سایت تخصصی
تاریخ اسلام و سیره اهل بیت (علیه السلام)
www.tarikheslam.com

[جلد دوم]

[دنبالهٔ کتاب نخست]

بسم الله الرحمن الرحیم [۱]

باب چهارم از کتاب نخستین دربارهٔ دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات و لواحقی است

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

و شرح آن این است که ساختمان کردن شهرها و بنیان نهادن خانه‌ها بی‌گمان از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحلهٔ بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است. و دیگر آنکه شهرها و پایتختها دارای هیاکل [۲] و ساختمانهای عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را برای عموم بنیان می‌نهند نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از این رو بنیان نهادن چنین بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای بزرگ و همکاری جمعیت‌های بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمیرود که مورد نیاز همگان

[۱-)] از نسخهٔ «ینی». در چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۲-)] هیاکل جمع هیکل بمعانی بسیاری آمده همچون، بنای بلند و کلیسای مسیحیان که در اینجا مراد معنی نخست است. رجوع شود به منتهی الارب و اقرب الموارد.

باشد تا آنها را از روی شوق و اضطرار بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانهٔ پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وادارند و پیداست که این همه مزدهای بسیار را یک فرد عادی نمیتواند بپردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمیباشد. پس برای ساختن قصبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامی که شهر بنیان نهاده شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوّی و ارضی در آن مراعات شود آن وقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آن شهر هم پس از پایان یافتن فرمانروایی دولت مزبور متوقف خواهد شد و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد یافت و رو بویرانی خواهد گذاشت و اگر مدت فرمانروایی آن دولت دراز باشد همچنان دهکده‌ها و دژها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه‌ها و کاخهای وسیع بی‌شمار و گوناگون در آن توسعه خواهد

یافت و دایرهٔ بارهها [۱] و حصارهای آن پهناور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت درازی بدان ضمیمه شود و مساحت آن بمرحلهای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است. خطیب [۲] در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرمابه داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچک و بزرگ بهم پیوسته و نزدیک بیکدیگر بوده است و بعلت توسعهٔ اجتماع (و آبادانیهای متعدد

[۱-)] ن. ل: بازارها.

[۲-)] ابو بکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی بغدادی فقیه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد و تاریخ او بنام تاریخ خطیب معروف است. تولدش بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و در سال ۴۶۳ درگذشته است و رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود.

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

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دورهٔ ملت اسلام) [۱] و هم مصر (قاهرهٔ کهنه) و قاهرهٔ تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اطلاع یافتهایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان مینهد اگر در کوهستانها و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیک آن شهر بادیهنشینانی وجود داشته باشند که پیوسته باجتماع آن کمک برسانند آن وقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و بر جای خواهد ماند، چنانکه این وضع در فاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق عجم از شهرهای مشرق مشاهده میشود که دارای آبادیهای کوهستانی میباشند. زیرا هنگامی که بادیهنشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدف مطلوب خویش نایل آیند آن وقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود در آنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچک و بزرگ فرود میآیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر یک شهر نوبنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیک آن بادیهنشینان بدان روی آورند و مایهٔ توسعهٔ اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آن وقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذار آن) بمنزلهٔ واژگون شدن بارهها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطهٔ ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهرهٔ قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعهٔ ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سرنوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه

[۱-)] یعنی عهد طلایی ملل اسلامی.

www.tarikhesam.com

داشت و آنها را درك كرد. و چه بسا كه پس از انقراض نخستين بنيان گذاران يک شهر پادشاه و دولت ديگری بجز دودمان دولت نخستين آن را مقر فرمانروايی و پايتخت خود قرار ميدهد و از بنيان نهادن شهر ديگری بی‌نياز ميشود و (خواه- ناخواه) در نگهبانی آبادانی آن ميكوشد و بموازات افزايش ثروت و پيشرفت آن دولت در كيفيات آبادانی، بر بناها و دهكده‌ها و دژهای آن شهر نيز افزوده ميشود (و در پرتو توسعهٔ اجتماع و آبادانی موجبات نوينی برای بقا و دوام آن شهر پديد ميآيد) [۱] چنانكه در اين عصر شرايط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از اين حقايق پند گير و اسرار خدا را در آفريدگانش درياب [۲].

فصل دوم در اينكه هر گاه قبايلی بتشكيل دادن دولتی نايل آيند اين امر سبب ميشود كه بشهرهای بزرگ روی آورند

زيرا هر گاه قبيله‌ها و گروه‌های باديه‌نشين بپادشاهی و كشورداری نايل شوند دو امر آنان را مجبور ميكند كه بر شهرهای بزرگ استيلا يابند: يكی از آنها موجباتی است كه پادشاهی و كشورداری انسان را بدانها ميخواند از قبيل آسايش‌طلبی و اقامت گزيدن و فرو نهادن بارهای سنگين (صحرا گردی و كوچ‌نشينی) و بكمال رسانيدن نقايصی كه در زندگانی باديه‌نشينی وجود داشته است.

دوم در نظر گرفتن خطراتی كه ممكن است بوسيلهٔ ستيزه‌جويان و غوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی كه در نواحی آن دولت ميباشد اگر دولت آنرا تصرف نكند بيشتر پناهگاه ستيزه‌جويان قرار ميگيرد و كسانی كه آهنگ

[۱-)] از چاپهای مختلف است. در «ينی» چنين است: و بمدت عمر دولت جديد عمر تازه‌ای می‌يابد.

[۲-)] در چاپهای مصر و بيروت فصل بدينسان پايان می‌يابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و كاميابی بعنايت اوست». و صورت متن از «پ» و «ينی» است

غوغاگری و سرپيچی دارند و برآنند كه دولت و فرمانروايی را از زمامداران آن باز گيرند بر آن استيلا می‌يابند و آنرا برای غلبه يافتن بر دولت بمنزلهٔ دژ استواری تلقی ميكنند زيرا غلبه يافتن بر يک شهر بزرگ بی‌نهايت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابه لشكريان بی‌شماری ميباشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارهای استوار نبرد ميكنند و به لشكريان فراوان و گروه‌های عظيم پيكارجو نيازی ندارند بعلت آنكه احتياج به نيروهای لشكری و دسته‌های بزرگ در جنگها از نظر پايداری (در برابر دشمن) است از اين رو كه هنگام تاختن بر دشمن پس از حملهٔ هر دسته، دستهٔ ديگر بميدان می‌شتابد (و با پايداری و همكاری ميجنگند) [۱] در صورتی كه برای پيكارجويانی كه از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد ميكنند همان استحكامات و برج و باروها بمنزلهٔ بهترين وسيلهٔ پايداری است و مجبور نميشوند گروههای بسيار و افراد بی‌شماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستيزه‌جويانی كه آنرا پناهگاه خويش ميسازند خود از موجباتی است كه پشت (امت) ملت مهاجم را ميشكند و نيروی جنگی دولتی را كه آهنگ استيلا يافتن بر آن شهر دارد سركوب ميكند. از اين رو دولتی كه تشكيل می‌يابد هر گاه در اطراف و جوانب خود شهرهايی بيابد بيدرنگ بر آنها استيلا می‌يابد تا [از پناه بردن ستيزه‌جويان بدانها و پديد آمدن شكاف بزرگی در فرمانروايی ممانعت كند و] خود را

www.tarikhesiam.com

از دستبرد غوغاگران مصون دارد. و هر گاه در میان قبایل وابسته بآن دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور باحداث چنین شهری همت میگمارد: نخست تکمیل اجتماع خود و فرو- نهادن بارهای سنگین صحراگردی در آن شهر. دوم اینکه از این راه سدّ بزرگی در برابر آنان که آهنگ غلبه‌جویی و سرپیچی دارند از طوایف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خوانندهٔ

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۶۷۸

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

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

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

و اغلب بسیاری از مردم هنگامی که یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنان را می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب گمان میکنند که این بناها را بنیرو و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یا دسته- جمعی ساخته‌اند و آن وقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته‌اند

[۱-)] و الله غالب علی امره. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۲۱. در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است:

«و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پروردگاری نیست» و صورت متن مطابق «پ» و «ینی» است.

[۲-)] دربارهٔ این کلمه رجوع به حاشیهٔ 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 برگزیدهٔ سفرنامه بوسیلهٔ دکتر خانلری و دکتر صفا شود.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۶۷۹

که از لحاظ طول و عرض متناسب با این بناها بوده است تا میان عظمت و شکوه و بلندی آن بناها و سازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و از اهمیت چرخها (ماشین‌ها) [۱] و جراثقال و آنچه صناعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ

www.tarikhsam.com

اقتضا کرده است غفلت کرده‌اند، و بسیاری از کسانیکه در ممالک مختلف رفت و آمد میکنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره‌جوییها و تدابیری را که در نقل دادن اجسام بکار میبرند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول میدارند بچشم دیده‌اند و مشاهدهٔ عیان آنها گواه بر گفتهٔ ما در این باره است.

و عامهٔ مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون بر جای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنها را «عادی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها و بناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زورمندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این عصر بوده است. در صورتی که حقیقت چنین نیست چه ما آثار و یادگارهای بسیاری از اقوامی می‌یابیم که باندازهٔ اجسام ایشان آگاهی داریم و آن یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر از آنهاست مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه [۲] و صنهاجیان که یادگار ایشان در صومعهٔ قلعهٔ ابن حماد آشکار است و همچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان [۳] در رباط الفتح [۴] و بنای سلطان ابو سعید که از چهل سال

[۱-)] ترجمهٔ کلمهٔ «هندام» است که در ص ۳۳۷ و صفحهٔ پیش از آن سخن رفت این کلمه را در برخی از موارد مؤلف با کلمهٔ «میخال» همراه می‌آورد و کلمهٔ مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای:

منحال، منخال و مخالی آمده و دزی آن را بمعنی (LTreuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یا ابزاری همانند آن جهت بالا کشیدن بار آورده و صورت «میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است.

[۲-)] مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی دان قدیم آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳).

[۳-)] مناره‌ایست که هنوز پایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است.

[۴-)] شهریست واقع در ساحل چپ بورگرب، Bau -Regreb، روبروی سله، SELE، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز بر جای و پایدار است (دسلان، ص ۳۴۲ ج ۲).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۸۰

پیش در منصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. و همچنین پلهایی که اهالی کارتاژ بوسیلهٔ آنها آب از مجرایی که بر آنها سوار است بشهر خود برده‌اند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که باخبار سازندگان آنها خواه در ازمنهٔ نزدیک یا دور آگاهی یافته‌ایم و بطور قطع دریافته‌ایم که بنیان گذاران ابنیهٔ مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در مرحلهٔ افراط نبوده‌اند، بلکه این پندار ساختهٔ افسانه‌سازانی است که باخبار قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته میباشند و ما خانه‌های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده در این عصر نیز می‌یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنها مساکن ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها از برابر آنها میگذرند و مشاهده میکنند که از لحاظ جوّ و مساحت و سقف و دیگر خصوصیات با خانه‌های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه‌سازان در این باره مبالغه میکنند و حتی می‌پندارند که عوج بن عناق از نسل عمالقه [۱] ماهی تازه را از دریا میگرفت و آنرا در برابر خورشید بریان میکرد و با این

www.tarikhesam.com

پندار گمان میکنند که هر چه به خورشید نزدیک شوند گرم‌تر میباشد و نمیدانند گرمائی که در نزد ما از خورشید یافت میشود عبارت از نور است که بعلت انعکاس شعاع آن در برابر سطح زمین و هوا گرم میشود، ولی خورشید بذاته نه گرم و نه سرد است بلکه عبارت از ستارهٔ تابانیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که یاد کردیم: آثار دولت بر نسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن راندیم و خدا آنچه بخواهد میآفریند [۲]. [و فرمان میدهد آنچه بخواهد].

[۱-] Amalecites.

[۲-] یخلق ما یشاء. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۴. قسمت داخل کروشه در چاپ «پ» و «ینی» نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۶۸۱

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

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز بهمکاری و همدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هر چند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یک سلطان) بپایان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروهای دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا بپایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه- گذاری آنرا آغاز میکند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال میکنند و هر یک از آنان بنای آنرا بوسیلهٔ کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل میکنند تا منظور اساسی حاصل میشود و بنای آن پایان می‌یابد. و چنان بنظر آیندگان میآید که آنها را یک دولت بنیان نهاده است. و نظری بروایات مورخان دربارهٔ ساختمان سد مأرب [۱] بینداز که چگونه سبا پسر یشجب آنرا بنیانگذاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آنرا بپایان برساند و از این رو پادشاهان حمیر، پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر این را دربارهٔ ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریز آن که بر طاقهای عادی [۲] سوار است روایت میکنند.

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

[۱-] مأرب: بلاد و شهرهای ازد. (منتهی الارب)

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۶۸۲

پس از وی دنبال نکنند و آنرا بپایان نرسانند همچنان ناتمام باقی میماند و منظور وی بکمال نمیرسد. و هم گواه بر این، این است که می‌بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یک دولت از ویران ساختن و منهدم کردن آن عاجز میماند با آنکه خراب کردن بدرجات از بنیان نهادن آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت باصل یا عدم و بنا کردن بر خلاف آن اصل است. پس هر گاه ببینیم نیروهای بشری ما از منهدم کردن بنایی ناتوان است با اینکه میدانیم

www.ahlehsan.com

خراب کردن آسان است آن وقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گذارندهٔ آن بسیار افزون بوده است و یادگار یک دولت نیست و این امر نظیر واقعه‌ایست که برای عرب دربارهٔ ایوان کسری روی داد که چون رشید بر آن شد آنرا منهدم کند و برای مشورت در این باره کسی را بسوی یحیی بن خالد فرستاد که در زندان بود وی گفت:

ای امیر المؤمنین بچنین کاری اقدام مکن و آنرا همچنان برای نمونه بگذار تا دلیل و گواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه بر خداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده و کشور آنان را بدست آورده‌اند، ولی رشید او را در مشورت و خیر- خواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است. بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم! و شروع بخراب کردن آن کرد و نیروهای بسیار برای آن گرد آورد و برای ویران ساختن آن تبرهایی بکار برد و آنها را با آتش داغ می‌کرد و سرکه بر آن میریخت ولی با همهٔ اینها از خراب کردن آن عاجز ماند و از رسوایی خود بیمناك شد، او بار دیگر کسی نزد یحیی فرستاد تا با او مشورت کند که از این کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیر المؤمنین از این تصمیم منصرف مشو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیر المؤمنین و پادشاه عرب از ویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخبط 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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۶۸۳

سازد و کارگران بی‌شماری گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تاکنون منفذ آشکاریست. و برخی می‌پندارند که در میان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند و صنعتگران سنگهای آن را (برای صنایع خود) نیکو می‌دانند و از این رو، روزهای بی‌شماری بتخریب آن همت می‌گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور [۱] گرد میآمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست [۲].

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

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

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

[۱-)] ینی: مشهود.

[۲-)] وَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۳: ۲۹. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۷. و چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا

www.arikhsam.com

شما را آفرید و آنچه را میسازید». وَ اللهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ. ۳۷: ۹۶ سورهٔ الصافات، آیهٔ ۹۳.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۶۸۴

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

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعات میشود، خوشی هوا برای سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا راکد و ناپاك باشد یا شهر در نزدیک آبهای تباه و حوضچه‌های ناسالم یا چراگاههای ناپاك و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت بسرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچار بیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده میکنیم، و شهرهایی که در آنها خوبی هوا مراعات نمیشود سرانجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگردند و شهری که بدین صفت در ناحیهٔ مغرب مشهور است، شهر قابس از نواحی جرید در افریقیه میباشد که توان گفت ساکنان یا واردشوندگان بدان به هیچ رو از چنگال تب عفونی رهایی نمییابند.

و چنانکه میگویند این وضع بعدها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قابس چاهی یافته‌اند که در درون آن ظرف مسینی بوده و آن ظرف را با قلع مهر کرده بوده‌اند و همینکه مهر آنرا برداشته‌اند دودی از آن به فضا صعود کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تب دار در آن شهر میباشد.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۶۸۵

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

در صورتی که این افسانه از عقاید و افکار پست و بی‌خردانهٔ عامه است. و بکری دارای آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینایی روشن نبوده که یک چنین افسانه‌ای را رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شود، از این رو افسانه را همچنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتی که حقیقت قضیه این است که آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب دار آماده میکند رکود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواها را در جهات راست و چپ بپراکند کیفیت عفوت و مرضی که حیوانات را دچار میسازد تخفیف می‌یابد. و هر گاه شهری پر جمعیت باشد و رفت و آمد ساکنان آن فزونی یابد خواهی نخواهی هوا متموج میشود و بادهایی که هوای راکد را بجنبش در میآورد پدید میآید و بنابر

www.tarikhesam.com

این جمعیت بسیار در یک شهر به حرکت و تموج هوای آن کمک میکند. و برعکس اگر شهری کم جمعیت باشد موجبی برای جنبش و تموج هوا یافت نمیشود و در نتیجه هوا راکد میماند و عفونت آن فزونی می‌یابد و زیان بسیار بساکنان آن میرسد. و شهر قابس مذکور هنگامی که افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره‌مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن از این سوی بدان سوی موجبات تموج و حرکت هوای شهر مزبور نیز فراهم میشده است و هوای شهر کمتر بمردم گزند و آسیب میرسانیده است لیکن همینکه جمعیت آن تقلیل یافته است هوای گندیدهٔ شهر بر اثر تباهی آبهای آن راکد شده است و در نتیجه عفوت و بیماری هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قابس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربه دیده‌ایم.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۸۶

شهرهایی که هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندك 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 نمونهٔ آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلد الجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیک این نکته را دریاب، حقیقت گفتهٔ ما بر تو آشکار خواهد شد. [و اکنون دیری نمیگذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامی که سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشهٔ پیرامون شهر را برانداخت قسمتی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادها وزیدن گرفت و هوای گندیدهٔ آن زایل شد. و خدا گردانندهٔ امور است]. [۱] اما برای تأمین منافع و مرافق [۲] شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت:

از آن جمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر- چشمه‌های گوارا و پر آب بنیان نهاد، زیرا نزدیک بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را بسهولت بر طرف میکند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان میبرند. دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود پاکیزگی و خوبی چراگاهها برای حیوانات اهلی است زیرا صاحبان هر مسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره‌برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و در این صورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هر گاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقهٔ آنها را از راههای دور فراهم سازند.

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشت‌ورزها-

---

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

[۲-)] مرافق خانه: جای آب و برف- انداختن و مستراح و مانند آن.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۸۷

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

نکتهٔ دیگر درختهای فراوان برای سوختن و بکار بردن در ساختمانهاست، زیرا هیزم از نیازمندیهای عمومی است که برای

www.tarikhesam.com

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

چنانکه تازیان در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز) [۱] و افریقیه بنیان نهادند در بنای آنها تنها نکاتی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاه‌های شتران و درختان مخصوص علوفهٔ آنها و آب شور، و به هیچ رو وضع آب شهر و کشتزارها و حوایج سوخت (هیزم) و چراگاه‌های دیگر چارپایان اهلی و دیگر نیازمندیهای عمومی را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه و بصره و سجلماسه و نظایر آنها، و بهمین سبب شهرهای مزبور به ویرانی نزدیک‌تراند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل [۲]

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

[۱-)] از دسلان

[۲-)] بجز در نسخهٔ «ب» و «پ» و «ینی» در بیشتر چاپها «فصل» نیست.

را در ناحیه‌ای کوهستانی یا در میان ملتی پرجمعیت بنیان نهند تا هنگامی که بشب در آینده‌ای از دشمن بشهر میتازد بمنزلهٔ فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگر شهری را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و خداوندان عصبیت نباشد یا محل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آن وقت در معرض خطر غافلگیر کردن و شبیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید و تسخیر آن بوسیلهٔ نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود و بسهولت برخی از کناره‌ها و جوانب آن را بخود ملحق خواهد ساخت چه دشمن از وجود فریادرسی برای شهر در امان خواهد بود (تا هنگام حملهٔ دشمن از هر سوی بیاری آن برخیزند) [۱] و شهرنشینانی که بآرامش و تن‌پروری عادت کرده‌اند حس دفاع و مبارزه را از دست میدهند و قادر بجنگ کردن نمیباشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و سلا.

ولی هنگامی که قبایل و عصبیت‌ها در نزدیک آن باشند و در موقع لزوم به فریاد رسی آن برخیزند و نیز بعلت بنیان نهادن آن در پشته‌ها و نقاط بلند کوهها عبور از راههای دشوار آن برای دشمن ممتنع باشد، آن وقت همین وضع بمنزلهٔ نگهبان آن از دستبرد دشمنان خواهد بود و از حملهٔ بآن نومید خواهند گردید چه از راه دشوار آن دچار رنج خواهند شد و از قبایل پیرامون آن وحشت خواهند داشت.

چنانکه سبته و بجایه و شهر قل با همهٔ کوچکی بر این صفتند و تسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا میتوان فهمید که

www.tarikhesam.com

چرا اسکندریه را از روزگار دولت عباسیان مرز مینامیدند و در شمار سرحدها میآوردند با آنکه دعوت اسلام بما ورای آن مانند برقه و افریقیه هم رسیده بود زیرا بیم آن میرفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرار گیرد و بهمین سبب، و خدا داناتر است، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حملهٔ دشمن واقع شده است [۲]

[۱-)] از «ینی».

[۲-)] چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد: «و خدای تعالی داناتر است» و صورت متن از «ینی» و «پ» است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۶۸۹

فصل ششم در مساجد و بیوت [۱] معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه و تعالی نقاطی از زمین را گرامی شمرده و بعنایت خویش اختصاص فرموده و آنها را جایگاه پرستش خود قرار داده است که در اینگونه جایگاهها ثواب و اجر عبادت آدمی را دو چندان میکند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبر داده است تا از این راه بندگان خود را مشمول مهر و احسان خویش سازد و طرق سعادت ایشان را آسان فرماید. و چنانکه میدانیم و در صحیحین نیز آمده است بهترین جایگاههای روی زمین مساجد سه‌گانهٔ مکه و مدینه و بیت المقدس‌اند، اما بیت الحرام که در مکه می‌باشد همان بیت ابراهیم، ص، 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 [۲] و امر خدا را ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم» [۳] که با ایشان آمده بودند، در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و در حجر [۴] آن دفن شدند. و بیت المقدس (بیت داود و سلیمان بود که خدا آن دو را به بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود) [۵] و بسیاری از پیامبرانی که از فرزندان اسحاق، ع، اند در پیرامون آن دفن شده‌اند. و مدینه جایگاه هجرت پیامبر ما محمد، ص، است که خدای تعالی ویرا بمهاجرت بدان شهر و بر پا داشتن دین اسلام در آن امر فرمود و از این رو پیامبر

[۱-)] منظور: بیت الحرام یا بیت العتیق (خانهٔ خدا) و بیت المقدس است. در «ینی» البیوت المعظمة و در چاپهای مصر و بیروت: البیوت العظیمه و گویا صحیح تر «ینی» باشد.

[۲-)] اشاره به: و إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ من الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ ۲: ۱۲۷. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۱۲۱

[۳-)] جرهم (بضم ج- ه) قبیله‌ایست از یمن که در حوالی مکهٔ معظمه فرود آمدند و حضرت اسماعیل علیه السلام در آن قبیله تزوج کرد (منتهی الارب).

[۴-)] حجر (بکسر ح) گرداگرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی الارب)

[۵-)] از «ینی»

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۶۹۰

www.tarikhesam.com

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

اینها هستند مساجد شریف سه‌گانه که همچون نور چشم مسلمانان میباشند و آنها را از دل و جان دوست میدارند و مایهٔ نگهبانی و عظمت دین آنان هستند. و دربارهٔ 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 سه‌گانه اشاره می‌کنیم و یادآور میشویم که چگونه رفته رفته تغییراتی در آنها روی داده تا کمال آنها در جهان پدید آمده است.

اما دربارهٔ ابتدای بنای مکه بر حسب آنچه می‌گویند آدم، ص، آنرا در مقابل بیت المعمور [۱] بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آنرا از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده‌اند: و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌ها را از خانه بلند می‌کرد [۲] 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 [۳] و چگونه خدا بآنان ملاطفت کرد و چشمهٔ آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تا خانه را بنیان نهادند و در آن سکونت گزیدند و با ایشان در حوالی زمزم فرود آمدند چنانکه در موضع خود معروف است. آنگاه اسماعیل در جایگاه کعبه خانه‌ای برگزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم [۴] برآورد و آنرا

[۱-)] بیت المعمور: خانه‌ای در آسمان محاذی خانهٔ کعبه شرفها الله تعالی (منتهی الارب).

[۲-)] وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ من الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ ۲: ۱۲۷. سورهٔ بقره آیهٔ ۱۲۱.

[۳-)] در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بود که چون با «ینی» مطابقت نداشت فرو گذاشته شد.

[۴-)] درخت بوی جهودان و به هندی کوکل است و درخت کنار و هر درخت بزرگ (منتهی الارب) در چاپ «ك» بجای «دوم» «روم» است.

www.tarikhesam.com

آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم، ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان یافت تا در محل آن آغل خانهٔ 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 درگذشت [ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه میداد تا آنکه جان بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا به خاك سپردند] [۱] و پس از وی فرزندانش با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانهٔ کعبه همّت گماشتند.

و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه و از همهٔ نواحی جهان بسوی آن میشتافتند خواه از خاندان اسماعیل یا جز آنان از کسانی که با ایشان نزدیکی داشتند یا دور بودند چنانکه گویند تبابعه برای حج گزاری بکعبه می‌رفتند و آنرا گرامی می‌داشتند و یکی از تبعها (موسوم به قیار اسعد ابو کرب) [۲] بر

روی کعبه پارچه‌های نرم [۳] و جامه‌های مخطط یمانی پوشانید و فرمان داد که آن خانه را پاك نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل شده است که ایرانیان حج می‌کردند و بکعبه نزدیکی میجستند و دو آهوی زرینی که عبد المطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایی بودن فرزندان اسماعیل بر مکه فرمانروایی داشتند و عهده‌دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیلهٔ خزاعه آنان را بیرون کردند [۴] پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تا وقتی که خدا میخواست. سپس فرزندان اسماعیل فزونی یافتند و پراکنده شدند و منشعب بقبیلهٔ کنانه شدند. و آنگاه کنانه به قبیلهٔ قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز

[۱-)] از «پ»

[۲-)] از «پ»

[۳-)] ترجمهٔ ملاء (م) ج، ملاءة بمعنی هر جامهٔ نرم و چادر یک لخت. و جامه‌های مخطط یمانی ترجمهٔ وصائل است. رجوع به منتهی الارب شود.

[۴-)] از «ینی».

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج۲،ص:۶۹۲

فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بود از این رو قریش در امر مزبور بر ایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانهٔ کعبه بیرون راندند و خود بر آنجا تسلط یافتند و بزرگتر ایشان در آن روزگار قصّی بن کلاب بود. و او خانه را بنا کرد و سقف آنرا با چوب درخت کنار و شاخه‌های نخل بپوشانید. اعشی گوید: [۱] «بجامه‌های راهب دیر و خانه‌ای که قصّی و مضاض [۲] بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم».

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

[۱-)] شعر مزبور در چاپ پاریس مغلوط است و در چاپهای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (۱) که صحیح‌تر بنظر میرسد آنرا ترجمه کردیم.

[۲-)] مضاض (بضم م) مضاض بن عمر و ابو الحارث بن مضاض جرهمی‌اند (منتهی الارب).

[۳-)] صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد:

کنارهٔ کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است و بعضی حجر را هم بر آن افزوده‌اند.

[۴-)] ابن الزبیر، ابو بکر عبد الله بن زبیر بن عوام قرشی اسدی. پدر وی زبیر یکی از عشرهٔ مبشرة و مادرش اسماء بنت ابو بکر است عبد الله 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 عقبة مری را با سپاهی گران بدفع او گسیل کرد و مسلم پس از وقعهٔ الحرة بمرد و حصین بن نمیر بجای او بسرداری سپاه منصوب گشت و

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۶۹۳

و در آن جایگاه متحصن شد و در سال شصت و چهارم هجری سپاهیان یزید بن معاویه بسرکردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانهٔ کعبه دچار حریق شد] [۱] که گویند بسبب نفطی بوده است که آنرا بسوی ابن الزبیر پرتاب کرده‌اند [و در نتیجهٔ این حریق دیوارهای آن درهم شکسته است و ابن الزبیر دیوارهای مزبور را خراب کرده] [۱] و بار دیگر نیکوتر از پیشین آنرا بنا کرده است از آن پس که صحابه در وضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن الزبیر به- گفتار پیامبر، ص، خطاب به عایشه، رض، استدلال کرد که فرموده «اگر طایفهٔ تو تازه مسلمان نمی‌بودند و دورانشان بکفر نزدیک نمی‌بود بی‌شک وضع بنای خانهٔ کعبه را بدانسان تجدید می‌کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرقی و غربی قرار می‌دادم». بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هائی را که ابراهیم، ع، بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گرد آورد تا آن اساس را بچشم ببینند و ابن عباس به وی توصیه کرد که حفظ قبله را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پایه‌های بنا چوب بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هائی برای حفظ قبله درآویخت و برای تهیه کردن گچ [۲] 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 می‌کرده‌اند جستجو کرد و هر چه سنگ برای بنا لازم بود از آن فراهم آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان پایه‌هایی که در روزگار ابراهیم، ص، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد و دیوارهای آنرا باندازهٔ بیست و هفت ذراع برآورد و چنانکه خود در حدیثش

[()] مکهٔ مکرمه را در بندان کرد و این محاصره تا مرگ یزید یعنی تا ربیع الاول ۶۴ بکشید، پس از مرگ یزید ممالک اسلامی آن روز بجز مصر و شام خلافت ابن زبیر را پذیرفتند و عبد الملک بن مروان سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج بن یوسف را به حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکهٔ مکرمه را در بندان و با منجنیق‌هایی که به ابو قبیس نصب کرد خانهٔ خدای را خراب کرد و این محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای سال ۷۳ عبد الله کشته شد. رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود.

[۱-)] از «ینی»

[۲-)] از «پ» درینی و (۱) فضه است.

www.ahlehsam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۹۴

روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین قرار داد.

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

سپس در روزگار عبد الملک، 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 عبد الملک دربارهٔ اینکه ابن- الزبیر کعبه را تعمیر کرده و بعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبد الملک فرمان داد آنرا خراب کند و بار دیگر کعبه را بر همان شیوه و اساسی که در روزگار قریش بوده است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان است که وی ساخته است، و گویند عبد الملک هنگامی که بصحت روایتی که ابن الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است از این عمل خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه را که ابو خبیب [۱] در امر بنای کعبه متحمل شده تحمل می‌کردم و همان شیوهٔ او را پیش میگرفتم. از این رو حجاج شش ذراع و یکوجب جایگاه حجر را خراب کرد و آنرا بر اساس قریش بنیان نهاد و در غربی و هم زیر آستانهٔ در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد و سایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرو گذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنابر این تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیوار بنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکاریست که بچشم دیده می‌شود و معلوم است که دو بنا را بهم پیوند کرده‌اند و یکی از دیگری باندازهٔ یک انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

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

[۱-)] در تمام چاپها بجای «ابو خبیب» (بضم خ- فتح ب) که کنیهٔ عبد الله بن زبیر است «ابو حبیب» چاپ شده است. رجوع به لغت نامهٔ دهخدا ذیل ابو خبیب شود.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۹۵

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 پایهٔ دیوارها دور میزند احتراز کنند تا در نتیجه طواف ایشان در داخل خانهٔ کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است بر روی پایهٔ اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان دربارهٔ بوسیدن حجر الاسود گفته‌اند که طواف کننده ناچار است به بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبادا قسمتی از طواف او در داخل خانهٔ کعبه انجام یابد. و در این صورت اگر کلیهٔ دیوارها را ابن الزبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی میدهد. و برای رهایی از این اشکال ناچار باید یکی از این دو نظر را بپذیریم: نخست آنکه بگوییم حجاج کلیهٔ بنا را خراب کرده و آنرا از نو بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل کرده‌اند، ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت میکند، چه اتصال میان دو بنا و جدایی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آنها از

www.tarikhesam.com

دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنایی درست این عقیده را رد میکند.

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

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

سپس باید دانست که حیاط خانهٔ کعبه یا مسجد سابقا فضائی برای طواف- کنندگان بود و در روزگار پیامبر، ص، و ابو بکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم در آن فزونی یافت از این رو عمر، رض. چند خانه خرید و آنها را خراب کرد و بر فضای مسجد افزود و در پیرامون آنها دیواری کشید که از قامت یک انسان کوتاهتر بود و عثمان و پس از وی ابن الزبیر و آنگاه ولید بن عبد الملک نیز هر یک

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۲،ص:۶۹۶

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

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

و برای حرم کعبه از همهٔ نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده است که برای جز آن فرض نفرموده است. چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان حرم ممنوع است و باید کسی که بدرون حرم میرود جامهٔ دوخته نپوشد و فقط با رو انداز بلندی که [سراسر] بدن را میگیرد [۱] داخل شود و زمین حرم بمنزلهٔ جایگاه امن و بستی است که پناه‌برندگان بدان و جانورانی که در چراگاه آن میچرند از هر گونه دستبرد و گزندی مصون‌اند، از این رو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمیتوان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای هیزم بکار برد. و حدود حرم که به این مزایا اختصاص دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تا تنعیم، و از راه عراق هفت میل تا خمیدگی منقطع کوه، و از راه [۲] جعرانه، نه میل تا شعب، و از راه جده ده میل [۳] تا منقطع عشایر، این است چگونگی و اخبار مربوط به مکه و آنرا ام القری و کعبه نیز می‌نامند از کلمهٔ «کعب» بعلت بلندی آن و هم آنرا «بکّه» گویند اصمعی گوید: زیرا مردم با یک دیگر نرمی میکنند، و مجاهد گوید باء بکّه را به میم بدل کرده‌اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیک است، و نخعی [۴] گوید بکّه با باء بر خانهٔ کعبه و مکّه با میم بر شهر اطلاق شود

[۱-)] ترجمهٔ ازار است. رجوع به منتهی الارب شود.

[۲-)] از راه طائف هفت میل تا بطن نمرة (ن. ل)

[۳-)] هفت میل (ك)

www.tarikhesam.com

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۹۷

و زهری [۱] گوید بکّه به باء بر کلیهٔ مسجد و مکّه به میم بر حرم اطلاق گردد. و ملتهای گذشته از روزگار جاهلیت مکّه را گرامی میداشتند و پادشاهانی مانند کسری (خسرو) و دیگران اموال و گنجینه‌های بسیار بدان میفرستادند و داستان شمشیرها و دو آهوی زرین که عبد المطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف میباشد. و رسول، ص هنگامی که مکّه را گشود در چاهیکه در خانهٔ کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیهٔ زر یافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آنها را برای خانهٔ کعبه میفرستاده‌اند و قیمت زر مزبور معادل دو میلیون دینار و به وزن دویست قنطار بوده است. و علی بن- ابی طالب، ع، به پیغمبر گفت: ای رسول خدا کاش این ثروت را برای مصارف جنگ بکار میبردی، ولی پیامبر آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابو بکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید و در بخاری حدیثی است که سند آن به ابو وائل [۲] میرسد، گوید: نزد شیبة بن عثمان نشستم و گوید وی نزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده‌ام که در آن (خانهٔ کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه را میان مسلمانان قسمت کنم. شیبة گفت: تو چنین کاری نخواهی کرد.

گفت: چرا؟ گفت از این رو که دو یار تو (پیامبر و ابو بکر) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که به ایشان اقتدا میشود. و ابو داود و ابن ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامی که فتنهٔ افطس پدید آمد و افطس حسن [۳] بن حسین بن علی بن علی بن زین العابدین بود که چون در سال ۱۹۹ بر مکّه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت و همهٔ گنجینه‌های آنرا تصرف کرد و گفت این

[۱-)] ابو بکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب محدث تابعی است وی از ده تن از اصحاب رسول، ص، روایت دارد و در سال ۱۲۴ درگذشته است. (لغت نامهٔ دهخدا).

[۲-)] ابو وائل شقیق بن سلمهٔ اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و درك صحبت عمر و عثمان و علی و معاذ بن عباس و ابن مسعود و ابو هریره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است (لغت نامهٔ دهخدا).

[۳-)] 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 ابی طالب (ع) است، رجوع به لغتنامهٔ (دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۹۸

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

www.tarikhislam.com

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

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

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

[۱-)] درینی: و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۶۹۹

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

www.tarikhesam.com

[۱-)] LSilo

[۲-)] در متن چاپ (پ) چنین است، ولی دسلان در حاشیهٔ «کبعون» و در متن LGabaon نوشته است.

[۳-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین است: «و چون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبلهٔ آنان بود و آنرا در بیت المقدس بر روی صخره قرار دادند». ینی مطابق این متن است

[۴-)] از (ب)

[۵-)] در چاپهای مصر و بیروت بجای کلمهٔ «مقبوا» «قبر» است و سپس این جمله اضافه شده است: «و آن تابوتی است که الواح در آن قرار دارد».

[۶-)] عبارت داخل کروشه از چاپ (پ) نقل شد.

[۷-)] قبر: (ك) و (ا).

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص: ۷۰۰

مذبح همهٔ آنها را در مسجد آماده کردند و برای هر یک جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامی که خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و توراة و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامی که پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدسشان عودت دادند عزیز [۱] یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمک بهمن [۲] پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. و این پادشاه کسی است که بنی اسرائیل را از اسارت بخت نصر نجات داد و ایشان را فرمانروایی بخشید [۳] و پادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود، ع، بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

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

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

[۲-)] گویا مقصود اردشیر است.

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۰۱

پاك میشود تا بطور کامل و مطمئن تری خانهٔ مقدس بمرحلهٔ طهارت و تقدس برسد] [۱].

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

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده که شاید از اضافات ناسخان باشد.

[۲-)] در «ینی» نیست.

[۳-)] Machabees یا Lesasmoneens

[۴-)] Herode

[۵-)] Constantin

[۶-)] Helene در بعضی از نسخ «هلایة» و در برخی «هیلانة» است و صحیح «هیلانة» میباشد.

[۷-)] Jerusalem

[۸-)] این صورت «قساوسه» از چاپهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمهٔ «قماقه» است که در لغت بمعنی «جمعیت مردم است»:

[۹-)] این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده‌اند و خود مسیحیان بجای آن «معبد زندگی دوباره» میگویند.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۰۲

www.tarikhsam.com

خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا بر حسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت به قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت لحم را بنا کردند و آن خانه‌ایست که عیسی، ع، 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 دربارهٔ صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها و خاك فراوانی روی آنرا فرو پوشیده بود نشان دادند. عمر آن را از زیر خاك‌ها بیرون آورد (و روی آنرا پاك کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد و شأن آن را بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا به تعظیم آن اعلام فرموده و در قرآن (ام الکتاب) [۱] فضیلت آن از پیش آمده بر حسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولید بن عبد الملک بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را دربارهٔ مسجد- الحرام و مسجد پیامبر، ص، در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت. و عربها مسجد دمشق را «بلاط الولید» [۲] مینامیدند، وی پادشاه روم را ملزم ساخت تا کارگران و مواد لازم برای تعمیر مساجد مزبور بفرستد و آنها را با (کاشی کاری) بیاراید و پادشاه روم دستور ولید را پذیرفت و بر طبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد و بیت المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعهٔ قاهره بشمار میرفت و بفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود از این رو فرنگان به بیت المقدس لشکر کشیدند و با

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

[۲-)] «ینی»:

بلاد الولید.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۰۳

فتح بیت المقدس مالک همهٔ ثغور شام [۱] شدند و بر صخرهٔ مقدس آن کلیسائی بنیان نهادند که آنرا گرامی میشمردند و به بنای آن افتخار میکردند، لیکن همینکه صلاح الدین بن ایوب کردی در کشور مصر و شام استقلال یافت و آثار و بدعتهای عبیدیان را از میان برد به شام لشکر کشید و با فرنگانی که بر بیت المقدس تسلط داشتند بجهاد پرداخت تا آنکه بر ایشان غلبه یافت و بیت المقدس و کلیهٔ مرزهای شام را که در تصرف خود داشتند از آنان باز گرفت و این واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی داد. صلاح الدین کلیسائی را که مسیحیان بر روی صخره بنا کرده بودند منهدم کرد و صخره را آشکار ساخت و مسجد را به اسلوبی بنیان نهاد که هم اکنون نیز بر همان وضع پایدار است.

و نباید بر تو اشکال معروف در این حدیث صحیح روی دهد: از پیامبر، ص، دربارهٔ نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع

www.aqikhesan.com

شده است سؤال شد فرمود مکّه، گفتند پس از آن؟ فرمود بیت المقدس، سپس پرسیدند فاصلهٔ میان آن دو چقدر است؟ فرمود چهل سال، زیرا مدت میان بنای مکّه و بیت المقدس بمقدار زمانی است که میان ابراهیم و سلیمان میباشد از این رو که سلیمان بانی بیت المقدس است و مدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

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

[۱-)] ثغور در تداول جغرافیای تاریخی بر دو قسمت شام اطلاق می‌شد: ثغور جرزی و ثغور شامی که میان آنها کوه لکام فاصله است ثغور جرزی شامل شهرهای: ملطیه- کمخ- شمشاط- بیره- حصن- منصور- قلعه روم- حدث حمراء یا محمدیه یا کیتوك و مرعش می‌شد و ثغور شامی عبارت از شهرهای: طرطوس- اذنه- مصیصه- ثغور هارونی- سیس یا سیسه بود کلمهٔ ثغور در این مورد بمعنی قلاع یا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی است زیرا جهاد کنندگان حوره در آن دو ناحیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به فهرست نخبة الدهر دمشقی شود.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۷۰۴

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

آن مندرج است.

و اما مدینهٔ منوّره که آنرا یثرب هم مینامند، بنا کنندهٔ آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است و بنام او خوانده شده است، و بنی اسرائیل مدینه را از جملهٔ شهرهایی که در سرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. و آنگاه خاندان قیله [۱] از قبیلهٔ غسان با ایشان مجاور شدند و خاندان مزبور بر بنی اسرائیل غلبه یافتند و مدینه و دژهای آنرا از ایشان باز گرفتند سپس پیامبر، ص، فرمان یافت تا بدان شهر مهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهر بود، از این رو وی با ابو بکر به مدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر در آن شهر سکونت گزید و مسجد و خانه‌های خویش را بساخت و این بنا در جایگاهی بود که خدا آنرا برای این منظور آماده کرده و از روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. و خاندان قیله ویرا پناه دادند و به او یاری کردند و بهمین سبب آنان را انصار نامیدند. و دین اسلام از مدینه بمرحلهٔ کمال رسید چنانکه بر همهٔ ادیان برتری یافت و پیغمبر بر قوم خود غالب شد و مکه را فتح کرد و بتصرف خود درآورد و انصار گمان کردند که پس از فتح مکه وی آنان را ترك میگوید و بزادگاه خود منتقل میشود از این رو این پیش آمد مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر، ص. آنان را مخاطب ساخت و بایشان خبر داد که تا دم مرگ مدینه را ترك نخواهد گفت. و

www.tarikhsam.com

هنگامی که آن حضرت، ص، زندگانی را بدرود گفت قبر

[۱-)] اوس و خزرج.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۰۵

شریفش در آن شهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردید در آنها نیست و میان علما دربارهٔ برتری مدینه بر مکه اختلاف روی داده است و مالک رحمه الله چون نصّ صریح از رافع بن خدیج [۱] بر او ثابت شده است که گوید:

پیامبر، ص، گفت: مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبد الوهاب [۲] در (المعونة) با احادیث دیگری که ظاهر آنها بر این منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابو حنیفه و شافعی مخالفت کرده‌اند. و در هر حال مسجد مدینه در مرتبهٔ دوم مسجد الحرام قرار گرفته است و امتها از هر سوی با دل و جان بدان گراییده‌اند.

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

و اما از مساجد دیگری بجز مساجد سه‌گانهٔ یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جز اینکه میگویند مسجد آدم، ع، در سر ندیب از جزایر هند واقع است، ولی دربارهٔ آن اخبار قابل اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنرا ثابت کرد. و ملتهای باستان بر حسب دیانتهایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که آنها را گرامی می‌شمرده‌اند از آن جمله آتشکده‌های ایرانیان و معابد مردم یونان و خانه‌های (مقدس) تازیان در حجاز است که پیامبر، ص، در غزوات خود فرمان داد خانه‌های مزبور را خراب کنند. و مسعودی برخی از آن خانه‌ها را در تألیف خود آورده است که ما

[۱-)] رافع بن خدیج (بضم خ- فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده و یکی از انصار بشمار میرفته و در سال ۷۴ هجری درگذشته است.

[۲-)] عبد الوهاب، قاضی عبد الوهاب بن علی که معروف به «ابن طاوس» است و در سال ۴۲۲ هجری درگذشته است. و او بجز سید ابن طاوس معروف است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۰۶

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

فصل هفتم در اینکه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقیه و مغرب اندك است

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به اقوام بربر بوده است. و کلیهٔ اجتماعات و آبادانی‌های نواحی

www.tarikhosam.com

یاد کرده در مرحلهٔ بادیه‌نشینی قرار داشته و حضارت و شهرنشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحلهٔ کمال برسد و دولتهایی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروایی میکرده‌اند، دوران حکومت آنها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهرنشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. از این رو عادات و شئون بادیه‌نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و بآداب مذکور نزدیکتراند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع در میان بربرها کمتر متداول است، زیرا بادیه‌نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از توابع شهرنشینی و حضارت است و بناها و ساختمانها بسبب صنایع کمال می‌پذیرد و ناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته‌اند از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند تا چه رسد باینکه به ساختن شهرها اقدام کنند، و گذشته از این بربرها دارای عصبیت‌ها و خاندانها و قبایل میباشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمیشود که تهی از عصبیت باشد و داشتن عصبیت و ایل و تبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژهٔ

[۱-)] اشاره به: یَهْدِي من یَشاءُ ۷۴: ۳۱. سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۴.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۷۰۷

بادیه‌نشینان است و لازمهٔ شهرنشینی آرامش و سکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان و سپاهیان شهر تکیه میکنند تا آنان را از خطرات مصون دارند و از این رو می‌بینیم که بادیه‌نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می‌زنند و تنها موجبی که آنان را به سکونت در شهرها وا میدارد توانگری و تجمل خواهی است و چنین گروهی هم بسیار اندك‌اند. بدین سبب سراسر یا بیشتر عمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه‌نشینی است و مردم آن نواحی چادرنشین‌اند و دارای چارپایانی از قبیل شتر و گوسفند میباشند و به زاغه‌هایی در کوهها پناه میبرند. کلیه و یا بیشتر عمران و اجتماع بلاد غیر عرب عبارت از دهکده‌ها و شهرستانها و روستاهایی در ممالک اندلس و شام و مصر و عراق عجم و امثال اینها بوده است، زیرا اقوام غیر عرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسلهٔ خاندان خود را حفظ کنند و در صراحت نسب و پیوند آن بر یک دیگر ببالند، بلکه این مزیت اغلب به بادیه‌نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنان را بیکدیگر نزدیکتر میکند و رشتهٔ خویشاوندی را استوارتر میسازد و از این رو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان اینگونه عصبیت‌ها شیفتهٔ بادیه‌نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند، چه شهرنشینی دلاوری آنان را از میان میبرد و ایشان را متکی بدیگران میکند. پس باید این حقیقت را دریافت و مسائل را بر آن قیاس کرد. [۱]

فصل هشتم در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته‌اند اندك است

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

---

www.tarikhsan.com

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۰۸

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

و نیز دین در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی‌آنکه جانب میانه روی مراعات شود، روا نمیدانست، چنانکه در کوفه بعلت آنکه در گذشته در ساختمانها، نی بکار برده بودند حریقی روی داد و هنگامی که از عمر دربارهٔ 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 زیاده‌روی مکنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و به نمایندگانی که نزد او بودند و هم بمردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند، گفتند اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانه‌روی بیرون نبرد.

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی میکرد دور شدند و باینگونه مقاصد بی‌پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارها یاری جست و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل خواهی آنان را به صنایع و ساختمانهای بلند کشانید، آن وقت 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 پا سازند، ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند چنانکه دوران فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۰۹

رومیان و هم خود تازیان در دوره‌های پیشین عاد و ثمود و عمالقه و تبّع‌ها مدتهای زیاد فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت و از این رو شمارهٔ بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیادگار ماند، و اگر خواننده در این باره با دیدهٔ بینا بنگرد گفته‌های مرا مطابق واقعیت خواهد یافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند.

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

و علت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمیکنند. و خدا داناتر است. برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که محسوس‌تر است و آن این است که در بنیان نهادن شهرها چنانکه یاد کردیم کمتر حسن انتخاب بکار میبرند و وضع مکان و پاکیزگی هوا و آب و کشتزارها و

www.arihesam.com

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۱۰

میآید. و ببین تازیان هنگامی که کوفه و بصره و قیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به دشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند. از این رو اماکن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم مادهای که در حفظ اجتماع و عمران، بدان نیاز است در پیرامون آنها یافت نمیشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران بدان نیاز است در پیرامون آنها نمیشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران شهرهای مزبور یاری کند، چنانکه جایگاههایی که برای بنیان گذاردن آن شهرها برگزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود و در میان جمعیتها و طوایف گوناگون قرار نداشت، تا مردم آنها را آباد کنند و بر جمعیت آنها بیفزایند. از این رو در نخستین وهلهای که رشتهٔ فرمانروایی آنان از هم گسیخت و عصبیت آنان که بمنزلهٔ 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 میراند و مراد بر میآرد که باز شکنندهای نیست و پس آورد ساز حکم او را. [۱]

فصل دهم در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامی که نخست شهرها را بنیان مینهند دارای خانهها و مساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایهٔ برافراشتن دیوارها از لحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبه و صدف و شیشه در آن کمیاب است و از این رو- بناهای آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیهنشینان و ابزار (مصالح) آن تباه و فاسد است.

[۱-)] وَ اللهُ یَحْکُمُ لاٰ مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱. سورهٔ ۱۳ (رعد) آیهٔ ۴۱ ترجمهٔ آیه از کشف الاسرار ج ۵ (ص ۲۱۰) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۱۱

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 بمرحلهٔ نهایی و کمال خود میرسد، چنانکه در این باره گفتگو کردیم. از این رو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود، ساختمانهای آنهم تقلیل مییابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و

www.tarikhesam.com

استوار میشود و سپس بسبب کمی جمعیت کار و کوشش هم در آن نقصان می‌پذیرد و در نتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندك میشود و رفته رفته مردم بکلی فاقد اینگونه لوازم میگردند و برای بناها و ساختمانهای خود از همان مواد و مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده میکنند و آنها را از کار گاه به کارگاه دیگر نقل میکنند زیرا بیشتر کارگاهها و کاخها و خانه‌ها بسبب کمی عمران، خالی از سکنه میباشد و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را بکلی از دست میدهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه بخانه با دست بکار گذاشته می‌شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ) تا آنکه قسمت عمدهٔ آنها را بکلی از دست میدهند و دیری نمیگذرد که درساختن ابنیه بهمان وضع بادیه‌نشینی باز میگردند و بجای سنگ، خشت در بناها بکار میرند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می‌دهند و سر- انجام ابنیهٔ شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه‌نشینی در آن نمودار می‌گردد، و آنگاه همچنان رو بنقصان و خرابی میرود تا بآخرین مرحلهٔ ویرانی می‌رسد، اگر برای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی است در میان بندگانش

.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۱۲

فصل یازدهم در اینکه برتریی که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بر یک دیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

و علت آن این است که ثابت و دانسته شده است یک فرد بشر بتنهایی بکار نیازمندیهای خود در امر معاش نمی‌پردازد، بلکه افراد یک اجتماع با یک دیگر همدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خود را فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری و تعاون گروهی از مردم بدست میآید برای جماعتی چند برابر آن عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را بر طرف خواهد کرد. چنانکه در مثل یک فرد بتنهایی مقدار خوراك خود را از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هر گاه برای بدست آوردن آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه‌ها و تنی چند برای کارها و ضروریات دیگر کشاورزی همدست شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند، آن وقت 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 کلیهٔ کارهای ساکنان یک شهر یا قصبه بر مقدار ضروریات و نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن کارها هم در برابر نیازمندیهای ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت به ضروریات نیازمندیهای آنان فزونتر خواهد بود و آن وقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل- خواهی و وسایل رفاه و توانگری خواهد شد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگر را هم

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۱۳

بر طرف خواهند کرد و دیگران آنها را در مقابل اجناس دیگر یا بهای آنها خواهند گرفت و از این راه بمرحلهٔ توانگری

www.arjhesam.com

خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که درآمد و دارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از این رو هر گاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که به تجمل‌پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند و ظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خدم و حشم و مرکوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که به ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی برمی‌گزینند و آن گروه بتهیه کردن آنها همت میگمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج مییابد و دخل و خرج مردم شهر افزونتر میشود و پیشه وران و هنرمندانی که این کارها را پیشهٔ خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست میآورند و هنگامی که عمران و اجتماع ترقی کند بهمان نسبت بار دیگر کارها فزونی می‌یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش‌طلبی بدنبال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود و بهمین سبب دارایی و محصول درشهر برای بار دوم دو برابر میشود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می‌یابد و همچنین دربار دوم و سوم کار رونق میگیرد زیرا کلیهٔ آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، بر عکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق میگیرد.

پس [۱] هر گاه شهری بسبب یک نوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری در نتیجهٔ فزونی بدست آورده‌ها و وسایل رفاه و بعلت عادات و رسوم تجملی خواهد

[۱-)] عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس ما مغشوش است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۱۴

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

و علت آن تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور میباشد چنانکه گوئی همهٔ آنها بازارهائی مخصوص کارهاست و

www.tarikhesam.com

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 عظیم‌تر و وسیع‌تر خواهد بود و درآمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل خواهی و ثروت در آن شهر انبوه‌تر 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 بشهرها

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۱۵

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

[۱-)] مردم آن سرزمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یا گنجینه‌های بسیاری در دسترس آنان قرار دارد: (اضافهٔ چاپهای مصر و بیروت).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۱۶

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

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

و هنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو بتوسعه میرود. هر چه دربارهٔ

www.tarikhislam.com

اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید بر گردان و بسنج همچون:
محصولها و دارایی‌هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعهٔ شهرها تأثیرات شگرف دارد.
و نظیر این وضع را میتوان از حیوانات (غیر اهلی) در خانه‌های یک شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از یک خانه یا نزدیک شدن بخانهٔ دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌های توانگران و خداوندان نعمت که سفره‌های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه‌ها و پس مانده‌های سفره انواع جانوران از قبیل دسته‌های مورچه و دیگر حشرات گرد میآیند [و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه میکنند و گربه‌ها بدانها پناه میبرند] [۱] و بر فراز آنها دسته‌های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه‌ها و خردهٔ فضولات آنها بهره‌مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند، ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمیآید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمیکند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه‌ای پناه میآورد چنانکه شاعر گوید:
پرندگان بجایی فرود میآیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آنها بخانه‌های

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۱۷

بخشندگان میآیند. [۱] پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه‌های مردم را با دسته‌های جانوران و خرده ریزه‌های سفره‌ها را با ما زاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصد بذل وجود داشته باشند آسان میشود، زیرا اغلب بی‌نیاز هستند و از آنچه بدیگران می‌بخشند در دسترس آنان بحد وفور یافت میشود، و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفراوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی‌نیاز است [۲].
فصل دوازدهم دربارهٔ ارزهای (ارزاق و کالاهای) شهرها
باید دانست که کالاها و مواد کلیهٔ بازارها عبارت از نیازمندیهای مردم است و این مواد بر دو گونه است: برخی ضرور و لازم‌اند مانند مواد غذایی گندم و جو و نظایر آنها چون باقلا و نخود و دانهٔ خلر و دیگر حبوب. و همچون چاشنی‌های اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره و برخی در مرحلهٔ تفننی و کمالی میباشند مانند:
خورشها و میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و مرکوبها و دیگر اقسام ساختمانها و بناها.
و هر گاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تفننی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره رو بگرانی میگذارد. و هر گاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه بر عکس خواهد بود. و علت آن این است که چون

[۱-)] مضمون شعر سعدی است که گوید:

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

www.tarikhesam.com

[۲-)] فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ ۳: ۹۷. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۹۷. و در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و او از جهانیان بی‌نیاز است». صورت متن از (پ) و (ینی) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۱۸

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۱۹

و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می‌بینی گران میشود.

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

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

۲- عزیز شمردن پیشه‌وران و صنعتگران کار خویش را و خوار نساختن خود بعلت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق. [۱] ۳- فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند و از مهارت صنعتگران در کارهای خود استفاده کنند و از این رو رقابت و همچشمی باینکه فلان صنعتگر را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آنها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه وران ارجمند میشوند و کارهای آنان گران می‌شود و در نتیجهٔ این امر مخارج مردم شهر بیش

www.tarikhesam.com

از پیش افزایش می‌یابد.

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

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

[۱-)] نسخ دارای اختلاف است برخی اغترار و برخی اعتزاز است.

[۲-)] هر آنچه از آن نفع برند.

www.arikhsan.com

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۲۰

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

و گاهی هم قیمت مخارج و زحماتی را که از راه کشاورزی در تولید مواد غذایی متحمل میشوند نیز بر بهای آن مواد میافزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ میکنند، چنانکه در این روزگار در اندلس این وضع روی داده است.

زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده و آنان ناچار به کنارهٔ دریا و بلاد و نواحی ناسازگار آن پناه برده‌اند که در آنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمیآید و زمین‌های حاصلخیز و شهرهای پاکیزه [۱] خوش آب و هوا را مسیحیان از تصرف آنان خارج ساخته‌اند از این رو مجبور شده‌اند (برای کشاورزی) کشتزارها و گاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره و کرایه بدست آورند و با ممارست در اصلاح گیاهها و حاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و در این راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و از این رو 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 مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده‌اند که باین ناحیه مهاجرت کنند و سرزمین مزبور با سواحل آن به مسلمانان اختصاص یافته است، کشور اندلس بگرانی ارزاق مشهور شده است. و وقتی مردم میشنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است.

در صورتی که حقیقت امر چنین نیست، و مردم اندلس چنانکه میدانیم نسبت به

[۱-)] اشاره به آیهٔ: وَ الْبَلَدُ الطَّیِّبُ ۷: ۵۸ س ۷ (اعراف) آیه: ۵۶

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۲۱

مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیرترند و کمتر فردی از سلطان گرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاك مزروعی نیستند، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را به جیره یا حقوق جنسی [۱] اختصاص میدهد، یعنی مواد غذایی و علوفهٔ آنها را به مزارع حواله میدهد. بنابر این تنها موجب گرانی حبوب در میان آنان همان است که یاد گردیم، و چون بر عکس بربرها در سرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همهٔ آن سختیها و بارهای سنگین از آنان دور شده است باضافهٔ اینکه فلاحت افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است [۲].

فصل سیزدهم در اینکه مردم بادیه‌نشین نمیتوانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند

و سبب آن این است که چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در شهرهای پر جمعیت، ثروت و وسایل ناز و نعمت آن فزونی می‌یابد و باینگونه نیازمندیها خو می‌گیرند و در نتیجه وسایل ناز و نعمت تبدیل به ضروریات می‌شود و با همهٔ اینها کلیهٔ کارها در اینگونه شهرها با ارزش میگردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می‌گردد، زیرا از یک سو وسایل تجملی و ثروت رو بازدیاد میرود و از سوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی را که بر بازارها و کالاها وضع می‌شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و

[۱-)] ترجمهٔ کلمهٔ «عولة» است که از اصطلاحات خاص اندلس بوده است و خود مؤلف آنرا تفسیر کرده است.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم اضافه شده است: «و او یگانهٔ قهار است، پروردگاری جز او نیست». متن از «پ» و «ینی» است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۲۲

هم مواد غذائی و نتایج اعمال انسانی بی‌اندازه گران میشود و در نتیجه مخارج ساکنان شهر بیش از حد و بنسبت عمران و آبادانی آن افزایش می‌یابد و مخارج یک فرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل میدهد و در چنین شرایطی برای هزینهٔ ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و خانواده‌اش بثروت بسیاری نیازمند میشود و یک فرد بادیه‌نشین که درآمد اندکی دارد و [۱] در شهری کوچک ساکن است که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کاسد می‌باشد، نمی‌تواند پیشه‌ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم آورد، بهمین علت سکونت وی در شهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا در اینگونه شهرها وسائل تفننی فراوان متداول است و با این وصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است، در صورتی که همان بادیه‌نشین در حالت صحرا گردی بکمترین اعمال نیازمندیهای خود را فراهم میسازد، چه وی در امور معاش و

www.tarikhsan.com

سایر مخارج زندگی کمتر پابند عادات و رسوم تجملی است و اگر باشد، بسیار ناچیز است و بدین سبب بثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه‌نشینان از ناحیهٔ خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گزیند بی‌درنگ ناتوانی او نمودار میشود و کار او به رسوایی میکشد، مگر کسانیکه ثروت فراوانی میاندوزند و از این لحاظ در مرحله‌ای بسر میبرند که از حد نیاز در میگذرند و بهدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش‌طلبی و تجمل خواهی میرسند. در این هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می‌شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام می‌گردند تا مانند آنان زندگانی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها بر همین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط است [۲].

فصل چهاردهم در اینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست

باید دانست که هر چه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در

[۱-)] اذا کان در چاپ (۱) غلط است.

[۲-)] إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ۴۱: ۵۴. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۴.

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۷۲۳

نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری- شهرهای آنان میافزاید و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یابد و علت همهٔ آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است، زیرا از نتایج کارهای دسته جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان یک ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از این رو مردم ثروت عظیمی بدست میآوردند و منافع اساسی عاید آنان می‌شود، چنانکه در این باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت.

و به همین سبب رفاه مردم فزونی می‌یابد و وضع زندگانی آنان رو به بهبود میگذارد و بمرحلهٔ ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجهٔ رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت فراوانی بدست میآورد و قدرت آن بالا می‌رود و انواع استحکامات و دژها میسازد و شهرها بنیان می‌نهد و شهرستانها استوار می‌سازد و این وضع را میتوان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام و عراق و ایران و هند و چین و کلیهٔ نواحی شمالی و کشورهای آن در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینها بمرحلهٔ عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانیها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمین‌ها بنیان نهاده شده است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازرگانان ملتهای مسیحی که در این عصر بکشورهای مغرب میآیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت آور است که وصف ناشدنی است.

همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بما میرسد [بیش از آن است که بتوان آنها

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۲۴

را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است] [۱] مانند عراق ایران [۲] و هندوچین که مسافران، اخباری شگفت آور دربارهٔ ثروت و رفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی‌پذیرند و عامه که آنها را میشنوند گمان می‌کنند زر و سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم و زر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا بسبب آنکه زرهای ملتهای پیشین تنها به آنان اختصاص یافته است، ولی حقیقت امر چنین نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها میشناسیم فقط در نواحی سودان است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیهٔ کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می‌کنند در صورتی که اگر آنها به زر و سیم بسیاری اختصاص می‌یافتند کالاهای خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران [۳] بی‌نیاز می‌بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی و موجبات رفاه و توانگری مردم شرق در شگفت گردیده‌اند، معتقد شده‌اند که بهره و حصهٔ عطایای کواکب و سهام [۴] در موالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی صحیح است و ایشان در این باره سبب نجومی موضوع را یاد کرده‌اند، ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آنرا نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و

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

[۲-)] در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد. مگر اینکه بگوییم مراد مؤلف ممالک شرقی دجله و فرات تا حدود چنین است.

[۳-)] بجز چاپ (۱) که و لاستغنوا است در دیگر چاپها به غلط (و لا یستغنوا) و (و لا استغنوا) است.

[۴-)] 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 کشاف اصطلاحات الفنون و حاشیهٔ چهار مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین و تعلیقات ایشان شود.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۲۵

نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از این رو مشرق زمین از میان همهٔ سرزمین‌ها به رفاه اختصاص یافته است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنابر این از آنچه نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد (و هم یاد- آور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود میتوان در سرزمین افریقیه و برقه [۱] مورد ملاحظه قرار داد که چون

www.tarikhestan.com

ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقر و بینوائی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوائی شدند، در صورتی که پیش از این دولتهای شیعه و صنهاجه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهائی افزون میپرداختند، چنانکه حتی بیشتر اوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان بدان کشور صادر می‌شد و ثروت دولت بحدی بود که جوهر کاتب هنگامی که برای فتح مصر سفر میکرد هزار بار سیم و زر با خود همراه برد که بدانها ارزاق و مستمریهای لشکریان و مخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هر چند سرزمین مغرب [۲] در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقیه بشمار میرفته است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد و علت آنکه در این روزگار ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته این است که

[۱-)] بفتح با و قاف

[۲-)] مقصود مؤلف در اینجا از مغرب، الجزیرهٔ غربی و مراکش است، (از دسلان).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۲۶

از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمدهٔ 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 افریقیه گرفتار شود که در روزگارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصلهٔ میان سوس اقصی [۱] و برقه بهم پیوسته بوده است. در صورتی که امروز کلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها و نواحی نامسکون و صحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی از جلگه‌های کنار دریا، یا نزدیک بدان کلیهٔ آن نواحی ویران است.

و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند و او بهترین وارثان میباشد [۲]

فصل پانزدهم در بدست آوردن و تکثیر [۳] املاك و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره‌برداری از آنها

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

و یا اینکه در نتیجهٔ نوسانهای بازار مالک چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت املاك در پایان دوران یک دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد، چه در این

---

www.tarikhesam.com

[۱-)] ایالتی که هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان).

[۲-)] اشاره به آیهٔ ۴۱ سورهٔ مریم و آیهٔ ۸۹ سورهٔ انبیاء.

[۳-)] ترجمهٔ تاثل است که بجای آن امروز کلمهٔ تاثیل را بمعنی تکثیر مال از راه استثمار بکار برند. رجوع به المرجع علایلی شود.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۲۷

هنگام بعلت از میان رفتن نیروی نگهبانی و لشکری و راه یافتن خلل به مرزها و واقع شدن شهر در پرتگاه ویرانی، بازار خریداران املاك کاسد میشود، زیرا در نتیجهٔ پریشانی اوضاع، سود و بهره برداری از املاك نقصان می‌یابد و قیمت آنها ارزان میشود و اشخاص میتوانند در برابر بهای ناچیزی مالک اراضی و املاك گرانبهایی بشوند و آنگاه همین املاك از راه ارث بتملک دیگری در میآید و چون در نتیجهٔ عظمت یافتن دولت دوم و اعادهٔ نظم و آرامش و بهبود اوضاع، شهر جوانی را از سر میگیرد خریدن املاك و اراضی مزروعی مورد علاقهٔ ثروتمندان واقع میشود، زیرا در این هنگام منافع آنها افزایش می‌یابد و قیمت آنها بالا میرود و دارای اهمیتی می‌شوند که در آغاز حائز آن نبودند.

و این است معنی نوسانهای بازار املاك.

آن وقت مالک چنین املاکی از توانگرترین مردم شهر بشمار میرود و این ثروت را چنین کسی در پرتو کوشش و عمل خود بدست نمیآورد چه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجز است. و اما فواید املاك و اراضی مزروعی در برابر نیازمندیهای معاش مالک آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاك هزینهٔ عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تأمین نمیکند، بلکه اغلب این املاك تنها برای نیازمندیهای ضروری و مواد غذائی است و چنانکه ما از بعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهرها شنیده‌ایم مقصود از گردآوری و بدست آوردن املاك و اراضی مزروعی این است که از آیندهٔ فرزندان ناتوان خود در هراس میباشند و این املاك را از این رو گرد میآورند تا مایهٔ اتکاء و روزی آنان باشد و از فواید آنها تا هنگامی که از کسب و پیشه عاجزند برخوردار شوند و همینکه خود بتحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آن وقت به تن خویش به کسب ثروت بپردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی که بعقل معاش آنان میرسد از برگزیدن پیشه و وسیلهٔ معاش عاجز میشوند، آن وقت اینگونه

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۲۸

املاك ممکن است آنان را از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این است قصد متنعمان از گردآوری املاك.

اما اگر تصور شود که میتوان بوسیلهٔ آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تفننی را تأمین کرد، چنین اندیشه‌ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه نوسانهای بازارها ممکن است کسانی بدین منظور نائل آیند و از گرانی بها و جنس محصولات در شهر استفادهٔ فراوان ببرند، ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آن وقت 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 املاك مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا بر کار خود غالب است [۱].

www.arikhesam.com

فصل شانزدهم در نیازمندی توانگران شهرنشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا

زیرا هر گاه ثروت و تمول یک فرد شهرنشین فزونی یابد و بهره برداری وی از ضیاع و عقارش رو بتوسعه گذارد و در زمرهٔ بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همهٔ چشمها به وی و ثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات و رسوم آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر این همه تجمل) در تنگنا می‌گذارد و آنان بدان (از رشک) سخت اندوهگین می‌شوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته است در صدد برمی‌آیند که ثروت ویرا از چنگش بربایند و در این باره با او بکشمکش میپردازند و با هر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی میکنند و موجب آشکاری برای

[۱-)] وَ الله غالِبٌ عَلیٰ أَمْرِهِ ۱۲: ۲۱. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۲۱. در چاپهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیهٔ مزبور این آیه هم اضافه شده است، «و او پروردگار عرش عظیم است». و صورت متن مطابق «ینی» و «پ» است.

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

بنابر این در چنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی باشند، یا خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایهٔ آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهانند و در پناه امن و امان باشند. و در صورتی که بچنین وسایلی متکی نباشند بانواع حیله‌ها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست [۱].

فصل هفدهم در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایهٔ پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد [۲]

زیرا شهرنشینی 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 عدهٔ نفوس آنها فرق میکند و این اختلاف بیحد و حصر است. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید میآید و بنابر این بمنزلهٔ صنایع است که در هر گونهٔ آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و بهمان اندازه که انواع

[۱-)] وَ الله یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱. سورة الرعد، آیهٔ ۴۱.

[۲-)] رسخوها در چاپ (۱) غلط است.

www.tarikhesam.com

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۳۱

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

و همچنین قبطیان که پادشاهی ایشان سه هزار سال در میان مردم بطول انجامید و عادات و رسوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت و بدنبال آنان نوبت فرمانروایی یونانیان و روم [در آن کشور] فرا رسید و سپس دوران اسلام فراز آمد که رسوم و آداب همهٔ 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 تبابعه هزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کرد و سپس پادشاهی قبیلهٔ مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت در عراق استحکام یافت، زیرا دولت‌های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان و ساسانیان

www.tarikhesam.com

(کسرویه) و سپس عرب، هزاران سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند، و بنابر این تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن‌تر نبوده‌اند و نیز عادات حضارت در اندلس هزاران سال رسوخ یافته است، زیرا دولت عظیم قوط (گت) [۱] ها دیر زمانی در آن کشور فرمانروایی کرد و آنگاه دولت بنی امیه جانشین دولت گتها شد و هر

Goths [(-۱]

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۳۲

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

و اما در افریقیه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقیه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف شده‌اند و بربرهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمیکرده‌اند و فرمانروایی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است، چه بربرها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت از ناحیه‌ای بناحیهٔ دیگر بوده‌اند. و در مجاورت اهل مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی بما ورای دریا گسیل میداشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقیه و مغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان دوام نیافت و تازیان اندك زمانی در اوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروائی کردند و در آن روزگار در حالت بادیه‌نشینی بودند و آنان که در افریقیه و مغرب مستقر شدند در دو ناحیهٔ مزبور آثاری از حضارت ندیدند تا خلف آن را از سلف تقلید کند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه‌نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبد الملک به رهبری میسرهٔ مطغری قیام کردند و از فرمانروائی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگر چه با ادریس بیعت کردند، ولی دولت او در میان بربرها یک دولت عربی بشمار نمیرفت، زیرا بربرها او را بفرمانروایی رسانیدند و بجز گروه اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد.

تنها افریقیه در دست اغلبیان و عربهائی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحلهٔ 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 صنهاجه پس از آنان به ارث بردند و همهٔ این دورانها اندك است و به چهار صد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۳۳

آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی هلال) بر افریقیه غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه‌های نهانی از حضارت و عمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای باز مانده از متقدمان که در قلعه [۱] یا قیروان [۲] یا مهدیه [۳] هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هائی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر

www.tarikhislam.com

در آمیخته است و شهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یک دیگر باز شناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده میشود، ولی در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلبیان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

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

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

[۱-)] پایتخت شهرهایی که صنهاجیان بر آنها حکومت میکرده‌اند که بر مسافت یک روز راه از المسیلة واقع است.

[۲-)] مقر فرمانروائی اغلبیان.

[۳-)] پایتخت دولت موحدان (فاطمیان).

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۳۴

و نامسکونی از آن رخت بربست و ناپدید شد [۱] ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه‌های بادیه‌نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در هر حال حضارت در افریقیه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده است، زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است، از این رو که رفت و آمد میان دو ناحیه فراوان است. پس این راز را که از دیده‌های مردم پوشیده است باید نیک دریافت.

و باید دانست که همهٔ اینها از اموری است که با یک دیگر 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 همهٔ اینها با هم متناسبند. [زیرا دولت و پادشاهی بمنزلهٔ صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعهٔ رعایا و شهرها همچون مادهٔ آن صورت‌اند] [۲] چنانکه اموال خراج عاید مردم میشود و ثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه‌هایشان بدست میآید و هر گاه سلطان حقوق و مستمری را به اعضای خود بپردازد باز همان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و باز از راه آنان بسوی دولت میرود و بنابر این ثروت بوسیلهٔ باج و خراج از دست مردم خارج میشود و از راه مستمری‌ها و حقوقها به ایشان باز میگردد، و ثروت رعایا بنسبت توانگری دولت است و همچنین بنسبت ثروت رعایا و بسیاری ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همهٔ اینها عمران و اجتماع و فزونی آن است. پس این نکات را باید در نظر گرفت و نیک اندیشید آن وقت همهٔ آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست [۳].

www.tarikhesam.com

[۱-)] (عفا) در (۱) بغلط (عفی) آمده است.

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

[۳-)] وَ الله یَحْکُمُ لاٰ مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱. س. الرعد. آ: ۳۱

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۷۳۵

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

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

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحلهٔ چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو میباشد و همینکه به این سن میرسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز میایستد و آنگاه رو به انحطاط میرود. بنابر این باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزلهٔ نهایتی است که در دنبالهٔ آن مرحلهٔ فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامی که تجمل و ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل آید بطبع آنان را بشیوه‌های شهرنشینی میخواند و بعادات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن‌جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایعی است که کلیهٔ انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردنیها یا ظروف و همهٔ کیفیات خانه‌داری آماده میشود و برای زیبا کردن هر یک از آنها صنایع بسیاری است که در مرحلهٔ بادیه‌نشینی به هیچیک از آنها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آنها یافت نمیشود و هر گاه زیبا کردن در این کیفیات امور خانه بمرحلهٔ نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید

[۱-)] از «پ». در (۱) بغلط: لا غایة است و صحیح آن: هدفی برای عصبیت و حضارت هدف بادیه‌نشینی است و همهٔ مظاهر اجتماع از بادیه‌نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمر مخصوص هستند، چنانکه هر یک از اشخاص آفریده، عمری محسوس دارد.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۷۳۶

میآید و نفس انسان از این عادات به الوان گوناگونی متلون می‌شود که حال وی با آنها در هیچیک از امور دین و دنیای او استقامت نمی‌پذیرد و اصلاح نمی‌شود. اما اصلاح نشدن امور دینی بسبب آن است که آئین «صبغت» عادات مزبور چنان در وی ریشه میدواند و مستحکم میشود که جدا شدن از آنها بر او دشوار میگردد. و اصلاح نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها و مخارج بسیار برای او پیش میآورد و این نیازمندی‌ها بحدی افزون است که عواید او در برابر آنها وافی نیست، زیرا بعلت تفنن‌جوئی در شهرنشینی مخارج مردم شهر فزونی می‌یابد و حضارت

www.tarikhesam.com

بنسبت اختلاف عمر انها متفاوت است و هر چه عمران بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملتر خواهد بود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پر جمعیت بگرانی بازارها و فزونی بهای نیازمندیها اختصاص دارد. سپس وضع باجها بر قیمتها میافزاید زیرا کمال حضارت همیشه در پایان دوران دولت و هنگام نیرومند شدن آن روی میدهد و این مرحله همان زمان وضع باجها بوسیلهٔ دولتهاست، چه در این مرحله مخارج دولت چنانکه یاد کردیم فزونی می‌یابد و نتیجهٔ وضع باجها این است که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران میکنند، زیرا کلیهٔ بازاریان و بازرگانان باجها را حساب میکنند و آنها را روی بهای کالاها و اجناس خود میافزایند و کلیهٔ مخارجی را که برای بدست آوردن اجناس متحمل میشوند و حتی مخارج خودشان را بر بهای کالاها اضافه میکنند و بدین سبب باجها داخل قیمت اجناس میشود و بالنتیجه مخارج شهرنشینان افزایش می‌یابد و از مرحلهٔ میانه روی به اسراف منتهی میشود و هیچ راهی برای بیرون شدن از این وضع ندارند، زیرا عادات تجمل خواهی و شهرنشینی بر آنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیهٔ وجوهی را که از راه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست میآورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و از این رو یک به یک گرفتار بینوائی و فقر میشوند و در ورطهٔ مسکنت و ناداری غوطه‌ور میگردند و خریداران کالاها تقلیل مییابند و در نتیجه بازارها کاسد میشود و وضع شهر رو بتباهی میگذارد و موجب همهٔ

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۲،ص:۷۳۷

اینها افراط در امور شهرنشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفاسدیست که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی میدهد و اما فسادی که در نهاد یکایک از اهالی شهر بخصوص راه می‌یابد عبارت است از رنجبردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آنها و زیانهائی که پس از تحصیل آنها به روان آدمی میرسد و خوی انسان را به رنگهای گوناگون بدی درمیآورد. و بهمین سبب فسق و شرارت و پستی و حیله ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه فزونی می‌یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو میرود و در اینگونه کارها غوطه‌ور میشود و انواع حیله‌ها در آن بکار می‌برد چنانکه می‌بینیم اینگونه کسان بر دروغگوئی و قمار بازی و غل و غش کاری و فریبندگی و دزدی و سوگند شکنی و ربا خواری در معاملات گستاخ میشوند.

سپس می‌بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذتهای ناشی از تجمل‌پرستی) [۱] به راهها و شیوه‌های فسق و بدکاری 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 میدهند، در صورتی که خوی بادیه‌نشینی انسان را به شرم داشتن از گفتار بد در نزد خویشان و محارم وادار میکند و هم میبینیم چنین کسانی به مکر و فریبکاری آشناتر و داناترانند و با حیله و فریب آنچه را که برای کیفر این زشتیها و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانیکه خداوند آنان را (از بدی) نگهمیدارد بمنزلهٔ عادت و خوئی استوار میشود. و شهر همچون دریائی میشود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش درمیآید. و بسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت میجویند و همنشینی و آمیزش در

www.ahlehesam.com

آنان تأثیر می‌بخشد. هر چند از

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۳۸

خداوندان نسب و خاندانهای اصیل باشند، زیرا مردم همه بشر و مشابه یک دیگرند و برتری و امتیاز یکی بر دیگری به خوی نیک و اکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است. و بنابر این اگر در نهاد کسی (آئین فرومایگی و پستی به هر شیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [و خوی نیکی در وی تباه شود] [۱] آن وقت پاکی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید و از این رو بسیاری از زادگان خاندانهای شریف و خداوندان حسب و اصالت و وابستگان بدولت را می‌یابیم که در ورطهٔ سفاهت و جهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند، زیرا اخلاق آنان فاسد شده و بآئین شر و پستی خو گرفته‌اند و هر گاه اینگونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنان را اعلام میفرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید: و چون خواهیم قریه‌ای را هلاك کنیم بناز و نعمت سرشدگانش میفرمائیم پس نافرمانی میکنند و از آن پس بر آن حکم ثابت میشود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاك میگردانیم. [۲] و دلیل آن این است که پیشه‌های آنان در این هنگام با نیازمندیهاشان برابری نمیکند، زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید میآید و دل انسان آنها را می‌پسندد و میجوید و از این رو وضع زندگی آنان به استقامت نمی‌گراید و هر گاه وضع زندگی مردم یکایک فاسد شود به انتظامات شهر خلل راه می‌یابد و ویران میشود. و از اینجاست معنی گفتار بعضی از خواص که میگویند هر گاه در شهر نارنج فراوان غرس کنند، انذار به ویرانی آن خواهد بود، حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بفال بد میگیرند و از کاشتن آن پرهیز میکنند، ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارك است و خاصیت آن چنین است، بلکه معنی این گفتار این است که بوستانها و روان کردن آبها از لوازم شهرنشینی است. گذشته ازین درخت نارنج و لیمو

[۱-)] قسمت داخل کروشه و پرانتز در چاپهای مصر و بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد.

[۲-)] وَ إِذٰا أَرَدْنٰا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنٰا مُتْرَفِیهٰا فَفَسَقُوا فِیهٰا فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰاهٰا تَدْمِیراً ۱۷: ۱۶. سورهٔ اسری، آیهٔ ۱۶.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۳۹

و سرو و امثال اینها که نه میوه‌های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل میشود از هدفهای شهرنشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبائی اشکال آنهاست.

و اینگونه درختان را نمیکارند مگر پس از رسیدن بمرحلهٔ تفنن‌جوئی که از شیوه‌های تجمل‌پرستی بشمار میرود و این همان مرحله‌ایست که در آن بیم هلاك و خرابی شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیر همین معنی را دربارهٔ خرزهره هم گفته‌اند، ولی آنهم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنرا برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گلهایی از شیوه‌های تجمل‌پرستی است. و دیگر از

www.tarikhesam.com

مفاسد شهرنشینی فرو- رفتن در شهوات و لگام گسیختگی در آن است بعلت آنکه تجمل‌پرستی شیوع مییابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید میآید] [۱] و بدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیلهٔ انواع زنان بصورت زنا و لواط پدید میآید و اینگونه اعمال بفساد نوع منتهی میشود [یا بواسطهٔ اختلاط انساب چنانکه در زنا روی میدهد و آن وقت کار بجائی میکشد که هر فرد فرزند خود را نمیشناسد، زیرا او غیر شرعی و از زناست و از این رو که آبهای آمیخته در رحمها سبب میشود که پدران فاقد مهر طبیعی نسبت بفرزندان می‌گردند و وظایفی را که نسبت بآنان بر عهده دارند انجام نمیدهند و در نتیجه کودکان هلاك میشوند و این وضع به انقطاع نوع منجر میگردد. یا آنکه فساد نوع بی‌واسطه چیزی روی میدهد، چنانکه لواط بخودی خود بعدم نسل گذاری منتهی میشود و آن در فساد نوع شدیدتر است زیرا بدان منجر میگردد که نوعی بوجود نمیآید، ولی زنا بعدم آنچه از آن حاصل می‌شود منتهی می‌گردد و بهمین سبب در مذهب مالک، رح، مسئلهٔ لواط آشکارتر از مذهب دیگران است و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیرتر بوده و آنها را برای مصالح در نظر میگرفته است. پس باید این نکته را دریافت] [۱] و در نظر

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۰

گرفت که غایت عمران و اجتماع عبارت از حضارت و تجمل خواهی است و هر گاه اجتماع به غایت خود برسد بفساد برمیگردد و مانند عمر طبیعی کلیهٔ حیوانات در مرحلهٔ پیری داخل میشود بلکه میگوئیم خویهائی که از حضارت بدست می‌آید عین فساد است زیرا انسان را بی‌گمان وقتی میتوان انسان نامید که بر جلب منافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن درین راه قادر باشد و حال آنکه یک فرد شهرنشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد، یا بدان سبب که در نتیجهٔ آرامش‌طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی که بعلت تربیت در مهد ناز و نعمت و تجمل‌پرستی برای او حاصل آمده است و این دو صفت هر دو مذموم است. و همچنین نمیتواند زیانها را از خود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل‌پرستی و قهر تأدیب از دست میدهد و در نتیجهٔ این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری میشود تا از وی دفاع کند. گذشته ازین او غالبا از لحاظ دینی فاسد می‌شود زیرا عادات و فرمانبری از آنها مایهٔ تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می‌یابد چنانکه ثابت کردیم و هر گاه انسان از لحاظ قدرت خود و سپس در اخلاق و دین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خود را تباه میکند و مسخ میگردد و بدین نظر گروهی [که از میان سپاهیان سلطان به بادیه‌نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر از کسانی هستند] که [۱] بر اصول آداب و اخلاق شهری تربیت، میشوند این وضع در هر دولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت سن وقوف و مرحلهٔ عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست.

[و خدا یگانه مقهور کننده است] [۲].

[۱-)] در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

www.tarikhesam.com

[۲-)] در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. هُوَ الله الْواحِدُ الْقَهّارُ ۳۹: ۴. سورهٔ الزمر، آیهٔ ۱۶. و در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کاریست»: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۵۵: ۲۹ سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹.: هر روز او در کاری است. (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل با «ینی» مطابق است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۱

فصل نوزدهم در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک میباشند بسبب فساد و انقراض دولتها ویران میشوند

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

۱- هر دولتی ناچار در آغاز کار به روش بادیه‌نشینی است که اقتضای [۱] آن عدم دست درازی باموال مردم و دوری از خود نمایی است [۲] و این وضع موجب میشود که خراجها و مالیاتهائی که مادهٔ دولت است تخفیف یابد و مخارج کم شود و تجمل‌پرستی نقصان یابد پس هر گاه شهری که پایتخت آن کشور بوده بتصرف این دولت نوین درآید و کیفیات توانگری و تجمل خواهی از آن رخت بر بندد خواهی نخواهی تجمل خواهی در میان زیر دستان آن دولت که مردم آن شهرند نیز تقلیل می‌یابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند و از خوی و روش دولت پیروی می‌کنند و این پیروی یا بدلخواه و از روی میل است بسبب آنکه در طبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده است و یا باجبار و از روی بی‌میلی است بدان سبب که خوی و شیوهٔ دولت بر آنست که از تجمل و ناز و نعمت در کلیهٔ احوال و شئون زندگانی می‌کاهد و فوایدی که مادهٔ عادات و رسوم تجملی است کمتر بدست می‌آورد و بدین سبب حضارت شهر نقصان می‌پذیرد و بسیاری از عادات تجمل و ثروت از آن دور میشود و معنی آنچه ما

[۱-)] در (۱) بجای: انقراض انتقاض است.

[۲-)] تخذلق در (۱) غلط است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۲

دربارهٔ خرابی شهر باز می‌گوییم همین است.

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

و غلبه یافتن یکی از دو خصم بر دیگری وی را منکوب میکند و ازینرو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و شگفت و ناپسند جلوه میکند از این رو در عرف ایشان آن عادات از دست می‌رود چون این دولت آنها را انکار می‌کند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو میکند و این عادات بمنزلهٔ حضارت نو بنیاد و از سر گرفته‌ایست و درین میانه حضارت نخستین از میان می‌رود و نقصان

www.tarikhesam.com

می‌پذیرد و معنی اختلال عمران در یک شهر همین است.

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۳

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

۴- دولت [تازه بنیاد هر گاه بر دولت پیشین غلبه یابد] [۱] ناچار باید دربارهٔ هواخواهان و پیروان دولت گذشته بیندیشد و آنان را بناحیهٔ دیگری منتقل کند که از غائلهٔ آنان در امان باشد و بیشتر مردم شهر پایتخت پیروان و هواخواهان دولت پیشین‌اند خواه سپاهیانی که در آغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده‌اند و خواه اعیان و اشراف شهر، زیرا غالبا اعیان و بزرگان هر طبقه و هر صنف با دولت آمیزش و رابطه داشته‌اند بلکه بیشتر آنان در پرتو توجه دولت رشد و نمو کرده‌اند و ازینرو هوی خواه آن می‌باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصبیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیشین‌اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیهٔ آثار دولت پیشین را محو کند و از این رو همهٔ آنان را از شهر پایتخت به خاستگاه اصلی دولت در همان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال میدهد، برخی از آنان را بصورت تبعید و حبس و گروهی را بنوع ارجمندی و مهربانی چنانکه مایهٔ نفرت آنان نشود و بدین وضع آنقدر ادامه می‌دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بی‌کارانی از کشاورزان و عیاران و عامهٔ مردم کسی باقی نمیماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هواخواهان دولت نوین میگیرند که شهر بوجود آنان نیرو می‌یابد و هر گاه

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۴

طبقات اعیان از یک شهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید و حضارت دیگری باندازه و تناسب آن دولت ایجاد گردد. [و

www.ariyhslam.com

این وضع بمثابهٔ کسی است که مالک خانهٔ کهنه‌ای باشد و چگونگی بسیاری از اطاقها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد و او بر تغییر دادن این چگونگی و تجدید] [۱] بنای آن بر وفق میل و مطلوب خود قادر باشد و آن وقت آن خانه را خراب کند و سپس از نو بنای دیگری بسازد. و نظیر این وضع در بسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند روی داده است و ما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، و خدا شب و روز را اندازه میکند [۲].

و نخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و پادشاهی در برابر عمران بمنزلهٔ صورت برای ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده میباشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاك یکی از آن دو از دیگری امکان- ناپذیر است بنابرین دولت بدون عمران بتصور نیاید و دولت و پادشاهی بی‌عمران متعذر است بعلت آنکه تجاوز [۳] در طبایع بشر است و این امر موجب می‌شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و رادعی بوجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا از راه شریعت و یا از راه کشورداری و پادشاهی اجرا میشود و معنی دولت نیز همین است. و هر گاه آن دو از یک دیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد و خلل عظیم البته در نتیجهٔ خللی است که به دولت کلی راه می‌یابد مانند دولت ایران و روم یا عرب بطور عموم یا دولت بنی امیه یا بنی- عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبد الملک بن

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت با چاپ (ك) اختلاف دارد و ما از چاپ (پ) ترجمه کردیم.

[۲-)] وَ الله یُقَدِّرُ اللَّیْلَ وَ النَّهٰارَ ۷۳: ۲۰. سورهٔ المزمل، آیهٔ ۲۰.

[۳-)] در «ینی» تعاون است بجای: العدوان و آنگاه معنی عبارت چنین است: بسبب تعاونی که در طبایع بشر است.

مروان یا رشید زمامداران آن پیاپی در اجتماع یا عمران جانشین یک دیگر میشوند و همان افراد عمران را پیاپی دنبال می‌کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و ازینرو اختلال بسیاری بآن راه نمی‌یابد زیرا دولت حقیقی مؤثر و فاعل در مادهٔ اجتماع از آن عصبیت و قدرت لشکری است [۱] و آنهم با زمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می‌یابد. لیکن هر گاه آن عصبیت از میان برود و عصبیت دیگری که در اجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیهٔ خداوندان قدرت آن دودمان منقرض میشوند و خرابی و نابسامانی بزرگی بدولت راه می‌یابد چنانکه در آغاز فصل ثابت کردیم. [و خدا بر هر چه بخواهد تواناست «اگر خواهد شما را ببرد و خلقی تازه بیاورد و آن بر خدا دشوار نیست»] [۲].

فصل بیستم در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می‌یابند

زیرا پیداست که بعلت تعاون و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد- کارهای مردم یک شهر (بیکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می‌شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به برخی از مردم شهر اختصاص می‌یابد که آنرا پیشهٔ خود میسازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا میکنند و بدان اختصاص می‌یابند و

www.arifheslam.com

آنرا وسیلهٔ معاش و روزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامهٔ مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروك میگردد زیرا

[۱-)] از (ینی) در چاپ‌های مصر عبارت مغشوش است.

[۲-)] عبارات داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمهٔ آیات ذیل است: إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَ یَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِیدٍ وَ ما ذٰلِکَ عَلَی اللهِ بِعَزِیزٍ ۱۴: ۱۹- ۲۰. سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۱۹- ۲۰ در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است. در «ینی» هم آخر فصل مطابق (پ) و این ترجمه است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۴۶

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

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

[۱-)] دسلان کلمهٔ «سفاج» را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت «سفاج» بدین معنی نیامده است.

[۲-)] هریسه طعامی است که از گوشت و حبوب ترتیب دهند، بهترین آن آن است که از گندم و گوشت مرغ سازند. (منتهی الارب).

[۳-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است: «الفراش و الذباح» که معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف دباج و فراش مصحف هراس است

[۴-)] وَ اللهُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُطُ ۲: ۲۴۵. سورهٔ بقرة آیهٔ ۲۴۵ (مقدمهٔ ابن خلدون ۹۶)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۴۷

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

www.tarikhsiam.com

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 میشود بدست میآید. و بسیاری از مردم یک شهر از راه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یک دیگر جذب میشوند تا رفته رفته مردم شهر به دسته‌ها 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 سرزمین دور دست و مرزها برافتد، آن وقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و دربارهٔ حمایت و نگهبانی شهر خود (از دستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها با یک دیگر مشورت کنند و مردم ارجمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان باز شناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از این رو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهری خالی می‌بینند در صدد استقلال بر می‌آیند و با یک دیگر بستیز بر میخیزند و برای خود هواخواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه اراذل و اوباش خرج می‌کنند تا بحمایت آنان برخیزند آنگاه هواخواهان هر یک در پیرامون او گرد میآیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنان را نسبت بخود رام سازد سپس رفته رفته دست

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۴۸

بکشتار یا تبعید آنان میزند تا قدرت‌ها و نفوذهائی را که در شهر هست درهم شکند و هر گونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود باستقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی تشکیل داده است که فرزندانش فرمانروائی را از او بارث خواهند برد و از این رو در این کشور کوچک همهٔ 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 بلندپروازیهائی میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است، پادشاهانی که خداوند قبایل و عشایر و عصبیت‌ها و لشکر کشی‌ها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگون‌اند و مانند پادشاهان مزبور بر تخت می‌نشینند و هنگام سیر و گردش در نواحی شهر سازکار (آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه میبرند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند و مردم را وا میدارند که آنان را مولی (امیر المؤمنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنان را ببیند آنرا بازیچه و مسخره تلقی می‌کند زیرا کلیهٔ نشانه‌های ویژهٔ پادشاهی را که آنان بهیچرو شایستگی آنها را ندارند بکار میبرند و مرسوم میدارند و آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا بر افتادن دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصبیتی تشکیل می‌یابد و گاهی برخی از آنان از اینگونه تقلیدها دوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخرهٔ دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گرایند.

و در عصر ما اینگونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی داده است و در شهرهای جرید: طرابلس و قابس و توزر و نفطه و قفصه و بیکره و زاب و نواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آن شهرها باستقلال زمام امور شهر خود را بدست گرفتند و خراج و مالیات را خود از مردم

www.tarikhesam.com

گردآوری میکردند و بصورت ظاهر نشان

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۴۹

می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی ناپایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر می‌کردند در صورتی که در حقیقت از همهٔ اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است.

و همان درشتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست میدهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است و خود را در زمرهٔ سلاطین میشمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند. [تا اینکه مولای ما امیر المؤمنین ابو العباس این وضع را بر انداخت و شهرهایی را که در تصرف خود داشتند از چنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد.] [۱].

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

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

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

[۲-)] سبحانه و تعالی (چاپهای مصر و بیروت).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۰

فصل بیست و دوم در لغات شهرنشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنها را بنیان می‌نهند و بهمین سبب لغات کلیهٔ شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربیست هر چند شیوهٔ اصلی زبان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزلهٔ صورت‌اند و همهٔ آنها مواد آن میباشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد میشود که بزبان عربست زیرا پیامبر، ص، عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همهٔ ممالک اسلامی متروك شود. و این امر را باید از گفتار عمر، رض، در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکر و فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشت و

www.tarikhesam.com

زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همهٔ کشورها متروك ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار می‌رفت و ملتها در همهٔ شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همهٔ شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیر عربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت. آنگاه در نتیجهٔ 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 بر مفاهیم بر اصل خود باقی بود و این زبان آمیخته را در همهٔ شهرهای اسلامی زبان شهری مینامیدند و همچنین بیشتر اهالی شهرهای اسلامی درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را متصرف گردیده و قربانی تجمل

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۵۱

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

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند و زبان‌ها هم بوراثت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از این رو لغت اعقاب در برابر [۱] لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها و پایتختها بر خلاف لغت بادیه‌نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر 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 همهٔ کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد و نزدیک بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست عنایت نمی‌کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی [۲] شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول که از کیش اسلام پیروی نمی- کردند در مشرق بفرمان روایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ما وراء النهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر و نثر منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیر ساخته بود زبان عرب را بطور صناعی بوسیلهٔ قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می‌کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مصری) در مصر و شام و در مغرب و در اندلس و مغرب بعلت 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 ما وراء النهر

[۱-)] درینی: بر حال.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «موجب بقای زبان مضری از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۵۲

هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیر عربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل

www.tarikhestan.com

درس بزبان عربی تدریس نمی‌کنند [و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است. درود خدا بر خواجهٔ ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد و ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم دربارهٔ معاش و اقسام پیشه و کسب است] [۱].

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و هم در «ینی» نیست در «ینی» آخر فصل چنین است: و الله مقدر اللیل و النهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است: و خدا بصواب داناتر است».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۳

باب پنجم از کتاب نخستین [۱] در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است

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

باید دانست که انسان بطبع بوسایلی نیازمند است که خوراك و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانیش از آغاز دوران خردسالی تا مرحلهٔ جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندانید [۲] و خدا سبحانه و تعالی همهٔ آنچه را در این جهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همهٔ آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید [۳] و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود [۴] و کشتی را برای شما مسخر کرد [۵] و چهارپایان را برای شما رام فرمود [۶]. و اینگونه شواهد در قرآن بسیار

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

[۲-)] وَ الله الْغَنِيُّ- وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ ۴۷: ۳۸، سورهٔ محمد، آیهٔ ۴۰.

[۳-)] ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه ببعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه آیهٔ نخستین اشاره به: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّماواتِ وَ ما في الأَرْضِ جَمِيعاً ۴۵: ۱۳، سورهٔ جاثیة. آیهٔ ۱۳ و: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ جَمِيعاً ۲: ۲۹، سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۹ است.

[۴-)] سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۴۵: سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ ۴۵: ۱۲.

[۵-)] وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ ۱۴: ۳۲. همان سوره و همان آیه.

[۶-)] اشاره بآیهٔ: الله الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعامَ ۴۰: ۷۹. سورهٔ المؤمن، آیهٔ ۷۹.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۴

است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزلهٔ جانشین خود قرار داده است [۱] و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها درین مورد اشتراك دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجهٔ این گشادگی بدست میآورد دیگری را از آن محروم می‌کند مگر آنکه عوضی از وی بازگیرد، پس هنگامی که انسان قدرت یابد و از مرحلهٔ

www.tarikhesam.com

ناتوانی در گذرد در برگزیدن پیشه‌ها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن باو ارزانی داشته است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند [۲]. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خدا بجوئید [۳]. و گاهی هم وسیلهٔ روزی بی‌کوشش و تلاش بدست میآید مانند بارانهائی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همهٔ این چنین موجباتی فقط کمک وی میباشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

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

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

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

[۱-)] اشاره به: وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ ۶: ۱۶۵ سورة الأنعام، آیهٔ ۱۶۵.

[۲-)] اشاره به: فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ الله ۶۵: ۷. سورهٔ الطلاق، آیهٔ ۷.

[۳-)] فَابْتَغُوا عِنْدَ الله الرِّزْقَ ۲۹: ۱۷.

سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۱۶.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص:۷۵۵

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

خدای تعالی فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قدرتی است که خدا بانسان ارزانی میدارد، و همهٔ 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

www.tarikhesiam.com

گیاه یا معدن بدست آید باز هم ناچار باید بنیروی کار انسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، و گر نه 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 مایهٔ کسب

[۱-)] اشاره به: یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ من یَشاءُ ۲: ۱۰۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۵.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۶

جهانیان میباشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آن دو میباشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع میشود ولی زر و سیم ازین ماجرا دور هستند.

بنابرین زر و سیم اصل و اساس همهٔ کسب‌ها و بمنزلهٔ مایهٔ کسب و اندوخته است.

و چون همهٔ این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه انسان از آن سود برمی‌گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می‌کند اگر از جملهٔ صنایع باشد پس مایهٔ سودی که از آن بدست میآید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. آگاهی از صنایعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها چوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دو کار افزون‌تر است و بنابر این ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

و اگر ثروت و وسیلهٔ معاش بجز صنایع باشد آن وقت نیز ناچار باید در قیمت آن فایده و مایهٔ کسب را در نظر گرفت و ارزش کاری را که بسبب آن بدست آمده است در آن داخل کرد زیرا اگر کار نمی‌بود فایده و مایهٔ کسب آن بدست نمیآمد و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظهٔ کار آشکار است آن وقت برای آن بهره‌ای از ارزش خواه کوچک یا بزرگ قرار میدهند و گاهی هم جنبهٔ کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذائی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار حبوب و غلات ملحوظ میباشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهائی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان میباشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمیکنند.

بنابر این آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها و بدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۷

چیزیست که از آن بهره و سود می‌برند. پس معنی کسب و رزق و شرح وجه تسمیهٔ هر یک روشن گردید.

و باید دانست که هر گاه بعلت نقصان عمران و اجتماع کارها فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آن وقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعلام خواهد فرمود. مگر نمی‌بینی در شهرستانهای کم جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل

www.tarikhesam.com

می‌یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندك میشود؟. و همچنین شهرستانهائی که کارها (ی گوناگون) در آنها بیشتر است [۱] مردم آنها توانگرتر و مرفه‌تر میباشند چنانکه یاد کردیم. و بدین سبب است که عامه میگویند که هر گاه عمران و جمعیت شهرها نقصان پذیرد روزی از آن سرزمین رخت‌برمیبندد حتی مسیر چشمه‌ها و رودها تغییر می‌کند و در دشت روانه میشوند، زیرا فوران و جوشش چشمه‌ها در نتیجهٔ چاه‌جوئی و آبیاری پدید میآید که خود از کارهای انسانیست چنانکه شیر دادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنابر این اگر چاه‌جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه‌ها و نهرها بکلی خشک میشود و بزمین فرو- میرود، چنانکه شیر حیوانات خشک میشود هر گاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود.

و ببین کشورهائی که در روزگار عمران دارای چشمه‌ها و نهرها (ی گوناگون) هستند چگونه هنگامی که ویران میشوند کلیهٔ آبهای آنها بزمین فرو می‌رود و چنانکه گوئی هرگز وجود نداشته است، و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است.

فصل دوم در راههای بدست آوردن معاش و شیوه‌های گوناگون آن

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۸

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

و یا کسب روزی بوسیلهٔ بهره‌برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایهٔ نیاز مردم است استخراج میکنند و مثلا از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست میآورند یا از گیاهان بهره‌برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری میپردازند و از ثمرات آنها بهره‌مند میشوند و کلیهٔ اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آنهم بچند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکنند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و پرورش اسب و مانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکنند که عبارت از کلیهٔ پیشه‌ها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیلهٔ کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می‌یابد و این نوع کسب را بازرگانی مینامند. اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش و مفهوم گفتاری که محققان ادب و حکمت مانند حریری و دیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبارت از: امارت و تجارت و فلاحت و صناعت است. اما فرمانروائی

www.tarikhislam.com

شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن بپردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراج‌ستانان را در فصل دوم یاد کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معاش

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۵۹

بشمار میروند.

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

اما صنایع نسبت بکشاورزی در مرتبهٔ دوم و پس از آنست، زیرا صنعت از امور ترکیبی و علمی است که در آن اندیشه و نظر را بکار میبرند و ازینرو صنعت غالبا جز در شهرها که از زندگانی بادیه‌نشینی متأخر و در مرتبهٔ دوم آنست یافت نمیشود و بهمین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مردم نسبت میدهند چه او بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته است.

و اما بازرگانی هر چند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راهها و شیوه‌های آن جز داد و ستد نیست که آنها را برای بدست آوردن نرخ میان دو بهای خرید و فروش بکار میبرند تا ازین تفاوت قیمت در کسب سود برند و بهمین 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 بلا عوض نیست و بهمین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است] [۱].

فصل سوم در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست

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

[۱-)] در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۶۰

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

و کلیهٔ اینگونه مشاغل در ضمن امارت و معاش آن مندرج است زیرا بر همهٔ آنان حکم امارت جاریست و دستگاه عظیم پادشاهی بمنزلهٔ سرچشمه‌ایست که آنها جویبارهای آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مربوط بدستگاه دولت و پادشاهی نیست از آنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران از فراهم آوردن نیازمندیهای خود بتن خویش دوری میجویند یا از آن عاجزند ازینرو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری را برمیگزینند که این امر را بر عهده گیرد و در برابر آن بوی مزدی از ثروت خویش میپردازند و این شیوه بر حسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسندیست، زیرا تکیه کردن و اعتماد بهر- کسی نشانهٔ ناتوانی انسان است و گذشته ازین بر مقرریها و مخارج

www.arikhislam.com

شخص میافزاید و نشانهٔ عجز و نامردی است که در شیوه‌های مردانگی شایسته است از آنها بپرهیزیم.

ولی چیزیکه هست عادات و رسوم بر طبایع آدمی غلبه میکند و در حقیقت انسان فرزند عادات خویش میباشد نه فرزند خاندان و نسبش. و با همهٔ اینها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد و بتوان بتوانائی و بی‌نیازی وی اعتماد کرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده دار امور کسی بشود از چهار حالت بیروت نیست:

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۶۱

می‌بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندك میشمرد چه او بر کارهائی بالاتر و بزرگتر از اینها توانائی دارد و ازینرو بجز امرای با نفوذ و خداوندان جاه و جلال دیگری چنین کسی را استخدام نمیکند زیرا همه کس بجاه و جلال نیازمندند.

و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه بر کار توانا هستند و نه قابل اطمینان‌اند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی‌گیرد زیرا آنها از هر دو راه بمخدوم خود ستم میکنند، از سوئی بعلت عدم توانائی بر کار موجب خرابی کار می‌شوند و از سوی دیگر از طریق خیانت ثروت او را میرباید و در هر حال وبال گردن خداوندگار خود میباشد و بنابر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندد. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل اعتمادی که بر کار توانا نیست و توانائی که شایستهٔ اعتماد نمیباشد، و مردم در ترجیح دادن یکی از این دو گروه بر دیگری بدو دسته تقسیم میشوند و هر یک از دو ترجیح را وجهی است ولی شخص توانا هر چند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا بوی میتوان مطمئن بود که چیزی تضییع نمیکند (و ازین راه زیان نمیرساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانت دست نیازد، لیکن آدم تضییع کننده هر چند 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 بمنزلهٔ قانونی بکار برد، و خدا بر آنچه بخواهد تواناست [۱].

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

باید دانست که بسیاری از کوته‌خردان در شهرها آزمندانه در صدد استخراج ثروتهای زیر زمین برمی‌آیند و آنرا وسیلهٔ کسب روزی خود قرار میدهند و معتقدند

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

و در (ینی) مطابق این متن است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۶۲

که کلیهٔ ثروتهای ملتهای باستان در زیر زمین بطور گنجینه نهانست و بر همهٔ آنها بوسیلهٔ طلسم‌های جادوگرانه مهر زده‌اند

www.tarikhesam.com

و جز کسانیکه بدانش آن آگاهند دیگری نمیتواند آن مهر را برگیرد چه آنها از راه بخور و دعا و قربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش از اسلام در آن سرزمین میزیسته‌اند نیز بهمین شیوه اموال خود را در زیر زمین دفینه کرده‌اند و شرح آنها را در کتابها نوشته‌اند تا خودشان (در موقع حاجت) بدان راه یابند و آن بر آرند و مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای دربارهٔ ملتهای قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار میدارند و دربارهٔ آن خبرهائی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، از قبیل اینکه میگویند بعضی از جویندگان دفینه‌ها که طلسم آنرا نمیدانسته و از اخبار آن آگاهی نداشته است پس از کاوش زمین بجایگاه گنجینه رسیده است ولی چون از طلسم آن بی‌اطلاع بوده است جایگاه را تهی یا پر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهرهای قیمتی را می‌یابد ولی در برابر آنها نگهبانانی مشاهده میکند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنها را بخود می‌کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرو رفته‌اند و مانند اینگونه یاوه‌گوئیهای هذیان آمیز و بسیاری از طلبه [۱] در میان بربرهای مغرب چون از بدست آوردن وسیلهٔ معاش طبیعی عاجزند بتوانگران نزدیکی میجویند و اوراقی را که حواشی آنها زده و ساییده است (به نشانهٔ کهنگی آنها) نزد آنان میبرند و بر این اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده و یا چنین گمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمهٔ خطوط صاحبان دفائن است و نشانهٔ جایگاه گنجینه‌ها میباشد و از این راه روزی خود را از آنان می‌جویند و آنها را بکاوش و جستن گنج برمی‌انگیزند و بتوانگران با حیله و دستان چنین وانمود میکنند که علت یاری جستن ایشان از آنها اینست که از جاه و نفوذ آنان در اینگونه

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۶۳

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

www.tarikhesam.com

میدهند.

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۶۴

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

همچنین می‌شنویم که مردم مصر بهر یک از طلبهٔ اهل مغرب برمیخورند با آنها درین باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیلهٔ آنان بر دفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه بر طلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آبها [۱] نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطور عموم در مجاری رود نیل است و آن رود در این آفاق بیش از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه در خود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرنگ و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دفینه‌ها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیرزمینهائی است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دروغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن بمطلوب با سخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگرانه و جادو نوید میدادند و بطمع میانداختند، بویژه که مصریان از پیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده‌اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برابی [۲] و جز آن باقی است و داستان

[۱-)] ترجمهٔ «تغویر» در زمین فرو شدن آب است و در اینجا منظور اینست که با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آن گنجینه‌ها را بیابند.

[۲-)] «برابی» جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد و دیگر بناهای بزرگ و یادگارهائی است که مصریان قدیم ساخته‌اند. (مقدمهٔ ابن خلدون ۹۸)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۶۵

ساحران فرعون گواه بر اینست که آنان باین امور اختصاص داشته‌اند. و مردم مغرب قصیده‌ای نقل میکنند که آنرا به حکمای مشرق نسبت میدهند و شاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب را بر حسب عقیدهٔ خود در آن باره بوسیلهٔ فن

www.tarikhesam.com

جادوگری شرح داده است، بدینسان:

«ای جویندهٔ راز خشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه است بشنو، گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تصنیف کرده‌اند فرو گذار، و اگر از کسانی هستی که به یاوه و دروغ عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو، پس هر گاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم و خرد همه در چاره‌جوئی آن سرگردان شده است.

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سرپا نگاه داشته‌ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازهٔ [۱] سر بچهٔ شیر باشد، و دو دست او ریسمان دلو را که از عمق چاه بر می‌آید گرفته باشند، و بر روی سینهٔ او حرف «هاء» چنانکه دیدی که عدد طلاق است ولی از تکرار آن بپرهیز، و بر حرف «طاء» گام مینهد، چنانکه آنها را لمس نمیکند و مانند خردمند هوشیار دانشمندی راه میرود، و در گرداگرد شکل (طلسم) خطی کشیده است که مربع بودن بهتر از دایره وار بودن آنست،

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۶۶

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

سندروس [۱] و کندر و صمغ رومی [۲] و عود هندی، و آنرا بپارچهٔ حریر بپوشان، حریری سرخ یا زرد یا [۳] نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد، و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می‌بندی.

و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده‌اند و آغاز ماه باشد که شبها ماهتاب و روشن نیست، و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد و ساعت تنظیم و محاسبهٔ طلسم باید در روز شنبه باشد».

مقصود از جملهٔ «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه میرود. و بعقیدهٔ من این قصیده از نیرنگ بازیهای دروغ‌بافان است، چه ایشان درین باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغ‌بافی و نیرنگسازی آنان بآنجا میکشد که منازلی مشهور و خانه‌های معروف نظیر اینها سکونت می‌کنند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دفینه‌هائی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها و علائمی میگذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود مینویسند. آنها کوته‌خردان را باینگونه دفاتر میفریبند و آنها را میانگیزند که آن خانه را کرایه کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که گنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است

[۱-)] سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهربا گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمان و غیره از آن سازند و آن شبیه بکهربا باشد بلکه کهربائی که درین دیار متعارفست از آن ساخته میشود (غیاث).

[۲-)] ترجمهٔ «میعة» (بفتح م-ع) است که بمعانی زیر آمده است: عطری نیک خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی الارب).

www.arikhislam.com

[۳-)] در چاپ (ا) و «ینی» بجای: (او) (لا) آمده و ترجمهٔ بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه نیلگون، نه سبز در آن باشد و نه تیرگی.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۶۷

چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می‌کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدها و وعده‌ها میدهند و آن گروه از آنچه می‌بینند سخت برانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نهان ساختن نیرنگهای خود بدان اصطلاحات متوسل میشوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار میبرند.

ولی در حقیقت اینگونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و باید دانست که هر چند گنجهائی بدست میآید ولی این امر بندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی میدهد نه از راه قصد و اراده و این موضوع نه در روزگارهای گذشته و نه در عصر حاضر، هیچیک از امور مورد حاجت عموم نبوده و نیست تا مردم اموال خود را در زیر زمین اندوخته کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

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

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

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۶۸

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

و اینکه گروهی میگویند ثروتهای مللی که پیش از ما میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم و اموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آن همه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال

www.tarikhislam.com

باید دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاها همانا معادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. و همهٔ اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیلهٔ اعمال انسانی پدید میآورد و مایهٔ فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست بدست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که بر حسب معاوضهٔ کالاها و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت دیگر میرسد چنانکه اگر در مثل در مغرب و افریقیه این نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالک اسلاوها و فرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی‌پذیرد بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیلهٔ کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمهٔ 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 ارزیز و قلع نیز کهنگی و نابودی راه مییابد

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص:۷۶۹

چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان میرود.

و اما اینکه در مصر امر جویندگان دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر [۱] در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند و از جملهٔ عادات و رسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را بر حسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال منقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهر و مروارید بخاك میسپرده‌اند. و پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کندند 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 تاکنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری از اوقات دفینه‌هائی می‌یابند که یا از جملهٔ اموالیست که آنها را با مردگان بخاك سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیلهٔ آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل میکرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان میساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع شده و بهمین سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و بمنظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهانیان (قدیم و جدید است) میپردازند حتی مصریان هنگامی که در اواخر روزگار دولت بر اصناف باج میگذارند جویندگان گنجها را نیز در نظر میگیرند و از آنها باج میگیرند و این باجها بمنزلهٔ مالیات ابلهان و هوسبازانی است که باین عمل مشغول میشوند و باید آنرا بپردازند و آزمندانی که این مالیات را میپردازند آنرا وسیلهٔ و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیهٔ مساعی خود بجز

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

www.anjhesam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص: ۷۷۰

نومیدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زیان کاری.

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

فصل پنجم در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

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

[۱-)] وَ الله یَرْزُقُ من یَشٰاءُ بِغَیْرِ حِسٰابٍ ۲: ۲۱۲. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۱۲.

[۲-)] از (ینی)

[۳-)] در چاپ بیروت معاشاته است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص: ۷۷۱

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

ولی کسی که فاقد جاه و قدرت است هر چند توانگر هم باشد بطور کلی توانگری او در حدود دارایی و مال و بنسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان میباشند و بهمین سبب بازرگانانی که خداوند جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگرترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هر گاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامهٔ مردم بر حسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند و مردم صمیمانه در امور دنیوی بآنان کمک رسانند و در راه مصالح زندگی ایشان بکوشند، بسرعت توانگر میشوند و در شمار ثروتمندان قرار میگیرند بی‌آنکه خود از راه کار و کوشش مالی بدست آورند و تنها ارزش اعمال و دسترنج دیگران را که از راه کمک عاید آنان شده است بدست میآورند. و ما از اینگونه کسان گروه بسیاری را در شهرها و بلاد و

www.tarikhislam.com

در میان بادیه‌نشینان می‌بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان میکوشند و حال آنکه در خانهٔ خود نشسته‌اند و از جای خود تکان نمیخورند و در نتیجهٔ کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش مییابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بی‌سعی و تلاش از ثروت خویش بهره‌برداری میکنند.

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

فصل ششم در اینکه خوشبختی و وسیلهٔ روزی غالبا برای کسانی حاصل میشود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است

در فصول پیش یادآور شدیم که کسب و بدست آورده‌ای که بشر از

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۷۲

آن استفاده می‌کند همانا بهای کارهای ایشان است و اگر فرض کنیم یک فرد بکلی بی‌کار باشد چنین کسی یکسره فاقد وسیلهٔ معاش خواهد بود و ارزش هر کس به اندازهٔ کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم بآن کار است و بهمان نسبت پیشه و وسیلهٔ معاش او فزونی می‌یابد یا نقصان میپذیرد. و ما در فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می‌آورد که مردم بوی بوسیلهٔ کار و احوال خود نزدیک می‌شوند و در دفع مضار و جلب منافع خویش می‌کوشند و در ازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی می‌دارند از قدرت و جاه او استفاده می‌کنند و به بسیاری از مقاصد نیک یا بد خود نائل می‌آیند و کارهایی که خداوندان جاه انجام میدهند بر میزان وسایل معاش و پیشهٔ آنان میافزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می‌کند و در کمترین مدتی دارائی و اموال فراوانی بدست می‌آورند.

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۷۳

و افعال آنان از روی فکر و اندیشه صادر می‌شود نه به حکم طبع و از روی غریزه و بنابر این گاهی از همکاری و یاریگری بهم سر باز می‌زنند و لازم می‌آید که آنان را بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنان را باکراه بمصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقای این نوع جامهٔ عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می‌فرماید: و بعضی از آنان را

www.tarikhesam.com

بالای بعضی از مراتب بلند گردانیدیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر است از آنچه جمع میکنند [۱]. پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل میشود و آنرا دربارهٔ همنوعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقهر و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عدالت بوسیلهٔ احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع‌شان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بوسیلهٔ نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیلهٔ دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که در حکم ایزدی درآمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندك بخاطر مواد به کمال نمیرسد، و بدین نیکی از دست نمیرود بلکه بر آنچه مشتمل بر بدی‌اند کست فرو می‌آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشته ازین هر یک از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقهٔ فروتر خود می‌باشد و هر یک از افراد طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری می‌جوید و وسیلهٔ معاش و کسب آن طبقه باندازه‌ای که زیر دستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می‌کند افزایش می‌یابد و با همهٔ اینها جاه در کلیهٔ راههای معاش مردم دخالت میکند و بر حسب طبقه و وضعی که خداوند آن طبقه در اجتماع دارد بست و گشاد می‌یابد، یعنی اگر جاه توسعه

[۱-)] وَ رَفَعْنٰا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّکَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ۴۳: ۳۲. سورهٔ الزخرف، آیهٔ ۳۲.

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

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

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

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن جاه است و جاه مایهٔ سعادت و وسیلهٔ روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادتمندان بدین خوی متصف‌اند و ازینرو می‌بینیم بیشتر کسانیکه خوی بلند نظری و بلندپروازی دارند بهیچیک از مقاصد جاه نایل نمیشوند و در راه بدست آوردن معاش تنها بنیروی کار خود اکتفا میکنند و

www.tarikhislam.com

با فقر و بینوائی دست بگریبان میباشند. و باید دانست که این خوی بلند نظری و بلندپروازی از صفات ناپسندی است که در نتیجهٔ توهم داشتن کمال بانسان دست میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به سرمایهٔ علمی

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۷۵

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

همچنین آنان که دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار میروند که در میان نیاکان آنان پادشاه یا دانشمند نامور [۱] یا عنصر کاملی در یک مرحله وجود داشته است در نتیجهٔ دیدن یا شنیدن وضع پدران و نیاکان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمان میکنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان‌اند و بآنان منسوب میباشند شایستهٔ همان پایگاه‌اند. اینگونه کسان در حال حاضر بیک امر معدوم متمسک میشوند زیرا کمال بوراثت بکسی نمیرسد. و نیز گاهی برخی از مردمانی که در کارها صاحبنظر و مجرب و بصیراند این صفات را در خود کمالی می‌پندارند و گمان میکنند مردم بآنان نیازمندند.

و ازینرو می‌بینیم کلیهٔ اصنافی که یاد کردیم بلند پرواز و متکبرند و بهیچ رو نسبت بخداوندان جاه فروتنی نمیکنند و از کسانیکه از آنان برترند تملق نمیگویند و جز خود دیگر کسان را کوچک میشمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند و همهٔ آنان از فروتنی سرباز میزنند هر چند در برابر پادشاه باشد، و این خوی را پستی و خواری و سفاهت میشمارند و گمان میکنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی را که خود از روی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنان را نیک در نیابد و در احترام بآنان اندکی کوتاهی ورزد

[۱-)] در ینی چنین است: یا کامل و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پایه‌ای توهم می‌کنند که آنرا بخاندان آنان نسبت میدهند یعنی همان وضعی که آن را دربارهٔ پدران و نیاکان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند و گمان می‌کنند که آنان هم ... در اینجا این همه اختلاف نسخ است: یغترون. یقزون یعتزون. یعبرون. یغرون. یعزون. و صورت متن یعتزون است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۷۶

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

و همهٔ اینها در ضمن جاه حاصل میگردد و بنابر این هر گاه افراد متکبر و بلند- پرواز فاقد جاه باشند، و چنانکه آشکار کردیم اینگونه کسان فاقد آن هم هستند، آن وقت مردم بعلت همین خوی تکبر از آنها بیزار خواهند بود و بهیچرو از نیکی و احسان دیگران بهره‌مند نخواهند شد. و بالنتیجه از ثمرات جاه طبقه‌ای که از آنان برتر و بلندتراند محروم خواهند گردید بعلت آنکه آنها را دشمن میدارند و بهمین علت از آشنائی با آنان دوری میجویند و نزد آنها نمیروند. اینست که از

www.tarikhsan.com

لحاظ معاش در مضیقه واقع میشوند و در فقر و بینوائی باقی میمانند یا بروزگار اندك بهتری می‌رسند و برای چنین کسانی بهیچرو ثروت بدست نمیآید و از اینجا در میان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل از بخت و اقبال محروم‌اند و بهره‌ای که از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده است و بهره آن از بخت و کامرانی همان دانش و معرفت آنها مقرر گردیده است و معنی و مفهوم آن همین است که گفتیم انسان بر هر چه آفریده شده باشد، برای آن آماده میشود، و خدا تقدیر کننده است، پروردگاری جز او نیست.

و گاهی بسبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [بسبب این خلق [۱]] روی میدهد چنانکه بسیاری از فرومایگان بدرجات بلند نائل میآیند و گروهی از مردم ارجمند سقوط میکنند زیرا هنگامی که دولتها بآخرین مرحلهٔ قدرت و استیلا

[۱-)] از (ینی)

میرسند دودمان پادشاه در میان همهٔ خاندانها در پرتو سلطنت و کشورداری سرآمد و یگانه میشود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمرهٔ زیردستان او بشمار میآیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هر گاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همهٔ کسانیکه در بارگاه او خدمت میکنند و از راه خیر خواهی بوی تقرب میجویند و آنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود برمیگزیند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان با یک دیگر برابر خواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان دادن فعالیت و خیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسلطان تقرب جویند و بوی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی و تملق بسیار میکنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری میجویند تا آنکه پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان را در زمرهٔ خدمتگزاران دولت بشمار میآورد و از این راه بهرهٔ عظیمی از سعادت بدست میآورند و جزو اهل دولت محسوب میشوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگان سلطان‌اند و نیاکان خود را کسانی میدانند که در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت با مشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرور میشوند و از این رو حاضر نیستند در راه سلطان جانفشانی کنند و آثار نیاکان خود را مهم میشمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخودسری و یکه تازی مشغول میشوند [۱] و در نتیجه سلطان بر آنان خشم میگیرد و آنها را از درگاه خود میراند و باین پرورش یافتگانی که تازه آنها را برگزیده است متمایل میشود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی میشمارند و نه راه گستاخی را می‌پیمایند و بهیچرو بلندپروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و

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

www.aqlhosam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۷۸

چاپلوسی بوی و کوشش در راه انجام دادن مقاصد اوست هر چه رأی او اقتضا کند.

اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می‌یابد و بمراتب بلند میرسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل میکنند همهٔ بزرگان و خواص بآنان متوجه میشوند. و پرورش یافتگان دولت در بلندپروازی و اهمیت دادن بسوابق دیرین باقی میمانند که چیزی بر آنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه این خدمتگزارانی را که تازه برگزیده است بر آنان ترجیح میدهد و این وضع ادامه می‌یابد تا هنگامی که دولت منقرض میشود.

و پدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی است و بسبب آن غالبا کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش میآید. و خدا آنچه بخواهد کنندهٔ آنست. [۱]

فصل هفتم در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنان که به قاضی‌گری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی و مؤذنی و امثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند

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

[۱-)] فَعَّالٌ لِمٰا یُرِیدُ ۱۱: ۱۰۷. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۷. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست». آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت: صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۷۷۹

و عمومی نیست و اغلب از آنان بی‌نیاز میشوند و خدایگان دولت در کار این گروه و ادارهٔ اموری که بر عهده دارند اهتمام میورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب بنسبت نیازی که بایشان هست برای هر یک بهره‌ای از روزی تعیین میکند و چنانکه بیان کردیم مستمری آنان با مستمریهای لشکریان و صنعتگرانی که حوائج ضروری مردم را فراهم میکنند برابر نیست هر چند پیشه و سرمایهٔ آنان از لحاظ دینی و مراسم شرعی شریفتر است، بلکه او بر حسب نیاز عمومی و ضرورت اجتماع مستمریها را تقسیم بندی میکند و بدین سبب سهم آنان بجز میزان اندکی نمیشود.

و نیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه‌ای شریفتراند در نزد خلق و پیش خود ارجمند میباشند و از این رو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمیکنند تا به بهرهٔ بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها

www.tarikhsam.com

وقت فارغی هم ندارند.

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

و من با بعضی از فضلا در این باره ببحث پرداختم و او گفتهٔ مرا انکار کرد.

اتفاقا اوراق کهنه‌ای دربارهٔ محاسبات دیوانهای درگاه مأمون بدستم رسید که مشتمل بر بسیاری از عوائد و مخارج آن روزگار بود و از آن جمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری قضات و پیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی برد و از انکار خود بازگشت و از اسرار خدا در آفریدگان و حکمت او در عوالمش درشگفت شدیم و خدا آفرینندهٔ تقدیر کننده است [۱].

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا آفرینندهٔ تواناست پروردگاری جز او نیست».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۸۰

فصل هشتم در اینکه کشاورزی وسیلهٔ معاش ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمین سبب اغلب هیچیک از شهرنشینان و اهل تجمل آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و آنان که بکار فلاحت میپردازند قرین مذلت و خواری‌اند. پیامبر، ص، هنگامی که گاو آهنی در خانهٔ برخی از انصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانهٔ هیچ قومی نمیشود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می‌کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «دربارهٔ آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی که بدان امر شده است بر حذر میدارد». و علت آن، و خدا داناتر است. اینست که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی میگردد 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 میگیرد خوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی‌آید مگر هنگامی که زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه سختگیری است که نسبت بمردم جور و ستم پیشه می‌کند و حقوق خدای تعالی را دربارهٔ اموال از یاد میبرد و کلیهٔ حقوق را بمنزلهٔ باج و خراج پادشاهان و دولتها تلقی میکند، و خدا بر هر چه بخواهد تواناست [۱].

فصل نهم در معنی بازرگانی و شیوه‌ها و اقسام آن

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

[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 مانند (پ) و این ترجمه است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۸۱

www.tarikhesam.com

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

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

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

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

فصل دهم [۴] در صادر کردن کالاهای بازرگانی

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

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

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت کلمهٔ «سلاح» نیست.

[۳-)] إِنَّ الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. سورهٔ الذاریات، آیهٔ 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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۸۲

طبقات خاصی را در نظر گیرد رواج [۱] کالای او دشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آن وقت بازارش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامی که کالای مورد نیاز همگان را صادر میکند باید حتما از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران [۲] از هر کالائی تنها به توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می‌باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به متوسط آن نیازمندند. پس باید در این باره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

همچنین صادر کردن کالا از شهری بسیار دور یا ناحیه‌ای که راههای آن بی‌اندازه خطرناك باشد برای بازرگانان سود بیشتر

www.tarikhesam.com

و عواید مهمتری دارد و بحران بازار را بطور مطمئن تر تضمین میکند زیرا کالای صادر شده درین شرایط بعلت دوری محل صدور یا گذشتن از راههای بسیار خطرناك اندك و کمیاب است ازینرو که صادر- کنندگان آن گروهی قلیل‌اند و بالنتیجه کمتر در دسترس مردم میباشد و هر گاه کالائی اندك و کمیاب باشد بهای آن گران میشود.

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

و بهمین سبب می‌بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقهٔ فراوان دارند مرفه‌ترین و توانگرترین مردم‌اند 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 میکند و آب در آنها بجز در نقاط معینی یافت نمیشود و این نقاط را فقط راهنمایان کاروانها میدانند و بنابر این بجز گروه قلیلی از مردم خطر گذشتن

[۱-)] در «ینی» بجای: نفاق، نفاد است و بنابر این ترجمهٔ عبارت چنین می‌شود: کالای او تمام خواهد شد

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

از این گونه راههای دور و دراز و بیمناك را بر خود هموار نمیکنند. اینست که می‌بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران میباشد.

همچنین کالاهای کشور ما در سودان اندك و گران است و بازرگانانی که آنها را بدان کشور صادر میکنند از این راه سرمایه‌ها و سودهای فراوانی بدست میآورند و بسرعت توانگر و ثروتمند میشوند. همچنین مسافرانی که از کشور ما بمشرق میروند نیز بعلت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار میبرند، ولی بازرگانانی که در یک ناحیه میان شهرها و شهرستان‌های آن رفت و آمد میکنند سود اندك و فایدهٔ ناچیزی بدست میآورند زیرا هم کالا فراوان و هم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است [۱].

فصل یازدهم [۲] در احتکار

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

---

www.aqikhesain.com

[۱-)] إِنَّ الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸ سورهٔ ۵۱ الذاریات آیهٔ ۵۹

[۲-)] این فصل در چاپ (ك) فصل سیزدهم است.

[۳-)] در (ینی) نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۸۴

آوردن عذری داشته باشند میپردازند و بنابر این چنین خریدن بمنزلهٔ معاملهٔ از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایر اجناس را از روی تفنن و تنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را در آنها جز به اختیار و حرص بذل نمی‌کنند و از این رو بپولی که میپردازند وابسته نمیشوند و دل بدان نمی‌بندند و بدین سبب کسی که به احتکار معروف میشود قوای روحی و نفوس مردم همواره بدو متوجه است چه اموال ایشان را از آنان باجبار میستاند و بدین سبب سود او مبدل بزیان میشود، و خدای تعالی داناتر است.

و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ ما ابو عبد الله الابلی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابو سعید نزد قاضی فاس فقیه ابو الحسن ملیلی حضور داشتم بوی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می‌پسندد؟ قاضی ابو الحسن مدتی بفکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا از وی پرسیدند. گفت: هنگامی که خراجها عموما حرام باشند من نوعی از آنها را برمیگزینم که دلها و نفوس کسانیکه آنرا پرداخته‌اند بدنبال آن نباشد، و شراب از جملهٔ چیزهائیست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامی که از بدست آوردن آن شادمان و طربناك باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد و این ملاحظهٔ غریبی است و خدا داناتر است [۱].

فصل دوازدهم [۲] در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به پیشه‌وران زیان می‌رساند

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

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه را در سینه آنها پنهان است میداند». اشاره به: وَ رَبُّکَ یَعْلَمُ ما تُکِنُّ صُدُورُهُمْ ۲۸: ۶۹. سورهٔ القصص، آیهٔ ۶۹. و آخر فصل مطابق (ینی) است

[۲-)] در چاپ (ك) فصل چهاردهم است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۸۵

میشود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش و نوسانهای بازار روی دهد و آنها را ببهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یا ربح مینامند و از آن پیوسته وسیلهٔ زندگی و معاش برای کسانیکه به بازرگانی مشغولند بدست میآید و بنابر این اگر ارزانی یک کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد] [۱]

www.tarikhislam.com

و از کوشش و تلاش در راه حرفهٔ خود دست خواهند کشید و سرمایهٔ آنان از دست خواهد رفت. برای مثال نخست بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیر زمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در همهٔ شئون زراعت دچار تبه حالی میشوند، زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از ثروت خود بهره‌برداری نمیکنند یا بهرهٔ ناچیزی بدست میآورند و از سرمایهٔ خود خرج میکنند و بمضیقهٔ مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطهٔ فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغول‌اند و همه حرفه‌هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تا هنگامی که به مادهٔ خوردنی تبدیل می‌شود نیز می‌گردد. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان از راه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازد این تبه حالی بآنان نیز سرایت میکند زیرا بسبب این وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره می‌شوند و ارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالنتیجه ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه- حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکر ادامه یابد تمام کارهائی که بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه‌ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۸۶

دست از پیشهٔ خود خواهند کشید. پوشیدنیها را نیز میتوان بر همین منوال قیاس کرد که اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرازا کشد پیشه وران آنها بی‌کار خواهند شد. بنابر این ارزانی بیش از حد در هر کالا و محصولی سبب میشود که پیشه وران و بازرگانان آن کاملا 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 نتیجهٔ احتکار کالاها و محصولات مایهٔ افزایش ثروت و سود فراوان میشود] [۱]. لیکن معاش و کسب مردم در این است که حد وسط و اعتدال در این امر وجود داشته باشد و بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید، و پی بردن بدان مربوط به عادات و رسومی است که در میان شهرنشینان و اهل عمران متداول است و تنها ارزانی غلات و حبوبات از میان همهٔ مواد و اجناس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامهٔ مردم میباشد و همهٔ طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیان که اکثریت اجتماع را تشکیل میدهند ناچاراند ارزاق و مواد غذائی خویش را فراهم سازند، و از این رو ارزانی آن کمک و همراهی بعموم مردم است و جنبهٔ قوت و خوراك مردم در این نوع بخصوص بر جنبهٔ بازرگانی ترجیح دارد. [و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است] [۲].

فصل سیزدهم [۳] در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فرو گذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند

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

---

www.tarikhislam.com

[۱-)] در چاپ بیروت نیست.

[۲-)] إِنَّ الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۵۸.

این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای مزبور چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است». سورهٔ التوبة، آیهٔ ۱۳۰. صورت متن با «ینی» مطابق است.

[۳-)] در چاپ (ك) فصل دهم است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۸۷

از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظار نوسانها و گردش بازارها سود برند یا بوسیلهٔ صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج‌تر و گران‌تر است بهره برگیرند، یا اجناس را به نسیه بقیمت گران‌تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه‌ای که بکار میاندازند اندك و ناچیز است، ولی چیزیکه هست هنگامی که اصل مال بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندك در بسیار خود بسیار است. سپس باید کوشید که این بهره‌برداری یا سودی که در نتیجهٔ 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 اندك 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 صورتی که بهره‌برداری از سرمایه بدان حاصل میشود. و اگر معامله دارای سند و گواهانی نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجب نابودی سرمایه می‌گردد و نفوذ حکام در اینگونه اندك است، زیرا معمولا بظواهر امور حکم میشود از این رو بازرگان رنج فراوان میبرد و دچار مشکلات میشود و اغلب این سود ناچیز را پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار حاصل میکند یا آنکه به هیچرو نمیتواند آنرا وصول کند یا سرمایه‌اش از دست میرود.

بنابر این کسی که بازرگانی را پیشهٔ خود می‌کند باید دارای یکی از این دو شرط باشد:

یا اینکه در اختلافات و ستیزه‌جوئیها 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 وسیله‌ای 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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۸۸

او را از کسانی که به وی مدیونند باز ستانند. با این وصف بازرگان میتواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران بازگیرد، نخست از روی میل و آنگاه با زور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دو شرط نباشد یعنی نه خود گستاخ و سرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشهٔ خود سازد و سزاست که از این حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت خود را در

www.tarikhesam.com

معرض تاراج قرار میدهد و طعمهٔ سوداگران میسازد و کمتر ممکن است که بتواند داد خود را از آنان بستاند، زیرا مردم اغلب در صدد آنند که اموال یک دیگر را از چنگ هم بربایند [۱] و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پشیزی باقی نمیماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمیداشت، بویژه سودا- گران و طبقات پست (که به هیچرو پابند اصول نیستند)، و اگر خدا برخی از مردم را ببرخی دیگر دفع نمیکرد هر آینه زمین را تباهی فرا میگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است [۲].

فصل چهاردهم [۳] در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحلهٔ پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش میکنند 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-

---

[۱-)] در اینجا نسخ مغشوش و اختلافات فراوان است.

[۲-)] وَ لَوْ لاٰ دَفْعُ الله النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لٰكِنَّ الله ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعٰالَمِينَ ۲: ۲۵۱. سورهٔ بقرة، آیهٔ 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 خلاصه‌ای از فصل پانزدهم است.

www.tarikhesan.com

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

و اما اگر خوی او در نتیجهٔ رفتارهای زشتی که بدنبالهٔ عادت چانه زدن در میان طبقهٔ پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه‌جوئی و تقلب و فریبکاری و یاد کردن سوگندهای دروغ بر قیمتها در داد و ستد، سزاست که چنین خوئی را در منتها درجهٔ فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و بهمین سبب می‌بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را بر عهده دارند از این پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.

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

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

در فصل پیش [۱] یادآور شدیم که بازرگان بخرید و فروش و جلب سود و بهره میپردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین میکند و ناچار است برای پیشرفت حرفهٔ خود بچانه زدن و لجاجت و سرسختی و گزافه‌گوئی و نزاع و ستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشهٔ بازرگانی بشمار میروند و چنین صفاتی از پاکدامنی [۲] و جوانمردی آدمی میکاهد و

مایهٔ نقصان می‌شود، [۳] زیرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی

[۱-)] مقصود فصل دوازدهم است.

[۲-)] در «ینی» زکاء است ولی در چاپهای مصر و بیروت ذکاء و ما از «ینی» ترجمه کردیم.

[۳-)] در «ینی» تخذح در چاپهای مصر و بیروت (تجرح)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۹۰

به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاك بنفس می‌بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای میگذارد و اگر چنین رفتارهائی بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر میشود و رسوخ می‌یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیک در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان میپذیرد از این رو که آثار نکوهیدهٔ آن در نفس نقش می‌بندد مانند همهٔ ملکاتی که از افعال پدید میآیند.

و این آثار بر حسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی از آنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرستی و تزویر و فریبکاری دست میبازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریک و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گر نه ناگزیر باید چانه- زدن و ستیزه‌گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندك است. [۱] و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم در پناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ میکنند و این قدرت و جاه آنان را بی‌نیاز میکند که بتن خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت شمارند.

این گروه کسانی هستند که گاهی یک باره بوضع شگفت آوری بر ثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی به ارث بآنان میرسد که در نتیجهٔ مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمرهٔ بزرگترین توانگران بشمار میآیند و بکمک این ثروت با اهل دولت مربوط میشوند و از این راه در میان مردم عصر خود جلوه‌گری میکنند و نام آور میشوند و بپایه‌ای نائل میآیند که شخصا از عهده‌داری کارهای بازرگانی کناره‌گیری میکنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار میکنند و آن وقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای

[۱-)] کلمهٔ (قلیل) در (۱) نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۹۱

آنها میباشند و بدان خو گرفته‌اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم میسازند و داد ایشان را از غاصبان باز میگیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجهٔ عدم ممارست اعمالی که بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، از- خوی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میماند، ولی با همهٔ اینها ممکن است نمونه‌هائی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید

www.tarikhesam.com

چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می‌دهند یا ترك می‌کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندك است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می‌کنید آفریده است [۱].

فصل شانزدهم در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد [۲]

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

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجهٔ انجام دادن یک عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه بر نسبت اصل حاصل می‌شود و یاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع‌تر و کامل‌تر از آموختن آن بنقل خبر و دانش است، از این رو ملکه‌ای که بشیوهٔ نخستین بدست

[۱-)] وَ الله خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ ۳۷: ۹۶. سورهٔ الصافات، آیهٔ ۹۴.

[۲-)] در برخی از چاپها بجای (معلم) (علم) است و شاید صحیح‌تر باشد بدینسان ... صنایع ناچار باید با علم پیوند داشته باشد.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۹۲

میآورند کامل‌تر و راسخ‌تر از ملکه‌ایست که از راه خبر حاصل میشود [۱]. و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکهٔ آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکهٔ آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است: بسیط و مرکب. بسیط ویژهٔ نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحلهٔ کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا از یکسو ساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فرا گرفتن آن بیشتر اهتمام میورزند و از این رو از لحاظ تعلیم در مرحلهٔ نخستین قرار دارد و بهمین سبب هم تعلیم آن ناقص است و پیوسته اندیشهٔ انسان انواع گوناگون و اقسام مرکب آنرا استنباط و کشف میکند و آنها را اندك اندك و بتدریج از مرحلهٔ قوه بفعل میرساند تا سرانجام تکمیل میشوند، و پدید آوردن صنایع (گوناگون بسیط و مرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه در طی روزگارهای دراز و نسل‌های پیاپی حاصل میگردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحلهٔ قوه به فعل یکباره حاصل نمیشود و ناچار مدت می‌خواهد. و از این رو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچک ناقص است و بجز انواع بسیط آنها در اینگونه بلاد یافت نمیشود، ولی هنگامی که تمدن اهالی آنها فزونی یابد و توسعهٔ ثروت و امور تجملی آنان را بصنایع گوناگون نیازمند کند، آن وقت صنایع از مرحلهٔ قوه به فعل میرسد، و خدا داناتر است.

[و نیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

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

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

[۱-)] نظر مؤلف در اینجا کاملا موافق نظریهٔ دانشمندان جدید آموزش و پرورش است که شیوهٔ حسی و عملی را بر شیوهٔ نظری ترجیح می‌دهند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۹۳

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

فصل هفدهم در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعهٔ اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود

زیرا تا هنگامی که اجتماع شهرنشینی و تمدن شهر بمرحلهٔ کمال نرسد مردم تنها بکسب ضروریات معاش همت میگمارند که عبارت از وسائل خوراکی چون گندم و جز آن است، ولی هر گاه شهر بمرحلهٔ تمدن برسد و بهرهٔ کارهای مردم فزونی یابد و برای ضروریات آنان کافی باشد و بلکه زاید بر آن گردد آن وقت آن مقدار اضافه را صرف امور تجملی معاش میکنند. سپس باید دانست که صنایع و دانشها فقط از جنبهٔ اندیشهٔ آدمی به وی اختصاص یافته است که بدان از دیگر جانوران باز- شناخته میشود، ولی مواد خوراکی از جنبهٔ حیوانی و تغذیه برای او ضرورت دارد و بنابر این مواد خوراکی از لحاظ ضرورت بر علوم و صنایع مقدم است و نوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبهٔ دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و ترقی یک شهر پیشرفت میکند چه در این مرحله بزیبایی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریف‌تر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیده‌اند، و اما در اجتماع بادیه‌نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع

[۱-)] در متن «جزارة» بمعنی قصابی و شتر کشی است، ولی «خرازة» صحیح‌تر بنظر میرسد.

[۲-)] وراقة (بکسر اول) کاغذ تراشی و کتاب نویسی (منتهی الارب).

[۳-)] قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۷۹۴

بسیط نیازمندند بویژه صنایعی که در ضروریات زندگی بکار میروند مانند درودگر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب [۱]. و وقتی هم اینگونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود به هیچرو کامل و نیکو نیست، بلکه از حد ضرورت تجاوز نمیکند، زیرا همه آنها وسائلی برای چیز دیگر هستند و ذاتا و مستقلا مورد نظر نمیباشند. و هنگامی که اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تفنن و امور تجملی پدید آید آن وقت زیبائی و بهتر کردن هنرها نیز از جملهٔ خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود، و صنایع با کلیهٔ وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمهٔ عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهد آمد از قبیل کفشدوز و دباغ و ابریشم باف و ریخته‌گر (زرگر) و مانند اینها.

www.tarikhislam.com

و گاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفننی و کمالی پدید میآید و آنها را در نهایت زیبائی و ظرافت میسازند و وسیلهٔ معاش کسانی میشوند که در آن شهر آنها را حرفهٔ خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین کارها بشمار میروند چه پیشرفت ثروت و تجمل خواهی آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرار میدهد مانند: روغنگر (عطر ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازندهٔ شیره و رب انگور [۲] و سازندهٔ هریسه [۳] و معلمی که آوازخوانی و رقص و نواختن طبل را بدیگران میآموزد و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند چه این صنعت از لوازم توسعهٔ ثروت و رفاه و تجمل خواهی در شهر است که بامور فکری اشتغال میورزند و صنایع دیگری نظیر اینها. و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی میکند چنانکه دربارهٔ مردم مصر میشنویم در میان ایشان کسانی هستند که پرندگان بی‌زبان و خرهای اهلی را تعلیم میدهند و اشیای شگفت آوری را تجسم میدهند چنانکه ذاتی

[۱-)] در تمام چاپها «جزار» است.

[۲-)] شمع ساز: (ك) و (ا) و (ب).

[۳-)] نوعی طعام است.

را به ذات دیگر منقلب می‌کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابها را در هوا باشخاص میآموزند، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند، و دیگر صنایعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود، زیرا عمران و تمدن شهرهای مغرب بمرحلهٔ تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است [۱].

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

و علت آن واضح است، زیرا کلیهٔ صنایع از عادات و انواع [۲] عمران و تمدن بشمار میروند و عادات در نتیجهٔ کثرت تکرار و مرور زمان رسوخ می‌یابد و آنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می‌پذیرد و در نسلهای پی در پی ریشهٔ میدواند و هر گاه صبغه‌ای (رنگ- آیین) استوار و پابرجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود.

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

[۱-)] وَ الله عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۴: ۲۶. سورة النساء، آیهٔ ۲۶. در متن چاپ پاریس و «ینی» چنین است: «و الله العلیم الحکیم». این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد: خداوند عمران آن (مصر) را به نیروی مسلمانان پاینده

www.tarikhislam.com

دارد».

[۲-)] کلمهٔ الاوان در (۱) غلط و صحیح الوان است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۹۶

آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتی که شهرهای نوبنیاد هنوز باین پایهٔ تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیهٔ عادات و رسومی که در شهرهای آن معمول میدارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنایی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرودخوانیها و وسایل سرگرمیهای طرب‌انگیز از قبیل ابزار موسیقی گوناگون و رقص و هنر فرش کردن و اثاث کاخها و بکار بردن حس سلیقه در ترتیب و وضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیهٔ لوازم آشپزخانه و اثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش بر پا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهائی که لازمهٔ عادات یک زندگانی پر تجمل و ترقی یافته است. از این رو می‌بینیم که مردم اندلس در این صنایع ماهرتر و بصیرتراند و صنایع گذشتهٔ آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده است چنانکه هم اکنون بهرهٔ وافری در هنر دارند و در این باره نسبت بمردم کلیهٔ شهرها متمایزاند هر چند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته است و قسمت عمدهٔ آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۷۹۷

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

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

و بنابر این اوضاع تونس بعلت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه مصر و از سوی دیگر مانند اندلس است،

www.arbeslam.com

زیرا بیشتر ساکنان آن از مردم شرق اندلس‌اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به تونس پناهنده شده‌اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است و هر چند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامی که (صبغهٔ) آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکن است از آن رخت بربندد مگر آن سرزمین بکلی ویران شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان و مراکش و قلعهٔ ابن حماد نیز آثاری از این صنایع بجای مانده است هر چند کلیهٔ شهرهای مزبور امروز یا ویرانه و یا در حکم ویرانه هستند و جز مردم بصیر، دیگری نمیتواند اینگونه آثار را دریابد و از صنایع مزبور آثاری در آن شهرها مشاهده می‌کند که کیفیات و احوال گذشتهٔ آنها را نشان میدهند مانند خطی که پس از محو کردن اثر آن در کتاب بجای میماند، و خدا آفریدگار داناست [۱].

[۱-)] وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱. سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۹۸

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

و علت آن این است که انسان اجازه نمیدهد کار او مفت و مجانی انجام یابد، زیرا کار هر کس وسیلهٔ بهره‌برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست میآورد و در سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود برنمیگیرد. از این رو کار خود را تنها در راهی صرف میکند که ثمرهٔ آن در شهری که ساکن آن است ارزش داشته باشد تا سود و بهرهٔ آن عاید وی شود. و هر گاه صنعتی خواستارانی داشته باشد و در نتیجهٔ روی آوردن مردم بدان رواج یابد در این هنگام صنعت مزبور بمنزلهٔ کالائی خواهد بود که بازار آن رواج داشته باشد و برای فروش جلب گردد. در چنین شرایطی مردم شهر میکوشند که آن صنعت را بیاموزند تا بوسیلهٔ 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 آن وقت مردم آنرا فرو خواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت و بهمین سبب از علی، رض، روایت میکنند که فرموده است «قیمت هر کس چیزیست که آنرا نیکو انجام میدهد» بدین معنی که صناعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی ارزش هر کس کاریست که آنرا وسیلهٔ معاش خود میسازد.

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۷۹۹

بزرگترین بازار بشمار میرود و رواج هر چیزی در آن دستگاه است و اندك و بسیار در آن دارای یک نسبت میباشد و از این رو هر چه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامهٔ مردم هر چند خواستار صنعتی باشند خواستنشان جنبهٔ عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد. و خدا [سبحانه و تعالی] [۱] بر هر

www.ahlehsam.com

چه بخواهد تواناست.

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

از این رو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها فزونی یابند (و بنابر این) هر گاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت در هم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سراشیب فرتوتی (بحران) واقع گردد، آن وقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده‌نشینی به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صنایعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار میرود بی‌رونق خواهد شد، زیرا سازندهٔ آنها در چنین شرایطی نمیتواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می‌گریزد یا میمیرد و از وی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانهٔ اینگونه صنایع بکلی محو میشود. چنانکه نقاشان و ریخته‌گران و زرگران و نویسندگان و استنساخ کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی و وسایل تفننی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع رو بنقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد، و خدا آفریدگار داناست. [۲]

[۱-)] در (پ) نیست.

[۲-)] وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱. سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱. در چاپهای مصر و بیروت پس از این آیه افزوده شده است: «و سبحانه و تعالی».

www.tarikheslam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۰۰

فصل بیست و یکم در اینکه تازیان از همهٔ مردم از صنایع دورتراند

زیرا آنها در بادیه‌نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهرنشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم شهرنشینی جلب میکند دورتراند و اقوام غیر عرب مشرق و ملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همهٔ مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهرنشینی و تمدن ریشه‌دارتر و از اجتماع بادیه‌نشینی دورتراند.

حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بر وحشیگری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه‌نشینی یاری میکند و دارای چراگاههای شتران و ریگزارهائی که توالد و تناسل آنها را آسان میکند نیز نمیباشند، این است که می‌بینیم در زاد و بوم عرب و هم در سرزمینهائی که آنها را در دوران اسلام متصرف شده‌اند کلیهٔ صنایع اندك و ناچیز است چنانکه مواد صنعتی را از اقطار دیگر بدان کشورها وارد میکنند.

باید به ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگریست و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و از این رو ملتهای دیگر آنها را از- کشورهای مزبور بخاك خود وارد میکنند. و ملتهای غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند، زیرا از قرنها پیش زندگی بادیه‌نشینی 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 اندك است. و آنچه هم هست چندان مستحکم و ماهرانه نمیباشد بجز آنچه [۱] مربوط

بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشک از آن، ولی همینکه اقوام مزبور بشهرنشینی گرائیدند در صنایع یاد کرده مهارت یافتند و آنها را ببهترین مرحله‌ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته‌های آنان

[۱-)] در چاپ بیروت بجای: الا ما کان، الاماکن غلط است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۰۱

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

و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند [۵].

[۱-)] منظور «جزیرة العرب» است.

[۲-)] گروهی از ملوك یمن که نام آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذو الاذعار و ذو القرنین و غیره.

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

[۴-)] برد (بضم ب) جامهٔ خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکرده و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن میروئیده است (اقرب الموارد).

[۵-)] اشاره به: نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَن عَلَيْهَا ۱۹: ۴۰. سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۱ و در چاپهای مصر و بیروت اضافه شده است: «و او بهترین وارثان است».

اشاره به: وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۲۱: ۸۹. سورهٔ انبیاء آیهٔ ۸۹ و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (پ) است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۰۲

فصل بیست و دوم در اینکه هر گاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است

www.tarikhesam.com

از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکهٔ نیکی حاصل آید

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۰۳

www.tarikhesam.com

خدا داناتر است [۱]

فصل بیست و سوم در اشاره به امهات صنایع

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

۱- صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲- صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

گونهٔ نخستین مانند کشاورزی و بنایی و خیاطی و درودگری و بافندگی.

و گونهٔ دوم چون قابلگی (تولید) و نویسندگی و وراقه (صحافی) و غنا (موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایعی است که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان می‌باشد، زیرا بدان نوزاد جان می‌گیرد و غالبا هستی او حفظ میشود و موضوع آن دربارهٔ 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 این وصف بدن انسان است.

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی

نگهمیدارد و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دوراند میرساند و نتایج اندیشه‌ها و دانشها

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

را در کتب جاویدان میسازد و مراتب وجود را از معانی بلند میکند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

و کلیهٔ این هنرهای سه‌گانه سبب میشود که دارندهٔ آنها با پادشاهان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد. بنابر این صنایع سه‌گانهٔ مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست و صنایع دیگر تابع آنها هستند و آنها را برای کسب روزی پیشهٔ خود میسازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند و خدا آفرینندهٔ داناست [۱]

فصل بیست و چهارم در صناعت کشاورزی

نتیجهٔ این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکارند و گیاه را پس از روئیدن مواظبت می‌کنند و آنرا با آبیاری [۲] مرتب نگهمیدارند تا رشد کند و بمرحلهٔ ثمره- دادن برسد. سپس خوشهٔ آنرا میدروند و دانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیلهٔ آن مواد غذایی انسان بدست میآید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [بدون همهٔ اشیاء بسر برد، ولی نمیتواند بی‌مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد [۳]] و بهمین سبب این صنعت به صحرانشینان و ده‌نشینان اختصاص یافته است، [۴] چنانکه در فصول پیش

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

[۲-)] در برخی از چاپها بجای «بالسقی» کلمهٔ «بالسعی» است و صورت متن از «ینی» است.

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

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

یادآور شدیم که زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر از شهرنشینی است و بر آن مقدم می‌باشد و از این رو صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان گردی است که شهریان آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و به اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیهٔ عادات و احوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه‌نشینی در مرتبهٔ دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبهٔ دوم

www.tarikhislam.com

صنایع بادیه‌نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست [۱]

فصل بیست و پنجم در صناعت بنایی

بنایی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن‌ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه‌ها و جایگاه‌هایی آماده میکند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آیندهٔ زندگی خود میاندیشد و از این رو ناچار است بنیروی اندیشهٔ خود خانه‌هائی که دارای دیوارها و سقف از همه جهات می‌باشد برای جلوگیری از رنج گرما و سرما برگزیند. و جماعات بشری در این اندیشهٔ طبیعی که معنی انسانیت است با یک دیگر متفاوتند پس آنان که در مناطق معتدل می‌زیند [۲]، هر چند با هم اختلاف سلیقه و سبک هم داشته باشند بعلت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هائی میسازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعد آن تا اقلیم ششم، ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دوراند، زیرا از یکسو در مناطق غیر معتدل سکونت دارند و از سوی دیگر اندیشهٔ آنان از درك چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از این رو

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

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

www.tarikhesam.com

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

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

آنگاه باید دانست که چگونگی ساختمان‌ها در شهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری بر حسب عادات و رسومی که در میان مردم آن متداول است و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه‌های گوناگون میسازند. همچنین در داخل یک شهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و دستگاههای عظیم میسازند که دارای فضای پهناور و اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونه کسان بعلت داشتن فرزندان و خدمتگزاران و زنان و پیروان بسیار ناچاراند در منازل خود اطاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ

بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهک بند کشی میکنند و روی دیوارهای داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند و در این باره

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۰۷

هر چه بیشتر در تزیین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهائی برای انبار کردن و اندوختن مواد غذائی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگان و حاشیه‌نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آن وقت اسطبل‌هائی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانوادهٔ خویش میسازند و از این حد در نمیگذرند، زیرا تنگدستی و فقر بیش از این بآنان اجازه نمیدهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و در میان طبقات مختلف در این باره مراتب نامحدودیست که هر یک فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا میسازند و گاهی نیز هنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیلهٔ پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و با شکوه بدین صناعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبائی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت میکوشند تا این صناعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنایی است که موجبات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیمهای نزدیک آن متداول است، زیرا در اقلیمهای غیر معتدل بنایی وجود ندارد، بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههائی از نی و گل تهیه میکنند [یا به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.] [۱] و اهل این صنعت که آنرا پیشهٔ خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یک دیگر تفاوت بسیار دارند چنانکه برخی از آنان بصیر و ماهر و گروهی قاصراند.

و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گوناگونیست:

[۱-)] از دسلان

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۰۸

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

و نوع دیگر ساختمانهائی است که آنها را بویژه از خاك میسازند و دیوارها را بدینسان بر پا میکنند که دو تختهٔ چوبی بر میگزینند و اندازهٔ این تخته‌ها از لحاظ طول و عرض بر حسب اختلاف سلیقه‌ها و عادات محلی فرق میکند، ولی اندازهٔ متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تخته‌ها را روی پایه‌ای نصب میکنند و فاصلهٔ آنها را از یک دیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار میدهند، سپس دو تختهٔ مزبور را بوسیلهٔ چند ذراع چوب بهم متصل میکنند و

www.arikhsam.com

آنها را به ریسمان یا زنجیر بدان می‌بندند و دو جهت خالی را که میان دو تختهٔ مزبور باقی میماند با دو تختهٔ کوچک دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاك آمیخته با آهک میریزند و آنها را با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشرند و در هم میکوبند تا وقتی که خوب نرم میشوند و اجزای خاك با آهک مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاك میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجهٔ این روش ذرات خاك و آهک چنان بهم میآمیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده‌اند. و باز مجددا دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاك و آهک را در هم میآمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هر بار تخته‌ها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیهٔ قسمتهای دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جوش میخورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازندهٔ آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۰۹

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

دیگر از صنایع بنایی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق میکشند و بالای آنها تخته‌هائی که هم نجار آنها را تراشیده است میخکوب میکنند [۱] و آن وقت روی آنها خاك و آهک میریزند و آنها را با کوبه درهم میفشرند تا اجزای خاك و آهک بهم درآمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقهٔ آهک و خاك را به آهک میاندایند همچنان که دیوارها را آهک‌اندود میکنند.

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

از جملهٔ هنرهائی که در بنایی بکار میبرند ساختن چاهها و حوضها برای جریان آب در منازل است که پس از اینگونه منابع آب حوضخانه‌هائی میسازند و در آنها حوضچه‌های بزرگی از مرمر در نهایت استواری میتراشند و در وسط آنها

[۱-)] کلمه «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است در چاپهای مختلف بصورتهای «دسائر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس «دساتر» است و بهمین سبب دسلان نوشته است این کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین است. قیاسا جمع دسار «دسر» است، ولی ممکن است مؤلف که غالبا کلماتی مخالف قیاس بکار میبرد آنرا بر

«دسائر» جمع بسته و بنابر این صورت صحیح تر «دسائر» باشد.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص: ۸۱۰

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

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

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص: ۸۱۱

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

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

www.tarikhesam.com

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

و بنابر این بنایان ناچار باید در اینگونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به رموز جراثقال بوسیلهٔ 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

[۱-)] مرفوعة در (۱) بجای مدفوعهٔ غلط است.

[۲-)] از «ینی» در چاپهای بیروت و مصر (تعرف) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۱۲

بدینسان چاره‌جوئی کرده‌اند که نیروی ریسمان را دو برابر میکنند بدین گونه که آنرا از سوراخهائی که بنسبتهای هندسی سنجیده شده است داخل چنگکهای منجنیق میکنند آن وقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک میشود و ابزار آنرا «میخال» (منجنیق) مینامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل میگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداول است درست میشود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده‌اند. بناهای شگفت آوری که مردم گمان میکنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، در صورتی که این پندار درست نیست بلکه آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد میآفریند [۱].

فصل بیست و ششم در صناعت درودگری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و مادهٔ آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یک از موجودات برای آدمیان منافعی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل میکند و یکی از آنها درخت است که انسان از آن سودهای بی‌شماری میبرد و هر کس آنها را میداند.

و یکی از آن سودها این است که وقتی خشک شود از چوب آن استفاده‌ها میکنند که نخستین فواید آن عبارت است از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان.

[۱-)] یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. سورهٔ مائدة، آیهٔ ۲۰. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کلمهٔ «سبحانه» اضافه شده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۱۳

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

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار میبرند و برای زنان خود از چوب کجاوه [۱] میسازند، و

www.tarikhesam.com

سلاحهائی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه میکنند.

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

سازندهٔ وسایل چوبین نخست باید چوب را اره کند و آنرا یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست درآورد و یا بصورت تخته‌هائی آماده سازد و سپس این قطعات اره شده را بر حسب شکل مطلوب با هم ترکیب کند و بنابر این وی در همهٔ این اعمال بوسیلهٔ هنر خود میکوشد این تکه‌های چوب اره شده را بصورت منظمی درآورد تا همهٔ آنها بمنزلهٔ اجزای آن شکل مخصوص قرار گیرند و انجام دهندهٔ این صناعت را درودگر مینامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

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

[۱-)] ترجمهٔ «حدج» بمعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه (اقرب الموارد).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۱۴

درودگری نیز پدید میآید و ساخته‌های آنرا بزیورهای تفننی گوناگونی میآرایند که در شمار شگفتیهای هنر میباشد و به هیچرو در زمرهٔ ضروریات بشمار نمیآید مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت‌ها [۱]، و چون آماده کردن تکه‌های چوب به هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در میآورند آنگاه بر حسب اندازه‌های معینی آنها را با هم ترکیب می‌کنند و چنان با میخ‌های چوبی بهم میپیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و بر حسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می‌کنند و در نظر هر چیزی زیباتر و آراسته‌تر جلوه‌گر میشود [۲] و این هنر را در همهٔ لوازمی که از چوب میسازند از هر گونه که باشد بکار میبرند.

و نیز معمولا در ساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است [۳] و این کشتیها عبارت از ساخته‌های هندسی است که آنها را باعتبار شنا کردن ماهی بوسیلهٔ بالها و سینه‌اش به شکل آن جانور میسازند تا این شکل در برخورد با آب برای کشتیرانان کمک بیشتری باشد و بجای جنبش حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن از باد استفاده میکنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریائی آنرا بکار میبرند، و این صناعت اساسا در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمهٔ بیرون آوردن صورتها از مرحلهٔ قوه به فعل به روش استوار این است که به تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و بهمین جهت کلیهٔ بزرگان و پیشوایان دانش

www.tarikhislam.com

هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار

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

[۲-)] گویا مقصود مؤلف هنر منبت کاری است.

[۳-)] اشاره به: وَ حَمَلْناهُ عَلیٰ ذاتِ أَلْواحٍ وَ دُسُرٍ ۵۴: ۱۳ سورهٔ القمر آیهٔ ۱۳ و دسر «بضم د- س» جمع «دسار» بمعنی میخ است و در اینجا رشته‌هائی از لیف است که الواح کشتی آنها را بهم می‌بندند.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۱۵

میرفتند، چنانکه اقلیدس [۱] صاحب کتاب اصول هندسه، درودگر بود و باین هنر شناخته می‌شد و همچنین ابلونیوس [۲] مؤلف کتاب مخروطات و میلاوش [۳] و جز آنان نیز درودگری میدانسته و بدان شهرت داشته‌اند.

و چنانکه می‌گویند آموزگار این صناعت در میان مردم نوح، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزهٔ او بشمار میرفت.

و این خبر هر چند در زمرهٔ امکانات میباشد یعنی میتوان گفت وی درودگر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی‌کند که وی نخستین سازندهٔ آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگذرد، بلکه معنی گفتار مزبور [۴] اشاره به قدرت درودگری است، زیرا حکایتی از آن پیش از خبر نوح (ع) ثابت نشده است از این رو واقعهٔ نوح را چنان تعبیر کرده‌اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید باسرار صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست. [۵]

فصل بیست و هفتم در صناعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که در اقلیمهای معتدل بسر میبرند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل‌اند و ناگزیراند دربارهٔ پوشاك [۶] خود بیندیشند همچنانکه

[۱-)] Euclide

[۲-)] Apollonius

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

[۴-)] در چاپهای مصر و بیروت میان این جمله بطور معترضه «و الله اعلم» افزوده شده است.

[۵-)] سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱- این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست».

[۶-)] ترجمهٔ «دفء» (بکسر «د») است که یکی از معانی آن شدت گرماست، ولی در اینجا از آیهٔ ۵ سورهٔ ۱۶ قرآن کریم: «وَ الْأَنْعامَ خَلَقَها لَکُمْ فِیها دِفْءٌ وَ مَنافِعُ ۱۶: 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 جامه‌هایی که شما را گرم دارد،

www.tarikhesan.com

تفسیر گازر ج ۵ ص ۱۵۳

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۲،ص:۸۱۶

دربارهٔ خویش می‌اندیشند. و امر پوشاك چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما و سرما یکسره بر تن پوشند (یعنی بدون بریدن و دوختن) و برای تهیهٔ چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تا پارچهٔ یک دستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس اگر مردم بادیه‌نشین باشند بهمان پارچه اکتفا میکنند، ولی اگر بشهرنشینی گرایند این پارچه را میبرند و به تکه‌هائی تقسیم میکنند تا جامه‌ای به اندازهٔ بدن انسان بدست آید و شکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هر یک از اندامها را در نظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یک جامه میشود که به اندازهٔ بدن است و آنرا میپوشند و صناعتی که بدست دهندهٔ این (پوشاك) مناسب است خیاطی نامیده میشود [۱].

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

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

[۱-)] از آغاز فصل تا اینجا که در داخل کروشه است در چاپهای مصر و بیروت نیست،

[۲-)] و کتان چاپ بیروت.

[۳-)] ترجمه «اکسیة» جمع «کساء» است که صاحب منتهی الارب آنرا گلیم ترجمه کرده و معنی مناسب آن همین است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا بر تن می‌پوشند و کلمهٔ «ازار» نیز بهمین معنی آمده است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۲،ص:۸۱۷

داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود [۱].

و این صنعت دوم ویژهٔ اجتماع شهرنشینی است چه مردم بادیه‌نشین از آن بی‌نیازاند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پیچند چنانکه همهٔ بدن آنان را فرا- میگیرد بی‌آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به اندازهٔ اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه‌ها و فنون شهرنشینی است و باید از اینجا به راز تحریم جامهٔ دوختنی در هنگام حج گزاردن پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترك کلیهٔ علایق دنیوی و رجوع به خدای تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است [۲] تا بندهٔ وی در آن هنگام به هیچیک از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامهٔ دوخته و نه کفش هیچیک دلبسته نشود و متعرض هیچ شکاری نگردد و به هیچکدام از عاداتی

www.tarikhesam.com

که در جان (نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همهٔ آنها را از دست میدهد، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصهٔ رستاخیز میشود حج گزارد 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 روزی که از مادر میزاید از گناهان خویش پاك میشود، منزهی ای پروردگار، چه اندازه نسبت به بندگان خود مهربانی و چه اندازه به آنان که در جستجوی رهبری هستند بخشایش میکنی.

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

[۱-)] در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه گونه خیاطی را بدینسان آورده است: وصلا او تنبیتا او تفسحا که قسمت نخستین آن را در مادهٔ «وصل» تا حدی بحدس میتوان تفسیر کرد چه در اقرب الموارد آورد: خیط موصل فیه وصل کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: وصلا اوحبکا او تنبیتا او تفتیحا که قسمت دوم آن را در مادهٔ «حبک» چنین می‌یابیم. جود حباك الثوب ای کفافه، ولی برای دو قسمت دیگر یعنی: تنبیعا یا تفتیحا و تفسحا در کتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان بحدس و احتمال آنها را تفسیر کرده، ولی ما از نقل آن صرف نظر کردیم. رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمهٔ دسلان شود.

[۲-)] اشاره به: كَمٰا خَلَقْنٰاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۶: ۹۴. سورهٔ الانعام، آیهٔ ۹۴.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۱۸

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

فصل بیست و هشتم در صناعت مامائی (تولید)

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

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

[۱-)] Hermes.

[۲-)] قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

[۳-)] سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۱۹

پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا میگردد و همهٔ اینها دردهائی است که بر شدت درد زائیدن میافزاید و معنی طلق [۱] همین است. در این هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیلهٔ مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از این راه بعمل و خاصیت قوهٔ دافعهٔ جنین کمک میکند، و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکند در تسهیل کار او میکوشد تا دردها و مشقات ویرا تخفیف دهد، آنگاه پس از وضع حمل میان جنین و رحم پیوندی (جفت) باقی میماند که جنین از آن در زهدان تغذیه میکند و از ناف وی به روده‌اش پیوسته است. و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که بویژه برای تغذیهٔ نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به رودهٔ نوزاد یا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیلهٔ داغ کردن [۲] و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

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

آنگاه ماما بسوی زچه [۳] باز میگردد و برای بیرون آمدن پرده‌های جنین او را بنرمی مالش میدهد، زیرا گاهی ممکن است پرده‌های مزبور اندکی دیر خارج شود و آن وقت بیم آن میرود که ماسکه پیش از آنکه پرده‌ها کاملا خارج شوند

[۱-)] طلق (بفتح ط) بمعنی درد زائیدن است و بمعانی: خندان و گشاده‌رو و روز خوش نه گرم و نه سرد نیز آمده است و اطلاق کلمه بر درد زائیدن از نظر تفاؤل است (اقرب الموارد و منتهی الارب).

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

[۳-)] ترجمهٔ «نفساء» به معنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آنرا «زچه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» میگویند.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۲۰

بحالت طبیعی خود باز گردد و این پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این است که ماما از این پیش آمد میهراسد و به زچه کمک میکند که زودتر دفع شود و

www.tarikhislam.com

پس از آنکه پرده‌های مزبور بیرون میآید باز ماما بسوی نوزاد باز میگردد و به اعضای بدن او انواع روغنها و داروهای ذرور [۱] قابض میمالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بکامش میمالد [۲] و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف آنها از التصاق لعوق، داروهای غرغره تجویز می‌کنند.

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

[۱-)] ذرور (به فتح ذ) داروئی که برای چشم و زخمها بکار میرود (اقرب الموارد).

[۲-)] در تداول مامایی: کام کردن است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۲۱

آن معمولا بدون صناعت قابلگی انجام نمی‌یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی از این صناعت بی‌نیاز میشوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادتی قرار میدهد مانند پیامبران، ص، و یا بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام میگیرد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صناعت وجود ایشان کمال می‌پذیرد.

و اما درباره کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری در این امر روی داده است از آن جمله خبریست که دربارهٔ پیامبر، ص، 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 بآسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره (و دیگر معجزاتی که در این باره به پیامبران نسبت میدهند نیز مانند این کیفیت است). و اما امر الهام را نیز نباید انکار کرد، چه هر گاه حیوانات بی‌زبانی مانند زنبور عسل و جز آن به الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند دربارهٔ انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت و احسان خدا اختصاص یافته است.

گذشته از این الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بر وجود الهام برای بشر است، زیرا چگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیدهٔ فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته‌اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع

www.tarikhislam.com

متوقف بر این صناعت است که هستی انسان جز بدان صورت‌پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و از این صناعت و مراقبت آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشد به هیچرو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۲۲

صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع ثمره و تابع اندیشه هستند. و ابن سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیدهٔ مزبور مخالفت داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلت مقتضیات فلکی و اوضاع شگفتی است که بگمان او بندرت در طی قرون متمادی روی میدهد و آن وقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیرهٔ 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 رسالهٔ خویش که آنرا به رسالهٔ حی بن یقظان [۱] نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هر چند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال بعلت موجبه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنابر اعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان افعال و قدرت قدیم نمی‌باشد و نیازی به این تکلف نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریهٔ او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بی‌زبان، در صورتی که باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب میکند؟ و هنگامی که الهام در حیوانات بی‌زبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت در خود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردم گواه بر خودشان

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۲۳

می‌باشند به بطلان مقاصدشان.

و خدا آفریدگار داناست [۱].

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

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی برده‌اند و نتیجه و ثمرهٔ آن عبارت است از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری از بیماران بوسیلهٔ مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریها حاصل آید.

www.tarikhesam.com

و باید دانست که اصل امراض یکسره از خوراکهاست چنانکه (پیامبر) (ص) در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معده خانهٔ مرض و پرهیز سر داروهاست و اصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

اینکه میفرماید «معده خانهٔ مرض است» معنی آن آشکار است و منظور از «پرهیز سر داروهاست» این است که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوراك پرهیز میکند، بعبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشهٔ همهٔ داروهاست و معنی «ناگوارد» [۲] تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هر غذا و پیش از آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد.

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

[۱-)] سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است: «و خدای تعالی داناتر است».

[۲-)] ترجمهٔ «بردة» است که در اقرب الموارد به «تخمه» و در منتهی الارب به «ناگوارد» تفسیر شده است.

www.arjhsam.com

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۲۴

میگردد. و آن خون را قوهٔ نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل میسازد.

و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیلهٔ حرارت غریزی است مرحله بمرحله، تا آنکه بالفعل جزء بدن میشود و تفسیر آن این است که هر گاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر فکها (دندانها) خرد و جویده میشود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی میپزد و مزاج و ترکیب آن تا حدی تغییر میکند چنانکه وقتی لقمه‌ای از غذا را بدهان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست. آنگاه همین لقمهٔ جویده به معده میرود و زیر تأثیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس [۱] مبدل میگردد که زبده و شیرهٔ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس به کبد می‌رود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیلهٔ نفوذ در دو مخرج از بدن بیرون میرود. آنگاه حرارت کبد آن کیموس را میپزد تا آنکه بخون تازه مبدل میشود و بسبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید میآید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته‌نشین میشود و دستگاه حرارت غریزی تا حدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همهٔ آنها را به رگهای کوچک و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگاه از خون خالص بخار گرم‌تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد که به روح حیوانی کمک میکند و قوهٔ نامیه کارش را در خون آغاز می‌کند و از صافی خون گوشت و از دردی یا غلیظ آن استخوان می‌سازد، آنگاه بدن فضولات و قسمتهائی را که زاید بر احتیاج آن است بیرون میفرستد و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی و اشک.

چنین است شکل غذا و رسیدن آن از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعل که گوشت باشد.

سپس باید دانست که سرچشمهٔ بیماریها و قسمت عمدهٔ آنها عبارت از انواع تبهاست.

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۸۲۵

علت تب این است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف میشود و نمیتواند در هر یک از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بپزد و در نتیجه غذا ناپخته میماند. و سبب آن اغلب فزونی غذا در معده است چنانکه بعلت فزونی، دستگاه حرارت غریزی از طبخ آنها فرو میماند. یا (موجب تب) تداخل غذا در معده است بطوریکه پیش از تکمیل طبخ غذای نخستین، غذای دیگری بمعده میرسد و آنگاه دستگاه حرارت غریزی طبخ غذای نخستین را فرو میگذارد و بغذای تازه میپردازد یا نیروی آن بر هر دو تقسیم میشود و از این رو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند و معده همین غذا را که طبخ آن ناتمام است به کبد میفرستد و حرارت کبد نیز آن اندازه نیرومند نیست که بتواند چنین غذائی را طبخ کند و چه بسا که در این هنگام از غذای نخستین قسمتی ناپخته در کبد باقی باشد و کبد هم همهٔ این مواد نارس را بر همان کیفیتی که هست به رگها میفرستد و پس از آنکه بدن نیاز مناسبی را که بدان دارد برمیگیرد اگر قادر باشد آنرا با فضولات دیگر مانند عرق و اشک و آب دهن بیرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری از آنها فرو میماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی میماند و روز بروز افزایش می‌یابد. و هر ترکیب مرطوبی که پخته نشود و نارس بماند گندیده میشود و بنابر این آن مواد غذائی نارس نیز متعفن میگردد و آنرا «خلط» مینامند و در هر جسم گندیده‌ای حرارت غریزی یافت میشود و این حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را در غذای شب مانده که گندیده میشود و همچنین در زباله‌های گندیده آزمایش کرد که چگونه در این هنگام حرارت بآنها راه مییابد.

این است معنی تبها در بدن انسان که سر و اساس همهٔ بیماریها بشمار میروند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است. و اینگونه تبها دارای درمانهائی هم هستند بدان سان که چند هفتهٔ معین بیمار را از غذا منع میکنند و آنگاه غذاهای مناسب میدهند تا کاملا بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۸۲۶

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

اینهاست مجموعهٔ بیماریها و سرچشمهٔ آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیهٔ آنها باید بپزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهرنشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر و خوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیک نوع غذا اکتفا میکنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه‌های فراوان خواه تر و تازه یا خشک درمی‌آمیزند و در این باره بیک یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه بسا که در یک روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه و حیوان آماده می‌سازند. این است که غذا دارای ترکیب غریبی میشود و چه بسا که این نوع

www.tarikhesam.com

غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد.

گذشته از این در شهرها هوا بعلت در آمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتی که هوا به روح نشاط می‌بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می‌کند.

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

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

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

بحدیکه بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان میکنند گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه‌نشین با خورش اندکی سر و کار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشپزی از عادات و احتیاجات شهرنشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دوراند، از این رو طوایف بادیه‌نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدر آمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که در آن بسر میبرند نیز در صورتی که ساکن جایگاه خاصی باشند بعلت کمی رطوبتها و عفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر در حال کوچ کردن باشند نیز بسبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق میکنند.

گذشته از این آنها همواره با ورزش سر و کار دارند، چون برای اسب دوانی یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی آنان را فراهم میکند پیوسته در جنبش و حرکت‌اند و از این رو بسبب کلیهٔ این اعمال غذای آنان بخوبی هضم میشود و بتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این است که مزاج آنان نسبت بشهریان سالم‌تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشک نیازمند میشوند و بهمین سبب در میان بادیه‌نشینان به هیچرو پزشک یافت نمیشود و این امر تنها بسبب بی‌نیازی آنان از پزشک است چه اگر به وی احتیاج میداشتند حتما در میان آنان هم پیدا میشد و همین احتیاج بادیه‌نشینان بپزشک وسایل معاش او را فراهم میساخت و ویرا بسکونت در میان آنان برمی‌انگیخت.

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

[۱-)] اشاره به آیهٔ ۲۳، سورهٔ الفتح.

فصل سی‌ام در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است [۱]

www.tarikhesam.com

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

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

[۱-)] گویا کلمهٔ «انسانیة» در متن بمفهوم انسان متمدن است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۲۹

شده‌اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یک از حروف به متعلمان میآموزند و گذشته از این، آنان را وامیدارند که بتن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آن وقت بیاری دانش و حس توأما متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکهٔ آن ببهترین و کاملترین شیوه‌ها در آنان رسوخ می‌یابد. و این پیشرفت برای آنان در سایهٔ ترقی و توسعهٔ صنایع که خود معلول فراوانی جمعیت و وسعت کارهای گوناگون است حاصل شده است.

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

و خط عربی هنگام دولت تبابعه در زیبائی و آرایش بمنتها درجهٔ استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحلهٔ شهرنشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تبابعه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصبیت از وابستگان و خویشان تبابعه بودند و پادشاهی عرب را در سرزمین عراق تجدید کردند، ولی چنانکه تبابعه در خط مهارت داشتند اینان بدان مرحله نرسیدند،

www.tarikhesam.com

۰۳

زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم آن مانند صنایع و غیره بمرحلهٔ دولت حمیر نرسیده بودند و مردم طائف و قبیلهٔ قریش چنانکه گفته‌اند خط را از اهالی حیره فرا گرفتند و گویند کسی که خط را از مردم حیره آموخته سفیان بن امیه و بقولی حرب بن امیه بوده است.

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

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

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

و این گفتار دور از حقیقت است، زیرا ایاد هر چند بساحت عراق فرود آمده‌اند ولی آنان همچنان بر همان آداب و شئون بادیه‌نشینی بوده‌اند در صورتی که خط از صنایع شهرنشینی است، بلکه معنی گفتار شاعر این است که ایشان بخط و قلم از دیگر اقوام عرب نزدیکتراند، زیرا آنان به شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیک میباشند.

پس نظر آنان که میگویند مردم حجاز خط را از اهالی حیره فرا گرفته و مردم حیره آنرا از تبابعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [و در کتاب تکمله تألیف ابن الابار در فصلی که دربارهٔ ابن فروخ قیروانی فارسی اندلسی از اصحاب مالک، رض، سخن میراند دیدم که نوشته است: و نام وی عبد الله بن فروخ بن عبد الرحمن بن زیاد بن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به عبد الله ابن عباس گفتم ای طایفهٔ قریش دربارهٔ این نوشتن عربی به من خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد، ص، را به پیامبری برانگیزد با همین خط مینوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که بهم می‌پیوندند بهم می‌پیوستید و آنها را که جدا نوشته میشدند جدا می‌نوشتید مانند الف و لام و میم و نون؟ گفت آری. گفتم این هنر را از که فرا- گرفتید؟ گفت از حرب بن امیه. گفتم و حرب آنرا از که آموخت؟ گفت از عبد الله بن جدعان. گفتم وی آنرا از که یاد گرفت؟ گفت از مردم انبار. گفتم مردم انبار آنرا از که آموختند؟ گفت از مسافری از مردم یمن. گفتم آن مسافر آنرا از که فرا- گرفته بود؟ گفت از خلجان بن قاسم کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که این شعرها را سروده است:

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

و عقیده‌ای را بر خلاف راه و روش زندگی تغییر میدهید؟

مرگ از آن زندگانی که ما را ناسزا گوئید بهتر است بویژه که جرهم و حمیر هم از ناسزا گویان باشند».

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

زنجیرهٔ اسناد این حدیث چنین است: خبر داد مرا ابو بکر بن ابی حمیره در کتاب خود از ابو بحر بن عاصی و او از ابو

www.tarikhestan.com

الولید وقشی و وی از ابو عمر و طلمنکی بن ابی عبد الله بن مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابو سعید بن یونس و او از محمد بن موسی بن نعمان از یحیی بن محمد بن حشیش بن عمر بن ایوب مغافری تونسی از بهلول بن عبیدة الحمی از عبد الله بن فروخ. انتهی.] [۱] و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» مینامیدند. همهٔ حروف آن منفصله بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیلهٔ مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند، ولی آنان آنرا مانند کلیهٔ صنایعی که در میان بادیه‌نشینان معمول میشود نیک نمی‌نوشتند چه بادیه‌نشینان در صنایع شیوه‌های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش نمیگیرند از این رو که زندگانی بادیه‌نشینی از صنایع دور است و اغلب از آن بی‌نیاز هستند. این است که خط و کتابت عرب بشیوهٔ بادیه‌نشینی 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 شهرنشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکتراند.

و قبیلهٔ مضر نسبت بمردم یمن و شام و عراق در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر و از شهرنشینی دورتر بودند، از این رو خط عربی در آغاز اسلام از لحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحلهٔ نهائی کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود، زیرا عرب در وضع

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

بادیه‌نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

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

و در این باره نباید به پندار برخی از بی‌خبران اعتنا کرد که میگویند صحابه به هنر خط کاملا آشنا بوده و خط را نیکو می‌نوشته‌اند و اینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست، بلکه کلیهٔ مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و میگویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در **«لَأَذْبَحَنَّهُ» ۲۷: ۲۱** [۱] این زیادهٔ تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده- شدن یاء در **«بِأَيْدٍ» ۵۱: ۴۷** [۲] یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست

www.tarikhislam.com

و تنها موجبی که آنان را باینگونه توجیهات وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزه می‌کنند و می‌پندارند که خط کمال آدمی است و بنابر این صحابه را از نقصان این کمال منزه-

---

[۱-)] سورهٔ النمل، آیهٔ ۲۱.

[۲-)] سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۴۷: وَ السَّمٰاءَ بَنَیْنٰاهٰا ۵۱: ۴۷ باید.

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

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

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

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

نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس از آنکه از لحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم بآخرین مرحلهٔ ترقی رسید و آن شهر بعنوان پایتخت اسلام (دار الاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار میآمد [و چگونگی خط در بغداد با وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی به نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر

www.tarikhesham.com

اختلاف پیدا کرد و این اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی بن مقلهٔ [۱] وزیر پدید آمد و رایت خط را برافراشت، آنگاه پس از وی علی بن هلال کاتب معروف به ابن البواب همان شیوهٔ ویرا پیروی کرد و سند تعلیم خط در قرن سوم و پس از آن بر وی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکال حروف آن با خط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام به مباینت و اختلاف کلی منتهی گردید. و پس از این روزگار اختلاف مزبور در نتیجهٔ تفنن کهبذان [۲] در استواری شیوه‌ها و اشکال آن افزایش یافت [۳] تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی از اولیا، و سند تعلیم خط بر آنان مسلم گردید و این شیوه به مصر انتقال یافت و در بعضی از قسمتها با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که در عراق سکونت داشتند آنرا فرا گرفتند و در نتیجه با خط مردم مصر بکلی اختلاف پیدا کرد.] [۴] و رسم خط افریقی که شیوهٔ قدیم آن تا این روزگار هم معروف است نزدیک بخط مشرقی بود. [۵] و چون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور

[۱-)] در «ینی» علی بن هلال کاتب.

[۲-)] ترجمهٔ کلمهٔ «جهابذة» جمع «جهبذ» (بفتح ج- ب- کسر ج- ب) معرب کلمهٔ فارسی «کهبذ» است به معنی ناقد آگاه بباز شناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقاد کننده متداول است و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقاد کنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمهٔ فراموش شدهٔ فارسی معمول شود.

[۳-)] در «ینی» چنین است: تا به ابن مقله منتهی شد و سند تعلیم خط بر وی مسلم گردید.

[۴-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است.

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۳۵

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 جلوه‌گر شد و دولت اسلام بمرحلهٔ عظمت و قدرت رسید و بازار دانشها رواج یافت و کتابها استنساخ میشد و آنها را با خطوط نیکو مینوشتند و بشیوه‌ای زیبا جلد میکردند و کاخها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی میشد که بی‌همتا بود و مردم سرزمینها و نواحی گوناگون در این باره به رقابت و همچشمی پرداختند.

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی از هم گسیخته شد و رو به زوال می‌رفت کلیهٔ آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آن همه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان رفت و خاموش شد و امر خط و کتابت و بلکه دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را بر طبق قوانین و

www.tarikhesam.com

اصول معینی که در میان آنان متداول است ترسیم می‌کنند و با این شیوه خط را به دانش آموزان میآموزند که بطور حسی آنرا فرا میگیرند و هم از لحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبهٔ نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانا می‌شوند و بهترین روش بدست میآید.

و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بربست و ملتهای مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی در ساحل مغرب و افریقیه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیلهٔ رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را بدستگاه دولت نزدیک کردند و از این رو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۸۳۶

و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجهٔ 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 کلیهٔ خطوط مردم افریقیه گردید، 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 نشانه‌هائی در بلاد جرید باقی مانده بود که اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و در جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به تونس پایتخت افریقیه رفت و آمد می‌کردند.

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

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۸۳۷

زیرا فساد و تصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف و رسوم خط بکلی تغییر کرده و از زیبایی دور شده بود بحدیکه باید پس از رنج فراوان آنها را بخوانند، و همین انحطاط بعلت نقصان تمدن و فساد دولتها بدیگر صنایع نیز راه

www.tarikhesam.com

یافته بود و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست [۱].

[و استاد ابو الحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب را قصیده‌ای است در بحر بسیط به رویّ راء که در آن صناعت خط و مواد آنرا یاد کرده است و قصیدهٔ مزبور از بهترین دستورهایی است که در این باره نوشته شده است و من نقل آن را در این فصل لازم دیدم تا کسانیکه در صدد آموختن این هنراند از آن بهره‌مند شوند و قصیده بدینسان آغاز می‌شود:

«ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن را فرا گیری، و در جستجوی حسن خط و تصویر میباشی، اگر در فن نوشتن بر عزمی استوار هستی، برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو، از میان (نی) کلکها نوعی برگزین که راست و سخت باشد تا بر هنر نوشتن بخوبی قادر شوی، و هر گاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازهٔ وسط را در نظر گیر، به دو سر آن بنگر و آنگاه آن سری را که باریک‌تر است بتراش، و از جایگاه تراش قلم تا نوك آن را چنان بتراش که بشیوهٔ 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،

[۱-)] سورهٔ الرعد آیهٔ ۴۱. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناتر است»، ولی در چاپ پاریس فصل تمام نمیشود و پس از آیهٔ مزبور قریب سه صفحهٔ دیگر نیز در همین موضوع آمده است که ما از ص ۳۴۷ تا ص ۳۴۹ آنها را در داخل کروشه ترجمه کردیم.

و هنگامی که همهٔ این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبردست و آگاه است انجام دهی، آن وقت همهٔ تصمیم خود را برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در تراشیدن قلم از همهٔ تدابیر مهمتر است، نباید توقع داشته باشی که من همهٔ رازهای این فن را آشکار کنم چه من در این امر بخل میورزم، ولی زبده و خلاصهٔ دستور من این است که باید سر قلم گرد و دایره‌وار باشد و در عین حال تحریف [۱] داشته باشد، آنگاه در دوات مرکبی بریز که از دودهٔ سیاه با سرکه یا آب غوره درست شده باشد، و باید بر آن گل سرخ که کوبیده و در آمیخته با زرنیخ زرد و کافور باشد نیز افزود، و هنگامی که این ترکیب بحد کفایت تخمیر شود، آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای برگزینی، سپس کاغذ را بعد از بریدن باید در زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد، تا از چین‌خوردگی و ناصافی دور شود.

پس از آن سرمشق نوشتن را با شکیبایی عادت و شیوهٔ خود قرار ده چه هیچکس مانند آدم شکیبا بمنظور خود نائل نمیآید، نخست نوشتن را در لوح آغاز کن، و عزم خویش را مانند شمشیر برنده آماده ساز، در آغاز مشق کردن و نوشتن، نباید به هیچرو از خط بد خویش شرمگین شوی،

[۱-)] قط زدن قلم بطوریکه محرف یا نوك تیز باشد.

www.tarikhesam.com

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.

و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید میآید، تا هنگامی که به آرزوی خود برسی، آن وقت بسیار شادمان و مسرور میشوی، پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد بهر سپاسگزاری پاسخ میدهد [۱].

و شیفتهٔ آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که در این دنیای فریبنده یادگاری نیک از تو بجای ماند، زیرا در روز رستاخیز و هنگام روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن و حشر و نشر همهٔ کردارهایش در پیش او نمودار میشود.» و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتار و سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر میکند و از این رو ناچار خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند و مقصود را برسانند.

خدای تعالی میفرماید: انسان را بیافرید او را بیان آموخت. [۲].

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

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

[۲-)] خَلَقَ الإِنْسٰانَ عَلَّمَهُ الْبَیٰانَ ۵۵: ۳- ۴ سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲ و ۳.

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

www.tarikhesham.com

که مردم آنها را در نوشتن برای تعبیر از اندیشه‌های خود بکار میبرند.

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

[۱-)] اشاره به: إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۲: ۸۳ سورهٔ یوسف آیهٔ ۸۳ قسمت داخل کروشه در «ینی» نیست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۴۱

در صنعت صحافی [۱]

در روزگار قدیم بعلت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی و سجلات (دفاتر) [۲] از طریق روایت و ضبط [۳] مبذول میشده است، لیکن در این عصر بسبب انقراض دولت [۴] (دولت بزرگ اسلامی) و انحطاط عمران این توجه وجود ندارد در صورتی که در دوران پیشین توسعهٔ صحافی در عراق و اندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیهٔ امور مربوط به این فن از لوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت و وسعت دایرهٔ 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 میدادند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید و دیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها را پیشهٔ خود ساختند و این پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را بر روی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را به روشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند و این بعلت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعهٔ نامه‌های دیوانی و چکها در آن دوران بود، از این رو از نظر اهمیت دادن بنوشته‌ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

[۱-)] صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق میشده است و آنرا «وراقة» مینامیدند.

[۲-)] سجلات مشتق از ریشهٔ لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و از آن جمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقاولات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز بهمین معنی بکار میرود (یادداشت دسلان، ص ۴۰۶ ج ۲).

[۳-)] ضبط در اینجا به معنی تصحیح و علامت گذاری خط است.

[۴-)] «ینی» دولتها.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۴۲

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه‌های دیوانی و چکها نیز رو بفزونی

www.aqlkhesam.com

رفت و کاغذهای پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنان را رفع نمیکرد، از این رو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه‌های دیوانی و چکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه‌هائی که بسلطان و دستگاه دولت می‌نوشتند و هم بمنظور تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و تا جائی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و ببهترین شیوه‌ای ساخته میشد.

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

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۴۳

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

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

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

و از این فن در اندلس بجز بقایائی بجای نمانده است که رو به نیستی میرود و در شرف نابودی است، و نزدیک است

www.tarikhislam.com

دانش بکلی از مغرب رخت بربندد و خدا بر کار خود غالب است، [۱] ولی بر طبق اخباری که بما رسیده است هم اکنون در مشرق فن

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۴۴

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

فصل سی و دوم در فن غناء (آواز خوش)

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

و آنگاه یک نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه بر حسب نسبتهای معینی با یک دیگر 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

[۱-)] در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می‌شود: ولی بهرهٔ نیک نوشتن ..

[۲-)] توقیع در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی الارب). و اگر این کلمه تحریف ایقاع نباشد باز هم میتوان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که با «گام» مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار میبرده‌اند و ایقاع یا «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواجه نصیر گوید: در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدوث اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند بازای نقرات حروف متحرك ایراد کنند خاصه حرفهائی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء و طاء و به ازاء سکنات حروف ساکن تواند بود مثلا گویند تن تن.

و اما در وزن شعری حروف متحرك از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکنات (معیار الاشعار، ص ۱۱).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۴۵

نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می‌باشد و هنگام رسیدن آواز بگوش، اختلاف این

www.tarikhislam.com

نسبتها آنرا از سادگی به ترکیب مبدل میسازد، ولی هر گونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن لذت بخش نیست، بلکه- ترکیب‌های خاصی مایهٔ لذت میشود که موسیقی دانان آنها را تعیین کرده و منحصر ساخته و دربارهٔ آنها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطیع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیلهٔ نواختن و یا از راه دمیدن در ابزارهائی است که برای همین منظور برگزیده میشوند و با این شیوه آواز هنگام شنیدن لذت بخش‌تر میگردد. و در این روزگار در مغرب از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت میشود و از آن جمله مزمار (نی) است که آنرا شبابه [۱] مینامند و آن نیی میان تهی است که در پهلوهای آن سوراخهای معدودیست و هنگامی که در آن میدمند آوازی از آن بر میآید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی‌دانان متداول است آواز تقطیع میشود تا بدین وسیله نسبت‌های میان آوازها در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازها به روش متناسبی بهم بپیوندد و بعلت تناسبی که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش میشود.

دیگر از انواع این ابزار نیین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی [۲] (قره‌نی) است و آن چوبی میان تهی است که آنرا بشکل نی از دو سوی تراشیده‌اند و مانند نی تدویر ندارد، زیرا از دو تکهٔ جداگانه تشکیل میابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیلهٔ نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد بسبب آن نی در آن داخل میشود و نغمه‌های حادی از آن برمیخیزد و بسبب تقطیع آوازها

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

[۲-)] (بضم ز)

www.tarikhesham.com

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

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

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

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

[۱-)] Trompette شیپور موزیکچیان.

[۲-)] دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوك قلم تراشیده» باید پس از «و بوسیلهٔ نی کوچکی» باشد بدینسان «و بوسیلهٔ نی کوچکی بشکل نوك قلم تراشیده که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدهند» (ج ۲ ترجمهٔ دسلان، ص ۴۱۱).

[۳-)] بربط Barbitos و رباب از نوع گیتار Guitare و قانون از نوع سنتور «Tympanon» است (حاشیهٔ دسلان، ج ۲ ص ۴۱۲).

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص:۸۴۷

این عمل در همهٔ ابزار زهی بر کناره‌های زهها آنجا که زه را می‌نوازند ایقاعات پدید می‌آورند و در نتیجه آهنگها متناسب و لذتبخش میگردد.

و گاهی هم بوسیلهٔ نواختن چوبه‌هایی بر روی ابزار تشت یا زدن تشتها بر یک دیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنگهائی پدید می‌آورند که شنیدن آنها لذتبخش است.

و اینک بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل میشود میپردازیم:

چنانکه در جای خود بیان شده است لذت عبارت از ادراك هر چیزی است که موافق (روح) باشد و هر چیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درك میگردد و هر گاه این کیفیت برای ادراك کننده مناسب و سازگار باشد لذتبخش و اگر برای وی منافی و نفرت آور باشد دردناك خواهد بود و بنابر این مزه‌های مناسب و سازگار آنهایی است که کیفیت آنها با حس چشائی سازگار باشد و همچنین بسوده‌های سازگار.

و در بویها آنهایی لذتبخش‌اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درك- کنندهٔ بویهاست و بویها را حس بویائی بدان میرساند و از این رو این روح بوی خوش گیاهان و گلهای معطر را بهتر و مناسبتر در می‌یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد. و اما از دیدنیها و شنیدنیها آنهایی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد. پس تناسب اوضاع در نفس سازگارتر و مناسبتراند، از این رو هر گاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و نگارها آنچنان باشد که از آنچه مادهٔ خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشته باشد خارج نشود، [نیکو و زیبا خواهد بود]، و معنی زیبائی و حسن نیز در هر چیز ادراك شده‌ای همین است، آن وقت اینگونه دیدنیها برای نفس ادراك کننده مناسب خواهد بود و از ادراك سازگار آن لذت خواهد برد و بهمین سبب می‌بینیم دلدادگان شیفته و بی‌پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر میکنند که روح آنان با روح محبوب در آمیخته است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص:۸۴۸

www.tarikhesiam.com

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

[بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و بحقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است] [۴] و چون مناسب‌ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها به ادراك کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از این رو درك زیبائی‌ها و محاسن نقش و نگارهای آدمی و آوازهای او از ادراکاتی است که به سرشت و فطرت انسان نزدیکتر است، این است که هر انسانی بمقتضای فطرت شیفتهٔ دیدنی یا شنیدنی زیبا میشود، زیبائی در شنیدنی این است که آوازها متناسب باشند نه متنافر، چه آوازها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی [۵] و بلندی [۶] و نرمی [۷] و سختی [۸] و جنبش [۹] و فشار [۱۰] و جز اینها.

و تناسب در آواز چیزیست که سبب حسن و زیبائی آنها بشود و آن دارای شرایطی است. نخست آنکه نباید خواننده یکباره آواز را به ضد آن برآورد، بلکه باید بتدریج و

[۱-)] بدأ بجای مبدأ: (ب)

[۲-)] و ان کان: (ك) و (ا). و ان کل: (ب) و ما چاپ اخیر را ترجیح دادیم.

[۳-)] قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست و آنرا با مقابله از چاپهای (ك) و (ب) و (ا) ترجمه کردم.

[۴-)] قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

[۵-)] ترجمهٔ همس (بفتح ه) بمعنی آواز نرم دهن بی‌آمیزش آواز سینه و حروف مهموسه ده‌اند: ج، ث، ه، ش، ن، ف، ص، س، ك، ت، (منتهی الارب).

[۶-)] ترجمهٔ «جهر» (بفتح ج) بمعنی آواز بلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان: ظ، ل، ق، و، ر، ب، ض، ا، (همزة)، غ، ز، ج:

ن، د، م، ط، ی، ع، د.

[۷-)] ترجمهٔ رخو و حروف رخوة سیزده است: خ، س، ج، ظ، ش، ص، ر، ض، غ، ث، ق، ف، ن، م.

[۸-)] ترجمهٔ «شدت» و حروف شدیدة هشت‌اند:

همزة، ج، ك، ق، ت، ب، ط، د.

[۹-)] ترجمهٔ «قلقلة» و حروف قلقلة پنج حرف‌اند:

ق، د، ط، ب، ج.

[۱۰-)] ترجمهٔ «ضغط».

www.tarikhesiam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۴۹

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 شیوهٔ سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله‌های متنافر یا نزدیک بیک مخرج را زشت میشمرند، چه دقت در شیوائی بیان نیز از گونهٔ 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 آوازها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن و انتقال از قسمتی بقسمت دیگر بر حسب تقسیمات موسیقیدانان متناسب باشد.

و بنابر این هر گاه آوازها بر حسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آن وقت سازگار و لذت بخش خواهد بود.

برخی از این تناسبات ساده است و بسیاری از مردم بطور طبیعی آنها را میدانند و نیازی به آموختن و فرا گرفتن اصول این فن ندارند، چنانکه می‌بینیم گروهی که طبع شعر دارند بی‌دانستن فن عروض به اوزان شعر آشنا هستند یا کسانی بی‌فراگرفتن قواعد موسیقی در ایقاعات رقص عملا مهارت دارند و مانند اینها. و مردم عامه اینگونه استعدادها را مضمار (میدان مسابقه- اسب) مینامند و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را با آهنگهای دلپذیر قرائت میکنند چنانکه گوئی مزمار در حنجره دارند میخوانند و با شیوهٔ زیبا و تناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب میآورند.

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۵۰

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

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب ببرخی 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 آنان که مدّ (کشش آواز) را طولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و در آهنگهای موسیقی نیز مقداری آواز لازم است که جز بدان انجام نمی‌یابد بعلت تناسبی که در حقیقت آهنگ دادن یاد- کردیم، ولی وقتی این دو فن معارض یک دیگر باشند رعایت کردن یکی غالبا بدیگری خلل وارد می‌آورد لیکن مقدم بر همهٔ 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 ساده‌ایست که صاحبان مضمار یا آنان که استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند، چنانکه یاد

www.tarikhesam.com

کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبتهائی که هم موسیقیدان و هم دیگران درك میکنند بنوعی خاص ترجیع [۲] میدهند [۳]. محل اختلاف این است و ظاهر این است که باید در قرآن از این شیوه [۴] دوری جویند چنانکه عقیدهٔ امام، رح، (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 بادراك آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رض، نیز بشیوهٔ مذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده است.

[۱-)] بهر شیوه‌ای که باشد: (چاپهای مصر و بیروت)

[۲-)] ترجیع اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته گفتن و باز گردانیدن آواز حلق (منتهی الارب). در تداول امروز فارسی تحریر یا غلط میگویند.

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

[۴-)] از کلیهٔ این شیوه‌ها (چاپهای مصر و بیروت).

تاریخ ابن خلدون / ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۵۱

و اما اینکه پیامبر، ص، فرموده است: «هر آینه یکی از مزامیر [خاندان] [۱] داود به او بخشیده شده است» [۲] منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظور حسن آواز و ادای قرائت و صراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست.

و اکنون که معنی غنا را یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتماع هنگامی متداول میشود که عمران بشری ترقی کند و از حد نیازمندیهای ضروری درگذرد و بمرحلهٔ شهرنشینی و آنگاه امور تجملی و تفننی برسد. آن وقت این فن بوجود میآید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که از لحاظ کلیهٔ نیازمندیهای ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز اینها آسوده خاطر باشد و بنابر این بجز کسانی که از همهٔ جهات زندگی در رفاه و آسایش‌اند دیگران در جستجوی آن نیستند و بمنظور تفنن و طلبیدن شیوه‌های گوناگون لذتها و خوشیها بدان دلبسته میشوند و پیش از پدید آمدن اسلام در روزگار قدرت کشورهای غیر عربی فن آوازه‌خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشورهای مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن آن همچون دریای بیکرانی بوده است. و پادشاهان ایشان آنرا ترویج میکردند و بدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و در بارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در بزمها و مجامع سلاطین حاضر میشدند و هنر خویش را نشان میدادند و در این روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

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

www.tarikhislam.com

[۱-)] این کلمه یعنی (آل) در «ینی» نیست

[۲-)] این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده است که ابو موسی اشعری عبد الله بن قیس بآواز بلند قرآن میخوانده است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۵۲

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

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

از مرحلهٔ شعر جاهلی که بگذریم تازیان در آن دوران آوازخوانی هم داشتند بدینسان که شتربانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیطهای خلوت و تنهائی سرود میخواندند و آوازهای خود را ترجیع میدادند و ترنم و سرودخوانی میکردند و اگر با شعر مترنم میشدند آنرا غنا میخواندند و هر گاه دربارهٔ تهلیل (یگانگی خدا را تعبیر کردن) یا نوع قرائت می‌بود آنرا تغبیر [۲] مینامیدند و ابو اسحق زجاج [۳] کلمهٔ

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است.

اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کدام «کتاب الموسیقی» است، زیرا از کشف الظنون و دیگر منابعی که بدست آوردم چند تن تالیفاتی بدینسان داشته‌اند: الف- احمد بن طیب سرخی ابو العباس از بزرگترین حکیمان ایران، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» در دو مقاله «و کتاب الموسیقی الصغیر». ب- ثابت بن قرة حرانی و او راست «کتاب فی الموسیقی». رساله‌ایست خطاب به علی بن یحیی منجم که از وی خواسته است برخی از ابواب موسیقی را اثبات کند و رسالهٔ دیگری ببعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سؤالاتی کرده‌اند. ج- ابو نصر فارابی حکیم نامور، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و دو رساله هم در ایقاعات. و از این رو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم.

[۲-)] به غین معجمه و بای موحدة (عبارت متن).

[۳-)] ابو اسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور در لغت و صرف و نحو که در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدرود گفته است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۵۳

www.tarikhesam.com

«تغبیر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری از غابر یا باقی است یعنی تذکر احوال آخرت. و چه بسا که در غنای خود میان نغمه‌ها یک نوع مناسبت [۱] در نظر میگرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد» [۲] مینامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف [۳] بود که آنرا در رقص بکار میبردند و با دف (طنبور) و مزمار (نی لبک) همراه بود که مایهٔ تحریک و هیجان و سبکروحی میشد و تازیان آنرا هزج [۴] مینامیدند.

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

[۱-)] مناسبت بسیطی (چاپهای مصر و بیروت)

[۲-)] سناد در علم قافیه بمعنی اختلاف دو ردف است.

[۳-)] خفیف در لغت بمعنی سبک و سرعت در کار و راه رفتن است و در اصطلاح یکی از بحور عروضی است که سبکترین بحورست در عربی مسدس آید فارسیان بندرت مثمن هم آورده‌اند. بحر خفیف مسدس صدر و ابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی:

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد- تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلن فعلاتن) و بر چندین- گونه است. هفت پیکر نظامی و حدیقهٔ سنائی در این بحر است (اقرب) و (غیاث).

[۴-)] این بحر را از آن رو «هزج» نامند که «هزج» در لغت آواز یا ترنم خوش آیند است و عرب بیشتر اشعاری که بآواز خوش در سرودها میخوانند در این بحر است. این بحر برسی و چهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال میآوریم:

الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها
که عشق اول نمود آسان ولی افتاد مشکلها،

حافظ (غیاث).

ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود، ولی هنگامی که به مرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست آوردن غنائم ملتهای دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آن وقت به زندگی تر و تازه و همنشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی بردند. و در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش

www.tarikheslam.com

پراکنده بودند و گذارشان به حجاز افتاد و در زمرهٔ موالی عرب درآمدند و همهٔ آنان با ابزار عود (چنگ) و طنبور و ارغنون و مزمار (نی لبک) آوازه‌خوانی میکردند و تازیان آهنگهای آنان را شنیدند و مطابق نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس [۱] و سائب خاثر [۲] مولای عبد الله بن جعفر [۳] پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نواها و الحان دلپذیر ساختند و در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند، آنگاه معبد [۴] و ابن سریج [۵] و نظایر آنها این فن را از آنان آموختند و هنر آوازه‌خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تا در روزگار عباسیان هنگام پدید آمدن ابراهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحق (موصلی) و فرزند وی حمّاد، تکمیل گردید و در روزگار فرمانروائی این دودمان در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می‌گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محافل درس

[۱-)] اسحق بن عبد الله طویس (به ضم ط- فتح و) تصغیر طاوس، از موالی قبیلهٔ مخزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری درگذشته است. رجوع به عیون الاخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دورهٔ ساسانی تألیف مهدی برکشلی شود.

[۲-)] سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینة سکونت داشت و بسال ۶۳ هجری در جنگ الحرة کشته شد. در چاپ (ك) «سائب بن جابر» و در اغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاسر است.

[۳-)] در (ك) «عبید الله» است، ولی صحیح «عبد الله» میباشد که نوادهٔ ابو طالب بود و بسال ۸۰ هجری درگذشت.

[۴-)] ابو عباد معبد بن وهب مولای عبد الرحمن بن قطان. رجوع به اغانی ج ۱ ص ۱۹ شود.

[۵-)] در چاپهای مصر و بیروت بغلط «ابن شریح» است. ابو یحیی عبید معروف به ابن سریج (به ضم س- فتح ر) مغنی معروف مولد او بزمان عمر بن الخطاب در مکه بوده و نواختن عود از دیوارگران ایرانی که بساختن کعبه آمده بودند فرا گرفت و به روایتی او نخستین کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهائی برای غزلهای عمرو بن ربیعه و نیز در مراثی الحانی بساخت و بزمان خود شهرتی عظیم یافت و وفات ابن سریج در خلافت هشام بوده است. لغت نامهٔ دهخدا و رجوع به اغانی ج ۵ ص ۱۰ شود.

www.arjhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۵۵

آن شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهو و لعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ابزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدستهائی در رقص داشتند [۱] و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب‌انگیز میسرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونهٔ خاصی شمرده میشد و ابزار دیگری نیز در رقص بکار میبردند که آنها را کرج [۲] مینامیدند و آنها عبارت از تمثالهای اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند که آنها را بکناره‌های قباهائی آویزان و تعبیه میکردند و زنان رقاص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیلهٔ آنها تقلید اسب دوانی میکردند و زنان رقاص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و به کر و فر و نشان دادن مهارت می‌پرداختند و مانند اینها از انواع بازیچه‌های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و بزمهای سرگرمی تهیه کرده بودند.

اینگونه بازیچه‌ها و سرگرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت و از آن کشور بدیگر سرزمینها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان [۳] غلامی داشتند که نام او زریاب [۴] بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود، از این رو موصلیان به وی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم بن هشام بن عبد الرحمن داخل امیر اندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و به وی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا در بارگاه دولت و در میان ندیمان خویش بپایگاهی بلند رسانید. از این رو در اندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تا روزگار ملوك طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از

[۱-)] رقاصها این چوبدستها را در محافل برای شمشیر بازی بکار میبردند یا هنگام سرودن اشعار نوادر آنها را بر زمین میزدند. (حاشیه دسلان، ص ۴۲۱ ج ۲).

[۲-)] صاحب منتهی الارب ذیل کرج (به ضم ك- فتح ر مشدد) مینویسد: «کره که بچهٔ اسب و ستور باشد معرب است». و صاحب اقرب الموارد آرد: «چیزیست مانند کرهٔ اسب که آنرا برای بازیچه بکار برند».

[۳-)] مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست.

[۴-)] علی بن نافع زریاب.

www.tarikhesham.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۵۶

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

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

فصل سی و سوم در اینکه صنایع به پیشه کنندهٔ آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنر نوشتن و حساب

در همین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحلهٔ قوه بفعل رسانیدن آن نخست بوسیلهٔ دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه بتازه حاصل میگردد و سپس از راه معلوماتی است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوهٔ نظری بدست میآید تا آنکه ادراك بالفعل و عقل محض میشود و آنگاه ذاتی روحانی پدید میآید و در این هنگام وجود او کمال می‌پذیرد، و لازم می‌آید که هر گونه دانش فایدهٔ نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع و ملکهٔ آن

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

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص:۸۵۷

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

و به همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه‌ها فایدهٔ خردی (خاص) نصیب او می‌شود. ملکه‌هائی که از هنرها حاصل میشود نیز مایهٔ خردی حاصل می‌کند و هم تمدن کامل عقلی «و معنوی» به وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی از یک رشته صنایع دربارهٔ امور زیرین تشکیل میابد: تدبیر منزل «خانه داری» و معاشرت با همنوعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن.

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

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

[و بنابر این نویسنده در حال نوشتن همواره از دلیلی بدلیل دیگر منتقل می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو میگیرد] [۱] و در نتیجه برای نفس ملکهٔ انتقال از دلیل‌ها به مدلولها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهول اکتساب میشود همین است. چنانکه نفس بوسیلهٔ ملکهٔ مزبور ملکه‌ای تعقلی بدست میآورد که بر خرد افزوده میشود و بدان فزونی قوهٔ هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خو- گرفتن نفس به انتقال «از دلیل بمدلول با نظر عقلی» حاصل می‌گردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامی که دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل اشتقاق دیوان کاتبان است.

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپ ك نیست.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۳،ص:۸۵۸

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 این رو این فن نیروی استدلال و نظر را در انسان رسوخ میدهد و ذهن بدان خو میگیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید. [۱]

[۱-)] وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ من بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصارَ وَ الأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۱۶: ۷۸.

www.tarikhesam.com

سورهٔ النحل. آیهٔ ۸۰ در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است:
«و خدا داناتر است.»

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۵۹

باب ششم از کتاب نخستین [۱] در دانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها] [۲] ی آن و احوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

مقدمه

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

فصل در اندیشهٔ انسانی

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

[۱-)] در «ینی» آغاز فصل چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم- صلی الله علی سیدنا محمد و آله- فصل ششم. فصل: در اندیشهٔ انسانی. در «ینی» نیست.

[۲-)] چاپ ك و ب.

[۳-)] 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 صفحهٔ ۳۵۳ تا صفحهٔ ۳۷۶) ترجمه شد، زیرا فصول مزبور در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۶۰

دارد. از این رو جانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی- بینایی- بویائی- چشائی و لامسه) میتوانند چیزهائی که را بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان جانوران بنیروئی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون از ذات خود را به اندیشه‌ای که برتر از حس اوست دریابد و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است. بدان صور محسوسها را انتزاع میکند و ذهن خود را در آنها بجنبش درمیآورد و سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید میکند. پس اندیشه عبارت از نیرویی است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف میکند و ذهن را در آنها جولان میدهد و آنها را انتزاع و ترکیب میکند و معنی افئدة (دلها) در گفتار خدای تعالی همین اندیشه است که میفرماید «برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید» [۱] کلمهٔ افئدة جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

و اندیشه را مراتب چندیست. نخست: تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشند. تا

www.tarikhesiam.com

بقدرت آن تعقل آهنگ ایجاد آنها کند و این نوع اندیشه بیشتر تصورات [۲] است. و آنرا عقل تمییزی (حسّی یا باز شناختنی) مینامد که بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می‌آورد و زیانها را از خود میراند.

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

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

[۱-)] جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصارَ وَ الأَفْئِدَةَ ۱۶: ۷۸. سورة النحل، آیة ۷۸.

[۲-)] تصور در اصطلاح منطق حصول صورت شیء در عقل بغیر حکم است مانند تصور زاید و عمر و بکر و تصور غلام زید (غیاث).

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۱

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

فصل در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۲

www.arjhesam.com

مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده شود امکان‌پذیر نیست. و مبدأ (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخر از مبدأ نخستین واقع شود و گاهی از این مرتبه هم در میگذرد و سپس انجام می‌یابد. پس هر گاه بآخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فزونتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن میباشد آغاز گردد، آن وقت باید آخرین مبدئی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابر این مبدأ مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدأ پس از آن تا آخر مسبب‌ها و شرایطی که نخستین اندیشهٔ او بشمار میرفتند. مثلا کسی که دربارهٔ ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او بساختن دیوار منتقل میگردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر میآورد که دیوار بر آن پایه گذاری میشود. [۱] پس پای بست آخرین اندیشهٔ اوست آنگاه در عمل از پای بست آغاز میکند و سپس بساختن دیوار میپردازد و سرانجام سقف را بنا میکند و بنابر این ساختن سقف آخرین عمل میباشد این است معنی گفتاری که گویند:

آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.

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

و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست، زیرا از اندیشه‌ای که به یاری آن کنندهٔ کار نظم و ترتیب را درمی‌یابد بی‌بهره میباشند، چه دریافت جانوران تنها بوسیلهٔ حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است. از این رو

[۱-)] سعدی گوید:

اول اندیشه و آنگهی گفتار　　پای بست آمده است پس دیوار.

www.tarikhesiam.com

که ادراك منظم و بهم پیوسته جز بنیروی اندیشه حاصل نمیشود.

و چون در جهان هستی یا عالم کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نامنظم بدنبال ادراکات منظم و بمنزلهٔ فرع آنها شمرده شده است، از این رو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباشد و بهمین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است.

و همهٔ آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر ارادهٔ او شده‌اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و میفرماید: «من همانا در روی زمین خلیفه‌ای تعیین میکنم» [۱] همین است.

پس اندیشه ویژهٔ بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران باز شناخته میشود و باندازهٔ حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشهٔ یکتن میتوان بپایگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند

و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میاندیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند و این موضوع را میتوان دربارهٔ بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان اندیشه کسان را سنجید، زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت را میاندیشند و پنج حرکت را که ترتیب آنها وضعی است تصور میکنند و گروهی هم بعلت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز میباشند. هر چند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج از راه ملکه و تمرین حاصل میشود و معرفت سببها و مسببها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را میتوان نمونهای فرض کرد و آنرا در تعقل و اندیشیدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد میشود مورد سنجش قرار داد. و خدا انسان را بیافرید و او را بر بسیاری از آنها که آفرید برتری خاصی بخشید [۲].

[۱-)] إِنِّي جاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً ۲: ۳۰. سورهٔ البقرة، آیهٔ ۲۸.

[۲-)] و الله خلق الانسان و فضله علی کثیر مما خلق تفضیلا. اشاره بآیهٔ ۷۲، سورهٔ الإسراء: وَ فَضَّلْناهُمْ عَلىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلاً ۱۷: ۷۰.

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۶۴

فصل در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیدهای که میگویند انسان طبعا مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد میکنند و کلمهٔ «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 امکانپذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنسانش بکمال نمیرسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده که قادر نیست بتنهائی وجود و زندگانی خود را بمرحلهٔ کمال برساند از این رو وی طبیعة در کلیهٔ نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج بهمکاری و معاونت است.

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

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

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۵

میشود، زشتیها و مفسده‌ها را تشخیص میدهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجهٔ اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملا نمودار میشود. بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملا از حس دور نمیباشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همهٔ آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیلهٔ آن مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود و جویندهٔ آنها از حصول علمی که در نتیجهٔ این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربهٔ مزبور برای او در نتیجهٔ ممارست بمنزلهٔ عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر بآسانی میسر میسازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فرا گیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آن وقت 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 بشیوهٔ تجربه اندوزی رنجی دراز تحمل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان میآموزد که میان آنها نسبتی درست

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۶

نیست و آن وقت آداب و رفتارهای او را به روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان همنوعان خود بتبه حالی و سیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهور پی برد: «کسی که از پدر ادب و تربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی هر که آیین‌های زندگی را در چگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد و بجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کنندهٔ او روزگار خواهد بود [۱] 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 تمییزی (حسی) که بوسیلهٔ آن افعال و کردارها از انسان سرمیزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که در این کتاب بتفسیر آن بپردازیم.

و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید.

فصل در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

www.tarikhesam.com

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

[(-۱]

اگر پند خردمندان بجان و دل نیاموزی جهان آن پند با سختی بیاموزد ترا روزی.

(ذبیح الله بهروز)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۷

میکنیم و درمی‌یابیم که اندیشهٔ جهانی دیگر برتر از جهان حس است.

آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری میشویم، چه در وجود خود آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین میکند می‌یابیم. مانند اراده‌ها و- آهنگ‌هائی که بسوی حرکات عملی میکنیم و از این رو درمی‌یابیم که در اینجا فاعل یا محرکی وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی برمی‌انگیزد و آن محرك از جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراك- کننده وجود دارد، زیرا آثار آنها را در خود می‌یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت است.

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

و ما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر از موضوع رؤیا نداریم چه آنرا بطور کلی و اجمالی میدانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست.

و آنچه حکمای الهی دربارهٔ تفصیل ذوات آن جهان گمان میکنند و ترتیب آنها را بنام عقول میخوانند، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما را بیقین رهبری نمیکند، زیرا آنها را به برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن اولیه و ذاتیه باشد در صورتی که ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای اثبات آنها راهی ببرهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۶۸

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

www.tarikhesam.com

و آنچه در فهم ما میگنجد و درك آن از همهٔ جهانهای دیگر برای ما آسان‌تر است همان جهان بشر است چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل و ارواح با فرشتگانی شریک است که ذوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل است و آنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، و عقل محض‌اند که در آنها عقل و معقول متحد است و گوئی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراك و عقل است پس دانشهای فرشتگان پیوسته و طبیعة با معلومات ایشان مطابق است و به هیچرو خللی بدان راه نمی‌یابد.

و اما دانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله‌ایست که صورت مزبور در آن حاصل نباشد. و بنابر این کلیهٔ دانشهای بشر اکتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می‌بندد یعنی نفس، ماده‌ای هیولائی [۱] است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندك اندك حاصل میشود فرو می‌پوشد تا آنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی میماند. بنابر این معلومات جستجو شدهٔ در آن، پیوسته میان نفی و اثبات تردید آمیز است و یکی از دو قسمت نفی یا اثبات بوسیلهٔ حد وسطی که رابط میان دو طرف مزبور است جسته میشود.

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

[۱-)] منسوب به هیولی است و هیولی ماهیت مادهٔ هر چیز باشد و حکما آنرا چنین تعریف کنند:

«جوهریست که محل باشد صورت جسمی را» و جوهر اول را نیز گویند- رجوع به اقرب الموارد و غیاث اللغات شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۶۹

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

پس آشکار شد که بشر بعلت تردیدی که بدانش او راه می‌یابد طبیعة جاهل و از راه اکتساب و صناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صناعی بدست می‌آورد و پرده‌ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش دیده و ضمیر انسان بر طرف میشود که بوسیلهٔ ذکر دعا به ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می‌کند. و هم از راه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سر همهٔ پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر برداشتن پرده از روی دیدهٔ جهالت است. و خدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست. [۱]

فصل در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة و السلام

ما این صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه‌های بشر بر آنان عارض میشود و از این رو وجههٔ ربانیت در آنان بر وجههٔ بشریت از لحاظ قوای ادراکی و انفعالی مانند شهوت و خشم و دیگر احوال بدنی غلبه میابد بدین سبب می‌بینیم که ایشان از احوال بشریت جز در موارد ضروری پرهیز میکنند و بکیفیات ربانی مانند عبادت

www.tarikhislam.com

و ذکر خدا بر حسب اقتضای معرفتی که به او دارند روی می‌آورند و آنچه را در حالت وحی بر ایشان القا میشود از قبیل رهبری امت بر طریقهٔ یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و به هیچرو روش آنها تغییر نمی‌پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان بمنزلهٔ سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده است و ما در آغاز کتاب (فصل غیبگویان) دربارهٔ وحی گفتگو کردیم

[۱-)] عَلَّمَ الإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ ۹۶: ۵. سورهٔ الفلق، آیهٔ ۵.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۷۰

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

و بر فراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه بر آن آثاری است که از آن در ما وجود دارد و از قوای ادراك و ارادهٔ آن جهان بما اعطا شده است پس ذوات جهان روحانی یکسره ادراك صرف و تعقل محض‌اند و آن عالم فرشتگان است.

و از کلیهٔ نکاتی که یاد کردیم لازم میآید که نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظهٔ خاصی بفعل [۱] از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف است به ابنای بشر و همنوعان خود تبلیغ کند، فرا گیرد و معنی وحی و خطاب و گفتگوی با فرشتگان همین است و همهٔ پیامبران طبیعة بر این کیفیت آفریده شده‌اند چنانکه گوئی این حالت ذاتی و جبلی آنان است و در این لحظهٔ انسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست میکنند که دربارهٔ ایشان معروف است و دانشهای ایشان در این حالت دانش دیدن و عیان است و هیچ گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن غلط و وهمی روی نمیدهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است زیرا پردهٔ غیب از پیش دیدهٔ ایشان برداشته می‌شود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می‌گردد و هرگز از دانش

[۱-)] در برابر قوه.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۷۱

آنان وضوح جدا نمیشود. از لحاظ جاری کردن استصحاب بر حالت نخستین یا وحی و به سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر بحالت نخستین میشود از این رو دانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و بتکمیل رهبری امتی که در میان آنان برانگیخته شده‌اند نایل می‌آیند، چنانکه در گفتار خدای تعالی آمده است.

www.aqlhesam.com

«بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که بمن وحی کرده میشود، همانا خدای شما یکتاست پس به وی روی آورید و از او طلب آمرزش کنید» [۱] پس این مطلب را بفهم و بآنچه در آغاز کتاب دربارهٔ غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آن وقت شرح و بیان آن برای تو روشن می‌شود، چه ما همان موضوع را در اینجا کاملا 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 اندیشه‌ای که در وی آفریده متمایز ساخته است و او بنیروی اندیشه‌اش کردارهای خویش را انتظام می‌بخشد و چنین اندیشه‌ای را عقل تمییزی نامند و گفتیم اگر بیاری اندیشهٔ خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفاسد از همنوعانش دانش بیندوزد چنین اندیشه‌ای را عقل تجربی خوانند.

و هر گاه بنیروی اندیشهٔ خویش در تصور موجودات خواه نهان باشند یا حاضر، ملکه‌ای حاصل کند که آنها را آنچنان که هستند دریابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

و اندیشه فقط پس از کمال مرحلهٔ حیوانیت در انسان حاصل میشود و از تمییز

[۱-)] قُلْ إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ أَنَّمٰا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وٰاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَ اسْتَغْفِرُوهُ ۴۱: ۶. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵ و رجوع به آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ الکهف شود.

www.tarikhesham.com

(باز شناختن) آغاز میگردد چه او پیش از تمییز بکلی از دانش بی‌بهره است و در زمرهٔ جانوران بشمار می‌رود و به مبدأ تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضغه [۱] پیوسته است و آنچه پس از این مراحل برای او حاصل میشود بعلت آن است که خدا مشاعر حس و افئده (اندیشه) را در نهاد او می‌آفریند. خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است میگوید: «برای شما گوش و دیدگان و افئده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و از همهٔ دانشها و معرفت‌هایی- خبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانشهائی که آنها را بوسیلهٔ آلات و ابزار بدن خود کسب میکند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال میرسد و بگفتار خدای تعالی در مبدأ وحی به پیامبرش درنگر که چه فرمود: «بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد، بخوان و پروردگار تو کریم‌تر است، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسان را آنچه نمی‌دانست یاد- داد» [۲].

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکهٔ 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 آیهٔ کریمه که خدا در آن بر ما منت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان و دو حالت فطری و کسبی او در آغاز تنزیل و مبدأ وحی اشاره کرده است، و خدا باشد دانای حکیم.] [۳]

[۱-)] اشاره بآیهٔ: فَإِنَّا خَلَقْناٰکُمْ من تُراٰبٍ ثُمَّ من نُطْفَةٍ ثُمَّ من عَلَقَةٍ ثُمَّ من مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَیْرِ مُخَلَّقَةٍ ۲۲: ۵، سورهٔ الحج آیهٔ ۵- که ترجمهٔ آن چنین است: «همانا شما را آفریدیم از خاك پس از منی پس از پارچهٔ خون بسته پس از پارچهٔ گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت»

[۲-)] اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسٰانَ من عَلَقٍ، اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الأَکْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنْسٰانَ مٰا لَمْ یَعْلَمْ ۹۶: ۱- ۵. سورهٔ العلق.

[۳-)] وَ کٰانَ الله عَلِیماً حَکِیماً ۴: ۱۷. سورهٔ النساء آیهٔ ۲۱ و ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و ۱۶۸ و آیهٔ ۴ سورهٔ الفتح. تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۷۳

فصل نخستین در اینکه دانشها [۱] و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است

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

پس اندیشه شیفتهٔ بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و از این رو انسان بکسانی رجوع می‌کند که در دانشی بر او سبقت جسته‌اند یا معرفت و ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا میگیرد که آنها را برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می‌کنند از این رو 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 واحد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می‌نگرد و در

[۱-)] دانش: (۱) و (ب) و (ك).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۷۴

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 بر وی عارض می‌شود دانش مخصوصی بشمار میرود.

و نسل جوان شیفتهٔ 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

www.tarikhesalam.com

میباشد. [۱] [و خدا داناتر است] [۲]

فصل دوم در اینکه تعلیم دانش از جملهٔ صنایع است

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

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

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

[۱-)] این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاترمر آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و مینویسد: «این فصل در نسخ خطی A و B بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر بر این چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی C و D آنرا در این محل آورده‌اند». لیکن من آنرا بترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم «در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است» آوردم در «ینی» نیز فصل دوم بترتیب چاپهای مصر و بیروت است،

[۲-)] و الله اعلم، در چاپهای (۱) (ب) و (ك) نیست.

[۳-)] در (پ) نیست.

www.tarikhestan.com

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

و کلیهٔ امور جسمانی محسوس می‌باشند و از این رو نیاز به تعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند [۱] تعلیم در کلیهٔ دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان میدهد که تعلیم دانش، فن و صناعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش میباشند که مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیهٔ صنایع متداول است و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می‌بود در نزد همهٔ دانشمندان باید یکسان می‌بود. مگر نمی‌بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان و متأخران متفاوت است. همچنین در اصطلاحات اصول فقه و علوم زبان عربی و فقه، و هر دانشی که بمطالعهٔ آن محتاج بشوی می‌بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون و متفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین دلالت می‌کند که صناعاتی در تعلیم و برای یاد دادن میباشند در صورتی که ماهیت دانش یکیست (و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسان است) و چون

نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم [۲] در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب بر افتد و منقطع شود از این رو که به عمران آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب نقصان و فقدان صنایع می‌گردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می‌بخشد. و علت احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان

[۱-)] آنکه از وی حدیث بردارند (منتهی الارب) و در اینجا مقصود صاحبنظری است که رأی او در دانش یا هنری مورد قبول عموم دانشمندان یا هنرمندان باشد.

[۲-)] در «پ» چنین است و در (۱) و (ب) و (ك): «سند تعلیم علم».

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

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

[۱-)] در حاشیهٔ «ینی» مقابل ابن الخطیب نوشته شده است: مقصود مؤلف امام فخر الدین رازی است.

[۲-)] در «ینی» چنین است: چه او با ابن عبد السلام درس را بر یک استاد قرائت کرد و در مجالس درس (مشدالی) با وی شرکت جست و هم اکنون ...

www.tarikhesam.com

بکسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن عبد السلام در تونس و ابن الامام در تلمسان‌اند، ولی شمارهٔ آنان بقدری اندك است که بیم آن میرود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابو علی ناصر الدین المشدالی [۱] در پایان قرن هفتم از «قبیلهٔ» زواوه بسوی مشرق شتافت و بدرك محضر شاگردان ابو عمر بن الحاجب نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب الدین قرّافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم سودمندی بمغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به طلاب آنجا انتقال یافت و چه بسا که گویا عمران المشدالی بتلمسان نزد شاگردان او رفته و در آن شهر سکونت گزیده و روش ویرا در تلمسان منتشر ساخته است.

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

[۱-)] مشدله (بفتح اول و دوم و تشدید دال) تیره‌ای از قبیلهٔ بربر موسوم به زواوه.

[۲-)] گشودن زبان: (ك) و (ا) و (ب).

www.tarikhesham.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۷۸

که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکهٔ آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر ببحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم بپردازند بخوبی از عهدهٔ آن بر نمیآیند. و منشأ این کوتاهی و قصور تنها بکیفیت تعلیم و از دست رفتن سند آن باز میگردد [۱] و گر نه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکهٔ علمی حاصل میشود در صورتی که چنین نیست.

و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواه میباشد این است که مدت معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال و در تونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است که طالب دانش در آن بمطلوب خویش یعنی حصول ملکهٔ علمی میرسد یا از کسب دانش نومید میشود و در ازای همین مدت در مغرب بخاطر دشواری وسایل کسب دانش است و بویژه بعلت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوه‌های نیک در آن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است. [۲] و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان در آن سرزمین پایدار است، بلکه بازار دانش آن سامان رونق و رواج کامل

دارد و دریاهای دانش بیکران در آنجا یافت میشود و علت آن ادامه یافتن عمران و آبادانی فراوان و پیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هر چند شهرهای بزرگی که بمنزلهٔ معادن دانش بشمار میرفتند مانند بغداد و بصره و کوفه ویران شده است، لیکن خدای تعالی دانش را از آن شهرها بشهرهای بزرگتری انتقال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنون به عراق عجم و از آن جمله خراسان و ما وراء النهر در خاور و سپس بقاهره و نواحی نزدیک آن از مغرب انتقال یافته است.

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

[۱-)] در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکهٔ علم بر حفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح میدهد.

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

تعلیم در آنها پایدار است. و بنابر این مردم مشرق عموما در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ تر و محق تراند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق میروند گمان میکنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می پندارند شرقیان بفطرت نخستین زیرکتر و هوشمندتراند و نفوس ناطقهٔ ایشان طبیعة از نفوس ناطقهٔ مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته میباشند] [۱].

زیرا میزان هوشمندی ایشان را در دانشها و هنرها می بینند، ولی حقیقت چنین نیست و میان اقطار مشرق و مغرب تفاوت به این اندازه که تفاوت در یک حقیقت است وجود ندارد مگر اینکه بگوییم میان ساکنان اقلیمهای منحرف (غیر معتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقالیم تفاوت است، زیرا چنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است و نفوس آنان هم بهمان نسبت تغییر میپذیرد. و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تأثیراتی است که آثار حضارت در نفوس می بخشد و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان در صنایع می افزاید. [۲] و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم.

علت اصلی این تفاوتها این است که شهرنشینان در کلیهٔ احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان و امور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی دارند و همچنین در دیگر اعمال و عادات و معاملات و کلیهٔ کردارها و تصرفات خویش از آیین ها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همهٔ این امور آدابی است که در جمیع موارد معاشرت از خوب و بد بدانها پایبندند. چنانکه گوئی آداب و رسوم مزبور بمنزلهٔ فنونی

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

[۲-)] از «ینی» نسخه‌های دیگر مغشوش است.

www.tarikhesam.com

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

و ما اخباری دربارهٔ چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده‌ایم که بمنزلهٔ 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 مفرده‌ای میآموزند چنانکه مایهٔ 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 تابناك میکند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل میشود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان بسبب ادراکات و چیزهای وابسته بآنها مانند ملکات، پرورش می‌یابد و ادراکات و ملکات بعلت باز گرداندن آثار علمی بنفس بر میزان هوشمندی آن میافزایند و آن وقت مردم عامی گمان میکنند چنین هوشی بعلت تفاوت و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتی که چنین نیست و اگر شهرنشینان را با بادیه‌نشینان مقایسه کنیم می‌بینیم شهریان چگونه آراسته بهوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه‌نشین می‌پندارد او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت عقول با یک دیگر از این استعداد و هوش بی‌بهره 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 شهرنشینی که بادیه‌نشینان بکلی از آنها بی‌خبرند. و هنگامی که یک تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه‌نشین گمان میکند هرکه در این ملکات بمرحلهٔ نهائی برسد و در آنها

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۸۸۱

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

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع در مرتبهٔ بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری در این راه برداشته‌اند و مغرب زمینیان به بادیه‌نشینی نزدیکتراند چنانکه در فصل گذشته یادآور شدیم.

این گمان مردم غافل و بی‌خبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتری شرقیان بعلت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری از دانش و هنر اختصاص یافته‌اند در صورتی که پندار آنان درست نیست. و بنابر این حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

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

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

www.tarikhesiam.com

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

[۱-)] یزید فی الخلق ما یشاء. قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۸۲

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۸۳

صلاح الدین بن ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز باستحکام و نگهداری صنایع مصر کمک بسزائی کرده است، زیرا امرای ترك در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطانشان می ترسند از این رو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می‌دارند و از این رو که آن گروه از راه بندگی و یا از طریق ولاء در درگاه سلطان برگزیده شده‌اند و چون از بازخواستهای نکبت بار پادشاه در بیم و وحشت‌اند.

امرای مزبور بساختن مدارس و زاویه‌ها و رباطهای بسیاری همت میگمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را بر عهده می‌گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا برمیدارند، گذشته از این آنها اغلب شیفتهٔ کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیک) اند

www.arikhesam.com

و در نتیجه اوقاف در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید میشود و بهمین سبب طالبان دانش و معلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف و مستمریهای فراوانی از آن موقوفات بآنان میرسد و مردم از عراق و مغرب در طلب دانش بدان سرزمین میروند و بازار دانش رونقی بسزا دارد و چون دریائی بیکران است و خدا آنچه بخواهد میآفریند [۱].

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

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

[۱-)] و الله یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. سورهٔ مائدة آیهٔ ۲۰

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

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

و اصل کلیهٔ این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت است که برای ما از جانب خدا و پیامبر او تشریع شده است و چیزهائی که بآنها تعلق میگیرد مانند علومی که آماده کردن آنها برای افاده است.

پس لازمهٔ فرا گرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن بآن زبان نازل شده است.

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

از آن پس بدانش حدیث میپردازیم که عبارت است از گفتگو دربارهٔ نسبت دادن

[۱-)] از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: یحثه (بحثه)- خطا- (خط) است.

www.tarikhislam.com

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

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

لیکن علوم مربوط به زبان، بر بحث و اندیشیدن دربارهٔ قرآن و حدیث مقدّم است یعنی مقدمهٔ آن است، زیرا دانشهای اخیر متوقف بر علوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب [۱]، و ما دربارهٔ همهٔ آنها گفتگو خواهیم کرد.

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

و بنابر این دانشهای مزبور در جنس بعید [۲] از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می‌نامند و از جانب خدای تعالی بر صاحب شریعت و کسی که آنها را به مردم ابلاغ

[۱-)] ادب (ا).

[۲-)] از اصطلاحات منطق است که در تعریف‌ها جنس را به قریب و بعید تقسیم می‌کنند.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۸۶

می‌کند نازل میشوند، در میان کلیهٔ مذاهب مشترك است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مباینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیهٔ مذاهب و علومی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنابر این کلیهٔ مذاهب دیگر متروك است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد، زیرا شروع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر، ص، [۱] میفرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه بگویید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبران شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر (ص) هنگامی که در دست عمر، رض، ورقی از کتاب تورات دید چنان در خشم شد که آثار آن در چهرهٔ وی نمودار گردید و آنگاه گفت: «آیا برای شما کلمهٔ بیضا نیاوردم [۲]؟ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می‌بود هیچ چاره‌ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش از حدّ رواج یافته و فهم و ادراك خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله‌ای از کمال منتهی شده که ما فوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر یک منظم و مرتب شده است و در حسن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا بپایه‌ای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

www.tarikhislam.com

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

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

[۲-)] منظور از کلمهٔ بیضا قرآن است.

[۳-)] (ك) و (ب).

یادآوری کردیم.

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

فصل پنجم در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قراآت

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

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

[۱-)] پایان فصل در (پ) چنین است. اشاره به آیهٔ ۲۰ از سورهٔ المزمل: وَ الله یُقَدِّرُ اللَّیْلَ وَ النَّهٰارَ ۷۳: ۲۰، ولی فصل مزبور در چاپهای (ا) و (ب) و (ك) بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه اراده کند انجام میدهد». فَعَّالٌ لِمٰا یُرِیدُ ۱۱: ۱۰۷. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۷ و یاری و کامیابی به ید اوست. نسخهٔ «ینی» نیز با (پ) مطابق است.

www.tarikhesham.com

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آنها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیدهٔ آنان قرائتهای مزبور کیفیاتی برای ادای حروف است و آنهم منضبط نیست. لیکن این مخالفت آنان قدح بر تواتر قرآن نیست، ولی بیشتر قراء آن رأی را نپذیرفته و معتقد به تواتر آنها هستند و گروه دیگری به تواتری جز ادای حروف مانند:

مد و تسهیل قائلند، زیرا بر کیفیت آن با شنیدن نمیتوان واقف شد و این نظر صحیح است.

و قاریان دیر زمانی این قرائتها و روایت آنها را سینه بسینه نقل می‌کردند تا هنگامی که علوم نوشته و مدون شد، آن وقت این قسمت را هم در زمرهٔ علوم تدوین کردند و صناعت مخصوص و دانش مستقلی بشمار رفت و مردم آنرا در مشرق و اندلس سینه بسینه نقل میکردند تا آنکه در خاور اندلس مجاهد که از موالی عامریان بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت زیرا مولایش منصور بن ابی عامر او را بهمین منظور برگزید و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزا می‌کرد و او را نزد گروهی از ائمهٔ قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد از این رو بهرهٔ وافری در این فن بدست آورد از آن پس منصور او را بفرمانروایی دانیه [۱] و جزایر شرقی [۲] برگماشت. مجاهد در آن نواحی بازار فن قرائت را رونق داد، چه از پیشوایان آن فن بشمار میرفت از این رو که توجه و عنایت خود را بهمهٔ دانشها و بویژه به فن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابو عمر و دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحلهٔ کمال رسانید و شناختن آن منحصر به وی شد و اسنادهای آن بروایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری در این فن تألیف کرد و مردم بتألیفات وی اعتماد کردند و از دیگر کتب رو گردان شدند و از میان تألیفات وی بیش از همه به کتاب «التیسیر» اعتماد کردند.

آنگاه در اعصار بعد ابو القاسم ابن فیره از مردم شاطبه [۳] پدید آمد و بر آن

[۱-) Denia

[۲-) مقصود جزایر بالئار LesBaleares

[۳-) Xativa

شد که آنچه را ابو عمرو در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیهٔ آنها را در قصیده‌ای بنظم آورد و نامهای قراء را بطور معما بترتیب حروف ابجد و روش استواری در آن قصیده گردآوری کرد تا کسی که باختصار بخواهد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم بسبب نظم از برکردن آن سهلتر باشد.

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

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز به فن قراآت افزوده‌اند و آن عبارت از اوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه در آن حروف بسیاریست که شکل و رسم نوشتن آنها بر خلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن «یاء» در «بأیید» [۱] و افزودن «الف» در «لا اذبحنه» [۲] (و لا اوضعوا) [۳] و «واو» در جزاؤ

www.tarikhesam.com

الظالمین [۴] و حذف الف در یک موضع و بقای آن در جای دیگر و «» تاءهائی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل این است که تاء مربوط بشکل «هاء» نوشته شود و جز اینها. و ما علت اینگونه رسم الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

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

[۱-)] رجوع به سورهٔ الذاریات آیهٔ ۴۷ شود.

[۲-)] رجوع بسورهٔ النمل، آیهٔ ۲۱ شود.

[۳-)] وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ ۹: ۴۷، سورهٔ التوبهٔ آیهٔ ۴۷.

[۴-)] سورهٔ الحشر، آیهٔ ۱۷.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون / ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۸۹۰

آنرا در قصیدهٔ رائی [۱] مشهور خود بنظم آورد و مردم به از بر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس دربارهٔ رسم کلمه‌ها و حروف دیگری اختلاف روی داد که ابو داود 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 ابو داود اختلاف دیگری نیز روایت شده است و خرّاز از متأخران مغرب ارجوزهٔ دیگری بنظم آورده و افزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده است اختلافات بسیاری دیگری نیز در ارجوزهٔ خویش آورده و هر یک از عقاید و آرای خلاف را بگویندهٔ آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به از بر کردن ارجوزهٔ خرّاز اکتفا کردند و کتب ابو داود 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 همهٔ اقوام عرب آنرا میفهمیدند و معانی آنرا از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه آیه نازل میشد چنانکه برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی دربارهٔ احکام پیش آمدها و گرفتاریهای شبانه روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن میباشد. و پیامبر، ص، آیات مجمل را بیان و تشریح میکرد و ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می‌آموخت. این است که صحابه آنها را آموختند و بسبب نزول آیات و مقتضای حال آنها آگاه شدند و آنها را از وی روایت کردند، چنانکه از قول وی دانسته شده است که منظور از سورهٔ «**إِذٰا جٰاءَ نَصْرُ اللهِ وَ الْفَتْحُ ۱۱۰: ۱**» [۲] خبر دادن خداست از مرگ وی و امثال

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

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۹۱

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

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

[۱-)] مقصود از صناعی یا هنری در اینجا آن چیزیست که آنرا مانند یک دانش و هنر از راه مطالعه و عمل میآموزند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۸۹۲

موضوعات را از کسانی میپرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده‌اند و آنها اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیان‌اند که از کیش آنها پیروی می‌کردند و پیروان تورات که در آن روزگار در میان عرب میزیستند مانند خود ایشان بادیه‌نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچه عامهٔ اهل کتاب میدانند با خبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که به دین یهودی گرویده بودند و چون اسلام آوردند بر همان معلوماتی که داشتند و وابستگی آنها به احکام شرعی که رعایت احتیاط در مورد آنها ضرور نیست باقی بودند مانند اخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به پیشگوئی‌ها و

www.tarikhesam.com

ملاحم بود و نظایر آنها. و این گروه عبارت بودند از کعب- الاحبار و وهب بن منبه و عبد الله بن سلام و مانند ایشان. از این رو تفسیرها در اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمیرفت که با احکام باز گردد تا در صحتی که موجب عمل بآنها است تحری شود.

و مفسران در مورد آنها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. و ریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات چادرنشین‌اند و آنچه را نقل میکنند از روی تحقیق و آگاهی درست نیست، ولی با همهٔ این، آن گروه شهرت یافتند و کارشان بالا گرفت، چه در دین و ملت اسلام دارای مراتب بلندی بودند و بهمین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم در صدد تحقیق و آزمایش برآمدند و ابو محمد بن عطیه از دانشمندان متأخر در مغرب پدید آمد، کلیهٔ 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.

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۹۳

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

و در این عصر تألیفی از آن یکی از دانشمندان عراق شرف الدین طیبی از مردم توریز عراق ایران به ما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و در بارهٔ 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 میدهد نه بر حسب عقاید معتزله و در این باره آنچه بخواهی مهارت نشان داده است با آنکه در عین حال در همهٔ فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائی است. [۱]

[۱-)] وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۲: ۷۶، سورهٔ یوسف آیهٔ ۷۶.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۹۴

فصل ششم در علم حدیث

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

هر آیه‌ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم [۱] [و شناختن ناسخ و منسوخ هر چند عموما مربوط به قرآن و حدیث است، ولی آنچه در این باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود]. [۲] از این رو 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 مقدّم است آن وقت تعیین می‌شود که خبر متأخر ناسخ است: و شناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث بشمار میرود. زهری گوید «فقیهان از باز شناختن ناسخ حدیث پیامبر، ص، از منسوخ آن عاجز و ناتوانند»، ولی شافعی، رض، در این دانش تبحر کاملی داشت [۳]. «و از جملهٔ دانشهای حدیث اندیشیدن در اسانید و شناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهائی بر حسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر، ص، هنگامی واجب

[۱-)] مٰا نَنْسَخْ من آیَةٍ أَوْ نُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْهٰا أَوْ مِثْلِهٰا ۲: ۱۰۶. سورهٔ بقره آیهٔ ۱۰۰

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

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۹۵

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

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

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

www.tarikhesam.com

است.

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

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

[۱-)] ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نقیض آن است و در تعیین و شک هم بکار میرود. (اقرب الموارد)

[۲-)] 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)

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۹۶

آمده می‌آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمدهٔ مسائلی است که محدّثان دربارهٔ آنها بحث و تحقیق می‌کنند. و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعان در نزد همشهریان آنان معلوم و مشهور بوده است چنانکه گروهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهای عراق چون بصره و کوفه و جمعی در شام و مصر میزیسته و همهٔ آنان در عصر خویش نامور و شهرهٔ زمان خود بوده‌اند، ولی شیوهٔ مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت از دیگران نیکوتر و برتر بوده است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری میکرده، و از پذیرفتن احادیث منسوب به راویان ناشناخته امتناع میورزیده‌اند.» [۱] [و از دانشهای حدیث آشنائی بقوانینی است که ائمهٔ حدیث آنها را وضع کرده‌اند تا زنجیرهٔ حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنان را بشناسند و بچگونگی فرا گرفتن حدیث از یک دیگر و احوال و طبقات محدثان و اختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند و خلاصهٔ این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است بشرط آنکه ظن بر صدق آن غالب باشد و آن وقت بر مجتهد واجب است در طرقی که این ظن را بدست میآورد تحقیق کند و این طرق از راه مطالعه در بارهٔ زنجیرهٔ حدیث حاصل می‌شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و برائت راویان از سهو و غفلت پی برد و عدول امّت این صفات را دربارهٔ وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنان را در این صفات بداند و آنگاه بچگونگی روایت آنان از یک دیگر آگاه شود از قبیل اینکه راوی از شیخ سماع کرده یا حدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است «کتابت» یا آنرا پس از

[۱-)] تا آخر گیومه مطالبی است که در متن چاپ پاریس نیست و کاترمر آنها را در حاشیه آورده است و همین مطالب در متن چاپ پاریس با اختلاف عبارت آمده است و در چاپهای مصر و بیروت نیست و من آنها را در داخل کروشه نقل کردم.

نسخهٔ «ینی» در بیشتر موارد با چاپهای مصر و بیروت مطابق است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص:۸۹۷

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

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

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

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

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص:۸۹۸

اسلامی نامبردارند و گروهی از آنان در حجاز و کوفه و بصره و آنگاه برخی در شام و مصر بسر میبرده‌اند و همهٔ آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده‌اند.

و شیوهٔ مردم حجاز در زنجیرهٔ حدیث برتر و در صحت استوارتر از دیگران بوده است، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت و ضبط سختگیری میکرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دوری می‌جسته‌اند]. و سند [۱] طریقهٔ حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه، رض، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابو عبد الله محمد بن ادریس شافعی [، رض، و ابن وهب و ابن بکیر و قعنبی و محمد ابن حسن و پس از ایشان] [۲] امام احمد بن حنبل و نظایر ایشان بدین پایگاه نائل آمدند. و دانش شریعت در آغاز کار نقل صرف بود [و در آن بحث و اندیشه و رأی و تعمق در قیاس وجود نداشت] [۲] که سلف بدان قصد کردند و صحیح آنرا جستند تا آن را تکمیل کردند. و مالک، رح، کتاب الموطأ را [به شیوهٔ حجازیان] [۲] تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها همرأی و متفق بودند بنوشت و آن را بر حسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ [۳] شناسائی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها] [۲] را

www.arikhesam.com

مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون میباشد [و گاهی در برخی از احادیث طریق و راوی آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی‌هائی که مشتمل بر آنها می‌باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده می‌شوند] [۴] و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [و دایرهٔ روایت را توسعه بخشید] [۲] و در مسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را بر حسب ابواب هر یک تخریج کرد و کلیهٔ طرق حجازیان و عراقیان و شامیان را نیز در نظر

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

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۳-)] ظاهرا منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات الشافعیهٔ ابو بکر ابن هدایة الله الحسینی ص ۸۷- ۸۸ شود.

[۴-)] در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و گاهی حدیث بر حسب اختلاف معنی‌هائی که مشتمل بر آنها می‌باشد در فصول متعدد آورده میشود».

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون / ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۸۹۹

گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و یک حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنایی که مناسب آن بود می‌آورد و از این رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون بر حسب اختلاف معانی آنها] [۱] تکرار شد و بنابر این کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دویست [۲] حدیث است که سه هزار آنها مکرر می‌باشد و تفاوت طرق و زنجیره‌های هر یک را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوهٔ بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره‌های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همهٔ این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدرکاتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو- عیسی ترمذی و ابو عبد الرحمن نسائی [۳] مسندهائی در سنن موسع تر از صحیح نوشتند.

و بدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبهٔ عالی در اسانید، و آن صحیح است بنابر معروف و یا از آنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد.

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

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

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۲-)] در متن چاپهای مصر و بیروت «نه هزار» است لیکن محرر در حاشیه نوشته است: نه هزار آن است که در متن آمده، ولی بر حسب نوشتهٔ نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نوشته است هفت هزار است.

[۳-)] نسوی (پ).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۰۰

این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مؤتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. و عالمان در دانش‌های حدیث کتب بسیاری تألیف کرده‌اند و از بزرگان و پیشوایان آنان باید ابو عبد الله حاکم را نام برد که تألیفات وی در این باره مشهور است و او کسی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمرو بن صلاح است که در اوائل قرن هفتم می‌زیست و به دنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوهٔ او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود» [۱] [و مسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانهٔ یاد- کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبد بن حمید و دارمی و ابو یعلی موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسندها از صحابه تألیف شده است بی‌آنکه بتوان به آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی به پسرش عبد الله دربارهٔ کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یک هزار حدیث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان هفتصد و پنجاه هزار حدیث برگزیده‌ام و هر یک از احادیث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده باشد و آن را در این مسند نیابند، چنین حدیثی حجت نخواهد بود.

و این نشان می‌دهد که استدلال بکلیهٔ حدیث‌های مسند او صحیح است و مخالف گفتار ابن الصلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم] [۲]. و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی‌گردد و استدراك آن را بر عهدهٔ متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عادت گواهی می‌دهد که آن

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

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۰۱

پیشوایان بسبب تعداد بی‌شمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سنتی غفلت ورزند یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول میشود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مؤلف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه

www.arikhsam.com

می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دائرهٔ امهات پنجگانه گام بیرون ننهاده و به چیزی افزون‌تر از آنها توجه نکرده‌اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه‌ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته‌اند، زیرا خواننده برای درك آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق‌اند و مردم (محدثان) دربارهٔ آنها اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد، به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکار برد، زیرا او ترجمه را شرح می‌دهد و در ضمن آن حدیث را بوسیلهٔ سند یا طریقی می‌آورد و آنگاه به ترجمهٔ دیگری میپردازد و همان حدیث را در اینجا هم بعینه میآورد، چه حدیث مزبور متضمن معنائی است که آن باب را بدان تفسیر کرده است و همچنین آنرا در ضمن چندین ترجمه میآورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری بر حسب معانی مختلف آن تکرار می‌شود. [و از موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده میباشد و مردم در بیان آنها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذو السویقتین از حبشه» [۱] این عدم تناسب روی

[۱-)] ذو السویقتین لقب سپاهی که کعبه را خراب خواهد کرد (منتهی الارب).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۰۲

داده است، وی در این باب قول خدای تعالی را که میفرماید: «و هنگامی که خانهٔ کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم» [۱] ذکر کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسبت میان این ترجمه و آنچه در باب آمده بر مردم پوشیده شده است. برخی از کسان میگویند مصنف، رح، ترجمه‌های احوال را در غلط نویس مینوشته و سپس احادیث را بر حسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه میآورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکار قاضی غرناطه که در واقعهٔ طریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرده است.

شنیدم که وی میگفته است منظور بخاری از این ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بوده است که این امر مشروع است نه مقدر، زیرا اشکال از آنجا پیدا شده که «جعلنا» را به «قدرنا» (یعنی مقدر کردیم) تفسیر کرده‌اند، ولی اگر آنرا به «شرعنا» (یعنی مشروع- کردیم) تفسیر کنند آن وقت در تخریب ذو السویقتین خانهٔ کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت.

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

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی بر عهدهٔ 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).

www.tarikheslam.com

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

[۱-)] وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً ۲: ۱۲۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۹.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۰۳

آورده و به اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده‌اند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از این رو بر کتاب بخاری برتری دارد که از حشو و زواید کتاب بخاری تهذیب شده است] [۱] و اخبار ناصحیحی را که بر وفق شرط آن نبوده حذف کرده است. و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. و امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به «المعلم بفواید المسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آن را تکمیل کرده و به «اکمال المعلم» نامیده است. و بدنبال آن دو، محیی الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل بوجود آورده است، و اما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمدهٔ مآخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانش حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار دربارهٔ آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث در این دوران همچون صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جز اینها از هم باز شناخته شده و پیشوایان و کهبدان [۲] حدیث آنها را مرتب کرده و شناخته‌اند و اکنون طریقی برای تصحیح آنچه در گذشته صحیح تشخیص داده شده باقی نمانده است. و پیشوایان حدیث در روزگارهای پیشین احادیث را به طرق و زنجیره‌های آنها میشناختند، چنانکه اگر حدیثی را بدون زنجیره و طریق خود آن روایت میکردند در میافتند 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 سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیر و رو کرده بودند، بخاری گفت: من از

[۱-)] در چاپهای مصر بیروت نیست.

[۲-)] ناقدان.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۰۴

چنین حدیثهائی آگاه نیستم ولی: خبر داد مرا فلان ... و سپس همهٔ آن احادیث را بر وضع صحیح آنها قرائت کرد و هر متنی را به زنجیرهٔ آن باز گرداند و بدینسان محدثان بغداد به پیشوائی وی اعتراف کردند.

و نیز باید دانست که روایات ائمهٔ مجتهدان در این باره یکسان نبوده است.

برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندك بوده‌اند. چنانکه میگویند روایت ابو حنیفه (رح) به هفده یا در همین حدود (تا

www.tarikhesam.com

پنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالک، رح، بثبوت رسیده همان مقداریست که در کتاب الموطأ آمده است که سیصد حدیث یا قریب به آن است [۱] و احمد بن حنبل، رح، در مسند خویش سی هزار حدیث [۲] آورده است و روایت هر یک از آنان بمقداریست که اجتهادشان آنان را به آن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی [از متعصبان کجرو [۳]] چنین میگویند که برخی از پیشوایان در حدیث کم بضاعت بوده‌اند و از این رو روایت ایشان اندك بوده است، در صورتی که چنین عقیده‌ای دربارهٔ پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد.

زیرا شریعت حتما از کتاب (قرآن) و سنت استنباط میشود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و در این راه بکوشد و همواره آمادهٔ فرا گرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست آورد و احکام را از صاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلّغ آن است فرا گیرد. و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به سبب برخورد با نکوهشها در این راه و عللی که مایهٔ قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمیگزینند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، از این رو اجتهاد چنین کسانی را بجایی میرساند که از روایت احادیث مشکوك خودداری کنند و هر چه بیشتر احتیاط میکنند، روایت

[۱-)] در شرح زرقانی بر الموطأ اقوال عدهٔ احادیث آن بدینسان حکایت شده است: الف- پانصد، ب- هفتصد، ج- هزار و اندی، د- هزار و هفتصد و بیست. ه- ششصد و شصت و شش، ولی در آن قولی که با رقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی).

[۲-)] پنجاه هزار: (ك) چهل هزار (D و C) نسخ خطی دسلان.

[۳-)] از «ینی»

www.tarikhislam.com

آنان بسبب ضعف طرق کمتر شود. گذشته از این مردم حجاز از عراقیان روایت حدیث بیشتر دارند، زیرا مدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که بعراق رفته‌اند بیشتر به جهاد مشغول بوده‌اند و امام ابو حنیفه از این رو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل و ضعف روایت حدیث یقینی هنگام معارضهٔ آن با فعل نفسی سختگیری می‌کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه از این رو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی بعمد حدیث را ترك گفته باشد، زیرا او از مجتهدان بزرگ در علم حدیث بود و شیوهٔ او در میان عالمان (حدیث) مورد اعتماد و تکیه گاه بشمار می‌رفت و نظر وی در رد و قبول اعتبار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همهٔ آنان مجتهدند و بحسب اجتهاد خویش عمل میکنند. و اصحاب ابو حنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. و طحاوی روایت کرد و حدیث بسیار آورد و مسندی تألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار میرود، ولی با همهٔ این با صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمیکند، زیرا چنانکه گفته‌اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانها تکیه کرده‌اند مورد اجماع می‌باشد، ولی شروط طحاوی چنان نیست که همه بر آنها همرأی باشند و در آن روایت از کسان گمنام و ناشناخته و

جز آن نیز هست و بهمین سبب صحیحین و بلکه کتب معروف سنّتها و احادیث بر مسند طحاوی مقدم است، زیرا شرط وی از شروط ایشان مؤخر میباشد و از این رو دربارهٔ صحیحین گفته‌اند که باجماع آنها را پذیرفته‌اند، بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید دربارهٔ بزرگان دین شک و ریب بخود راه دهد (و از اینکه روایت کم دارند اندیشهٔ بد کند) چه آنان شایسته‌ترین کسانی هستند که سزاست در حقشان ظن جمیل داشته باشیم و خواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۰۶

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

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

فصل ۷ در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

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

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی بآنچه در حقایق امور هست داناتر است» و پایان فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است: «و خدا راهنمای براستی و یاریگر بدانست». ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحهٔ دیگر هست که ترجمهٔ آنرا در داخل کروشه آوردم.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۰۷

میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص [۱] استخراج میشد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد بر معانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف دربارهٔ این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است.

همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون است و احکامی که از سنت گرفته می‌شود اغلب با یک دیگر تعارض دارد و برای رفع تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح نیست که در آنهم خواه ناخواه اختلاف روی میدهد.

www.tarikhesam.com

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

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

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

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

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

[۳-)] در «ینی» راویان قراآت است.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۰۸

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

پیشوای عراقیان امام ابو حنیفه بود که شیوهٔ قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالک بن انس و پس از وی شافعی بود.

دیری نگذشت که دسته‌ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل بآن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیهٔ مدارك احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص باز گرداندند زیرا نص بر علت در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است. پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند.

سه مذهبی که یاد کردیم، مذهب مشهور جماعتهای کثیری در میان امت بود و خاندان رسول از آنان جدا شدند و مذهب و

فقه جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را بر حسب عقیدهٔ خودشان در قدح کردن بعضی از صحابه بنیان نهادند و بعصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفع کردند و همهٔ 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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۰۹

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

اما امروز بسبب از میان رفتن ائمهٔ ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم با منتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از پیروان باطل [۱] که بتکلف خود را بمذهب ایشان منتسب می‌کنند در کتب آنان به تحقیق می‌پردازند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمیآورند [۲] و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشوند و گاهی هم کسانی بسبب فرا گرفتن دانش از کتب این فرقه بی‌آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمرهٔ اهل بدعت بشمار می‌آیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایهٔ ارجمندی که در حفظ حدیث داشت بچنین سرنوشتی دچار شد چه او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحلهٔ اجتهاد رسید و در آن مذهب مهارت یافت و با داود پیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری از پیشوایان مسلمانان شد. از این رو مردم بر وی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قرار دادند و کتب ویرا فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت میشد و گاهی هم آنها را پاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

اما پیشوای عراقیان ابو حنیفهٔ نعمان بن ثابت است که مذاهب ایشان بوسیلهٔ

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

[۲-)] در بیشتر چاپها «لا یخلو بطائل»، است ولی صحیح «لا یحلو» است که در چاپ دار الکتاب اللبنانی و نسخهٔ «ینی جامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد: «لم یحل منه بطائل» ای لم یستفد منه فایدة کبیرة.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۱۰

او ثابت شده و او را در فقه مقامی است که کسی بدان نمیرسد و همهٔ اهل عشیرهٔ او و بویژه مالک و شافعی به بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده‌اند و پیشوای حجازیان مالک بن انس اصبحی (رح) امام مدینه «دار الهجرة» بود. و او علاوه بر اصول کلی و مدارکی که نزد دیگران معتبر است اصل و قاعدهٔ دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و آن

www.tarikhislam.com

عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه خود را شایستهٔ (اظهار نظر) دربارهٔ آن نمی‌دیدند همچون فعلی یا ترکی، متابع گذشتگان می‌شدند و این امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می‌شمردند و همچنین به نسلی که خود فعل پیامبر (ص) را می‌دیدند و آن را از وی فرا میگرفتند، اقتدا میکردند و این اصل در نزد مالک از اصول ادلهٔ شرعی بشمار می‌رفت و بسیاری گمان میکردند که این اصل از مسائل اجماع میباشد، ولی مالک آنرا انکار داشت، زیرا دلیل اجماع تنها اختصاص بمردم مدینه ندارد، بلکه شامل همهٔ امت میشود.

و باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همرأیی بر امری دینی از روی اجتهاد است. و مالک (رح) رفتار مردم مدینه را از این جهت معتبر نشمرده است، بلکه آن را از این حیث در نظر گرفته است که نسلی بمشاهده از نسل دیگر رفتار آنان را بعینه پیروی کند تا به شارع (ص) منتهی گردد و آوردن این مسئله در باب اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته‌ترین ابواب است. چه در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می‌آورد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر و اجتهاد در ادله است و اتفاق آنان در این مسئله از لحاظ انجام دادن کاری یا ترك آن باستناد مشاهدهٔ آن رفتار از گذشتگان است.

و اگر این مسئله در باب فعل و تقریر پیامبر (ص) یا در باب ادلهٔ مورد اختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی و استصحاب ذکر می‌شد سزاوارتر بود.

آنگاه پس از مالک بن انس محمد بن ادریس مطلبی شافعی (رض) پیشوای حجازیان شد و او پس از مالک سفری بعراق رفت و با اصحاب امام ابو حنیفه ملاقات

www.tarikhesham.com

کرد و از ایشان بسیاری از اصول را فرا گرفت و طریقهٔ حجازیان را با طریقهٔ عراقیان درآمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالک (رح) بمخالفت برخاست. پس از آنان احمد بن حنبل (رح) پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمار میرفت و اصحابش با سرمایهٔ وافری که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابو حنیفه قرائت حدیث کردند و بمذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید میکنند و مردم «عالمان» باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده‌اند، چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به رتبهٔ اجتهاد گردید و هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت بعجز و دشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان را به تقلید از پیشوایان یاد کرده واداشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه نوعی بازیچه بشمار می‌رفت و چیزی جز نقل و روایت عقاید و مذاهب آنان باقی نماند و هر مقلدی باید پس از تصحیح اصول و اتصال سند آنها بروایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهار تن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

و مدعی اجتهاد در این روزگار مردود است و کسی به وی رجوع نمیکند و تقلید از او مهجور است و ملت اسلام هم اکنون از این پیشوایان چهارگانه تقلید میکنند.

ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اندکند [۱] و بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر می‌برند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [و شیفتگی بسیار باستنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس

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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۱۲

روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز و جدال برمیخاستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ بر پا میشد تا هنگام استیلای تاتار بر بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند [۱].] اما مقلدان ابو حنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ما وراء النهر و کلیهٔ مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهب وی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی عباس بوده‌اند و از این رو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافیات «مناظرات و جدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجهٔ آن علمی ظریف و اندیشه‌هایی شگفت پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اندکی از آن متداول است که آنرا قاضی ابن العربی و ابو الولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی (رض)، 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 ما وراء النهر انتشار یافته و در همهٔ شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظرهٔ بزرگی میان ایشان و حنفیان بر پا میشد و کتب خلافیات (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 عبد الحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فرا گرفتند و بوبطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان] [۲] جماعتی

[۱-)] از چاپ (پ) در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخهٔ «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۱۳

از بنی عبد الحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون] [۱] اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابو- اسحق بن شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [و جماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت و در آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شد و [نزدیک- بود] بجز (فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند «تا اینکه» قاضی عبد الوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و

www.tarikhislam.com

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 متعلق به رافضیان بود بدست صلاح الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بربست 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 ببهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد] [۲] و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی الدین نووی و عز الدین بن عبد السلام که در سایهٔ دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه [۳] در مصر و تقی الدین [۴] دقیق العید و آنگاه تقی الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ «ینی جامع» نیست.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

و نسخهٔ «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

[۳-)] در چاپ دار الکتاب اللبنانی: ابن الرقعه- و بلا شک غلط است. امام نجم الدین ابو العباس احمد بن محمد بن الرفعه (بکسر را) دانشمندترین فقیه عصر خود بود و چندین تألیف در فقه بپرداخت که یکی از آنها بنام الکفایه در بیست مجلد و دیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌ای نیز دربارهٔ اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهرهٔ کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان ج ص ۱۳).

[۴-)] تقی الدین ابن دقیق العبد (نسخهٔ خطی ینی جامع)

www.aqiqheslam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۱۴

پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک (رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدهٔ قلیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالبا آنان به حجاز سفر میکردند و حجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و از آنجا چراغ علم بر عراق هم می‌تابید، ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفراگرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می‌کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار مالک و پیش از مالک، استادانش بودند و پس از وی شاگرد او این مقام را داشت از این رو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقهٔ آنان بآن دیار نرسیده بود تقلید نکردند و گذشته از این خوی بادیه‌نشینی بر مردم مغرب و اندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به مناسبت وجه مشترك بادیه‌نشینی به اهالی حجاز متمایل‌تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تر و تازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمهٔ تمدن است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

و چون مذهب هر یک از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزلهٔ دانش خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهاد و قیاس نداشتند از این رو به تنظیر [۱] مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استناد آنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، و کلیهٔ اینها نیاز به ملکهٔ راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و 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 کلیهٔ مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید میکنند.

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق

[۱-)] مقارنهٔ مثل بمثل و شبیه بشبیه معادل: Comparison (از المرجع).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۱۵

از ایشان قاضی اسماعیل و طبقهٔ او مانند ابن خوار [۱] منداد و ابن منتاب [۲] و قاضی ابو بکر ابهری و قاضی ابو حسین بن قصار و قاضی عبد الوهاب و آنان که پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبد الحکم و حارث [۳] بن مسکین و طبقهٔ ایشان در مصر بسر میبردند و از اندلس [یحیی بن یحیی اللیثی به مصر رهسپار شد و مالک را ملاقات کرد و کتاب الموطأ را از وی روایت میکرد و از جملهٔ اصحاب او بشمار میرفت و پس از وی] [۴] عبد الملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقهٔ او (فقه) نوشت و مذهب مالک را در اندلس انتشار داد و دربارهٔ آن کتاب «الواضحه» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیة» را تألیف نمود. و اسد بن فرات افریقیه را ترك گفت و نخست از اصحاب ابو حنیفه (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 وسیلهٔ مکتوبی 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 سرباز زد] [۵] این است که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سحنون پیروی کردند و بر حسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آنرا (المدونه و المختلطه) مینامیدند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضحه) و (عتبیه) روی آوردند.

[۱-)] ابن خوشیر. ابن خونز (ن. ل) ابن خو از نسخهٔ «ینی جامع».

[۲-)] ابن اللبان. ابن المثناب. (ن. ل).

[۳-)] حرث (ن. ل).

[۴-)] در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست.

www.tarikhsam.com

[۵-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و باسد نوشت (ابن القاسم) که کتاب سحنون را فرا گیرد، اما او از این تکلیف سرباز زد. در «ینی»، بجای سحنون، سحیون است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۱۶

آنگاه ابن ابو زید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونة) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابو سعید 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 (عتبیة) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضحة) و دیگر کتب را ترك گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع‌آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست بر مدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبیه شروح بسیار نگاشتند.

و ابن ابو زید کلیهٔ مسائل و اختلافات و اقوالی را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد و از این رو کتاب مزبور بر همهٔ اقوال مذاهب مشتمل بود و کلیهٔ امهات را در آن استخراج کرد. و ابن یونس در کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمدهٔ مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند [۱] [و مذهب مالکی سه طریقهٔ متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و

[۱-)] در چاپ پاریس قسمت داخل کروشه اضافه است و کاترمر از اینجا نسخ خطی C و D را که در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه آورده است و با همهٔ 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 این رو کتاب وی بمنزلهٔ برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقهٔ مالکیان از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر «مبشر- ك» و ابن لهیب «و ابن لهیت- ك ابن لبیب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاء الله «و ابن شاس باقی مانده بود و در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاء الله رواج داشت. ك» و نمیدانم ابو عمرو بن حاجب این اصول را از که فرا گرفته است، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقهای سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر سدهٔ هفتم بمغرب آمد بسیاری از طلبهٔ مغرب ... بدان روی آوردند. انتهی، ولی نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطابق متن است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۱۷

مسائل و اصول را از ابن القاسم فرا گرفته بود. دوم طریقهٔ (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را از مالک و مطرف و ابن ماجشون [۱] و اصبغ [۲] فرا گرفته بود. سوم طریقهٔ عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل و اصحاب

www.tarikhestan.com

وی بودند و طریقهٔ مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبد الوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقهٔ مزبور را از وی فرا گرفتند و طریقهٔ مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور رافضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نهان بود.

و اما طریقهٔ عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدرك آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذ آنان در آن طریقه، در نزد قیروانیان و اندلسیان متروك بود، زیرا عراق از آنان دور و مدارك آن طریقه پوشیده بود و از مأخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ای خاص بود [۳]. و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند که آنرا طریقه‌ای بخوانند. از این رو می‌بینم که مردم مغرب و اندلس برأی عراقیان نمی‌گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او دربارهٔ آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم درآمیخت و ابو بکر 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 طریقهٔ اندلسی او را با طریقهٔ مصری خود درآمیختند و از جملهٔ [۴] اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف [۵]

[۱-)] در متن چاپ پاریس و نسخهٔ «ینی جامع» ماحشون است، ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه مینویسد ابو مروان عبد الملک بن عبد العزیز ملقب به ابن الماجشون در مدینه تولد یافت و فقه را از مالک فرا گرفت و بسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹- ۸۲۸ م) درگذشت.

[۲-)] ابو عبد الله اصبغ ابن الفرج متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه را نزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و بسال ۲۲۵ هـ (۸۴۰ م) درگذشت.

[۳-)] عبارات متن مشوش است.

[۴-)] از بزرگان اصحاب او «ینی»

[۵-)] عون. «ینی».

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص:۹۱۸

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 [۱] و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که از خاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانیکه پدید آمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی الدین نووی از همین فریق پدید آمد. سپس طریقهٔ مغربیان که متکی بفقه مالکی بود با طریقهٔ عراقیان از روزگار شرمساحی بهم در آمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقهٔ (مخصوص) مغربی و مصری هر دو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسر الظاهر مدرسهٔ مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی را ببغداد بفرستند و آنها به وی اجازه دادند که

ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسهٔ مستنصریه را بدو واگذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهائی یابد فراغتی بدست آورد و در آنجا بسر برد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی را بدرود گفت و چنانکه یاد کردیم طرق مصریان را آمیخته با طرق مغربیان در مختصر ابو عمرو بن حاجب تلخیص کرد، بدینسان که بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقهٔ آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله بر حسب شمارهٔ آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزلهٔ برنامه‌ای برای [۲] مذهب شد و همینکه در آخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابو علی

[۱-)] بدان اعصار پیوست. «ینی».

[۲-)] ترجمهٔ کلمهٔ برنامج معرب برنامهٔ فارسی است که ابن خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را بکلمهٔ Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی است برگزیدم امروز کلمهٔ برنامج را عربی‌زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۱۹

ناصر الدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد و در آن سرزمین در میان شاگردانش انتشار داد و بوسیلهٔ 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 عبد السلام و ابن راشد و ابن هارون آن را شرح کرده‌اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس اند و پیشقدم‌ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبد السلام است و ایشان با همهٔ این در دروس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمائی میکند [۱].

فصل ۸ در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت [۲] آن اصول ارث درست شود.

و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثهٔ او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همهٔ وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخات بیش از یکی و دوتاست و بالنتیجه رقم‌های بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخات متعدد باشد به محاسبات

[۱-)] وَ الله يَهْدِي من يَشاءُ ۲: ۲۱۳ سورهٔ ۲ (بقره) آیهٔ ۲۱۳ در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان: و خدا آن را که خواهد براه راست راهنمائی میکند. وَ الله يَهْدِي من يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ. ۲: ۲۱۳

[۲-)] مناسخت: در میراث مردن بعض وراث پیش از تقسیم میراث است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۲۰

بیشتری نیازمند میشویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید بر حسب هر دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه بر حسب نسبتهای سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همهٔ اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جداگانه یاد می‌کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد آمده است] [۱] و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده‌اند و مردم در این فن کتب بسیار تألیف کرده‌اند که مشهورترین آنها در مذهب مالکیان متأخر اندلس کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابو القاسم حوفی [۲] و آنگاه مختصر جعدی است و از متأخران افریقیه کتاب ابن المنمر [۳] طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان و حنبلیان در این باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابو المعالی (رح) [۴] و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهائی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامی که بهرهٔ ورثه نامعلوم است و کار بر تقسیم کنندگان دشوار میگردد بوسیلهٔ این فن از راههای صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل میآیند. و عالمان در شهرهای بزرگ [۵] بدان توجه خاصی مبذول میدارند. برخی از مصنفان بدان می‌گرایند [۶] که در این باره بیش از حد بحساب در نگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال

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

[۲-)] خوفی (ك) و حوفی «ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابو القاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی متولد اشبیلیه و مؤلف رساله‌ای در فرایض است وی بسال ۵۸۸ هـ- (۱۱۹۲ م) درگذشت، (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۲۳)

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

[۴-)] منظور امام الحرمین است.

[۵-)] و عالمان اعصار مختلف «ینی».

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

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۲۱

اینها نیاز باستخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. و چنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آنها، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی‌بخشد، ولی از لحاظ تمرین

www.tarikhesam.com

طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابو هریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرایض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابو نعیم حافظ [۱] تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده‌اند که مراد از فرایض فروض وراثت است و آنچه آشکار است این است که این توجیه بعید است، بلکه منظور از فرایض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات و عادات و میراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوییم نیمی یا ثلثی از علم است، ولی فروض وراثت نسبت به کلیهٔ دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمک میکند این است که اطلاق لفظ فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بی‌شک اصطلاحی است که فقیهان هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرایض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق از فرضی است که در لغت به معنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمهٔ مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می‌شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته‌تر بمراد ایشان-

---

[۱-)] حافظ ابو نعیم (بفتح ن) احمد اصفهانی صوفی در سال ۳۳۶ هـ- (۹۴۷- ۹۴۸ م) متولد شده است.

وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تألیف دیگر دربارهٔ صحابهٔ پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ هـ (ژوئیه و یا اوت ۱۰۱۲ م) درگذشته است.

وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

www.tarikheslam.com

می‌باشد. و خدای تعالی داناتر است [۱].

فصل ۹ در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات)

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانشهای شرعی و عالیقدرترین و سودمندترین آنهاست و آن عبارت از اندیشیدن و تحقیق در ادلهٔ شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنها گرفته می‌شود. و اصول ادلهٔ شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه در روزگار پیامبر (ص) احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر وحی می‌شد فرا می‌گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی بنقل و نظر و قیاس نبود، ولی پس از وی (ص) خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادلهٔ شرعیست که) صحابه (رض) بر وجوب عمل کردن بآنچه از آن بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق آن بر ظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعیین شده است.

سپس اجماع جانشین آن دو میشود بسبب اجماع صحابه (رض) بر انکار در بارهٔ مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی همرأی نمی‌شوند با گواهی دادن ادله بر عصمت جماعت.

و بنابر این اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریستیم و معلوم

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق باو است و نسخهٔ «ینی جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۲۳

شد که آنان اشباه را به اشباه آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می‌کرده‌اند و این باجماع آنها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جملهٔ نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این‌گونه واقعات را با نصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شروطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می‌ساخته‌اند تا ظن غالب بدست آید که حکم خدای «تعالی» در آن دو یکسان است و این شیوه باجماع صحابه یکی از ادلهٔ شرعی بشمار میرود که همان قیاس یا چهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبهٔ عالمان همرأی شده‌اند که اصول ادلهٔ شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده است (کتاب- سنت- اجماع- قیاس شرعی) هر چند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند، ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت میشوند و برخی هم باین ادلهٔ چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنها را یاد کنیم، زیرا ادلهٔ مزبور از لحاظ مدارك ضعیف‌اند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جملهٔ نخستین مباحث فن اصول فقه نگریستن و تحقیق در ادله بودن اینهاست. [۱] اما «کتاب» دلیل آن معجزهٔ قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابر این مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

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

[۱-)] نگریستن در واقعیت این ادله است. (پ)

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۲۴

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان با عصمت ثابت برای امت متفق و همرأی بوده‌اند.

و اما «قیاس» بدین سبب است که صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادلهٔ شرعی» آنگاه باید دانست که آنچه از سنت نقل میشود ناگزیر باید خبر آن تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن تحقیق و مطالعه بعمل آید و عدالت نقل کنندگان آن در نظر گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را

www.tarikhesam.com

حاصل می‌کند و مناط وجوب عمل [به خبر [۱]] می‌باشد باز شناخته شود و این نیز از قواعد این فن بشمار می‌رود.

و مسئلهٔ تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم آن و نیز شناسائی ناسخ و منسوخ به همین قواعد ملحق میشود و مسائل مزبور از فصول ابواب اصول فقه بشمار می‌رود. از آن پس بدلالتهای الفاظ میرسیم که نگریستن و تحقیق در آنها لازم، است، زیرا استفادهٔ معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام بر اطلاق متوقف بر شناختن دلالتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامی که زبان برای گویندگان آن ملکه‌ای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی‌رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی بآنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و در آنان ملکه شده بود، ولی هنگامی که ملکهٔ زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت کهبدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته بودند اصول زبان را بنقل صحیح و مقیاسهائی که بدرستی آنها را استنباط کرده بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمرهٔ علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام

[۱-)] از (پ)

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۲۵

خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود.

گذشته از این در اینجا [استفادهٔ [۱]] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست میآید و آن استفادهٔ احکام از لابلای معانی است بوسیلهٔ ادلهٔ خاص آنها که در بین تراکیب کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می‌باشد و در آن معرفت دلالتهای وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر باید بشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادلهٔ خاص بر آنها متوقف است و بدانها بر حسب آنچه اهل شرع و کهبدان این دانش باصالت آنها قائل شده‌اند احکام مستفاد میشود و آنها را برای این استفاده قوانین قرار داده‌اند. از قبیل اینکه لغت قیاسی را ثابت نمیکند و از کلمهٔ مشترك نمیتوان هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد. و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

و هر گاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیا در بقیهٔ افراد آن اتمام حجتی باقی میماند؟

و آیا امر برای وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیر است؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ و آیا مطلق را میتوان بر مقید حمل کرد؟

و نص بر علت در تعدد [۲] کافیست یا نه؟

و امثال اینها که کلیهٔ مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار میرفت، ولی بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این فن بشمار میرود، زیرا بسبب مقایسه و همانند کردن احکام با یک دیگر نتایج زیر حاصل می‌گردد.

www.tarikheslam.com

۱- تحقیق اصل و فرع در هر حکمی که مقایسه و مماثله می‌شود.

۲- تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است.

[۱-)] از (پ) در چاپهای مصر و بیروت، استفادات است.

[۲-)] در تعدی. «ینی».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۲۶

۳- وجود آن وصف در فرع بی‌آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.

و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می‌روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است و سلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استفادهٔ از معانی الفاظ بفزونتر از ملکهٔ زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استفادهٔ احکام بدانها احتیاج پیدا میشود از خود ایشان گرفته شده است.

و دربارهٔ زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان بانها، ولی پس از آنکه سلف و طبقهٔ صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلا یاد کردیم کلیهٔ علوم جنبهٔ صناعی بخود گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام از ادلّه، ناگزیر بفراگرفتن این قوانین و قواعد شدند و از این رو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام «اصول فقه» خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی (رض) بوده است که رسالهٔ مشهور خویش را بر شاگردانش فرو- خوانده است و در آن رساله دربارهٔ اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص از قیاس سخن گفته است. سپس فقیهان حنفی در این فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی در این فن تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان در این فن به فقه وابسته‌تر و به فروع سزاوارتر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را دربارهٔ این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد میکنند و تا حد امکان به

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۲۷

استدلال عقلی میگرایند، زیرا قالب [۱] فنون و مقتضای طریقهٔ آنان مبتنی بر آن است.

این است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف‌بین بودند و تا جائی که امکان داشت این قوانین را از مسائل فقه گردآوری و استنباط میکردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابو زید دبوسی [۲] یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و دربارهٔ قیاس بمیزانی وسیع‌تر از همهٔ دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث و شروطی را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن قیاس بمرحلهٔ کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گردآوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقهٔ متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص

www.aqilhosam.com

قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمد [۳]» تألیف عبد الجبار [۴] و شرح آن «المعتمد» تألیف ابو الحسین [۵] بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهارگانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهارگانه 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 شیوهٔ آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال با هم اختلاف داشت، زیرا ابن الخطیب

[۱-)] از (پ) در چاپهای مصر و بیروت: غالب.

[۲-)] ابو زید عبد الله عمرو اصلا از مردم دبوسیه «شهری میان بخارا و سمرقند» و نخستین کسی است که بخلاف (مناظره و جدل) صورت علمی داد. وی چندین کتاب دربارهٔ فقه و حکمت الهی تألیف کرد و بسال ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹- ۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت.

(از حاشیهٔ دسلان)

[۳-)] بضم ع و م.

[۴-)] قاضی عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار همدانی در اسد آباد همدان متولد شده و دارای چندین تألیف در علم فقه بوده است. تدوین کتابی دربارهٔ ترجمهٔ علمای معتزله را نیز بدو نسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ هـ (۱۰۲۵- ۱۰۲۴ م) درگذشته است. (از حاشیهٔ دسلان).

[۵-)] در چاپ پاریس ابو الحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابو الحسین و صورت اخیر صحیح است، زیرا شخصی بدین نام در کشف الظنون نام برده شده است و نام صحیح وی بر حسب تصریح حاجی خلیفه ابو الحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ (۱۰۷۱- ۱۰۷۰ م) درگذشته است.

www.tarikheslam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۲۸

بیشتر بآوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت.

کتاب «المحصول» را شاگردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی [۱] در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی [۲] در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی [۳] از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان باین دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنها را شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود، ابو عمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و باز همان کتاب را در تألیف دیگری مختصر نمود که در میان طالبان علم متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار بمطالعه و شرح آن پرداختند و زبدهٔ طریقهٔ متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما دربارهٔ طریقهٔ حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه

تألیفات ابو زید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف الاسلام پزودی [۴] است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد.

آنگاه ابن الساعاتی پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه‌ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی در این بارهٔ

[۱-)] قاضی سراج الدین ابو الثنا محمود بن ابو بکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴- ۱۲۸۳ م) درگذشته است.

[۲-)] بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) درگذشته است.

[۳-)] شهاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که بسال ۶۸۴ هـ (۱۲۸۶- ۱۲۸۵ م) زندگی را بدرود گفته است.

[۴-)] معرب آن «بزودی» و نام وی ابو البشر علی بن محمد پزودی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰- ۱۰۸۰ م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند. او را دو لقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است. (از حاشیهٔ دسلان).

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۲۹

بنام «بدیعه» [۱] تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع ترین کتب بشمار میرفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آنرا قرائت میکنند و ببحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده‌اند و تا این دوران وضع بر این منوال است.

چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شمارهٔ تألیفات مشهور آن تا این روزگار. و ایزد ما را بدانش بهره‌مند فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هر چیزی تواناست) [۲].

خلافیات

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادلهٔ شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یک دیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یاد کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعهٔ عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند. سپس هنگامی که کار تقلید به پیشوایان چهارگانه [۳] منتهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بودند و مردم منتهای حسن- ظن بایشان داشتند، آن وقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصرا از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحلهٔ اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهائی که از مواد آن بشمار میرفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهارگانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهارگانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت «بدایع».

[۲-)] اشاره به: وَ هُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۳۰: ۵۰ س: ۳۰ (الروم) آ: ۵۰ این آیه در چاپ پاریس نیست.

[۳-)] یعنی: ابو حنیفه متوفی بسال (۱۵۰ هـ) و امام مالک متوفی بسال (۱۷۹ هـ) و شافعی متوفی بسال (۲۰۴ هـ) و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ هـ)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۳۰

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 ببحث 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 باستدلال میپرداخت و این مناظرات در کلیهٔ مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از این رو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک برمیخاست و پیروان ابو حنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید میآمد و شافعیان با یکی از آنان همرأی میشدند [۱] و در این مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد و اینگونه دانش را خلافیات مینامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا باستنباط 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 براستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادلهٔ پیشوایان و تمرین کسانیکه در این مقاصد بمطالعه میپردازند برای استدلال بی‌شک دانش ثمربخش 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 بهمین سبب این فرقه صاحبنظر و اهل بحث و تحقیق‌اند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب‌اند که بادیه‌نشین میباشند و بجز در موارد ناچیز

[۱-)] و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان با یکی از آنان موافقت میکردند. (ك)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۳۱

و اندکی از صنایع و فنون غافل و بی‌خبراند.

و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت میباشد عبارتند از: کتاب «مآخذ تألیف غزالی (رح) [و کتاب «تلخیص» تألیف ابو بکر بن عربی از مالکیان که شیوه آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است] [۱] و کتاب «تعلیقه» تألیف ابو زید دبوسی و کتاب «عیون الادله» تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

www.tarikhesam.com

و ابن الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیهٔ مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گرد آورده و در هر مسئله‌ای کلیهٔ اصولی را که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره‌ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جز آنان روی میدهد.

و این فن هنگامی متداول شد که باب مناظره در رد و قبول مسائل توسعه یافت و هر یک از مناظره کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به روشی لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی از این سخنان و دلایل درست و برخی نادرست بود از این رو پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده و پاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست باستدلال 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 بهمین سبب گفته‌اند:

جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیلهٔ آن انسان بحفظ عقیده و رأیی یا خرابی آن رهبری میشود خواه آن رأی از فقه باشد یا علوم دیگر.

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۳۲

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که ویژهٔ ادلهٔ شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی [۱]، این روش در هر دلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال است و طریقهٔ مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات در آن در نفس امر بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطائی شبیه‌تر است اما در عین حال صورتهای ادله و قیاسها در آن محفوظ است بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به وی نسبت داده شده است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی [۲] و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عینا دنبال کرده‌اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقهٔ او در این روزگار متروك است، زیرا هم اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحلهٔ نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبهٔ تفننی دارد و مربوط بمرحلهٔ کمال است و از ضروریات بشمار نمیرود. و خدا بر کار خود غالب است. [۳]

فصل ۱۰ دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیلهٔ ادلهٔ عقلی و رد بر

---

www.tarikheslam.com

[۱-)] رکن الدین عمیدی ابو حامد محمد بن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده و مؤلف رسالهٔ معروفی در جدل است. عمیدی بسال ۶۱۵ هـ (۱۲۱۸ م) درگذشته است.

[۲-)] حافظ الدین ابو البرکات عبد الله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی بسال ۷۱۰ هـ (۱۳۱۱- ۱۳۱۰ م) درگذشت.

[۳-)] در چاپهای مصر و بیروت بجای آیهٔ مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۳۳

بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. از این رو پیش از شروع در اصل موضوع سزاست که در اینجا نکتهٔ لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه ببحث و تحقیق دربارهٔ دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره میکند بپردازیم.

و آن نکته این است:

کلیهٔ حادثات در جهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود و هستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد و هر یک از این اسباب نیز بنوبهٔ خود حادث میباشند و ناگزیر باید سبب‌های دیگری داشته باشند و این سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفرینندهٔ آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب در حالی که رو بارتقا میروند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند و دو چندان میشوند و خرد در ادراك و شمارش آنها سرگردان میگردد و بنابر این هیچ چیز بجز دانش محیط [۱] آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمیتواند بر شمارد و محصور کند، چه از جملهٔ اسباب افعال بشری و حیوانی بطور مشهود قصدها و اراده‌ها را میتوان نام برد، زیرا در جهان هستی هیچ فعلی پدید نمیآید جز آنکه بدان قصد و اراده کنند و قصدها و اراده‌ها اموری روحی و نفسانی هستند و اغلب از تصوراتی که مقدم بر آنها میباشند و یکی بدنبال دیگری پدید می‌آیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل میباشند. و گاهی اسباب این تصورات، تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی که در نفس پدید میآید نامعلوم است، زیرا هیچکس بر مبادی و ترتیب امور نفسانی آگاه نمیشود، بلکه امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها را در اندیشه القا میکند و هنگام اندیشه

[۱-)] یعنی علم خدا.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۳۴

یکی بدنبال دیگری پدید میآید و انسان از معرفت مبادی و غایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به اسبابی محیط میشود که در شمار طبایع آشکار میباشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارك آدمی پدید میآیند، زیرا طبیعت محصور نفس

www.tarikhesalam.com

و زیر حالت آن می‌باشد، لیکن دائرهٔ تصورات از نفس وسیع‌تر است چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله‌ای برتر از نفس قرار دارد و بنابر این نفس بسیاری از آنها را درك نمیکند تا چه رسد باینکه بر آنها احاطه یابد.

و در این اندیشه باید کوشید و از آن بفلسفه و حکمت شارع پی برد که انسان را از اندیشیدن در اسباب و ایستادگی در برابر آنها نهی کرده است. چه این امر همچون وادی بیکرانیست که اندیشهٔ آدمی در آن سرگردان میشود و سودی از آن برنمیگیرد و حقیقتی بدست نمی‌آورد. «بگو ای پیغمبر، خداوند است که همه کاری میکند» سپس «بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته‌اند بازی میکرده باشند [۱]».

و چه بسا که انسان بسبب ایستادگی در اسباب و علل، از ارتقای به برتر از آنها دور میشود و در نتیجه در پرتگاه لغزش فرو میافتد و در زمرهٔ گمراهان هالک بشمار میآید.

پناه بخدا از نومیدی و زیانکاری آشکار.

و البته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزلهٔ رنگی است که در نفس نقش می‌بندد و همچون آئینی «صبغه‌ای» است که بسبب ژرف‌بینی در اسباب و علل بنسبتی که آنرا خود هم نمیدانیم در آن استوار میشود و ریشه میدواند چه اگر آنرا درمی‌یافتیم از آن پرهیز می‌کردیم پس سزاست که از آن بپرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب‌های آنها نامعلوم است، زیرا

[۱-)] قُلِ الله ثُمَّ ذَرْهُمْ في خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ۶: ۹۱. س: ۶ (الانعام) آ: ۹۱

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۳۵

شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها بیکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است. و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی. [۱] و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید بر حسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر (ص) فرموده است: «هر که بمیرد و کلمهٔ شهادت: لا اله الا الله را بر زبان جاری کند داخل بهشت میشود.» و بنابر این اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن بپایه‌ای فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمهٔ کفر بر او سزاوار می‌باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس از دیگری بپردازد، من ضمانت میکنم که جز با نومیدی باز نگردد و از این رو شارع ما را از نگریستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را بتوحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید:

«بگو ای محمد، اوست خدا یگانه، خدای بی‌نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست [۲]» 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

www.tarikhislam.com

سراسر تفصیل وجود و هستی آگاه شود چنین رأی و پنداری ابلهانه است.
و باید دانست که وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می‌یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتی که واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی-

---

[۱-)] وَ ما أُوتِيتُمْ من الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ۱۷: ۸۵. س: ۱۷ (الاسراء) آ: ۸۷
[۲-)] سورهٔ اخلاص از آیهٔ ۱ تا پایان.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۳۶

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 میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان و عموم مردم همعصر خویش قرار نمیگرفتند بهیچرو باطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند.
لیکن آنان در اثبات اینگونه مطالب از عامهٔ مردم پیروی میکنند نه بر مقتضای فطرت و طبیعت ادراك خویش. و اگر حیوان بی‌زبان بسخن میآمد و از او دربارهٔ معقولات سؤال میشد حتما میدیدیم که نوع معقولات را در عالم هستی انکار میکند و این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. و چون باین نکته پی بردیم میتوانیم بگوییم که شاید در این جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایر مدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایرهٔ عالم وجود از آنچه ما در می‌یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است [۱]. بنابر این دربارهٔ حصر نسبت بصحت ادراك و مدرکات خویش مشکوك باش.
و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی تو شیفته‌تر و بسودهای تو داناتر است، زیرا او از مرحله‌ایست که مافوق ادراکات تست و دایرهٔ آن از دایرهٔ خرد تو وسیع‌تر است و چنین طریقه‌ای مایهٔ نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است. و دروغ بدانها راه نمی‌یابد اما با همهٔ این نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در مرحله‌ای فراتر از خرد تو است بدان بسنجی زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود.

[۱-)] وَ الله من وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ۸۵: ۲۰. سورهٔ البروج (۸۵) آیهٔ ۲۰

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۳۷

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازوئی زر را وزن میکنند و آن وقت طمع بست با همان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی است و از آن حد در نمیگذرد.
و ممکن نیست بمرحله‌ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا

www.tarikhesam.com

پدید آمده‌اند و از اینجا میتوان باندیشهٔ غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر سمع مقدم میدارند پی برد و کوته نظری و تباهی رأی آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را دریافتیم میتوانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایرهٔ ادراك و وجود ما در میگذرند آن وقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان میگردد و باز می‌ایستد.

و بنابر این توحید: عجز از درك اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و واگذاردن این امر است بآفرینندهٔ آن اسباب که بر آنها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقا می‌یابد و بقدرت وی باز میگردد و علم ما به آن آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که میگوید: عجز از ادراك خود نوعی ادراك است.

سپس (باید دانست) که معتبر و مهم در این توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر میکنند، زیرا چنین تصدیقی از حدیث نفس [۱] است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که نفس بدان احوال و کیفیات مختلف را می‌پذیرد.

[۱-)] حدیث نفس، دربارهٔ خداوند و علل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۳۸

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکهٔ فرمانبری و انقیاد و تهی بودن دل از همهٔ سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و بصفت ربانی متصف گردد. و تفاوت میان حال و علم در عقاید مانند فرق میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افراد یتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر را بر زبان میآورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد- میکنند، ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او می‌گریزند و از عهده‌دار شدن وضع او استنکاف می‌ورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری میجویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها در مقام علم حاصل می‌شود و هنوز بمرتبه‌ای نرسیده‌اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه‌ای برتر از مقام نخستین- میباشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکهٔ آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوائی را ببینند بسوی او میشتابند و در مهربانی نسبت به وی طلب ثواب می‌کنند و هر چند آنان را از این کار باز دارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه بدست خود هر چه حاضر داشته باشند به او صدقه و احسان میکنند. علم بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

و علم خواهی نخواهی بسبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم حاصل- نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بی‌شماری تکرار گردد آن وقت ملکه رسوخ می‌یابد و مرحلهٔ اتصاف و تحقیق حاصل میشود

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۳۹

و علم دوم نافع در آخرت بدست می‌آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد اندك سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت [۱] است.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بی‌شک در چنین علمی میداند.

و بنابر این اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست میآید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است.

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات و مواظبت در آن، این ثمرهٔ شریف را به بار میآورد. پیامبر (ص) در رأس عبادات می‌فرماید: «نور چشم من در نماز است.» چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نور چشم خویش را می‌یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه دربارهٔ آنان صدق میکند: پس وای بر نمازگزاران، آنان که در نماز خود غفلت کنندگان بی‌خبرانند. [۲] بار خدایا ما را موفق کن «و براه راست رهبری فرما راه آنان که بر ایشان انعام کردی نه آنان که بر ایشان غضب شده و نه گمراهان». [۳] آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم بر خوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیهٔ تکالیف حصول ملکهٔ راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس حاصل میگردد و آن علم عبارت از توحید و عقیدهٔ ایمانی و خلاصه وسیله‌ایست که بدان سعادت بدست میآید. این ملکه در کلیهٔ تکالیف قلبی و بدنی یکسان است و از آن

[۱-)] عادت (ن. ل).

[۲-)] فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاٰتِهِمْ ساٰهُونَ ۱۰۷: ۴- ۵، س: ۱۰۷ (الماعون) آ: ۵.

[۳-)] و اهْدِنَا الصِّرٰاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرٰاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِّينَ- ۱: ۶- ۷ فاتحة الكتاب از آیهٔ ۵ تا آخر. س:

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۴۰

درمی‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمهٔ کلیهٔ تکالیف بشمار میرود نیز بمثابهٔ همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبهٔ آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایهٔ آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بآن است که همواره بر قلب مستولیست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی میکنند و کلیهٔ اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمیایند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت از بلندترین پایه‌های ایمان بشمار میرود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمییازد، زیرا

www.tarikhislam.com

حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازهٔ یک چشم بر هم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر (ص) میفرماید: «زنا کار هنگام زنا کردن مؤمن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابو سفیان بن حرب دربارهٔ پیامبر (ص) و احوال او سؤال میکرد در خصوص اصحاب آن حضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی و خشم از آن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامی که بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. و معنی گفتار او این است که ملکهٔ ایمان هر گاه پایدار و مستقر شود مانند همهٔ ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوار است، زیرا ملکهٔ مزبور بمثابهٔ جبلت و فطرتی میشود.

و این نوع ایمان مرتبهٔ عالی آن بشمار میرود و در مرتبهٔ دوم نسبت به عصمت میباشد، زیرا عصمت برای انبیا (ص) واجب است، وجوبی سابق (و ازلی) و حصول آن برای مؤمنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه و رسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه از گفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری در باب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آرد: «ایمان

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۴۱

گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز و روزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمان است.» و مراد از همهٔ اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکهٔ آن اشاره کردیم.

و آن جنبهٔ فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار میرود اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، چه آنان که اوایل اسماء را معتبر شمرند و آنها را [بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمهٔ متکلمان گفته‌اند و آنان که اواخر اسماء را معتبر شمرند [۱] و آنها را حمل کنند] بر این ملکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایهٔ نکوهش نیست، زیرا تصدیق در همهٔ مراتب ایمان وجود دارد و کمترین [۲] مرتبه‌ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهائی می‌بخشد و تمیز دهندهٔ میان کافر و مؤمن [۳] 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 سایهٔ اعمال پدید می‌آید و بنابر این سزاست که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که ما را به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی دربارهٔ آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم بآنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامی که از پیامبر (ص) دربارهٔ ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز

---

www.tarikhesam.com

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

[۲-)] و نخستین (ن. ل)

[۳-)] و مسلمان (ن: ل)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۴۲

اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سرنوشت (قدر) ایمان آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می‌باشد که در علم کلام بیان شده‌اند.

و اینک به اجمال بآنها اشاره می‌کنیم تا حقیقت این فن و کیفیت حدوث آن بر تو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان آوردن به آفریننده‌ای فرمان داد که همهٔ افعال را به وی باز گردانده و ویرا در کلیهٔ آنها یگانه و منفرد کرده است چنانکه 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 ادراك 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 منزه از مشابهت با مخلوقات است و گر نه درست نبود که او آفریننده ایشان باشد، زیرا بر حسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی‌داشت.

سپس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزه بدانیم و گر نه آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی در خدائی او امر فرمود و گر نه بسبب تمانع [۱] آفرینش انجام نمی‌یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن آفریننده دانای تواناست چه به این صفت انجام یافتن افعال «مخلوق» برای کمال ایجاد و آفرینش گواه «اجرای» احکام اوست.

و هم دارای اراده است و گر نه هیچ یک از مخلوقات نسبت بدیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین میکند وگرنه اراد حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد آفرینش [نخستین] [۲] ما را زنده میکند [و اگر خلقت آدمیان صرفا برای نیستی

[۱-)] یک دیگر را منع کردن و زد و خورد و تعارض اراده‌ها.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت کلمهٔ اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۴۳

می‌بود] همانا کاری بیهوده و عبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف خواهد بود و 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 ادلهٔ عقلی به ثبوت رسیده است و ادلهٔ آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را از ادلهٔ مزبور بدست آورده و علما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته‌اند. اما پس از

www.tarikhesiam.com

چندی در تفاصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش‌ها و مناظرات و استدلالهائی شده است که جنبهٔ عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدین سان به تفصیل این مجمل می‌پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یک از آنها نیست و کلیهٔ این آیات «سلوب» است و هر یک در باب خود صریح و آشکار می‌باشد و از این رو ایمان بآنها از واجبات به شمار میآید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور بر حسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایهٔ توهم تشبیه میشود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعلت آنکه ادلهٔ 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] [۱] و حکم کردند

[۱-)] از «پ» و «ینی».

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۴۴

که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل نپرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته‌اند: «آنها را همچنان که نازل شده‌اند بخوانید» یعنی ایمان بیاورید که آن آیات از جانب خداست ولی متعرض تأویل و تفسیر آنها نشوید از این رو که ممکن است آیات مزبور برای آزمایش باشد. پس واجب است در برابر آنها از هر تأویلی باز ایستیم و بدانها اذعان کنیم.

و در عصر سلف گروه قلیلی بدعت گذاران پدید آمدند و از آیات متشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند از این رو دسته‌ای در ذات او به تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بظواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فرو- افتادند [زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است] [۱]. در صورتی که غلبه- دادن آیات سلوب دربارهٔ تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده‌اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می‌باشند. از درآویختن بظواهر این آیاتی که از آنها بی‌نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته‌تر است این گروه از شناعت شیوهٔ خویش به چنین گفتاری پناه برده‌اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. در صورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی‌کند، زیرا گفته‌ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است، هر گاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهات ایشان چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء او قرار داده‌اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می‌باشد.

[۱-)] از «ینی».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۴۵

و دستهٔ دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هم مانند دستهٔ نخستین باین گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی است، ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهائی که در اجسام قصد میکنند» و این عقیده هم به همان چه دستهٔ نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان به آنها چنانکه باید باقی نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود با اینکه آنها صحیح و ثابت‌اند در قرآن، و نظریات ابن ابو زید در «عقیدة-الرسالة» و کتاب «مختصر» و نوشته‌های حافظ بن عبد البر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می‌گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می‌کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفتهٔ تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدید آمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنابر این صفات تعدد قدیم لازم می‌آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده] [۱] و شنیدن و دیدن را نیز از خدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند و حال اینکه این گفتار ایشان هم مردود است

[۱-)] از «پ». در «ینی» چنین است: و بنفی صفت اراده حکم کردند و آنگاه ایشان را لازم می‌آمد که قدر را هم نفی کنند چه معنای آن بر اراده به کائنات سبقت داشت و بنفی دیدن و شنیدن حکم کردند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۴۶

زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراك مسموع و مبصر است [۱] و صفت کلام را نیز نفی کرده‌اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درك نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده‌اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمهٔ عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت با ایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند [۲] و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادلهٔ عقلی بر خلاف این عقاید برخاستند تا بدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابو الحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حد وسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و دربارهٔ تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادلهٔ

www.tarikhestan.com

مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانهٔ معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به رد کلیهٔ عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان دربارهٔ 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 دربارهٔ امامت را نیز باین موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدید آمده بود و عقیده داشتند که امامت از جملهٔ عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجب است. و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود از عهدهٔ این امر بدر آید.

و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این

[۱-)] ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل).

[۲-)] و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریهٔ مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدید آمد.

www.arikhsam.com

تاریخ ابن خلدون /ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۴۷

است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به همین سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده و مجموعهٔ آنها را علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو میشود و این مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی گردد و یا بعلت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است.

پس از چندی شیخ ابو الحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کرد و بعد از وی شاگردانش مانند ابن مجاهد و دیگران طریقهٔ او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابو بکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقهٔ مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به- عرض نمیباشد و در دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادلهٔ ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرار داد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کنندهٔ اعتقادات) متوقف بر این عقاید است و (هم از این رو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمرهٔ بهترین فنون نظری و علوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات بشیوهٔ صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطق که بدان ادله را می‌آزمایند] [۱] و قیاسها را بوسیلهٔ آن معتبر میشمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود و از این رو فن منطق در میان ایشان متروك بود. آنگاه پس از قاضی ابو بکر باقلانی امام الحرمین ابو المعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب «شامل» را املا

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۴۸

کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آنرا بمنزلهٔ راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادلهٔ علوم فلسفی را با منطق میآزمایند ادلهٔ دیگر علوم را نیز با آن میسنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگریستند و با بسیاری از آنها با براهینی که بدیشان رسیده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون آنها را با معیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابو بکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقهٔ مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مباین طریقهٔ نخستین بود و آنرا بنام طریقهٔ متأخران می‌خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز دربارهٔ مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمرهٔ دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقهٔ کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به در آمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و فلسفه) بر ایشان مشتبه شد چنانکه بسبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی میشمردند.

و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقهٔ خویش برای اثبات وجود باری و صفات او بکائنات و احوال آن استدلال می‌کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات دربارهٔ جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۴۹

از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن از این حیث میاندیشد که بر فاعل دلالت میکند همچنین اندیشهٔ فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آن است لیکن نظر متکلم در وجود از این لحاظ است که بر موجد دلالت میکند.

خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی [۱] است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها با ادلهٔ عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبهه‌ها از این عقاید زائل گردد و هر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما در این باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است و همهٔ آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجت‌ها و ادله را می‌طلبیدند آن وقت بصحت آنچه ما دربارهٔ موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی‌کنند. و در نزد متأخران دو طریقه با هم در آمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی

www.tarikhislam.com

از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی‌آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند در کلیهٔ تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده‌اند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می‌کنند که به مذاهب گوناگون و شیوهٔ اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد وفور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقهٔ سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقهٔ قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده‌اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به رد بر فلاسفه

[۱-)] اسلامی. پ.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۵۰

بپردازد لازم است بکتب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در اینگونه کتب هر چند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه درنیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقهٔ متأخران پس از آنان مشاهده می‌شود با یک دیگر مشتبه نشده است. و خلاصه سزاست که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحده و بدعت گذاران منقرض شده‌اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده است.

و جنید (رح) بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان بافاضهٔ 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 نشانه‌های نقص منزه میسازند. جنید گفت:

«نفی عیب در جائی که عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همهٔ این، علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال‌های نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است. [۱]

فصل [۲] در کشف حقیقت از متشابهات [۳] کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که بسبب آنها در عقاید طوایف سنی «پیروان سنت» و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر (ص) را در میان ما برانگیخت تا ما را به

[۱-)] وَ اللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ۳: ۶۸. س ۳ (آل عمران) آ: ۶۱.

[۲-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است.

[۳-)] متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمات است که در قرآن آیهٔ (۵) سورهٔ ۳ آل عمران

www.tarikhsan.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص:۹۵۱

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 مایهٔ 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 و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچرو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. و هم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره‌ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست و کلیهٔ اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده و جستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگر متشابهات‌اند پس آنان که در دلهایشان میلی بباطل است بمنظور فتنه‌جوئی و جستن تأویل آنها از متشابهات پیروی میکنند در صورتی که هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمیداند و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمیگیرند» [۱]. و صحابهٔ دانشمند سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده‌اند که «محکمات» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و بهمین سبب فقیهان در اصطلاحات خود میگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» و اما دربارهٔ مشابهات ایشان را گفته‌های گوناگونی است برخی گفته‌اند: متشابه آیاتی هستند که بعلت تعارض آنها با آیهٔ دیگر یا با عقل، برای صحت معنی آنها به اندیشه و تفسیر نیاز داشته باشند و بسبب همین تعارض

[()] بدان اشاره شده است و سورهٔ محکمه را سورهٔ غیر منسوخه گویند و آیات محکمات عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شنونده بعلت وضوح و روشنی معنی نیاز به تأویل و تفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیا (ع) و مقابل آنها را متشابهات خوانند. و بقولی از: قُلْ تَعٰالَوْا أَتْلُ مٰا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ ... ۶: ۱۵۱ تا آخر سورهٔ آیات محکمات‌اند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیهٔ مزبور از سورهٔ ۶ (الانعام) آیهٔ ۱۵۲ است.

[۱-)] هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰابَ مِنْهُ آیٰاتٌ ... ۳: ۷ تا آخر آیهٔ ۵ سورهٔ ۳ (آل عمران).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه،ج ۳،ص:۹۵۲

دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند و مشتبه میشوند و بر حسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان میآورند، ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهد و عکرمه گفته‌اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابو بکر «باقلانی» و امام الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده‌اند.

و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته‌اند: متشابه آیاتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده‌اند و حروف تهجی اوایل سوره‌ها. و اینکه در آیه میفرماید:

www.tarikhislam.com

«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 بمعنی‌هایی تأویل یا تفسیر کرده‌اند که از زبان عرب یا همان زبانی که ما را بدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. و آن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانند کافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزلهٔ شرك یا اشتباه کاری بر مؤمنان است یا آنها را بر طبق دلخواه خود هر گونه بخواهند تأویل میکنند و در بدعتهای خویش از آنها پیروی مینمایند. سپس خبر میدهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمیداند و میگوید: «و تأویل آنها را جز خدا کسی نمیداند» آنگاه عالمان را فقط بسبب ایمان بآنها میستاید و میفرماید و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم. و بهمین سبب سلف «راسخون» را بطور استیناف [۱] خوانده و آنرا بر عطف ترجیح داده‌اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رساتر است. و اگر (واو) را عاطفه

[۱-)] استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ما قبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمهٔ مزبور در لغت نیز بمعنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

www.tarikhesalam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۵۳

بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آن وقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان در این هنگام تأویل را نمیدانند و بالنتیجه غیب نیست و گفتار خدا «همه از نزد پروردگار ما است» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نامعلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درك میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده‌اند، پس هر گاه اسناد دادن خبر به مسند الیه محال باشد آن وقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ما قرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار میکنیم و خویش را بمدلول آنها مشغول نمیسازیم چه برای ما راهی به درك آنها نیست و عایشه (رض) گفته است: «هر گاه کسانی را بینید که در آیات قرآن بحث و مجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است» (یعنی در آن قسمت آیه که میفرماید «فی قلوبهم زیغ». دل آنان به بیراهه و باطل منحرف است) پس از آنان بپرهیزید. شیوه و عقیدهٔ سلف دربارهٔ آیات متشابه چنین است و در سنت نیز الفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوهٔ آیات توجیه میکنند، زیرا منبع همهٔ آنها یکی است [۱].

و هر گاه انواع متشابهات بنابر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم دربارهٔ آنها رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات که بر حسب گفته‌های ایشان به رستاخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان [۲] و امثال اینها مربوط است نمیتوان آنها را از آیات متشابه شمرد و خدا داناتر است، زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتوان آنها را توجیه کرد یا بطریق دیگری دریافت، بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه‌هائی است که بر طبق نص [۳]

[۱-)] زیرا پیرو همهٔ آنها یکی است. B.

[۲-)] اشاره به «سندع الزبانیه» س: ۹۶ آ: ۱۸ و زبانیه بمعانی سرکش از جن و انس و سرهنگ یا شرطی دوزخیان است و در صحاح آمده است زبانیه در نزد عرب بمعنی شرطه است و فرشتگان موکل بر دوزخ را از این رو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیلهٔ آنها دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب و منتهی الارب)

[۳-)] نعت. B

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۵۴

قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست» [۱] و جای شگفت است که برخی آنها را در زمرهٔ متشابهات شمرده‌اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، در حقیقت از حروف هجا هستند و بعید نیست که از آنها معانی خاصی اراده شده باشد چنانکه زمخشری گفته است این حروف اشاره به هدف بلند اعجاز میباشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن حروف تألیف شده است و بشر در فهم آنها همه با هم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از این شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی‌ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در این صورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طه» کنایه از «یا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها. و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و از این رو نظریهٔ متشابه در بارهٔ آنها پدید میآید.

و اما دربارهٔ وحی و فرشتگان و روح و جن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی و دلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیست (که همه آنها را بشناسند) و بدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده شده‌اند و گاهی برخی از مردم کلیهٔ مسائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز و بهشت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه‌ها (فتنه‌هائی که پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مألوف مردم است و این فکر چندان هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه هر یک را

[۱-)] رجوع به سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۵۵

همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنا بر این متشابهی باقی نمیماند بجز صفاتی که خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است، از قبیل صفاتی که ظاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه و عقیدهٔ آنها را بیان کردیم دربارهٔ این ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته‌اند و در

www.tarikhesam.com

نتیجه بعقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینک به بیان شیوه‌ها و عقاید آنان میپردازیم و سعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدا یاری نمی‌طلبیم: باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا- توانا- اراده کننده- زنده- شنوا- بینا- متکلم- جلیل- کریم- جواد- منعم- عزیز- عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا و زبان و جز اینها ثابت کرده است و بنابر این برخی از این صفات صحت خدائی او را ایجاب میکند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همهٔ آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال میباشد مانند شنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایهٔ توهم نقص میشود مانند: مستقر بودن.

و نازل شدن. و آمدن. و همچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار میروند.

گذشته از این شارع چنانکه در صحیح آمده است (صحیح بخاری) بما خبر داده که ما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینیم چنانکه هیچکس از حق برخورداری از دیدار او محروم نمیشود [۱] اما صحابهٔ سلف و تابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و دربارهٔ معنی آنچه مایهٔ توهم نقص میشود سکوت اختیار کرده و آنرا بخود وی واگذاشته‌اند، ولی پس از ایشان در میان مردم اختلاف روی داده است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را

[۱-)] در متن بغلط (لانضام) چاپ شده است، ولی دسلان بنقل از ترجمهٔ ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به «لا تضام» تصحیح کرده است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۵۶

احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده‌اند و انسان را آفرینندهٔ کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری‌هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده‌اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده‌اند، گذشته از اینکه نخست بنفی سرنوشت و قضا و قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده‌ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبد الله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده‌اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به و اصل بن عطای غزال [۱] شاگرد حسن بصری که در روزگار عبد الملک بن مروان [۲] از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سرانجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان از این عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابو الهذیل علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این طریقهٔ را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فرا گرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت.

ابو الهذیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفهٔ (یونان) پیروی میکرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد [۳] و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و

www.tarikhislam.com

بشدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.
آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقهٔ ایشال را بنام علم کلام

[۱-)] در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است، ولی صورت متن صحیح است چه ابو حذیفه واصل بن عطاء در سال ۸۰ هجری (۷۰۰- ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیدهٔ معتزله را در بصره بیاموخت و در سال ۱۳۱ هـ (۷۴۹- ۷۴۸ م) درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان- جلد ۳)

[۲-)] پنجمین خلیفهٔ بنی امیه.

[۳-)] ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابو الهذیل بوده است.

می‌خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از این رو که اصل طریقهٔ ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید:
«آنها سزاوار آن هستند که ایشان را با شاخه‌های درخت خرما بزنند و در میان کوچه‌ها آنها را بگردانند» و گروه مزبور طریقهٔ معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ ابو الحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمناظره پرداخت و طریقهٔ آنان را ترك گفت. و او نظریات و آراء عبد الله بن سعید بن کلاب و ابو العباس قلانسی و حرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقهٔ سنت بودند پسندید و از این رو گفتارهای ایشان را با استدلالهای علم کلام تأیید کرد [۱] او صفات قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا دلیل تمانع [۲] و صحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هر چند ظاهر آنها سبب توهم نقصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن میباشد و هر دو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیزیست که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونهٔ دوم است نه مفهوم نخستین. از این رو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده‌اند که این صفت قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمهٔ قرآن نامی مشترك بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و باواز قرائت میشود.
از این رو هر گاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خوانده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

[۱-)] در متن بجای «فایده» «فایدة» چاپ شده و دسلان از ترجمهٔ ترکی آنرا تصحیح کرده است.

[۲-)] تمانع در اینجا بمعنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده‌هاست که آنرا بمنزلهٔ دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۵۸

و امام احمد بن حنبل پرهیز میکرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند.

زیرا از ائمهٔ سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده یا قرائتی که بر زبان جاری میشود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر میآیند.

و آنچه او را از پیروی اینگونه نظریات منع میکرد پرهیزگاری وی بود و متابعت از طریقی جز شیوهٔ سلف در نظر وی بمنزلهٔ انکار ضروریات دین بشمار میرفت و زینهار که وی بچنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هر چند مایهٔ توهم اعضا میشود، ولی از لحاظ لغوی بر ادراك شنیدنی و دیدنی هم دلالت میکند و بنابر این ایهام نقص در این هنگام از آن منتفی میشود، زیرا مفهوم مزبور یک حقیقت لغوی در کلمات مزبور میباشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشمها و مانند اینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و بر حسب شیوهٔ عرب که هنگام دشواری درك حقایق الفاظ، راه مجاز را برمیگزینند، بمعانی مجازی آنها توجه کردند مانند گفتار خدای تعالی «دربارهٔ دیوار» که میخواست فرود آید. [۱] و امثال آن که در نزد عرب شیوهٔ معروفی است و همه بدان آشنا هستند و بدعت و روش تازه‌ای نیست. و آنچه آنان را باین گونه تأویل واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است [۲] این است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقهٔ حنبلی [۳] مرتکب توجیه این صفات شدند.

[۱-)] در این آیه فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً «يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ» ۱۸: ۷۷ س: ۱۸ (کهف) آ: ۷۶.

[۲-)] یعنی واگذار- کردن معنی آنها بخدا و سکوت کردن دربارهٔ فهم آنها.

[۳-)] پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴- ۲۴۱ ه) را «حنابله» یا حنبلیان میگفتند که اغلب آنان از محدثان بودند چه بقول صاحب بیان الادیان (ص ۳۱) مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمد بن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره‌ای از بزرگان محدثان مانند محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل کرده‌اند و کتاب مسند الامام از تألیفات وی شامل سی هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمهٔ «محدثون» را از

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۵۹

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و از این رو دربارهٔ «بر عرش مستولی و مستقر شد» [۱] میگویند، استیلا و استقرار برای او بر حسب مدلول و معنی لفظ «استوا» ثابت میشود و این توجیه را از این رو لازم می‌دانند تا مبادا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب [۲] آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی [۳]، دانم پاك بودن خدا از آنچه وصف میکنند [۴]، خدا از آنچه ستمکاران میگویند برتر است [۵]، نزاده و زائیده نخواهد شد [۶]، و نمی‌دانند که آنها با همهٔ این از در تشبیه درآمده‌اند در اینکه قائل باثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان بمعنی

www.tarikhesam.com

استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فرو گذاشتن و تعطیل لفظ می‌هراسند هیچ محذوری در آن نیست، بلکه محذور در تعطیل و فرو گذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیر قابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوهٔ مذهب سلف است.

در صورتی که هرگز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی.

بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات

[()] معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs» لاحق- مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است.

[۱-)] ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ، ۷: ۵۴ س: (الاعراف) آ: ۵۴.

[۲-)] سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیهٔ صفات مخصوص بموجودات دیگر از خداست.

[۳-)] لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۴۲: ۱۱ س: ۴۲ (الشوری) آ: ۹.

[۴-)] سُبْحانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ ۲۳: ۹۱ س: ۲۳ المؤمنون آیهٔ ۹۱ و چند آیهٔ دیگر.

[۵-)] در متن چنین است. تعالی الله عما یقول الظالمون، ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد، بلکه در سورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ (۳) چنین است: تَعالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۱۶: ۳ و در سورهٔ ۲۷ (النمل) این آیه هست. فَتَعالَى الله عَمَّا يُشْرِكُونَ ۷: ۱۹۰ آیهٔ ۶۴. و در سورهٔ المؤمنون چنین است: فَتَعالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۲۳: ۹۲ آیهٔ ۹۲

[۶-)] لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ ۱۱۲: ۳ سورهٔ (۱۱۲) اخلاص آیهٔ (۳).

www.tarikhesham.com

بخداست و سکوت برگزیدن در فهم آنها.

و گاهی دربارهٔ اثبات استواء برای خدا بگفتار مالک استدلال میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است، ولی مقصود مالک این نیست که ثبوت استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری به وی نسبت داده شود، زیرا او میداند که مفهوم و معنی استوا در لغت معلوم است که همان صفت جسمانی است و کیفیت آن بمعنی حقیقت آن است، زیرا حقایق صفات کلا عبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء) [۱] استدلال میکنند که پیامبر (ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد، در آسمان. پیامبر (ص) فرمود:

باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمان است، ولی پیامبر (ص) بعلت اینکه او برای خدا اثبات مکان کرده بود ایمان ویرا مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب او را با ایمان خواند که بظواهر آنچه آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمرهٔ کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان آورده بودند بی‌آنکه در

جستجوی کشف معنی آنها باشند. و یقین بنفی مکان به دو علت حاصل میگردد: نخست دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزه بودن ویرا اعلام میدارد از قبیل:

نیست مانند او چیزی و نظایر آن و گفتار وی، و اوست خدا در آسمانها و در زمین [۲] چه یک موجود در آن واحد ممکن نیست در دو مکان باشد. و بنابر این بطور قطع در این آیه منظور مکان نیست، بلکه مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که دربارهٔ ظواهر رخسار و دو چشم و دو دست و فرود آمدن و سخن گفتن با حروف و آواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن

[۱-)] سوداء کنیز معاویة بن حاکم بود که می‌خواست او را آزاد کند و در این باره با پیامبر ص مشورت کرد که ایمان و اعتقاد آن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد او را آزاد کند.

[۲-)] وَ هُوَ الله في السَّمٰاوٰاتِ وَ في الأَرْضِ ۶: ۳ س: ۶ (الانعام) آ: ۳.

معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی تر بود قرار دادند و خدا را از مدلول جسمانی آن منزه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین و آخرین استدلال ایشان بر آن متکی بود.

بهمین سبب اهل سنت و متکلمان اشعری و حنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمد بن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

و اما «مجسمیان» نیز بهمین شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند: ولی او نه مانند اجسام است. در صورتی که در منقولات شرعی برای خدا کلمهٔ جسم دیده نشده است، بلکه اثبات همین ظواهر آنان را بر اظهار چنین نظریه‌ای گستاخ کرده بود.

آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند و او را بگفتار متناقض پستی منزه میساختند بدینسان که میگفتند: جسمی است ولی نه مانند اجسام «دیگر» و حال آنکه جسم در لغت عرب چیز عمیق محدود است. و گذشته از این تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گوهرهاست و جز اینها. آنان اصطلاحات متکلمان را میگرفتند و از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مباین مدلول لغوی آنها بود و بهمین سبب مجسمیان در بدعت و بلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه آنها برای خدا اوصافی اثبات میکردند که مایهٔ توهم نقصان در وی میشد و چنین اوصافی بهیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد.

از آنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گذاران معتزله و مجسمیان معلوم شد و در میان محدثان گروهی هم از غالیان «غلات» دیده میشوند که آنها را مشبهی مینامند چه آنها دربارهٔ تشبیه (خدا بدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی از آنان گفته است: فقط از من دربارهٔ ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنید آن وقت دربارهٔ هر چه جز این دو

www.tarikhesam.com

بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمهٔ آنان بدان قائلند آن وقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده‌اند. و ما باختصار به آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعهٔ گفتارهای گوناگونی را که در این باره آمده است از یک دیگر باز شناسیم.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی‌فرمود بهیچ رو رهبری نمی‌شدیم. [۱] و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز و دجال و فتنه‌ها و علامات «پیش از وقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درك آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بر وفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت‌اند توجیه کنیم، در زمرهٔ متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم:

باید دانست که عالم بشریت شریف‌ترین و برترین عوالم موجودات است.

و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند، ولی با همهٔ این، در این جهان مرحله‌های 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 اندیشهٔ امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی

[۱-] الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لاَ أَنْ هَدَانَا الله ۷: ۴۳. س: ۷ (الاعراف) آ: ۴۱.

www.tarikhislam.com

ایجاب کرده است.

۲- عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آن وقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درك می‌کند و اشیاء را در جایگاهائی می‌بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژدهٔ رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همهٔ افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳- مرحلهٔ نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد.

یعنی آنان که خدا ایشان را بمعرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشان را به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیهٔ آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴- مرحلهٔ مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشویند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ

انتقال می‌یابند و بر حسب اعمال گذشتهٔ خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درك میکنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می‌بینند و یا بعذاب آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحلهٔ نخستین و دوم حسی و گواه مرحلهٔ سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحلهٔ چهارم آیاتی است که بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و دربارهٔ معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۶۴

دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افراد انسان زندگانی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی‌بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شود آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسید، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی میشد و آن وقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی‌یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور میپردازیم و هنگامی که مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آن وقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحلهٔ نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید:

و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید [۱].

پس با این مشاعر است که انسان به فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می‌کند و حق عبادتی را که به رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحلهٔ دوم یا در مرحلهٔ خواب بعین همان مشاعر حسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هر چه در خواب درك کرده است یقین حاصل میکند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود در عالم خواب هیچ شک و تردیدی نمی‌کند.

[۱-)] وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ من بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصارَ وَ الأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۱۶: ۷۸ س: ۱۶ (النحل) آ: ۸۰

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۶۵

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیدهٔ حکما که میگویند:

قوهٔ خیال صور خیالی را بوسیلهٔ جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس ظاهر و باطن است،

www.tarikhislam.com

آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیهٔ حواس صورت می‌پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است پایدارتر و راسخ‌تر از رؤیاهای خیالی شیطانی است، ولی چنان که ثابت کرده‌اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریهٔ متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته‌اند:

خواب ادراکی است که خدا آنرا در حواس آدمی می‌آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست میدهد در عالم خواب نیز پدید میآید.

و این نظریه شایسته‌تر است هر چند کیفیت آنرا نمی‌توان دریافت. و این ادراك که در خواب روی می‌دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیلهٔ مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می‌آید.

و اما مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامی که آن کیفیت بایشان دست می‌دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می‌بینند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می‌شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می‌بینند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید [۱] و در آن بر براق سوار می‌شود و در آنجا پیامبران را می‌بیند و بایشان درود می‌گوید و انواع مشاعر حسی را درك می‌کند همچنانکه آنها را در مرحلهٔ جسمانی و هنگام خواب درمی‌یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی میآفریند اما نه بوسیلهٔ ادراك عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

[۱-)] اشاره به: سُبْحٰانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً من الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ ... ۱۷: ۱ س: ۱۷ (بنی اسرائیل) آیه: ۱

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۶۶

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترك میراند» تا مرحلهٔ خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث دربارهٔ انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابر این از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی و رؤیای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتی که چنین نیست و بر حسب آنچه دربارهٔ رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزلهٔ آغاز و مقدمهٔ وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده است [۱] همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بر وی نازل می‌شد و پس از سورهٔ براءة در جنگ تبوك یکسره بر وی نازل شد در حالیکه بر پشت ناقهٔ خود سوار بود در صورتی که اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحلهٔ خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

و اما مرحلهٔ چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به اجسام باز- می‌گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو

www.tarikhsiam.com

فرشته (نکیر و منکر) را می‌بیند که از وی سؤال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) با دیدگان سر مشاهده می‌کند و کسانی را که بالای جنازهٔ او حاضر می‌شوند. می‌بیند و صدای حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منصرف می‌شوند می‌شنود آنچه را دربارهٔ توحید یا تقریر دو کلمهٔ شهادت و جز اینها به وی تلقین می‌کنند می‌شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن

[۱-)] رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۶۷

کشتگانی از مشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک آنان را بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن میگویی؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی‌شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی این جهان احساس می‌کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را بر حسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر این جهان حسی است و بکمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می‌آفریند انجام می‌یابد و راز آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارك آن ایجاد می‌شود و بنابر این هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحلهٔ مشاعر بشری بمرحلهٔ مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله بسبب آنها هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می‌کند چنانکه ادراك نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی‌یافت.

گفتار اخیر از غزالی (رح) است و هم می‌افزاید که: «نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراك بمنزلهٔ نمونه‌ها و صورتهائی باقی میماند».

و من میگویم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می‌کند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراك حاصل می‌شود. و هر گاه کلیهٔ این نکات را نیک دریابی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همهٔ مراحل چهارگانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی این جهان بود، بلکه از لحاظ قوت و ضعف بر حسب احوالی

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۹۶۸

که بر آنها عارض می‌شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به اجمال اشاره می‌کنند و می‌گویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می‌آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. این است مختصری برای روشن شدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این در این باره گفتگو می‌کردیم ممکن بود خواننده از درك آن عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم و از خدا سبحانه می‌طلبم که ما را بدرك و فهم در بارهٔ انبیا و کتاب خود رهبری فرماید و ما را به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را

www.tarikhesam.com

دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید [۱].

فصل ۱۱ در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقهٔ این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنان که پس از ایشان بوده‌اند، شیوهٔ حق هدایت شمرده میشده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدنیا شیوع یافت و مردم بآلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی بعبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی‌آید و بظاهر

[۱-)] وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ ۲: ۲۱۳. س: ۱۶ (النحل) آ: ۹۵.

کلمهٔ مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفه [۱] است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان بپوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند. و من می‌گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمهٔ مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب بپوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می‌گرائیدند.

و چون این گروه بمذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای [۲] «حال- دل» ادراك کنندهٔ ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو که انسان از لحاظ اتصاف بماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراك باز شناخته می‌شود و ادراك 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 بعهدهٔ اوست مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنابر این روان [۳] خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفتیم.

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراك دردناك یا لذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به- دنبال استراحت [۴] و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و ناخواه بدنبال هر

[۱-)] مشتق از صفا یا از صفه یا از صفت است. «نسخهٔ خطی ینی جامع»

[۲-)] از «پ» در- چاپ‌های مصر و بیروت، مآخذ غلط است.

www.tarikhestan.com

[۳-)] در چاپ پاریس «معنی العاقل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح العاقل» و در نسخهٔ «ینی جامع» «جزء العاقل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد.

[۴-)] در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» که اغلب بی‌نقطه است حمام و در «پ» جمام است.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۷۰

مجاهدتی برای او حالی «وجد» دست می‌دهد که نتیجهٔ آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می‌کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست [۱] و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقا می‌یابد تا سرانجام بمقام [۲] توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید:

«کسی که بمیرد و بکلمهٔ توحید (لا الله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.» بنابر این مرید ناگزیر باید همهٔ این مراحل را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند و اصل همهٔ مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها پی در پی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هر گاه در ثمره و نتیجهٔ عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیهٔ کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره‌های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید بمحاسبهٔ نفس خویش پردازد و کلیهٔ اعمال خود را پیجوئی کند و بحقایق آنها در نگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق [۳] خود در می‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبهٔ نفس می‌پردازد.

و بجز گروه اندکی از مردم دیگران در «محاسبهٔ نفس» با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبهٔ عمومی دارد. و هدف

[۱-)] در «پ» می‌باشد.

[۲-)] مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هر گاه اراده کند بی‌آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رسالهٔ کلمة التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای ملی.

[۳-)] در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنرا در دلهای دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل باز می‌شناسند بی‌آنکه این شناسائی را از کتابی بجوید (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبد الرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۷۱

پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و

www.tarikhesam.com

فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری ذوقها و وجدها (حال- دل) [۱] از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟

و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبهٔ نفس در افعال و ترکها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست میآیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می‌شود که از آن بمقامی دیگر ارتقا می‌یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌های لغوی برای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته‌اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی‌شود [۲] و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی- دهندگان است که عبارت از احکام عمومی دربارهٔ عبادات و عادات و معاملات است و گونهٔ دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و دربارهٔ مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبهٔ نفس دربارهٔ آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهائی که در این راه بدست میآید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بذوق برتر

[۱-)] حال عبارت از کمال زودگذر نامحسوسی است. (از رسالهٔ کلمة التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای ملی). و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبد الرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجد شود.

[۲-)] از «پ» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است.

www.tarikhislam.com

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان دربارهٔ فقه و اصول و کلام و تفسیر و جز اینها بتألیف پرداختند رجالی [۱] از پیروان این اصول نیز دربارهٔ طریقت خویش تألیفاتی کردند از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبهٔ نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی [۲] در کتاب «رعایة» این شیوه را برگزیده است و برخی هم دربارهٔ آداب طریقت و ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته‌اند [۳]] چنانکه قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته‌اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیا» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس ببیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار میبرند شرح داده است.

و بنابر این علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحلهٔ دانش مدونی رسیده است در صورتی که در آغاز تنها طریقهٔ عبادتی

بشمار میرفت و احکام آن از سینهٔ رجال فرا- گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهائی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جز اینها نیز نخست در سینه‌های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست میدهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس به ادراك هیچیک از آن اطلاعات نائل نمیشوند. و روح هم از همان عوالم است. و سبب کشف مزبور این است که هر گاه روح از حس ظاهر به ادراك باطن

[۱-)] رجال در طریقهٔ تصوف اغلب بر کسانی اطلاق میشود که در مقامات سلوك بمقام برتری نائل آمده‌اند.

[۲-)] ابو عبد الله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی دربارهٔ ترجمهٔ احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ هـ (۸۵۸- ۸۵۷ م) درگذشته است. رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامهٔ دهخدا شود،

[۳-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخهٔ خطی «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد.

باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست میآورد و ذکر مرید را برای حالت یاری میدهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزلهٔ غذاست و از این رو پیوسته نمو میکند و فزونی مییابد تا بمرحلهٔ شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس برافکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می‌شود و آن عین ادراك است.

و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقق حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می‌آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می‌دهد و آن وقت از حقایق عالم وجود مسائلی درك می‌کنند که دیگران از درك آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی میبرند و بیاری همت‌ها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می‌کنند و این موجودات مطیع و مسخر ارادهٔ ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که دربارهٔ سخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می‌آید نوعی آزمایش می‌شمرند و هر گاه برای ایشان روی دهد التجا می‌جویند [۱].

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای اتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره‌مند بودند، ولی ایشان توجهی بکرامات مزبور- نداشتند. و در فضایل ابو بکر و عمر [۲] (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رسالهٔ قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

[۱-)] از «پ».

[۲-)] و عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمهٔ خویش: ابو بکر و عمر و علی آورده است که با نسخهٔ

www.tarikhesam.com

خطی «ینی جامع» مطابق است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۷۴

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته‌ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث دربارهٔ ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان دربارهٔ این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمات ایشان دربارهٔ کشتن قوای حسی و تغذیهٔ روح عاقل به ذکر پیدا شد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیهٔ نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیهٔ حقایق آنرا از عرش تا فرش [۱] بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهائی و با گرسنگی بسر میبرند نیز کشف دست دهد هر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتاضان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینهٔ تابناك را در نظر می‌آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و بر خلاف صورت حقیقیش جلوه‌گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنابر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کردند دربارهٔ حقایق موجودات علوی و سفلی و

[۱-)] در متن چنین است: من العرش الی الطش. طش بمعنی باران‌ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و بهمین سبب دسلان در حاشیه مینویسد: این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گر نه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمهٔ آنرا بهمان معنی باران‌ریزه آورده است. اگر در گفتهٔ دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع میکند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۷۵

حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز ببحث پرداختند و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درك ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته‌ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور وجدانی است [۱].

«تفصیل و تحقیق [۲]» در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که میگویند: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود میباشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که میگویند. «خدا نه مباین و نه متصل است». و فلاسفه میگویند: «او نه داخل جهان و

www.ariqhesam.com

نه بیرون از آن است».

و باز متصوفهٔ متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها میپردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

یکی مباینت در حیّز [۳] و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور دربارهٔ تصریح باین مباینت از برخی عالمان سلف روایت

[۱-)] وجدانیات آنهایی است که با حواس باطن درك شوند. (از تعریفات جرجانی.)

[۲-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم.

[۳-)] (بفتح ح و کسرهٔ مشدد) در لغت بمعنی کرانهٔ هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فرا گیرد، و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

www.tarikhesam.com

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونهٔ دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «دربارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته‌اند یک موضوع خالی از اتصاف به معنی و ضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف- یافتن آن صحیح باشد وگرنه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی و ضد آن خالی باشد، چنانکه دربارهٔ جماد میگویند:

«نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بی‌سواد است و صحت اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزه می‌باشد» گفتار بالا را ابن تلمسانی در «شرح اللمع» [۱] تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «دربارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوستهٔ بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن.» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متکلمان منکر این گفتاراند از این رو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و

۰۳

اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیهٔ اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله [۲] و کسانی که از

[۱-)] رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود.

[۲-)] منظور رسالهٔ قشیریه است.

آنان پیروی کرده‌اند.

و گروهی از متصوفهٔ معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبهٔ علمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده‌اند این گفتار مذهب فلاسفهٔ پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می‌کنند با توجه مخصوص در رد آن می‌کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی می‌شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنابر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی‌گویند که این اتحاد همان حلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا می‌کنند و آن شگفت‌آورتر است، زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعهٔ امامیه در بارهٔ امامان است که شرح آن در گفته‌های متصوفه به دو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می‌باشد و کلیهٔ محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزلهٔ تکیه‌گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می‌گرفت.

دوم نظریهٔ حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریهٔ حلول به غیریت [۱] یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده‌اند و از این رو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و دربارهٔ تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراك می‌کنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور

[۱-)] غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یک دیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد.

ایشان وهمی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیهٔ آنها در عالم حقیقت عدم‌اند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی‌توان یافت چنانکه در آینده بر حسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

www.tarikhesham.com

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می‌کنند در تعقل نظریهٔ مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل می‌گردد و کسانی که در مرتبهٔ دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل میشوند و آنان که تصور می‌کنند ادراکات مزبور بطریقهٔ علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه‌اند] [۱] و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده‌اند که از شیوهٔ اهل مظاهر [۲] پیروی کنند و آن وقت نسبت باهل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده‌اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیدهٔ ابن فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه‌ای که بر این شرح نوشته است دربارهٔ صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می‌گوید:

سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو با هم از ذات کریمی که تنها و بی‌گفتگو عین وحدت است صدور یافته‌اند و این صدور را تجلی می‌نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می‌باشد و آن به افاضهٔ ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می‌کنند آمده است:

«گنجی نهان بودم پس شیفتهٔ آن شدم که شناخته شوم از این رو مردم را

[۱-)] در اینجا فصل اضافی پایان می‌یابد.

[۲-)] اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همهٔ چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده‌اند مظهر «حق» اند. و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده‌اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آن وقت ...

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۷۹

آفریدم تا مرا بشناسند.» و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی [۱] و حقیقت محمدی [۲] می‌نامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیهٔ انبیا و رسل و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیهٔ اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبهٔ مثال است سپس از آن بترتیب: عرش و کرسی و افلاك و عناصر و عالم ترکیب صادر می‌گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آن وقت در عالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می‌خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصلهٔ میان سخنان صاحب مشاهده و وجد و گفتارهای صاحب دلیل «استدلالیان» بسیار است.

و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست.] [۳] همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند و این عقیده‌ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریهٔ نخستین شگفت‌آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا و قسمتهای مختلف

www.aqlheslam.com

وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها و مادههای آنها بسبب آنها نیروها پدید آمدهاند.

و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمدهاند و همچنین مادهٔ آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمدهاند. سپس در

[۱-)] حضرت عمائی درجه و مرتبهٔ احدیت و یگانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

[۲-)] حقیقت محمدی: عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی).

[۳-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر با هیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافهٔ نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلک متضمن قوهٔ انسانی و نیروی اضافی خود میباشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفتاند و نیروئی که جامع همهٔ این نیروهاست و دارای اجزا نمیباشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گرد آورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هر سوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همهٔ موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کنندهٔ آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی‌بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از این رو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این بر طریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می‌کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجود آورده است.

و آنچه از سخنان ابن دهاق [۱] در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان دربارهٔ وحدت مشابه سخنان حکما دربارهٔ رنگهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیهٔ موجودات محسوس مشروط بوجود

[۱-)] در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهقان» و در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» ابن دهاق- است.

www.tarikhesam.com

ادراك كنندهٔ [حسی است، بلكه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ] [۱] عقلی است. و بنابر این وجود كليهٔ اجزا و تقسيمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ بشريست. چنانكه اگر فرض كنيم ادراك كنندهٔ بشری بكلی وجود نداشته باشد آن وقت در عالم وجود هم هيچگونه اجزا و تقسيماتی وجود نخواهد داشت، بلكه وجود بسيط و يگانه است. از اين رو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلكه زمين و آب و آتش و آسمان و ستارگان همهٔ اينها تنها بسبب وجود حواسی پيدا شده‌اند كه آنها را درك می‌كنند، زيرا در آن ادراك كننده تقسيمات و تفصيلاتی قرار داده شده است كه هيچيک از آنها در موجودات نيست، بلكه همهٔ آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراك كننده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری كه بتجزيه و تقسيم اين جهان ميپردازند از ميان بروند هيچگونه تقسيم و تفصيلی در اين جهان وجود نخواهد داشت، بلكه همهٔ اين ادراكها يكيست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. و اين وضع را در حالت شخص نائم در نظر ميگيرند چه او هر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست ميدهد و او در آن حالت بجز آنچه خيال برای وی تجزيه و تقسيم ميكند ادراك ديگری ندارد. گويند بيدار هم بر همين صفت است او نيز كليهٔ اين اشياء درك شده را بطور تقسيم و تفصيل بنوع ادراك بشری خويش در نظر ميگيرد و اگر (بفرض) [۲] اين ادراك را از او بگيرند تجزيه و تقسيم نيز از ميان برخواهد خاست.

و اين همان معنی گفتار ايشان است كه ميگويند: و هم [۳] اما نه آن وهمی كه از جملهٔ مدارك بشری است. اين است خلاصهٔ عقيدهٔ ايشان بنابر آنچه از سخن ابن دهاق فهميده می‌شود و اين پندار در نهايت خطاست، زيرا ما بوجود شهری كه بدان سفر

[۱-)] در چاپ (ك) نيست.

[۲-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ «خطی ينی جامع» چنين است: و اگر البته اين ادراك ...

[۳-)] «موهم، در چاپهای مصر و بيروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ينی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور چنين است: الموهم لا الوهم الذی .. در صورتی كه صحيح:

الوهم لا الوهم الذی ... است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۸۲

ميكنيم با آنكه از چشممان دور است و بوجود آسمانی كه همچون سايبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و ديگر اشيائی كه از نظرمان نهان هستند بی‌شک يقين داريم و همهٔ مردم در وجود آنها كمترين ترديدی بخود راه نميدهند و هيچكس با خود در امور يقينی بمشاجره و بحث نميپردازد، گذشته از اينكه محققان متصوفهٔ متاخر ميگويند:

چه بسا كه در هنگام كشف برای مريد توهم اين وحدت دست ميدهد و صوفيان اين حالت را مقام جمع [۱] مينامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی ميكند و بمقام بازشناختن موجودات از يک ديگر نائل ميآيد و از اين كيفيت بمقام فرق [۲] تعبير ميكنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ايشان هر مريدی ناگزير بايد از پرتگاه جمع كه پرتگاهی دشوار است بگذرد و اين مقام را طی كند چه بيم آن ميرود كه مريد در آن مقام بماند و آنگاه از اين سودا زيانكار شود. مراتب اهل اين

www.tarikhesam.com

طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل [۳]

باید دانست گروهی از متصوفهٔ متأخر که دربارهٔ کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند در این موضوع بسیار فرو رفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی [۴] که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را

[۱، ۲-)] فرق چیزیست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد.

بعبارت دیگر آنچه برای بندهٔ «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایستهٔ 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 هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنابر این گفتن بنده «إِيَّاكَ نَعْبُدُ ۱: ۵» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۱: ۵» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی)

[۳-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی- جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمهٔ (فصل) در آنها وجود ندارد.

[۴-)] عبد الله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹ ر ۱۰۸۸ م) درگذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۹۸۳

برگزیده‌اند سپس ابن العربی و ابن سبعین و شاگردان آن هر دو از هروی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی [۱] این روش را در قصاید خود- آورده‌اند و طبقهٔ پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقهٔ رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول و الوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمیشناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور با یک دیگر درآمیخت و سخنان آنان بهم مشتبه شد و عقایدشان همانند گردید.

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدید آمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامی که قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایهٔ 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 منزه است از اینکه آبشخوری 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 خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عینا همان عقاید رافضیان است [دربارهٔ توارث امامان] و ببین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده [۲]] و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقهٔ تصوف

را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب [۳] خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گر نه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقهٔ ویژه‌ای در لباس پوشیدن

[۱-)] اسماعیلی (ن. ل)

[۲-)] از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

[۳-)] در نسخهٔ (ك) «و نحلتهم» بغلط «و تخلیهم» چاپ شده است.

و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود، بلکه ابو بکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین 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 کلیهٔ 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 دربارهٔ آنان روایت شده است. راست است که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال می‌کنند علی بفضائلی اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف‌اند» [۱].

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان دربارهٔ امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفهٔ 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 عارفان است.

از این رو ویرا از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، بامر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایهٔ امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمهٔ قطب نامیدند که مدار معرفت وابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزلهٔ نقیبان قرار دادند.

و در این باره] [۲] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتی که متصوفهٔ پیشین در این خصوص کلمه‌ای نفیا و اثباتا 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.

[۱-)] قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی جامع» هست و بقیهٔ مطالب چاپ «پ» در نسخهٔ مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است.

[۲-)] تا اینجا در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

www.tarikhislam.com

[(تذییل) [۱] و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سر- آمد اولیای اندلس ابو مهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را دربارهٔ 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 تقریبا بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است:

از وحدانیت خدا را توحید نگفتند، زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده است.

توحید گوئی کسی که دربارهٔ اوصاف او سخن میگوید، دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می‌کند، توحید او همان است که خود نموده و فرموده است.

و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می‌کند، کفر است.

ابو مهدی (رح) بر سبیل عذر از هروی، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحود) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمهٔ الحاد را بر هر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گویندهٔ آن تاخته و او را خوار شمرده‌اند. و ما بر وفق عقیدهٔ آن فرقه می‌گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است. و ابو سعید جزار که از بزرگان قوم بشمار میرود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرتهای پنجگانه [۲] وهم است و بمنزلهٔ تصاویر

[۱-)] از اینجا یک فصل زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی جامع» مقابله شد.

[۲-)] ترجمه «حضرات الخمس» است که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده است، ولی در نسخهٔ پاریس ج ۳ ص ۷۵ «حضرات الحس» چاپ شده است و حضرتهای پنجگانه یا «حضرات الخمس الالهیة» عبارت است از:

الف- حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است.

ب- حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است.

سایه‌ها [۱] و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هر چه را بجز ازلیت و قدم پیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز با وی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز بر همان شیوه‌ایست که پیش از این بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لبید (شاعر) در این مصراع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

«آگاه باش، هر چیز بجز خدا باطل است.» فرقهٔ مزبور گویند: بنابر این هر که توحید گوی خدا باشد «و او را توصیف کند [۲]» در حقیقت در برابر موجد [۳] قدیمی که معبود اوست، بموجد [۴] جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث) که فعل اوست قائل شده است. و ما یاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین

www.tarikhesham.com

حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنابر این اینگونه توحید گوئی بمنزلهٔ انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه‌اند بگوید: در خانه جز تو کسی نیست. پیداست که زبان حال دیگری این است که بگوید: این گفتار درست- نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته‌اند: در اصول این گفتار

[()] ج- حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود: یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.

د- و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

هـ- حضرت جامع حضرتهای چهارگانهٔ مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت و احدیت است و حضرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رسالهٔ شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای ملی شود.

[۱-)] «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است.

[۲-)] در نسخهٔ «ینی جامع» نیست.

[۳، ۴-)] در نسخهٔ «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.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۸۷

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنان را باین- گونه گفته‌ها وامیدارد این است که دایرهٔ تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملا حق آنها را ادا کرد. پس هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ما سوای او یکسره عدم است آن وقت معنی حقیقی توحید صحت می‌پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می‌گویند: خدا را جز خدا کسی نمی- شناسد و آن وقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این است که می‌گویند حسنات نیکان بمنزلهٔ سیئات مقربان است چه لازمهٔ آن تقیید و عبودیت و شفعیت است.

و هر که بپایهٔ جمع ارتقا جوید با علم بمرتبهٔ خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزلهٔ تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالا می‌برد و ویرا از آلودگی حدوث پاك می‌کند عین مقام جمع است.

و ریشه‌دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت [۱] مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گویندهٔ شعر «هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن

www.tarikhesam.com

شفعیت از میان برمی‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می‌گردد.

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می‌دهد و هر آنکه شیفتهٔ حقیقت آن گردد ذهن او به درك گفتار «پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید:

«من گوش و دیدهٔ او بودم.» و هر گاه معانی را درك کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست و هر که از همهٔ این

[۱-)] از «پ» در «ینی» وجه است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۸۸

معانی بهره‌مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلم می‌گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف «متصوفان» آمده است.

«پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات.» و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا دربارهٔ محبت تألیف- کرده و به «التعریف بالمحب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظهٔ خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است.]

فصل [۱]

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفهٔ متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده و همه چیزهایی را که برای ایشان در طریقت روی داده نیز مشمول انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همهٔ آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند:

۱- گفتگو دربارهٔ مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال- دل) بدست می‌آید. و محاسبهٔ نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهائی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.

۲- گفتار دربارهٔ کشف و حقایق درك‌شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۸۹

و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین کنندهٔ آنها. چنانکه گذشت.

۳- سخن دربارهٔ تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی بانواع کرامات.

۴- الفاظی که بر حسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان

www.tarikhesam.com

از آنها به شطحیات [۱] تعبیر می‌کنند و ظواهر آنها اشتباه آمیز است از این رو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث دربارهٔ مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبهٔ نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات، از اموریست که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو دربارهٔ کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرائیده‌اند شیوهٔ ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابو اسحق اسفراینی

[۱-)] شطحیات (بفتح ش و حای مهملهٔ مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلماتی که بوقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن جنید: لیس فی جبتی سوی الله و گفتن با یزید: سبحانی ما اعظم شأنی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول.

منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه‌ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز می‌کند اما بی‌اذن الهی. «از- تعریفات» و عبد الرحمن بدوی بنقل از السراج: «اللمع» ص ۳۴۶ نشریهٔ الن نیکلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکند که از معدن خود مالامال 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. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۹۰

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان اهل سنت میان معجزه و کرامات چنین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند 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 بنابر این اگر بوسیلهٔ 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 دربارهٔ کشف و اعطای حقایق مربوط بعالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از این رو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی [۱] است و فاقد وجدان در این باره دور از

ذوقهای ایشان است و قادر بفهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند.

پس سزاست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمرهٔ متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا بفهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر میکنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عالم حس‌اند و وارداتی [۲] بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده‌ای بر زبان میآورند. و صاحب غیبت را

[۱-)] یعنی مربوط بحواس باطنی.

[۲-)] وارد در تداول تصوف عبارت است از: هر چه از معانی غیبی بی تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنان را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از این رو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهائی که از آنان صادر میشود مؤاخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایلی از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدین گونه شطحیات سخن گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال و وجد بر وی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع میشود و بهمین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامی که بر خویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا داناتر است.

و متصوفهٔ پیشین که در رسالهٔ «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفتند و در گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراك شیفتگی نداشتند، بلکه تا جائی که میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه از چنین حالاتی می‌گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهائی از عوائق راه آنان و مایهٔ آزمون است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی‌گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمائی مسلطتر است. از این رو از آنچه درك می‌کردند کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرو رفتن و ماندن در آن حالت باز می‌داشتند، بلکه طریقت خودشان را در پیروی و اقتدا مانند هنگامی که در عالم حس و پیش از کشف بود واجب می‌شمردند و همراهان و

www.tarikhesiam.com

یاران خویش را بدان وادار می‌کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است. [۱]

فصل ۱۲ در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامی که علوم بصورت فن و صنعت در آمده و مردم درباره آنها بتألیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده، ولی علت آنکه بما نرسیده است این است که ما در این باره تنها بسخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده‌ایم و گر نه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکرده‌اند، چنانکه یوسف صدیق (ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در «صحیح» از پیامبر (ص) و ابو بکر (رض) روایت شده است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر (ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده‌ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می‌بیند یا برای وی می‌بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رؤیا بود.

چنانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تابناك

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهندهٔ آدمی براه صواب است.

در نسخهٔ «ینی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ» است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۹۳

و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر (ص) هنگامی که از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که دربارهٔ ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میآید نوید دهد.

اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده میشود و با خون بتمام بدن سرایت می‌کند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیلهٔ حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی‌حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز میگردد. و با این بازگشت باستراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم. [۱]

سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزلهٔ مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتا همهٔ اشیائی را که در عالم امر [۲] وجود دارد درك میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراك است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع

www.tarikhesam.com

میشود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده‌ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل میشود.
و بنابر این اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراك است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درك شدنی

[۱-)] رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود.
[۲-)] بظاهر ناظر به آیهٔ: قُلِ الرُّوحُ من أَمْرِ رَبِّي ۱۷: ۸۵ است.
(س ۱۷ الإسراء) آ: ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحه‌ای از عالم خود را درك میکند و این ادراك او باندازهٔ تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیهٔ مشغولیتهای حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همهٔ ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرك برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود باز میگردد.
چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوهٔ تصرف کنندهٔ آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطهٔ آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترك می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراك از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند.
و خیال واسطهٔ این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق [۱] و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چه کلیهٔ این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهائی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورتها از روح عقلی ادراك کننده فرود آمده باشند آن وقت رؤیا حاصل میشود و اگر از

[۱-)] صالح (ك).

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه- خواب‌های پریشان به شمار خواهند رفت.
[و [۱] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند

چنانکه خواب بیننده مژده‌ای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رؤیاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بر وی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرو رفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراك است از این رو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظهٔ وی نقش می‌بندد و هیچ گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظهٔ خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراك نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درك می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از این رو هنگام ادراك بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی- نمی‌باشند و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد یک باره و در کمتر از

[۱-)] از اینجا بیش از یک صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخهٔ خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

www.tarikheslam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۹۶

یک چشم بر هم زدن می‌باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجهٔ بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفاصیل آن هر چه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خواب‌های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبانت را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا بر ماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن بر ما است. [۱] و رؤیا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است. و 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 آفرینندهٔ هر چیزی است که بخواهد] [۲] و اما دربارهٔ معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آن را تصویر کند البته آنرا در صورت‌هائی تصویر می‌نماید که تا حدی

مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را در می‌یابد و خیال آن را بصورت دریا تصویر می‌کند یا اگر معنی دشمنی را درك کند خیال آن را در صورت مار تجسم می‌دهد. و بنابر این هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این

[۱-)] لاٰ تُحَرِّكْ به لِسٰانَکَ لِتَعْجَلَ به. إِنَّ عَلَیْنٰا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذٰا قَرَأْنٰاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنٰا بَیٰانَهُ. ۷۵: ۱۶- ۱۹ س: ۷۵ (القیمة) آ: ۱۶ تا ۲۰

[۲-)] تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و با نسخهٔ «ینی جامع» مقابله شد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۹۷

هنگام خواب گزار «معبر» می‌اندیشد و بقوت تشبیه یقین می‌کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراك شده در ماورای آن است و آنگاه بقراین دیگری که آن صورت را برای او تعیین می‌کنند بحقیقت رهبری می‌شود.

و می‌گوید مثلا تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را به زنان تشبیه می‌کنند، زیرا آنها هم بمنزلهٔ ظروف‌اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسب میان صورت ادراك شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابر این رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که از جانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراك خود را بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هائی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراك نکرده باشد [در قالبی] [۱] البته آن را بهیچ رو هم تصویر نخواهد کرد. و بنابر این ممکن نیست کور مادرزادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ یک از این مفاهیم را درك نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراك خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنیهاست تصویر می‌کند و باید خوابگزار خود را از این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می‌شود و در هم می‌آمیزد

[۱-)] از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۹۹۸

و قانون آن تباه می‌شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می‌شود تعبیر و تأویل آنها را بر

www.tarikhesham.com

آن قوانین مبتنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می‌گویند دریا بر پادشاه دلالت می‌کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می‌کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مار نشانهٔ دشمن است در جائی هم ممکن است بگویند نشانهٔ زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشندهٔ راز است و امثال اینها. بنابر این خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می‌گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می‌دهند قوانین مزبور برای رؤیا مناسب‌تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می‌کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می‌کند و بعضی هم از سرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمد بن سیرین [۱] در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی در این باره بتألیف پرداخته سپس متأخران [۲] تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

[۱-)] ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابو بکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر و از مردم جرجرایا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابو بکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهائی به وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبر او در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامهٔ دهخدا) شود.

[۲-)] از متکلمان. (ن. ل).

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۹۹۹

روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابو طالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن [۱]». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المرقبة- العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»] [۲].

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناك است بعلت مناسبتی که میان آن دو- می‌باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است [۳]] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانیهاست [۴].

فصل ۱۳ علوم عقلی و انواع آن [۵]

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این رو که وی دارای اندیشه است و بنابر این دانشهای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همهٔ ملتها در آن می‌اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابرانند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و

مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایدهٔ آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی] [۶] می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیا و ثبوتا] [۷] بمنتهای اندیشهٔ خویش آگاه

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۳-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخهٔ «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

[۴-)] اشاره به انت علام الغیوب س: مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶

[۵-)] عنوان فصل از نسخهٔ خطی «ینی جامع» است و در چاپ «پ» چنین است، در علوم عقلی و ...

[۶-)] از «پ» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است: در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «پ»: در موجودات عرضی.

[۷-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ «ینی جامع» نیست.

www.tarikhesiam.com

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیدهٔ دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی] [۱] که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند. و آن دومین گونهٔ دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می‌نامند و سومین گونهٔ دانشهای عقلی بشمار می‌رود.

و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است.

و آنها را تعالیم [۲] مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منفصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یا دارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد و آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می‌کند.

و دوم دانش ارتماطیقی است [۳] و آن شناختن کمّ منفصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می پیوندد.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجهٔ آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاك و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یک از سیارات و [ثوابت] [۴] است و این امور بوسیلهٔ حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یک موجود است از قبیل: رجوع و

[۱-)] در موجودات و عوارض آنها «نسخهٔ خطی ینی جامع».

[۲-)] ریاضیات Mathematiques

[۳-)] Arithmetique

[۴-)] در چاپهای مصر و بیروت و «نسخهٔ ینی جامع» نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۱

استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی. طبیعیات و الهیات. و هر یک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و ازیاج از فروع هیئت است.

و ازیاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبهٔ حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظور آگاهی بر مواضع هر یک هنگامی که آهنگ دانستن آن شود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما دربارهٔ هر یک از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد وفور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. از این رو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت میشده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات] [۱] و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و از میان همه قبطیان بعلوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیلهٔ ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت [۲] و وضع ساحران و افسونگران

[۱-)] چاپ «پ» و نسخهٔ خطی ینی جامع.

[۲-)] اشاره بآیهٔ: وَ لٰکِنَّ الشَّیٰاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مٰا أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبٰابِلَ هٰارُوتَ وَ مٰارُوتَ ۲: ۱۰۲ س: ۲ «بقره» آ: ۹۶.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۲

www.arikhesam.com

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه ملتها در منع و تحریم آن علوم از یک دیگر پیروی کردند و در نتیجه این علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هرگز در جهان نبوده است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یک دیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها داناتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] بر پشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایرهٔ آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است چه اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.

و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت تا دربارهٔ امر کتب و به غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به وی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا ما را از آنها بی‌نیاز کرده است از این رو آنها را در آب یا آتش افکندند [۱] این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بما نرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونیان «گرکها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت [۲] و جز ایشان دانندهٔ این علوم بودند.

[۱-)] رجوع به صفحهٔ ۷۰ جلد ۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.

[۲-)] منظور از اساطین حکمت: فیثاغورس و انباذقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

www.tarikhesiran.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۳

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند [۱] به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط [۲] خم‌نشین [۳] و از وی بشاگردش افلاطون و از او بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر افرودسی [۴] و ثامسطیوس [۵] و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد.

و او از همهٔ حکمای آنان در علوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیاصرهٔ روم منتقل گردید و آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم را بر حسب اقتضای مذهب‌ها و شرایع فرو- گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در- کتابخانه‌های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید

آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بی‌مانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر میبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

[۱-)] مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است.

[۲-)] بقراط «ن. ل».

[۳-)] حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم‌نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحهٔ ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است

[۴-)] xandreAphrodisee– و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می‌زیسته است.

[۵-)] Themistius

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۴

رسیدند که هیچیک از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فرا گرفتند و در نتیجهٔ شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف‌ها [۱] و کشیش‌های معاهد باگاهی بر این علوم شائق شدند و هم از این رو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود و بکسب آن همت میگمارد از این رو ابو جعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرك) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس [۲] و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیهٔ آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشهٔ خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان میداد و اشتیاق او بدانشهای طبیعی برانگیخته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمرهٔ آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آنها را فرا گرفتند و چیزی فرو- نگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فرا گرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشهٔ ایشان در آن علوم بمرحلهٔ 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 شهرهٔ جهانیان بود و در این باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر «تحقیقات» کسانی که در این علوم بر ایشان تقدم داشتند افزودند.

و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابو نصر فارابی و ابو علی بن سینا در مشرق و قاضی ابو الولید بن رشد و

وزیر ابو بکر بن الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنهایت مرحله رسیده‌اند، ولی بزرگان یاد- کرده بنام آوری و شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیاری از این گروه به اکتساب «تعالیم»

[۱-)] خلیفهٔ عیسویان «اوك» Eveque.

[۲-)] Euclide

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۵

و رشته‌های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیّان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

و از این علوم و دانندگان آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهدهٔ کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدا میخواست آنرا بجای نمیآوردند. [۱] سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاری که عمران آنها بر باد- رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بربست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت میکند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه در عراق ایران و پس از آن در ما وراء النهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول] [۲] متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مردم مشهور بسعد الدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکهٔ راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می‌خواهد تأیید میکند [۳] همچنین اخباری

[۱-)] اشاره بآیهٔ: وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیٰاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِي بَعْضُهُمْ إِلیٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَ لَوْ شٰاءَ رَبُّکَ مٰا فَعَلُوهُ ۶: ۱۱۲. س: (۶) الانعام آ: ۱۱۲.

[۲-)] چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» و زاید بنظر می‌رسد.

[۳-)] وَ اللهُ یُؤَیِّدُ بِنَصْرِهِ من یَشٰاءُ، ۳: ۱۳ س: (۳) آل عمران آ: ۱۱

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۶

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین رم [۱] از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی [۲] رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید میرود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب

www.tarikhesam.com

آنها جامع و دانندگان آنها فراوان‌اند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و برمی‌گزیند. [۳]

فصل ۱۴ در علوم عددی

و نخستین آنها ارتماطیقی [۴] است و آن عبارت از شناختن خواص سلسلهٔ 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. [۵]

[۱-) LRome

[۲-) Mediterranee

[۳-) اشاره به: رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ۲۸: ۶۸. س (۲۸) قصص آ: ۶۸

[۴-) Arithmetique

[۵-) توضیحات آقای دکتر هشترودی استاد عالیقدر دانشگاه و رئیس دانشکدهٔ علوم:

امثله‌ای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشتهٔ اعداد می‌باشد.

مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دستهٔ نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشتهٔ زیر:

۳۰، ۲۳، ۱۶، ۹، ۲ که هر جمله بر جملهٔ قبل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشتهٔ تصاعدی عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم. مثلا اگر ۶ رشتهٔ پیش را به جملهٔ پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی البعداند با مجموع جمله‌های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ما قبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدهٔ 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 ...

[()] آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جملهٔ وسطی یعنی ۱۶ مساوی است.

روشن است که رشتهٔ اعداد زوج با رشتهٔ اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می‌دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد

www.tarikhesam.com

زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می‌باشد پس خواص مذکور برای رشته‌های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم برشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جملهٔ متوالی در این رشتهٔ عددی ثابت است مانند رشتهٔ:

۰۰۰، ۴۰۵، ۱۳۵، ۴۵، ۱۵، ۵ که در آن نسبت هر جمله بجملهٔ ما قبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلا به جملهٔ پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۳۵ X ۱۵ با حاصل ضرب ۴۰۵ X ۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جملهٔ وسطی یعنی ۲. ۴۵ برابر است.

اعداد زوج الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می‌شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و بر حسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به اعداد نام میدادند مثلا اگر نقاطی را به شکل زیر:

۰ ۰۰ ۰۰۰ ۰۰۰۰ به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع مثلا همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین نیز نمایش داد:

۰ ۰۰ ۰۰۰ ۰۰۰۰ بعضی از نکاتی که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعدادی منجر میشود مثلا اگر اعداد مثلث متوالی را در رشته‌ای قرار دهیم بدین صورت:

۰۰۰۰، ۲۱، ۱۵، ۱۰، ۶، ۳، ۱ اولا مشاهده میشود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبهٔ عدد بزرگتر برابر است یعنی

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۸

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 اندازهٔ بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدهٔ اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می‌باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدّسات حادث میشود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از یک تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در یک سطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی

[()] اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می‌باشد.

ثانیا هشت برابر هر عدد مثلث به اضافهٔ واحد مجذور تام است.

۲. ۵ ۲۵ ۱ ۳ X ۸ ۲. ۷ ۴۹ ۱ ۶ X ۸ ۲. ۹ ۸۱ ۱ ۱۰ X ۸ ثالثا مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره یک عدد مربع است.

۲۵ ۱۵ ۱۰ مجذور هر عدد که قوهٔ دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدما این عدد را

www.tarikhesham.com

نمایش می‌دادند شکل مربع بدست میآید مانند مربع پنج بدین شکل:

••••• ••••• ••••• ••••• ••••• و از خواص این اعداد مثلا یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره یک عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعداد آنها برابر است) مانند:

۲. ۶ ۳۶ ۱۱ ۹ ۷ ۳ ۱ به همین قرار اعداد مخمس و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

در فضا نیز میتوان نقاط را بر حسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و ... تصور کرد که از بین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجای قوهٔ سوم هر عدد اصطلاحا مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هر کدام خواصی دارند مثلا از آن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع آنها برابر است مانند.

۲ ۴۴۱. ۲ ۲۱ (۷ x ۶ ۲) ۲. (۷ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱) ۳. ۳۷. ۳۵. ۳۴. ۳۳. ۳۲. ۱ [؟] و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره یک عدد مثلث است پس نتیجه می‌شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع یک عدد مثلث است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۰۹

که پیش از آن است و آن وقت مربع می‌شود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیا سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر ... باشند. و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولا و عرضا خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می‌باشد و در جز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیر را در این باره تألیفات بسیاری است.

و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج میکنند و جداگانه در آن بتألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبدهٔ آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتاب رفع الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیلهٔ تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا بافراد است

www.ahlehesam.com

مانند جدا ساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۱۰

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عدهٔ آن اجزا حاصل شده می‌باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می‌نامند خواه این ضم «جمع» و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعدد دیگر می‌باشد و این نسبت را کسر می‌نامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می‌باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و از این رو عدد مربع از آن می‌باشد.

[و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» می‌نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی‌شود موسوم به اصمّ است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می‌باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می‌باشد] [۱] و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می‌شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده‌اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالبا بسبب فرا- گرفتن آنها اندیشهٔ روشنی در نوآموز پدید می‌آید که او را بصواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته‌اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزلهٔ خوئی در او نقش می‌بندد و براستی عادت می‌کند.

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصار الصغیر است که ابن البنای مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

[۱-)] قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۱۱

شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مؤلف (رحمة الله) در این کتاب از شیوهٔ کتاب «فقه الحساب» تألیف ابن- منعم [۱] و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبدهٔ آنهاست و کلیهٔ آنها مغلق و دشوار است] [۲].

و دشواری کتاب مزبور «رفع الحجاب» مانند همهٔ علوم تعالیم بسبب شیوهٔ استدلال برهان آن است و گر نه کلیهٔ مسائل آن واضح و روشن است و هر گاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است در اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمی‌شود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید. [۳]

www.tarikhislam.com

و از فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجهول بوسیلهٔ عدد معلوم مفروض استخراج میشود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیلهٔ ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیلهٔ عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین میشود.

[۱-)] قفطی باختصار دربارهٔ محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یادآور نشده است که وی در چه عصری میزیسته است. از دسلان.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخهٔ خطی «ینی- جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

[۳-)] اشاره به: یَهْدِي الله لِنُورِهِ من یَشاءُ ۲۴: ۳۵: س: ۲۴ (النور) آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است: و او نیرومند متین است. اشاره به:

ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِینُ ۵۱: ۵۸. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۱

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۱۲

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا از دو برابر کردن آن لازم می‌آید که در مرتبهٔ دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است [۱]. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (اس) [۲] در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را دربارهٔ مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای درمیآورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر [۳] و کسر آنها می‌پردازند تا همهٔ عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا بمرتبهٔ سه‌گانه‌ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیلهٔ معادلهٔ عدد برطرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجهٔ شمارهٔ آنها بدست میآید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجهٔ آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست [۴] و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر

[۱-)] در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:

الف- شیء: زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چه از تضعیف آن لازم- میآید که در مرتبهٔ دوم قرار گیرد. ب- مال: و آن مربع مبهمی است. ج- کعب.

[۲-)] اکسپوزان Exposant یا قوه.

[۳-)] جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند:

[۴-)] سه معادله‌ای که مؤلف دربارهٔ آنها گفتگو میکند چنین است: X ۲ ax و X a و X ۲ a و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از:

X ۲ axB و X ۲ B ax و X ۲ ax B

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۱۳

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بتألیف پرداخته ابو عبد الله خوارزمی و آنگاه ابو کامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوهٔ او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهدهٔ این امر برآمده‌اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیهٔ آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده‌اند [۱] و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید [۲].

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکهٔ صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن السمح و ابو مسلم بن خلدون از شاگردان مسلمهٔ مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صناعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامی که

[۱-)] دسلان مینویسد: منظور ابن خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئلهٔ محمد ابن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطهٔ تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمهٔ دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ بنقل از (وپک).

[۲-)] چاپهای مصر و بیروت.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۱۴

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیهٔ ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی

www.tarikhesam.com

نسبت به کلیهٔ ترکه فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آن وقت در کلیهٔ چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیلهٔ آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پشتی بطور صحیح تعیین گردد تا بهرهٔ وارثان از ترکه به نسبت سهام هر یک از مجموعهٔ سهام فریضه کاملا معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث مزبور بر حسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثات از قبیل: فروض و عول [۱] و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف‌ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه میآورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره‌ای از علوم است که برداشته می‌شود» و جز اینها ولی به عقیدهٔ من ظواهر کلیهٔ این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتی که فرایض عینی بسیار است.

و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابو القاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی [۲] و جز ایشان است. لیکن فضل مخصوص

[۱-)] بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.

[۲-)] صردی. ضودی. (ن. ل)

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۱۵

به حوفی است چه کتاب او بر همهٔ تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبد الله محمد بن سلیمان سطی 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 بنابر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطهٔ او بر علوم میباشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید [۱].

فصل ۱۵ در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد. و هم دربارهٔ عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هر چند تا بی‌نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویهٔ متقابل، هر

دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول و ارکان مینامند و آن مبسوطترین تألیفی است که برای متعلمان در

[۱-)] در چاپهای مصر چنین است: و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابو جعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن برحسب مترجمان گوناگون با هم تفاوت دارد. از آن جمله نسخه‌ای ترجمهٔ حنین بن اسحاق و دیگری ترجمهٔ ثابت بن قره و یکی هم ترجمهٔ یوسف بن حجاج است.

و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهار مقاله دربارهٔ سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقالهٔ دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور [۱] و بعبارت دیگر دربارهٔ جذرها است. و پنج مقاله دربارهٔ مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آنرا در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته‌اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته‌اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخوانندهٔ آن سود فراوان می‌بخشد خرد وی را تابناك و اندیشهٔ او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیهٔ براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از این رو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجهٔ ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کنندهٔ آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش مییابد.

و گویند بر سر در خانهٔ افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که دانندهٔ هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

[۱-)] در بیشتر چاپها کلمهٔ منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به itesXationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مخصوصا «منطق» بفتح (ط) و ضم میم ضبط شده است و بنابر این ترجمهٔ صحیح منطق در برابر اصم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمثابهٔ صابون برای جامه است که از آن

www.tarikhesam.com

ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاك میکند.

و همهٔ اینها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسهٔ مخصوص باشکال کروی و مخروطات است [۱]

اما دربارهٔ اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاوذوسیوس [۲] و دیگری تألیف میلاوش [۳] که دربارهٔ سطوح کروی و قطوع [۴] 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 کلیهٔ مباحث آن دانش دربارهٔ کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعلل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که دربارهٔ اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیهٔ عوارضی را که در این خصوص

[۱-)] فقط در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

[۲-)] eodosedeBithynie یا heodosedeTripoli یا Theodosios

[۳-)] در تمام چاپها و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است، ولی بر حسب ترجمهٔ دسلان صحیح: منلاوس (Menelaous) است.

[۴-)] جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

www.tarikhesalam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۱۸

پدید میآید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایدهٔ آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: درودگری و بنایی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می‌کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی [۱] تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل بر هر نوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد.

و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی شاکر» نسبت میدهند [۲].

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت وجب یا

ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند. [۳]

و دیگر از فروع این فن هندسهٔ مناظر است [۴]

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراك بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراك بصر

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ دار الکتاب 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 کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید- در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست.

[۴-)] علم مناظر و مرایا (Optique)

www.tarikheslam.com

بواسطهٔ مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطهٔ بیننده و قاعده‌اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه‌هائی که از باران فرود میاید همچون خطی مستقیم نمودار میشود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند دایره‌ای بنظر میآید و امثال اینها که در این دانش موجبات و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیلهٔ آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته‌اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶ در دانش هیئت

و آن دانشی است که دربارهٔ حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاك راست بطرق هندسی استدلال می‌شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم میآید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلک خورشید مباین است. همچنین بدلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاك کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظم حرکت میکنند.

و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال میشود.

و هم افلاك متعدد برای ستارهٔ واحد بسبب تعدد میلهای آن بثبوت میرسد و نظایر

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۲۰

اینها. و ادراك موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیلهٔ رصد امکان‌پذیر است، زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیلهٔ رصد پی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب] [۱] افلاك در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصا بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستارهٔ معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات- الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن دربارهٔ مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنها را بی‌نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجهٔ گذشت قرنها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاك و ستارگان تقریبی است [و بهیچرو ما را به تحقیق نمیرساند از این رو هر گاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود] [۲] و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاك را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه ما را آگاه میکند که این صورت‌ها و شکل‌های افلاك از این حرکات لازم آمده است و ما میدانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمهٔ اشیاء مختلف باشد و اگر بگوییم حرکات لازمهٔ آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بر وجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

[۱-)] از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: ترکیب است.

[۲-)] از نسخهٔ خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۲۱

امر رهبری نمیکند، ولی با همهٔ اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلیموس نام داشته‌اند نبوده است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است.

و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که بفهم نزدیک، است، ولی براهین آنرا حذف کرده است، و خدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت [۱].

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صناعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای 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. بوسیلهٔ این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبهٔ حرکات آنها میتوان شناخت و این بر وفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صناعت را قوانینی است بمنزلهٔ مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها رازیج

[۱-)] عَلَّمَ الإِنْسٰانَ مٰا لَمْ یَعْلَمْ ۹۶: ۵: س: اقرأ- آ: ۵- آخر فصل در چاپ (ك) چنین است: خدا منزه است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می‌نامند. و استخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند.

و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتألیف فراوان دست یازیده‌اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن اسحاق [۱] بوده است و گمان میکنند که ابن- اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را دربارهٔ احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحق میفرستاده است.

از این رو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن بر حسب گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن البنا در لوحهٔ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفتهٔ آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادلهٔ آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاء الله تعالی. [۲]

فصل ۱۷ در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف [۳] ماهیت‌ها و حجت‌های

[۱-)] از منجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است:

«و خدا توفیق دهندهٔ کسانی است که آنان را دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی عبارات

www.tarikhislam.com

مزبور در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیز دیده نمیشود.

[۳-)] کلمهٔ معرفه در چاپ پاریس بغلط معروفه است در صورتی که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۲۳

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراك محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیهٔ حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراك با یک دیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران با درك کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همهٔ آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشند در مینگرد و باز صورتی در آن پدید میآید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن میپردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آن وقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمییابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز میایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که بدان ادراك ساده‌ای قصد میشود بی‌آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد میآورد و آنها را با یک دیگر بشیوهٔ تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۲۴

می‌بندد که بر همهٔ افراد خارج منطبق میباشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراك را تصدیق میخوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایدهٔ آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از این رو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است.

www.tarikhislam.com

و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این رو این علم به دانش نخستین [۱] نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص [۲] میخواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن دربارهٔ صورت قیاس و چهار [۳] کتاب دیگر دربارهٔ مادهٔ آن است، زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آن جمله تصدیقاتی است که طبیعة در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از این رو در قیاس از حیث مطلوبی میاندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار [۴]

[۱-)] در نسخهٔ «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم الاول است و دسلان نیز بهمین سان ترجمه کرده است.

[۲-)] نص «ن. ل»

[۳-)] در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» پنج کتاب دیگر است و آن وقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب.

[۴-)] از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۲۵

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و دربارهٔ نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده‌ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و دربارهٔ نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از این رو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده‌اند:

۱- در جنسهای عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی‌شود و این قسمت را کتاب مقولات می‌نامند.

۲- در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.

۳- در قیاس و صورت انتاج آن مطلقا و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴- کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افادهٔ یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب دربارهٔ معرف‌ها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده‌اند.

۵- کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایدهٔ آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افادهٔ آن برای این مقصود بشرایط دیگری اختصاص یافته است و شرایط

مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می‌شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط] [۱] و در

[۱-)] چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۲۶

آن عکسهای قضایا است.

۶- کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده با طرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسد است و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷- کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و در این کتاب گفتارهائی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸- کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افادهٔ تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و در این کتاب قضایای خیال خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانهٔ منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید دربارهٔ کلیات خمس که افادهٔ تصور می‌کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام] [۱] از این رو در آن به استدراك مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای ۹ کتاب شده است و کلیهٔ کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفهٔ اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفهٔ اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانهٔ فلسفه را گرد آورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمرهٔ آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث دربارهٔ حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

[۱-)] چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۲۷

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی دربارهٔ آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث دربارهٔ عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] [۱] مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس دربارهٔ قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه بر حسب مادهٔ آن، بلکه بحث دربارهٔ مادهٔ

www.arikhsam.com

آنرا که عبارت از کتب پنجگانه:

برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده‌اند که گوئی وجود نداشته است در صورتی که مبحث مزبور مهم و شایستهٔ اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعهٔ 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 میخوانند و از آن برخوردار و بهره‌مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایدهٔ منطق

[۱-)] چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان براه راست است.

فصل

[۱] [باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه آمیز کسانی را که بتحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنان را از آموختن آن بر حذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن الخطیب [۲] پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکتهٔ رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک بعقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوهٔ آنان در این باره متکی بدلیل‌های ویژه‌ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع میشمارند و میگویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است. [۳] و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع [۴] و

www.tarikhestan.com

اثبات صفات قدیم بوسیلهٔ جوامع چهارگانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

[۱-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخهٔ خطی «ینی جامع» ترجمه کردم.

[۲-)] منظور فخر رازی است.

[۳-)] منظور صغری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است.

[۴-)] ممانعت دو جانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدا میآورند.

و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزلهٔ مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلأ[۱] و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابو الحسن «اشعری» و قاضی ابو بکر «باقلانی» و استاد ابو اسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل میشود و از این رو قاضی ابو بکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابهٔ عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزلهٔ نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیهٔ مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه[۲] یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی و ذاتی به عقیدهٔ ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیدهٔ گروهی که بنظریهٔ حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

و بنابر این کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل میگردد و در نتیجهٔ آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیدهٔ منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل میشود و خواه- ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس

[۱-)] در نسخهٔ D پس از خلأ. میان اجسام، اضافه شده است.

[۲-)] کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام

www.tarikhislam.com

«ماشی» (از غیاث).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۰

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری [۱] باقی نمیماند و از تعریفات منطقی فقط آنهایی میمانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم بثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آن وقت دلیل‌هائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آن همه مبالغه- کرده‌اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیلهٔ آن باطل شود بدعت یا کفر میشمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی ببعد چون مسئلهٔ منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمیآید و نظر منطقیان را دربارهٔ همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری برمیگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچرو این شیوهٔ استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریهٔ امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند [۲] پس خواننده باید در این باره بیندیشد و

[۱-)] قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیاث» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد.

[۲-)] در متن چنین است و هذا رأی الامام و الغزالی و تابعهما لهذا العهد ... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است: و این نظریهٔ غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۱

بمدارك و مآخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا راهنما و کامیاب کنندهٔ آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸ در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. از این رو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل میپردازد:

اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین

www.tarikhesam.com

میشود چون چشمه‌ها و زمین لرزه‌ها، یا در جو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز دربارهٔ مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است. و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را دربارهٔ آنها آورده است. ابن- رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته [۱] ولی بمخالفت نظریهٔ ارسطو برنخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهائی است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب

[۱-)] از «ینی» در نسخ دیگر، و از او پیروی کرده. از وی تتبع کرده.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۲

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر- اشارات دارد.

و نصیر الدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق [۱] نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است. [۲]

فصل ۱۹ در دانش پزشکی [۳]

و آن صناعتی است که دربارهٔ بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو- میکند و دارندهٔ این صناعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیلهٔ داروها و غذاها می‌کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یک از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی میبرد و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می‌شناسد و به بیماریها بوسیلهٔ نشانه‌هائی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر میدهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوهٔ طبیعی مقابله می‌کند و میسنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می‌باشد و پزشک آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می‌کند و تا حدی یاری می‌جوید و بر حسب

[۱-)] مشرق. «ن. ل».

[۲-)] پایان فصل در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است:

وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۲: ۷۶- س: ۱۲ یوسف. آ: ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیهٔ مزبور این آیه نیز افزوده

www.tarikhesam.com

شده است. و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند: «وَ الله» يَهْدِي من يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲: ۲۱۳. س: ۲ «بقره» آ: ۲۱۳

[۳-)] آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت بر خلاف چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعیات صناعت پزشکی است و آن.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۳

آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضا می‌کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همهٔ این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که دربارهٔ بعضی از اندامها جداگانه و مستقلا به بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت از سودی است که بسبب آن هر یک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار- داده‌اند و پیشوای این صناعتی که کتب وی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس [۱] بوده است [۲].

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل) [۳] در راه گردش و غربتی متکلفانه [۴] درگذشته است. و تألیفات او دربارهٔ دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که کلیهٔ پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صناعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم درگذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صناعت رو به نقصان می‌رود، 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 نمی‌کند و ما در فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

[۱-)] Galien

[۲-)] عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است: «و جالینوس را در این فن کتاب با ارزش پرسودی است و او پیشوای این صناعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است.»

[۳-)] Sicile

[۴-)] نسخه‌ها اختلاف دارد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۴

فصل

[۱] و در اجتماعات بادیه‌نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالبا بر تجربیات کوتاه و کم دامنهٔ برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیر زنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از

www.tarikhesiam.com

بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه بر حسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهرهٔ وافری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلده و دیگران. و طبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچرو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از این رو مبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی دربارهٔ تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش داناترید.

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 بر حسب تبرك و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمهٔ ایمانی است چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم درد داشت روی داد [و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است [۲].

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمیشود.

[۲-)] پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

www.tarikhislam.com

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج ۲،ص:۱۰۳۵

فصل ۲۰ در فلاحت

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره‌برداری 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 کلیهٔ وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود] [۱] حاصل می‌گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می‌داشتند و آنها نظر خویش را دربارهٔ گیاهان تعمیم می‌دادند و کلیهٔ جهات آنرا در نظر می‌گرفتند از قبیل: کاشتن و نمو دادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبهٔ روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می‌رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می‌داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاحت نبطی منسوب بدانشمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در 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 در این باره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند] [۲] و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطیة بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا

فرو- گذاشته است، ولی مسلمهٔ (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث دربارهٔ ساحری آنها را یاد خواهیم کرد.
انشاء الله تعالی.

[۱-)] قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس است.

[۲-)] از «پ» و «ینی».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۶

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها دربارهٔ کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات] [۱] و عوایق آن و کلیهٔ مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم‌اکنون موجود است.
فصل ۲۱ در دانش الهیات
و آن دانشی است [که بگمان علمای آن] [۲] در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست دربارهٔ امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس دربارهٔ مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن بمیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ، سخن میراند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنان را به شناختن وجود، آنچنان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیدهٔ آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنرا علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آنها را در کتاب شفا و نجات [۳] تلخیص کرده است همچنین ابن رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه درآمیختند بعلت اشتراك

[۱-)] از «ینی» در نسخ دیگر حوائج است.

[۲-)] از «پ» و «ینی».

[۳-)] در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۷

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات] [۱] آنها دو دانش مزبور را چنان با هم درآمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی با هم 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

www.tarikhesiam.com

امور روحانی و توابع آنها را در مرتبهٔ 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 همهٔ دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست] [۲] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته‌اند بی‌آنکه دربارهٔ آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بثبوت نمی‌رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامهٔ حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادلهٔ نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارك صاحب شریعت وسیع تر است بسبب وسعت دایرهٔ آن نسبت به مدارك و نظرهای عقلی.

[۱-)] از «پ»

[۲-)] از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است: و آن صواب است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۳۸

چه گونهٔ نخستین مافوق گونهٔ 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 نمیآید این است که وقتی شارع ما را به ادراك و فهمی رهبری کند سزاست 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 دربارهٔ مسائلی که آنها را- نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزهٔ متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از این رو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنان را رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث دربارهٔ تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جملهٔ 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 صورتی که در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان 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 گر نه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «و نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی از

www.tarikhesalam.com

غلات متصوفهٔ متأخر که دربارهٔ «وجد و حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام- حکمت» را بفن خویش درآمیختند و به یک شیوه در کلیهٔ مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جز اینها، در صورتی که مدارك در این سه فن با هم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۳۹

از جنس فنون و دانشها دور است مدارك متصوفه است که در آن مدعی وجداناند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارك علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و داناتر بصواب است [۱].

فصل ۲۲ در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهائی است که نفوس بشری بوسیلهٔ آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد یا بوسیلهٔ یاریگری از امور آسمانی. گونهٔ نخستین ساحری و گونهٔ دوم طلسمات است.

و چون این دانشها در شرایع متروك‌اند از این رو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشد. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیهٔ پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی 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 دربارهٔ آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاحت نبطی [تألیف

[۱-)] آخر فصل از چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند». اشاره به آیهٔ: وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ إِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ ۲: ۲۱۳. س: (بقره) آ: ۲۱۳

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۰

ابن وحشیه] [۱] که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعه و کتاب طمطم [۲] هندی دربارهٔ صور درجه‌ها و ستارگان و جز اینها.

آنگاه در مشرق جابر بن حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبدهٔ آن به پیجوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و دربارهٔ آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صناعت کیمیا [۳] را مورد بحث قرار داد، زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد

www.tarikhsan.com

و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیهٔ این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه‌ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هر دسته‌ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دستهٔ دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته‌ها بمنزلهٔ فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۲-)] Tomtom

[۳-)] سیمیا (ن. ل).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۴۱

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحهٔ انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در این حالت بمعرفت دست می‌یابد] [۱] برای معرفت ربانی.

و مخاطبهٔ فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنبال آن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات [۲] و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها بقوهٔ نفسانی یا شیطانی است. لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هر دسته و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱- مرتبه‌ای که تنها به همت بی‌ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲- تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاك یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبهٔ نخستین ضعیف‌تر است.

۳- تأثیر در قوای متخیله و دارندهٔ این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میپردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را بقوهٔ نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است بدستگاه حس بینندگان پائین میآورد چنانکه بینندگان خیال میکنند در خارج اشیائی می‌بینند در صورتی که هیچ چیز در آنجا یافت نمیشود. بطوریکه از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و

www.tarikhesam.com

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] در «پ» و «ینی» چنین است: و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۲

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوذه یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همهٔ قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل درآمدن آن بوسیلهٔ ریاضت است و کلیهٔ ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاك و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و از این رو ساحری وجههای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم.

و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده بر فعل اوست یا بعلت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همهٔ اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبهٔ نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبهٔ سوم حقیقتی ندارد از این رو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است، آنان که قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبهٔ نخستین نگریسته و کسانیکه می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبهٔ سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابر این در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجهٔ اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد- کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم دربارهٔ آن سخن رانده و خدای تعالی میفرماید: و لیکن شیطانها کافر شدند بمردمان ساحری میآموختند و آنچه فرو- فرستاده شد بر دو فرشتهٔ هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را نمیآموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانهٔ مرد و همسرش جدائی می‌افکند میآموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۳

به هیچکس نبودند مگر باذن خدا [۱] و [در صحیح آمده است که] [۲] پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه برگ ثمرهٔ خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از این رو خدای عز و جل در دو سورهٔ معوذه (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود:

و از شر زنانی که دمندگان افسون در گره‌اند [۳].

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گرههای جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان‌اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در بارهٔ آن

www.tarikhesam.com

هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و بهمین سبب معجزهٔ موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی دربارهٔ فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یاریگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

[۱-)] وَ لٰكِنَّ الشَّيٰاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مٰا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبٰابِلَ هٰارُوتَ وَ مٰارُوتَ وَ مٰا يُعَلِّمٰانِ مِن أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاٰ إِنَّمٰا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاٰ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمٰا مٰا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مٰا هُمْ بِضٰارِّينَ بِهِ مِن أَحَدٍ إِلاّٰ بِإِذْنِ اللهِ ۲: ۱۰۲. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ مصر و بیروت نیست.

[۳-)] وَ مِن شَرِّ النَّفّٰاثٰاتِ فِي الْعُقَدِ. ۱۱۳: ۴ س: ۱۱۳ (الفلق) ۱: ۴

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۴

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) با وی شریک کار بود می‌پنداشت و با این عمل نشان می‌داد که افسون را با اراده انجام داده است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاك و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در میآویزند و بدینسان ارواح ناپاك بیرون میآیند و بر حسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو میافتند [۱] و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبا یا پوستی اشاره می‌کرد و اوراد خود را بر آن فرو میخواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره میکرد که شکافته شود و ناگاه میدیدیم روده‌های گوسفند از شکمش فرو ریخته است.

و شنیدیم که در سرزمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را می‌رباید و آن شخص بر زمین میافتند و میمیرد و هنگامی که قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره میکند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیهٔ مخصوصی باران می‌بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رك- ر ف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) این است که هر گاه اجزای هر واحدی را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد [۲] و بهمین سبب آنها را مهرآمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب

[۱-)] این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمهٔ دسلان اعتماد کردم گو اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یاد آور شده است.

[۲-)] چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲- ۴- ۵- ۱۰- ۱۱- ۲۰- ۲۲- ۴۴- ۵۵- ۱۱۰ و هر گاه

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دو یار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع [۱] زهره که در بیت یا شرف خود با نظر مودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را در سابع نخستین قرار میدهند و بر هر یک از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند [۲] و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن مورد نظر است یعنی محبوب.

چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دو یار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بر درستی آن میباشد همچنین «طابع اسد» [۳] که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصبعی» [۴] صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدندان گرفته و آنرا به دو نیم کرده است و در روبروی شیر تصویر ماری است که از دو پای آن به روبروی چهرهٔ او می‌خیزد در حالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت

[()] آنها را جمع کنیم- ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند: ۱ و ۲- ۴- ۷۱- ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است.

[۱-)] طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علی حده است (از غیاث)- و سابع عبارت از برجی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی را گویند که در نظیر (سمت القدم) باشد.

[۲-)] ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینگونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیهٔ دسلان ص ۳۷۸ ج ۳).

[۳-)] دسلان آنرا به: «مهر شیر» ترجمه کرده است.

[۴-)] ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد: از دو کلمهٔ هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها و اصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید: در هیچیک از مآخذ کیمیاگران چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (LWootz) مینامند.

www.tarikhislam.com

شیر کژدمی ترسیم کرده‌اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (نیّرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هر گاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از یک مثقال زر یا مقداری کمتر از آن قالبریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو میبرند و در تکهٔ حریر زردی با خود بر- میدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد باندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنان را آنچنان تسخیر میکند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت بزیردستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده‌اند و بتجربه رسیده است.

همچنین وفق [۱] مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته‌اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر [۲] را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرو می‌برند و آنگاه در تکهٔ حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در همنشینی و خدمت‌گزاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایة» تألیف مسلمة بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده و

[۱-)] کلمهٔ وفق مخصوصا بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر یک از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمهٔ مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود.

[۲-)] رجوع به حاشیهٔ صفحهٔ پیش شود.

www.arikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۷

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سر المکتوم» تصنیف کرده است و هواخواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده‌اند، ولی ما بر آن دست نیافته‌ایم و گمان میرود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر بر- خلاف این باشد.

و در مغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری و جادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود و هم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفنداران را میترساند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اختفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این

گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهای کفر آمیز است.
و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود شریک قرار میدهند. و دربارهٔ این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه» [۱] است. آن را میخوانند و فرا می‌گیرند و آن گروه بوسیلهٔ ریاضت و وجههٔ مزبور بانجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.
از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. و این شیوهٔ خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهائی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هر- چه از نوع متصرفات بتملک درآید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم در

[۱-)] از «پ» در برخی از نسخ: خزیریه است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۸

بارهٔ آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بی‌شک و تردید دیده‌ایم.
چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بر وجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدید میآید که در نتیجهٔ شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه‌گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبهٔ دیوار یا روی ریسمان [۱] راه میرود اگر قوهٔ توهم او نیرو گیرد بی‌شک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آن وقت می‌بینیم بر لبهٔ دیوار و روی ریسمان راه میروند و از سقوط نمیهراسند- پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر 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 می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادوگر نیاز بیاریگری (معین) ندارد. لیکن دارندهٔ طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات

[۱-)] در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۴۹

و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید و هم منجمان میگویند:

www.tarikhsiam.com

ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت بعقیدهٔ فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از این رو صاحب طلسمات بیشتر از فن منجمی یاری میجوید- و بعقیدهٔ منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیدهٔ فلاسفه این است که معجزه قوه‌ای خدائی است که در نفس این تأثیر را برمی‌انگیزد و بنابر این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوهٔ نفسانی و در پاره‌ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد- پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه‌های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیراند و بدان بر دعوی نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شراند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بکمک‌های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازهٔ حال و ایمان و تمسکشان به کلمهٔ توحید بهره‌ای از مدد الهی دارند. و هر- گاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می‌کند و فرو می‌گذارد متقید بامر الهی است و بنابر این هر گاه بآوردن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بی‌اذن

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۵۰

خدا کاری انجام دهد حتما از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجد از وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بود از این رو هیچگونه سحر و جادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزهٔ عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد. [۱] و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) در سوره‌های معوذتین [۲]: «و از شر زنان دمنده در گره‌ها» [۳] نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از- گره‌هائی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرو میخواند یکباره باز میشد. بنابر این جادوگری با نام و ذکر خدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان [۴] بود وفق مئینی عددی «طلسم صدی» [۵] زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هواخواهان طلسمات و اوفاق پنداشته‌اند وفق مزبور بغلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

www.tarikhesam.com

[۱-)] اشاره به: أَوْحَيْنٰا إِلىٰ مُوسىٰ أَنْ أَلْقِ عَصٰاكَ فَإِذٰا هِيَ تَلْقَفُ مٰا يَأْفِكُونَ ۷: ۱۱۷ س: ۷ (اعراف) آ: ۱۱۴

[۲-)] قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۱۱۴: ۱ و قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۱۱۳: ۱.

[۳-)] وَ من شَرِّ النَّفَّاثٰاتِ فِي الْعُقَدِ ۱۱۳: ۴.

[۴-)] مقصود سلسلهٔ ساسانیان است.

[۵-)] کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل میبافته: (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشده: وفق مربع عددی مینامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحهٔ ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۵۱

ایمان اصحاب رسول خدا (ص) و تمسک ایشان بکلمهٔ خدا بوده است با آن معارضه کرده است از این رو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید [۱] اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده تفاوتی قائل نشده و همهٔ آنها را در یک باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی را 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 نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیدهٔ ایمانی را بسبب باز- گردانیدن امور بغیر خدا فاسد میکند. در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای ما مهم باشند و نه زیانی برسانند آن وقت 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 همهٔ آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته‌اند [۲]: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست

[۱-)] وَ بَطَلَ مٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ ۷: ۱۱۸. س: ۷ (الانعام) آ: ۱۱۵

[۲-)] و ساحر از اینگونه تحدی رو- گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپ‌های مصر و بیروت).

www.tarikhsham.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۵۲

زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابر این اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این محال است. و از این رو معجزه از کاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیبرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیبرد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند [۱]

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیریست از نفس شخص چشم شور [۲] هنگامی که بچشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی برمی‌خیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات [نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمیکند و باختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات] هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان باختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

[۱-)] س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶- پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است: و اوست توانای غالب «س: ۴۲ (الشوری) آ: ۱۸» پروردگاری جز او نیست.

[۲-)] ترجمهٔ «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند. و در فارسی باینگونه کسان چشم شور میگویند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۵۳

و بهمین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته میشود، ولی کشندهٔ با چشم کردن کشته نمیشود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو میگذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت [۱] مجبور است و خدا داناتر است [۲].

فصل ۲۳ در دانش اسرار حروف [۳]

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمهٔ «سیمیا» نقل شده است و کلمهٔ بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود دربارهٔ تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاك و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است

www.tarikhesam.com

و بنابر این طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابند و اسرار خویش را آشکار میسازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را میتوان کاملا تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند دربارهٔ آن تألیفات متعدد دارند

[۱-)] مجبور (نسخهٔ خطی ینی جامع) و نسخهٔ خطی B متعلق به کاترمر ن. ل: مجبول.

[۲-)] و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمایر و نیت‌ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت.

[۳-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «پ» ترجمهٔ شد.

و نتیجه و ثمرهٔ این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف باسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف [۱] وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی بصنفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و از این رو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعی که آنرا تکسیر [۲] مینامند باقسام: آتشی و هوائی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاك اختصاص یافته است و بهمین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابر این برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا. شین [۳] و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء [۴] و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین [۵] قاف [۶] تا و ظا. و برای عنصر خاك نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین [۷] تعیین کرده‌اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوهٔ حرارت اختصاص داده‌اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

[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 حاشیهٔ ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود.

[۳-)] سین (ن. ل).

www.tarikhesham.com

[۴-)] ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وجود دارد.

[۵-)] صاد (ن، ل).

[۶-)] تا و غین (ن، ل).

[۷-)] شین (ن، ل).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۵۵

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دو چندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوهٔ ماه. و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولا بآنها اختصاص یافته‌اند و از این رو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ك) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یک از سه حرف مزبور در مرتبهٔ خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبهٔ آحاد و (ك) در مرتبهٔ عشرات و (ر) در مرتبهٔ مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبهٔ خود بر چهار دلالت میکنند. و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است. و برای اسمها هم وفق‌هائی «طلسمها» درست کرده‌اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته‌ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد با هم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد برقرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است، بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیلهٔ این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکار- ناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیلهٔ بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف این گروه «در موجودات

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۵۶

این جهان» با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتی که چنین نیست، زیرا بر- حسب دلایلی که هواخواهان طلسمات اقامه کرده‌اند حقیقت طلسم و تأثیر آن، قوائی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هر چه برای آن فراهم میآید بصورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوهٔ «روحانی» را نیرو می‌بخشند [۱].

و فایدهٔ آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فروردین «سفلی» است.

و به عقیدهٔ اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوائی و آبی و آتشی است که در مجموعهٔ آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد. اکسیر نیز برای

www.ahlbeitsam.com

اجسام معدنی مانند خمیره‌ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل میسازد و بهمین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا کلیهٔ 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 دربارهٔ تفاوت میان تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیهٔ تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت‌های بشری دارد، زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست، لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاك را فرود آورد و آنها را باشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

[۱-)] دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترك نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است.»

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۵۷

(متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجهٔ مجاهده و کشف نور الهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از این راه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از ارادهٔ آنان سرپیچی نمیکند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، زیرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمندند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاك سودمند افتد و چقدر وجههٔ ریاضت را آسان میشمرند و در آن سهل انگاری میکنند. بر عکس اهل اسماء (متصوفه) که ببزرگترین ریاضتها همت میگمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزلهٔ حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی از سوی خدا نسبت بایشان است و بنابراین اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجهٔ 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- آن وقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود، بلکه شیوهٔ صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش‌تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بر حقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در این صورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را با قوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیهٔ اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

www.tarikhesam.com

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۰۵۸

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است [۱]. و این مناسبت بعقیدهٔ ایشان از پیشگاه حضرت عمائی [۲] است و آن مرتبهٔ برزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی- آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هر گاه صاحب اسماء از این مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان- طلسمات» فرو گذارد، آن وقت عمل او بمثابهٔ عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوهٔ اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء در حال مشاهده بدان آگاهی می‌یابند، بلکه دعاهای صاحبان طلسمات به اموری راجع میشود که اصول روش جادوگری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستارگان بجمیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرض‌ها و ذات و معنی‌ها [۳] و حروف اسماء را هم از جملهٔ این موجودات بشمار- میآورند و به هر یک از ستارگان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده‌اند و این قواعد را بر مبانی شگفت آور منکری مبتنی کرده‌اند مانند: تقسیم سوره‌ها و آیات

[۱-)] دسلان مینویسد: بونی در مجموعهٔ بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هر طلسمی را معین کرده است.

[۲-)] ظاهرا مرتبهٔ حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست میآورند. رجوع به حاشیهٔ ص ۹۸۶ شود.

[۳-)] معادن. (ن. ل).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۰۵۹

قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمهٔ مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است.

و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قرار دهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان هفتگانه در نگرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیام‌های ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهائی را که بهر ستاره‌ای اختصاص دارد و آنها را قیام‌های ستارگان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور خود قیام میکند. آن وقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و

www.tarikhesam.com

اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ [۱] علم وجود دارد میتوان بدست آورد و بتمام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هر دانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد با آنکه حرام میباشد، ولی ما را بس است همان دانشهائی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندك از دانش اعطا نشدید. [۲] [(تحقیق و نکته) [۳] چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوهٔ خدائیست که ایزد آنان را فطرة بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه‌ای نفسانی است که بر آن سرشته شده‌اند.

و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعهٔ عقاید ایمانیست که از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

[۱-)] در همهٔ نسخه‌ها چنین است. دسلان و مترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده‌اند.

[۲-)] وَ مٰا أُوتِيتُمْ من الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ۱۷: ۸۵. س: ۱۷ (الإسراء): ۸۷

[۳-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی جامع» مقابله شد.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۶۰

بی‌آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هر گاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پناه میبرند، چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دو پا بنشست، ناگاه دو کنارهٔ رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهرهٔ خویش را از خدا در برابر دانگی نمیفروشم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت.

و اما دربارهٔ سحر و افسون باید دانست کسانیکه فطرة افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحلهٔ قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر- فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنها را مسلمهٔ مجریطی در کتاب «الغایه» و جابر بن حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم دربارهٔ آنها گفتگو کرده‌اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها میآموزند، [۱] ولی ریاضتهای ساحرانه‌ایرا که پیشینیان انجام میدادند پر از کفریات

[۱-)] از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخهٔ خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمهٔ آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخهٔ عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نام

و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات برمیگزیدند و وقت طوالع را بر حسب روش آن گروه تعیین میکردند و در وجهۀ خود از قصد ضرر دوری میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجهه‌ای که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم ریاضت آنان بریاضت ساحری منجر میگردد و از میان کلمات آن گروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می‌یابیم.

و اما اگر کسانی بغلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار بر حذر بود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می‌جسته‌اند و اولیائی که آهنگ آن میکرده‌اند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است.

گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیلۀ کلمۀ ایمانی بوده است نه بقوۀ نفسانی چنین است تحقیق علم سیمیا.

و این علم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا بکرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۶۱

بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند- دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلۀ ستارگان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را مؤثر میشناختند و از این رو بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عوامل کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنان را از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیلۀ ذکرها و تسبیح‌ها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنان را بشناختن قسمت‌هائی که برای حاجت ایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همۀ موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال بر حسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همۀ اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم را جستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجهۀ شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه- آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها در حقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هر چند وجهۀ شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته از این آنها بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتی که 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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۶۲

www.arikhsan.com

که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیلهٔ الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا در صدد کسب آن بر نمی‌آیند. پس نباید به زراندودیهای این گروه دربارهٔ علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.]

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیدهٔ آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیلهٔ روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» بر- قرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشند دربارهٔ آیندهٔ کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت آورتر از همه زایچهٔ عالم سبتی است که ذکر آن گذشت. [۱] [و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که دربارهٔ چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیدهٔ منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است میآوریم و سپس صفت زایچه] [۲]. و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچهٔ مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنها مطابقت میان سؤال و جواب است که از اسلوب خطابی آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح» [۳] است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت آور است] [۴].

[۱-)] رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود.

[۲-)] از چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

[۳-)] در متن نسخهٔ خطی «ینی جامع» ملحة من الملح است و ظاهرا تحریفی در این ترکیب روی داده و اصل ملحمة من الملاحم بوده است.

[۴-)] و خدا توفیق دهنده است: (ن. ل)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم.

منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم [۱] و قصیده این است:

توضیح مترجم

بقیهٔ این فصل از این رو که مؤلف از صفحهٔ ۲۱۹ تا صفحهٔ ۲۳۰ همین ترجمه دربارهٔ این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یاد خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیدهٔ سبتی [۱] را که بر حسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخهٔ خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنابر چاپ دار الکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن دربارهٔ استخراج نسبت و کیفیت اوزان

www.tarikhislam.com

و مقادیر مقابل آنها. و قوهٔ درجهٔ ممیّزه [۲] نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، و علم طب یا صناعت «کیمیا». و «طب روحانی». «و مطالع [۳] شعاعات در موالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حلة [۴] «دائمة- الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم. [۵] و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت [۶]» و جز اینها بعنوان سر فصلهائی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته از این در ذیل یا بالای ابیات خاصی از قصیدهٔ مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده است و پس از پایان ابیات و رموز مزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز-

---

[۱-)] در صفحهٔ ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالک بن وهیب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف الظنون شعر را بمالک بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گویندهٔ آن سبتی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود:

یقول سبتی و یحمد ربه مصل علی هاد الی الناس ارسلا

[۲-)] متمیزه. (ن. ل).

[۳-)] مطاریح (ن. ل).

[۴-)] خلة (ن. ل).

[۵-)] تختم. ختم- حم- (ن. ل).

[۶-)] و ابهلیت (ن. ل).

www.tarikheslam.com

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچهٔ عالم بحول و قوت خدا» دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه دربارهٔ ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدید است یا قدیم؟ و بر حسب نظریهٔ مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی از موادی که باید در پاسخ داخل گردد و بدان عمل شود به اصطلاح منجمان طالع است و مؤلف بعنوان طالع نخستین درجهٔ قوس را برگزیده سپس بتفصیل طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف وتر رأس القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن وتر رأس الدلو را تا حد مرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان میافزائیم و به شمارهٔ آن در مینگریم حداقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنابر این در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده‌گانهٔ آنرا ساقط می‌کنیم و باقیماندهٔ آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آن وقت نه برای آن شماره‌ای ثبت میشود و

نه دوری.

سپس اعداد آنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گردد آنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دور اکبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می‌باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می‌ماند باید در سلطان برج که به هشت میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنابر این هفت اصل پدید میآید و آنچه از ضرب طالع و دور اکبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامی که به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۶۵

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست میآید و آنرا یادداشت میکنند سپس دوبارهٔ عمل را ادامه میدهند و دربارهٔ تمام حروفی که سؤال را تشکیل میدهند عمل میکنند بدین سان حروفی مجزا بدست میآید که میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین ترتیب حروف را چنانکه بتوان از آنها کلمات عربی بدست آورد بهم می‌پیوندند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که ابن خلدون دربارهٔ سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها لادریس فاسترقا بها مرتقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اخنوخ Enoch یکی میدانند بقیهٔ فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئلهٔ زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن طرز کشف روابط اسرار آمیزی را که میان حروف و عناصر چهارگانه وجود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه بفرانسه نیز از ترجمهٔ این قسمت صرف نظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیدهٔ سبتی پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیار پیچیده و تصورات موهوم بود، من به امکان ترجمهٔ آن معتقد بودم و مخصوصا بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است ادامه دهم و آنرا خود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابلهٔ متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی (C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخهٔ صحیحی از این قصیده که کاترمر آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۶۶

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدلهای فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخهٔ خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترك در دسترس قرار داده شده بود درسهای جدید دیگری بمن آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیلهٔ این دانشمند داده شده بود بر شمارهٔ پیشین افزود نسخه‌های خطی به شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانهٔ سلطنتی دارای شرحهای مختصری دربارهٔ زایچه بود و در آنها نیز نسخهٔ دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و درسهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی‌اعتنائی و جهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما

www.tarikhesiran.com

دیدم با تمام این وسایل نمیتوانم نتیجهٔ رضایتبخشی بدست آورم.

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیلهٔ آنها معنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدلهای بی‌شماری که در دست داشتم، بنظرم آمد که باید از دست‌زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیرا کوشیدم شخصا بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیک از نسخ خطی و چاپهای موجود آنرا نداشت یک نسخهٔ خطی کتابخانهٔ الجزیره چند دایرهٔ جدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن- خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمهٔ ترکی مقدمه توسط جودت- افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایرجة- العالم) جدول نخستین که از دوایر متحد المرکز تشکیل شده بود بوسیلهٔ اشعاری قسمت گردیده و چهار دایرهٔ کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایرهٔ درونی

عدهٔ بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به الفبای رمزی موسوم به «رشم الزمام» و بقیه به الفبای موسوم به «رشم الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت مربع و بوسیلهٔ خطوط موازی بچند هزار خانه «بیش از هفت هزار» تقسیم شده بود که تقریبا نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابن خلدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی را که مؤلف بیان کرده است بدست نمیدهد آنگاه دربارهٔ صحت زایچهٔ عالم شک و تردید بمن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت هزار و دویست و پنج خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه امید بنتیجه رسیدن کوشش مرا بنومیدی مبدل ساخت، زیرا محققا من آن جدولی را که ابن خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز با هم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع و ابهامی که سراسر قسمتهای متن را فرا گرفته بود و خاصه نبودن نسخهٔ خوبی از جدولها مرا از کاری که نتیجهٔ رضایت- بخشی در بر داشته باشد مأیوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سبتی هنگامی که این مسئله را طرح می‌کرده محققا چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است. [۱]

[۱-)] بقیهٔ فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دار الکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه را فرا گرفته است- و اتفاقا در چاپ (ك) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد بکلی حذف شده است.

www.tarikhesan.com

فصل ۲۴ در دانش کیمیا

در این دانش از ماده‌ای گفتگو میشود که بدان زر و سیم به روش مصنوعی بوجود میآید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیهٔ موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها دربارهٔ معادن بکنجکاوی میپردازند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [و مو] و تخم و مدفوع آنها را هم بآزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیلهٔ آنها این ماده از قوه بفعل در میآید. حل کردن اجسام بوسیلهٔ تصعید [۱] و تقطیر [۲] برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن مادهٔ مذاب از راه تکلیس [۳] و نرم کردن جسم سخت بوسیلهٔ هاون و صلایه [۴] و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیهٔ این عملیات جسمی طبیعی بدست میآید 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 زر ناب میشود.

و هر گاه کیمیاگران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایهٔ از «جسم» قابل (یعنی جسمی

[۱-)] تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را بتأیید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (غیاث).

[۲-)] تقطیر (Distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیق گذراندن.

[۳-)] بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.

[۴-)] صلایه: سنگ پهن که بر آن دارو سایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد سایند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۶۹

که اکسیر را بر آن می‌افکنند) میآورند بنابر این تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در میآورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را باو اختصاص می‌دهند و آنرا دانش جابر مینامند. و وی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همهٔ آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمیآورد مگر آنکه بجمیع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد.

و طغرائی [۱] را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمهٔ مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجهٔ حکمت و ثمرهٔ دانش‌ها هستند و

www.tarikhesham.com

هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمرهٔ کلیهٔ دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیهٔ مؤلفان این دانش همچون لغزهائی است که فهم آنها بر کسانیکه در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغیربی [۲] از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همهٔ آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درك کرد. و برخی

[۱-)] حسین بن علی مؤید الدین ابو اسماعیل اصفهانی (۴۵۳- ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیدهٔ اصالة الرأی صانتنی عن الخطل- و حلیة الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامیة العجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون:

جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفوائد و الرد علی ابن سینا فی ابطال- لکیمیاء و جز اینها. رجوع به لغتنامهٔ دهخدا شود.

[۲-)] مغزبی. «ینی».

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۰

هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقهٔ کیمیا- گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوهٔ آنان را پیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه ناپسری مروان بن حکم نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و بروزگار بادیه‌نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشته است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوییم خالد بن یزید دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمرهٔ اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رسالهٔ ابو بکر بن بشرون [۱] که آنرا در این صناعت نوشته و برای ابن السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمهٔ «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچهٔ رساله که خارج از مقصود می‌باشد می‌گوید:

و مقدمات این صناعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن باز می‌دارد

[۱-)] حاجی خلیفه در کشف الظنون از یکتن سیسیلی بنام ابن بشرون گفتگو میکند و مجموعه‌ای به وی نسبت میدهد،

اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بپایان رسانیده است (از حاشیهٔ دسلان).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۱

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیاز میباشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱- آیا کیمیا وجود دارد؟

۲- چگونه حاصل میگردد؟

۳- از چه چیز بدست می‌آید؟

و هر گاه جویندهٔ این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فرا گیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد.

اما دربارهٔ جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود. مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیلهٔ آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان‌پذیر میشود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است. [۱] چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم بآنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه پدید میآید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه‌پذیر و دستهٔ دیگر تجزیه ناپذیر میباشند و اشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحلهٔ قوه بمرحلهٔ فعل در می‌آید، ولی دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند و مورد آزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر میباشند این است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت با هم در آمیخته و قوهٔ مواد بیشتر آنها بر

[۱-)] در اینجا عبارات ابن بشرون مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث بمذکر و برعکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمهٔ «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم گوئی کیمیاگران دانسته و در تلاش ابن بشرون در اثبات مسائل بدلائل نامعقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۲

قوهٔ مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس ترا سزاست (خدا ترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه‌پذیر را که بتوان از آنها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف [۱] و تقلیب (استحالهٔ معادن) [۲] آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و

www.tarikhislam.com

ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجهٔ نیکی دست نمی‌یابد.

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر- کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز یک ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجهٔ عملیات کیمیاگران یک ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده‌اند.

و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از درآمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می‌باشد، و بنابر این باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیهٔ فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده‌اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است و فاعل در آن است، زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی‌تواند از خود دفاع

[۱-)] در لغت بمعنی آب چیزی را با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمهٔ (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگریست.

[۲-)] LTransmatation

www.tarikheslam.com

کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی‌بهره است.

و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراك و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زندهٔ تابناکی است که بوسیلهٔ آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری و نیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابلی بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از این رو منفعل می‌شود [۱] که ترکیب طبایع او با هم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت.

و منزه است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند بپایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش دربارهٔ انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتی که گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و از این رو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از

[۱-)] در متن چنین است: و انما انفعل الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است hommeestPassif, LL و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است که: انسان میمیرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۴

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن از نیستی به هستی است، چه تا هنگامی که آن «حجر» بر همان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می‌رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می‌آید و بنابر این تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و از این رو هر گاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزلهٔ نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

و سزاست که جویندهٔ 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 می‌پیوندند و من این نکته را از این رو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر آتش با مقاومت‌تر و تواناتر از ارواح‌اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می‌گویم اجساد هم در آغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجادگری بدانها رسیده است آنها را باجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از این رو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هر گاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۵

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می‌گریزند و قادر نیستند بر ادامهٔ آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

www.arikhislam.com

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده‌اند از این رو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامی که آتش برطوبت برسد بدان در می‌آویزد چون رطوبت هوائی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد.

همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش بآنها می‌گریزند [۱] بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین و آب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستبر «کثیف» بسبب امتداد طبخ (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را با هم در می‌آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیلهٔ آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستبر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یک دیگر ترکیب می‌یابند و بنابر این بهم پیوستگی و تداخل آنها با یک دیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج. و از این رو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان میباشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها.

و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یک دیگر راهنمائی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهرهٔ خویش را بدست می‌آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صناعت را تشکیل میدهند همه با یک دیگر سازگارانند و از یک گوهر جدا شده‌اند قاعده و آیین واحد و تدبیر

[۱-)] از «پ» در (۱) و «ك» بجای: ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۷۶

و چاره‌جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر با مهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا باستواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و از این رو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند) [۱] حتما از طبیعت منحرف میشود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن بهر جا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامی که اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نمی- یابند و با هم جفت نمیشوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمائی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمائی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان [۲] حقیقتی است که مضمحل نمیشود و نقصان نمی- پذیرد [۳] و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون میکند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت آوری آشکار میسازد.

و هر جسدی که بر خلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن

www.tarikhesam.com

بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان برگردند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد و قوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون میسازد و

[۱-)] قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] دسلان مینویسد:

کلمهٔ حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمی‌برند.

[۳-)] و در هم شکسته نمی‌شود- نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۷

نفوذ می‌کند. [۱] و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایهٔ خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشک میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرندهٔ اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر یک از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده‌اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ رو انجام نخواهد یافت.

چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیلهٔ آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشهای سوزنده را بیمناك شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را باید پاك و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سرانجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهائی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آورند که بشتاب مایهٔ نابودی آن میشود.

[۱-)] در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۷۸

و همچنین هر چیزی (از ذات خود) [۱] بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان دو چیز واقع میشود و هیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایهٔ

www.tarikhesiam.com

نابودی آن میشود و باید دانست که حکما بارها بازگشتن ارواح را باجساد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن تواناتر گردند. پس نکته را بدان [۲]، اینک ببحث دربارهٔ حجری میپردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و دربارهٔ حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است). [۳] و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه میباشد و برخی تصور کرده‌اند در کان‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همهٔ موجودات است و ما نیازی نداریم که دربارهٔ این دعاوی پی‌جوئی کنیم و با صاحبان آنها بمناظره پردازیم، زیرا سخن بیش از حد بدرازا کشیده میشود- و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت میشود، زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنابر این اکسیر هم در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت میشود و در اینجا بگفتار حرانی توجه میکنیم که میگوید: «کلیهٔ رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچهٔ سپید که در آن نفوذ میکند، ولی پس از چندی از بین میرود و ترکیبات آن ناپدید میشود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاك را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را

[۱-)] در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] پس نکته را بکار بر. نسخهٔ خط «ینی جامع».

[۳-)] جملهٔ داخل پرانتز از چاپ «ك» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاك به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می‌یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می‌کند و اعیان را دگرگونه میسازد امکان‌پذیر نیست.

و هر گاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما دربارهٔ گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته‌اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه‌گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می‌یابد در صورتی که حیوان بچیزی لطیف‌تر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه بر عکس به غلظت باز می‌گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف‌ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندك و دارای غلظت و ستبری است و با همهٔ این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود و غلظت روحش قادر بحرکت نیست. و روح متحرك

www.tarikheslam.com

بدرجات لطیف‌تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرك دارای پذیرش غذا و حرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتی که 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 عالی‌تر و آسان‌تر است.

و بنابر این سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات بآزمایش چیزی

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۰

دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد [۱]».

و باید دانست که حیوان در نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و هر متحرکی را فاعل (مؤثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده‌اند و این تقسیم را در همهٔ اشیاء و اجسام گدازنده و [۲] مواد معدنی [۳] نیز توسعه داده‌اند و از این رو هر چه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را بر خلاف این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهارگانه تجزیه شود زنده، و هر چه را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیا- گران) همهٔ اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهارگانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره‌جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر در کانها و گیاهان سامان می‌گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما دربارهٔ گیاهان باید گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مانند اشنان «غاسول» و در کانها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با هم در آمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

[۱-)] تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرون نقل کرده است.

[۲-)] در چاپهای مصر بجای «و الذاتیه» که در چاپ پاریس آمده: و الاجساد الذائبة است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را ترجیح دادم در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چون نقطه ندارد میتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.

[۳-)] ترجمهٔ «عقاقیر معدنیة» است چون کلمهٔ عقاقیر ج، عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود که از آنها دارو بدست می‌آورند و افزودن کلمهٔ معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۱

ست و ما بتدبیر همهٔ اینها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر و عالی- تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابر این سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ما ثابت کردیم که حیوان برترین

www.tarikhesham.com

موالید است و همچنین هر چه از آن ترکیب شود حتما از خود آن لطیف‌تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف‌تر میباشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود می‌آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزلهٔ گیاه در خاك است. و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه‌ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی- بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصافی [۱] را که بر عهده گرفته‌ایم تکمیل شود.- ان شاء الله سبحانه.

تدبیر

[۲] بر برکت خدای تعالی حجر ارزمند را برگیر و آنرا در قرع و انبیق بگذار و طبایع چهارگانهٔ آن یعنی آب و هوا و خاك و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاك و هوا را از آتش جدا کردی آن وقت هر یک را جداگانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمدهٔ در پایین ظرف را که عبارت از کفک است برگیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزداید و غلظت و کفک آن زایل گردد و آنرا کاملا و باستواری

[۱-)] در نسخ چاپی: انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس اتصاف با مقام مناسب‌تر است از این رو این کلمه برگزیده شد.

[۲-)] از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر برکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است [۱] از آن تبخیر کن، تا هنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرك و نه تضاد بجای میماند سپس بطبایع نخستینی که از آن صعود کرده است در نگر و آنها را نیز از سیاهی و تضاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند.

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را به روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی‌پذیرد جز به وسیلهٔ جفت کردن [۲] و سایش [۳] اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همهٔ اجزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزلهٔ امتزاج در آب گردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می‌یابد و روح بر مقابلهٔ با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومند میشود و نفس بر فرو رفتن و جریان- یافتن در اجساد تقویت میگردد و این خواص از این رو پس از ترکیب پدید می‌آید که جسد محلول چون با روح جفت می‌شود بتمام اجزای خود در آن می‌آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می‌شوند و در نتیجه مادهٔ واحدی می‌گردد و از این آمیختگی لازم می‌آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که بخاطر امتزاج عارض جسد میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد درآمیزد و بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمیع اجزای روح و جسد در می‌آمیزد و نفس و آن

www.tarikhislam.com

دو (روح و جسد) یک چیز می‌گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد.

[۱-)] از «پ» که بصورت (مسجنه) است نه مستجنه.

[۲-)] ترویح «پ» تزویج «ك».

[۳-)] تعفین، بعنی عمل صلایه و سحق.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۳

و بنابر این هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول برخورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول [۱] ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و درآویختن آتش بدان است و هر گاه آتش بخواهد بدان در آویزد در آمیختگی آب با رطوبت آنرا از اتحاد با نفس منع می‌کند، زیرا آتش با روغن متحد نمیشود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش میگریزد و از این رو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پریدن آن میشود و بنابر این جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [مادهٔ رنگین و مادهٔ رنگین علت ظهور رنگ است] [۲] و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره‌ای است که نه نور و نه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می‌آید و این همان تصفیه [۳] ای است که دربارهٔ آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان بهیچرو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی‌آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه ننامیده‌اند، بلکه آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن بازگوی چرا حکما مرکب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده‌اند یا معنی خاص آنان را بانتخاب آن وادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند.

[۱-)] همچنان دوام می‌یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت است.

[۲-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و «پ».

[۳-)] در «پ» بیضه است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۴

گفتم ای حکیم! چه سود و چه استدلال دربارهٔ این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مرکب. در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در

www.tarikhesam.com

حضور او باقی ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. و وی هنگامی که مرا متفکر دید دریافت که همهٔ توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابو بکر! علت آن نسبتی است که میان این مرکب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور در دلم بتابید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانهٔ خویش بازگشتم.

و دربارهٔ گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان اثبات میکند و اینک آنرا در این نامه برای تو می‌گذارم: مثال آن این است که هر گاه مرکب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوائی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مرکب و بیضه یافت میشود.

همچنین دو طبیعت دیگر خاك و آب نیز در آن بیک نسبت است و هر دو چیزی که بر این صفت با هم متناسب باشند با یک دیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (هـ- ر- و- ح) [۱] تعیین میکنیم و کمترین طبایع مرکب را که طبیعت خشکی است میگیریم و معادل آن طبیعت رطوبت را بدان می‌افزائیم و بتدبیر آنها می‌پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی در این سخن ابهام و رمز است، ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند.

آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هر یک روح یا آب می‌افزاییم و در نتیجه همهٔ آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیر و

[۱-)] هزوج- نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۵

عمل می‌کنیم بر همهٔ آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزائیم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همهٔ آنها بقوه ۹ برابر خشکی میشوند. و زیر هر یک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهیم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج[۱] و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیطاند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع هروح [۲] میباشند. پس می‌گویم که سطح ابجد مشابه سطح هروح طبیعت هوائی است که آنرا نفس مینامند.

و همچنین بحـ[۳] از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

دربارهٔ کلماتی که شرح آنها را از من پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبایع برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده‌اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند [۴] تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا [۵] حجر ایشان (کیمیاگران) است که ارواح را در آن می‌یابی [۶] و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

www.tarikhislam.com

و فرفره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و ارزیر سنگی است که دارای سه قوهٔ مختلف بارز میباشد، ولی قوای مزبور با یک دیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه‌ای روحانی تابناك و صاف است و آن فاعله می‌باشد.

[۱-)] ح د. (ك و ب).

[۲-)] هزوح «پ».

[۳-)] بج (رك) و «ب».

[۴-)] ن بدل: آن با زاج تخمیر کرده‌اند.

[۵-)] Magnsie

[۶-)] در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخهٔ خطی B متعلق به کاترمر (تجهد) نسخهٔ خطی «ینی جامع» (تجد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

www.tarikhesiam.com

دوم- قوه‌ای نفسانی و متحرك و حساس است لیکن از قوهٔ نخستین غلیظتر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت [۱] و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوهٔ روحانی و نفسانی را نگه میدارد و بآنها محیط میباشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بداند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود.

اینها کلیهٔ موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همهٔ آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکهٔ بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمهٔ مجریطی پیشوای اندلسیان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم [۲] و پس از آن روزگار بوده است. و تو ای خواننده می‌بینی که کلیهٔ الفاظ این گروه در این صناعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریبا نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صناعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی دربارهٔ امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوهٔ افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همهٔ اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگریش بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی از جانوران از مادهٔ خاك [۳] یا

[۱-)] از «ینی» که بجای: حاسة در چاپهای مصر و بیروت (جاسئه) است.

[۲-)] مسلمه در قرن چهارم میزیسته است.

[۳-)] در «پ» و «ینی» از موی.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۷

درخت و گیاه و خلاصه از غیر مادهٔ مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون دربارهٔ ریسمانها و عصاها انجام دادند [۱]. و چنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان در اقصای جنوب و ساحران ترك در اقصای شمال نقل می‌کنند که ایشان با قوهٔ افسونگری بنزول باران و جز آن دست می‌یازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز مادهٔ مخصوص آن است از این رو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره ببحث پرداخته‌اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملتهای گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می‌کرده‌اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده‌اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیدهٔ آنان که در این باره بتحقیق نپرداخته‌اند نتیجهٔ بخل و صنّت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمهٔ کتاب خویش را در این باره «رتبة الحکیم» و کتاب دیگر خود را دربارهٔ سحر و طلسمات «غایة الحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغایة» و خصوصیت موضوع دیگری است، زیرا غایت برتر از رتبه است چنانکه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایة» است یا در موضوعات با کتاب غایة مشارکت دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست، و ما در فصول آیندهٔ غلط بودن نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیلهٔ صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است. [۲]

فصل ۲۵ در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است، زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم

[۱-)] یعنی آنها را به مار تبدیل کردند.

[۲-)] س: ۶ (انعام) آ: ۱۸

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۸

و کیمیا» در اجتماع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

از این رو لازم است دربارهٔ آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیهٔ عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیلهٔ نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراك میشود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیهٔ نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آنها ببحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع

www.tarikhesam.com

کردند که خرد در نظر و اندیشهٔ خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجهٔ آن این است که اندیشه و نظری که افادهٔ باز شناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورتهائی تجرید میکند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهائی که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجرید شدهٔ از محسوسات را معقولات نخستین مینامند.

آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترك باشند و ذهن آنها را از یک دیگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دوباره و سه باره همچنان تجرید می‌کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس از آن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجرید کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند و کلیهٔ این مجرداتی را که از غیر محسوسات‌اند

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۸۹

و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها با یک دیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند.

و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگرد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجوید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دستهٔ دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیلهٔ قانون صحیحی باشد.

و دستهٔ معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دستهٔ معلومات تصوری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراك است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریهٔ ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است.

آنگاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراك کلیهٔ 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 دربارهٔ وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراك» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراك 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 درك کردند و ادراك ایشان باز ایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۹۰

قائل شدند و بعقیدهٔ ایشان لازم است فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شمارهٔ آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی

www.tarikhesam.com

جمع هستند [۱] و یکی نخستین مفرد است که دهم [۲] «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراك وجود بر این شیوهٔ داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هر چند شرعی برای باز شناختن فضلیت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان‌پذیر است هر گاه این ادراك برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیدهٔ آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و ویرا بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان

[۱-)] بر حسب عقیدهٔ متقدمان عالم همه یک کره است مرکزش مرکز زمین و افلاك دیگر همه مانند پوست پیاز بر گرد آن میباشند.

[۲-)] ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند باینطور که اول حق تعالی یک فرشته پیدا کرد پس از آن فرشتهٔ دیگر و یک آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم یک فرشته و یک آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی.

پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملک یا فرشته نامند. (از غیاث)- حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنابر این از عقل کل بهر یک از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بغیر نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاك باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبهٔ نهم نسبت بافلاك 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.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۹۱

از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند [۱].

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فرا گرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و ببحث و مجادلهٔ در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانشهای مزبور اختلاف نظر پیدا

www.tarikhesiam.com

کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابو نصر فارابی در قرن چهارم بروزگار سیف الدوله و ابو علی بن سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همهٔ وجوه باطل است. چه اینکه کلیهٔ موجودات را به عقل اول [۲] نسبت داده و در ترقی بمقام واجب [۳] بهمان اکتفا کرده‌اند قصوریست از پیجوئی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایرهٔ وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند [۴]. و گوئی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمثابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

[۱-)] یعنی تضمین نمیکند.

[۲-)] عقل اول: فرشتهٔ اول و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (از غیاث).

[۳-)] مقصود واجب الوجود است: و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی).

[۴-)] وَ یَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ ۱۶: ۸ س: ۱۶ (النحل) آ: ۸

www.tarikheslam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۹۲

ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود [۱] چیزی نیست، اما براهینی را که گمان میکنند بر مدعاهای خود دربارهٔ موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه میدارند نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی از این براهین دربارهٔ موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتی که موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنابر این یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی [۲] مطابق جزئیات بوسیلهٔ- صورت‌های خیالی است نه در معقولات ثانوی [۳] که تجرید آنها در مرتبهٔ دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمثابهٔ محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزاست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد [۴]، زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از این رو لازم است آنها را فرو گذاریم.

[۱-)] حکمت خدا (ن. ل).

[۲-)] معقولات اولی، آنهایی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زید انسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی).

[۳-)] معقولات ثانوی:

آنهایی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی).

[۴-)] اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعینه. در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۲، ص: ۱۰۹۳

و اما آنچه از براهین ایشان دربارهٔ موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعد الطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درك کنیم در صورتی که ما ذوات روحانی را ادراك نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم از این رو که میان ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطور کلی در اثبات وجود آنها چیزی درك کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم دربارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارك آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری وجدانی است [۱]، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائی که بر آن شده‌اند هر چه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات [۲] برهان این است که ذاتی [۳] باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار میرود می‌گوید: «الهیات» [۴] ما را بیقین [۵] واصل نمیکند، بلکه در این دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

و هر گاه پس از 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

[۱-)] وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراك شود. (از تعریفات جرجانی).

[۲-)] مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی).

[۳-)] ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چیز، نفس و عین آن است و آن خالی از عرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است که ذات از شخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم و هم بر شخص اطلاق میشود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمیگردد.

(از تعریفات جرجانی).

www.arikhislam.com

[۴-)] متافیزیک Metaphisique

[۵-)] از «پ» و نسخهٔ خطی «ینی» در «ك» اینین است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۹۴

بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در بارهٔ 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 درك کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارك و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراك کننده در وی یکی است که همان جزء روحانیست و آن که گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درك میکند ولی با این تفاوت که مدارك روحانی را بذات خود بی‌واسطه‌ای درك میکند لیکن مدارك جسمانی بوسیلهٔ ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و به هر ادراك- کننده‌ای بسبب ادراك چیزی که آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد.

و این امر را باید در حالت کودك در آغاز مدارك جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. و بنابر این شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتا و بی‌واسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر و لذت بخش‌تر خواهد بود. از این رو هر گاه نفس روحانی بوسیلهٔ ادراك خاصی که در ذات نفس هست و بی‌واسطه‌ای چیزی را دریابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است و این ادراك به اندیشه و دانش بدست نمی‌آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیهٔ مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده به حصول این ادراك برای نفس، توجه میکنند و از این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشهٔ ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آن است هنگام

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۰۹۵

زایل شدن سرگرمیها و شور و غوغای زندگی و موانع جسمانی حاصل آید و آنگاه آنچنان شادمانی و لذتی بآنان دست می‌دهد که بوصف در نمی‌آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همهٔ این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و ادلهٔ عقلی ایجاد کنندهٔ این نوع ادراك است و از آن شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین و ادله از جملهٔ مشاعر و ادراکات جسمانی است چه آنها بوسیلهٔ قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند در صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراك متوسل میشویم، کشتن کلیهٔ این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراك در ستیز میباشد و مایهٔ نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفهٔ ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تألیف ارسطو و جز

www.arikhislam.com

آنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنها متکی میشوند و اینگونه سعادت را از لابلای کتب مزبور میجویند، در حالیکه نمیدانند با این روش بر موانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراك عقل فعال را بدست آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل آید، بهرهٔ خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادراك علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراك، درك کردن نفسی است که از ذات خود و بی‌واسطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه میگویند شادمانی ناشی از این ادراك عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده

است که نفس در ماورای حس دارای مدرك دیگری است که بی‌واسطهٔ «حواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی‌کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتما عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جملهٔ لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان دربارهٔ اینکه سعادت وابسته بادراك این موجودات است چنانکه هست (یعنی درك واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم [۱] و گفتیم که در اصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است دربارهٔ اینکه وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای منحصر در مدارك او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یادآور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیهٔ آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملا درك کرد. و از جمیع مطالبی که دربارهٔ عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می‌آید که هرگاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، بنوعی ادراك نائل میشود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارك مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همهٔ موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بی‌شمار و نامحدوداند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودك از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همهٔ موجودات را درك کنیم؟

یا بسعادتی که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می‌شوید [۲] و اما گفتار ایشان دربارهٔ اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیلهٔ گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس بسبب

[۱-)] رجوع به فصل تصوف شود.

[۲-)] هَيْهٰاتَ هَيْهٰاتَ لِمٰا تُوعَدُونَ ۲۳: ۳۶. س: ۲۳ (المؤمنون) آ، ۳۸ دسلان متوجه نشده جملهٔ مزبور از آیات قرآن است.

www.tarikhesiam.com

ادراك ذاتی آن، عین سعادتی است که بدان وعده داده شده است، زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برابر ادراك ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار میروند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بدبختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجهٔ ادراك روحانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به امتثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابو علی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأ و معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسها بدان میرسند، زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقهٔ واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی‌توان با برهان درك کرد، زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرع مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای بدست آوردن ملکهٔ نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس‌ها بشیوهٔ استواری و اتقان هنگامی میسر میشود که بر حسب شرایط حکما در صناعت منطق [۱] باشد و آنها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم

[۱-)] و بر وفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۰۹۸

(ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میپردازد بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می‌آورد و در آن مهارت می‌یابد، زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته‌ایم در عین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار میروند.

این است ثمره این صناعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنابر آنچه دانستی بنابر این جویندهٔ حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گراید و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. و خدا توفیق دهندهٔ انسان براه راستی است و راهنمائی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود. [۱]

فصل ۲۶ در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت آن

www.tarikhsaan.com

نجوم صناعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می‌شناسند و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده‌های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می‌آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتی که این امری است که اگر همهٔ عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه میباشد، زیرا تجربه بی‌شک

[۱-)] وَ مٰا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لاٰ أَنْ هَدٰانَا الله ۷: ۴۳: س ۷ (الاعراف) آ: ۴۱.

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی از ادوار ستارگان باندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می‌آید. [۱] و چه بسا که برخی از منجمان کوته نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیلهٔ وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) ما را بس است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیلهٔ صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلمیوس و متأخرانی که از وی پیروی کرده‌اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیهٔ ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید:

«زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیّرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری [۲] آشکار است و هیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها. و فعل ماه در رطوبت‌ها و آب و رساندن مواد فسادپذیر و میوه‌های نوع خیار [۳] و دیگر افعال آن» سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه دربارهٔ دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که دربارهٔ آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آنها به نیّر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، پس می‌نگریم که آیا این ستاره

[۱-)] از «ینی».

[۲-)] یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند.

[۳-)] قناء بجای قثاء (ن. ل).

www.tarikhesam.com

هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیهٔ طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیّر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیهٔ ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل میگردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین‌شوندهٔ از آن و نفس متعلق ببدن حالی می‌گردد [۱]، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال] [۲] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن میباشند تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجود می‌آیند» و نیز گوید: «و آن مزاج با همهٔ اینها ظنی است و بهیچرو از امور یقینی بشمار نمیرود و هم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه از جملهٔ اسباب طبیعی مخلوق بشمار میرود. و قضایا سرنوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصهٔ 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 میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیهٔ اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می‌آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتی که قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده‌اند تنها فاعل میباشند و قسمت عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی بجمله آن علل (چهارگانه) مؤثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوهٔ تولیدی که مخصوص به پدر است و

[۱-)] در تمام نسخ حال بی‌تشدید است.

[۲-)] از «پ».

www.tarikhislam.com

نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع باز- شناخته میشوند و جز اینها. بنابر این اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آن وقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جملهٔ اسباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می‌بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در صورتی که حدس و تخمین قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بینندهٔ این قوای نجومی است و این قوا در اندیشهٔ او میباشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند و از این رو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجهٔ ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید و در برابر آن آفتی روی ندهد در صورتی که 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 ستاره‌ای را بقوه‌ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه از

روی قیاس آنها به خورشید نظریهٔ ضعیفی است، زیرا قوهٔ خورشید بر همهٔ ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و از این رو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوهٔ آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن [۱] کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید به روش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره بقدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسبب‌ها مجهول است و عقل دربارهٔ قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر میکند متهم میباشد از این رو که شاید استناد آنها بصورتی

[۱-)] تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» تعرف است.

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۱۰۲

جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه‌ای است میان آن دو چنانکه همهٔ کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همهٔ حوادث را به قدرت خدای تعالی باز می‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند.» و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: «برخی از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنان که بگویند بفضل و رحمت خدا باران بر ما نازل شد نسبت بمن مؤمن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانیکه بگویند بسبب نوء [۱] فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت بمن کافر و نسبت بستارگان مؤمن‌اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهائی است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست درآید مایهٔ فساد عقاید عوام میشود در صورتی که در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همهٔ احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی بدان ندارند) ردّ اشیاء به فاعلی جز آفرینندهٔ آن روی می‌دهد، آنگاه غالب اوقات (در نتیجهٔ پیشگوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر این وقایع را بسیار دیده‌ایم.

[۱-)] نوء: (بفتح ن) ستارهٔ مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت ... و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی الارب).

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۱۰۳

پس سزاست که این صناعت بر همهٔ اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و

www.tarikhesam.com

دولتها میرسد و در این باره طبیعی بودن وجود آن برای بشر بمقتضای مدارك و علومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم. از این رو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که فی نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکهٔ آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس الامر در نهایت قصور و عجز میباشد، زیرا هنگامی که شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمیشد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندك و انگشت شمار بودند و ناگزیر میشدند برای مطالعهٔ کتب و مسائل این صنعت به کنج خانهٔ خود در حال استتار پناه برند و از نظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت مزبور دارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جویندهٔ آن از مطالعهٔ خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فرا گرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همهٔ این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فرا گیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامهٔ مردم باید تحصیل

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۴

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سو احاطه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با این همه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریهٔ ما بر خواننده آشکار میشود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را بر غیب خود آگاه نمیکند [۱].

و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) بهنگام غلبهٔ عرب بر لشکریان سلطان ابو الحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت‌انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می‌یافت و در این باره (وی) ابو القاسم رحوی [۲] از شاعران تونس میگوید:

هر دم از خدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بربسته است.

من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا، بیم و گرسنگی و مرگ ببار آورده است. مردم در ستیزه‌جوئی و پیکاراند و چگونه میتوان امید بست که ستیزه‌جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی [۳] پیش بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی و نیستی میشود. و دیگری گفت: در آیندهٔ نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و

www.tarikhsam.com

وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید- ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم میکند. ای رصدبانان ستارگان سیار [۴] این آسمان چه هنری کرده است؟

[۱-)] عٰالِمُ الْغَیْبِ فَلاٰ یُظْهِرُ عَلیٰ غَیْبِهِ أَحَداً ۷۲: ۲۶. س: ۷۲ (لجن) آ: ۲۶.

[۲-)] ابو القاسم الروحی. (ن. ل).

[۳-)] شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه‌نشین هواخواه وی بودند و او را بنام احمد بن عثمان میخواندند و نام سلطان ابو الحسن «علی» بود. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر).

[۴-)] اشاره بآیهٔ ۱۵ و ۱۶ س: ۸۱ (التکویر) فَلاٰ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوٰارِ الْکُنَّسِ ۸۱: ۱۵- ۱۶.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۵

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان میکنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و ده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است- ما بخدا پناه می‌بریم و میدانیم که هیچ چیز سرنوشت او را رد نمیکند- من بخدا خشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی‌نیاز میکند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (در بارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشند خردهایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی [۱] و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث میکند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه میگویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و نمیدانم جوهر فرد کدام و خلأ چیست. و نه هیولی را- (می‌شناسم) که فریاد می‌کند نیست مرا صورتی برهنه. و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را- میدانم. من دربارهٔ کسب [۲] چیزی نمیدانم جز آنچه وسیلهٔ خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم با هم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی [۳] وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرا میگرفتند و این همه هذیان گوئی [۴] در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمثل

[۱-)] ن. ل: جرم. حزم.

[۲-)] کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمیتوان به کسب وصف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزه است.

(تعریفات جرجانی).

[۳-)] «پ» و «ینی» ارتیاء. بمعنی تأمل و تفکر.

www.tarikhesam.com

[۴-)] «پ» و «ینی» هراء: پرگو.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۶

آن پاداش دارد. و اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجهٔ نوشته‌های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده است اگر با شعری دربارهٔ کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به آنها بگویید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷ در انکار ثمرهٔ کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنان را به ممارست در این صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت از این راه برای جویندهٔ آن آسانتر است.

و از این رو در این راه سختیها و رنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروتهای هنگفتی از دست میدهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند [۱] «و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند» [۲] آگاه میباشند و آنچه آنان را در این باره بطمع می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیلهٔ مادهٔ مشترك آنها بیکدیگر تبدیل میشوند و از این رو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از

[۱-)] عبارت در اینجا مشوش است.

[۲-)] از آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ کهف (۱۸) وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً ۱۸: ۱۰۴ (ترجمه از کشف الاسرار است).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۷

ممکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره‌جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است در اعمال و صورت آن و هم در ماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است. چنانکه در مادهٔ مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلایه میسایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن مطلوب مؤثر میباشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک میکنند یا بوسیلهٔ آتش میپزند یا برای استخراج آب یا خاك آن به تصعید یا تکلیس آن میپردازند و آنگاه که در چاره‌جوئی آن همهٔ این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن بر حسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیهٔ این تدابیر

www.tarikhislam.com

خاك یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شدهٔ در آتش بریزند به زر تبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شدهٔ در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل میگردد.

و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده‌ای مرکب از عناصر چهارگانه است که در نتیجهٔ این چاره‌جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهر مادهٔ دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می‌بخشد و آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل میسازد و کیفیات و قوائی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار میماند مانند خمیر- مایه برای نان که خمیر را بذات خود مبدل میسازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم آن در معده آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۸

و سیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز مزبور (زر و سیم) تغییر میدهد و بصورت زر و سیم مبدل میسازد. چنین است خلاصهٔ پندار ایشان. و چنانکه می‌بینیم این گروه از این رو در این کار بممارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشتهٔ این صناعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه میپردازند و بکشف اسرار آنها همت میگمارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتادگانه‌اش و نوشته‌های مسلمهٔ مجریطی در کتاب رتبة الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها- و پس از همهٔ اینها هیچ سودی از صناعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابو البرکات بلفیقی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرار داد و سپس آن را بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خوانندهٔ این کتاب» جز با نومیدی بخانهٔ خود باز نگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زراندودی و حیله‌گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می‌اندایند و یا سیم و زر را بنسبت یک یا دو یا سه قسمت با فلز دیگری در می‌آمیزند و یا بنهان کاری میپردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر و سیم میسازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیلهٔ جیوهٔ تصعید شده.

آن وقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا باز شناسند و این نیرنگ‌سازان از سیمهای تقلبی خود سکه‌هائی میسازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزنند این گروه از لحاظ پیشه فرومایه‌ترین مردم‌اند و بدفرجامترین کسان نیز بشمار میروند، زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را میربایند چه این

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۰۹

حیله‌گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره‌برداری 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 میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران [۱] آنان را فریب میدهند و چنین وانمود می‌کنند

www.tarikhesam.com

که به صنعت کیمیاگری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دو فلز گرانبها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می‌کنند از این رو کیمیاگران مزبور وسیلهٔ معاش خود را از آنان بدست می‌آورند. سپس در نزد ایشان با ترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می‌کنند تا هنگامی که ناتوانی آنان آشکار می‌شود و کار به رسوائی می‌کشد آن وقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه‌ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را بر می‌انگیزند، و آنان را به نیرنگی که وسیلهٔ فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشهٔ خود ساخته‌اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن مادهٔ فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیابند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می‌پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایهٔ تباهی سکه‌ایست که مورد نیاز عمومی است و در حقیقت ثروت کلیهٔ مردم بشمار می‌رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایهٔ فساد آن می‌شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیشه میسازند و به نیرنگ- سازی و حیله‌گری تن نمیدهند، بلکه از آن سرباز میزنند و خود را از تباه کردن

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «پ» اغبیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنند تا بدین گونه عملیات و از راه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و دربارهٔ وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم این جهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و برگزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بباد می‌دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصود نائل آمده یا مطلوب را بدست آورده‌اند نقل میکنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی دربارهٔ آنها قانع می‌شوند و در باور کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلدادهٔ اخبار وسوسه‌انگیز در آنچه بعهده دارند میباشند.

و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا بچشم خود دیده‌اید؟ پاسخ منفی میدهند و میگویند ما شنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته‌اند.

و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما دربارهٔ واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهندهٔ آدمی به راه صواب است.

پس می‌گوییم که مبنا و اساس سخن در این صناعت در نزد حکما دربارهٔ کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش» [۱] یعنی:

www.tarikheslam.com

زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل [۲] با هم مختلف‌اند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی

[۱-)] در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به غیاث اللغات شود.

[۲-)] مقصود:

فصل در برابر جنس است که در تعریفات منطقی متداول است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۱

از کیفیات آنهاست و کلیهٔ آنها صنفهائی از یک نوع میباشند [۱] و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیهٔ آنها اصنافی برای این نوع واحداند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف‌اند و انواع متباینی میباشند و هر یک از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می‌یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. و ابو نصر فارابی بر حسب عقیدهٔ خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق‌اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره‌جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان‌پذیر خواهد بود. و از این رو صناعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابو علی بن سینا بنابر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیلهٔ صناعت نمیتوان به فصل راه یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر- کنندهٔ اشیاء می‌آفریند که خدای عز و جل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساسا مجهول‌اند و بتصور در نمی‌آیند پس چگونه میتوان آنها را از راه صنعت دگرگونه ساخت، ولی طغرائی که از بزرگان این صناعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره‌جوئی 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 می‌آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هر گاه ما بر آفریدن بعضی

[۱-)] در اینجا در چاپهای مصر و نسخهٔ خطی «ینی 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 کرده‌اند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۲

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاك و کاه [۱] و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت دربارهٔ تکوین زنبور انگبین یاد میکنند و میگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشهٔ [۲] گوساله‌ای تکوین کرد. و ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نیشکر بوسیلهٔ پر کردن

www.tarikhesam.com

شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زر و سیم [در معادن] [۳] آگاه شویم.

[و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد و البته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره‌جوئی، آن را تنها به قبول این فصلها آماده میسازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنابر این ما هم نظیر اینگونه عملیات را در] [۳] زر و سیم میجوئیم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره‌جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زر و سیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره‌جوئی آن می‌کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیاگری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همهٔ ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصهٔ چاره‌جویی آنها این است که پس از آگاهی بر مادهٔ آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره‌جوئی آن شیوهٔ طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می‌گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و منفعله را دوچندان می‌سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دو چندان کردن قوهٔ فاعله از زمان فعل

[۱-)] در چاپهای بیروت: نتن بجای: تبن است.

[۲-)] کلمهٔ متن نوعی کشک یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی دسلان معنی نخست را آورده بخصوص که در چاپ «ك»: من عجاجیل البقر است.

[۳-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

www.tarikhesiam.com

میکاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزار و هشتاد سال از سنین دورهٔ بزرگ خورشید بکمال میرسد پس هر گاه قوا و کیفیات در چاره‌جوئی دو- چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه بر حسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئیشان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احالهٔ جسمی که مورد چاره‌جوئی است خاصیت‌ها و تأثیرات مطلوب می‌بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم.

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر باید در آن عناصر چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد از این رو ناچار باید یکی از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد از این رو ناچار باید یکی از اجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوهٔ فاعله یا مؤثر و برای صورت آن نگهبان میباشد. سپس هر موجود تکوین‌شونده در زمانی پدید می‌آید و از این رو ناگزیر باید در اطوار و

حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچهٔ خون بسته «علقه» و سپس بشکل پارچهٔ گوشتی «مضغه» در می‌آید و پس از آن صورت‌پذیر میشود و آنگاه صورت جنین بخود میگیرد و سرانجام بصورت مولود در می‌آید و سپس مرحلهٔ شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحلهٔ زندگی میرسد و نسبتهای اجزا در هر شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است و گر نه حال و مرحلهٔ نخستین بعینه حال و مرحلهٔ دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی در هر مرحله‌ای مخالف مرحلهٔ دیگر است.

اکنون بمراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار و هشتاد سال در معدنش

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۴

روی میدهد و بکیفیاتی که به آنها انتقال می‌یابد، مینگریم و چنین نتیجه میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره‌جوئی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. و یکی از شرایط صناعت همواره این است که آنچه را میخواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که میگویند:

آغاز کار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغاز کار است [۱] پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زر در احوال گوناگون و نسبتهای متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اختلاف اشکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن میشود در نظر گرفت تا کلیهٔ 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 کلیهٔ این عملیات را دانش محیط (علم الهی محیط) محصور می‌کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آن کس که مدعی است با این صناعت می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابهٔ کسی است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را از منی بیافریند.

و ما هر گاه برای وی احاطه باجزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی» را مسلم بدانیم و معترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن در رحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان میداند که بهمهٔ جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شاذی از دانش او فوت نشود آن وقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی

[۱-)] در متن چنین است، ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است: اول العمل آخر الفکر و اول الفکر آخر العمل.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۵

دست می‌یابد؟

www.tarikhesam.com

و هم اکنون این برهان را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گردد و میگوئیم خلاصهٔ صناعت کیمیا و آنچه ادعا میکنند بوسیلهٔ این صناعت انجام میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیلهٔ عملیات صناعی و مقابلهٔ آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن مادهای دارای قوا و افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود درآورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق بتصورات احوال طبیعی معدنی است که میخواهد بوسیلهٔ آن طبیعت را بجلو راند و آنرا با عمل صناعی مقابله کند یا مادهای بسازد دارای قوائی که در آنها همهٔ جزئیات را یکایک تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابهٔ کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصهٔ برهانی که یاد کردیم و این برهان از جملهٔ اطمینان بخش‌ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموختهام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بلکه این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است وردی 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 کمیابی 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 دربارهٔ عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتر و دورتر را

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۱۶

نمی‌پیماید. و اگر این طریق صنعتی که کیمیاگران گمان میکنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر میدانند، یا می‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن میباشد، براستی صحیح می‌بود، طبیعت آنرا فرو نمیگذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی‌پیمود. و اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آنها آگاه شده‌اند از قبیل: کژدم و زنبور عسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این مورد نظر وی درست است که بر حسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقهٔ آنرا میداند، بلکه آنان که در آن ممارست میکنند همواره کورکورانه آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌یابند در صورتی که اگر این افسانه‌ها راست میبود و یکی از کسانی که دربارهٔ وی بافسانه سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بی‌شک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرا میگرفتند و حفظ میکردند و به دوستداران آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما و جز ما نیز میرسید.

و اما دربارهٔ اینکه میگویند اکسیر بمثابهٔ خمیر مایه است و آن جسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آنرا تغییر میدهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیر مایه خمیر را دگرگون میسازد و آنرا برای هضم آماده میکند و

www.tarikhesam.com

آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی میدهد در صورتی که آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن میباشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر از فساد میباشد و بنابر این اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این است که بر فرض

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۷

وجود کیمیا صحت داشته باشد بر حسب سخنان حکمائی که در این باره سخن گفته‌اند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد] [۱] مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ یک عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها را در طبیعیات آورده‌اند، بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمة [ابن احمد] مجریطی در کتاب الغایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبة الحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجود و عینا از مقولهٔ سخنان مسلمه است و همه به آنها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آنها بپردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است [۲] که از حکم صنایع خارج میباشد، زیرا همچنان که بعمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان از غیر مجرای آفریدن آنها در یک روز یا یک ماه میسر نیست بهمینسان هم نمیتوان از مادهٔ زر در یک روز یا یک ماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیلهٔ اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع. و از این رو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند، زیرا اگر رسیدن به آن درست هم باشد، حتما از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام ستبر و مانند اینهاست که در شمار کرامات اولیا و خوارق عادت میباشد یا مانند آفریدن پرنده و نظیر آن از معجزات پیامبران است. خدای تعالی فرماید: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و آنگاه در آن میدمیدی پس بفرمان من مرغی میشد [۳] و بنابر این راه

[۱-)] «پ».

[۲-)] موالید «پ».

[۳-)] وَ إِذْ تَخْلُقُ من الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهٰا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي ۵: ۱۱۰- س: ۵ (المائده) آ: ۱۱۰ و رجوع به س: ۳ (آل عمران) آ: ۴۴ شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۱۸

بدست آوردن امکان اکسیر بر حسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطا میشود و او آنرا بدیگری می‌بخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به شخص صالح اعطا می‌شود و او نمی‌تواند آنرا بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی‌افتد. و از این نظر عمل او جنبهٔ ساحری دارد. پس

۰۱

آشکار شد که امر کیمیا بسبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی میدهد و آن یا بطریق معجزه و یا از راه کرامت و یا بشیوهٔ ساحری است و بهمین سبب سخنان کلیهٔ حکما در این باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ- کس بحقیقت آن دست نمییابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نامحصور است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی‌کند خدا به آنچه می‌کنند محیط است. [۱] و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صناعت و ممارست در آن وامیدارد 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 میشمرند و آهنگ آن می‌کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جز آن بدست آورند.

و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهرنشین‌اند و حتی این خصوصیت دربارهٔ حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته‌اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است. و می‌دانیم که وی از وزیران عالیمقام بوده و بالنتیجه در زمرهٔ توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که به امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمندند. و دربارهٔ نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می‌باشند و در آن ممارست می‌کنند این امر (فقر و بینوائی) تهمت آشکاری است و شکی

[۱-)] وَ الله بِمٰا یَعْمَلُونَ مُحِیطٌ ۸: ۴۷. س: ۸ (الانفال) آ: ۴۹

نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است [۱].

فصل در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت [۲]

باید دانست که گنجینهٔ دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدا در آن ادراك آفریده است و سود ادراك حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل میگردد و ثانیا تصور حقایق یا مستقیم و بی‌واسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که در صدد اثبات یا نفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که بدین- وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱- بشیوهٔ تعلیم دادن.

۲- از راه گفتگوی با دیگران بمنظور تابناك کردن اندیشه و اثبات حقیقت.

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته‌اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیلهٔ کام «زبان کوچک» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گویان، هنگام مکالمه اندیشه‌های خویش را بیکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایهٔ بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته‌های درونی است و هر چند مهمترین و شریف‌ترین آنها

www.tarikhislam.com

دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است

[۱-)] إِنَّ الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است: پروردگاری جز او نیست.

[۲-)] این فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۲۰

خواه خبر یا انشا شامل میشود.

پایهٔ 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. و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی با دست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعا حرف بحرف و کلمه بکلمه بر الفاظی دلالت میکنند که در نطق بکار میروند. و بنابر این بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطهٔ همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این رو آنرا در پایهٔ دوم قرار داده‌اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان- دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیلهٔ نوشتن در دل اوراق بیادگار گذارند تا سود آموختن آنها بهرهٔ آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتب‌اند. و در میان مجامع بشری و ملتهای گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسلهای آینده انتقال یافته است و مطالب آنها بر حسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملتها و دولتها مختلف است. لیکن در دانشهای فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همهٔ مطالب آنها بیک شیوه بر حسب مقتضیات اندیشهٔ آدمی در تصور موجودات گردآوری می‌شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این رو در این دانشها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می‌آید چه ملتها از لحاظ مذاهب با یک دیگر متفاوت‌اند یا اینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می‌آید در علوم تاریخ نیز تفاوت و اختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۲۱

که آنها را قلم و خط مینامند نوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» مینامند و قبیلهٔ حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می‌نوشتند و با شیوهٔ کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همهٔ آنان بعربی سخن می‌گویند، ولی عادت و ملکهٔ 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 استقرا شده است و با اصول و قواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنان که آشنا به

www.ariahesam.com

ملکات تعبیر نیستند غلط می‌کنند.

دیگر خط سریانی است که نبطیان و کلدانیان بدان می‌نوشتند و گاهی برخی از نادانان می‌پندارند که خط سریانی بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم‌ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یک از کلیهٔ افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجهٔ قدمت و تمرین آنقدر دوام می‌یابند که ملکه‌ای راسخ می‌شوند و بیننده گمان می‌کند طبیعی می‌باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن دربارهٔ زبان عربی نیز به همین سان تصور می‌کنند و می‌گویند عرب‌ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می‌گفته‌اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونهٔ دیگر خط لاتینی است که از آن مردم روم است و ایشان دارای زبان خاصی نیز می‌باشند و هر یک از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به آنان منسوب است و ویژهٔ آن قوم می‌باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان و جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی‌ترین خطوط بشمار می‌رود و همین قدمت آن سبب شده است که

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۲۲

بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته شده‌اند و چون دو خط مزبور وسیلهٔ تعبیر و بیان آیات نازل شدهٔ آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم آنها همت گماشتند و آنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی از آنها واجب بود از آن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را به آسان‌ترین روشها از آن اقتباس کنند و در نتیجهٔ توجه به زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه 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 مؤلفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند و تنها آنها را شایستهٔ اعتماد میدانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته‌اند و آنها عبارتند از:

۱- استنباط یک دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و دربارهٔ مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل و مباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنابر این نتیجهٔ تحقیقات و استنباطات خود را

www.tarikhislam.com

بوسیلهٔ نوشتن در کتاب بیادگار

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۲۳

می‌گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادلهٔ لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه باستنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد-آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می‌کنند.

۲- شیوهٔ دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان بپردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا باب درك آنها را بر وی بگشاید و آن وقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درك آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها بپردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳- 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 آن وقت می‌کوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا بعلت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همهٔ کشورها و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار میگردد از این رو دانشمندی که آن لغزش‌ها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴- وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هائی مشاهده کند و مثلا بر حسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آن وقت بدین منظور همت می‌گمارد و بتألیف میپردازد.

۵- دیگر از مواردی که سزاست در آن تألیف کرد این است که مسائل دانشی نامنظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۲۴

آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش میپردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونة» به روایت سحنون از ابن قاسم و «العتبیه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابو زید به تهذیب «المدونة» همت گماشت، ولی «العتبیة» هم چنان نامهذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر میتوان یافت، ولی جویندگان دانش با بودن «المدونة» و تهذیب ابن ابو زید و هم تهذیبی که «برادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیة» بی‌نیاز شده‌اند.

۶- هنگامی که مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیهٔ مسائل آن متوجه شوند و آنها را گردآوری کنند آن وقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد و بر شمارهٔ علومی که بشر اندیشهٔ خود را در آنها بکار میبرد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده میشود چنانکه در دانش بیان روی داده است و عبد القاهر جرجانی و ابو یعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند، چه جاحظ در کتاب «البیان و التبیین» بسیاری از مسائل آن دانش را گرد آورده بود و آن وقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صدد کشف

www.aqlhesam.com

موضوع و جدا کردن آن از دیگر علوم برآمدند و در علم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که بمنزلهٔ اصول فن بیان شمرده میشد آنگاه آیندگان آنها را فرا گرفتند و چنان در تکمیل و توسعهٔ آن دانش کوشیدند که بر همهٔ متقدمان برتری یافتند.

۷- تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان و آن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمرهٔ امهات فنون بشمار میرود و از مآخذ اساسی آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه‌دار است، آن وقت دانشمندی بر آن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بیندازد و در عین حال بر حذر

باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعهٔ مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جز این مقاصد تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزلهٔ انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه بخود نسبت دهد و مثلا عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آنرا جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آنرا بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاید که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نادرست تبدیل کند یا در مباحثی ناسودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانهٔ جهل و بی‌شرمی است و بهمین سبب هنگامی که ارسطو مقاصد مزبور را برشمرده در پایان آن گفته است:

«و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمندیست یعنی نادانی و بی‌شرمی است، پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایستهٔ خردمندان نیست». و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری میفرماید [۱].

فصل ۲۸ در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهائی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آن و سپس خواستن از متعلم و شاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجهٔ تحصیل بر او مسلم گردد و در این هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در یک صنعت نوشته شده است بتنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد

[۱-)] اشاره به: إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ۱۷: ۹. س: ۱۷ (النحل) آ: ۹

عمر او وفا نمی‌کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر از درجهٔ تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آوریم و کتاب «مدونة» را در نظر میگیریم که چه شروحی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند [۱] همچنین کتاب ابن حاجب و شروحی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی قیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یک دیگر باز شناسد و

www.tarikhislam.com

طریقه‌های متأخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همهٔ کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همهٔ آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یک دیگر باز شناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی‌کند و بپایان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فرا گیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می‌کرد و روش کار جز این می‌بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان میشد و فرا گرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر بمنزلهٔ درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یادآور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیهٔ شرح و حواشی و تفسیرهائی که بر آن نوشته شده و شیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که در این باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می‌گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همهٔ اینها را بخواند و فرا گیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیک از دانشجویان جز عدهٔ قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی

[۱-)] و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ك».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۲۷

میتوان صاحب تألیفاتی را نام برد که در این روزگار کتب او در مغرب بما رسیده و او مردی مصری از اهل صناعت زبان عربی است که به ابن هشام [۱] معروف است، و سخنان وی دربارهٔ این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکهٔ آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه و ابن جنی و طبقهٔ آن دو قرار گرفته است.

زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این فن کاملا احاطه یافته و ببهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده و ثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست.

با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد، ولی این فضل خداست آنرا بهر که خواهد ارزانی میدارد. [۲] و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار میروند.

وگرنه ظاهر امر چنین نشان میدهد که مثلا اگر دانشجو عمرش را در همهٔ این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نمیماند که بتحصیل علوم زبان عربی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند باصل مقصود که ثمرهٔ این ابزار و مقدمات است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند [۳].

فصل ۲۹ در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن برنامهٔ مختصری تدوین میکنند که در هر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به بلاغت زیان میرساند و فهم آن بر دانشجو دشوار

www.tarikhislam.com

[۱-)] جمال الدین عبد الله بن هشام (۷۰۸ ۷۶۱) از مردم مصر عالم فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللبیب، رجوع به لغتنامهٔ دهخدا شود.

[۲-)] ذٰلِکَ فَضْلُ الله یُؤْتِیهِ من یَشٰاءُ ۵: ۵۴- س: ۵ (المائده) آ: ۵۴.

[۳-)] یَهْدِي من یَشٰاءُ ۷۴: ۳۱ س: ۷۴ (المدثر) آ: ۳۴.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۲۸

است. و چه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آنها بدین روش گرائیده‌اند، ولی این شیوه مایهٔ فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا در این روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب بر مبتدی تحمیل می‌شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القا می‌کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته از این در این روش با همهٔ اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، از این رو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می‌بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همهٔ اینها ملکه‌ای که بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می‌آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می‌آید، ملکه‌ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجهٔ تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطالهٔ سخن برای حصول ملکهٔ کامل سودمند میباشد.

و هر گاه به تکرار اندك اکتفا شود آن وقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همهٔ این موضوعات مختصر (تألیفهای مختصر در علوم) که منظور مؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتی که بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می‌کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده‌ای

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۲۹

نیست [۱] و آنرا که خدا گمراه کند راهنمائی نخواهد یافت. [۲]

فصل ۳۰ در شیوهٔ درست تعلیم دانشها و روش افادهٔ تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه بدرجه و بخش بخش و اندك اندك باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی، مسائلی که از اصول آن میباشند بر متعلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و در این باره قوهٔ عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بر وی فرو خوانده میشود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکهٔ

www.tarikhsain.com

مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه این است که او را برای فهم فن و بدست آوردن مسائل آن آماده میسازد سپس باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را بمرتبهٔ بالاتری از مرحلهٔ نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوند و در این مرحله اختلافاتی را که در فن هست با ذکر دلیل آنها یاد میکنند تا بر همین شیوه بپایان فن برسند. در این هنگام ملکهٔ او نیکو میشود سپس با رسوم او را بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی درگذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته است. [۳] از این رو در این بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همهٔ درهای بستهٔ آن دانش را به روی وی بگشایند تا از فرا گرفتن آن فن فارغ آید

[۱-)] وَ من یَهْدِ الله فَمٰا لَهُ من مُضِلٍّ ۳۹: ۳۷ س: ۳۹ (الزمر) آ: ۳۷.

[۲-)] وَ من یُضْلِلِ الله فَمٰا لَهُ من هٰادٍ ۳۹: ۳۶- همان سوره- آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است:

و خدا سبحانه و تعالی داناتر است.

[۳-)] در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: الف- مبتدی.

ب- شادی. ج- منتهی و مرحلهٔ شادی آن است که محصل قسمتی از اصول دانش را فرا گرفته لیکن بمرحلهٔ منتهی نرسیده است و منظور مؤلف دربار دوم رسیدن باین مرحله است. در چاپهای مصر و بیروت بجای: (شدا) که در «پ» و «ینی» آمده (شد) است.

www.arirhesam.com

در حالیکه کاملا بر ملکهٔ آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوهٔ تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلم می‌آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد بر حسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است. [۱] و مشاهده کرده‌ایم که بسیاری از معلمان [۲] همعصر ما به شیوهٔ این تعلیم و روش افادهٔ آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان میکنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنها مکلف میسازند و بسبب القای غایات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و ویرا باشتباه دچار میسازند) در صورتی که پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل میباشد مگر در موارد نادر و بر حسب تخمین و اجمال و بوسیلهٔ مثالهای حسی. [۳] آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندك اندك بسبب در آمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بر وی رشد می‌کند و [از مرحلهٔ تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحلهٔ تخمین است انتقال مییابد تا ملکهٔ او] [۴] از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه می‌یابد. لیکن اگر در آغاز کار بر وی غایات دانش القا شود در حالیکه وی

در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور میباشد ذهن وی از این روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساسا دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سرباز خواهد زد و دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید

[۱-)] اشاره به ماثورهٔ: کل میسر لما خلق.

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است (؟).

[۳-)] این نظریه کاملا مطابق شیوهٔ جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند.

[۴-)] از «پ» و «ینی».

و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می‌آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که به وی می‌آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری درآمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصد آن را بدست آورد و بوسیلهٔ آن بر ملکه‌ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکهٔ اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیهٔ آن دانش هم مستعد میشود و برای او نشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به برتر از آن مرحلهٔ علمی حاصل میگردد تا سرانجام بر غایات دانش دست می‌یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو میماند و خستگی و افسردگی بدو راه می‌یابد و اندیشهٔ وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرا فرو میگذارد و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید. [۱] همچنین سزاست 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 وسیلهٔ فراموشی و از هم گسیختن مسائل از یک دیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هر گاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشد آن وقت 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 نتیجهٔ پیاپی بودن عمل و تکرار آن حاصل میشوند و هر گاه عمل از یاد برود ملکهٔ ناشی از آنهم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی‌دانستید بشما آموخت [۲] و از شیوه‌های نیکو و روشهای

[۱-)] وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ ۲: ۲۱۳- س: ۷۴- آ: ۲۴.

[۲-)] عَلَّمَکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹. س: ۲ «بقره» آ: ۲۴۰

www.tarikhesiran.com

لازم در تعلیم این است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیک از آن دو پیروزی یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل میشود و بسبب آن نومیدی به وی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی در صدد آن است بپردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته‌تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی) [۱] توفیق دهندهٔ آدمی براه راست است.

فصل

[۲] و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه‌ای یاد می‌کنم که در فهم آن بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشهٔ آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همهٔ آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس بسبب قوه‌ای در بطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدأ افعال منظم و مرتب انسانی است و گاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه میشود و دو طرف آنرا تصویر میکند و بقصد نفی یا اثبات آن میپردازد، آنگاه وسطی [۳] که میان آن دو جمع میکند بشتاب‌تر از چشم بر هم زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و

[۱-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده میشود و در چاپ دار الکتاب اللبنانی عنوان مطلب چنین است: اندیشهٔ انسانی.

[۳-)] وسط چیزی است که بکلمهٔ «زیرا فلان ...» مقترن شود مثلا وقتی میگوئیم: جهان حادث است زیرا متغیر است «زیرا متغیر است»، وسط میباشد، «از تعریفات جرجانی».

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۳۳

اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می‌کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطا روی میدهد و این خطا یا بسبب تصور دو طرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می‌آید و یا بسبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد برای رهائی از ورطهٔ این فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده میشود، بنابر این منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق میباشد و از این رو که امری صناعی است غالبا از آن بی‌نیاز میشوند و بهمین سبب می‌بینیم که بسیاری از بزرگان صاحبنظر بی‌آنکه به صناعت منطق آشنا

باشند بر مقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامی که از روی صدق نیت و اتکا برحمت خدا بدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد.

این است که بر حسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط و آگاهی بر مطلوب منتهی میشود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، مقدمهٔ دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد میشوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلیهٔ «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشهٔ مطلوب خود برسی. بنابر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله‌هاست

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۳۴

آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فرا گیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامهائی بیندوزی تا بوسیلهٔ آنها مطلوب بر حسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود [۱].

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده‌ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پرده‌های الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهای ادله فرو میافتد [۲] و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز میماند و تقریبا جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمائی میکند کمتر کسی از این گرداب رهائی می‌یابد.

پس هر گاه به چنین سرنوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش بتو راه یابد یا شبهه‌ها و شک و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کند آن وقت همهٔ آنها را دور بینداز و پرده‌های الفاظ و عوائق شبهه‌ها را کنار بگذار و امر صناعی را بکلی ترك کن و آزادانه و بی‌هیچ شائبه‌ای بسوی میدان اندیشهٔ طبیعی که بر آن آفریده شده‌ای توجه کن و نظر خود را در آن میدان جولان ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحبنظران بزرگ پیش از تو گام نهاده‌اند، گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خویش گشود و آنچه را نمی‌دانستند به آنان آموخت. [۳] بنابر این اگر این شیوه را برگزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت: اشتراطا یقتنص بها ... در چاپ «پ» اشتراکا و در نسخهٔ خطی «ینی- جامع» اشراکا و ظاهرا صحیح «اشراکا» باشد که جمع «شرك» بمعنی دام شکار است بقرینه (یقتنص).

[۲-)] در اینجا هم بجز نسخهٔ خطی «ینی جامع» و نسخه‌های A و B متعلق به کاترمر «اشراك» در همهٔ چاپها (اشتراك) است.

[۳-)] اشاره بآیهٔ ۲۴۰ سورهٔ (۲) بقره. عَلَّمَكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۳۵

برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئلهٔ 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 مناقشهٔ در الفاظ و شبههٔ در ادلهٔ صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یک دیگر هستند اگر توقف کنی، آن وقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد [۱]، زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته میشود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شک و تردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بدست آوردن باز می‌نشاند. و این وضع شیوهٔ بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که از پیش در زبانشان عجمه باشد [۲] آن وقت ذهنشان بدان بسته می‌شود یا اگر از کسانی باشند که شیفتهٔ قانون منطقی هستند، بدان تعصب میورزند و معتقد می‌شوند که آن بطبع وسیلهٔ ادراك حق است [۳] و آن وقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان میمانند و تقریبا از آن رهائی نمی‌یابند در صورتی که وسیلهٔ طبیعی ادراك حق چنانکه گفتیم همان اندیشهٔ طبیعی است بشرط آنکه از همهٔ اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطق وصف کنندهٔ عمل و خاصیت این اندیشهٔ «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنابر این متعلم باید از این نکات عبرت گیرد

[۱-)] در اینجا عبارت مؤلف بر حسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن چندین جمله فاصله است از این رو دسلان پنداشته است جملهٔ شرطی جوابی ندارد و مطلب را بسیاق جملهٔ خبری ترجمه کرده است. رجوع بحاشیهٔ ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمهٔ دسلان شود.

[۲-)] فی لسانه عجمة (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی الارب).

[۳-)] که آن وسیله راندن به ادراك حق است. «از ینی».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۳۶

و هنگامی که فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بر وی بتابد و به حقیقت ملهم شود [۱]. و دانش جز از نزد خدا بدست نمی‌آید [۲].

فصل ۳۱ در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهایی که ابزار [۳] و وسیلهٔ کسب دانش هستند [۴] توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملتهای متمدن بر دو گونه است:

یکی دانشهائی که مقصود بالذات می‌باشند همچون علوم شرعی از قبیل: تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه.

www.tarikhesam.com

و دیگر دانشهایی که ابزار و وسیلهٔ 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 شیوهٔ متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمار میرود.

مباحث دانشهایی که هدف و مقصد هستند اگر توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود چه این امر سبب میشود که ملکهٔ طالبان آنها جایگیرتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهایی که ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز بمنظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعهٔ مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنها را بشعب

[۱-)] و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ك» و نسخهٔ خطی ینی جامع.

[۲-)] اشاره به:

إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ الله ۴۶: ۲۳- س: ۴۶ (محمد «ص») آ: ۲۲ و س: ۶۵ (القلم) آ: ۲۶.

[۳-)] در برخی از چاپهای مصر و بیروت علوم الآلیة بغلط علوم الالهیة چاپ شده است.

[۴-)] منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیلهٔ علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

www.tarikhesham.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۳۷

تازهٔ گوناگونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم‌اند، نه جز این.

و بنابر این هر چه آنها را از این روش خارج سازیم بهمان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آن وقت اشتغال به آنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فرا گرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکهٔ آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار میروند در صورتی که اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فرا گرفتن همهٔ آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از این رو اشتغال باین دانشهای ابزار مایهٔ تضییع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضع کاملا بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های نحو و منطق [و بلکه] در اصول فقه معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایرهٔ بحث در علوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه از نظر استدلال] [۱] توسعه داده و فروع [و مسائل] [۱] و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و بمنزلهٔ علومی تلقی کرده‌اند که [ذاتا] [۱] مقصود و هدف میباشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسائلی] [۱] می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیانبخش میباشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از این رو هر گاه عمر خود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونه و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، بهمین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را بهدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه

سازند و آنها را در برابر غرض نگاه دارند و آنگاه که همت هر کس پس از آن تا حدی بتوغل در آن

[۱-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

راغب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزینند. و هر کس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و بفراگرفتن آن اشتیاق نشان میدهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

فصل ۳۲ در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شعایر دینی است و در همهٔ شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند، از این رو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابر این قرآن بمنزلهٔ 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 می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایهٔ تحصیلات آینده می‌شود، زیرا هر آنچه نخست و در آغاز در دل نقش بندد همچون پایه و مبنای ملکات بشمار می‌آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، بر حسب اساس و اسلوبهای آن است [۱].

و بر حسب اختلاف نظر ایشان دربارهٔ ملکاتی که از تعلیم پدید می‌آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا میکنند و در اثنای آن کودکان را بفراگرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قرّاء دربارهٔ آن وامیدارند و هیچ یک از جلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزند تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فرا گرفتن آن دست باز دارند، چه معمولا

[۱-)] از «پ» در چاپ «ك» حال کسی که ...

کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرو میمانند بکلی دست از کسب دانش میشویند.

و این شیوهٔ مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت میکنند نیز این شیوه را دربارهٔ تعلیم فرزندانشان اجرا میکنند تا از حد بلوغ درمیگذرند و بسن جوانی میرسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله‌ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع- میکنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم الخط و املای قرآن و حفظ آن از دیگران تواناتراند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحاظ خواندن و نوشتن می‌آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعات میکنند، ولی از این رو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمهٔ دین و علوم میباشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و بهمین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمیکنند، بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن در

www.tarikhislam.com

می‌آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و واداشتن ایشان بفراگرفتن و حفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان در تعلیم تنها اختصاص بقرآن ندارد بلکه توجه ایشان در این باره به خط بیش از همهٔ مواد است. و باری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحلهٔ جوانی میگذارد در مرحلهٔ متوسط (شادی) مطالبی دربارهٔ قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش درآویزد، ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به دست نمی‌آورند و برای کسی که خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۴۰

و اما مردم افریقیه: علاوه بر قرآن غالبا حدیث هم بکودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان میپردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادار می‌کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا به آنها می‌آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقهٔ ایشان در تعلیم قرآن [۱] بیشتر به طریقهٔ اندلسیان نزدیک است، زیرا در این باره سند طریقت آنان بمشایخ اندلس پیوسته است.

آنان که هنگام غلبهٔ مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور بنواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته‌اند.

و اما مردم مشرق: بر حسب اخباری که بما می‌رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را با هم در می‌آمیزند و نمیدانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می‌کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط در نمی‌آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبهٔ هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد بر حسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب (ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه‌ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوهٔ تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند این است که بکلی از فرا- گرفتن ملکهٔ زبان عاجزاند، زیرا از قرآن اغلب ملکه‌ای حاصل نمیشود از این رو که بشر از اتیان بمثل آن مصروف است و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های

[۱-)] ن. ل ولدان.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۴۱

قرآن و پیروی از سبک آن روی بر می‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوهٔ قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از این رو برای کسانی که باین سبک تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهرهٔ آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بار مردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل

www.tarikhesiam.com

مغرب سبک‌تر است، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و از این رو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سرمشقها و نمونه‌ها قادراند منتها ملکهٔ ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است که در مرحلهٔ پست بلاغت قرار دارند) [۱] چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجهٔ شیوهٔ تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و ترسل می‌آموزند و زبان عربی را برای آنان تدریس میکنند، این است که برای آنان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه‌تر [۲] میشوند و از دیگر علوم عاجزاند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و بهمین سبب بر حسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودکان (ابتدائی) درجهٔ دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصراند و همانا قاضی ابو بکر بن عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوهٔ شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می‌کند و باز از سر می‌گیرد.

وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همهٔ علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: چون شعر دیوان عرب است ایجاب میکند که آن را با قواعد عربی مقدم داریم و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم ضرور است تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس باید محصل را به آموختن حساب وادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن

[۱-)] در چاپ بیروت نیست.

[۲-)] در «ینی» عریق‌تر و ریشه‌دارتر.

قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود.

سپس میگوید: چه غفلت و بی‌خبری شگفتی مردم بلاد ما را فرا گرفته که کودك را در آغاز سنین به فرا گرفتن کتاب خدا وامیدارند، و او چیزی را که نمیفهمد میخواند و در امری رنج میبرد که مسائل دیگری مهمتر از آن در خور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و بحدیث و علوم آن بپردازد. و با همهٔ این وی آموختن دو دانش را با هم منع می‌کند، مگر آنکه متعلم بعلت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابو بکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده‌ایست.

منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصرف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر برگزیدن تبرك و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجهٔ پیش‌آمدهائی که برای فرزندان در دورهٔ جنون کودکی پیش می‌آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترك تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند، زیرا فرزند تا هنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر

www.tarikhesiam.com

میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحلهٔ بلوغ درگذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بی‌کارگی و تنبلی فرو افکند- از این رو در دورهٔ تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم میشمرند که او را بخواندن قرآن وا دارند تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامهٔ تحصیل کودك یقین حاصل کنیم و اطمینان بیابیم که تعلیم‌پذیر است. آن وقت عقیده و روش قاضی (ابو بکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می‌کند حکم او را

رد کننده‌ای نیست. [۱]

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 ملکهٔ «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هر یک از دانش- آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوهٔ ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله‌ور می‌شود و آنان را مقهور می‌سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می‌دهد و نشاط آنان را از میان می‌برد و ایشان تنگخو بار می‌آیند و نشاط خود را از دست میدهند، و این حال آنان را بتنبلی میخواند و وادار به دروغ و خباثت میکند. و دروغ و خباثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در درون انسان میباشد از بیم اینکه مبادا مورد دست درازی و ستمگری و زورگوئی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب باو می‌آموزد و این صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجهٔ شهرنشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید و بر دیگران تحمیل می‌شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه نگونسار و در پست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین همین سرنوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زورگوئی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبهٔ دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایهٔ عبرت میباشد و میتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگریستن بقوم یهود این مدعا ثابت میشود که

[۱-)] وَ الله یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱. س: ۱۳ (الرعد) آ: ۴۱.

چگونه در نتیجهٔ این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همهٔ اعصار و در هر سرزمین به خرج [۱] وصف می‌شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کید است و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از این رو سزاست که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمد بن ابو زید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب

www.tarikhislam.com

کنندهٔ کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد.

و از سخنان عمر (رض) است که میگوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقهٔ وی به صیانت نفوس از مذلت تأدیب است و هم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازهٔ تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع بمصلحت کسان آگاه‌تر است.

و از بهترین شیوه‌های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر [۲] گوید: رشید برای تأدیب پسرش محمد امین کسی نزد من فرستاد [۳]] وی گفت ای احمر! امیر المؤمنین جگر گوشه و دلبند خویش را بتو می‌سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است، پس برای او چنان باش که امیر المؤمنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار [۴] را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن [۵] را باو بیاموز

[۱-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپ «ك» و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمهٔ جرح را ترجیح داده است.

[۲-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

[۳-)] دسلان مینویسد ممکن است در اینجا ابن خلدون دچار اشتباه شده باشد، زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی برمکی میگوید معلم امین، فضل ابن یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) درگذشته است.

[۴-)] مقصود تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است.

[۵-)] مقصود اخبار و آثار منقول از پیامبر (ص) است.

www.tarikhislam.com

و او را بمواقع سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگداشت مشایخ بنی هاشم هنگامی که بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کن هنگامی که سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشاند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و به وی سودی برسانی بی‌آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر روا مدار که بی‌کاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هر چه میتوانی با او بشیوهٔ دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن. و اگر از این شیوه سر- پیچی کند آن وقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهی.

فصل ۳۴ در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

و سبب آن این است که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضایلی را که در آنها ممارست میکند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرا میگیرد و گاهی آنها را به شیوهٔ تقلید و حضور در مجالس درس دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود و بنابر این ملکه‌ها بنسبت فزونی مشایخ

حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایهٔ اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می‌کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم برطرف نمی‌شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلمان هر یک در اصطلاحات دانشها شیوهٔ خاصی دارند این است که دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه‌های آنان را در دانش می‌بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۴۶

و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هائی برای تعلیم و روش‌هائی جهت رسیدن بدانش میباشند و قوایش برای رسوخ و استحکام در ملکات برانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می‌گردد و معارف گوناگون را از یک دیگر باز می‌شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطهٔ عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آن همه استادان و مشایخ گوناگون تقویت میشود و این نتایج برای کسی است که خدا راههای دانش و راهنمائی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر گزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید. [۱]

فصل ۳۵ در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا بطور عموم بر آنها حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یا نسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیهٔ احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحلهٔ منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه آنچه در خارج هست از این کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی

[۱-)] وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ إِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ ۲: ۲۱۳. س: ۲ (بقره) آ: ۲۱۳.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۴۷

از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می‌باشند و در جستجوی آنند که آنچه را در خارج می‌یابند با آنها مطابقت دهند بر عکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همهٔ نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی‌شناسند. در صورتی که صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیاتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را

www.tarikhislam.com

بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک امر بهم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور بیکدیگر اگر بامر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلطکاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرورفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط فرو می‌افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است بعلت آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی- گیرد برای هر ماده‌ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می‌کند.

و در هر دسته‌ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس یا تعمیم از حد آن در نمی‌گذرانند و در بیشتر

نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمیشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامی که شنا میکنی بهیچ رو از ساحل دور مشو زیرا سلامت در ساحل است. [۱] از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد و در رفتار با ابنای جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبود می‌یابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند و بالای هر صاحب دانشی دانائی است [۲] و از اینجا آشکار میشود که صناعت منطق از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور میباشد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند و شاید در مواد آنها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت کند و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد، ولی بحث در معقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می‌شوند و صدق انطباق آنها را اعلام میدارند. [۳]

فصل ۳۶ در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب‌اند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب‌اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی [۴] هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

[۱-)] سعدی فرماید:

بدریا در منافع بی‌شمار است اگر خواهی سلامت بر کنار است.

[۲-)] وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۲: ۷۶. س: ۱۲ (یوسف) آ: ۷۶.

www.tarikhislam.com

[۳-)] آخر فصل در چاپ «ك» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

[۴-)] هر چند کلمهٔ (عجم) را بمعنی غیر عرب بکار میبرند، ولی معمولا آنرا بر ایرانیان اطلاق میکنند در این فصل گاهی بر ترکهائی اطلاق شده است که به ایران تاخته بودند. حاشیهٔ دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی خوب بود بدان اشاره می‌شد و بفرض ایشان چنین استنباط کرده باشند آنها هم رنگ ایرانی بخود گرفتند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۴۹

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی در میان ملت اسلام دانش و صناعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینهٔ خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فرا گرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه‌نشین بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که بویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قرّاء خوانده میشدند یعنی آنان که کتاب را قرائت میکنند و آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه‌نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره‌ای باین امیت بود چه ایشان قرّاء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد بمنزلهٔ شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: «قرآن و سنت- من [۱]» و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبادا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره‌های حدیث و تعدیل راویان شدند تا از این راه اسناد صحیح حدیث را از مادون آن باز شناسند. 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 کلیهٔ علوم شرعی

[۱-)] بروایت شیعیان کتاب خدا و عترت من.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۵۰

بمنزلهٔ ملکاتی برای استنباط و استخراج و مشابهت و قیاس گردید و بعلوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می‌رفتند از قبیل:

معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی با ادله.

زیرا بدعت‌های بسیار و عقاید الحاد پدید آمده بود. و همهٔ این دانشها دارای ملکه‌هایی- گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمرهٔ صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می‌کنند و عرب از

www.tarikhesiran.com

همهٔ مردم دورتر از صنایع میباشد، پس علوم هم از آئین‌های شهریان بشمار میرفت و عرب از آنها و بازار رائج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند: صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت میکردند چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همهٔ آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانین و فنی درآوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند.

همچنین بیشتر دانندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود] [۱] و همهٔ عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیهٔ علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن [۲] آسمان درآویزد قومی

[۱-)] در چاپهای مصر و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۲-)] در چاپ «پ» نسخهٔ خطی «ینی- جامع» اعناق و در چاپهای مصر و بیروت: اکناف است.

www.tarikhislam.com

از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آنرا بدست می‌آورند».

و اما تازیانی که این تمدن و بازار رائج آن را درك کرده و از بادیه‌نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنان را بخود مشغول کرده و قیام بامور کشورداری آنان را از توجه بدانش و اندیشیدن در آن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کنندهٔ سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که بممارست 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 بهیچرو بدان نمیگرائیدند و این امور را بکسانی واگذار می‌کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان [۱] بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می‌کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بنژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلوم شرعی انتساب نداشتند از این رو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملک و سیاست سودی نمی‌بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان آنها متمیّز شدند و کلیهٔ این دانشها بمنزلهٔ صناعتی مستقر گردید و بالنتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان

عربی‌دان کسی آنها را نمی‌دانست مانند همهٔ صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاری که تمدن و عمران در ایران و بلاد

[۱-)] (بضم میم و فتح واو و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته باشد. غیاث.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۵۲

آن کشور مانند عراق و خراسان و ما وراء 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 بادیه‌نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش بمردم شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهرهٔ وافری داشتند و هم اکنون هیچ کشوری باندازهٔ مصر از تمدن بهره‌مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزلهٔ مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمهٔ دانشها و صنایع است.

و در ما وراء النهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و بهمین سبب سهمی از دانش‌ها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته‌های یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعد الدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیر الدین طوسی جز وی آثاری مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد.

این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آن وقت شگفتیهائی در احوال مردم می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند. [۱] خدایی جز او نیست. [۲]

[۱-)] یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷ س: ۵ (مائده) آ: ۲۰ آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است: او را شریکی نیست پادشاهی او راست و ستایش ویژهٔ اوست و او بر هر چیزی تواناست.

س: ۳۰ (الروم) آ: ۴۹- بس است ما را و خدا نیکو کارگزاریست. س: ۳ (آل عمران) آ: ۱۶۷

[۲-)] این جمله فقط در نسخهٔ خطی «ینی جامع» است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۵۳

فصل [۱] در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فرا گرفتن علوم زبان عربی بهرهٔ ناچیزی عاید آنان خواهد شد

و علت آن این است که کلیهٔ مباحث دانش‌ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی برگزیده میشوند و بیشتر مباحث این علوم دربارهٔ الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیهٔ این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی برگزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. و لغات در حقیقت بمنزلهٔ ترجمان معانی و مفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکز میشوند و

www.aqikhsan.com

از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست آوردن ملکهٔ آنها این معانی با تمرین مداوم، بیکدیگر می پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هائی میان ضمایراند و بمنزلهٔ پیوندهایی میان معانی و مهرهائی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالتهای لغوی و نیک فرا گرفتن ملکهٔ آن بسرعت از الفاظ استخراج کند وگرنه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی میدهد استخراج و ربودن معانی بر وی دشوار خواهد شد، ولی هنگامی که ملکهٔ او در دلالتهای الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه‌وار و مانند امور جبلی بیدرنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آن وقت پردهٔ مزبور بکلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آن وقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین

[۱-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، لذا آنرا از ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی جامع» برگ ۲۴۵- ۲۴۶ مقابله کردم.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۵۴

و ممارست کند.

و همهٔ 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 پردهٔ دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل میشود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامی که این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکهٔ ناقص آنها را فرا گیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده و متعلم پردهٔ دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او و مطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پردهٔ نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هر گاه ملکهٔ او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آن وقت همهٔ پرده‌هائی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود و تنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست. چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت بهر کلمه‌ای، و آنان که در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوارتر میشود.

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملتهای گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بی‌سوادی بود بسبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان را فرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از این رو بعلت حضارت و تهذیب بکشورداری و ارجمندی و تسخیر ملتها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل میشد آنها را بصورت صناعت و فن درآوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه‌ها را فرا گرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدید آوردند و بکسب دانشهای ملل دیگر همت گماشتند و آنگاه علوم

گوناگون را از زبانهای بیگانه به عربی ترجمه کردند

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۵۵

و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور اندیشه‌های آنان بود و اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و بر حسب فهم و ادراك خویش علوم مزبور را ترقی دادند و آن دیوان‌هائی که بزبان بیگانه بود به کلی متروك شد و از یادها رفت و کلیهٔ دانشها بزبان عربی رواج یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنان که 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 متروك شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه‌ای است که در زبان حاصل میشود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکهٔ آن در دست میباشد.

و بنابر این هر گاه نخست ملکهٔ زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد، زیرا در گذشته یاد آور شدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکهٔ 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 فرا گیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بر وی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب میپردازد ملکهٔ زبان بیگانه‌ای را که قبلا فرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خردسال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکهٔ زبان خودشان با عربی‌زبانان تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزلهٔ کسانی قرار میگیرند که از آغاز با زبان عرب آشنا میشوند و آن وقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی‌مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فرا گرفته باشد نیز مشمول همین نظریه میباشد.

و بهمین سبب می‌بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب در ضمن تدریس و در محافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت میکنند

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۵۶

و با این شیوه خویش را از دشواری بعضی از معانی پوشیده رهائی می‌بخشند تا مگر از این راه فرا گرفتن معانی برای آنان آسان‌تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه‌ای استوار باشد به چنین شیوه‌ای نیازمند نیست، زیرا ملکهٔ زبان کاملا در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درك معانی گفتارها برای او به منزلهٔ سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجهٔ ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکهٔ آن برای آموزنده حاصل میشود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از نژاد غیر عرب هستند مشاهده میکنیم، ولی چنین کسانی بندرت یافت میشوند و هر گاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان تواناتراند و ملکهٔ آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب بعلت آنکه در آغاز بزبان عجمی آشنا میشوند دچار نوعی سستی می‌گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر

www.tarikhislam.com

می بخشد.

و نباید بسبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. بر این گفتار خرده‌گیری شود چه منظور ما در آنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب‌اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده است که در صنایع و ملکه‌های گوناگون و از آن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن در زبان چیز دیگری است و مقصود ما در اینجا همین است.

همچنین نباید بر این گفتار خرده گرفته شود که چگونه یونانیان در دانشهای مختلف ثابت قدم بودند با اینکه آنها این علوم را از زبان کهن خود بجز زبان متداولشان فرا می‌گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می‌نوشتند. باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا میگیرد هم دانش را از زبان غیر مادری خود می‌آموزد و هم بخطی نمی‌نویسد که ملکهٔ آن در وی قبلا رسوخ

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۵۷

یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزلهٔ پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیهٔ ملتهائی 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 نشانه‌هائی برای کسانی است که می‌اندیشند.[۱]

فصل ۳۷ در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیهٔ احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آنها هم به لغت آن قوم است و 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 همهٔ آنها علم نحو است، زیرا بدین دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار میگردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبر باز شناخته میشود و اگر این دانش نمی‌بود اصل افادهٔ «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همهٔ این دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی هستند و تغییری به آنها راه نمی‌یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت کننده بر اسناد و مسند و مسند الیه که بسبب

[۱-)] اشاره به: فِي ذٰلِکَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۱۶: ۶۹. س: ۱۶ (النحل) آ: ۷۱ و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای یتفکرون (للمتوسمین) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۵۸

جمله تغییرپذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علم نحو مهمتر از لغت بشمار می‌آید، زیرا

www.tarikhislam.com

ندانستن آن بکلی مایهٔ اخلال تفاهم میگردد در صورتی که لغت چنین نیست. و خدا داناتر است. [۱]

علم نحو

باید دانست که لغت بر حسب آنچه متعارف است عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش است و این تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افادهٔ کلام ناشی می‌شود [۲]] و از این رو ناگزیر باید بمنزلهٔ ملکه‌ای ثابت در عضوی گردد که آنرا انجام میدهد و آن عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هر ملتی بر حسب اصطلاحات «خاص» آن قوم است. و ملکه‌ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکهٔ هر زبان دیگری مقاصد را آشکار میکند، زیرا در زبان عرب علائم دیگری بجز کلمه‌ها نیز بر بسیاری از معانی دلالت میکنند [مانند حرکاتی که فاعل و مفعول [۳]] و مجرور یعنی مضاف «الیه» [۴] را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات [۵]] را بذوات میرسانند بی‌آنکه به الفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی‌شود چنانکه در زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی برمی‌گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت میکنند و از این رو می‌بینیم سخنان مردم عجم «غیر عرب»

[۱-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست.

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۳-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

[۴-)] در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتی که اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود.

[۵-)] نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای الحرکات) است ولی دسلان آنرا او الحرکات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجرد افزوده میشوند تا از آنها افعال مزید به معانی جدیدی پدید آید و در بعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و بر عکس.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۵۹

هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر (ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم [۱] بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

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 صناعتی نیست و آن ملکه‌ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آنرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می‌آموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشورهایی- که در زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترك گفت و با دیگر اقوام در آمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت بسبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه‌ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب [۲] القا میشد در حالیکه گوش سرچشمهٔ ملکه‌های زبانی است از این رو در نتیجهٔ اینگونه القاءاتي که مغایر آن

www.tarikhislam.com

ملکه بود فساد بدان راه یافت و بعلت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به آنها متمایل شد و دانشمندان [۳] آن قوم ترسیدند که ملکهٔ زبان آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می‌سنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می‌ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که بسبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر می‌یابد از این رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام «اعراب» خواندند و موجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همهٔ اینها اصطلاحات

[۱-)] جوامع کلم: سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندك باشند. و ابن اثیر گوید: کلمه‌های جامع معانی. رجوع به المثل السائر تألیف ابن اثیر شود.

[۲-)] مستعرب: عجم (غیر غرب) که بزبان عرب سخن گوید.

[۳-)] ن. ل. خردمندان.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۶۰

خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند [۱] و آن را صناعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیهٔ قواعد و اصطلاحات این صناعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابو الاسود دؤلی از قبیلهٔ بنی- کنانه بود و گویند که او به اشارهٔ علی (ع) بدین منظور همت گماشت چه علی (ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابو الاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این باره کتابهائی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود و مردم در آن روزگار بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکهٔ زبان از میان عرب رخت بربسته بود این است که خلیل- ابن احمد به تهذیب آن صناعت 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 مشهور خود را وضع کرد و این کتاب بمنزلهٔ راهنمائی برای کلیهٔ کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابو علی فارسی و ابو القاسم زجاج [۲] کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیبویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند.

پس از چندی دربارهٔ 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 شیوهٔ تعلیم کوفی و بصری با هم مباینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور دربارهٔ اعراب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباه میکرد. از این رو متأخران شیوهٔ اختصار را

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» «فقیدوها بالکلیات» است.

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» زجاجی است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۶۱

برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیهٔ 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 ارجوزهٔ کبری و صغری و ابن معطی [۱] در ارجوزهٔ الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی‌آید و ممکن نیست بر همهٔ آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است و شیوهٔ کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یک طریقهٔ خاصی برگزیده‌اند.

و بسبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صناعت منقرض شود و بسرنوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحلهٔ 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 دربارهٔ حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده است.

و هم مؤلف بیادآوری کلیهٔ نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیهٔ ابواب آن منظم شده است، و ما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف

[۱-)] یحیی بن معطی از قبیلهٔ زواوه در ناحیهٔ کابیلی LKabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است.

وی بسال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱- ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیهٔ او تا زمانی که ابن مالک الفیهٔ خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیهٔ ابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۶۲

آن در این صناعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوهٔ خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که از پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوهٔ تعلیم او را فرا- می‌گیرند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند. و خدا می‌افزاید در آفرینش آفریدهٔ خود آنچه خواهد [۱].

www.tarikhislam.com

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از این رو بتدوین آن همت گماشتند که بملکهٔ زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب مینامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم برای حفظ آنها قوانینی استنباط کردند و آن فساد در نتیجهٔ 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، بسیاری از لغات عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای آن معانی آنها را وضع نکرده بودند گذشته از عیب و قبح سخن مستعربان در اصطلاحاتی که آنها را مخالف اصول صریح عربی بکار میبردند. همهٔ اینها سبب شد که به حفظ موضوعات لغوی در نگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبادا 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 کلیهٔ الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی

[۱-)] يَزِيدُ في الْخَلْقِ مٰا يَشٰاءُ ۳۵: ۱. از آیهٔ ۱ سورهٔ فاطر (۳۵) ترجمهٔ آیه از کشف الاسرار است.

www.tarikhislam.com

است برشمرد و او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد:

کلیهٔ کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می‌آیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸ حرف دیگر که یک حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند [۱] در نتیجهٔ آن یک حرف مرتبا با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷ کلمهٔ [۲] دو حرفی بدست می‌آید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که یک کلمه میشود و بنابر این مجموعهٔ آنها اعدادی متوالی از یک تا ۲۷ تشکیل میدهند و آنها را مطابق اعمالی که در نزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجموع را در نصف عده ضرب میکنند] سپس آنها را بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر باول دو برابر می‌کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجهٔ این محاسبه کلیهٔ الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دو حرفی] [۳] در رقمی بدست می‌آید که در نتیجهٔ ترکیب سه حرفی‌ها از یک تا ۲۶ [بر حسب توالی عدد] [۳] گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی یک حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنابر این دو حرفی بمنزلهٔ یک حرف با هر یک از بقیهٔ حروف است که ۲۶ حرف‌اند.

از این رو مرتبا از یک تا ۲۶ را جمع و کلیهٔ دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس با ضرب رقم بدست آمده در شش جملهٔ مقلوب کلمهٔ سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می‌آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می‌برند. بدینسان خلیل کلیهٔ ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی بر حسب

روش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و از این رو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنک) و

[۱-)] مثلا الف باب: اب و سپس بات: ات و آنگاه باث: اث و ...

[۲-)] مؤلف در اینجا مسامحة بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود.

[۳-)] از «پ».

آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف عله (ا- و- ی) یا حروف هوائی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و بهمین سبب تألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوهٔ خاصی داشتند که عبارت از نامیدن کتاب بنخستین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر در چهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین اجتناب می‌ورزد و الفاظ دو حرفی را نیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول‌اند.

خلیل کلیهٔ این نکات را در کتاب العین گنجانید و آنرا ببهترین شیوهٔ جامع و کاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابو بکر زبیدی معلم خط هشام المؤید در اندلس پدید آمد و کتاب العین را مختصر کرد، ولی کوشید که در عین حال جامع باشد و کلیهٔ الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و بمنظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فراهم آورد و جوهری از مردم مشرق کتاب صحاح را بترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمه را ملاك قرار داد، زیرا غالبا مردم به آخر کلمه نیاز دارند [۱] [از این رو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) و آنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغات و محدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی از اندلسیان مکنی به ابن سیده از مردم دانیه [۲] در فن لغت بتألیف

[۱-)] شاید منظور مؤلف شاعران است که بدنبال قافیه میروند.

[۲-)] Denia

پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را از لحاظ جامعیت بشیوهٔ صحاح تألیف کرد و

www.tarikhesham.com

ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این ببحث در اشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت و از این رو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می‌آید این کتاب را محمد بن ابو الحسین حاجب [۱] مستنصر از ملوك 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 این 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 «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است] [۲].

اینهاست اصول کتب لغت بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آورده‌ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یک بدستهٔ معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیهٔ آنها هستند، ولی تفاوت این کتب مختصر با تألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم پوشیده و در گونهٔ نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که دربارهٔ لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [و آنرا به «اساس البلاغة» نامیده است] [۲]. زمخشری در این کتاب کلیهٔ الفاظ و مفاهیمی را که عرب از معنی اصلی بمعنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار میرود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می‌کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار میبرد که بهمان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی

[۱-)] در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمهٔ مزبور را تصحیح کرده است.

رجوع به ج ۳ ترجمهٔ دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن خلدون راجع به محمد بن ابو الحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳- ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته است.

[۲-)] از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۶۶

پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلا) ابیض [۱] برای هر چه در آن سفیدی باشد وضع شد و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید پوست را «ازهر» و گوسفند سفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ابیض (سپید) در کلیهٔ اینها غلط و خارج از شیوهٔ زبان عرب شمرده میشد. و ثعالبی بخصوص در این باره بتألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه» [۲] نامید و او دربارهٔ تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تأکید می‌کند، [۳] چه شناختن نخستین وضع لغت در ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش‌تر است.

همچنین برخی از متأخران دربارهٔ الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هر چند بنهایت این فن

نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمدهٔ لغات مشترك میباشد نه تمام آنها بطور جامع. و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دو تا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و در این

[۱-)] در وضع عام. چاپهای مصر و بیروت.

[۲-)] در دائرة المعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است: دستهٔ سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است.

معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب «Synonymiearabe» 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 اللغة العربیة و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام «Stylistique» بعنوان مجاری کلام بر سومها و ما یتعلق بالنحو و الاعراب منها و الاستشهاد بالقرآن علی اکثرها- جزء دوم را ثعالبی غالبا حرف بحرف از کتاب فقه اللغهٔ احمد بن فارسی اخذ کرده سپس جزء اول را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی بعنوان سر الادب فی مجاری علوم العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم با السامي فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (از لغت نامهٔ دهخدا ص ۲۶ حرف: ث).

[۳-)] از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت مغشوش و کلمهٔ (من) بغلط آمده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۶۷

باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب [۱] و جز اینها. و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری است و این بسبب اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است.

و خدا آفریدگار داناست [۲].

فصل

[۳] [و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده‌اند، نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کرده‌اند، زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقهٔ لغوی است و هیچ کس این وضع را نمیشناسد.

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلا باعتبار اینکه متفقا بر مسکر بودن کلمهٔ «خمر» که آب انگور است حکم کرده‌اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیرا معتبر شمردن مشابهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت میکند و ما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی‌دلیلی است و جمهور ائمه بر این نظراند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن سریج و دیگران بقیاس گرائیده‌اند لیکن نظر آنان که آنرا نفی کرده‌اند

www.tarikhesham.com

ارجح است. و نباید توهم

[۱-)] در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپهای مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیرا در تألیفات ثعالبی نام چنین کتابی نیست، بلکه ابن الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است و گویند: الفصیح تصنیف ابن داود الرقی است و ثعلب آنرا بخود نسبت داده است.

در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعالبی نسبت نداده است.

[۲-)] وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱. س: ۳۶ (یس) آ. ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست

[۳-)] این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد: در نسخه‌های خطی C و D تیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققا متن در بعضی از موارد نادرست است.

www.tarikhesam.com

کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و حال آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است].

دانش بیان

[۱] بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی و لغت متداول شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به الفاظ و هر مفهومی است که الفاظ آن را برساند و بدانها دلالت معانی بر آن مفهوم قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصد افاده به شنونده از سخن خود می‌کند یا تصور مفرداتی است که مسند و مسند الیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا باز شناختن مسندها از مسند الیه‌ها و ازمنه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیلهٔ تغییر حرکات یا اعراب و ابنیهٔ کلمات نشان داده می‌شوند. و همهٔ اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعه‌هایی که محتاج به دلالت‌اند، احوال سخن گویندگان با یک دیگر یا فاعلها و آنچه حال فعل مقتضی آن می‌باشد، باقی می‌ماند که محتاج به دلالت بر فعل است، زیرا این امر از کمال افاده می‌باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود بمنتهای افاده در سخن خود میرسد و هر گاه بر هیچ قسمتی از آن شامل نشود البته از نوع سخن عرب

[۱-)] مطالبی را که ابن خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست، بلکه دربارهٔ علم معانی نیز بحث کرده است، ولی ظاهرا در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش معانی و بیان را یکی میشمرده‌اند وگرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسند الیه و حذف و قصر و غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم بیان است و مجموعهٔ این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhetorique» مینامد هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از

«بلاغت!» و بدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۶۹

شمرده نمی‌شود، زیرا دایرهٔ سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است [۱] که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جملهٔ: زید جاءنی، (زید نزد من آمد) با جملهٔ: جاءنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر یک از اجزای جمله مقدم شود همان با بااهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می‌گوید: (جاءنی زید، نزد من آمد زید). سخن او میرساند که اهتمام وی در درجهٔ اول به آمدن «مسند» است نه شخص «مسند الیه». و (آنکه میگوید: (زید جاءنی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده میکند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسند الیه است.» [۲]) همچنین تعبیر از اجزای جمله به آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد بر جمله مانند اینکه سه جملهٔ: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بی‌شک زید هر آینه ایستاده است) [۳] بکلی از لحاظ دلالت با هم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یک دیگر برابر میباشند، زیرا جملهٔ نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده‌ای مفید واقع میشود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هر گونه تردیدی تهی باشد. و جملهٔ دوم که به «البته» [۴] مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع میشود و جملهٔ سوم برای منکر افاده میبخشد.

و بنابر این جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده میگوید: آن مرد نزد من آمد. [۵] سپس بجای همان جمله بعینه میگوید: مردی [۶] نزد من آمد، هنگامی که مقصود وی از نکره آوردن «فاعل» تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او

[۱-)] هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.

[۲-)] قسمت داخل پرانتز. در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۳-)] جمله‌های مزبور در عربی چنین است: زید قائم. ان زیدا قائم.

ان زید القائم. که در فارسی بجای علائم (ان) و (ل) قیود تأکید می‌آورند. [۴- ان]

[۵-)] جاءني الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیلهٔ این و آن کلمه را معرفه میکنند.

[۶-)] در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند: فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۷۰

مردی است که هیچ یک از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جملهٔ اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی [۱] باشد خواه که آن خارج مطابقت کند و خواه نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترك عاطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزلهٔ تابع مفرد جملهٔ دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل. و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می‌آید و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب نداشته باشد [۲] و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز میکند و

www.tarikhesam.com

ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد. [۳] سپس گاهی لفظ را بکار می‌بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی می‌گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی‌باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می‌رود قصد می‌کنیم و آنرا به زید نسبت می‌دهیم. و این شیوهٔ سخن را «استعاره» می‌نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است [۴] که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می‌شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت میکند [۵] و بنابر این همهٔ مواردی را که یاد کردیم دلالتهایی زاید

[۱-)] هر گاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه‌گانه 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).

[۲-)] این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود.

[۳-)] تا اینجا مؤلف دربارهٔ عناوین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.

[۴-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است:

خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیر الرماد. زید کثیر رماد القدور، است.

[۵-)] و این را کنایه گویند.

www.tarikhesam.com

بر دلالتهای الفاظ مفرد و مرکب می‌باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه‌ها بشمار میروند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر یک بر حسب آنچه مقام آنها مقتضی است می‌باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص به هیئتها و احوال در مقامهای مختلف می‌باشد و بر سه گونه است:

۱- نوعی که در آن از این هیئتها و احوالی بحث می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق می‌کند و آنرا علم بلاغت مینامند.

۲- گونه‌ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می‌نامند.

۳- و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که دربارهٔ آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن بیکی از انواع آراستن سخن صورت میپذیرد یا به سجعی که کلمه را متمایز میکند، یا تجنیسی که الفاظ را مشابه یک دیگر میسازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به ابهام معنایی پوشیده‌تر از آن بعلت آنکه لفظ آنها مشترك است [یا طباق بوسیلهٔ

تقابل میان اضداد] [۱].

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را بر سه نوع «علم» اطلاق کرده‌اند در صورتی که بیان نام گونهٔ دوم است، زیرا متقدمان نخستین بار از آن سخن رانده‌اند و سپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است. و در این باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جاحظ و قدامة و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چندان بمقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندك اندك تکمیل میشد تا اینکه سکاکی زبدهٔ این فن را گرد آورد و مسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا بر حسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم

[۱-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا- گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این روزگار هم متداول است چنانکه سماکی [۱] در کتاب «بیان» و ابن مالک در کتاب «مصباح» و جلال الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است) [۲] بدین امر اهتمام ورزیده‌اند. و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شرقیان در این فن از غربیان پایدارتر و تواناتراند و سبب آن (خدا داناتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبهٔ کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی در مرحلهٔ ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعهٔ عمران در مشرق بیش از مغرب است. یا بهتر بگوییم علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمدهٔ مردم مشرق را تشکیل می‌دهند به تفسیر زمخشری است و کلیهٔ مباحث آن مبتنی بر این فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود و نوعی که بمردم مغرب اختصاص یافته به ویژه علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری [۳] قرار داده و آنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی از آن پدید آورده‌اند و گمان میکنند ایشان آن را از زبان عرب استنباط کرده‌اند و آنچه انگیزهٔ مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فرا گرفتن علم بدیع آسان است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا در فنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار میباشد و از این رو از فرا گرفتن آن دوری جسته‌اند. و از کسانی

[۱-)] سکاکی در کتاب تبیان. نسخهٔ «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها. و دسلان صورت متن را از نسخهٔ خطی B نقل کرده است و در حاشیه مینویسد: سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده‌اند.

[۲-)] جملهٔ داخل پرانتز از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد.

[۳-)] شرعی. «پ».

www.tarikhesan.com

که در علم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته‌اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده‌اند و باید دانست که ثمرهٔ این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می‌کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می‌باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال [۱] در چیزهایی است که بانتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درك آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجهٔ انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکهٔ آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یک از آنان به اندازهٔ ذوق خود اعجاز آنرا درك می‌کند و به همین سبب مشاعر و مدارك تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصهٔ سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح‌ترین وجه وجود داشته است. و آنان که بیش از هر کس باین فن نیازمندند مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جار الله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بر وفق 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 نمی‌کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافری که صاحب این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می‌ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و در این فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و

[۱-)] و این بالاترین مراتب کمال «پ».

از بدعتهای آن دوری جوید و زیانی به عقاید وی نرساند بر وی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و در عین حال از بدعتها و هوی‌های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نفی آن نگریسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجهٔ آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند بامید اینکه ملکهٔ آن برای آنان حاصل شود از قبیل شعرهائی که در طبقهٔ عالی شعر است و سجعهائی که در زیبائی و استحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه جوینده و مطالعه کنندهٔ اینگونه برگزیده‌های ادبی غالبا قسمت عمدهٔ قوانین عربی را استقرا میکند و در عین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که دربارهٔ این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهد، و مقصود از فرا گرفتن همهٔ اینها

www.tarikhesam.com

این است که بر خواننده و جویندهٔ ادب هیچیک از سخنان ادبی و شیوه‌ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجوئی آنها پوشیده نماند، زیرا ملکه بوسیلهٔ حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابر این جویندهٔ این ملکه ناگزیر است به مقدم داشتن همه چیزهایی که فهم او متوقف بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» این فن را یاد کنند میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبار عرب و فرا گرفتن از خرمن هر دانش خوشه‌ای است. و منظور از این دانشها علوم مربوط

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۷۵

بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث.

زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه‌ای که برخی از متأخران بدان گرائیده‌اند و آن این است که این گروه از لحاظ شیفتگی بصناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه در اشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق میدهند. از این رو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان و التبیین جاحظ ۴- نوادر ابو علی قالی بغدادی. و بجز کتب- چهارگانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور میباشد. و کتب ادبای جدید در این باره بسیار است. و در صدر اول از عصر ادب فنی، غنا (آوازخوانی) از اقسام این فن بشمار میرفت، چون غنا تابع شعر است و چیزی جز آهنگ آن نمیباشد و نویسندگان و فضلائی که از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند از لحاظ دلبستگی که بفراگرفتن شیوه‌های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت به آموختن غنا ابراز علاقه میکردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمیشد. و قاضی ابو الفرج اصفهانی کتاب خویش را دربارهٔ اغانی (سرودها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا دربارهٔ صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع بخوبی از عهده برآمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و سوگند یاد می‌کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعهٔ بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان در هر یک از فنون بیادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزلهٔ غایت بلندی است که هر ادیبی برای نیل بدان همت میگمارد

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۷۶

و در برابر کمال آن متوقف میشود. و چگونه میتواند بدان غایت نائل آید؟ [۱] و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان میپردازیم که دربارهٔ آنها گفتگو کردیم، و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

فصل ۳۸ در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

باید دانست که کلیهٔ لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت، زیرا آنها- استعدادهائی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی‌آید، بلکه باید ترکیبات را آموخت و از این رو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر از

www.tarikhislam.com

معنیهائی که اراده میکند ملکهٔ کامل حاصل آید و هم در تعبیر از معانی ترکیباتی در نظر آورد که سخن با مقتضای حال مطابقت کند، آن وقت به غایت افاده مقصود خود بشنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه‌ها و استعدادها جز بتکرار افعال بدست نمی‌آیند، زیرا هر فعلی نخست که روی میدهد از آن صفتی بذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به حالی تبدیل میشود و معنی حال در اینجا عبارت از صفت غیر راسخ است و آنگاه که تکرار افزایش می‌یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود.

بنابر این متکلم عرب هنگامی که ملکهٔ لغت عربی در وی موجود بود سخنان و- شیوه‌های تعبیر هم‌نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یک دیگر می‌کردند میشنود

[۱-)] در اینجا دکتر طه حسین بی‌آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمهٔ دسلان که بغلط ضمیر مؤنث «بها» را در جملهٔ «و انی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتی که ضمیر مزبور به «غایة» برمیگردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است او بی‌آنکه اغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است. رجوع به (دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ۵۸۸) شود.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۷۷

و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرا می‌داد همچنانکه کودك استعمال مفردات را میشنود و آنها را فرا میگیرد و سپس ترکیبات را میشنود و آنها را هم می‌آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید میشود و استعمال آنها را بتکرار میشنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزلهٔ ملکه و صفت راسخی میگردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر میکند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می‌یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را می‌آموزند. و از اینجا معنی گفتار عامه معلوم میشود که میگویند: زبان برای عرب طبعا حاصل میشود یعنی بوسیلهٔ نخستین ملکه‌ای بدست می‌آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکهٔ قبیله مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات دیگری را بجز کیفیاتی که مخصوص عرب بود می‌شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر میکرد و در عین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرا میگرفت و بدین سبب ملکهٔ تازه‌ای پدید آمد که نسبت بملکهٔ نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از این رو زبان قریش فصیح‌ترین و صریحترین لغات عرب بشمار میرفت، زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همهٔ جهات و جوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش میزیستند مانند: ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان و بنی اسد و بنی تمیم، ولی قبایلی که از ایشان دور بودند مانند ربیعه و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار میرفتند، ملکهٔ زبانشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت

دوری قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۷۸

میکنند. و خدا داناتر است. [۱]

فصل ۳۹ در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از این رو که می‌بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بر وفق سنت‌های زبان مضری است و هیچیک از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده است. و بدین سبب بجای آن تقدیم و تأخیر و قرائنی متداول کرده‌اند که بر خصوصیات مقاصد دلالت میکنند، ولی با این تفاوت که بیان و بلاغت در زبان مضری [۲] بیشتر و ریشه‌دارتر است، زیرا الفاظ به اعیانشان بر معانی به اعیانشان دلالت میکنند و آن وقت مقتضای حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامند همچنان بچیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر باید احوالی فرا گیرد که بدان اختصاص دارد، از این رو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن میباشند. و احوال مزبور در همهٔ زبانها غالبا بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصا 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 بوسیلهٔ حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی بر حسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از این رو سخنان عربی موجزتر و در تادیهٔ مقصود، الفاظ و عبارات آن از همهٔ زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

[۲-)] در متن همهٔ چاپها «مضری» ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» «عربی» است و پیداست که صورت متن صحیح است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۷۹

سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز- است.» و در این خصوص باید موضوعی را که دربارهٔ 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 می‌بینیم که میگویند: زید ایستاده است «زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زیدا قائم». بی‌شک زید هر آینه ایستاده است «ان زید القائم» در صورتی که معنی هر سه جمله یکی است، ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیرا جملهٔ نخستین برای افادهٔ کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی است که از ایستادن زید آگاه شده، ولی آنرا انکار کرده است [۱]، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت بر حسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوهٔ عرب بوده است و نباید در این باره به اشتباه‌کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعراب‌اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند از این رو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن و مطالعهٔ آن سرگرمند، فساد راه یافته است.

www.tarikhislam.com

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. وگرنه ما هم اکنون می‌بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه‌ها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت‌آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا

[۱-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۰

است. و عرب امروز هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه‌ها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجهٔ آمیزش با ملتهای غیر عرب فاسد شد و ملکهٔ آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود، چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد در صورتی که قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بود و قرآن و حدیث دو رکن و اساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده‌اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول و استنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس از این اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و مقدمات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدونی فراهم آمد و بمنزلهٔ نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویند و شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه میکردیم و در صدد استقرای احکام آن بر می‌آمدیم بجای نشان دادن حرکات اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود] [۱] در دلالتشان امور دیگری را برمیگزیدیم که در آن موجود است و بمنزلهٔ قوانینی میباشند که به آن زبان اختصاص یافته‌اند و شاید آن وقت وضع اواخر کلمات بصورتی در می‌آمد که با شیوهٔ نخستین زبان مضر مغایرت پیدا میکرد، زیرا زبان و ملکات آن به رایگان و تصادفی به دست نمی‌آید. و در گذشته زبان مضری با زبان حمیری نیز به همین مثابه بود لیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضری تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود

[۱-)] از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۱

در نزد ماست. و این بر خلاف نظر کسانی است که بعلت کوته فکری می‌پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را بر طبق قواعد و قوانین زبان مضری بکار برند.

www.tarikhesam.com

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمهٔ حمیری قیل [۱] را از (قول) پنداشته.

و دربارهٔ بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گرائیده‌اند در- صورتی که نظر ایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گردیده بخاطر شریعت است و انگیزهٔ آنان باین همه استقرا و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه‌ای وجود ندارد که ما را به آن شیوهٔ تحقیق و پیجوئی برانگیزد. و از خصوصیاتی که در لغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سرزمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده‌اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکنند که در میان مردم شهرنشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته‌اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست [۲]، بلکه آنها آن حرف را به لهجه‌ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیهٔ افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجهٔ مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود و تنها به آنان اختصاص دارد و هیچ

[۱-)] «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر و برخی گویند. بمعنی رئیس است که از پادشاه فروتر است (و اصل آن قیل «مانند میت» است) و بدان از این رو نامیده شده که هر چه می‌خواهد می‌گوید ج، اقوال و اقیال. (از اقرب الموارد).

[۲-)] همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکنند با آنکه مخرج آن پائین‌تر از جایگاه قاف و قسمتهای پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست، ولی در چاپهای مصر و بیروت وجود دارد.

www.tarikheslam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۲

قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمیجوید. بحدیکه هر گاه کسانی بخواهند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ باین حرف از آن قوم تقلید می‌کنند. و بعقیدهٔ مضریان باز شناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص‌اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است و همین لهجه نشان میدهد که زبان ایشان عینا لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده‌اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمة بن حفصة بن قیس بن غیلان میباشند چه از شاخهٔ سلیم بن منصور و چه از شاخهٔ بنی عامر بن صعصعة بن معاویة بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همهٔ ملتها در سرزمینهای آباد بیشتراند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان] [۱] در تلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را نسل حاضر 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 (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده‌اند هر که در ام القرآن (سورهٔ فاتحة) «الصراط المستقیم» را بجز قاف لهجهٔ این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانم این گمان از کجا پدید آمده است. چه لغت

شهرنشینان را ایجاد نکرده‌اند، بلکه شهرنشینان لهجهٔ مزبور را از روزگار پیشینیان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده‌اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده‌اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده‌اند بخصوص که ایشان از آمیزش با شهرنشینان غیر عرب دورتر بوده‌اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه لهجهٔ مزبور در نزد آنان یافت میشود بگوییم از یادگارهای پیشینیان آنان است گذشته از اینکه کلیهٔ این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسان‌اند

[۱-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۳

و لهجهٔ مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجهٔ زشت و شهری نیز شناخته میشود [۱].

[و ظاهرا این قافی که نسل عرب بادیه‌نشین بدان تکلم میکند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکرده‌اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنک) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابر این کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهرنشین‌اند و آنان که آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می‌کنند نسل بادیه‌نشین میباشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می‌گویند ترك مخرج قاف در ام القرآن (سورهٔ فاتحة) [۲] نماز را باطل میکند، زیرا کلیهٔ فقیهان شهرنشین بر خلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می‌گوئیم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه‌نشین «معاصر» بدان نطق می‌کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنابر این زبان پیامبر (ص) میباشد. و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. و اگر بدانسان می‌بود که شهرنشین آنرا از بیخ کام تلفظ می‌کند آن وقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی‌بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن بکاف نزدیک است ذکر کرده‌اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه‌نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف و کاف تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهرا چنین بنظر میرسد که

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان میابد: پس این نکته را نیک دریاب.

و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطالب داخل کروشه نیز دیده میشود.

[۲-)] یعنی صراط المستقیم.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۴

لهجهٔ مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می‌آید.

و هم آن گروه به زشتی و قبح [۱] آن را تصریح می‌کنند و گویا در نزد ایشان بصحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتی که ما یادآور شدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از

www.ahlehsan.com

پیشینیان خود پشت در پشت بارث برده‌اند و لهجهٔ مزبور از شعارهای خاص ایشان میباشد و اینها همه دلیل بر این است که از یادگارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همه اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجهٔ قاف متداول در میان شهرنشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست، بلکه لهجهٔ مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم بشیوهٔ عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنابر این حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجهٔ مزبور یک حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

فصل ۴۰ در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولا مکالمهٔ شهرنشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر و هم

[۱-)] در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمهٔ استقباح بغلط «اسقباح»! چاپ شده ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» (استقباح) است.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۵

از زبان این نژاد عربی کنونی دور میباشد سخن میگویند و در عین حال از زبان مضر دورتر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار می‌آید. و اصطلاحات این زبان با همهٔ 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 اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار میبرند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت بزبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضری دورتر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان است و بنابر این هر قومی بیشتر با بیگانگان درآمیزد لهجه‌اش از زبان اصلی دورتر خواهد شد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می‌آید، ولی ملکهٔ اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکهٔ نخستین که از آن عرب است و ملکهٔ دومین که ویژهٔ بیگانگان میباشد. از این رو بهمان میزانی که از بیگانگان میشنوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکهٔ نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه درآمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریبا هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجهٔ عجمی (خارجی) بر زبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزلهٔ لغت آمیختهٔ 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 درآمیخت و لغات ایشان در

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۸۶

میان عرب‌ها بوسیلهٔ کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان را بصورت خدمتکاران درآورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکهٔ آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی چون جلالقه و فرنگان درآمیختند. و کلیهٔ مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یکسو 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 ملکهٔ آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند. [۱]

فصل ۴۱ در آموختن زبان مضری

باید دانست که ملکهٔ زبان مضری در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیهٔ مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضری که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب درآمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همهٔ ملکات امکان‌پذیر است. و کسانی که جویای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که بحفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند. از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را بصورت

[۱-)] و الله یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. س، ۵ (مائده) آ: ۲۰ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است: و تقدیر میکند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۸۷

نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان [۱] در همهٔ فنون زبان عرب تا بعلت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی درآیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند. آنگاه عملا بتعبیر از منویات خود بر حسب 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. آن وقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکهٔ آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه راسختر و نیرومندتر میشود و با همهٔ اینها آموزندهٔ آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه و طبع سلیم در ملکه بوجود می‌آید، چنانکه در آینده دربارهٔ آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد.

و نیکوئی و زیبائی 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

www.tarikhesam.com

لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید [۲].

[۱-)] شاعران عرب را بسه دسته تقسیم میکردند: الف- شاعران جاهلیت (پیش از اسلام).
ب- شاعران مخضرم (آنان که هم عصر جاهلیت و هم عصر اسلام را درك کرده‌اند). ج- شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد آرد: کلمهٔ مولد «بضم (م) و فتح (و) (ل) مشدد» بمعانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابو البقا در کلیات گوید: هر لفظ اصیل عربی را که به افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند، و نیز آرد: مولد کسی است که در میان عرب متولد شود و با فرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اساس گفته است: مولد سخنی است که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است.
[۲-)] وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ ۲: ۲۱۳. س: ۲ (بقره) آ: ۲۱۳ و اشاره به آیهٔ ۹۵ سورهٔ ۱۶ (النحل). در چاپهای مصر و بیروت چنین است. و خدا هر که را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۸

فصل ۴۲ در اینکه ملکهٔ این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست
و سبب آن این است که صناعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابر این صناعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از این رو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزندهٔ این صناعت بمثابهٔ کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری میداند، ولی عملا در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملا آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دو لبهٔ جامه که آنها را بهم تا کرده‌اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دوباره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده‌اند بازگردانند و آنرا در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند در محل دورافتادگی دو سوراخ نخستین و سپس بهمین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره‌دوزی و لب‌دوزی 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 میداند اگر از او طرز بریدن تخته‌ای را بپرسند، میگوید: باید ارّه را بالای چوب گذاشت و کنارهٔ آنرا گرفت و دیگری روبروی شخص باید کنارهٔ دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانه‌های تیز ارّه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام میدهند و در نتیجهٔ رفت و آمد ارّه روی چوب اندك اندك بریده میشود تا سرانجام پایان می‌یابد، ولی اگر از همین شخص عملا این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر بانجام آنها نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۸۹

علم بقوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم بقوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت

www.tarikhesam.com

عمل است [نه نفس عمل] و بهمین سبب بسیاری از کهبدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همهٔ آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بی‌شماری میکنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی‌کنند. و هم بر عکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دو فن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور باز نمیشناسند و به هیچیک از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می‌یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی‌نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهایی هستند که الکتاب سیبویه را فرا میگیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز میباشد.

و از این رو در آن، قسمت شایسته‌ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می‌بینیم آنان که این کتاب را می‌آموزند و وقت خود را صرف فرا گرفتن آن میکنند بهرهٔ وافری از سخنان عرب بدست می‌آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهائی که دارند بکار میرود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آن وقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می‌رسانند. و برخی از کسانیکه الکتاب سیبویه را میخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و از این رو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می‌آموزند و ملکهٔ آنرا بدست نمی‌آورند اما کسانیکه کتب متأخران را

تاریخ ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۰

که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می‌آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکهٔ زبان توجه کنند و آنرا دریابند و از این رو چنین کسانی را چنان می‌یابیم که گمان میکنند به پایه‌ای از زبان عرب نائل آمده‌اند در حالیکه دورترین مردم از آن میباشند.

و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران میباشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم ببحث میپردازند از این رو مبتدی در ضمن آموختن قواعد ببسیاری از مسائلی که برای فرا گرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا میکند و خود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقیه و مغرب و جز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزلهٔ علوم تلقی می‌کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانی و تراکیب آن بحث میکنند از این رو صناعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکهٔ آن دور گردیده است.

[و فایده‌ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی از ملکهٔ آن دور شده‌اند و

www.tarikhesam.com

گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند] [۱] و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز- شناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده‌اند در صورتی که این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکهٔ زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند، ولی

[۱-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

آنها قوانین مزبور را بر خلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا میکنند و آنها را بمنزلهٔ علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجهٔ آن دور شده‌اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکهٔ زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تا در خیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخنوری پردازد و بمنزلهٔ کسی قرار گیرد که در میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد درآمیزد و مأنوس شود تا آنکه ملکهٔ پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. و خدا تقدیر کنندهٔ امور است [۱].

فصل ۴۳ در تفسیر کلمهٔ «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالبا برای عجمی‌زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده‌اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکهٔ بلاغت در زبان است.

و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن با معنی از کلیهٔ وجوه آن است بسبب خواصی که برای ترکیبات در افاده و رساندن معنی پدید می‌آید. بنابر این سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که بر حسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را بر این شیوه‌ها مراعات میکند [۲].

[۱-)] آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کنندهٔ کلیهٔ امور است و او به غیب داناتر است.

[۲-)] منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله بر حسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن بنقل از صناعة الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

پس هر گاه ممارست وی از طریق فرا گرفتن و مطالعهٔ سخنان عرب ادامه یابد.

ملکهٔ سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل میگردد و کار ترکیبات سخن بر وی آسان میشود چنانکه تقریبا در این باره لغزش نمیکند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که بر این مقصد

www.arikhesfan.com

و روش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می‌آید و آنرا رد میکنند مگر بدانچه از حصول این ملکه استفاده کرده است چه هر گاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود بمنزلهٔ طبیعت و سرشتی میباشند.

و بهمین سبب بسیاری از بی‌خبران که به چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می‌کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری طبیعی است و می‌گویند عرب طبیعة بدین شیوه سخن میگفته است در صورتی که این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از این رو در نخستین نظر چنان نمودار می‌شود که گوئی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گذشته یاد کردیم تنها از راه ممارست در سخنان عرب و بتکرار شنیدن آنها و دریافتن خواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بوسیلهٔ شناختن قوانین علمی که صاحبان صناعت بیان [۱] آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمیشود [۲] چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند این است که انسان را به دانش نظری آن زبان آگاه میکنند، لیکن بوسیلهٔ آنها ملکهٔ (زبان) بفعل (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکهٔ بلاغت در زبان، مردمان

[۱-)] زبان (ن. ل).

[۲-)] نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۱۹۳

بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می‌کند که با ترکیب‌های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه‌ای بخواهد از این راه معین و ترکیب‌های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکهٔ راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی‌کند.

و هر گاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوهٔ بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی‌تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می‌کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می‌آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبهٔ استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می‌شوند که در نتیجهٔ استقرا بدست می‌آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجهٔ ممارست سخنان عرب حاصل میگردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند یک فرد عرب می‌شود. برای مثال فرض می‌کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه‌ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودك زبان ایشان را می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آن قوم را به استواری فرا میگیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتی که چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول و قواعد نیست، بلکه سخن گفتن وی بزبان فصیح عرب در نتیجهٔ حصول این ملکه در زبان و

www.tarikhesalam.com

بیان است و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد [۱] نیز حاصل می‌گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آن قوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه‌ای ادامه دهد تا ملکهٔ آن زبان برای او حاصل شود و در

[۱-)] دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذلک الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلک- الجیل» ترجمه کرده است بدینسان: برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۴

شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد دوراند. و کلمهٔ ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است، بمجاز بر ملکهٔ مزبور اطلاق می‌کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملا رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و ذوق در لغت برای دریافتن مزه‌ها وضع شده است، ولی چون جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است همچنانکه زبان جایگاه ادراك مزه‌ها نیز میباشد از این رو این نام را، بمجاز بر ملکهٔ مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکهٔ مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق نامیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه میگیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها در مغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و بعلت آمیزش با تازیان از روی ناچاری بتازی سخن می‌گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که دربارهٔ آن گفتگو کردیم بهرهٔ ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکهٔ زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به زبانشان این است که از روی ناچاری در صدد فرا گرفتن مفردات و مرکباتی برآیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر [۱] متداول است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهرنشین رخت بربسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکهٔ دیگری دارند که موافق ملکهٔ مطلوب زبان نیست.

[۱-)] خلاصهٔ نظر مؤلف از لحاظ شیوهٔ تعلیم زبان این است که زبان را نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی و بیان فرا گرفت، بلکه وی دو شیوهٔ عملی را یادآور میشود: الف- زندگی و آمیزش با یک قوم.

ب- فرا گرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاورهٔ یک ملت. و بعقیدهٔ او قواعد خشک صرف و نحو و بلاغت هرگز ممکن نیست وسیلهٔ فرا گرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مربیان جدید نیز موافق است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۵

و هر آن کس احکام ملکهٔ مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را بهیچرو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکهٔ مزبور از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیبویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که دربارهٔ ایشان فضایلی در سخن عرب می‌شنویم تنها از نژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان

www.tarikhislam.com

خداوندان این ملکهٔ زبان عرب و کسانی بوده است که ملکهٔ مزبور را از عرب آموخته‌اند و بهمین سبب آنچنان بر این ملکه احاطه یافته‌اند که به آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزلهٔ خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که در میان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هر چند در نسب غیر عرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنان را غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب را هنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکهٔ آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه بممارست در زبان عرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هر گاه یکی از مردم غیر عرب در شهرها با عربی‌زبانان درآمیزد، نخستین چیزی که درمی‌یابد این است که آثار ملکهٔ واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده میکند و ملکهٔ دیگری را می‌بیند که ویژه این مردم شهرنشین است و مخالف ملکهٔ زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب روی

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۶

بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد، کمتر ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه‌ای را که در گذشته یاد- کردیم بدست آورد، زیرا هر گاه ملکهٔ دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکهٔ تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی‌گردد و هر گاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش با عجمی‌زبانان مصون بماند و بخواهد ملکهٔ زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید، لیکن بندرت این امر روی می‌دهد و با دلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن بر خواننده آشکار است [۱].

و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعد دانش بیان مشغولند مدعی می‌شوند که این ذوق (ملکهٔ زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است، ولی چنین ادعائی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکهٔ همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکهٔ تعبیر و سخن- گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید [۲].

فصل ۴۴ در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکهٔ لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجزاند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکهٔ مزبور برای آنان دشوارتر است

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب

[۱-)] ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان یک قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت.

یا بوسیلهٔ مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن را آموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فرا گرفتن اصول علم

www.tarikhesam.com

معانی و بیان انسان را به آموختن زبان نایل نمی‌سازد. و رجوع به حاشیهٔ ص ۱۱۹۴ شود.

[۲-)] وَ الله یَهْدِي من یَشاءُ إِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ ۲: ۲۱۳. س ۲ (بقره) آ: ۲۱۳

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۷

ملکهٔ لسانی دیگری که منافی با ملکهٔ مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می‌گیرد و این زبان چنان با لغات بیگانه و غیر فصیح درآمیخته است که از ملکهٔ نخستین به ملکهٔ دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهرنشینان این روزگار است و بهمین سبب می‌بینیم که معلمان مقدم بر هر چیز نخست زبان را بکودکان می‌آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به آنان آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکهٔ مزبور را از راه درآمیختن با اهل زبان و سخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از درآمیختن با اهل زبان میسّرتر است و هر چه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضری فرو مانند و ملکهٔ آنرا بدست نیاورند، چه در چنین شرایطی میان زبان مضری و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می‌آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقیه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان نخستین (مضری) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکهٔ آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه‌ای بدوست خود نوشته است: «ای برادر من! و ای که غیاب او را از دست ندهم! ابو سعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یادآور شده‌ای که تو می‌باشی با کسانی [۱] می‌آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آمادهٔ خروج نشده‌ایم! و اما اهل منزل سگها بسبب امر زشت [۲] بی‌گمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این یک حرف یکی نیست. و نامهٔ من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم [۳]».

[۱-)] ن. ل: بازیت می‌آیی.

[۲-)] ن. ل: امر کاه روی زراعت و در نسخه‌ای امر انجیر یعنی صورتهای: شین و تبن و تین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس (الفتن. الس) آمده است.

[۳-)] صرف- نظر از سستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامهٔ مزبور پر از اغلاط صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس» است حرفا واحدا نوشته است: و در چاپهای مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جملهٔ ان شاء الله نیز اضافه شده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۸

ملکهٔ ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکهٔ مزبور بوده و از لحاظ طبقه- بندی در طبقهٔ پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است.

و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی آورده‌اند و تا این روزگار نیز طبقهٔ شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکهٔ مزبور را

www.tarikhsam.com

بهتر از اهالی افریقیه بدست می‌آورند چه آنان در آن بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته‌اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (بلاغت زبان) را در آن کشور برافراشت. و ابن عبد ربه (صاحب عقد الفرید). و قسطلی [۱]. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوك طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی‌کرانی در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری که بعلت غلبهٔ مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم از آموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می‌پذیرد و به همین سبب وضع کلیهٔ صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکهٔ زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می‌یابد که به مرحلهٔ ابتذال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آن روزگار شهرت داشته‌اند میتوان

[۱-)] قسطلی (بفتح ق و ط) ابو عمر احمد بن محمد بن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقال که امروز آنرا CustroMarin مینامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار میرود. قسطلی در سال ۳۴۷ هـ (۹۵۸ م) متولد شده و در ۴۲۱ هـ- (۱۰۳۰ م) درگذشته است.

(از حاشیهٔ دسلان).

www.tarikheslam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۱۹۹

صالح ابن شریف [۱] و مالک ابن مرحل [۲] را نام برد و آنان از شاگردان طبقهٔ شاعران اشبیلیه [۳] بودند که سبک ایشان در سبته [۴] بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنی احمر به شمار میرفتند که در آغاز تأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند.

و اندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را بسبب مهاجرت آنان به افریقیه از دست داد. آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقیه پناهنده شدند و دیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکهٔ مزبور برای مردم افریقیه دشوار بود و از این رو که بد لهجه بودند و ناشیوائی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم با فرا گرفتن ملکهٔ زبان عربی فصیح منافات داشت. اما پس از چندی بار دیگر ملکهٔ زبان عربی در اندلس بر همان شیوهٔ دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین [۵] و ابن جابر [۶] و ابن الجیاب [۷] و طبقه‌ای که از سبک آنان پیروی میکردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن [۸] و طبقهٔ او ظهور کرد و پس از آن طبقهٔ ابن خطیب در

[۱-)] ابو البقا صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفح الطیب شود.).

[۲-)] مالک بن عبد الرحمن ابن مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالقه «مالگا» بسال ۶۰۴ هـ-

(۱۲۰۸– ۱۲۰۷ م) متولد شده و در غرناطه بسال ۶۹۹ هـ (۱۳۰۰– ۱۲۹۹ م) درگذشته است. ویرا بدان سبب که خانوادهٔ وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبتی نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ هـ در دربار سلطان ابو یوسف بن عبد الحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ صفحهٔ ۳۵۷).

[(۳–)] منسوب به Seville.

[(۴–)] Ceuta.

[(۵–)] این کلمه در چاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است. و چنانکه دسلان مینویسد: ابو بکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزی» فراهم آورندهٔ سفر نامهٔ ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است– حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفح الطیب ج ۱ ص ۱۰۴.

[(۶–)] چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.

[(۷–)] ابو الحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳ هـ (۱۲۶۵– ۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹ هـ (۱۴۴۹– ۱۳۴۸ م) درگذشت.

[(۸–)] ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابو اسحق منتسب بیکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenade» بود وی بعلت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بپایهٔ بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ بحج رفت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرائی سلطان

www.tarikhesiam.com

روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی میکرد و در نتیجهٔ سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و او در ملکهٔ زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوهٔ وی را پیروی کردند.

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است از این رو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می‌کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنها می‌کوشند. و بدان سبب که عجمی‌زبانان بد لهجه و کسانی که ملکهٔ زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می‌آیند و عدم فصاحت آنان ریشه‌ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحل اهل آنجا هستند و زبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که [۱] این قوم بزبان محلی بربری تکلم می‌کنند و از این رو بر خلاف مردم اندلس که بسهولت ملکهٔ زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق [۲] در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکهٔ زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرا میگرفتند چه آنان در آن روزگار جز در موارد قلیلی از آمیزش با عجمی‌زبانان دور بودند و بدین سبب ملکهٔ زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوارتر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از

[()] آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین اقامت گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou

درگذشت. در چاپهای مصر و بیروت طویجن بغلط طریحی است. (از دسلان).

[۱-)] در عصر ابن خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت، اران «Oran» و در کلیهٔ ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند از قبیل دو قسمت «Kalylie» سلسله جبال اطلس «LAtlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا. (از حاشیهٔ دسلان ص ۳۵۸ ج ۳).

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است و بی‌شک غلط میباشد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۱

این رو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق میزیستند.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثر ایشان است، آن وقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزلهٔ مجموعهٔ آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر پیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و از این رو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکهٔ زبان عربی در مشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می‌یافت و چه بسا که از روزگار جاهلیت بلیغ تر بود (چنانکه یاد خواهیم کرد) تا دوران پریشانی و نابسامانی عرب فرا رسید و آثار زبانشان محو گردید و سخنشان تباه شد و فرمانروائی و دولت‌های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری بملتهای غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ درآمیختند [و بر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت و عدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچک و بزرگ مستولی شد] [۱] چنان که از زبان عربی و ملکهٔ آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فرا گرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتذال می‌یابیم هر چند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود و خدا آنچه میخواهد می‌آفریند و اختیار می‌کند [۲].

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۲-)] اشاره به: رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ۲۸: ۶۸، س: ۲۸ (قصص)- آ: ۶۶ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است:

و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست پروردگاری جز او نیست.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۲

فصل ۴۵ در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دو فن است:

www.tarikhesam.com

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیهٔ اوزان یک شعر دارای یک روی باشند که آنرا قافیه می‌نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر یک از دو فن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه‌های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو [۱] و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمهٔ آن یک قافیه باشد که آنرا سجع [۲] مینامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملا آزاد است و به اجزائی تقسیم نمیشود، بلکه بی‌مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملا رها می‌کنند. و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار میرود، ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جدا شده‌ای است که به مقطعهائی منتهی می‌شوند و ذوق بپایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس سخن به آیهٔ دیگر بعد از آن باز میگردد و بی‌التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده میشود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاد بهترین سخن را کتابی متشابه

[۱-)] شجاعت نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

[۲-)] سجع عبارت از توافق دو فاصلهٔ نثر بر یک حرف در آخر جمله است. (از تعریفات جرجانی).

مثانی [۱] که پوست‌های آنان که از پروردگارشان میترسند از آن میلرزد [۲] و فرمود:

بتحقیق آیات را تفصیل دادیم [۳].

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیهٔ آیات قرآن عموما مثانی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام القرآن [۴] اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و بهمین سبب آنرا سبع المثانی [۵] نامیده‌اند. و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثانی مقابله کن آن وقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر یک از این فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمیرود مانند غزل «نسیب» که مختص بشعر است و سپاس و دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعائی که مخصوص مخاطبات است و مانند اینها. و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار میبرند از قبیل: سجع بسیار و التزام قافیه. و مقدم- داشتن غزل «نسیب» در آغاز مقاصد. و بنابر این چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) بکار میبرند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و

www.tarikhesalam.com

آنرا

[۱-)] مثانی: آیات قرآن (اقرب الموارد). ترانه و دو بیتی مثانی قرآن است لاقتران آیة الرحمه بآیة العذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سورهٔ فاتحه یا سورهٔ بقره یا براءة یا هر سوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین و زاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی الارب شود).

[۲-)] الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتٰاباً مُتَشٰابِهاً مَثٰانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ۳۹: ۲۳. س ۳۹ (الزمر). آ: ۲۳.

[۳-)] قَدْ فَصَّلْنَا الآيٰاتِ ۶: ۹۷. س: ۶ (الانعام) آ: ۹۷ و ۹۸

[۴-)] ام القرآن: سورهٔ فاتحه. یا آیات محکمات از آیات احکام. (منتهی الارب).

[۵-)] سبع المثانی: سورهٔ فاتحه. بدان- جهت که هفت آیه است یا هفت سورهٔ طوال از «بقره» تا «توبه». (از منتهی الارب).

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۴

پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان درآمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترك کرده و از یاد برده‌اند و این شیوه بویژه در میان مردم مشرق متداول است و- مخاطبه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) را در این روزگار کاتبان غافل بر این اسلوب که بدان اشاره کردیم مینویسند در صورتی که این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست. چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال بر حسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود.

و این فن منثور با قافیه را متأخران با شیوه‌های شعری درآمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) از آن فن منزه شود، زیرا در شیوه‌های شعری رواست که فصاحت و چرب‌زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتی که ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌ها را در نامه‌های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمهور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه‌هاست، بلکه روش پسندیده در نامه‌های سلطانی (رسمی- دولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی‌هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گوناگون است [۱] و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب [۲] و ایجاز [۳] یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه [۴] و استعاره [۵]، ولی تنظیم نامه‌های سلطانی «رسمی- دولتی» بسبکی

[۱-)] هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.

[۲-)] ادای مقصود بعبارتی بیش از متعارف. (تعریفات جرجانی).

[۳-)] ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات).

[۴-)] تعبیر کردن از چیزی است لفظا یا معنا بلفظی غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی مانند ابهام بر شنونده مانند

جاء فلان. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت و دراز دستی که کنایه از تسلط و مانند اینهاست. (ترجمه با تصرف از تعریفات).

[۵-)] ادعای معنی حقیقت در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم و از آن مرد شجاع اراده کنند ... (از تعریفات).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۵

که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و بهمین سبب نمی- توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالنتیجه از سخن مرسل (آزاد) بسبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزاند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشند و باین سخن مسجع دلبسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح میکنند و از دیگر امور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه‌وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران‌اند. حتی ایشان باعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینند با لطمه رسیدن به اعراب کلمه‌ها و تصریف آنها جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و اساس کلمه را تباه میسازند بامید اینکه به جناس برخورد. اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که در این موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهندهٔ آدمی است.[۱]

فصل ۴۶ در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد

و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هر گاه نخست ملکهٔ دیگری جای آنرا بگیرد آن وقت از تکمیل ملکه‌ای که

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهندهٔ آدمی براه راست بفضل کرم خود میباشد و خدای دانا تعالی تر است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۶

بعدا بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان‌تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هر گاه ملکهٔ دیگری بر آن سبقت جوید آن وقت مادهٔ 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 ملکهٔ دوم دشوار خواهد شد و این وضع در همهٔ ملکه‌های صناعی (آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما در جای خود بهمین گونه برهان دربارهٔ آن استدلال کردیم و باید آنرا در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزلهٔ صناعت میباشد و باید کسانی را که از نخست دارای کما بیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرو می‌گذارند. و

www.tarikhislam.com

از این رو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته باشد بر ملکهٔ زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره آن را با عجز فرو می‌گذارد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بربرها و رومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی از آنان ملکهٔ زبان عربی را به استواری فرا گیرد. و تنها علت آن این است که ملکهٔ زبان دیگری در آنان بر ملکهٔ عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی‌زبانان و از کتب ایشان فرا- گیرد، در آن فرو خواهد ماند و بهدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع‌اند و باز در فصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیند و اگر کسی نخست در ملکهٔ یک صناعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صناعت دیگری هم ماهر شود یا تا سر حد نهائی آن برسد. و خدا شما و آنچه را میسازید بیافرید [۱].

[۱-)] وَ الله خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ ۳۷: ۹۶. س: ۳۷ «الصافات» آ: ۹۴- دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ما تعملون» را «ما تعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفرید و شما آنرا نمیدانسته‌اید.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۰۷

فصل ۴۷ در صناعت شعر و شیوهٔ آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعر است. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون دربارهٔ شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هر چند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیلهٔ تعبیر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هر زبانی را در شیوهٔ بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب و مقصدی عزیز است چه عبارت از سخنی است که به قطعه‌های هم- وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر یک از آنها را بیت مینامند و حرف آخر را که در همهٔ بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند.

و مجموعهٔ بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی از یک قصیده بتنهائی افادهٔ معنی میکند 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 [۱] یا رثاء کامل خواهد بود از این رو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افادهٔ معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطراد [۲] میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه‌چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر دور میدارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق

[۱-)] در چاپ پاریس: نسیب و در چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمهٔ مترادف تغزل میباشند.
بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده بوصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیبائی‌های معشوق بپردازد.
[۲-)] استطراد. راندن سخن بر شیوه‌ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه بعرض. (از اقرب الموارد).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۸

استطراد میکند و یا از وصف ممدوح بوصف طایفه و لشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به شمردن محاسن مرده و گریستن بر وی و مانند اینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیهٔ ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبادا طبع وی سهل‌انگاری کند و از وزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیک است بگراید چه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود. و این موازین دارای شرایط و احکامی هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده‌اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که با طبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر هر وزنی را که با طبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر برگزیده است و آنها را صاحبان این صناعت بحور مینامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده‌اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته‌اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته‌اند.

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و بهمین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آنرا بمنزلهٔ مأخذ و اصلی میدانند که در بسیاری از علوم و-حکمت‌های خود بدان رجوع میکنند و ملکهٔ شعر در میان ایشان مانند همهٔ ملکات مستحکم و استوار بوده است.

و کلیهٔ ملکات لسانی بطریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان هست می‌آید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکهٔ شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتر است، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد 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 شیوهٔ

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۰۹

شعر عرب معروف است فرو ریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون وافی بمقصودش را تمام می‌کند. و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوه‌هائی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملا محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصد و غرابت فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالبریزی سخن، بمنزلهٔ محک قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکهٔ سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر بویژه باید دارای تلطف و کوشش در رعایت اسلوبهای خاصی باشد که عرب بدانها اختصاص یافته و آنها را در شعر بکار برده است، و ما در اینجا مدلول لفظ [۱] اسلوب (سبک) را در نزد صاحبان این صناعت و آنچه را در اطلاقشان بدان اراده

www.tarikhesham.com

می‌کنند یاد می‌کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب‌ها را بر آن میبافند یا مانند قالبی است که سخن را در آن قالبریزی میکنند. و نباید تصور کرد که در اسلوب دلالت سخن را بر اصل معنی که مربوط باعراب (نحو) است در نظر میگیرند. یا به دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط بعلم بلاغت و بیان است توجه میکنند، یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار میدهند که مربوط به علم عروض است و بنابر این سه دانش یاد کرده بهیچرو مربوط باین فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیب‌های منظوم و کلی باعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی را که در نزد عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است برمیگزینند و آنها را ببهترین ترتیبی قالبریزی میکند همچنانکه بنّا به قالب گیری میپردازد یا

[۱-)] در چاپ «پ» مدلول لفظة الاسلوب و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مدلول الاسلوب و در چاپهای مصر و بیروت سلوك الاسلوب است.

www.tarikhesam.com

بافنده پارچه را بر نورد میپیچد تا رفته رفته در نتیجهٔ حصول ترکیب‌های وافی بمقصود قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکهٔ زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر یک از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه‌گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب در شعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «مية» که در بالای کوه و سپس در تکیه‌گاه آن واقع شده‌ای؟ [۱] و گاهی بشیوهٔ این است که شاعر از همراهان خود درخواست میکند بایستند و از خانهٔ ویرانه بپرسند چون:

بایستید از خانه‌ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده‌اند بپرسیم [۲].

یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانهٔ» وی، گریستن آغاز کنیم [۳].

یا مخاطب نامعلومی را به پرستش وامیدارد تا پاسخ بشنود مانند:

آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟ [۴] و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هائی که در سوی عزل [۵] «واقع است» درود بفرست [۶].

یا نشانه‌های خانهٔ ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:

ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانهٔ ویرانهٔ ایشان را سیراب کند و در-

---

[(۱-)]

یا دار میته بالعلیاء فالسند.

[(۲-)]

قفا نسئل الدار التی خف اهلها

.

[(۳-)]

قفانبک من ذکری حبیب و منزل.

[(۴-)]

الم تسأل فتخبرك الرسوم؟

[(۵-)] عزل: چشمه‌ای میان بصره و یمن است.

[(۶-)]

حی الدیار بجانب العزل.

www.tarikheslam.com

آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند. [۱] یا بارندگی را برای نشانه‌های خانهٔ ویرانه از برق درخواست کند مانند: ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق [۲] است پدید آی. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که شتربان شتران را با سرود میراند [۳].

و مانند اینکه هنگام حادثهٔ مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست گریستن میکند چون:

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست [۴].

یا حادثه‌ای را بزرگ جلوه میدهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟

[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟] [۵] یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد مانند:

سبزه‌زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده‌ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن مرد جنگی و دلاور را درربود. [۶] یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت‌زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و بانکار عمل آنها آغاز می‌کند، چنانکه خارجیة گوید:

ای درخت خاپور چگونه ترا برگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو بر مرگ

[۲-)] ابرق (بفتح همزه و راء) منزلی از بنی- عمرو بن ربیعه (لغت نامهٔ دهخدا).

[۳-)]

یا برق طالع منزلا بالابرق واحد السحاب لها حداء الابنق.

در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «ك» اینق و در چاپ «پ» و نسخهٔ دیگر انیق است.

[۴-)]

کذا فلیجل الخطب و لیفدح الامر و لیس لعین لم یفض ماؤها عذر

[۵-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و اصل بیت این است:

أ رأیت من حملوا علی الاعواد [أ رأیت کیف خبا ضیاء النادی].

[۶-)]

منابت العشب لا حام و لا راع مضی الردی بطویل الرمح و الباع.

www.tarikhesalam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۲

ابن طریف زاری نکرده‌ای. [۱] یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که درگذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعة بن نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید، زیرا [چنگال] مرگ، دشمن پیکار جوی شما را در ربود [۲].

و بسیاری از اینگونه شیوه‌ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت میشود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل مییابند ممکن است بوسیلهٔ جمله یا غیر جمله باشند و جمله‌ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی.

ممکن است جمله‌ها تابع یک دیگر باشند یا نباشند [۳] در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارانـد و در موارد دیگر ناسازگار. گاهی ممکن است جمله‌ها مجزا و گاه پیوسته باشند. اینها همه بر حسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و باز شناختن محل هر کلمه نسبت بدیگریست که در نتیجهٔ استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پی میبریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین در ذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همهٔ آنها منطبق میشود چه فراهم آورندهٔ سخن مانند بنّا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق‌شونده همچون قالبی است که بنّا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میبافد و از این رو اگر بنّا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکار آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی است، زیرا ما می‌گوییم که قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایدهٔ آنها این است که بکار بردن ترکیبات را

بر هیئت مخصوص

[(-۱)]

ایا شجر الخابور مالک مورقا کانک لم تجزع علی ابن طریف.

[(-۲)]

الق الرماح ربیعة بن نزار اودی الردی بقریعک المغوار.

[۳-)] در مواردی جمله‌ها متفق‌اند و در موارد دیگر غیر متفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌ها تابع یک دیگر باشند» که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است، در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

www.tarikhsan.com

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۳

بقیاس جایز میشمرند، قیاس علمی صحیح مطردی [۱] مانند قیاس قوانین اعراب (نحو) لیکن این اسلوبهائی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو در شمار قیاس نیستند، بلکه آنها از صورت یا هیئتی هستند که بسبب تتبع و پیجوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ میابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها را سرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید و پیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) و بیان، این اسلوبها را بهیچرو تعلیم نمیدهند و گذشته از این همهٔ چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد عرب مستعمل هستند و آنان که 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 بمنزلهٔ قالبهائی میباشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هر چه قیاس اقتضا کند. و بهمین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن میشود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه در نظم هست در نثر هم یافت میشود، چه سخنان عرب در هر دو فن استعمال شده و آنها را چه در نظم و چه در نثر بتفصیل آورده‌اند چنانکه در شعر اینگونه سخنان را در بیتهای موزون و قوافی مقید پدید می‌آورند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالبا موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و [قالبهای] [۲] هر یک از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهائی مستعمل است که

[۱-)] قیاس مطرد: یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

[۲-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۴

فراهم آورندهٔ سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن سرایان را باین قالبها رهبری میکند این است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزله نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنّا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد.

و از این روست که فن سخن‌پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشهای یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار میرود که بی‌دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد. و هر-گاه در سخن همهٔ این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشهٔ لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهائی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن مینامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمندتر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزاست که برای شعر به حد یا رسمی [۱] بپردازیم تا با همهٔ صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی ببریم و هم یادآور میشویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اند چنانکه حد

[۱-)] تعریف شيء بذاتیات را حد گویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شيء بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحک تعریف کنند و هر یک بر دو گونه است: تام و ناقص حد تام آن است که از جنس و فصل قریب تشکیل یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق و حد ناقص آن است که تنها از فصل قریب و جنس بعید ترکیب شود چون تعریف انسان به ناطق یا به جسم ناطق، و رسم تام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحک تعریف کنند و رسم ناقص آن است که تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحک یا به جسم ضاحک و بعرضیاتی که کلیهٔ آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دو پا راه میرود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند اینها. (از غیاث و تعریفات جرجانی).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۵

عروضیان که میگویند: «شعر عبارت از سخنی موزون و مقفی است» برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار میرود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشعر مینگرند [که شمارهٔ حرف متحرك و ساکن ابیات آن پیاپی با هم موافق باشند و عروض [۱] ابیات شعر با ضرب [۲] آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به الفاظ و چگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد پس مناسب آن می‌شود که در نزد آنان حدی باشد، ولی ما در اینجا از این لحاظ به شعر مینگریم] [۳] که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است. و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید بتعریفی بپردازیم که حقیقت آنرا از این

www.tarikhesam.com

لحاظ روشن کند و بنابر این میگوئیم:

شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که باجزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ما قبل و ما بعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعریف «سخن بلیغ» جنس است که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند، چه این گونه سخنان را معمولا نمیتوان شعر نامید و جملهٔ: «به اجزا یا ابیاتی هموزن و همروی تجزیه گردد» فصل دیگری است تا نثر را که همهٔ ادیبان آنرا شعر نمیدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن «هر جزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به بیت ما بعد مستقل باشد» برای بیان حقیقت مفهوم شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را از هم جدا نمی‌کند. و اینکه گفتیم: «بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود» فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه

[۱-)] جزء آخر مصراع اول بیت (تعریفات).

[۲-)] آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).

[۳-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۶

اینگونه سخنان را با چنین خصوصیاتی نمیتوان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار میروند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد که در شعر نیست و بنابر این هر سخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید. و به همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقداند که نظم متنبی و معرّی بهیچرو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم «بر اسلوبهای زبان عرب جاری باشد» فصل دیگری است که شعر غیر عرب] [۱]. از ملتهای دیگر را از تعریف خارج میکند بر حسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب و هم در میان دیگر ملتها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شعر جز در میان عرب در قوم دیگری یافت نمیشود نیازی باین فصل ندارند و بجای آن میگویند:

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری باشد» و هم اکنون که از گفتگو دربارهٔ حقیقت شعر فارغ شدیم ببحث در کیفیت سرودن آن میپردازیم: باید دانست که سرودن شعر و مهارت یافتن در این فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ- کردن جنس آن یعنی جنس شعر عرب است تا در نفس ملکه‌ای پرورش یابد و همچون نورد بافنده نمونه و سرمشق باشد و از آن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب میکنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابو ربیعه و کثیر و ذو الرمه و جریر و ابو نواس و حبیب «ابو تمام» و بحتری و رضی و ابو فراس. و اکثر اشعار برگزیده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همهٔ آثار شاعران طبقهٔ اسلامی و اشعار برگزیدهٔ دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات

www.tarikheslam.com

[۱-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۷

نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر از محفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از این رو کسی که محفوظاتش اندك و ناچیز باشد یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمیتوان شعر نامید، بلکه باید سروده‌های وی را نظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته‌تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحیذ قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکهٔ آن استوارتر و راسخ‌تر میشود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است تا نشانه‌های رسوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محو گردد، زیرا تا هنگامی که رسوم مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن بعین همان الفاظ را بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند و نشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کند در حالیکه نفس بدانها سازش‌پذیر شده باشد، اسلوب محفوظات قبلی در ذهن وی نقش می‌بندد و بمنزلهٔ نورد بافنده برای او نمونه و سرمشقی میشود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبک شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهائی و زیبائی منظرهٔ جایگاهی است که در آن شعر میسرایند از قبیل اینکه برای لذت چشم کنار جویبارها و بوستانهای پرگل و ریحان را برگزینند و همچنین برای تابناك شدن قریحه باید گوش را به شنیدنیهای شادی بخش و لذت افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط درآید.

گذشته از همهٔ 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

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۸

قریحهٔ او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی که در حافظهٔ وی گرد آمده مناسب‌تر است و اندیشهٔ وی برای این منظور آماده‌تر میشود.

و گفته‌اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحرگاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و در هوای حمام [۱] است.

و چه بسا که عشق و سرمستی را نیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بی‌همتاست و مؤلف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادیبانی که پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند و برخی گفته‌اند اگر پس از همهٔ شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذارد و نفس را به اکراه بر آن واندارد.

www.tarikhesam.com

و باید از آغاز قالبریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه بگذارد و سخن را تا پایان بر آن پی‌ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند نشاندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که گریزان و پریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا ما بعد آن مناسب نیابد، باید آنرا فرو گذارد تا جای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملا مستقل میباشد. و آنچه باقی میماند این است که ابیات قصیده یا غزلی با هم متناسب باشند و از این رو شاعر میتواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را بپایان میرساند باید بار دیگر با نظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از این رو که شعر خویش را زادهٔ اندیشه و اختراع قریحهٔ خود میدانند بدان شیفته میباشند.

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و «فی هواء الحمام» و در چاپهای مصر و بیروت و «فی- هؤلاء الجمام» است و «جمام» بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۱۹

و سخنی که در شعر بکار میرود باید از فصیح‌ترین تراکیب و خالص از ضرورتهای لسانی باشد و آنچه را که از جمله ضرورتهای گفتار است شاعر باید فرو گذارد، چه اینگونه کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقهٔ بلاغت تنزل میدهد.

و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که میتوانند بیاری ملکهٔ خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقهٔ اشبه به حق [۱] بگرایند.

و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهائی بکار برد که معانی آنها بر الفاظ در فهم سبقت جوید، همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار میرود و به آسانی درك نمیشود، بلکه شیوهٔ برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی‌تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو [۲] بشمار خواهد رفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل نامید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و بهمین سبب بزرگان ما (رح) بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس [۳] خرده میگرفتند.

زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر

[۱-)] الطریقة المثلی: الشبهی بالحق (المنجد).

[۲-)] حشو در اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تعریفات جرجانی).

[۳-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ دار الکتاب- اللبنانی: «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخهٔ مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیهٔ ویرا ابو بکر آورده‌اند و در حاشیهٔ همان چاپها نوشته شده است: و در نسخه‌ای ابو اسحاق. و در لغت

www.tarikhestan.com

دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابو اسحاق ابراهیم بن ابو الفتح بن عبد الله اندلسی شاعر (۴۵۰- ۵۳۳) ولادتش در جزیرهٔ شقر (LXucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا درگذشته است.

و دسلان مینویسد: ابن خلکان و مقری کنیهٔ ویرا ابو اسحاق و نام او را احمد آورده‌اند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۰

متنبی و معری نیز عیبجوئی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی می‌شمرند که از طبقهٔ شعر عرب فروتر است و قضاوت آن با ذوق است.

همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی [۱] و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجهٔ استعمال در میان عامه مبتذل شده‌اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقهٔ سخن بلیغ تنزل می‌دهد [همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل] [۲] نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیک بسخن بی‌فایده میگردد مانند اینگونه معانی:

آتش گرم است. آسمان بالای سر ماست. و بمیزان نزدیک شدن اینگونه سخنان بطبقهٔ سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه هم از پایهٔ بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونهٔ مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند و بهمین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسرایند اغلب آنها را کمتر در زمرهٔ سخنان بلیغ و نیکو میشمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری، زیرا معانی آنها در میان عامهٔ مردم متداول است و از این رو جنبهٔ ابتذال بخود میگیرند. و هر گاه با همهٔ شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند و بتکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود و اگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشک میگردد.

و باری صناعت شعر و چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمدهٔ ابن- رشیق یاد شده است و ما بر حسب توانائی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هر که بخواهد بمطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

[۱-)] ترجمهٔ کلمهٔ «حوشی» است که بگفتهٔ دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳» از لغات افریقیه و مشتق از حوش بمعنی مزرعهٔ کوچک است.

[۲-)] از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۱

و این مقدار که ما آوردیم پاره‌ای بسنده میباشد. و خدا یاری دهنده است. و برخی از شاعران دربارهٔ مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان در این موضوع، شعر ذیل است و گمان میکنم از آثار «ابن- رشیق» باشد:

نفرین خدای بر هنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون را در آن می‌یابیم.

www.tarikhesam.com

این نادانان سخنان دور از ذهن و دشوار را بر گفتارهای آسان که برای شنوندگان آشکار باشد ترجیح میدهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند و سخن پست را چیزی گرانبها میشمرند.

از شیوهٔ درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خود پی نمیبرند.

آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی براستی در نزد ما معذوراند.

شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هر چند از لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از این رو بیتها باید با یک دیگر شباهت داشته باشد و صدرهای [۱] آنها متون [۲] بیت را آشکار سازد.

همهٔ معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه‌گر شود که شنونده آنها را بر آنچه آرزو می‌کند بیابد، خواه آن آرزو نباشد یا باشد.

و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به آنچنان پایهٔ بلندی برساند که شعر او از لحاظ زیبائی و حسن بتقریب برای شنوندگان آشکار باشد.

بدانسان که گوئی الفاظ اشعار او چهره‌هائی هستند و معانی بمنزله چشمهای آنها میباشند.

«شعر شاعر» از نظر مضمون باید بر وفق آرزوها باشد و انشاد کنندگان بزیبایی آنها آرایش یابند.

[۱-)] نخستین بخش مصراع اول بیت.

[۲-)] متن در اینجا بجای عجز و قافیهٔ بیت بکار رفته است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۲

هر گاه آزاده‌ای را مدح می‌کنی باید شیوهٔ اطناب برگزینی.

در تغزل باید روش سهل و نزدیک بفهم پیش‌گیری و در مدیح سخنت راست و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش خراش بپرهیز هر چند موزون باشند.

هر گاه به هجو کسان بپردازی، باید شیوهٔ ناسزاگویان را رها کنی و بدان نگرایی.

سخن صریح در شعر بمنزلهٔ داروئی است و تعریض و کنایه همچون دردی نهفته میباشد.

و هر گاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحرگاهان سفر می‌کنند بگریی، باید بی‌غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشکها از دیدگان جاری شود.

و اگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده را با وعید و درشتی را با نرمی درآمیزی.

چنانکه کسی را که مورد نکوهش و عتاب قرار میدهی باید ویرا میان بیم و اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری.

و صحیح‌ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم بهم نزدیک باشند و معنی آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هر گاه انشاد شود همهٔ مردم بدان طمع بندند و هر گاه قصد اتیان بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنام ناشی [۱]] گوید:

www.tarikhesham.com

[۱-)] از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع». در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است.

ابو العباس ناشی شاعر و از رؤسای متکلمین زنادقه (مانویه) بود که به اسلام تظاهر میکرد او راست دیوان شعر و کتاب فضیلة السودان علی البیضان (از ابن الندیم) و رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود. و دسلان مینویسد: دو شاعر ملقب به ناشی بوده‌اند یکی عبد الله که در قاهره بسال ۲۹۳ هـ (۹۰۶- ۹۰۵) درگذشته است و دیگری علی که در بغداد بسال ۳۶۵ هـ (۹۷۵) میلادی وفات یافته است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۳

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند.

و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکندهٔ آنرا ببیند و بوسیلهٔ اطناب آنها را فراهم آورد و بیاری ایجاز دیدگان بی‌نور «قسمتهای مبهم» آنرا باز کند.

و معانی نزدیک بفهم و دور از ذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای پیچیده و روان آن پیوند ایجاد کند.

و هر گاه بمدح بخشندهٔ بزرگواری بپردازد و بخواهد حق دین او را با سپاس- گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانبها و استوار بستاید.

آن وقت شعر وی در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌ها و فنون آن سهل خواهد بود.

و هر گاه شاعر بخواهد بر دیار و اهل آن گریه و زاری کند باید چنان غمگینان را متأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان آنرا پدید آورد. چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین درآمیزد [۱].

و هر گاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزنش کند باید در عتاب خود خشونت را با نرمی درآمیزد.

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه‌های سخت و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند.

و هنگامی که شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه بعلت اشعار زننده و فتنه‌انگیز او را ترك گوید باید او را بسخنان نرم و مهرآمیز تسخیر کند و ویرا

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» قطعهٔ ناشی در اینجا پایان می‌یابد. و بقیهٔ اشعار از چاپ پاریس ترجمه شد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۴

به رموز و اسرار سخن شیفتهٔ خود سازد.

و هر گاه در نتیجهٔ لغزشی بمعذرت پردازد و در ضمن سخنان آشکار و- گفتارهای خیال‌انگیز رضای او «ممدوح یا

www.tarikhislam.com

معشوق» را مسئلت کند، آن وقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت میطلبد بمنزلهٔ سرزنشی نسبت باو خواهد بود و در عین حال خیر و احسان او را مطالبه خواهد کرد.

فصل ۴۸ در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیلهٔ الفاظ انجام می‌یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ میباشد. بنابر این آموزندهٔ سخن که می‌کوشد ملکهٔ سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می‌کند و بحفظ کردن نمونه‌های آنها از سخنان «قدیم» عرب میپردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازد تا ملکهٔ زبان مضر در وی رسوخ یابد و لهجهٔ غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت شده است ترك گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می‌یابد فرض میکند و مانند یک کودك زبان آن قوم را فرا میگیرد تا بمرحله‌ای میرسد که گوئی از لحاظ زبان یکی از افراد آن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه‌ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می‌کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته الفاظ است نه معانی، زیرا معانی در ضمایر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشهٔ هر کسی قادر است آنچه بخواهد بسهولت معانی را دریابد و در ترکیب و تألیف آنها نیازی به صناعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر

www.tarikhsam.com

از معانی است و به صناعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و بمنزلهٔ قالبهائی برای معانی میباشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکیست و نیکوئی و زیبائی ظروف پر از آب بر حسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکوئی و زیبائی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز بر حسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتی که ماهیت معانی یکی است از این رو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن بر حسب مقتضیات ملکهٔ زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهدهٔ آن برنیاید، همچون شخص زمین‌گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصود خود نائل نشود.

و خدا بشما آموخت آنچه را که نمیدانستید [۱].

فصل ۴۹ در اینکه این ملکهٔ «سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و بهر اندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی [۲]] حبیب [۳] یا عتابی [۴] یا ابن معتز یا ابن هانی یا شریف

[۱-)] و الله عَلَّمَكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹. س: بقره آ: ۲۴۰.

[۲-)] در نسخهٔ خطی ینی جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۳-)] حبیب بن اوس، ابو تمام.

[۴-)] کلثوم بن عمر ملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت برمکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۴- ۸۲۳ م) درگذشته است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۶

رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع [۱] یا صابی باشد ملکهٔ او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن سهل یا ابن النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد بود و در پایهٔ بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دستهٔ 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 مسموعات شخص میتواند آنها را بروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکهٔ نیکو و استادانه‌ای بدست آورد. از این رو هر چه محفوظات در طبقهٔ بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه‌ای که از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر منوال آن می‌بافد و قوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشد و کمال می‌پذیرد.

و بیان این مطالب چنان است که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست ولی در بشر بنسبت قوت و ضعف وی در ادراکات مختلف است و اختلاف آن به سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است که از خارج بدان وارد میگردد و کیفیت خاصی بدان می‌بخشد چنانکه در نتیجهٔ این واردات و خصوصیات وجود آن تکمیل میشود و صورت آن از مرحلهٔ قوه به فعل می‌رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود بتدریج و اندك اندك است، چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم.

و بنابر این ملکهٔ شاعری در نتیجهٔ حفظ کردن اشعار و ملکهٔ نویسندگی بسبب بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیر مسجع) حاصل میشود و ملکهٔ علمی در پرتو ممارست در علوم و فهم مطالب و تحقیق و تفحص در مسائل و نظریات علمی بدست می‌آید. و ملکهٔ فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه و تنظیر مسائل با یک دیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریج فروع بر اصول میتوان کسب کرد.

[۱-)] منظور بدیع الزمان همدانی است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۷

و ملکهٔ تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت‌نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکهٔ رجوع به حسّ باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی [۱] نائل شود. و سایر ملکات را نیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد.

www.tarikhesam.com

و نفس در هر یک از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش‌پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس بر حسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل میشود و از این رو ملکهٔ بلاغتی که از نوع طبقهٔ عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیهٔ فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظهٔ خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارد انباشته میکنند، چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و از این رو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و رو بفزونی رود و نفس به آنها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید در نهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان و متکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت میگمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابو القاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که:

[۱-)] حکیم الهی عارف به خدا. (از اقرب الموارد).

www.tarikhesalam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۲۸

روزی با دوست خود ابو العباس [۱] ابن شعیب کاتب سلطان ابو الحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سرآمد ادیبان بود.

و این مطلع قصیدهٔ ابن النحوی را [۲] برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم:

هنگامی که بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه‌های تازه و کهنهٔ آن چه تفاوتی است [۳]، وی (ابو العباس) بیدرنگ گفت: این شعر از فقیهی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ما الفرق؟» چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. اما نویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابو عبد الله بن خطیب وزیر (سلسلهٔ بنی احمر) [۴] از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه در شعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هر چند محفوظات من اندك است، ولی من (و خدا داناتر

[۱-)] ابو العباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابو سعید و سلطان ابو العباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹- ۱۳۴۸) بمرض طاعون درگذشت.

[۲-)] ابو الفضل یوسف مکنی بابن النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است.

[۳-)]

لم ادر حین وقفت بالاطلال ما الفرق بین جدیدها و البالی.

[۴-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

است) پیش از آنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیدهٔ بزرگ و کوچک شاطبی [۱] را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل) [۲] فرا گرفته‌ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده‌ام و در نتیجه حافظه‌ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا بمحفوظات نیکو مانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحلهٔ کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت:

خدا ترا باشد و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

و از آنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می‌گردد و آن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دورهٔ اسلام و ذوق‌های (سخندانان این عصر) نسبت بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقهٔ برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیعة و حطیئة و جریر و فرزدق و نصیب و غیلان ذی الرمة و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان و صدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه در خطبه‌ها و خواه در نگارش و محاورات با ملوك، از لحاظ بلاغت در طبقهٔ بالاتری نسبت باشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنترة و ابن کلثوم و زهیر و علقمة بن عبدة و طرفة بن عبد 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

[۱-)] شاطبی: قاسم بن فیرة بن ابو القاسم خلف بن احمد حافظ ابو محمد رعینی اندلسی معروف به شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ در مصر درگذشت. او راست: تتمة الحرز من قراء الائمة الکنز. حرز الامانی و وجه التهانی قصیدهٔ مشهور به شاطبیه در قراآت عقیلة. و غیره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).

[۲-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۳۰

آنان که عصر اسلام را درك کرده‌اند طبقهٔ عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده‌اند، سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع‌های ایشان باستقامت گرائیده و ملکات آنان در بلاغت بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقهٔ سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته‌اند، برتری یافته است از این رو سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه [۱] نیکوتر و از نظر رونق صافی‌تر است و مبنا و اسلوب آن منظم‌تر و مهارت و استادی سخندانان عصر مزبور مسلم‌تر است، زیرا آنها از آثاری که در طبقهٔ عالی سخن قرار دارد استفاده کرده‌اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابو القاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صناعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود و معلومات خود را در سبته [۲] از گروهی استادان که از شاگردان شلوبین [۳] بوده‌اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحلهٔ آن نائل آمده است، روزی پرسیدم چرا زبان عرب دورهٔ اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقهٔ عالی‌تری از زبان عرب جاهلیت می‌باشد وی با این که بداوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام بر تو عرضه می‌کنم، شاید سبب آن در این

[۱-)] دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمهٔ (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده‌اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است.

[۲-)] Ceuta

[۳-)] منظور ابو علی 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 کلمهٔ شلوبین از ریشهٔ سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۳۱

نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتم [۱] برای او بیان کردم وی با حالت تحسین‌آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.

و از آن پس مرا در پایهٔ بالاتری می‌نشانید و در مجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق میکرد.

و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت [۲].

www.tarikhesham.com

فصل [۳] در اینکه اساس و رتبهٔ سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است

[۴] باید دانست که راز و حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت [۵] و خطاب می‌گویند این است که افادهٔ معنی می‌کند، ولی اگر سخنی بی‌معنی و مهمل باشد آن وقت مانند مرده‌ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و بر حسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها ترکیبهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می‌کنند و این شرایط و احکامی که در ترکیبهای

[۱-)] در ضمن مذاکرهٔ مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمهٔ آن گذشت (رجوع بصفحهٔ ۱۲۲۹ شود).

[۲-)] خَلَقَ الإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَیانَ ۵۵: ۳- ۴. 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 نسخهٔ خطی «ینی- جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.

[۴-)] عنوان فصل در چاپ «پ» با نسخهٔ 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 نسخهٔ خطی «ینی- جامع» بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مؤلف است پیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم.

[۵-)] عبارت بر الفاظی اطلاق میشود که بر معنی دلالت میکنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب الموارد).

www.tarikhesam.com

لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزلهٔ قوانینی بشمار می‌آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعا بر اسناد میان مسند و مسند الیه دلالت می‌کنند و این دلالت یا افاده بوسیلهٔ شرایط و احکامی است که قسمت عمدهٔ قوانین زبان عربی را تشکیل میدهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقیید و اطلاق و جز اینها بر احکامی دلالت می‌کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فرا گرفته‌اند و هر یک دارای شرایط و احکامی هستند که مجموعهٔ آنها قوانین فن خاصی را تشکیل میدهد و آن فن را علم «معانی» [۱] مینامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج میباشد، زیرا افادهٔ قوانین صرف و نحو بر اسناد جزئی از افادهٔ آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده‌اند و آنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین معانی راه مییابد از افادهٔ بر مقتضای حال نارسا باشد آن وقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا خواهد بود و بالفاظ مهمل که در شمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افادهٔ مقتضای حال تبعیت میکند، زیرا ترکیب وضعا بر معنی خاصی دلالت می‌کند، ولی بعدا ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل میشود و آن وقت این

انتقال معنی خواه بشیوهٔ استعاره و خواه بشیوهٔ کنایه باشد مجاز شمرده میشود.

[۱-)] مؤلف در فصل علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی را بی‌آنکه یاد آور شود، علم معانی دانش مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یادآوری شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده‌داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهرا وی خود در این فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجهٔ این انتقال همچنانکه در افادهٔ معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود در اینجا هم لذتی دست میدهد که می‌توان گفت از لذت نخستین شدیدتر است زیرا در همهٔ این افاده‌ها و دلالت‌ها از راه دلیل بمدلول ظفر می‌یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزلهٔ قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده‌اند و مجموعهٔ آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت میکند، زیرا علم بیان دربارهٔ معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می‌کند و قوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار میدهد. و چنانکه بیان کردیم لفظ و معنی لازم و ملزوم میباشند [۱] و بیکدیگر نسبت داده میشوند. و بنابر این علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل میشود و از این رو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بی‌شک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و در نزد عالمان علم بلاغت باید آنرا به آوازهای حیوانات بی‌زبان ملحق کرد و شایسته‌تر آن است که چنین ترکیبی را عربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افادهٔ معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته باشد، زیرا چنین کلامی تعبیر و خطابی است که مقصود از آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده میکند که بدان آنچه را در دل دارد با افادهٔ تامی بشنوندهٔ خود برساند و دلالت استواری از آن مفهوم

[۱-)] و با هم تطابق دارند. «ینی».

شود سپس در دنبالهٔ این سرشتی که در اصل تراکیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می‌آید و البته این محسنات پس از کمال افادهٔ سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می‌بخشند. مانند: سجع آوردن.

www.tarikhislam.com

و موازنهٔ میان فصول کلام. و توریه بلفظ مشترك از معانی پوشیدهٔ آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان الفاظ و معانی. و در نتیجهٔ این محسنات کلام رونق و جلوهٔ خاصی پیدا میکند و بگوشها لذت می‌بخشد و مایهٔ شیرینی و زیبائی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع بی‌شماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: بشب که در سر جهانیان در آید، و بروز که روشن گردد و پیدا. [۱] و چون: پس اما آن کس که از تن و مال خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] بپرهیزید. [۲] تا آخر تقسیم در آیهٔ سوره ...

و همچنین مانند: اما آن کس که سر کشید و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید [۳] تا آخر آیهٔ سوره ...

و همچون: و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند [۴]. و امثال اینها بسیار است.

و این محسنات «در قرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات مذکور است و پیش از پدید آمدن این فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیبائیهای کلام در سخنان روزگار جاهلیت نیز دیده میشود، ولی بی‌آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همهٔ این زیبائیها افزون بر افادهٔ آن است [۵].

[۱-)] وَ اللَّیْلِ إِذٰا یَغْشیٰ. وَ النَّهٰارِ إِذٰا تَجَلّیٰ ۹۲: ۱- ۲. س ۹۲ (و اللیل) آ: ۱ و ۲

[۲-)] فَأَمَّا من أَعْطیٰ وَ اتَّقیٰ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنیٰ ۹۲: ۵- ۶ همان سوره آ: ۵ و ۶

[۳-)] فَأَمَّا من طَغیٰ وَ آثَرَ الْحَیٰاةَ الدُّنْیٰا ۷۹: ۳۷- ۳۸. س: ۷۹ (النازعات) آ: ۳۷ و ۳۸

[۴-)] وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً ۱۸: ۱۰۴. س: ۱۸ (الکهف) آ: ۱۰۴ ترجمه‌های آیات از کشف الاسرار است.

[۵-)] از اینجا چاپ پاریس با نسخهٔ خطی «ینی جامع» اختلافات اساسی دارد و گذشته از اینکه در هر یک مطالب اضافی نسبت به نسخهٔ دیگر مشاهده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از این رو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخهٔ «ینی جامع» را جداگانه ترجمه کنم و زیر عنوان مطالب الحاقی نسخهٔ خطی ینی جامع بیاورم.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۳۵

مطالب الحاقی نسخهٔ خطی ینی جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق و مغرب در شمارهٔ انواع و اقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان و مشرقیان را اختلاف است. مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش موافق‌اند.

و مشرقیان هر چند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر میگیرند که بسخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبائی ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آن وقت محسنات و آرایش در چنین

سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات را در عین حال از راه تتبع و استقرا، در زبان عرب میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنابر این هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی است که در آنها فنون بدیع و عناوین و اقسام آن بکار رفته است و همچنین هر گاه بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که بکمال افاده متصف باشد و این دو گونه سخن نسبت بیکدیگر متقابل‌اند و صناعت «بدیع» در مقابل بلاغت است: و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می‌آوردند و آنرا در اینگونه کتب نقل میکردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از این رو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبک بی‌سابقه‌ای در آن دربارهٔ 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 دربارهٔ عناوین این فن گفتگو

کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابو تمام حبیب بن اوس طائی است که شعر او مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوهٔ وی تقلید کردند در صورتی که تا آن دوران شعر خالی از فنون بدیعی بود. و شاعران گذشته خواه آنان که در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون را در شعر بکار نمیبردند و یا بمیزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی و از پیش خود بود که قریحه آن را بایشان می‌بخشید و بهمین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه‌گر میشد، بلکه اینگونه فنون در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری از عیب تکلف و زحمت اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت میکرد و بالنتیجه زیبائی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست.

دربارهٔ سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوهٔ مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی‌آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه را لازم میشمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوك عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند. وی بصولت خلافت که منتهی بصولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از این رو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود [۱].

[۱-)] در اینجا چند جمله لا یقرأ هست که از ترجمهٔ آنها صرف نظر شد.

www.tarikhesiam.com

پس از وی (صابی) این صناعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست [۱] همانند گردید و نیک و بد [۲] با هم درآمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند و تنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صناعت در نظم و نثر و بکار بردن آنها در همهٔ انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرو رفتن در آنها را با کم‌مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکار میکردند و استادان و شیوخ ما (رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایهٔ آنها می‌کاستند. از شیخمان استاد ابو البرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحهٔ نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی ببینم یکی از کسانی که برخی از انواع این صناعت را در نظم یا نثر خود بکار میبرد بسخت‌ترین عقوبت گرفتار گشته است و مردم با فریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صناعت منع میکند، از بیم اینکه جامهٔ نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابو القاسم شریف سبتی که مروج بازار زبان عربی و برافرازندهٔ رایت آن بود میگفت:

این فنون بدیعی هر چند بی‌قصد و اراده هم برای شاعر یا نویسنده روی دهد، در صورتی که برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیبائیهای سخن بشمار میروند و از این رو بمنزلهٔ خالها بر چهره هستند که یکی دو تای آن زیبا است ولی اگر از این حد درگذرد، زشت خواهد بود. و فضلای

[۱-)] در چاپ «پ» «عربیات» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» کلمه لا یقرأ و ناتمام است و ممکن است آنرا بحدس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند.

[۲-)] و شتر چوپان دار با شتر لگام گسیخته (در چراگاه) درآمیخت مثل معروف: اختلط المرعی بالهمل

www.tarikhesam.com

مزبور (بکار بردن) فنون یاد کرده را زشت میشمرند چنانکه کسی این صناعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد.

و این سخنان استادان ادب نشان میدهد که سخن مصنوع فروتر از سخن مطبوع است چنانکه راز و حقیقت آنرا نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت. [۱] ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی‌آنکه خود توجه و قصد کنند و هم از روی اراده و قصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیادگار گذاشته‌اند، و نخستین کسانی که شیوهٔ آنان در این فن استوار میباشد عبارتند از:

حبیب بن اوس، و بحتری، و مسلم بن ولید، که بسیار بهنر شیفتگی داشتند و شگفتی‌ها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشار بن- برد و ابن هرمه بوده‌اند و این دو تن آخرین

کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده‌اند و آنگاه کلثوم بن عمر و عتابی و منصور نمیری و مسلم بن ولید و ابو نواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بحتری از آن گروه پیروی کرده‌اند. آنگاه ابن معتز. پدید آمده و علم بدیع و کلیهٔ این صنایع را بمرحلهٔ کمال رسانیده است.

و اینک برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوریم، و آن مانند گفتار قیس بن دریج است [۲]: و از میان خانه‌ها بیرون میروم تا شاید در شب تنها با خود دربارهٔ تو سخن گویم [۳].

و گفتار کثیر که میگوید:

[۱-)] این فصل در اینجا در نسخهٔ «ینی» پایان می‌یابد.

[۲-)] ابو زید قیس بن دریج لینی متوفی بسال ۶۵ هـ (۶۸۵- ۶۸۴ م).

[۳-)]

و اخرج من بین البیوت لعلنی احدث عنک النفس باللیل خالیا.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۳۹

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من، عشق و سرگردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایهٔ ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می‌بندد آن ابر پراکنده و ناپدید میگردد.

اکنون در استواری تألیف و مهارت ترکیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبائی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار ببعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقهٔ او بدان توجه کرده‌اند و آنگاه ابن معتز که خاتم این هنرمندان بشمار میرود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده و از شیوهٔ ایشان پیروی کرده‌اند.

و انواع این صنعت در نزد اهل آن بی‌شمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنابر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افادهٔ سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می‌بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت میشمردند و بهمین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می‌آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیدهٔ ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی همرأی میباشند. دربارهٔ بکار- بردن این هنر شرایطی یاد کرده‌اند از آن جمله باید بی‌تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمیشود. اما صنایعی که بخودی خود و بی‌قصد ایجاد میگردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر میگردد و به اساس افادهٔ سخن خلل میرساند و بویژه بلاغت را از میان میبرد و آن وقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها چیزی باقی نمیماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنان که در بلاغت ذوق دارند

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۲۴۰

مردمی را که شیفتهٔ این فنون‌اند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت میشمرند.

و شنیدم شیخ ما ابو البرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحهٔ نیکی داشت، میگفت:

«و لذت بخش‌ترین اندیشه‌هائی را که با خود می‌اندیشم این است که روزی ببینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکار میبرد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر بمنزلهٔ ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا با تکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند».

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده‌ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش یک قصیده بهمین اندازه اکتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می‌رود. و شیخ ابو القاسم شریف سبتی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه شاعر یا نویسنده فنون بدیع بکار میبرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع - همچون خال بر چهرهٔ زیبا- رویان است که یک یا دو خال مایهٔ زیبائی و افزون بر آن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود و میان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر میشمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی‌تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در فن شعر پدید آمد و آنگاه در نثر صنعت و قافیه آوردن «سجع» را بکار برد و در این باره شگفتیها از خود نشان داد و مردم شیفتگی

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۲۴۱

او را باین فنون که در نامه‌های دیوانی (دولتی) بکار می‌برد عیبجوئی کردند.

و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیر عرب میزیست و از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه‌های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیک و بد در هم آمیخت.

و همهٔ اینها نشان میدهد که سخن مصنوع وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا در این نوع سخن باصل بلاغت توجه نمیشود و ذوق بهترین داور در این موضوع میباشد.

و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت [۱].

فصل ۵۰ در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشهٔ شاعری دوری میجویند

باید دانست که شعر دیوان [۲] عرب بوده که همهٔ علوم و تواریخ و حکمتهای آنان در آن منعکس میشده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند، چنانکه در بازار «عکاظ» [۳] برای سرودن (انشاد) [۴] شعر حاضر میشده و هر یک از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان [۵] و صاحبان بصیرت عرضه

www.tarikhesam.com

[۱-)] اشاره به آیهٔ ۲۴۰ سورهٔ ۲ (البقره).

[۲-)] منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات و معاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایرة المعارف است. و بقول صاحب نفایس الفنون: و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات. (نفایس الفنون ص ۶۸).

[۳-)] سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذی قعده تا بیست روز یا یک ماه تشکیل میشده است و در آن کلیهٔ قبایل عرب گرد می‌آمده و بانشاد اشعار و مفاخره بر یک دیگر و خرید و فروش میپرداخته‌اند. (از اقرب الموارد).

[۴-)] منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن به آواز بلند است که غالبا با آهنگ موسیقی نیز همراه است.

[۵-)] ن. ل: الشأن.

www.tarikhsham.com

میکرده‌اند تا بافت یا سبک شعر آنان باز شناخته شود [۱] و سرانجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانهٔ [پدرشان] [۲] ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغهٔ ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی، عنترة بن شداد، طرفة بن عبد، علقمة بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه‌گانه [۳] بشمار میرفتند.

و بر حسب آنچه دربارهٔ وجه تسمیهٔ معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانهٔ کعبه نائل میشدند که به نیروی خویشاوندان و عصبیت و مکانت خود در قبیلهٔ مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب از این شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم [۴] قرآن سخت حیرت- زده شدند از این رو از سرودن شعر، زبان در بستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدند و خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافت و ملت براه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیه‌ای نازل نشد و پیامبر (ص) بشنیدن شعر شاعری [۵] گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

[۱-)] ن، ل: حول بجای حوك در «پ» و «ینی».

[۲-)] از: «ینی».

[۳-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» معلقات التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات السبع است و چون عدهٔ اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند: امرؤ القیس، طرفة، زهیر، لبید بن ربیعه، عمرو بن کلثوم، عنترة و حارث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور: نابغه و اعشی یا علقمه و اعشی را هم می‌افزایند، مؤلف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی که از .... و بنابر این صورت (تسع) صحیحتر است.

[۴-)] نظم آن است که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو و معانی و بیان بکار برد و تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشاند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را 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 صناعة الترسل تألیف شهاب الدین حلبی باختصار).

[۵-)] منظور کعب بن زهیر صاحب قصیدهٔ معروف: بانت سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی و مدح پیامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانت سعاد) شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۴۳

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی بسرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعه یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه و طبقهٔ بلندی داشت و غالبا شعر خویش را بر ابن عباس عرضه میکرد و او بشنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی آفرین میگفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شعر بدستگاه دولت تقرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح میکرد و خلفا بنسبت زیبائی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلات بزرگی به آنان می‌بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبائی و شرف زبان آگاه شوند و قوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادار میکرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به آنچه صاحب «عقد الفرید» دربارهٔ شب‌نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در باز شناختن سخن زیبا از پست بی‌اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از این رو که عجمه «غیر عرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را از راه تعلیم فرا گرفته بودند و سپس اشعاری در مدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صله بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابو تمام» [۱] و بحتری و متنبی و ابن هانی و

[۱-)] ابو تمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخن سرایان بشمار میرود و کتاب معروف حماسهٔ او دلیل حسن انتخاب و غزارت فضل و اسلوب بی‌همتای وی میباشد. وی باختلاف روایات

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۴۴

شاعران پس از ایشان تا امروز ... از آن پس هدف شعر معمولا جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه در همین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین از شعر میبردند از میان رفته بود و بهمین سبب خداوندان

www.aqlhsam.com

پایگاه بلند و بزرگان متأخر از شعر و ممارست در آن دوری میجستند و اوضاع دگرگونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند.

و خدا گردانندهٔ شب و روز است. [۱]

فصل ۵۱ در اشعار عربی «بادیه‌نشینان» و «شهرنشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها بزبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن در همهٔ زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام» و همچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق [۲] از شاعران یونان همر «اومیروس» را نام میبرد و بر او درود میگوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیز بعلت اختلاط و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه‌نشین» 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 شهرنشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر

[()] بسال ۱۹۰ یا ۱۸۸ و یا ۱۸۲ و یا ۱۹۲ در قریهٔ جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر و الشعراء الفحول و غیره (رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود).

[۱-)] اشاره به آیهٔ ۴۴- س: (نور).

[۲-)] دسلان مینویسد: ارسطو در رسالهٔ رتریک «Rhetorique» همر را میستاید ولی: مؤلفان عرب رسالهٔ مزبور را جزو رسالهٔ منطق میشمرند.

در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته از این با لغت نژاد عرب «بادیه‌نشین» این عصر نیز اختلاف داشت. و باز همین زبان شهری نیز بر حسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان اهل مغرب و شهرهای آن هستند و باز زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت آنکه شعر طبیعة در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شمارهٔ حروف متحرك و ساکن در همهٔ زبانها بر حسب نسبت یکسانی است. [۱] و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از این رو بسبب فقدان یک زبان که عبارت از لغت مضر است و بر حسب شهرتی که در میان مردم هست و میگویند بزرگان و یکه تازان شعر از اهل آن زبان برخاسته‌اند، ممکن نیست شعر، متروك شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهرنشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقهٔ وسیع زبان خودشان سازوار [۲] باشد برمی‌گیرند.

www.tarikhesham.com

اما تازیان این نسل که نسبت بزبان اسلاف خود (قبیلهٔ) مضر غیر فصیح‌اند، در این روزگار در همهٔ بحور و اوزان بر همان شیوهٔ گذشتگان [۳] مستعربشان شعر می‌سرایند و اشعار بسیار مطولی می‌گویند که بر شیوه‌ها و مقاصد شعر مشتمل میباشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجا، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطراد میکنند و چه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالبا قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه به غزل میپردازند.

و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به اصمعی راوی اشعار عرب است.

[۱-)] یعنی سیلابهای کوتاه و دراز.

[۲-)] یطال- وعهم در «ك» بجای: یطاوعهم، غلط است.

[۳-)] سلعهم در «ك» بجای: سلفهم، غلط است.

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بداوی [۱] [و حورانی و قیسی] [۲] مینامند.

و چه بسا که در این اشعار آهنگ‌های ساده‌ای نیز در نظر میگیرند، ولی نه بر روش صنعت موسیقی [۳] و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی میکنند و چنین اشعار غنائی را «حورانی» مینامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. و ناحیهٔ مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه‌نشین است. و ایشان را فن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه [۴] می‌سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیهٔ مصراع چهارم را در همهٔ مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیدهٔ «شعر» مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که اخیرا شاعران مولد آنها را ایجاد کرده‌اند. این تازیان در اینگونه شعر بلاغت کامل دارند و فحولی از میان آنان برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها در این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت میشمرند و اگر نظم آنان را بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندد.

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکهٔ زبان آن گروه می‌باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آن وقت ذوق و طبع ببلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون باشد. وگرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع

[۱-)] بدوی، چاپهای مصر و بیروت.

[۲-)] قلیسی- قللسی (ن. ل) مقصود از بداوی یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی منسوب به تازیانی است که در ناحیهٔ حوران واقع در شام بسر میبرند و قیسی منسوب به قبیلهٔ قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار را نخست قبایل مزبور

www.ahlehesam.com

سروده‌اند. (از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۳-)] موسیقاری «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

[۴-)] معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای: مغصنا در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۴۷

بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول. و خواه بر عکس ...

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان میدهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنابر این دلالت بر حسب آن چیزی است که صاحبان ملکهٔ زبان آنرا مصطلح میکنند و از این رو هر گاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آن وقت دلالت صحیح خواهد بود و هر گاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و بهیچرو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از این رو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل از مفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز- شناخته میشود نه بحرکات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گریه و زاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید: [۱] شریف ابو الهیجا بن هاشم، دربارهٔ حال قلب خود (که پر از غم است) چنین

[۱-)] ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخهٔ خطی «ینی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری از موارد با هم تفاوت فاحش پیدا میکنند و گذشته از این اشعار مزبور بزبان عربی مغرب است که بگفتهٔ خود ابن خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف و نحوی و خواه از نظر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلند کمتر یافت میشود و از مقایسهٔ آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایهٔ پست‌ترین طبقهٔ شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون بر خلاف نظریهٔ دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمهٔ آن بلاغت از میان میرود. بنابر این برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیدهٔ آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصا بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمهٔ دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمهٔ بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالیمقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده اند. عناوین و مطلع بقیهٔ ابیات نیز پس از مقابله با نسخهٔ خطی «ینی جامع» از ترجمهٔ دسلان بفارسی برگردانده شده است و در این قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جعفر محجوب از بذل یاری دریغ نفرموده‌اند.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۴۸

www.tarikhislam.com

میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشهٔ او برای آگاه شدن از اینکه (یار) از کجا گذشته است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه‌نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است.

(او خبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزردگی بامداد روز وداع شکوه میکند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاك کند. همچون دژخیمی که او را با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد.

همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد دردهائی در او میشود، دردهائی که شبیه- بدردهای تیغهای اقاقیا (طلح) است.

موانع دوگانه پاهای او را میفشارند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او را میکشد.

اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آنها را با گردش چرخ چاه بالا می‌آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده است ابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنهٔ (صفا) است سرازیر میگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم- بغداد. حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همهٔ (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۴۹

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سرپرستی مسافران بدستهای (ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرحان به آنها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گله را در پیش برانید که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش راند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد زد بی‌آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسر عابس [۱] مرا واگذاشت جلوه‌هائی که در حمیر بود او را کفاف نمیداد.

آنکه خود را دوست و همقدم من می‌نامید مرا واگذاشت و اکنون من سپری ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن هاشم برگشت و به آنان گفت: ما میتوانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازهٔ بغداد و سرزمین آن بر ما حرام است ما نمیتوانیم به آنجا داخل شویم و من به آنجا برنخواهم گشت و مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من از بلاد ابن هاشم روی برمیگرداند بعلت گرمی شدید آفتاب و اگر در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشهائی که بدست دختران نوجوان قبیله برافروخته شده بود جرقه پرتاب میکرد. آنکه اسیر (آن حسنها) بود شتر خود را بر راه (لود) خرجان [۲] ترغیب میکرد.

www.tarikhesam.com

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیهٔ امیر زناته ابو سعدی بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه و زاب که بصورت رثاء تمسخرآمیزی سروده

[۱-)] او را طلیجن هم میگفته‌اند و از قبیلهٔ حمیر بوده است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۱۰).

[۲-)] خرجان نام تنگه‌ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمهٔ (لود) نام چه محلی است. (از حاشیهٔ دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۰

شده است:

سعدای زیباروی بامدادان با کاروان بوضعی رقت‌انگیز عزیمت کرد و گفت:

ای کسی که از من میپرسی گور خلیفهٔ زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و در گرفتن آن سست مباش.

و این ابیات نیز از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو میکند:

[۱] (ماضی) خود سرآغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از تو راضی نیستیم! و این اشعار مسافرت آنان را بمغرب و غلبهٔ زناته را بر آن قوم نشان میدهد:

ابن هاشم چه دوست زیبائی بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که پیش از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند! قصیدهٔ ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیر ابو زکریا بن ابی حفص از نخستین سلسلهٔ موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندك اندك تاریکی سپری میگردد و خواب بر پلک چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی بیاری دلی می‌آید که دوست و همدم جدائی ناپذیر درد و غم شده است.

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالد بن حمزة بن عمر شیخ کعوب [۲] از اولاد ابو اللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و بشاعر ایشان شبل- ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم و تبار خود افتخار کرده و

[۱-)] در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخهٔ 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-)] کعوب نام قبیله‌ای از اعراب مغرب است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۱

آنان را بر اولاد ابو اللیل برتری داده است. [۱] و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:

جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسی که روی از تو برتافته است کاری درست است.

www.tarikhesham.com

هر گاه ببینی مردمان دردهای خود را بروی تو بسته‌اند، بر پشت شتران سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بروی تو میگشاید.

و در این بیت شبل (بن مسکینانه) انتساب کعوب را به ترجم [۲] یاد میکند:

پیران و جوانان خانوادهٔ ترجم، بواسطهٔ شدت وحدت خویش از شکایت عموم مردم بهیجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزة) [۳] برادران خویش را سرزنش میکند که چرا به رعایت جانب ابو محمد بن تافراکین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابو محمد کسی بود که از وظیفهٔ حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت ابو اسحق بن سلطان ابو یحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از وقایع نزدیک بعصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن میگوید و خطابه‌ای که لایق مردی

[۱-)] دسلان از ترجمهٔ این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در عتاب و وصف کاروانها بعلت اختلاف نسخ بیش از حد صرف نظر کرده و یادآور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بی‌خبری اشعار را نوشته‌اند چنانکه تمام کلمات هر بیت با دیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و بهمین دلیل نگارنده هم از ترجمهٔ آنها صرف نظر کردم.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت برجم است و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اعراب کعوب 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 ترجمهٔ دسلان پس از شعر «شبل» قطعه‌ای است که مؤلف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوهٔ شاعران مغرب دیده میشود و از این رو در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخهٔ خطی «ینی- جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعهٔ مزبور به «شبل» نسبت داده شده است، چه پس از شعر وی عنوان قطعهٔ بعد چنین است: «و من قوله ...» در صورتی که در شعر نخستین قطعه نام خالد در همهٔ نسخ وجود دارد.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۲

خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری میپردازد ...

و این اشعار اثر طبع علی بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای عامر، یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر عمان خود را سرزنش میکند که درصدد سروری دیگر افراد قبیله برآمده‌اند.

(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده است.

«این ابیات» مانند مرواریدهائی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشتهٔ ابریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.

[۱] و اشعار ذیل از اعراب صحرانشین [۲] نواحی حوران و زادهٔ طبع زنی است که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیلهٔ» قیس همسوگندان قبیلهٔ خویش فرستاده و بدین وسیله آنان را بخونخواهی شوهرش برانگیخته است:

ام سلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد دچار وحشت سازد. [۳] [و نظایر اشعار مذکور

نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم بسرودن شعر میپردازند و گروهی هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از

[۱-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مصراع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور وجود ندارد. دسلان می‌گوید: این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه نشد.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است.

[۳-)] شعر اینست:

تقول فتاة الحی ام سلامه بعین اراع الله من لارثی لها.

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت نمیکند پر از ترس و وحشت سازد.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۵۳

رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان [۱].

موشحات [۲]

و

[۱-)] این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن این قطعه چنان مغشوش بود که تقریبا هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمهٔ ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است: قطعهٔ ذیل را یکی از اعراب بادیه‌نشین قبیلهٔ حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیلهٔ جذامی میباشد سروده است و قبیلهٔ مزبور اکنون در مصر سکونت دارد.

[۲-)] موشحات در اشعار متقدمان بر فن جدیدی اطلاق میشود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از این رو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته‌اند و اینگونه شعر را از نظر رشته‌ها و ابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناء الملک در کتاب خود موسوم به «دار الطراز» آرد:

موشحات بدو گونه تقسیم شوند. الف- موشحاتی که آنها را بر اوزان اشعار عرب میسرایند. ب- گونه‌ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه‌ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز دو نوع است:

قسمی که در اقفال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که بسبب کلمهٔ مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که بر این شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند ...

و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها بهیچ گونه‌ای از اوزان عرب بستگی ندارد و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از اقفالی تشکیل میشود که آنها را اسماط «رشته‌ها» نیز میخوانند و دارای ابیاتی است که بشاخه‌ها «غصنها» منشعب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشند.

و اقفال ابیاتی از شعراند که غالبا موشحات بدانها آغاز میگردند و بیش از هر بیت تکرار میشوند و بهمین سبب آنها را «لازمه» میخوانند. اقفال مزبور در یک موشح دارای یک وزن 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 شیوهٔ شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جز اینها منتقل میشود.

ولی ابیات بمنزلهٔ ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

و هنگامی موشح را تام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان یابد و این قفل شش بار در آن بیاید.

و هر گاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونهٔ نخستین آن بر این شیوه است:

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۴

ازجال [۱] اندلس اما متأخران [۲] اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبائی 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 آنها می‌افزایند و همهٔ آنها را یک بیت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند.

و حداکثر ابیاتی که در این شیوه میسرایند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه‌هائیست که عدد آنها بنسبت مقاصد و شیوه‌های گوناگون متفاوت است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه در قصاید متداول است و این فن را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف میشمرند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فرا گرفتن و نزدیکی شیوهٔ آن بذهن از بر میکنند.

و مخترع آن در جزیرهٔ اندلس مقدم بن معافر نیریزی [۳] از شاعران امیر عبد الله بن محمد بن مروانی [۴] بوده است و این شیوه را ابو عبد الله احمد بن عبد ربه صاحب کتاب

[()]

قفل: ایها الساقی الیک المشتکی قد دعوناك و ان لم تسمع

بیت: و ندیم همت فی عزته و بشرب الراح من راحته

www.tarikhsam.com

کلما استیقظ من سکرته قفل: جذب الزق الیه و اتکا
و سقانی أربعا فی اربع

و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از این رو آنرا از نوع تام میشمرند. و «خرجه» آن چنین است:

قد نماجی بقلبی و زکا لا تخل 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.

[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 یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را:

Seguedille یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

[۳-)] در چاپها و نسخ مختلف: معافر و معانی. و بعقیدهٔ دسلان صورت نیریزی صحیح تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است. و در هر حال شاعر در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبد الله مروانی بوده است. در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند.

[۴-)] عبد الله مروانی هفتمین خلیفهٔ بنی امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۵

«عقد الفرید» از وی تقلید کرده است، ولی با پدید آمدن متأخران در این اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عبادهٔ قزاز [۱] شاعر معتصم بن صمادح [۲] خدایگان المریه بوده است. و اعلم بطلیوسی [۳] گفته است که وی از ابو بکر بن زهر شنیده است که میگفت:

همهٔ شاعرانی که بشیوهٔ موشح شعر میگویند ریزه‌خوار و طفیلی عبادهٔ قزازند و از این گفتار وی تقلید می‌کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است- خورشید بامدادان است- شاخهٔ نو رسته‌ای در میان شن‌زار است- [۴] بوی مشک میدهد- چه کامل اندام است! چه روشن و تابناك است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می‌افشاند.

ناگزیر- هر که بروی دیده افکند- دلداده شد- و او را بدست نیاورد.

و گفته‌اند از معاصران عباده که در عصر ملوك طوایف بسر میبرده‌اند هیچ- کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبهٔ دوم (ابو بکر محمد) ابن ارفع راسه [۵] شاعر مأمون بن ذو النون خدایگان (سلطان) طلیطله [۶] است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه‌زارهای بوستانها را

[۱-)] متوفی بسال ۴۲۲ هـ (۱۰۳۰ م).

[۲-)] محمد بن معن بن محمد بن احمد صمادح مکنی به ابو یحیی و ملقب به معتصم تجیبی صاحب المریه (Almeria) و بجایه (LBougie). و صمادحیه از بلاد اندلس است وی بسال ۴۴۴ هجری بسلطنت رسید و در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود).

[۳-)] عبد الله بن السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت.

[۴-)] برای آشنائی خوانندگان باسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم. شمس ضحی. غصن نقا. مسک شم ما اتم. ما اوضحا. ما اورقا. ما انسم

لاجرم. من لمحا. قد عشقا. قد حرم

[۵-)] در ترجمهٔ دسلان راسو و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است.

[۶-)] Tolede

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۶

سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیک سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذو النون مصون نیستی، سپاهیانی که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند [۱].

سپس در این فن میدان مسابقهٔ دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بود و بدایعی در آن پدید آوردند. و نامداران این میدان عبارت بودند از: یحیی بن بقی [۲]، و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی [۳] این گفتار اوست:

چگونه میتوانم بشکیبائی راه بیابم- و حال آنکه نشانه‌های راه غم‌انگیز است.

کاروان (هم اکنون) در میانهٔ صحرا- با نرم‌تنان شرمگین رهسپار است و دور میشود. [۴] و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه [۵] انجمن کرده و هر یک موشحی در منتهای استواری و زیبائی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی بود و او همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.

هنگامی که پرده برگرفت ماه تمام پدیدار شد- روزگار (جهان) برای در برگرفتن او تنگ بود- دل من او را در بر گرفت. [۶]

[۱-)]

العود قد ترنم بابدع تلحین

و سقت المذانب ریاض البساتین

تخطر ولش مسلم عساکر المأمون

www.tarikhoslam.com

مروع الکتائب یحیی بن ذو النون ن. ل: شقت المذانب.

[۲-)] یحیی بن عبد الله بن بقی مکنی به ابو بکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (LCordou) اندلس که دارای موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ هـ (۱۱۴۵ م) درگذشت.

[۳-)] ابو جعفر بن عبد الله تطیلی منسوب به تطیله شهری به اندلس که صاحب نفح الطیب ویرا بدان شهر نسبت داده، ولی صاحب (قلائد العقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری (قرن دهم و یازدهم میلادی) میزیسته و بشعر و نثر و توشیح شهرت یافته است. (از ادباء العرب فی الاندلس ص ۸۷).

[۴-)] کیف السبیل الی صبری- و فی المعالم- اشجان- و الرکب وسط الفلا- بالخرد النواعم- قد بانوا.

(بان- ن. ل).

[۵-)] Seville.

[۶-)] ضاحک عن جمان- سافر عن بدر- ضاق عنه الزمان- و حواه صدری.

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۷

ابن بقی بیدرنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند.

و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر میگفت: هرگز بر سخن موشح- سرائی حسد نبردم مگر بر این گفتار ابن بقی که گفته است:

مگر احمد را در آن پایگاه بلند بزرگواری- نمی‌بینی که هیچکس بدان نمیرسد؟

او (بمنزلهٔ خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را بما نشان ده؟ [۱] و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که- موشح‌های دلپسند و مطبوع میسرود ابو بکر ابیض [۲] بود و حکیم ابو بکر بن باجه [۳] سرایندهٔ آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت [۴] خدایگان سرقسطه [۵] حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه‌خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آنرا بخواند و آغاز آن چنین است:

هر چه میخواهی دامن کشان بخرام- و مستی [۶] ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای، امیر بلند پایه ابو بکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن تیفلویت رسید بانگ برآورد: چه شادی بزرگی!

[۱-)] اما تری احمد- فی مجده العالی- لا یلحق- اطلعه الغرب- فأرنا مثله- یا مشرق.

[۲-)] ابو بکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ هـ (۱۱۴۹ م) (از ادباء العرب ص ۸۷).

[۳-)] ابو بکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشح سرا بود و وزارت امیر ابو بکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت میکرد بر عهده داشت. وی در شهر

www.tarikhestan.com

فاس بسال ۴۳۳ هـ (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباء العرب ص ۷۸ و رجوع به لغت نامهٔ دهخدا ذیل ابن الصائغ و ابن ماجه شود).

[۴-)] این لقب استهزا آمیز- بمعنی «پسر کره مادیان سه ساله» است و کلمهٔ تیلفویت از لغات عربهای بربر است و او برادر زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابو بکر بن ابراهیم بود. (از حاشیهٔ دسلان ص ۴۲۶ ج ۳).

[۵-)] Saragosse.

[۶-)] ن. ل: سپاس.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۸

و جامهٔ خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو بپایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانهٔ خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناك شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابو الخطاب ابن زهر گفته است: در مجلس ابو بکر ابن زهر [۱] سخن از ابو بکر ابیض موشح سرائی که نام او یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی‌اهمیت میشمری کسی را که میگوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه‌زارهای پر از گلهای گاو چشم بمن لذت نمی- بخشید، اگر (دل‌انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هر گاه بامداد یا عصر بازگردد میگوید: چرامی به گونه‌ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن شاخهٔ نورس کج شد و من او را در زیر روپوش خود جای دادم.

او از موجوداتی است که دلها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را بشک و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاههای پر ناز و کرشمه‌ای که ما را بگناه میراند.

و فغان از آن لبان گندمگونی که در زیر آنها دندانهای ظریف و تابانی نهان است، دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب میکند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

[۱-)] در چاپهای مصر و بیروت ابو بکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد: ابو بکر محمد ابن زهر اشبیلی از بهترین نوابغ خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربار مرابطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ (۱۱۱۳ م) متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) مسموم گردیده و درگذشته است. (از ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث ص ۷۷).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۵۹

عاشقی که پیمان عشق را هرگز نمیشکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

www.tarikhesam.com

آرزومند وصال است- و حال آنکه وی در حال هجران است. [۱] و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند:

محمد بن ابو الفضل بن شرف [۲] و دیگران. حسن بن دویریدة گوید: حاتم بن سعید را دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود.

و ابن هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی و ابن موهل که گوید:

عید هنگامی نیست که جامهٔ ابریشمین و زیبا بپوشند و عطریات ببویند، بلکه عید هنگام دیدار یار است.

دیگر ابو اسحق دوینی. [۳] ابن سعید گوید: از ابو الحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: روزی بر ابن زهر [۴] داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامهٔ بادیه‌نشینان بر تن داشت، زیرا در حصن استپه [۵] بسر میبرد، ابن زهر مرا نشناخت، و من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از موشحه‌ای که

[۱-)] متن شعر چنین است: ما لذلی شرب راح- علی ریاض الاقاح- لولا هضیم الوشاح- اذا اسا (ن. ل. اتی. انثنی) فی الصباح- او فی الاصیل- اضحی یقول- ما للشمول لطمت خدی- و للشمال- هبت فمال- غصن اعتدال ضمه بردی- مما اباد القلوبا- یمشی لنا مستریبا- یا لحظه ردنوبا (ن- ل:

زدذنوبا)- و یا لماه الشنیبا- برد غلیل- صب علیل- لا یستحیل- فیه عن عهد- و لا یزال- فی کل حال- یرجو الوصال- و هو فی الصد.

[۲-)] ظاهرا منظور مؤلف از محمد بن ابو الفضل بن شرف ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و او را با ابن- رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است- از او است: کتاب ابکار الافکار در ادب، منظوم منثور.

(رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود).

[۳-)] دسلان مینویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی و ابن سعید».

[۴-)] در چاپهای مصر ابن زهیر.

[۵-)] حصن LEstepa در ناحیهٔ اشبیلیه «Seville» واقع است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۶۰

سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمهٔ تاریکی از دیدهٔ سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود. و ساق (کناره) جویبار به حله‌های سبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر برخاست و گفت: تو این شعر را سروده‌ای؟ گفتم آزمایش کن.

www.tarikhislam.com

گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آی.

بخدا ترا نشناختم. ابن سعید گوید: ابو بکر ابن زهر سرآمد شاعرانی است که من ملاقات کرده‌ام، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافته است. و نیز گوید: «ابن سعید» از ابو الحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو- بپرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده‌ای کدام است چه پاسخ میدهی؟ گفت این ابیات را میخوانم: چرا این شیدای عشق، از سر مستی بهوش نمی‌آید؟ اوه! چه اندازه او مست است! (بی‌آنکه باده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفتهٔ دیار خویش است این همه برای وطن بانگ و زاری میکند؟) [۱].

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم بما باز میگردد؟

و آیا [۲] از نسیم خوشبوی، مشک دارین [۳] برخوردار میشویم؟ و آنگاه که [۴] جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ و برگی بر آن سایه افکن [۵] باشد و آب در حالی که روان است بر روی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

[۱-)] این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.

[۲-)] در چاپ پاریس بجای «او نستفاد» «اذ یستفاد» است.

[۳-)] دارین بندری است در بحرین که بدان مشک از هند وارد میکنند (از اقرب الموارد).

[۴-)] در چاپ پاریس بجای: واد، و اذ.

آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد.

[۵-)] «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

www.tarikhesalam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۶۱

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازندهٔ تصنیف (زجل) معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری [۱] در زه می‌نهد.

بهر گونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم دربارهٔ دو چشم [۲] «تیرانداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیرانداز ماهری آموخته گشته‌ام.

و لحظهٔ پیکار را فرو نمی‌گذارم.

با دو دیده‌ام همان وظیفه‌ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیراندازی انجام میدهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غرناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید: این اشعار از اوست: بخدا خوش است روز شادی بخشی که بر روی چمن‌زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذراندیم.

آنگاه بسوی دهانهٔ خلیج متوجه شدیم، از بادهٔ زرین رنگی که به مشک مهر شده بود، بوی خوش در فضا میپراکندیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می‌پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف [۳] بود ابن سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بنشین و مرا این همه

[۱-)] «سهمه» «پ» بینهم. (ب- د) و من صورت نخست را برگزیدم.

[۲-)] در چاپهای مصر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» «فی القضیتین» است و صحیح فی العینین است که در «ینی» آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علقت بجای «خلقت» غلط است و چنانکه دسلان مینویسد: (ص ۴۳۰ ج ۳) تخل و تعمل را باید نخلو و نعمل بصورت متکلم مع الغیر بخوانیم که در لهجهٔ عامهٔ مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجهٔ عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای: فلیس استعمال میشده است.

[۳-)] «بضم م- فتح ط- کسر- ر مشدد» «پ» «بفتح م- ر «د».

شرمسار مکن! ابن فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بپای نخیزم:

بگو ببینم! آیا دلهای شیفتگانی که به تیر نگاهها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون [۱] را نام برد که در مرسیه [۲] میزیسته است. ابن رائس [۳] گفته است که یحیی خزرجی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

گفت: چون این موشحهٔ من.

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده‌ای! آیا بوصال تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا این دل رنجدیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابو الحسن سهل بن مالک است که در غرناطه بسر میبرد ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد:

سیل بامداد، در سوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت.

زاریها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.

و از این رو سحرگاهان بر برگهای درختان اشک میریزند.

و در همان روزگار ابو الحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافته است. ابن سعید گوید: پدرم میگفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابو الحسن گفت: این ابن فضل! تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: بر روزگاری که گذشته و از دست رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا بفراق و جدائی گرفتار ساخت.

و بر خلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

www.tarikhesam.com

[۱-)] ابن جرمون «د».

[۲-)] Murcie.

[۳-)] ابن راسین «د».

تاریخ ابن خلدون/ترجمه مقدمه، ج ۳، ص: ۱۲۶۳

و بر فراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابهٔ منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانهٔ آن بوسه میزدم.

و هم ابن سعید گوید: شنیدم ابو بکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد ابو الحسن دباج [۱] انشاد می‌کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند بعشق صاحب خردی [۲] یاد میکنم.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

و بدینسان گمان می‌کنم این شب دراز مرا فردائی نیست. فریاد زدم که مگر تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستارهٔ» نسر مقراض شده است؟

که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی‌جنبند؟

و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:

بحال عاشق بیمار و غم زده‌ای درنگرید که پزشک او را رنجور ساخته است وای بر او! محبوبش از وی دوری میجوید.

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می‌کند.

آری خواب از دیدگانم پریده است، ولی من جز برای از دست دادن خواب و خیال «معشوق» گریه نمیکنم [۳].

[در آن روز وصال او چنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی! از این رو نمی‌توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی) [۴] ابن خلف جزایری [۵] در فن موشح سرائی

[۱-)] زجاج در چاپ «د» غلط است.

[۲-)] اشاره به آیهٔ ۴ سورهٔ و الفجر.

[۳-)] از اینجا تا آغاز: و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت ... که یک برگ می‌باشد در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

[۴-)] Mauritanie.

[۵-)] منسوب به الجزیره.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۶۴

نامور میباشد و او سرایندهٔ موشحهٔ مشهور است:

دست بامداد آتشزنهٔ روشنائی را در مجمر گل برافروخت.

دیگر از شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن خزر [۱] بجائی [۲] است که در موشحه‌ای گوید:

روزگار دندان موافق نشان میدهد.

درود بر تو باد به لبخند آن.

و از آثار دلپذیر متأخران موشحهٔ ابن سهل [۳] است و او شاعری است که نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحهٔ وی بدینسان آغاز میشود:

آیا آهوئی که در مأمن بی‌گزند بسر میبرد کمین کرده است تا دل عاشق شیدا را که بدو پناه آورده از سایه‌بان [۴] 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 عبد الله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت موشحه‌ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران، هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل در اندلس! وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زودگذری بیش نبود.

آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکندهٔ ما را بر حسب دلخواه و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می‌شد حرکت میکرد.

در حالی که گروههائی «از آرزوها» را چه یک بیک و چه دو بدو و مانند

[۱-)] هزر (ن. ل).

[۲-)] منسوب به بجایه «LBougie».

[۳-)] ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهائی بود که ادبیات عرب را فرا گرفت و آنان را «مستعرب» میخواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود. ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹ هـ (۱۲۵۱ م) درگذشت و گویند غرق شد. (از ادباء العرب ص ۹۰).

[۴-)] ترجمهٔ مکنس است که بمعنی: جای- باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۶۵

جماعاتی که در موسم «حج» به مکه سفر می‌کنند حرکت میداد.

باران سر تا سر سبزه‌زارها را تابناك ساخته است و از این رو گلها در آن جامهٔ درخشان لبخند میزنند.

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماء السماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالک از انس (پدر خویش) روایت میکند [۱].

www.tarikhesam.com

حسن و زیبایی بدان جامهٔ راه راه و مطرزی درپوشید که از آن بر ظریفترین جامه‌ها مفاخره میکند.

در شبهائی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای تابندهٔ مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند.

جام که همچون ستاره‌ای در آن شب تیره میدرخشید در یک حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده‌ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زودگذر بود و مانند یک چشم بر هم زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود [۲]، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می‌نگریستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد؟

[۱-)] شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد: زیرا «روی» (بفتح ر- و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا «روی» (بکسر ر- فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده است میباشد در صورت نخست با «یروی مالک عن انس» در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماء السماء» در همان مصراع. و نعمان هم بمعنی شقایق و هم نام پسر «ماء السماء» پادشاه حیره و نیز نام ابو حنیفه است که در معنی اخیر با «مالک» در مصراع دوم مناسبت پیدا میکند. و راستی روایت شقایق از باران، در گلها و حسن منظر آن پدیدار است.

[۲-)] هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت میداد (ن. ل).

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۶۶

برای کسی که «از قیود» رهایی یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر از این ممکن است او را دلخوش کند»؟

گلها فرصتها را از او می‌ربایند و از شری که در امان نبود هم اکنون آسوده است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزه‌ها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هر یک با دلدادهٔ خود گوشهٔ تنهائی را برگزیده‌اند.

آنها گلها را با دیدهٔ غیرت و رشک مینگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر مییافتند» و از خشم جامه‌ای (سرخ- رنگ) بر تن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد [۱] را می‌بینی که همچون خردمند و دوراندیشی با دو گوش اسب استراق- سمع می‌کند [۲].

ای مردم محبوب قبیله‌ای که بر ساحل وادی غضا [۳] اقامت دارید و جایگاه شما در دل من است! عشق من این فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دلداده‌ای را که بشما پناه آورده است از رنج و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را از هم می‌گسلد، بار دیگر زنده کنید.

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شما وقف کرده است. آیا شما به ویرانی وقف راضی میشوید.

دلبری از قبیلهٔ شما بسبب تلقینات آرزوها بدل من نزدیک است. هر چند «بظاهر»

[۱-)] شجر الآس.

[۲-)] شاعر برگهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است.

[۳-)] غضا:

وادیی است به نجد. (منتهی الارب). و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خاردار دارای آتشی بسیار سوزان و پر دوام و شاید منظور در بیت، وادی پر غضا است.

او از من دور میباشد.

ماهی است که از برآمدن او در مغرب تیره‌بختی شیفتگانش پدید آمده است در حالیکه آن ماه خود نیک بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.

با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای میگیرد و آنرا جولانگاه خود میسازد.

تیر «نگاه» را راست و نامگذاری کرد [۱] «بنام هر که بخواهد او را شکار کند» و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد.

اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت و دل دلداده‌اش از شوق میگدازد با این همه او نخستین محبوب جان است. و در عشق نمیتوان برای دلآرام گناهی قائل شد.

فرمان او در همهٔ سینه‌ها و دلهائی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است کارگر و نافذ است و آنرا بجان می‌پذیرند.

نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت، ولی از روی هوی و هوس داوری کرد و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت.

در دادخواهی ستمدیده را بجای ستمگر می‌گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان کیفر می‌دهد.

دریغا بر دل من! که هر گاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده بدان باز می‌آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است: «عذاب من هر آینه سخت است» [۲].

[۱-)] ن. ل: تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود ..

[۲-)] إِنَّ عَذٰابِي لَشَدِيدٌ ۱۴: ۷ س: ابراهیم. آ: ۷

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی‌پایانی است. و آنچنان درد درونم

www.tarikhesiam.com

در سوز و گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشک افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیماندهٔ روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو! و وقت را ببازگشت و توبه بگذران.

یادآوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته با خشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزادهٔ» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شدهٔ توفیق در قران است.

بخشندهٔ کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبرد همچون شیری برزین است و گاه بزم مانند ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی بروح القدس نازل میشد.

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از بهترین نمونه‌های آنها موشحهٔ ابن سناء الملک مصری است که در شرق و غرب شهرت یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پردهٔ نور را از چهره برافکنده است مشک «زلف» بر کافور در روی گلنار دیده میشود.

ای ابرها! تپه‌ها و پشته‌ها را تاجدار کنید و آنها را بزیورها «گلها» بیارائید.

پیچ و خمهای جویبارها را دست بند آنها قرار دهید!

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۶۹

و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی نوع و زیبائی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبک شعرها سرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی‌آنکه به اعراب (حرکات آخر کلمه) مقید باشند و فن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل» (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را همچنان حفظ کرده‌اند و بر حسب مقاصد و مضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و از این رو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و بر حسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت در این اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابو بکر- ابن قزمان [۱] است. و هر چند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب. و قالبریزی متناسب معانی در الفاظ دلپسند، و زیبائی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن قزمان [۱] پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سرآمد و پیشوای کلیهٔ زجل‌سازان بشمار میرفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجلهای ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

و هم گوید: و از «ابو الحسن بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل‌سازان این عصر شنیدم که میگفت:

[۱-)] ابن قزمان: ابو بکر محمد وزیر عبد الملک بن قزمان یا ابو بکر عیسی بن عبد الملک بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فرمانروا از بنی افطس در بطلیوس پیوست و- سفرهای چند در اندلس کرد و شهر اشبیلیه

www.tarikhislam.com

و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراك كرد. موشحات بسیاری بزبان عامه داشته و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخهٔ پتروگراد طبع و منتشر شده در قلائد العقیان فتح بن خاقان و تحفة القادم ابن ابار و کتاب الذخیرهٔ ابن بسام نام او مسطور است. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (از لغت نامهٔ دهخدا).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۰

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه‌گوئی حیرت‌آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده‌اند:

وی روزی با برخی از یاران خود بگردش میرود و با آنان در زیر سایه‌بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمهٔ شیری از سنگ مرمر بوده است و از دهن آن آب بر روی تخته‌های سنگی فرو میریخته که پلکانی را تشکیل میداده‌اند. ابن قزمان میسراید:

سایه‌بانی بر روی تختی (صفحه‌ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است.

و شیری که ماری را بدرشتی ساق بلعیده است و دهان خود را همچون انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است.

«و آن مار» از آنجا «دهان شیر» غرش کنان بر روی تخته سنگها دوان و گریزان است.

و ابن قزمان با اینکه معمولا در قرطبه [۱] سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانهٔ آن شهر میرفت.

روزی گروهی از زجل‌سازان نامور برای تفرج و تفریح در آنجا گرد آمده و بر فراز رودخانه بگردش پرداخته بودند، پسر بچهٔ زیبارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همهٔ ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت:

دل من میخواهد خود را «از جور معشوق» برهاند، در حالیکه از دست رفته است و عشق هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیک میکند.

این بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

[۱-] Cordoue.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۱

بی‌شک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابو عمرو زاهد اشبیلی [۱] گفت:

دلربایی آغاز کرد، و این عشق است که او را به ربودن دلها وامیدارد و اصرار دارد دلها را شکار کند.

www.tarikhesiam.com

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار برمی‌انگیزد؟

هوس کرد عشق را بازیچهٔ خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاك شدند.

سپس ابو الحسن مقری دانی سرود:

روز خوشی است! همهٔ بینندگان از زیبائیهای آن درشگفتند و آنرا میستایند می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامی که دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تر برای من این است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم.

آنگاه ابو بکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانهٔ دل‌انگیزی که در آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده است، بلکه دام او پر از دلهای مردم است.

سپس ابو بکر ابن قزمان سرود:

هنگامی که «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند، می‌بینی چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب میکنند؟

آنها نمیخواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک

[۱-)] ابو عمر بن زاهر اشبیلی. (چاپ دار الکتاب اللبنانی). ابو عمر زاهد اشبیلی (نسخهٔ خطی «ینی- جامع»).

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۲

دلاویز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف [۱] اسود بود که زجل‌های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجلهای وی بدینسان آغاز میشود:

منکه همیشه از گرفتاری میترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسر- نوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامی که به آن گونه‌های نجیب زیبا مینگری، سرخی سراسر آن را فرا میگیرد.

ای جویندهٔ کیمیا! اکسیر در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به زر تبدیل میکند.

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس [۲] بود و او را در این شیوه شعر آثار شگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:

باران نرمی می‌بارد و شعاع آفتاب میدرخشد آن یک سیمین و این یکی زرین جلوه‌گر شده است.

گیاهها سیراب و سرمست میشوند و شاخه‌های درختان در رقص و طربند «آنها میخواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین میشوند و میگریزند» [۳] و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند.

برخیز که با هم خستگی و افسردگی را از خود برانیم.

www.tarikhislam.com

مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین تر است.

ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خدا ترا

[۱-)] ن. ل: مخلف.

[۲-)] در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغیس است.

[۳-)] این شعر در چاپ پاریس نیست.

به آنچه میگوئی مقلد کند.

تو میگوئی این گناه، گناه دیگری تولید میکند.

و خرد را تباه میسازد البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین گفتارهای بیهوده با من واداشته است؟

تو رهسپار حج و زیارت شو، و مرا بنوشیدن خود رها کن، برای کسیکه قدرت و استطاعت ندارد، نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی است که بر دیگر زجل‌سازان هنگام فتح میورقه [۱] برتری یافت و علت آن زجلی بود که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود میشود من از کسانیکه با حق خصومت میورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعتع [۲] را دیدم و یعتع گویندهٔ زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می‌آمدم تا گوش او را میبوسیدم و آهسته این پیام کوچک را به وی میرساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجهٔ کبک را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مزبور ابو الحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصهٔ زجل- سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابو عبد الله بن خطیب

[۱-)] Majorque.

[۲-)] این نام شناخته نشد و در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای زیر آمده است: یعبع. معمع. بعثع. عیع. یعیع.

سرآمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین اشعار وی در این سبک زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها درآمیز و آنرا برای من پر کن و پیاپی در ده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.

و از سخنان وی بر طریقهٔ صوفیان که بسبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری [۱] سروده است این زجل است:

www.tarikhesiam.com

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن بیک غزل درآمیخته است: هر آنکه نباید در عالم وجود باشد درگذشت و آنکه باید بماند باقی ماند.

و نیز از بهترین آثار او در همین اسلوب زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

ای پسرك من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.

و هنگامی که بتو نزدیک شوم، کشتی امیدم بساحل میرسد [۲]- و در عصر وزیر ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبد العظیم از مردم وادی آش [۳] می‌زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی است که آنرا باقتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدائی فرا رسید، زیرا خورشید ببرج حمل فرود آمده است «فروردین ماه آمده است» هر روز مستی و جنون را از سر- گیرید و مبادا خرد و دوراندیشی را میان آن فاصله سازید.

بسوی «شنیل» [۴] بشتابیم، و در آنجا بر روی چمن‌زارهای خرم و سرسبز بباده‌گساری و مستی دست یازیم.

[۱-)] شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت درآمده است.

[۲-)] خویشاوندانم را فراموش میکنم. (ن. ل).

[۳-)] Guadix.

[۴-)] Xenil نام رودخانه‌ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دار الکتاب اللبنانی غلط است.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۵

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

در اینجا سرزمین پهناور همواریست بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی باندازه‌ای که سرمه میکنند گرد و خاك در آن یافت نمیشود.

و چگونه بدینسان نباشد در صورتی که هیچ جایگاه آبادی (باندازهٔ یک برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی گل و ریحان» چراگاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامهٔ مردم اندلس آنرا برگزیده‌اند و بدان شیوه شعر میسرایند. حتی آنها در سایر بحور پانزده‌گانه نیز همین اسلوب زجلی را ترجیح میدهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همهٔ بحور بکار میبرند و اینگونه سخنان منظوم را شعر زجلی مینامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روزگارها و سالهاست که بچشمان سیاه تو عشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به چه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کورهٔ آهنگران است، که اشکهای آن جاریست و در درون آتش میگدازد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده میشود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگند» ولی تو با دلهای عاشقان میجنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابو عبید الله لوشی [۱] بوده است و او راست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

[۱-)] الالوسی (ن. ل) ولی ظاهرا لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد:

ابو عبد الله محمد لوشی پزشک معتبری بشمار میرفته و در مصر بسال ۶۶۰ هـ (۱۲۶۲ م) و بقولی در سال ۶۷۰ درگذشته است.

بامداد برآمد، ای همدم من برخیز صبوحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته‌ای از ملاقات شب، سرخی شفق را نمودار ساخته است. برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزهٔ «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم سکه‌ایست که در نزد بشر رائج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند.

و بخدا که زندگی فراخ [۱] بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یک دیگر را در آغوش گیرند.

روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده است [۲].

و آن چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا» [۳] مینوشند و غذای خوب میخورند رقیب گفت: شگفتا! چرا این همه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

من جز با دلبر زیبا روی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بکفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جز شاعر ادیب دیگری از حسن و زیبائی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را برمیگزیند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که

[۱-)] در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» الغنی و در چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.

[۲-)] مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورتهای زیر آمده است:

و الی کتفتو من یدیه عرقبوا: دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمهٔ ترکی).

و لیش لیفلت «کیفلت- کسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) و از دو دست او عقرب رها نمیشود.

ولش لیفلت من یدیه عقربو نسخه خطی «ینی جامع». واش کمقلته من یریه عقربو. که معنی هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمهٔ آن در متن صرف نظر کرده است.

[۳-)] یا بنین یا ابن نوعی قهوه است. (رجوع به «اقرب الموارد» ذیل «بن» شود).

www.tarikhsiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۷

جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خردمندان و متفکران یا رندان لاابالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند.

این است آن دلبری که زیبائی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی‌توانم با بیان زیبا و الفاظ فریبنده او را مجذوب کنم.

آهوی تابانی است که آتش را خاموش میکند، ولی دل من در آتش خاموش ناشدنی [۱] «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بیدرنگ میرباید.

آنگاه هر گاه لبخندی بزند آنها را زنده میکند و پس از آه و زاری می‌خندند و شادی میکنند.

دهان کوچک [۲] چون حلقهٔ انگشتری و دندان درخشان او بمنزلهٔ خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهرساز بی‌آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟

و ابروئی [۳] که هر چه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشک تشبیه کرده‌اند راه خطا پیموده‌اند. ناز و کرشمه‌ای- میکند که شبهای هجر من همچون پر غراب تیره و تار میشود و بسبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی برنگ شیر است که هرگز چوپان از گوسفندان شیری بدین سفیدی ندوشیده است و دو پستان [۴] کوچک «دارد» که پیش

[۱-)] ترجمهٔ غضا است که چوبی است بسیار سخت و آتش با دوامی دارد.

[۲-)] فمیم و فویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر).

[۳-)] در متن: و شاربن (شارب) اخضر است بمعنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه کرده است و چون با چند شعر بعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمهٔ ویرا برگزیدم.

[۴-)] دسلان (نهید) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهد است در صورتی که نهد بمعنی پستان هم آمده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۷۸

از آن بچنین پستانهائی فشرده و سخت پی نبرده بودم، و دیدم چقدر فشرده و سخت‌اند [۱].

در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی‌یابد.

در باریکی از دین من دقیق‌تر است و آنچه ملامتگر من در این باره میگوید راست است و من او را تکذیب نمی‌کنم.

آری با عشق تو کدام دین یا عقل برای من بجای می‌ماند هر که عشق ترا دنبال کند دین و عقل وی ربوده میشود. و سرین سنگینی با خود میبرد که «در گرانباری» مانند رقیب است [۲] هنگامی که عاشق بدلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از معشوق مراقبت میکند [۳] زیبائی‌های تو مانند خصال امیر «شاهزاده» یا همچون ریگهای بیابان است و کیست که بتواند آنها را بشمرد؟ «آن شاهزاده» ستون شهرها و فصیح عرب است و از فصاحت گفتار وی، ما بشیوهٔ زبان و خوی عرب متخلق

www.tarikhislam.com

میشویم.

در علم و عمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! و چه گردنها را با شمشیر زده است! آسمان در چهار صفت بر وی حسد میبرد بمن بگو که میتواند صفات نیک وی را بشمار آورد؟ خورشید بتابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به پایگاه بلند وی «رشک میبرند». هنگامی که سوار میشود بر مرکب بخشش می‌نشیند و عنان توجه و عنایت و روزی دادن بمردم را رها میکند نعمت وی بهر آرزومندی میرسد و هر که بر وی وارد شود و آهنگ عنایت وی کند از بارگاه او هرگز نومید نمی‌گردد.

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را بپوشاند. در

[۱-)] صلایا- صلایه بقرینه: ما أصلبوا محرف صلابة است نه صلایه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است.

[۲-)] پیداست که رقیب در اینجا بمعنی متداول امروز نیست.

[۳-)] در- چاپ‌های مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که بعلت نسخه بدل‌های بسیار و داشتن لغات محلی از ترجمهٔ آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده است.

www.tarikhesan.com

دل من پایهٔ پرهیزگاری بنیان نهاد از آن پس که زمانه آنرا ویران ساخته بود.

«مردم» هنگام دیدار وی میترسند آرزوی خود را باز گویند، ولی همینکه با خوشروئی او روبرو میگردند ترس از دل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروز است و در این جهان نیروئی نیست که بر او غلبه کند هنگامی که در میان رانده‌شدگان «کافران» شمشیر میکشد.

بر کسی که ضربت می‌زند نیازی بتکرار [۱] زدن ندارد «با یک ضربت او را هلاك میکند».

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را بسلطنت برگزیده است.

او خلیفهٔ مسلمانان و فرمانروای آنان است. سردار سپاهیان و آرایش موکب است. در برابر امارت وی همهٔ مردم سر تعظیم فرو می‌آورند. آری! و همه شیفتهٔ بوسیدن دست او هستند. بنی نصر [۲] از خاندان او می‌باشند که روزگار را همچون ماه تمام‌اند. در آسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند و آنان را غروبی نیست.

و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی در تواضع و حیا بمردم نزدیک‌اند.

تا هنگامی که فلک گردش میکند خدا آنان را پایدار بدارد و آفتاب عظمت آنان بدرخشد و ستارهٔ اقبال آنان بتابد و خدا آنان را پایدار بدارد، مادام که این قصیده در عروض: «یا شمس خدّر ماله مغربو (مغرب) تغنی می‌شود [۳] تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگ بسرایند فحوای آن چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند

[۱-)] در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» یثی، یثنی است و شیئی در چاپ دار الکتاب غلط است.

[۲-)] خانوادهٔ بنی الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز مینامیدند.

[۳-)] ترجمهٔ دسلان چنین است: تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگ بسرایند، فحوای مطلب چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست، ولی سیاق بوضوح نشان می‌دهد که در آن عصر قصیدهٔ معروفی بمطلع «یا شمس خدر مالها مغرب» ورد زبانها و غنای مغنیان بوده که شاید این قصیده بر آن عروض بوده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۰

موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود [۱].

و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوهٔ نوین را ابتکار کرد مردی اندلسی معروف به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و در آن شهر اقامت گزید و آنگاه قطعه‌ای به شیوهٔ موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است [۲] و قطعهٔ مزبور چنین است:

سحرگاهان در کنار جویبار ناله و نوحهٔ کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد.

سحرگاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را بگردن‌بندهای جواهر آسائی آراسته است جویبارهایی که بوسیلهٔ دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در گرداگرد درختان میوه مارهائی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهائی آراسته شده بود و همهٔ این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها را دریده بود و باد بوی خوش مشک از شکوفه‌ها بهر سوی میپراکند. عاج «سپیدی» روز برنگ مشکین ابر درآمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشک را در فضا میپراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخهٔ درخت از قطرات شبنم تر شده است و مانند عاشق دل از دست دادهٔ غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

[۱-)] یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد از آن و مصراع دوم بیت اول با مصراع دوم پس از آن دارای یک قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان: اول اردیبهشت ماه جلالی ... و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملک الشعرای بهار که برای نمونه یک بند آن نقل میشود:

از بر این کرهٔ پست و حقیر — زیر این قبهٔ مینای بلند
نیست خرسند کس از خرد و کبیر — من چرا بیهده باشم خرسند

[۲-)] دسلان مینویسد: در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیر عرب گرفته است.

www.tarikhesam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۱

و بسبب این جامهٔ نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولی او دارای نوك قرمز و پنجهٔ حنائی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. در میان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر یک بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته است. او از عشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از این رو منقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد برآورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته است، ولی می‌بینیم که تو پیوسته اشک از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریهٔ من برای از دست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده‌ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ بدیدگانم در نگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یک سال گریه و زاری کند میگوید:

این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در این دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناك میشدی و سیل اشک از دیدگانت جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل تو جای میداشت، شاخه‌هائی که بر روی آنها نشسته‌ای بخاکستر [۱] مبدل میشد.

و هم اکنون چندین سالی است باندازه‌ای رنج هجران را تحمل کرده‌ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی‌آیم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم

[۱-)] چاپ پاریس: دما و کان چاپ (دار الکتاب اللبنانی) ما کان. و دسلان: رمادکان، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» که بعدا در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملا صحیح است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۲

بینندگان نهان ساخته است [۱].

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزومندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد و رنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت [۲] این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامی که بدن من بخاکستر مبدل شود سر منقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم‌انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آن وقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می‌کنند و می‌گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده‌اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تو از آسایش و خوشی بهره‌مند نشدم، خدا حافظ! این زجل را مردم فاس پسندیدند و

www.tarikhesham.com

بسیار بدان شیفته شدند و بر اسلوب آن بنظم ازجال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی‌آمد فرو گذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی [۳] و ملعبه و غزل.

و بر حسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از

[(۱-)]

باد اگر در من اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی

(سعدی)

[(۲-)] در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد و دو شعر بعد در آنها دیده نمیشود. و دسلان می‌گوید که در ترجمهٔ ترکی مقدمه نیز نیست.

[(۳-)] این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای: کاری، کازی، کاذی، کازی و مکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۸۳

جملهٔ انواع مزدوج اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «از اهالی تاز [۱]» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایهٔ آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است- بچهره‌های نازیبا حسن و زیبائی می‌بخشد. از این رو هر کس پول فراوان دارد سخن او «در همه جا» کار میکند و بپایگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ میشود و هنگامی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچک میشود. کیست آنکه دل مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمیکردم- هنگامی که بزرگ یک قوم، به شخص بی‌اصل و نسب و حقیری پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین شویم و نومیدانه (و بر خلاف عادت) جامهٔ تن را بر سر بپوشیم- هنگامی که فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانهٔ بزرگ از جوی خرد استفاده کند، مردم دچار زبونی و ضعف شده‌اند یا زمانه رو بفساد رفته است.

و نمیدانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند.

زمانی فرا رسیده است که «فلان» را «ابو فلان» میخوانند و کاش ببینی چگونه بمردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تا بچشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ‌ها هستند.

بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت‌ها بسیار دوراند.

www.arikhislam.com

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه‌گاه «مملکت» می‌شمرند در حالیکه

[۱-)] LTaza که اروپائیان آنرا Teza میخوانند. چنانکه شهر فاس را نیز Fez تلفظ میکنند این شهر در وسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.

از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر و بیروت (تازا) است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۸۴

مردم آنان را بزهائی بیش نمیدانند.

دیگر از شیوه‌های شعری آنان «مردم فاس» گفتار ابن شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود میگوید:

هر که بدلبران این عصر دل بندد، رنج میبرد- دوست من! «عشق را» فرو گذار! مبادا زیبائی «مهرویان» ترا بازیچهٔ خود سازد. هیچ مهروئی نیست که بعهد خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دلدادهٔ تو شوند.

آنها (مهرویان) به دلدادگان ناز و تکبر میکنند و از آنان دوری میجویند و قصد [۱] شکستن دلهای مردمان میکنند.

و اگر «با دوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفراق مبتلا میسازند.

و اگر پیمان ببندند، بهر صورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.

ماهرخی را دوست میداشتم و آنچنان بدو دلباختم، که حاضر بودم بر گونه‌های من گام نهد.

و بدل گفتم: ای دل! میهمانی را که بر تو فرود می‌آید گرامی و ارجمند بدار و خواری و مذلتی را که از این راه بتو میرسد آسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب هولناك عشق دچار خواهی شد- او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به وی دیده افکندم و «دلباختهٔ او شدم» حال مرا میدید و در می‌یافت. [۲]

[۱-)] یستعمدوا ظاهرا محرف یتعمدوا 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 ترجمهٔ آن صرف نظر میکنم: نرجع مثل در حولی فوجه الغدیر- ندربه و ینغطس حال- الجرد (چاپ پاریس) یرجع مثل در حولی بوجه الغدیر- مردیه و یتعطس بحال انحروا- (چاپهای مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی فوجه الغدیر- فلو کان تری حالی اذا ینصر و- نسخهٔ خطی «ینی جامع».

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۲،ص:۱۲۸۵

هر اندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و در دم آنرا فرا میگیرم و مراد او را پیش از باز گفتن در می‌یابم.

و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هر چند عصر بهار یا شبهای تار باشد.

و بمنظور فراهم آوردن آمال او درصدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهرجا لازم باشد میشتابم هر چند اصفهان [۱] باشد.

www.tarikhesam.com

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، میگویم آنرا برای تو می‌آورم.

تا (با همین شیوه) شعر را پایان میدهد.

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر میبرد «علی بن مؤذن» بود.

و در قرون اخیر نیز یکی از شاعران بزرگ ایشان در زرهون [۲] از نواحی مکناسه [۳] میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و از جملهٔ اشعار وی که بیاد دارم ملعبه‌ای است که دربارهٔ سفر سلطان ابو الحسن و خاندان مرینی به افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس از آنکه شیوهٔ جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به دلداری و تسلی دادن آنها میپردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند.

مطلع ملعبهٔ وی که از فنون این طریقهٔ شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال [۴] مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان

[۱-)] گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است.

[۲-)] Zerhoun

[۳-)] (بکسر م و فتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez میخوانند.

[۴-)] براعت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند. رجوع به (تعریفات جرجانی) شود.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۶

قوم بدست اوست.

اگر ویرا فرمانبری کنیم ما را بپیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام بازخواست میکند. و بهمین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص [۱] سخن را به موضوع سپاهیان مغرب میکشاند:

در شمار دستهٔ قلیلی از رعیت (گلّه) باشی بهتر است، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول میباشد [۲].

و سخن را به درود بر دعوت کنندهٔ اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی و بلند مرتبهٔ کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیانی که صحرا را طی کرده‌اید! و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید.

ارادهٔ سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را بکجا حرکت داده است؟

ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و درازی را پیموده‌اید از شما دربارهٔ سپاهیان مغرب که در افریقیهٔ سیاه نابود شده‌اند سؤال میکنیم؟ [۳].

www.tarikhesalam.com

سپس شاعر دربارهٔ سفر سلطان و لشکر کشی او بسوی اعراب (بادیه‌نشین) افریقیه و سرانجام کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت آوری داد سخن میدهد.

مردم تونس نیز بزبان محلی خویش در شیوهٔ ملعبه آثاری بوجود آورده‌اند ولی بیشتر آنها نیکو نیست و بهمین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

[۱-)] منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلا شاعر از وصف یا غزل و تغزل به مدح یا رثا یا موضوع دیگری بپردازد و اگر بخوبی از عهده برآید آن را حسن التخلص مینامند که یکی از صنایع شعری است.

[۲-)] اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته.

[۳-)] بقیهٔ این قطعه را بعلت اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات. دسلان ترجمه نکرده و من نیز به همین سبب از ترجمهٔ آنها صرف نظر کردم.

www.tarikhesiam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون /ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۷

و عامهٔ اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا [۱] نامیده‌اند و زیر عنوان موالیا انواع دیگری است و بر حسب اختلاف موازینی که دربارهٔ هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را باسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما [۲] و کان و کان [۳] و دو بیتی [۴].

[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 می‌آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری میخواندند و در آخر هر صوتی میگفتند: یا موالیا. که اشاره به خداوندانشان بوده است و از این رو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیا را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد). و ابن بطوطه در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان مینویسد: در اثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) میخوانند. ص ۳۴۳ ترجمهٔ فارسی رحله. و آقای مدرس رضوی مینویسند:

اجزای موالیا در هر مصرعی: مستفعلن فاعلن است. شاعری گوید:

عاشر ذوی الفضل و احذر عشرة السفل — و عن عیوب صدیقک کف و تغفل

و صن لسانک اذا ما کنت فی محفل — و لا تشارك و لا تضمن و لا تکفل.

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

[۲-)] حوفی در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی- جامع» و ترجمهٔ دسلان غلط است. اجزای قوما: مستفعلن فعلان- (بسکون حرف ثانی و حرف آخر رکن دوم) شاعر گوید:

ما قام غصن البان — الا و سقمی بان مستفعلن فعلان

مـــن لـــحـــظـــک الـــفـــتـــان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

[۳-)] اجزای بحر کان و کان در شطر اول از هر بیت آن: مستفعلن فعلاتن است (بتحریک حرف دوم رم کن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعلن مستفعلان است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم مستفعلن فعلان است (بسکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند بیت دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیما ثلثت میزان الصدور

مستفعلن فعلان یا بدر یا فتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

[۴-)] اجزای آن چنان است که ابن غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل- فعلن متفاعلن فعولن فعل. و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بلقاه کل یوم لی عید یا من بمحیاه لی العید سعید

لوجدت بقبلة علی عبدك ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لا حول و لا قوة الا باللّه) است و در فارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتی را تحت موالیا آورده است در صورتی که عروضیان فن، سلسله و دو بیتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از فنون سبعه میشمرده و آنها را اختراعات مولدان میدانسته‌اند- در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای: دو بیتی دو بیتین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت «دو بیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست. زیرا کلمهٔ مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تثنیه را میرساند و الحاق علامت تثنیهٔ عربی زاید است مگر اینکه بگوییم نساخ کلمه را «ذو بیتین» خوانده‌اند که مرکب از «ذو» ی عربی و تثنیهٔ بیت است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۸

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصر و قاهره این شیوه را از بغدادیان پیروی کردند و نمونه‌های قابل تحسینی پدید آوردند و بمقتضای زبان محلی خودشان در آنها اسلوبهای بلاغت را بکار بردند و اشعار زیبا و شگفت‌آوری سرودند [و در دیوان صفی حلی گفتاری از وی دیدم که نوشته بود موالیا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آنرا صوت و دو بیت نیز می‌نامند و آن از اختراعات مردم واسط است.

و کان و کان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همهٔ آنها دارای یک قافیه- هستند، ولی وزن شطرهای آنها با هم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیهٔ آن همیشه مردّف بحرف علّه است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

www.tarikhislam.com

و در این نوع این شعر را روایت کرده‌اند: ما را بغمزهٔ ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را میداند [۱]- پایان گفتار صفی] [۲].

[۱-)] در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بغمز الحواجب حدیث تفسیر و منو و بووام الاخرس

تعرف بلغة الخراسان انتهی کلام الصفی

و در حاشیهٔ کاترمر از نسخ C و D نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است: بغمز «بمغمز D» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» الاخرس «الاخدب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیلهٔ ابروان رد و بدل میشود خطابه‌ای مندرج است که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا به ام الاخرس میفهماند، این قطعه در لهجهٔ خراسان است. البته قسمت بعد از شعر یعنی «این قطعه در لهجهٔ ...» با حروف متن است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعر را چنین میخوانم: منو ام الاحرص تعرف ... و هم مینویسد کلمهٔ: «وبو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمهٔ: «بو» در نسخهٔ «ینی- جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخهٔ خطی «ینی جامع» حل کرد، زیرا در نسخهٔ مزبور شعر چنین است:

لنا بغمز الحواجب. حدیث تفسیر و منو و ام الاخرس تعرف. بلغة الخرسان

چنانکه معلوم گردید نساخ مآخذ چاپ پاریس «خرسان» جمع اخرس را خراسان خوانده و از «تعرف ...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحلهٔ نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمهٔ دسلان پیروی کرده بودم.

[۲-)] قسمت داخل کروشه فقط در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است.

www.tarikhesham.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۸۹

و بهترین نمونه‌هائی که از این نوع شعر بخاطر دارم این است.

جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید.

دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی میخرامد گفتند: انتقام خود را بستان، گفتم این زشت‌تر است.

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته‌تر است [۱]. و دیگری گوید:

در خرگاهی را کوبیدم «مهروئی» گفت: کیست که در را میکوبد؟ گفتم:

دلداده‌ای است، گمان مبر غارتگر یا دزدی است- لبخندی بر لب آورد که از دندان او برقی بسوی من تابید- حیران و غریق در دریای اشک‌های خودم بازگشتم. و شاعر دیگری گوید:

با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم و هر گاه از سوزش عشق به وی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.

دربارهٔ جوان زیبائی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را به وی یادآوری کردم گفت: ترا بر گردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این بادهٔ خالصی است که بر پیمان خود نسبت به آن پایدارم انسان را از باده و باده فروش و ساقی بی‌نیاز میکند تند است و از تندی آن میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش از حدقهٔ چشمم نمودار شد [۲].

و دیگری راست:

در حالیکه موی سپید بکلی سرم را فرا گرفته بود او «یار» را ندا در دادم و گفتم ای «می» [۳] بوسهٔ عاشقانه‌ای بمن ببخش.

[۱-)] بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست.

[۲-)] بعلت اختلاف نسخ دو شعر: یا من وصالو لاطفال بح «نح- بخ» ... ترجمه نشد.

[۳-)] می و میه از نامهای زنان عرب است، ولی دسلان آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را تصغیر و محرف امی دانسته است.

www.tarikhislam.com

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۹۰

و او با بر افروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده است چگونه دهان خود را با پنبه فرو پوشیده است. [۱] و شاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن نگریست اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان» او جاری شد.

روپوش را برگرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو- آویخت «روی شانه» و دل من در پیچ و خم آن سرگردان شد.

آنگاه سفیدی «رخسارش» ما را از گمراهی در پیچ و خم زلف او رهائی بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب در آستانهٔ یار توقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا در ده: ای کسانیکه جویای اجر و ثواب هستید، برخیزید و بر مرده‌ای که کشتهٔ هجران «یار» است نماز بخوانید.

و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیلهٔ آنها بشما مینگریستم در سراسر شب اختر شماری میکند [۲] و به بیدارخوابی پرورش یافته است، تیرهای فراق دمبدم و پیاپی بمن اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است، خدا اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهوئی شده‌ام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخهٔ نورسته‌ایست که هر گاه خم و راست شود «در تناسب اندام» دوشیزگان را اسیر میکند و اگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دو بیتی است [۳].

[۱-)] چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه میگذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳

[۲-)] مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب از چشمان من پرس که شب تا روز اختر میشمارد.

[۳-)] با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجا علامت تثنیهٔ عربی «ین» هم به آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» پیش از ابیات «چشمانی که بوسیله آنها ...» آمده است.

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۹۱

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می‌خورم که هر شب تصویر «خیال شب» خود را تا سحرگاهان بسوی من می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله‌ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ات او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل میشود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه دربارهٔ لغت عرب یاد کردیم ملکهٔ آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلا» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب است درك کند و نه مغربی ممکن است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی و غربی را بفهمد، زیرا زبان محلی در هر ناحیه‌ای با ناحیهٔ دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف میباشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را درمییابند و ذوق زیبائیهای شعر نژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل میشود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است و رنگهای شما البته آیتهائی برای جهانیان است [۱].

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از این رو بر آن شدیم عنان سخن را که از دست رها شده بود و کمیت سخن را که عنان گسیخته می‌رفت بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی میدهند و ما دربارهٔ مسائل آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشهٔ درست و دانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کنندهٔ یک فن ملزم نیست در مسائل آن پیجوئی کند و بنهایت برسد، بلکه او باید موضوع

[۱-)] اشاره به: وَ من آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ إِنَّ في ذلِكَ لَآیاتٍ لِلْعالِمینَ ۳۰: ۲۲ س ۳۰: (روم)- آ: ۲۱

تاریخ‌ابن‌خلدون/ترجمه‌مقدمه،ج۳،ص:۱۲۹۲

آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه را که دربارهٔ آن سخن میرود نشان دهد.

و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می‌افزایند تا رفته- رفته تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمی‌دانید. [۱] [و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است] [۲] مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بیامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمهٔ سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹) [۳] مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و

چنانکه در مقدمهٔ کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

[۱-)] وَ الله یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۱۶. س ۲: (بقره) آ: ۲۱۶.

[۲-)] این جمله فقط در چاپ پاریس است.

[۳-)] موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

www.tarikheslam.com