

مقدمة ابن خلدون

جلد اول

عبدالرحمن بن خلدون

مقدمهٔ ابن خلدون

جلد اول

مترجم

محمد پروین گنابادی



تهران ۱۳۸۲

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

[مقدمه این خلدون، (فارسی)]

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

ج ۲: مصور، نمونه.

ISBN 964-445-255-0 (دوره)

ISBN 964-445-253-4 (ج ۱)

کتابنامه.

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیبا.

ج ۱ و ۲ (چاپ دهم: ۱۳۸۲).

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

۹۰۱

۲۷۰۴۱ الف / ۷ / D۱۶

۱۳۷۶

کتابخانه ملی ایران

۱۰۴۰۶-۷۶ م

مقدمه این خلدون (جلد اول)

نویسنده: عبدالرحمن بن خلدون

مترجم: محمد پروین گنابادی

چاپ نخست: ۱۳۳۶

چاپ دهم: زمستان ۱۳۸۲؛ شمارهگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: سهند؛ صحافی: مهرآئین

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

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

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

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

کد پستی ۱۹۱۵۶؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

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

فهرست مندرجات

- مقدمه مترجم (چاپ اول) ۱۷
- ۱ - آثار ابن خلدون : - ارزش کتاب العبر - مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران ۳۹ تا ۴۷
- ۲ - احوال ابن خلدون : - پرورش خاندان خلدون ... مهاجرت خاندان خلدون
بمغرب - کیفیت پرورش ابن خلدون - نظر اجمالی
۴۲ تا ۴۹
- ۳ - عصر ابن خلدون : ۱ - عالم عربی - وحدت ادبی و فرهنگی عالم عربی
۲ - اروپا
۵۳ تا ۵۴
- ۴ - مهمترین حوادث زندگانی ابن خلدون : - در تونس - میان تونس و فاس -
در فاس - در اندلس - در بجایه - در یسکره - دوران احتضار
زندگی سیاسی ابن خلدون - در قلعه ابن سلامه - در
تونس - در مصر - خلاصه - ابن خلدون در خاطره
۷۰ تا ۵۳

مقدمه مترجم (چاپ دوم) ۷۱

دبیاجه مؤلف ۱

- مقدمه اول - در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به
اغلاط و اوهامی که مورخان را دست میدهد و یادکردن
برخی از علت‌های آن ۱۳
- فصل - درباره تفسیر ارم ذات العباد و داستان عباسه و جعفر برمکی
و علل سقوط برمکیان و سیرت رشید وابن اکثم و مأمون
و بوران و عبیدیان و نسب بنی ادیس و موحدان و غیره . ۲۳

کتاب نخست

در طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌هایی که در آن نمودار
میشود، چون : بادیه نشینی و شهرنشینی و جهان‌گشایی و
داد و ستد و معاش و هنرها و دانشها و مانند اینها و بیان
موجبات و علل هر یک .

	باب اول از کتاب نخست - در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است .
۷۷	
	مقدمه دوم - درباره قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره ب برخی از آنچه در آن هست چون : دریاها و رودها و اقلیم ها .
۸۱	
	گفتاری در تکمیل مقدمه دوم - در اینکه ربع شمالی زمین آبادتر و پر جمعیت تر از ربع جنوبی آنست و بیان سبب آن.
۸۸	
۹۳	تفصیل سخن درباره جغرافی :
۹۸	اقلیم نخستین
۱۰۶	اقلیم دوم
۱۰۸	اقلیم سوم
۱۲۰	اقلیم چهارم
۱۳۲	اقلیم پنجم
۱۴۱	اقلیم ششم
۱۴۶	اقلیم هفتم
	مقدمه سوم - در اقالیم معتدل و منحرف و تاثیر هوا در رنگهای بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان .
۱۵۰	
۱۵۷	مقدمه چهارم - درباره تاثیر هوا در اخلاق بشر .
	مقدمه پنجم - در اختلاف کیفیات عمران و تمدن از لحاظ فراوانی ارزاق و گرسنگی و آثاری که از آن در ابدان و اخلاق بشر پدید می آید .
۱۶۰	
	مقدمه ششم - در انواع کسانی که بفطرت یا از راه ریاضت از نهان خبر میدهند و غیبگویی میکنند و مقدم بر آن درباره وحی و رؤیا گفتگو میکنیم .
۱۶۸	
۱۸۸	رؤیا چیست ؟
۱۹۲	فصل - (درباره حالومیه)
۱۹۳	فصل - (غیبگویی)
۲۰۴	فصل - (دیوانگان و بهلول صفتان)
۲۰۶	فصل - (خط رمل)
۲۱۳	فصل - (غیبگویی - زایچه - تناسب میان اعداد)
	باب دوم - در عمران «اجتماع» بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنانکه بصورت قبایل میزبند و کیفیات و احوالی که در اینگونه اجتماعات روی میدهد و در آن فصول و مقدماتی است .

- فصل یکم - در اینکه زندگانی مردم بادیه نشین و شهرنشین بطور یکسان بر وفق عوامل طبیعی است . ۲۲۵
- فصل دوم - در اینکه زندگانی تژاد عرب در این جهان آفرینش کاملاً طبیعی است . ۲۲۷
- فصل سوم - در اینکه زندگانی بادیه نشینی کهن تر و بیشتر از زندگانی شهر نشینی است و بادیه نشینی بمنزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آنها از بادیه نشینان بوجود آمده است . ۲۲۹
- فصل چهارم - در اینکه بادیه نشینان به خیر و نیکی نزدیکتراند ۲۳۱
- فصل پنجم - در اینکه بادیه نشینان از شهرنشینان دلیرتراند . ۲۳۴
- فصل ششم - در اینکه ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان میشود و حس سربلندی را از ایشان میزداید . ۲۳۶
- فصل هفتم - در اینکه بادیه نشینی جز برای قبایلی که دارای عصبیتاند میسر نیست . ۲۳۹
- فصل هشتم - در اینکه عصبیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندانها بیکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل میشود . ۲۴۲
- فصل نهم - در اینکه نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده میشود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند . ۲۴۴
- فصل دهم - درباره اینکه در آمیختگی انساب چگونه روی میدهد . ۲۴۶
- فصل یازدهم - درباره اینکه ریاست همواره بگروهی فرمانروا از خداوندان عصبیت اختصاص دارد . ۲۴۸
- فصل دوازدهم - در اینکه ریاست بر خداوندان يك عصبیت برای کسی که از دودمان آنان نباشد امکان پذیر است . ۲۴۹
- فصل سیزدهم - در اینکه خاندان و شرف حقیقی وریشه دار مخصوص خداوندان عصبیت است و از آن دیگران مجازی و غیر حقیقی است . ۲۵۳
- فصل چهاردهم - در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگان) و تربیت یافتگان خانه زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان . ۲۵۷
- فصل پانزدهم - در اینکه نهایت حسب در اعقاب يك نیا چهار پشت است . ۲۵۹

- ۲۶۳ فصل شانزدهم - در اینکه اقوام وحشی در کار غلبه و تسلط از دیگران توانا تراند .
- ۲۶۴ فصل هفدهم - هدفی که عصیت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی و کشورداری است .
- ۲۶۷ فصل هجدهم - در اینکه حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرورفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است .
- ۲۶۸ فصل نوزدهم - در اینکه یکی از موانع رسیدن قبیله پادشاهی و کشورداری اینست که مورد ستم و خواری واقع شود و مطیع و متقاد اراده دیگران گردد .
- ۲۷۰ فصل - (موانع پادشاهی ...)
- ۲۷۲ فصل بیستم - در اینکه شیفتگی بخصال پسندیده از نشانه‌های پادشاهی و کشورداری است و برعکس .
- ۲۷۷ فصل بیست و یکم - درباره اینکه هرگاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود .
- ۲۷۸ فصل بیست و دوم - هرگاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار بقبیله دیگری از همان ملت باز میگردد و تا هنگامیکه در آن ملت عصیت باقی باشد سلطنت از کف آنان بیرون نمی‌رود .
- ۲۸۱ فصل بیست و سوم - در اینکه قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعایر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است .
- ۲۸۲ فصل بیست و چهارم - هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود سرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت .
- ۲۸۴ فصل بیست و پنجم - در اینکه قوم عرب تنها بر سرزمینهای هموار و جلگه‌های غیر کوهستانی دست می‌یابد .
- ۲۸۵ فصل بیست و ششم - در اینکه هرگاه قوم عرب بر کشورهای دست یابد سرعت آن ممالک رو بویرانی می‌روند .
- ۲۸۸ فصل بیست و هفتم - در اینکه پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمیشود مگر بشیوه دینی از قبیل پیامبری یا ولایت یا بطور کلی بوسیله آثار بزرگ دینی .
- فصل بیست و هشتم - در اینکه تازیان نسبت به همه ملتها از سیاست

- ۲۸۹ کشورداری دورترند .
فصل بیست و نهم - در اینکه قبایل و جمعیت‌های بادیه‌نشین مغلوب
شهریان‌اند .
- ۲۹۲ باب سوم - دربارهٔ سلسله‌های دولتها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب
دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیهٔ آنها روی میدهد و آنرا
چندین قاعده و متمم است .
- ۲۹۴ فصل اول - در اینکه تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه
قبیله و عصیت حاصل می‌آید .
- ۲۹۵ فصل دوم - در اینکه هرگاه دولت استقرار یابد و شالودهٔ آن مستحکم
شود دیگر از عصیت بی‌نیاز است .
- ۳۰۰ فصل سوم - در اینکه گاهی برای برخی از افراد طبقهٔ مخصوص
(نیروی فرمانروایی) پادشاهی دولتی تشکیل می‌یابد که
در بنیان‌گذاری آن نیازی بعصیت ندارند
- ۳۰۱ فصل چهارم - در اینکه منشأ دولتهایی که استیلا می‌یابند و کشورهای
عظیم و پهناوری ایجاد میکنند اصول و عقاید دینی است که
بوسیلهٔ نبوت یا دعوتی به حق حاصل می‌شود .
- ۳۰۲ فصل پنجم - در اینکه دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی
عصیتی می‌افزاید که از مایه‌ها و بسیج‌های تشکیل دولت
به شمار می‌رفت .
- ۳۰۴ فصل ششم - در اینکه دعوت دینی بی‌عصیت انجام نمی‌یابد
- ۳۰۹ فصل هفتم - در اینکه هر دولتی را بهرهٔ معینی از مرزوبوم و کشورها
است که بمرحلهٔ فزونی‌تر از آن نمیرسد .
- ۳۱۱ فصل هشتم - در اینکه عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی
دوران آن بنسبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی آنست
- ۳۱۳ فصل نهم - در اینکه در مرزوبومهایی که دارای قبایل و جمعیت‌های
فراوان و گوناگون است بندرت ممکنست دولتی نیرومند
دوام یابد
- ۳۱۷ فصل دهم - در اینکه خودکامگی (حکومت مطلقه) از امور طبیعی
کشورداری است
- ۳۱۸ فصل یازدهم - در اینکه توانگری و تجمل‌خواهی از امور طبیعی
کشورداری است

- ۳۱۹ فصل دوازدهم - در اینکه تن آسانی و سکون از امور طبیعی کشورداری است
فصل سیزدهم - در اینکه هرگاه امور طبیعی کشورداری چون :
خودکامگی (حکومت مطلقه) و ناز و نعمت و تجمل و آرامش
استحکام یابد دولت در سراشیب سالخوردگی و فرتوتی
روی می آورد
- ۳۲۰ فصل چهاردهم - در اینکه دولتها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند
- ۳۲۴ فصل پانزدهم - در انتقال دولت از بادیه نشینی به شهرنشینی
- ۳۲۷ فصل شانزدهم - در اینکه ناز و نعمت در آغاز نیروی بر نیروی دولت
می افزاید
- ۳۳۲ فصل هفدهم - در مرحله های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق
خداوندان دولت بر حسب اختلاف مرحله های مزبور تغییر
می پذیرد
- ۳۳۳ فصل هجدهم - در اینکه کلیه یادگارها و آثار دولت به نسبت نیرومندی
دولت در اساس و اصل آن است
- ۳۳۶ فصل نوزدهم - در یاری جستن رئیس دولت (سلطان) از موالی
و برگزیدگان دست پرورده بر ضد خویشاوندان و خداوندان
عصیت خویش
- ۳۵۰ فصل بیستم - در احوال موالی و نمک پروردگان در دولتها
- ۳۵۲ فصل بیست و یکم - در اینکه در دولتها گاهی سلطان محجور میشود
و توانایی ضبط کارها را از دست می دهد
- ۳۵۵ فصل بیست و دوم - در اینکه کسانی که بر سلطان مسلط میشوند و قدرت
اورا بدست می آورند در لقب خاص پادشاهی با او شرکت نمیکنند
- ۳۵۷ فصل بیست و سوم - در حقیقت سلطنت و انواع آن
- ۳۵۹ فصل بیست و چهارم - در اینکه خشونت و شدت برای کشورزبان بخش
است و اغلب مایه تباهی آن میشود
- ۳۶۱ فصل بیست و پنجم - در معنی امامت و خلافت
- ۳۶۳ فصل بیست و ششم - در اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب
خلافت
- ۳۶۵ فصل بیست و هفتم - در مذاهب شیعه درباره حکم امامت
- ۳۷۶ فصل بیست و هشتم - در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی
- ۳۸۷ فصل بیست و نهم - در معنی بیعت (عهد و پیمان)
- ۴۰۰ فصل سیام - در ولایت عهد
- ۴۰۲

۴۱۹	فصل سی و یکم - در مشاغل و مناصب دینی مربوط بدستگاه خلافت
۴۲۱	پیشنمازی
۴۲۲	فتوی دادن
۴۳۱	عدالت
۴۳۲	محتسبی و سکه
۴۳۳	سکه
۴۳۵	فصل سی و دوم - در لقب امیرالمؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه‌های خلافت است و از آغاز عهد خلفا معمول شده است
۴۴۱	فصل سی و سوم - در چگونگی نام بابا (پاپ) و بطرك در میان مسیحیان و نام کوهن در نزد یهود
۴۴۹	فصل سی و چهارم - در پایگاهها و مقامات درگاه پادشاه و سلطان و القاب آنها
۴۵۲	وزارت
۴۵۹	حاجبی
۴۶۴	دیوان کارگزاران و خراجها
۴۷۰	دیوان نامه‌ها و نگارش
۴۷۹	شرطه
۴۸۱	فرماندهی نیروی دریایی
۴۹۰	فصل سی و پنجم - در تفاوت میان مراتب شمشیر و قلم در دولتها
۴۹۲	فصل سی و ششم - در زیور و نشانهای ویژه پادشاه و سلطان
۴۹۲	آلت (ساز کارزار)
۴۹۷	سریر
۴۹۸	سکه
۵۰۵	انگشتری یا مهر
۵۱۰	نگارجامه
۵۱۲	خرگاهها و پرده سراها
۵۱۴	مقصوره برای نماز و دعا کردن هنگام خواندن خطبه
۵۱۸	فصل سی و هفتم - در جنگها و روشهای ملتهای مختلف در ترتیب و چگونگی آن
۵۳۶	فصل سی و هشتم - در خراج ستانی و علت کمبودی و فزونی آن
۵۳۸	فصل سی و نهم - در براج نهادن در پایان دولت
	فصل چهلم - در اینکه بازرگانی سلطان برای رعایا زیان بخش و مایه

- ۵۴۰ تباهی خراج ستانی است
فصل چهل و یکم - در اینکه سلطان و کارکنان درگاه فرمانروایی
- ۵۴۴ او در اواسط یک دولت بتوانگری نایل می آیند
فصل چهل و دوم - در اینکه اگر سلطان مستمری اندک بپردازد سبب
۵۵۱ کمبود خراج میشود
- ۵۵۲ فصل چهل و سوم - در اینکه ستم اعلام کننده ویرانی اجتماع و عمران است
۵۵۷ فصل (کار اجباری)
- ۵۵۸ فصل (زیان دخالت دولت در کار تجارت)
فصل چهل و چهارم - در اینکه چگونه در دولتها میان مردم و سلطان
پرده‌هایی حایل میشود و اینکه چگونه این پرده‌ها در مرحله
۵۶۰ فرسودگی و پیری دولت فزونی می‌یابد
- ۵۶۳ فصل چهل و پنجم - در تجزیه یافتن يك دولت به دو دولت
فصل چهل و ششم - در اینکه اگر فرتوتی و فرسودگی (بحران و
۵۶۶ انحطاط) بدولتی راه یابد به هیچ رو برطرف نمیشود
- ۵۶۸ فصل چهل و هفتم - در اینکه چگونه بدولت خلل راه می‌یابد
فصل - در اینکه چگونه دایره مرزهای يك دولت از آغاز تشکیل تا پایان
دوران جهانگشایی آن توسعه می‌یابد و سپس مرحله بمرحله
مرزوبوم آن رو بنقصان میرود و کوچک میشوند تا سرانجام
۵۷۵ بانقراض و اضمحلال منتهی میگردد
- ۵۸۰ فصل چهل و هشتم - در اینکه چگونه دولتهای تازه تشکیل می‌یابند
فصل چهل و نهم - در اینکه دولت نویناد تنها از راه درنگ و بتأخیر انداختن
هنگام نبرد و پیروزی بر دولت کهن و استقرار یافته استیلا می‌یابد
۵۸۱ نه بوسیله نبرد و پیکار
- فصل پنجاهم - در اینکه در اواخر دوران فرمانروایی دولتها اجتماع
۵۸۷ توسعه می‌یابد و مرگ و میر و قحطی و گرسنگی روی میدهد
- فصل پنجاه و یکم - در اینکه در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی
۵۸۹ بکار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود
- فصل پنجاه و دوم - درباره فاطمی و عقایدی که مردم آن در این
۶۰۷ خصوص دارند و کشف حقیقت آن
- فصل پنجاه و سوم - درباره امور غیب‌بینی و فالگزاری دولتها و ملتها
و در این فصل از «ملاحم» حکامه‌های پیشگویی و کشف مفهوم
۶۴۵ جفر نیز گفتگو میشود

مقدمه مترجم (چاپ اول)

در اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۴ باینجانب پیشنهاد شد که مقدمه ابن خلدون را بفارسی برگردانم.

نگارنده با نداشتن وسایل لازم و کسالت مزاج این پیشنهاد را پذیرفتم و از ابزارد متعال و ارواح بزرگان راه حق و صاحب‌دلان همت خواستم که مرا درین وظیفه بزرگ توفیق بخشند، چون از دیرزمانی باین شاهکار عالم دانش اسلامی دل‌بستگی داشتم و گاهی برخی از مطالب آن را بعنوان استنهاد در ضمن مقالاتی ترجمه کرده بودم، اما بهیچ‌رو متوجه نشده بودم که در چنین کتابی ممکنست اغلاط فراوان دیده شود و میان چاپ‌های گوناگون آن اختلافات فاحشی وجود داشته باشد.

ازینرو نخست از روی چاپ «المطبعة الازهریة» که در سال ۱۳۴۸ هجری مطابق ۱۹۳۰ میلادی منتشر شده است شروع بترجمه کردم، ولی دیری نگذشت که متوجه شدم این چاپ مغلوط است و ناگزیر درصدد تهیه چاپ دیگری بر آمدم و چاپ «المطبعة البهیة المصریة» را بدست آوردم. اما این چاپ هم خالی از غلط نبود و با چاپ نخست اختلافات بسیار داشت.

سپس چاپ معربی که در «مطبعة الکشاف» بیروت بطبع رسیده است به دستم رسید. در این چاپ هم همان اغلاط و اختلافات مشاهده میشد و حتی گاهی در ضمن فصول سطوری افتادگی داشت و یکی دو فصل نیز در آن دیده نمیشد.

آنگاه بچاپ مصحح نصر هورینی که بسال ۱۲۷۴ هجری طبع شده است دست یافتم و مشاهده کردم درین چاپ نیز همانگونه اختلافات وجود دارد و ضمناً آگاه شدم که مقدمه بفرانسه نیز ترجمه شده است و این ترجمه در کتابخانه ملی موجود است، بکتابخانه مزبور مراجعه کردم ولی متأسفانه در آن کتابخانه از سه جلد ترجمه مقدمه، فقط جلد اول آن وجود داشت و معلوم شد بارون دسلان آنرا از روی چاپ پاریس که باهتمام خاورشناس فرانسی کاترمر^۲

در سال ۱۸۵۸ در سه جلد انتشار یافته ترجمه و آنرا با چاپ بولاق و چند نسخه خطی مقابله کرده است. ناگزیر برای بدست آوردن چاپ پاریس و چاپ بولاق که اصح نسخ چاپ مصر است به کتابخانه‌های مجلس سنا و دانشکده حقوق رفتیم. در کتابخانه مجلس سنا بجایهای یاد کرده دست یافتیم و در کتابخانه دانشکده حقوق هم چاپ پاریس و هم بقیه مجلدات ترجمه فرانسه آن وجود داشت.

درین هنگام که ثلث کتاب ترجمه شده بود بر آن شدم که قسمتهای ترجمه شده را با چاپ پاریس مقابله کنم و پیش از ترجمه بقیه کتاب نیز نخست مقابله تمام فصول را بپایان رسانم و آنگاه بترجمه آنها بپردازم. باری پس از مقابله باختلافات و اغلاط غریبی برخوردارم و آنها را در حواشی چاپ الکشاف قید کردم و علاوه بر این فهرسی از اختلافات نسخ چاپی که در دسترس من بود تهیه کردم که بحث در آنها مایه ملال خاطر خواننده است و برای احتراز از تفصیل سخن در اینجا نمونه اندکی از آنها را ذیل عنوان صحیح و غلط نقل میکنم:

غلط	صحیح	غلط	صحیح
فلایفرب	فلايعرب	السيمه	الشيمة
لايقام	لايقاوم	ابله	ابلمه
دهاء	دهماء	مكسعه	مكسبة
ابن الرقيق	ابن الرقيق	تبعاله	بفعاله
اسندی	اسدی	فهى الوزير	فهى للوزير
الخارج	الخراج	ويتبها	ويتبها
مدائر	مداشر	الحصول	الحصون
بح	ثبح	غفلة	عفة
قد	ثم	اعمال	اعمار
ازياح	ازياج	ابن سام	ابن بسام
برارى	برامى	بنى طفيح	بنى طفيح
يوجد	بوجه	عالات	عالات
ذرابعاد	ذوابعاد	رقوف	وقوف
متعلقة	متعلقة	صوبخ، صونج، طريخ	طريخ
استبدائها	استبدادها	المسايع السور ماهى،	
مولانا	تولانا	المسايع السور ماهى،	
بناله	بنائه	المالغ السور ماهى	
تلونت	تلوثت		

ولی در چاپ پاریس کاترمر «المالیح» را بصورت نسخه بدل و در حاشیه آورده و «المایح» را که غلط است در متن چاپ کرده است. ازینها مهم‌تر کلمه «سنت‌انجل» بصورت «سنت‌الجبل» چاپ شده است، و صدها غلط و نسخه بدل دیگر. گذشته از اینها در نسخه چاپ پاریس چندین عبارت و حتی فصل اضافی مشاهده میشود که اینک تفاوت‌های مهم چاپ مزبور را از کتاب «دراسات عن مقدمه ابن‌خلدون» عیناً بنظر خوانندگان میرسانم:

- ۱- درباب سوم بعد از فصل «راه یافتن فساد بدولت» فصلی است «درباره» اینکه نخست دایره فرمانروائی دولت توسعه می‌یابد و بمنتهای توسعه میرسد آنگاه مرحله مرحله کوچک و محدود میشود تا سرانجام در سراشیب زوال و اضمحلال سقوط میکنند. (مجلد دوم، ص ۱۱۴-۱۱۷)
- ۲- در اول باب ششم پیش از فصل «دانش و تعلیم در اجتماع بشری امری طبیعی است» فصلی است «درباره اندیشه انسانی». (مجلد دوم، ص ۳۶۳)
- ۳- در همان باب پس از فصل یادکرده فصلی است «درباره اینکه حوادث عقلی باندیشه کمال می‌پذیرد».
- ۴- و پس از این فصل، فصل دیگری «درباره عقل تجربی و چگونگی حدوث آن».
- ۵- و پس از آن فصلی «در علوم بشر و علوم ملائکه».
- ۶- و آنگاه فصلی «در علوم پیامبران».
- ۷- و سپس فصلی «در اینکه انسان ذاتاً جاهل است و از راه اکتساب عالم میشود». فصول ششگانه مزبور دوازده صفحه از مجلد دوم، صفحات ۳۶۴ تا ۳۷۶ را گرفته است.
- ۸- درباب ششم بعد از فصل «دانش کلام» فصلی است «در کشف حقیقت از متشابه در کتاب و سنت و عقاید اهل سنت و بدعت‌گذاران درین باره». (مجلد سوم، ص ۴۴-۵۹)
- ۹- در همین باب بعد از فصل «در اینکه تألیفات فراوان در علوم مانعی در راه تحصیل میشود» فصلی است «در موضوعات و مقاصدی که سزاست درباره آنها تألیف کنند و جز آنها را فروگذارند». (مجلد سوم، ص ۲۷۴-۲۷۸)
- ۱۰- در همان باب بعد از فصل «بیشتر عالمان اسلام از ملت‌های غیر عرب بوده‌اند» فصلی است «درباره اینکه اگر کسی در مهد غیر عرب پرورش یابد و نخست زبانی بجز عربی فراگیرد برای وی فراگرفتن علوم از زبان عربی دشوار خواهد بود». (مجلد سوم، ص ۲۷۴-۲۷۸)
- ۱۱- هم درباب ششم پس از فصل «ملکه شعر و شاعری در نتیجه محفوظات بسیار حاصل میشود» فصلی است «در بیان سخن مطبوع و ممنوع و چگونگی مهارت

در مصنوع و عجز در آن». (مجلد سوم، ص ۲۵۱-۳۵۷)
 گذشته از اینها باید توجه داشت که طبع پاریس مشتمل بر مطالب اضافی بسیاریست که در چاپهای مصر و بیروت آن اضافات وجود ندارد و مهمترین مطالب اضافی مزبور را در فصول ذیل میتوانیم بیابیم :

فصل خط ، فصل تصوف ، فصل سیمیا و فصل لغت . بعلاوه فصل حدیث در طبع پاریس با چاپهای مصر و بیروت اختلافات فاحشی دارد خواه از لحاظ تفصیل موضوع و خواه از نظر ترتیب ذکر مطالب (دراسات عن مقدمه ابن خلدون ، ص ۱۱۴ - ۱۱۶) . چنانکه ملاحظه میشود هم اکنون دانشمندان مصری باختلافات مزبور متوجه شده و کلیات آنها را نام برده اند و من درین ترجمه کوشیده ام تا کلیه این اضافات را ترجمه کنم و در بعضی موارد قلیل هم عبارات اضافی و یکی دو فصل در چاپهای مصر دیده میشود که در چاپ پاریس نیست چنانکه در مقدمه خود مؤلف قسمتی راجع به نسخه فاس در حواشی چاپهای مصر هست که در چاپ پاریس این قسمت وجود ندارد و من این اضافات را نیز ترجمه کرده ام تا هیچگونه نقصانی درین ترجمه روی ندهد .

چاپ دارالکتاب اللبنانی

پس از پایان یافتن ترجمه فارسی و در ضمن چاپ ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب نسخه چاپی جدیدی خریداری کرد که در سال ۱۹۵۶ در پنج جلد در لبنان منتشر شده و اخیراً بتهران رسیده است تا مگر در ضمن چاپ مورد استفاده واقع شود . این چاپ با اندکی اختلاف مطابق چاپ بولاق است و با چاپ پاریس مقابله نشده است ، ولی از لحاظ کاغذ و چاپ و جلد زیبا بر تمام چاپها برتری دارد و مخصوصاً مهمترین مزیت آن اینست که دارای فهرستهای گوناگونی است از قبیل : فهرست موضوعات ، فهرست اعلام رجال و نساء ، فهرست ملتها و قبایل و دولتها و خاندانها ، فهرست شهرها و امکنه جغرافیائی ، فهرست کواکب و نجوم و برجهای فلکی ، فهرست حیوان ، فهرست گیاه ، فهرست معادن و جواهر و احجار کریمه ، فهرست اسماء کتب ، فهرست آیات قرآن و احادیث نبوی ، فهرست مواد کتاب . گذشته ازین ناشر کلیه منابع تحقیق را درباره ابن خلدون و آثار وی خواه عربی و خواه اروپائی معرفی کرده است ، ولی چون متن کتاب تصحیح نشده همان اغلاطی که در سراسر فصل جغرافیا و دیگر فصول وجود دارد در فهرستها هم تکرار گردیده و بلکه اشتباهات دیگری نیز بر آنها افزوده شده است چنانکه در فهرست موضوعات کلمه های غلط «صونج» و «مسیج» بعنوان موضوعهای علمی معرفی شده اند و در فهرست اسماء رجال «ابن الرقیق» که محرف «ابن الرقیق» است شخص مستقلی بشمار آمده است ، همچنین در همان فهرست «ساریه بن زینم» یکتن و همان ساریه که در حدیث بوی خطاب شده است : یا ساریه الجبل ، شخصی دیگر ذیل عنوان «ساریه الجبل» قلمداد شده است و باز در فهرست اعلام «عناق ابی بردة» شخصی بشمار آمده در صورتیکه ابوبردة

از صحابه و عناق بزغاله او بوده که داستان آن معروف است . همچنین بنام شخصی ذیل عنوان «کسری عبدالسیح» برمیخوریم در صورتیکه کسری نام انوشیروان و عبدالسیح نام شخص دیگریست ، و در فهرست ملتها و قبایل «جوکیه» بغلط «جوکیه» چاپ شده و «شاویه» که بمعنی چوپان است جزو قبایل یا ملتها یادولتها یاخاندانها (۹) بحساب آمده است .

در فهرست شهرها و امکنه جغرافیائی، ترکیب «کمامر» (بمعنی چنانکه گذشت) و «کنباص» (بمعنی راهنما ملاح) و «یسامت» فعل مضارع که بغلط «یسامث» چاپ شده بصورت «یسامت اشبونه» جزو نام شهرها و در فهرست نبات ، غسل و ماءالورد (گلاب) جزو گیاهان و در فهرست معادن «شیرم» و «عرطنشیا» و «عشر» و «لاعیه» و «مازریون» و «فلجشت» و «فریبون» و «ماهودانه» که جزو یتوعات اند و خود یتوعات که از گیاههای طبی معروف اند در شمار احجارآمده است .

علت وجود برخی از اغلاط

بسیاری از مصححان که به اسلوب نگارش و طرز فکر مؤلف آشنا نبوده اند بنا برمثل معروف «شغلتننا» را «شدرستنا» کرده اند . برای روشن شدن ذهن خوانندگان متذکر میشوم که ابن خلدون در اسلوب نگارش خود پای بند برخی از قواعد صرفی نبوده یعنی در مورد افعال مزید فیه عربی که متکی برسماع است و هرکسی نمیتواند هر فعل مجردی را بیکی از بابهای مزید فیه ببرد ، ابن خلدون مانند بیشتر ملتهای غیرعرب محادری از بابهای مزید فیه برای معانی خاصی بکار برده است ، بویژه که وی چون بنیان گذار دانش نوینی بوده و علم اجتماع یا سوسیولوژی را نخستین بار تدوین کرده است ناگزیر بکلمات و تعبیرات تازه ای نیازمند بوده است ، چنانکه مثلاً در موضوع «مرحله پیری و انحطاط دولت» ص ۱۷۱ چاپ الکشاف ، کلمه «تخلق» را بمعنی کهنگی و فرسودگی دولت عطف بر «هرم» بدینسان «هرم الدوله و تخلقها» بکار برده است و چون فعل مجرد «خلق» درباب «تفعل» بمعنی کهنگی نیامده بلکه درین باب دارای معانی دیگریست که مناسب این مقام نیست در چاپ (ب) ص ۱۲۰ و برخی از چاپهای دیگر بجای «تخلقها» صورت «تخلفها» چاپ شده است ، در صورتیکه صورت نخستین بسیار مناسبتر است . همچنین در صفحه ۸۰؛ چاپ (ک) «تنقیل» را بمعنی «نقل» بکار برده است که استنساخ کتب باشد و چون باب تفعیل «نقل» بدین معنی نیامده در چاپهای (ب) ص ۳۳۶ و (ا) ص ۴۰۲ بجای تنقیل «تلقین» چاپ شده است در صورتیکه صورت اخیر بهیچرو مناسب مقام نیست . گذشته از اینها ابن خلدون «انحفظ» و «کسب» بکار برده است که قیاساً فعل «حفظ» را به انفعال و کسب را به تفعیل نبرده اند .

ولی مؤلف همچنانکه یاد کردیم درین گونه موارد طرز تعبیر خود را برین گونه

قواعد ترجیح میداده و بفسفۀ اصلی بردن ابواب مجرد بمزید فیه توجه داشته است که توسعه لغت بوده است .

همچنین مؤلف در مبحث علم اجتماع بارها کلمه «حاجی» را مبتکراً بمعنی شهرنشین در برابر بادیه نشین بکار برده است و حتماً کلمه مزبور قبلاً بدین مفهوم علمی بکار نرفته است هر چند قیاساً هم صحیح است ، زیرا «حاجی» اسم فاعل از «حجا بالمکان» (در مکان اقامت گزید) میباشد . باری بیشتر اغلاط مزبور ازین ناشی شده است که استنساخ کنندگان و مصححان مقدمه بطرز تعبیر مؤلف آشنا نبوده اند ، بویژه که مؤلف بطور کلی بقوانین فصاحت و بلاغت عرب آشنائی کامل داشته و از نویسندگان توانا و فصیح عرب بشمار میرفته است و در ایجاز سخن کاررا بجائی میرساند که در برخی از موارد چندین فصل یک تاریخ را در چند عبارت فشرده تعبیر میکند و بالتیجه گاهی این ایجاز مخل میشود و ازینرو دسلان^۱ از آوردن ضمایر بسیار و این نوع ایجاز شکایت آغاز کرده است . ولی برخی از نویسندگان مصری گفتار دسلان را رد کرده و گفته اند دشواری و ابهام ترجمه دسلان در همه جامربوط به متن اصلی نیست^۲ . البته نمیتوان انکار کرد که دسلان گاهی برخی از آیات قرآن را جزو عبارات متن ترجمه کرده ولی باین همه در ترجمه مقدمه دقت فراوان کرده است و متن مقدمه ابن خلدون هم خالی از ایجاز مخل و اطناب ممل نیست . در هر حال قدرت بیان مؤلف انکارناپذیر است ، بویژه که وی دیباچه کتاب را از صفحه یک تا صفحه شانزدهم همین ترجمه یعنی تا آغاز «مقدمه» بنشر مسجع اندلسی نگاشته که بنشر مسجع دیگر کشور های عربی زبان یا نثر مشرق تفاوت بسیار دارد ، یعنی درین شیوه نثر مسجع آخر جمله ها دوید و متوازن یا مقفی نیست بلکه گاهی حداکثر تا بیست جمله همه دارای یکنوع سجع هستند و مؤلف در چنین دیباچه متکلفانه و چنین شیوه دشواری اندیشه های نوین خود را درباره علم اجتماع و انتقاد از تاریخ های گذشته و لزوم تجزیه و تحلیل وقایع و بیان علل و اسباب آنها در نهایت استادی تعبیر کرده است .

ضمناً لازمست متذکر شوم که چون نثر مقدمه ابن خلدون بزبان عربی مغرب (اندلس و افریقیه) است بسیاری از تعبیرات آن برای کسانی که بیشتر در متون مشرق تتبع کرده اند دشوار و نامفهوم میباشد و چون بارون دسلان مترجم مقدمه بفرانسه بزبان عربی الجزیره و مراکش آشنائی داشته بسیاری ازین مشکلات را حل کرده است (ومن در حاشیه بعضی از آنها اشاره کرده ام) ازینرو حقا باید بگویم که سه جلد ترجمه دسلان و مخصوصاً کتاب ذیل قوامیس العرب تألیف دزی در ترجمه این کتاب بفارسی ، بسیار مورد استفاده واقع شده است .

گذشته از این کاتبان و مصححان باین نکته توجه نداشته اند که کلمات و الفاظ هم مانند کلیه شئون اجتماعی بشر دستخوش تحول و تغییراند و از اینرو دانشمندان علم

۲- رجوع به ابن خلدون، حیات و نراه الفکری،

۱- رجوع به ترجمه دسلان ج ۱ ص ۱۱۲ شود .

ص ۱۷۹ شود .

لغت نه تنها لغات هر ناحیه يك کشور و هر عصری را مورد تفحص دقیق قرار میدهند تا معانی مصطلح آنها را در آن ناحیه و در آن عصر بیابند بلکه چون لغات و کلماتی را که يك نویسنده یا شاعر در عصر خاصی بکار میبرد ممکنست از لحاظ مفهوم و تعبیر بالغات معاصران او در همان عصر متفاوت یافت ، لازم میسرند فرهنگهای خاصی برای آثار هر شاعر و نویسنده ای تدوین شود تا مردم بزبان و تعبیرات خاص هر يك آشنا گردند ، چنانکه مثلا ابن خلدون کلمه «عمران» را که مفاهیم تعمیر و عمارت و معمور و خلاصه آبادانی را میرساند بمعنی اجتماع بمعنی اعم بکار برده ، یا از کلمه «عصبیت» مفهوم وسیعی اراده کرده که در حقیقت باتشکیلات حزبی دوران معاصر تطبیق میشود ، البته این مفهوم را نخست از نفوذ ایلی رؤسای قبایل بادیه نشین آغاز میکند و آنگاه آنرا در هر نفوذی که فرد در اجتماع کسب میکند خواه نژادی باشد یادینی یاسیاسی تعمیم میدهد و معتقد است که هیچ دعوت دینی یاسیاسی و هیچ جنبش و تحولی در اجتماع بدون چنین عصبیتی حاصل نمیشود . همچنین وی کلمه «ابنیه» را بمعنی خیمه ها و «مصانع» را بجای ابنیه و ساختمانها و «عوارض ذاتی» را بمفهوم قوانین و خواص يك دانش بکار میبرد و در نسبت به کلمه خلافت «خلافت» استعمال میکند و «کلمات حدثانیة» را که ابن جبیر هم بکار برده بمعنی اخبار غیبی بکار میبرد . با همه اینها عامل دیگری هم ممکنست در اختلاف نسخ آثار نویسنده یا شاعری مؤثر باشد که بهیچ يك از عوامل یاد کرده مربوط نباشد ، بلکه بتحول فکری و تغییر نظر خود مؤلف وابستگی داشته باشد و آن اینست که ما مشاهده میکنیم در عصر حاضر که صنعت چاپ متداولست و آثار نویسندگان و دانشمندان بچاپ میرسد پس از چندی نظر مؤلف در همان موضوعی که قبلا آنرا چاپ کرده است تغییر میکند و اندیشهها و نظریه های تازه تر و بهتری برای او حاصل میشود ، ازینرو در چاپهای بعدی همان کتاب تجدید نظر میکند .

در روزگار گذشته که آثار مؤلفان خطی بوده است نیز همین خصوصیت وجود داشته و مثلا مؤلف در نسخ بعدی تألیف خود حتماً تغییراتی میداده و آنها را بشاگردان خود یا خطاطان القاء میکرده است و بالنتیجه اینهمه اختلافات در نسخ خطی مشاهده میشود ، چنانکه در ضمن ترجمه احوال مؤلف خواهیم دید که وی هنگامیکه در مصر میزیسته در فصول مقدمه تغییراتی داده است و بنابراین نمیتوان بطور قطع اختلافات نسخ خطی قدیم را که بعدها از روی آنها خواهی نخواهی چاپهای مختلف هم بوجود آمده است تنها متوجه کاتبان و خطاطان یا مطابع و مصححان دانست ، بویژه که مصححان باسلوب علمی تصحیح آشنائی نداشته باشند .

ابن خلدون و ملیت عرب

موضوع مهمی که در مقدمه جلب توجه میکند اینست که ابن خلدون در فصول چندی قوم عرب را از نظر مقایسه با اقوام و طوایف دیگر عقب مانده و بی استعداد و خلاصه

دور از تمدن خوانده است و بهمین سبب درین عصر که مسئله ملیت در میان همه اقوام بشر جنبش های بزرگی پدید آورده است برخی از ملتهای عرب مؤلف را مورد نکوهش قرار داده اند. اینست که ابوخلدون ساطع الحصری نویسنده معاصر مصری در کتاب «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» معتقد است که منظور مؤلف تنها عرب بادیه نشین بوده نه قوم عرب بطور کلی^۱ و درباره این موضوع از لحاظ لغوی و تفاوت میان عرب و عربی و اعراب و اعرابی به بحث مفصلی پرداخته است و مینویسد «نتایج سوئی که از تعبیر غلط کلمه عرب ببار آمده در کشور عراق بیارزترین وضعی نمودار گردیده است، زیرا وزیر معارف آن کشور در یک سخنرانی که در حضور معلمان آن کشور ایراد کرده کور کورانه بر ابن خلدون تاخته است بگمان اینکه وی دشمن عرب بوده و اظهار کرده است که باید کتب او را سوخت و قبر او را بنام ملیت (!) نبش کرد». اما با همه دلایلی که مؤلف مزبور آورده چنانکه در همین ترجمه خوانندگان ملاحظه خواهند کرد کاملاً نمیتوان این منظور را تأیید کرد. بخصوص که امویان و عباسیان با وجود صراحت آیه کریمه «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» مسئله برتری ژادای عرب را پیش آوردند و ملل غیر عرب را تحقیر میکردند. ازینرو نهضت بزرگ شعوبیه آغاز گردید و اقوام غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و جز آنان کینه عرب را در دل گرفتند و با اعتقاد با اصول مقدس اسلام هرملتی درصدد استقلال کشور خویش برآمد و بالنتیجه خلافت بزرگ عباسیان واژگون گردید.

بنابراین ابن خلدون هم که از مردم اندلس بود و چنانکه در شرح حال او خواهیم دید حتی در نسب حضرمی وی هم تردید حاصل شده با آنهمه نبوغ و اندیشه روشن حتماً تحت تأثیر نهضت بزرگ شعوبی واقع شده است. در عین حال که با اصول و مبانی اسلام اعتقاد کامل داشته و حتی غالیان (غلات) و شیعیان را هم بدعت گذار میخوانده است، و از سوی دیگر مؤلف مخصوصاً در موارد بسیاری ایرانیان را بعظمت نام برده است. باری عقاید خصوصی مؤلف خواه از نظر مخالفت وی با اعراب، چه قوم عرب بطور کلی یا عرب بادیه نشین بقول نویسنده مزبور، و خواه از لحاظ تعصب وی در مذهب تسنن از اهمیت نظریات علمی وی نمیکاهد و امیدوارم خوانندگان با صرف نظر از معتقدات شخصی مؤلف به افکار و ابتکارات اجتماعی و تاریخی او که مبتنی بر اصول علمی است درنگند.

درخاتمه یادآور میشوم که با همه دقت و مواظبتی که برای ترجمه صحیح این کتاب نفیس بکار رفت و مدت دو سال شب و روز درین هدف بزرگ رنج بردم و کوششها کردم باز هم نمیتوانم بطور قطع ادعا کنم که سهوی نرفته و مرتکب خطائی نشده ام و البته برای ترجمه ای کاملاً مطمئن سالها وقت لازمست. ازینرو نگارنده هم عین نظر

۱- دراسات عن مقدمه ابن خلدون، صفحات ۱۶۷-۱۵۱.

مؤلف را در اینجا تذکر میدهم که میگوید «ولی من با این همه در میان مردم روزگار بقصور فهم خویش یقین دارم و بناتوانی خود از انجام دادن يك چنین تکلیفی معترفم و دوست دارم خداوندان کرامت و دانشمندان متبحر در آن بدیده انتقاد و اصلاح نگرند نه بچشم رضامندی و از آنچه سزاوار اصلاح است چشم پوشی نکنند چه خداوندان دانش را بضاعت مزجات و اعتراف بسرزنش و عیبجوئی رهائی بخش است و از یاران امید نیکی میروند»^۱.

در خاتمه از دوستان و دانشمندی که بوسایل مختلف نگارنده را در ترجمه این کتاب رهین محبت خویش قرار داده‌اند صمیمانه سپاسگزاری میکنم. در درجه اول باید راهنمائیهای دوستان دانشمند آقایان عباس زریاب خوئی و محمدتقی دانش‌پژوه را نام برم که در کتابخانه های سنا و دانشکده حقوق همه گونه یاری و راهنمایی کرده‌اند. همچنین از استاد گرامی آقای دکتر هشترودی و آقای سید احمد خراسانی سپاسگزارم که در فصل حساب و ریاضیات همه گونه مساعدت فرموده‌اند. همکاران عزیزم در لغت‌نامه دهخدا آقایان دکتر معین و علینقی منزوی و سید جعفر شهیدی نیز در هر فرصت از مساعدت خود دریغ نورزیده‌اند. همچنین لازمست از کلیه کارمندان بنگاه ترجمه و نشر کتاب و مخصوصاً از دوست گرامی و دانشمند جوان آقای غلامرضا تهامی سپاسگزاری کنم که در ضمن غلط‌گیری زحمت مقابله ترجمه را با چاپ «دارالکتاب اللبنانی» و برخی از متون دیگر متقبل شده و با دقت فراوان کمکهای شایانی بصحت این ترجمه نموده‌اند.

محمد پروین گنابادی

تهران، مهر ۱۳۳۶

آثار و احوال ابن خلدون

۱. آثار ابن خلدون

لسان‌الدین خطیب که نخست در مغرب اقصی و آنگاه در اندلس با ابن‌خلدون آشنایی و دوستی معنوی پیدا کرده ترجمه زندگی ابن‌خلدون را نوشته و در این شرح حال تألیفات دوست خود را بدینسان آورده است :

رساله‌ای در منطق ، رساله‌ای در حساب ، تلخیص برخی از نوشته‌های ابن‌رشد ، شرح قصیده برده ، تلخیص کتاب فخر رازی ، شرح رجزی در اصول فقه . معلوم است که این ادیب بزرگ پیش از انتقال ابن‌خلدون به قلعه ابن‌سلامه مقتول (بدار آویخته) شده و از اینرو ناگزیر در بیان تألیفات مزبور از کتاب عبر و مقدمه وی نام نبرده است .

ولی شگفت اینست که هیچیک از تألیفاتی که ابن‌خطیب یاد کرده اکنون در دست نیست و شگفت‌تر اینست که ابن‌خلدون نیز آنها را در ترجمه احوال خود نیاورده است .

روابط صمیمانه استواری که میان لسان‌الدین خطیب و ابن‌خلدون وجود داشته جای تردید در صحت نوشته‌های او درباره تألیفات ابن‌خلدون باقی نمیگذارد ولی چرا ابن‌خلدون این تألیفات را در ترجمه حال خود ذکر نکرده است ؟

در اینجا میتوان چنین پاسخ داد که تألیفات مزبور در نظر خود ابن‌خلدون بی‌اهمیت بوده است . با این شرایط بیشتر گمان میرود که رساله‌های مزبور بمثابة دفترچه‌های دوران تحصیل یا جزوه‌های تدریس بشمار میرفته است که از هرگونه آراء و نظریه‌های ابتکاری عاری بوده است و بهمین سبب ابن‌خلدون با آنها مباحث نکرده و نام آنها را در ترجمه احوال خود نیاورده است .

تنها کتاب مهمی که از تألیفات ابن‌خلدون برای ما باقی مانده است عبارت از تاریخی است که آن را بنام دراز :

« کتاب العبر و دیوان‌المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر » خوانده است . این تاریخ بر حسب تعبیر خود مؤلف مشتمل بر یک مقدمه و سه کتاب است :

مقدمه در فضیلت علم تاریخ و . . . کتابی که هم‌اکنون بنام « مقدمه ابن‌خلدون » معروفست در حقیقت « مقدمه و کتاب نخستین » کتاب العبر است .

کتاب العبر مشتمل بر هفت مجلد است :

کتاب دوم و سوم و چهارم و پنجم که ابن‌خلدون آنها را بنام « کتاب دوم » نامیده و از لحاظ اساس موضوع مشتمل بر تاریخ عرب و تاریخ اسلام و تاریخ مشرق است . کتاب ششم و هفتم که ابن‌خلدون خود آنها را بنام « کتاب سوم » خوانده و مشتمل بر تاریخ بربر و مغرب است . مجلد هفتم به « التعریف بابن‌خلدون » که شرح حال مؤلف این کتاب است منتهی می‌شود . کتاب العبر بطور کامل فقط یکبار طبع شده است که همان چاپ قدیم بولاق است ولی مقدمه چندین بار بچاپ رسیده است و التعریف که در آخر چاپ بولاق است نیز بتازگی بطور مستقل چاپ شده است .

ارزش کتاب العبر

ارزش تحقیقات و اخبار تاریخی کتاب العبر بر حسب اقسام مختلف آن متفاوتست و

میتوان گفت مهمترین و با ارزش ترین مباحث آن همان قسمتهایی است که متعلق بتاریخ بلاد مغرب است، زیرا اطلاعاتی که در این قسمت کتاب العبر آمده جنبه ابتکاری دارد و ابن خلدون آنها را از کتب دیگر نقل نکرده بلکه خود آنها را گردآورده است، یعنی مطالب مزبور عبارت از اطلاعات و تجربیاتی است که وی در ضمن رفت و آمد با قبایل و اقامت در شهرهای گوناگون مغرب بدست آورده یا شرح و قایمی است که خود در آنها دخالت داشته است و بهمین سبب دومجلد مزبور از کتاب العبر مأخذ اساسی تاریخ بلاد مذکور از آغاز فتح اسلام تا قرون اخیر بشمار میرود و مورخان و خاورشناسانی که در تاریخ مغرب بتحقیق پرداخته اند میگویند بدون کتاب العبر هرگز اطلاع صحیحی از تاریخ بلاد مغرب و ملتها و طوایف آن در خلال اعصار مزبور بدست نمی آید. از اینرو می بینیم این قسمت تاریخ ابن خلدون به بیشتر زبانهای اروپایی بطور کامل ترجمه شده است، چنانکه این قسمت تاریخ وی بزبان فرانسه ترجمه شده و در سالهای ۱۸۵۲ و ۱۸۵۶ در دو جلد در الجزایر منتشر گردیده است و همچنین بار دیگر در پاریس در سالهای ۱۹۲۵ و ۱۹۲۷ چاپ شده است.

ولی قسمتی از کتاب العبر که مربوط بتاریخ مشرق است مقتبس از تألیفات دیگرانست و از لحاظ مطالب با کتب معروف تاریخ این نواحی که دیگران تألیف کرده اند چندان اختلافی ندارد.

نکته قابل توجه اینست که خود مؤلف نیز هنگامیکه آهنگ تألیف کتاب العبر کرده اهتمام بتاریخ مغرب داشته است زیرا بگفته خود وی «بر احوال مشرق و ملل آن آگاه نبوده است» و در مقدمه باین موضوع اشاره کرده است.

مقدمه ابن خلدون از نظر دیگران

مقدمه ابن خلدون تنها در اوایل قرن نوزدهم مورد توجه خاورشناسان واقع گردید و در اواخر همان قرن از این مرحله درگذشت و دیگر دانشمندان اروپا نیز آنرا مورد تحقیق قرار دادند زیرا در اواخر قرن هفدهم در بلوا و در اوایل قرن نوزدهم سیلوسترداسی^۱ برخی از مطالب درباره ابن خلدون نوشتند^۲ و منتخباتی از مقدمه وی را انتشار دادند، لیکن نام ابن خلدون از میان نامهای هزاران تن از مؤلفان کشورهای اسلامی که مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته بود آنچنان که باید نمودار جلوه گر نشده بود و هم مقدمه او در میان هزاران تألیف عربی که مورد مطالعه و تحقیق خاورشناسان بود شهرتی بسزا نیافته بود، زیرا منتخبات و مقالاتی که دو خاورشناس یاد کرده انتشار داده بودند برای جلوه گر ساختن اهمیت مقدمه و نمودار کردن ابداع فکری ابن خلدون کافی نبود. بنابراین میتوان گفت هنگامی بخوبی اهمیت ابن خلدون و اثر نفیس وی در نظر خاورشناسان جلوه گر شد که هامر^۳ و شوئتر^۴ درباره ابن خلدون رسالاتی انتشار دادند.

چنانکه هامر نخست رساله ای بآلمانی درباره بعضی از جهات تاریخ اسلام منتشر ساخت و در آن برخی از عقاید و نظریه های ابن خلدون اشاره کرد و او را به نام «منتسکیوی عرب»

۱- D' Herbelot : Bibliothèque Orientale ۲- De Sacy ۳- در صورتی که اروپاییان سالها

پیش از شناختن ابن خلدون مورخان چون مسعودی و ابوالفدا و ابن العبری و ابن خلکان و ابن عربشاه را شناخته بودند و تاریخ ابن عربشاه (تاریخ تیمور) در نیمه قرن هفدهم در انگلستان با همان متن عربی انتشار

یافته بود . ۴- Hammer ۵- Schulz

ملقب ساخت و آنگاه مقاله‌ای در مجله آسیایی بزبان فرانسه (۱۸۲۲) درباره مقدمه ابن‌خلدون منتشر کرد که مورد توجه خاورشناسان واقع گردید. وی در آن مقاله نوشت: در مقدمه دو خصوصیت بارز یعنی داوری درست و انتقاد صحیح نظر هر خواننده‌ای را بخود معطوف میدارد و هم افزود «در میان تألیفات شرقی کمتر کتابی نظیر این تألیف ابن‌خلدون میتوان یافت که شایسته ترجمه بطور کامل باشد».

هامر در این هنگام بگردآوری اسناد لازم برای کتاب تاریخ بزرگ خود درباره دولت عثمانی مشغول بود و میکوشید منابع شرقی را با منابع غربی مقابله کند و بهمین سبب با رجال دولت عثمانی در پایتخت آن کشور آمیزش میکرد و بمطالعه اسناد و کتب خطی کتابخانه‌های آن کشور میپرداخت. وی در ضمن این امر دریافت که رجال دولت عثمانی بخصوص ترجمه ترکی مقدمه ابن‌خلدون را با دل‌بستگی عظیمی میخوانند، از اینرو در مقاله یاد کرده نوشت: «مقدمه ابن‌خلدون از مهمترین تألیفاتی است که در پایتخت دولت عثمانی شهرت دارد و از کتبی است که کلیه رجال و وزیران و امرا و عسوم روشنفکران و کارکنان دستگاههای مختلف دولت عثمانی آنرا مطالعه میکنند».

و برای تأیید گفتار خود در اهمیت کتاب مزبور عناوین فصول بابهای پنجگانه مقدمه را منتشر ساخت و اظهار تأسف شدید کرد که بریاب ششم اطلاع نیافته است^۱، چه وی میدانست که این باب از مهمترین منابعی بوده است که حاجی خلیفه در تدوین کشف‌الظنون از آن استفاده کرده است.

پس از انتشار این مقاله دیری نگذشت که بدنبال هامر مستشرق دیگری بنام گارسن دوتاسی^۲ مقاله‌ای انتشار داد و در آن یادآور شد که وی در کتابخانه دولتی پاریس به نسخه کاملی از مقدمه ابن‌خلدون دست یافته و در ضمن عناوین باب ششم آنرا منتشر ساخت و بدین ترتیب مقاله هامر را تکمیل کرد.

آنگاه شولتر در سال ۱۸۲۵ با منطق نیرومندی بتبلیغ درباره مقدمه ابن‌خلدون پرداخت و مقاله‌ای در این باره زیر عنوان «درباره تألیف بزرگ تاریخی انتقادی» در مجله آسیایی منتشر کرد و در آن مقاله تذکر داد که باید متن کامل این کتاب بفرانسه ترجمه شود. وی شیوه‌ای را که خاورشناسان در آن روزگار دنبال میکردند بدینسان مورد انتقاد قرارداد: «آنها» خاورشناسان» بویژه اهتمام بشاعران دارند و مورخان و متفکران را فرو میگذارند و بموازات همین روش از یکسو درباره سخیف‌ترین آثار تحقیق میکنند و از سوی دیگر مهمترین تواریخ را مورد توجه قرار میدهند و عنایت آنان در هر دو مورد یکسان است و از اینرو اغلب مطالب ناچیز و بیفایده، از فلسفه که شایسته است تمام شیفتگان تعمق و اندیشه بدان توجه کنند باز شناخته نمیشود».

آنگاه بی‌حسب درباره اهتمام اروپاییان به ادبیات لاتینی در عصر بیداری اروپاییان (رنسانس) می‌پردازد و می‌گوید:

«شکی نیست که اگر نیاگان ما تنها بغزلیات ادبیات لاتینی توجه میکردند و ما را به نوشته‌ها و آثار متفکران و مورخان آشنا نمیساختند، امروز معلومات ما بی‌اندازه درباره ادبیات مزبور ناقص بود و اندیشه بسیار غلطی در خصوص آن داشتیم، همچنانکه اکنون ما در برابر ادبیات عرب نیز در چنین وضعی هستیم».

۱- گویا پیری زاده فقط بترجمه بابهای پنجگانه مقدمه ترکی همت‌گماشته و از ترجمه باب ششم آن صرف نظر کرده بوده است. ۲- Garcin de Tassy

«وبرای اینکه مردم را بمرحله‌ای برسانیم که بتوانند نبوغ جاویدان عرب (تمدن اسلامی) را درک‌کنند و بطرز تفکر این ملتی که جهان را فتح کرد و علوم را محافظت نمود آشنا شوند بعقیده من باید روشی پیش گیریم که دیگر «اطلال» معلقات سبع و مبالغات متنبی را اینهمه تکرار نکنیم».

سپس مینویسد: «من این ملاحظات را تحت تأثیر مطالعه کتابی خطی که بتازگی بدان دست یافته‌ام نوشتم و بسیار متأسفم که این نسخه بچاپ نرسیده و بطور کامل ترجمه نشده‌است». این مقاله شولتز درمیان خاورشناسان انعکاس عمیقی بخشید و آنها را وادار کرد که بنقل و ترجمه بعضی از فصول مقدمه همت گماشند، ولی نسخ خطی مقدمه در آن روزگار معدود بود و از اینرو این جنبش هنگامی بسرعت کافی پیشرفت کرد که کاترمر بسال ۱۸۵۸ بطبع مقدمه درسه جلد اقدام کرد.

خاورشناس مزبور پس از آنکه از طبع مقدمه فراغت یافت بترجمه آن نیز آغاز کرد لیکن وی پیش از آنکه این منظور خویش را بیابان رساند درگذشت.

اما پس از وی بارون دسلان این وظیفه خطیر را به عهده گرفت و بسرعت آنرا بیابان رسانید و در نتیجه ترجمه وی با مقدمه‌ای مفصل و شروح و تعلیقات بسیار درسه جلد بطبع رسید و جلد اول آن درسال ۱۸۶۲ و بقیه درسال ۱۸۷۸ انتشار یافت.

ترجمه مزبور موجب شد که مقدمه ابن‌خلدون از دایره محدود اطلاع خاورشناسان خارج گردید و در دسترس دانشمندان و متفکران اروپا قرار گرفت.

پس از انتشار این ترجمه و تحقیقاتی که درباره آن انتشار یافت ارزش مقدمه بکمال روشن شد زیرا تا آن روزگار کتاب مزبور تنها در دایره تحقیقات خاورشناسان قرار داشت که اهتمام کاملی بزبان عربی داشتند و این گروه بطبع در وضعی بودند که نمیتوانستند بارزش حقیقی مقدمه پی ببرند بویژه که مهمترین و بدیع‌ترین فصول مقدمه درباره مسائل جامعه‌شناسی بود و این دانش در آن روزگار هنوز نخستین مراحل تدوین را می‌گذرانید و مسائل آن دور از دسترس خاورشناسان و بکلی خارج از دایره معلومات آنان بود.

به همین سبب میتوان گفت که دسلان با این ترجمه خدمت بزرگ و گرانبهایی به معرفی مقدمه کرده است.

انتشار ترجمه فرانسه مقدمه در دانشمندان و متفکرانی که از آن آگاه شدند تأثیری عمیق بخشید و دانشمندان اروپا از نبوغ این متفکر بزرگ عرب سخت در شگفت شدند، چه آنان دریافته‌اند که وی بر بسیاری از محققان اروپایی در آراء و نظریه‌های باارزش و مهم سبقت جسته است.

از آن پس دانشمندان اقتصاد و تاریخ و جامعه‌شناسی عقاید و نظریه‌های ابن‌خلدون را مورد مطالعه قرار دادند و انظار دیگران را به عقاید گرانبهایی وی که از نظر دانشمندان اروپا بسیار نوین بشمار میرفت و بتازگی مورد بحث و تحقیق آنها واقع شده بود متوجه ساختند، و روشن گردید که برخی از معلومات ثابت درباره تاریخ علوم باید در نتیجه حقایق روشنی که در مقدمه مورد بحث قرار گرفته است تغییر یابد، زیرا در مثل آنان پیش از مطالعه مقدمه می‌پنداشتند نخستین کسی که در فلسفه تاریخ ببحث پرداخته و یگوا است ولی از آن پس دانستند

۱- ویکو، Cloranni Battista Vico، در ناپل بسال ۱۶۶۷ متولد شده و در همان شهر بسال ۱۷۴۴ درگذشته است. وی را اروپاییان نخست بلقب «پایه‌گذار فلسفه تاریخ» و آنکاه به لقب «پایه‌گذار جامعه‌شناسی» خوانده‌اند.

که ابن‌خلدون در مقدمه خویش بیش از سه قرن و نیم پیش از ویکو درباره فلسفه تاریخ گفتگو کرده است. و نیز گمان می‌کردند که نخستین بار اگوست کنت جامعه‌شناسی را پایه‌گذاری کرده و اصول آنرا بر اساسی علمی مبتنی ساخته است، لیکن پس از انتشار مقدمه فهمیدند که ابن‌خلدون بیش از چهار قرن و نیم پیش از اگوست کنت این دانش را پایه‌گذاری کرده است. و نیز مشاهده کردند که بسیاری از اصول و عقاید ابتکاری دانشمندان اقتصاد و جامعه‌شناسی مانند ژان پاتیس سالی و کارل مارکس و باکونین در اواسط قرن نوزدهم، در قرن چهاردهم در مقدمه ابن‌خلدون مندرج بوده است، منتها این عقاید را گاهی به صورت بذرها و قلمه‌های کوچک و گاهی بصورت نهال‌هایی که بخوبی رشد کرده باشد در تالیف وی یافتند.

و همین سبب است که می‌بینیم مطالعه مقدمه ابن‌خلدون مایه حیرت و شگفتی صاحب‌نظران و دانشمندان محقق اروپا گردیده و همین حیرت آنانرا بنشر مقالات و رساله‌ها و کتبی درباره نظریات وی وادار کرده است.

نوشته‌های اروپاییان را درباره ابن‌خلدون و مقدمه او می‌توانیم به گونه‌ای اساسی

تقسیم کنیم:

۱ - مطالعاتی که با استقلال بمنظور تحلیل و معرفی عقاید ابن‌خلدون انجام گرفته و بصورت کتابی مستقل یا مقاله‌ای خاص در مجلات علمی منتشر شده است.

۲ - تحقیقاتی که درباره ابن‌خلدون و مقدمه او در ضمن کتب خاصی مربوط به فلسفه اسلامی یا تاریخ ممالک اسلامی یا تاریخ علوم عرب و مسلمانان انتشار یافته است.

۳ - تحقیقاتی که درباره ابن‌خلدون و نظریات او در کتب علمی عمومی مربوط به تاریخ یا اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا تاریخ علوم مزبور منتشر شده است. پیداست که تحقیقات نوع نخستین دارای اهمیت بیشتر است زیرا خواهی نخواهی از لحاظ کمیت افزونتر و از نظر تحلیل عمیقتر و از جنبه بحث و تحقیق دقیقتر است چه کتب و نوشته‌های مزبور یا بمطالعه و کنجکاوای در کلیه فصول مقدمه اختصاص دارد یا به برخی از موضوعات گوناگون آن.

لیکن آثاری که از نوع سوم درباره مقدمه نوشته شده است از همه انواع یاد کرده با ارزش‌تر است، زیرا در اینگونه کتب و مقالات پایگاه ابن‌خلدون در دانش و تاریخ دانش بصورتی شاملتر و کاملتر تعیین شده است و میتوان گفت ابن‌خلدون بمنزلت شایسته‌ای که در تاریخ دانشها و اندیشه‌های بشری داشت نرسید مگر پس از انتشار اینگونه کتب و این نوع مطالعات عمومی، زیرا تألیفات نوع نخست اغلب در همان دایره خواص (خاورشناسان) محدود بود لیکن تحقیقات گونه سوم بطور کلی در میان همه متفکران و روشنفکران انتشار یافت و موجب شهرت کنونی ابن‌خلدون گردید. مهمترین نمونه‌های تألیفات نوع نخست درباره ابن‌خلدون عبارت از مطالعات مخصوصی است که خاورشناسانی مانند شمیت^۱، روزنتال^۲، ون‌گرم^۳، لوین^۴، بول^۵، گابریلی^۶، انجام داده و نتیجه تحقیقات خود را بزبانهای انگلیسی و آلمانی و روسی و فرانسوی و ایتالیایی منتشر ساختند و همچنین است مقالات خاصی که بخامه رنه مونی^۷، کولوزیو^۸، فریرو^۹، گومپلویچ^{۱۰} در این زمینه نوشته شده است.

۱- N. Schmidt ۲- Rosenthal ۳- A. von Kremer ۴- Lewine ۵- G. Bouthouli

۶- Gabrieli ۷- R. Maunier ۸- Colosio ۹- Ferreiro ۱۰- Gumplovitz

مهمترین نمونه‌های گونه دوم درباره ابن خلدون مطالبی است که کارادو^۱ در کتاب خود بنام «متفکران اسلام» و دوپویر^۲ در تألیف خویش موسوم به «تاریخ فلسفه در اسلام» و ریختز^۳ در کتابش بنام «مورخان عرب» و کلیمان اوآر^۴ در کتاب «ادبیات عربی» و نیکلسون^۵ در «تاریخ ادبیات عرب» و گوتیه^۶ در کتاب خود موسوم به «اعصار تاریخ در مغرب» و فوریگه^۷ در «تاریخ افریقیه شرقی در روزگار فرمانروایی اسلام» نوشته‌اند. از مهمترین نمونه‌های گونه سوم مطالبی است که فلینت^۸ در کتاب خود بنام «تاریخ فلسفه تاریخ» نوشته است و همچنین مطالبی که دانشمندی مانند وارد^۹ در تألیف خود موسوم به «جامعه‌شناسی نظری» و راپاپور^{۱۰} در کتاب «فلسفه تاریخ چون علم تکامل است» و رنه مونیه^{۱۱} در کتاب «مدخل دانش جامعه‌شناسی» و توینی^{۱۲} در تألیف بزرگ خود بنام «مطالعه‌ای در تاریخ» برشته تحریر آورده‌اند.

تلخیص و نشان دادن کلیه نوشته‌هایی که درباره ابن خلدون منتشر شده از حوصله این گفتار بیرون است و از اینرو در اینجا به نمونه‌های موجزی از مهمترین کلماتی که درباره وی بزبان و قلم دانشمندان جاری شده اکتفا می‌کنم تا منزلت و پایگاه او در دو دانش تاریخ و جامعه‌شناسی آشکارتر گردد:

دانشمند جامعه شناس لودویک گومیلویچ زیر عنوان «متفکر جامعه شناس عرب در قرن چهاردهم» درباره ابن خلدون بی‌حتممی پرداخته و پس از اشاره باینکه پایگاه ابن خلدون چنانکه سزاست شناخته شده است می‌گوید «رواست که ابن خلدون را متفکری امروزی بتمام معنی این کلمه و از کلیه جهات، در نظر گیریم . . .»

وی در بیان تفاوت‌هایی که میان اقوام مختلف دیده میشود مرتکب خطای متفکران قرن هجدهم شده است، او حوادث اجتماعی را با خردی متین و استوار مورد مطالعه قرار داده و در این موضوع نه تنها پیش از اگوست کنت بلکه مقدم بر ویکو نیز آراء و عقاید بسیار عمیقی اظهار کرده است . . .

در حقیقت نوشته‌های ابن خلدون در این باره عبارت از همان مسائلی است که ما در این عصر آنها را بنام جامعه‌شناسی (سوسیولوژی) می‌خوانیم .

استفانو کولوزیو در «مجله عالم اسلامی» فرانسه بسال ۱۹۱۴ متنی تحقیقی درباره ابن خلدون نوشت^{۱۳}:

«هیچکس نمیتواند انکار کند که ابن خلدون مناطق مجهولی را در عالم اجتماع کشف کرده است. وی بر ماکیاولی و منتسکیو و ویکو در ایجاد و وضع دانش نوینی که عبارت از نقد تاریخی است پیشی جسته است . . .»

۱- Carra de Vaux ۲- De Boer ۳- G. Richter ۴- Cl. Huart ۵- R. Nicholson

۶- Gautier ۷- Faure-Biguier ۸- R. Flint ۹- F. L. Vard ۱۰- Ch. Rappaport

۱۱- René Maunier ۱۲- A. Toynbee ۱۳- این مقاله را استاد عمر فاخوری بربی برگرداند.

و در ضمن رساله خویش موسوم به «آراء غربیه فی مسائل شرقیه» در سال ۱۹۲۵ در دمشق طبع کرده است.

افتخار بنیان‌گذاری نظریه جبر اجتماع^۱ نصیب وی میشود که قرن‌ها پیش از پیروان فلسفه اثباتی^۲ و دانشمندان روانشناس در این باره بحث کرده است، این مورخ مغربی عظیم اصول و نظریه‌های عدالت اجتماعی و اقتصاد سیاسی را پنج قرن پیش از کونسیدران و مارکس و باکونین کشف کرده است . . .

همچنانکه نظریه‌های ابن‌خلدون درباره اجتماع مشکل‌آور در نخستین صف فلاسفه تاریخ قرار میدهد افکار و عقاید او درباره نقش کار و مالکیت و مزد نیز او را پیشوا و پیشقدم دانشمندان اقتصاد این عصر جلوه‌گر میسازد» .

گولوزیو در ضمن این تحقیقات خود از گفتار **اماری**، خاورشناس و مورخ بزرگ ایتالیایی که بخصوص در تاریخ عهد عربی اسلامی صقلیه (سیسیل) شهرتی بسزا یافته است، استدلال میکند. وی معتقد بوده است که: «ابن‌خلدون نخستین نویسنده‌ایست که در جهان در موضوع فلسفه تاریخ بحث و تحقیق آغاز کرده است» .

ناتانیل اشمیت استاد دانشگاه کورنیل آمریکا در سال ۱۹۳۰ رساله‌ای بنام «ابن‌خلدون، مورخ و جامعه‌شناس و فیلسوف»^۳ منتشر ساخته و در آن عقاید و آراء ابن‌خلدون را بتفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و با دیگران در این معنی همداستان شده است که بحق باید ابن‌خلدون را پایه‌گذار فلسفه تاریخ و دانش جامعه‌شناسی شناخت. از آنجمله میگوید: «ابن‌خلدون میدان تاریخ حقیقی و طبیعت و ماهیت آنرا کشف کرد و او فیلسوفی است مانند اگوست کنت و توماس یکل^۴ و هربرت اسپنسر^۵. و فلسفه تاریخ او مانند فلسفه هگل^۶ تحلیلی از قضا و قدر نیست، منظور او از آوردن آیات قرآن در ضمن تحقیقاتش اینست که بخواننده بفهماند فلسفه او با نصوص قرآن موافق است .

وی در دانش جامعه‌شناسی بمقامی نایل آمده است که حتی اگوست کنت در نیمه قرن نوزدهم بدان نرسیده است» و نیز میگوید: «اگر متفکرانی که در این قرون اخیر دانش جامعه‌شناسی را بنیان‌گذاری میکردند به مقدمه ابن‌خلدون دست می‌یافتند از حقایقی که وی پیش از آنان کشف کرده و شیوه‌هایی که این نابغه عرب سالیان دراز مقدم بر آنها ابتکار کرده بود بسی بهره‌ها میبردند و میتوانستند در این دانش نوین سریعتر و بهتر پیشرفت کنند» .

کارادوو یکی از خاورشناسان در کتاب خویش موسوم به «متفکران اسلام» در ضمن بحث درازی راجع بابن‌خلدون میگوید «ابن‌خلدون نویسنده قرن چهاردهم از نظر اهتمام و علاقه به تحقیق تاریخ تکامل و موجبات تجدید و پیشرفت در میدانی گام نهاده است که بسا مترقی‌ترین اندیشه‌های مردم اروپا در عصر حاضر تطبیق میکند» .

گوئیبه استاد دانشگاه الجزایر در کتاب خود بنام «اعصار تاریک در مغرب» فصل درازی به ابن‌خلدون اختصاص داده و با آنکه تا حدی از بیطرفی علمی دور شده و در نتیجه

۱- اصول عقایدی که آثار وقایع را تنها با عوامل و اسباب و علل آنها تفسیر میکند، یا طریقه‌ای فلسفی که تمین تمام هستیها را به علل جبری و اجتناب ناپذیر نسبت میدهد .
 ۲- طریقه‌ای فلسفی که بوسیله اگوست کنت پایه‌گذاری شده است و اساس آن مبتنی بر اینست که واقفیت ادبای را نمیتوان شناخت مگر بوسیله حقایق مثبت و مسلمی که از راه مشاهده و تجربه بدست آمده باشد .
 ۳- N. Schmidt : Ibn Khaldūn, Historian, Sociologist, and Philosopher
 ۴- نویسنده و مورخ اجتماعی انگلیسی صاحب تألیف مشهور در تاریخ تمدن انگلیس (۱۸۲۱-۱۸۶۲) .
 ۵- فیلسوف انگلیسی و پایه‌گذار فلسفه تکامل (۱۸۲۰-۱۹۰۳) .
 ۶- فیلسوف بزرگ آلمانی که در فلسفه دین و مسائل روحانی و الهی بتحقیق پرداخته است (۱۷۷۰-۱۸۳۱) .

روش وی به سوء تعبیر برخی از قسمتهای مقدمه منجر گردیده است، درعین حال بی‌اندازه به ابن خلدون با دیده حیرت و شگفتی مینگرد و میگوید:

«هر چند سرزمین مغرب کمتر دارای مردان بزرگ بوده است با این همه در آن بچند نام بر میخوریم که میتوانیم آنها را در ردیف ابن خلدون قرار دهیم مانند آنیبال^۱ یا قدیس اوگوستین^۲. در حقیقت مرتبه شایسته‌ای که ابن خلدون باید در خاطر بشریت داشته باشد اینست که وی در صف چنین بزرگانی قرار گیرد ولی جای تأسف است که هنوز ابن خلدون در ذهن بشر بدین پایگاه ارتقاء نیافته است زیرا گروهی که او را میشناسند اندکند. این پایگاه بزرگواری که امروزه مرده است، لاقلاً باید در نزد ما، ملت فرانسه، زنده شود».

استاد وارد^۳ آمریکایی در کتاب خویش بنام «دانش جامعه‌شناسی نظری» در ضمن مبحث اصول جبری در حیات اجتماعی^۴ چنین مینویسد: «گمان میکردند نخستین کسی که اصل عقیده جبر حیات اجتماعی را بیان کرده است منتسکیو یا ویکو بوده است، در صورتیکه نخستین بار ابن خلدون در قرن چهاردهم و مدتها پیش از آنان در این موضوع بحث کرده و معتقد بوده است که اجتماعات بشری از قوانین تغییرناپذیر و ثابتی پیروی میکنند».

استاد فلینت انگلیسی در کتاب خود بنام «تاریخ فلسفه تاریخ» میگوید در زمینه علم تاریخ و فلسفه آن فرهنگ عرب بنام دانشمندی آراسته است که از درخشنده‌ترین نامها بشمار میرود، چه نه در دنیای کلاسیک قرون قدیم و نه در دنیای مسیحی قرون وسطی میتوان چنین نامی بدست آورد که در درخشندگی مشابه آن باشد، آری نخستین نویسنده‌ای که تاریخ را همچون دانش خاص و مستقلی شمرد و در آن ببحث پرداخت ابن خلدون است».

دوبویر^۵ استاد دانشگاه آمستردام در خاتمه کتاب خود موسوم به «تاریخ فلسفه در اسلام»^۶ بحثی باین خلدون اختصاص داده و در این باره میگوید «در مقدمه فلسفی ابن خلدون بسیاری از ملاحظات روانشناسی و سیاسی دقیق را میتوان یافت، و کتاب مزبور رو به مرفته اثر بدیع و مبتکرانه است».

حقیقت اینست که گذشتگان حق مشکل تاریخ را ادا نکرده و درباره آن بمطالعه عمیق نپرداخته‌اند. راست است که متقدمان تألیفات تاریخی بسیاری برای ما بیادگار گذاشته‌اند که از حیث اسلوب نیکوست لیکن آنها بهیچ‌وجه تاریخی که مبتنی بر اساس فلسفی باشد و علم مستقلی بشمار رود برای ما تدوین نکرده‌اند. آنها علت نرسیدن بشریت را بمرحله عالی مدنیت در روزگارهای کهن بصورت دیگری توجیه میکردند و آنرا بحوادث ابتدایی همچون زلزله‌ها و طوفان‌ها مستند میساختند از سوی دیگر فلسفه مسیحی کلیه وقایع تاریخ را چه آنها که روی داده و چه آنها که در شرف روی دادند بمشیت و اراده خدا نسبت میداد.

نخستین کسی که بر آن شد تا تکامل اجتماع را به علل نزدیک آن پیوند دهد و با ادراک و فراست دقیق مسائل آنرا با دلایل مقنع بیان کند ابن خلدون بود. . . هنگامیکه وی راه دانش نوینی را هموار میساخت ناگزیر تنها بمسائل مهم آن اشاره کرد و باجمال در موضوع و روش آن ببحث پرداخت ولی وی امیدوار بود که آیندگان پس از وی تحقیقات او را دنبال کنند و مسائل نوینی بر آن بیفزایند و باندیشه درست و دانش مسلم اتکاء کنند.

۱- Annibal - ۲ St. Augustin - ۳ Ward - ۴ Déterminisme social - ۵ De Boer

۶- این کتاب بقلم استاد محمد عبدالهادی ابوریحانه بعلی ترجمه گردیده و بسال ۱۹۳۸ در قاهره طبع شده است.

آرزوی ابن‌خلدون تحقق پذیرفت ولی نه بدست مسلمانان و همچنانکه وی در ابتکار این موضوع پیشقدم بود پس از او نیز در خاور جانشینی در تحقیقات وی پدید نیامد. ولی با این همه کتاب او روزگار درازی در مشرق تأثیر بخشیده بود و بسیاری از رجال سیاسی مسلمانان (عثمانی) که از آغاز قرن پانزدهم بر بیشتر پادشاهان و مردان سیاسی اروپا برتری و تسلط یافته بودند از کسانی بشمار میرفتند که مقدمه ابن‌خلدون را میخواندند». شاید تازه‌ترین و جامع‌ترین تحقیقاتی که در موضوع فلسفه تاریخ نوشته شده چندین مجلد کتاب تألیف توینبی استاد دانشگاه اکسفورد بنام «مطالعه‌ای در تاریخ» است. این تألیف درشش جلد میباشد که جلد ششم آن سال ۱۹۳۹ منتشر شده است.

توینبی در این مجلدات بکرات از ابن‌خلدون نام میبرد و عقاید و نظریه‌های وی در پیش از ده موضع اشاره میکند که گاهی بعضی از موارد مزبور چندین صفحه کتاب را فرامیگیرد. وی ابن‌خلدون را از هوشمندان و نوایغ می‌شمرد و در مقدمه او دلایل روشنی بر «وسعت نظر و تحقیق عمیق و قدرت تفکر» او می‌یابد و نبوغ وی بسیار در نظر او شگفت جلوه‌گر میشود.

مؤلف مزبور در عین حال از نقائصی که در مقدمه موجود است غفلت نکرده و بویژه از نظر انطباق احکام آن بر اجتماعات غربی و تواریخ ملتهای اروپایی که ابن‌خلدون متعرض آن نشده گفتگو کرده است، لیکن وی این نقائص را مربوط بشرایط و محیط خاص و شواهد و وقایعی تاریخی میدانند که ابن‌خلدون در آن شرایط پرورش یافته و بروقایع مزبور آگاه شده است.

سپس برای تأیید این استدلال خود میگوید: «اگر فیلسوفی سیاسی که بر فهم آراء و نظریه‌های ابن‌خلدون توانایی میداشت در خلال چهار قرن اول تاریخ غربیان در عالم مسیحی اروپاییان پدیدار می‌آمد نابعه خیالی مزبور بکمال عقاید و نظریه‌های ابن‌خلدون را برای شواهد و وقایع تاریخی مخصوص که در حدود اندیشه و عقل اروپاییان آن قرون بوده است، تفسیر فلسفی پسندیده‌ای تلقی میکرد».

پس از شرح وقایعی که در آن روزگاران روی داده است، توینبی بدینسان بر مطالب خویش می‌افزاید «در سیاق این سخن لازم است قاعده‌ای را که در این مطالعات تاریخی بعنوان نخستین شیوه کار برگزیده‌ایم یادآور شویم. این قاعده تصریح میکند که هر اندیشه تاریخی بیگمان نسبی است و تابع شرایط زمانی و مکانی صاحب اندیشه است، این قانون طبیعت بشری است که هیچ نابعه انسانی را ممکن نیست از آن استثنا کرد».

توینبی در ضمن اشاره بچگونگی نوشتن مقدمه و اینکه ابن‌خلدون آنرا در دوره اعتزال از امور سیاسی و عالم تنهایی در قلعه ابن‌سلامه نوشته مینویسد: «مرد فعالی که بانزوا پناه برده بود سرانجام تغییر شکل داد و بصورت فیلسوف جاودانی درآمد که قدرت اندیشه او در ذهن هر کس که مقدمه را بخواند همواره زنده میماند». سرانجام توینبی درباره ابن‌خلدون بقضاوت گرانبهای بدینسان میپردازد:

«ابن‌خلدون در مقدمه‌ای که برای تاریخ عمومی خود نوشته بدرك و تصور و ابداع فلسفه‌ای برای تاریخ نایل آمده است که بیشك در نوع خود از بزرگترین اعمال بشمار میرود، فلسفه‌ای که با هر عقلی در هر زمان و مکان تطبیق میکند».

دکتر طه حسین رساله‌ای بنام «فلسفه اجتماعی ابن خلدون»^۱ بزبان فرانسه نوشته و هنگام تحصیل در دانشگاه سربون آنرا بعنوان رساله تحصیلی (تز) گذرانده است. این رساله در سال ۱۹۱۸ در پاریس منتشر شده و سپس استاد عبدالله عنان آنرا به عربی ترجمه و در سال ۱۹۲۶ در قاهره منتشر کرده است.

وی در این رساله انتقاداتی از ابن خلدون کرده و بخاورشناسانی که از مقام ابن خلدون تجلیل کرده‌اند تاخته است، از آنجمله میگوید: «ابن خلدون تاریخ را علم مستقلی نمیدانسته و جنبه علم بآن نداده است و دانشمندان اروپایی که درباره وی چنین قضاوت بیهوده‌ای کرده‌اند بعلت اشتباهی است که دسلان در ترجمه کلمه «علم» کرده و آنرا مرادف Science دانسته‌است، در صورتیکه کلمه علم در عربی گاهی بمعنی معرفت است که باید در فرانسه آنرا مرادف Connaissance یا Savior دانست و عرب از کلمه معرفت یا لغت علم بطور مطلق، هر چه را که بتوان حفظ کرد اراده میکند چنانکه آداب و سنت نبی و قصه مجرد را علم میدانند^۲ هر چند دارای خصوصیات و قوانین علمی نباشند».

اما این ادعای دکتر طه حسین را ابوخلدون ساطع الحصری رد کرده است و مینویسد: شکی نیست که کلمه «علم» بنهایی هر گرسبب نخواهد شد که ابن خلدون را بنیان‌گذار علم تاریخ بدانیم ولی تردیدی هم نیست که دانشمندانیکه دکتر طه حسین با نان اشاره کرده تنها بدین موجب که ابن خلدون گفته است «تاریخ علمی است» اینهمه اظهار نظر و بحث در این باره نکرده‌اند، چنانکه در مثل استاد فلینت بیش از ربع قرن بتحقیق و مطالعه درباره فلسفه تاریخ و دانش تاریخ پرداخته و تمام کتبی را که در این موضوعات از عهد ارسطو و افلاطون تا اواخر قرن نوزدهم بزبانهای مختلف نوشته شده است مورد انتقاد و تجزیه و تحلیل قرار داده است، آیا معقول است چنین مورخ متفکری درباره ابن خلدون تنها باستناد چنین تعبیری اظهار نظر کند؟ و بقول دکتر طه حسین فریب کلمه غلطی را خورده باشد که دسلان آنرا ترجمه کرده و خود وی بمفهوم کلمه «علم» بمعنی اعم پی‌برده باشد؟

من شکی ندارم که هر کس تألیفات فلینت را از تاریخ فلسفه تاریخ در فرانسه و آلمان گرفته تا تاریخ فلسفه تاریخ عمومی بخواند و بر انتقادات مختلف او آگاه شود، بی‌تردید معتقد خواهد شد که آنچه وی درباره ابن خلدون نوشته است ممکن نیست تنها بکلمه «علم» مستند باشد بلکه ناگزیر باید بمجموعه عقاید ابن خلدون و کلیه مسائلی که در مقدمه مشهور وی آمده است متکی باشد.

اینک کاری به فلینت نداریم و موضوع را از نظر علمی مورد بحث قرار میدهیم: فرقی میان علم و معرفت چیست؟ و عبارت دیگر تفاوت میان «معرفت علمی» و «معرفت عادی» کدامست؟ پیداست که «دانش» از معلومات منظمی تشکیل می‌یابد که علل آنها به معلولها پیوسته باشد و قوانین همزمانی و تعاقبی^۳ را که در حادثه‌ها متجلی میشود آشکار کند و نظر علمی بحوادث آنستکه تنها بروی دادن وقایع اکتفا نکند بلکه بکوشد تا قوانین متعلق باین وقایع را نیز کشف کند و عللی را که موجب آن وقایع شده است بجوید.

اکنون اگر عقیده ابن خلدون را در تاریخ از این نظر مورد تحقیق قرار میدهیم، می‌بینیم که او نیز بوجود علل و موجباتی که بحدوث و وقایع تاریخ منجر میشود اعتقاد دارد چنانکه هم معتقد بوجود قوانینی کلی است که بر همه ملت‌های مختلف در سراسر کشورها و در همه

۱- la Philosophie sociale d' Ibn Khaldoun - ۲ رجوع به ص ۳۴ کتاب فلسفه اجتماعی ابن خلدون

شود . - ۳ Lois de succession et de coexistence

زمانها منطبق میشود و هم می بینیم که او میکوشد در فصول مختلف مقدمه این قوانین کلی را بیان کند و موجبات و علل وقایع را آشکار سازد و جای شك نیست که همه اینها از صفات اساسی مسلمی است که «تحقیقات علمی» را از «معلومات عادی» متمایز میکند .

باری ابوخلدون ساطع الحصری در رد ادعای دکتر طه حسین بتفصیل دلایل دیگری نیز می آورد که برای دوری از اطناب سخن از نقل آنها خودداری میکنم و خواننده را به ص ۵۶۵ «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» رجوع میدهم .

۲- احوال ابن خلدون

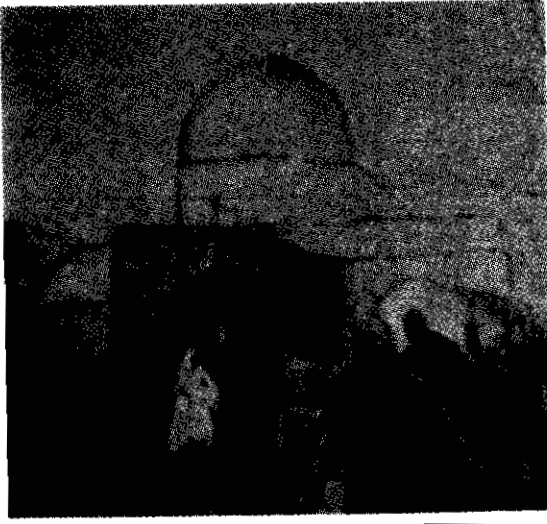
ابن خلدون در غرة رمضان سال ۷۳۲ هجری (۲۷ مه ۱۳۳۲ میلادی) در تونس متولد شد . وی در خانواده ای اندلسی بدینا آمده که در اواسط قرن هفتم هجری از اندلس بتونس مهاجرت کرده بودند .

نام و نسب وی چنین است : ولی الدین عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن جابر بن محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمن بن خلدون . وی اصل خاندان خود را بعرب یمانی حضرموت منتهی میکند و نسب خویش را به وائل بن حجر میرساند و در این سلسله نسب ، بروایت نسب شناس اندلسی ابن حزم اعتماد میکند ، لیکن در صحت این نسب تردید مینماید و معتقد است چند نام از آن حذف شده است زیرا اگر خلدون نیای وی همان باشد که هنگام فتح اندلس بدان کشور مهاجرت کرده است ده جد برای گذشتن شش قرن و نیم کافی نخواهد بود و بعقیده او برای سپری شدن چنین مدتی باید نام بیست تن در سلسله نسب او وجود داشته باشد ، یعنی برای هر قرنی سه پشت لازم خواهد بود . اما نسب جد وی خلدون که باندلس آمده نیز بر حسب روایت ابن حزم چنین است : خالد معروف به خلدون بن عثمان بن هانی بن خطاب بن کریب بن معدیکرب بن حارث بن وائل بن حجر . و بر طبق این نسبت ابن خلدون منتسب بیکی از اصیل ترین دودمانهای عربی یمانی است ، ولی آنچه در اینجا موجب تردید میشود اینست که ابن حزم در آغاز قرن پنجم هجری چنین نسب دوری را تدوین کرده ، و گذشته از این اطلاعاتی که درباره کشمکش و رقابت میان عرب و بربر در اندلس داریم نیز این شك را تأیید میکند زیرا بربرها در فتح اندلس شرکت جستند و مهمترین مصائب آنرا تحمل کردند لیکن عرب ریاست و فرمانروایی اندلس را بخود اختصاص داد و بهمین سبب خصومت و کشمکش میان این دو طایفه چندین قرن ادامه یافت تا سرانجام عصبیت عربی منقرض گردید و از اوایل قرن پنجم غلبه بربر آغاز شد . و انتساب بعرب در اندلس مایه شرف و بزرگی بود و هر کس شیفته بود که بدان قوم منسوب باشد ، زیرا سلطه و سیادت بدان طایفه تعلق داشت ، ولی انساب بسیاری از خداوندان عصبیت و ریاست در معرض شك بود بلکه این شك بانساب پیشوایان فتح اندلس نیز راه یافته بود چنانکه گفته اند طارق بن زیاد از بربرها بشمار میرفته است و برخی ویرا یکتا ایرانی از موالی عرب میدانسته اند . در اینجا نکته دیگری نیز در وابستگی ابن خلدون باین نسب عربی ما را وادار بتأمل میکند و آن اینست که وی در مقدمه با منطق محکم و شیوه خاص بعرب میتازد در حالیکه در تاریخ خود بربر را میستاید و آنانرا واجد خصال و صفات استواری میداند .

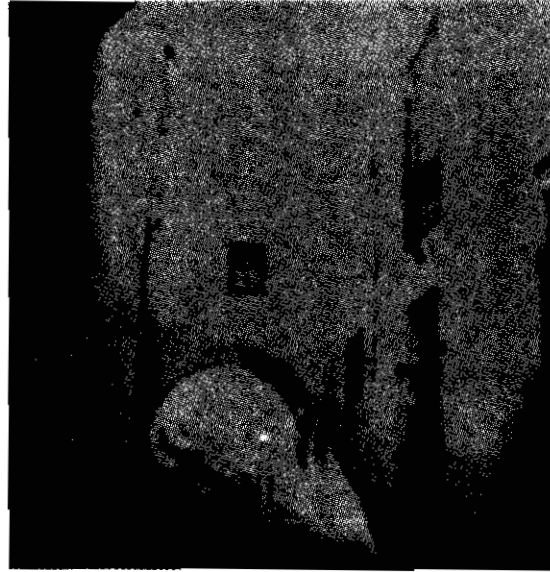
پرورش خاندان خلدون در اندلس

در حال ابن خلدون منسوب بیکی از خاندانهای حاکم اندلس است که از آغاز فتح

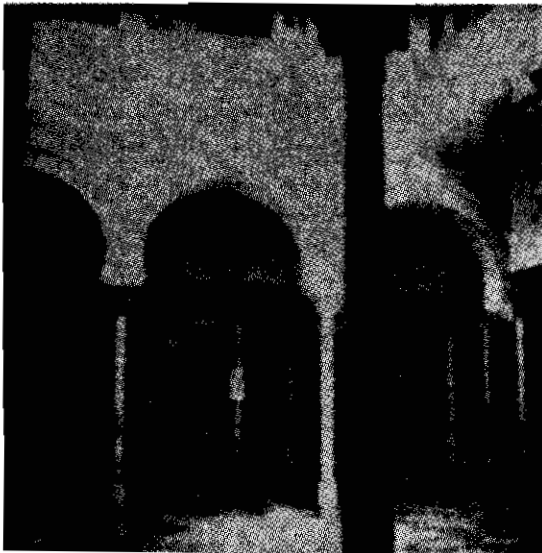
۱- وائل بن حجر از بررگان صحابه بود و او در یمن عهده دار تعلیم قرآن و نشر اسلام گردیده بود .



مسجدی که ابن خلدون
در زمان کودکی در آنجا
درس خوانده است .



خانه‌ای که
ابن خلدون
در آن متولد
شده است ...



و هم اکنون
بمدرسه اداره
علیا اختصاص
یافته است

اندلس بیعد اغلب بریاست و وزارت نایل میآمده‌اند. نیای بزرگ وی خالد معروف به خلدون همراه لشکر یمانی باندلس آمد و نخست در شهر قرمونه سکونت گزید و خاندان وی در آن شهر پرورش یافتند. آنگاه فرزندان وی به اشبیلیه (سویل) منتقل شدند. تا اواخر قرن سوم یعنی روزگار فرمانروایی امیر عبدالله بن محمد اموی (۲۷۴ - ۳۰۰ هجری) هنوز فرزندان خلدون در عرصه حوادث نمودار نشده‌اند. در این عصر نایره فتنه و آشوب در اندلس شعله‌ور گردید و در بیشتر نواحی آن انقلاباتی روی داد و اشبیلیه از نخستین شهرهایی بشمار میرفت که مردم آن بانقلاب دست زده بودند.

در این شهر امیه بن عبدالغافر و عبدالله بن حجاج و کریب^۱ و خالد، زادگان خلدون، قیام کردند و این گروه در آن روزگار رؤسای خاندانهای بزرگ اشبیلیه را تشکیل میدادند. امیه از جانب امیر محمد حاکم شهر بود، ولی وی سرافراز فرمان امیر باززد و استقلال اشبیلیه را اعلام کرد و این حجاج را کشت. در نتیجه خاندان خلدون و خاندان حجاج بمخالفت با وی برخاستند و بدست با او در کشمکش شدند و آنقدر بنبرد ادامه دادند تا امیه کشته شد. آنگاه کریب بن خلدون زمام امور را بدست گرفت و استقلال اشبیلیه را اعلام کرد، لیکن خاندان حجاج با وی بمخالفت برخاستند و پیشوای آنان ابراهیم با ابن حفصوی هم سوگند شد، و چون ابن حفصوی از بزرگترین عناصر انقلابی اندلس در آن روزگار بشمار میرفت و برجانب آن کشور میان مالقه و رنده تسلط و فرمانروایی داشت، کریب از ابراهیم بهراسید و او را در فرمانروایی اشبیلیه با خویش شرکت داد. ولی کریب سختگیر و تندخو بود و در کارها شدت و خشونت نشان میداد، از اینرو مردم اشبیلیه از وی روگردان شدند و چون ابراهیم نرمخو بود و با مردم برفق و مدارا رفتار میکرد بفرمانروایی او متمایل شدند. ابراهیم در نهان به امیر عبدالله پیوست و با وی پیمان بست و فرمان حکومت اشبیلیه را از جانب او بدست آورد، سپس مردم اشبیلیه را بمخالفت و قیام برضد کریب پراکنیخت و او را بکشت و امارت اشبیلیه را با استقلال بدست گرفت و پیشرفتهای بزرگی نایل آمد.

از آن پس خاندان خلدون در اشبیلیه بسر میبردند و در تمام دوران فرمانروایی دولت امویان عهده‌دار ریاست و مقامی نشدند تا آنکه روزگار طوایف^۲ فرارسید و ابن عباد بر اشبیلیه استیلا یافت. در این هنگام ستاره اقبال خاندان مزبور باردیگر درخشیدن گرفت و اعضای آن خاندان در دولت بنی عباد بمراتب ریاست و وزارت نایل آمدند. آنگاه دولتهای طوایف بسرعت تغییر می‌یافتند و پس از مدتی مرابطان براندلس چیره شدند سپس دودمان موحدان در مغرب استیلا یافتند و در ولایات و شهرهای آن کشور بزرگان آنان بریاست و فرمانروایی رسیدند و از اینرو ابو حفص پیشوای قبیله هتانه بفرمانروایی اشبیلیه و خاور اندلس تعیین شد و فرزندان وی بوراث امارت آن ناحیه را عهده‌دار بودند و خاندان خلدون بدین امرای نوین پیوستند و باردیگر بریاست و جاه و جلال نایل آمدند.

مهاجرت خاندان خلدون بمغرب

هنگامیکه دولت موحدان منقرض گردید و وضع اندلس نابسامان شد و بشهرهای بزرگ و مرزهای آن تزلزل راه یافت و بی‌دری پادشاه قشتاله (کاستیل) آنها را متصرف

۱- در التمریف «کریب» است (کتاب العبر، ج ۲ ص ۳۸۰) ولی «کریب» صحیح تر است. ۲- دوره طوایف یا ملوک طوایف در تاریخ اندلس هنگامی است که امویان منقرض شدند و در هر ناحیه‌ای امیری بفرمانروایی رسید.

میشد، امیر ابوزکریای حفصی نواده ابوحنفص بافریقیه مهاجرت کرد (۶۲۰ هـ - ۱۲۲۳ م) و از فرمانبری موحدان یا خاندان عبدالؤمن سرباز زد و مردم را بخلاف خود دعوت کرد. خاندان خلدون نیز از بدفرجامی خویش بیمناک شدند و پیش از آنکه اشبیلیه بدست مسیحیان بیفتد از آن شهر مهاجرت کردند و مدتی در سبته اقامت گزیدند. حاکم این شهر که از خاندان حفصیان بود ایشان را بنواخت و مشمول عنایات خویش قرارداد، آنگاه رئیس آن خاندان که در آن روزگار حسن بن محمد خلدون نیای چهارم مورخ بود در شهر بونه به امیر ابوزکریا پیوست و امیر مقدم و پیراگرمی شمرده او را بسیار نوازش کرد. سپس امیر ابوزکریا در گذشت و پسرش مستنصر جانشین او شد، و آنگاه یحیی پسر مستنصر و پس از او برادر مستنصر ابواسحاق بفرمانروایی رسیدند، و خاندان خلدون در تمام این مدت از جاه و جلال و نعمت برخوردار بودند، و در دوران ابواسحاق ابوبکر محمد نیای دوم مورخ بمقامات بلند دولتی برگزیده شد و پسر وی محمد جد مورخ بمنصب حاجبی (صدراعظمی) ابوفارس فرزند و ولیعهد ابواسحاق نایل آمد و مدتی این وظیفه را برعهده داشت و ابوفارس بخصوص حکومت بجایه را اداره میکرد تا اینکه فرمانروایی خاندان حفص به ناسامانی و پریشانی دچار شد و یکی از رؤسا بنام ابن ابی عماره دست بانقلاب زد و برتونس تسلط یافت و ابوبکر بن خلدون را دستگیر کرد و بکشت و اموال و پیرا مصادره کرد. محمد فرزند ابوبکر در دربار بجایه همچنان باقی بود و در گرداب کشمکشها و انقلاباتی که میان قیامکنندگان و خاندان حفص در آن روزگار پدید آمده بود غوطه ور گردید و در دستگاه دولت آل حفص همچنان باقی بود و به پایگاههای گوناگون نایل میآمد تا پیشوای موحدان امیر ابویحیی لحنانی برتونس چیره شد (۷۱۱ هـ) و مدتی ویرا بجای خود برگزید. پس از چندی وی از زندگی سیاسی کناره گیری کرد ولی همچنان مکانت و نفوذ دولتی او بجای بود تا در سال ۷۳۷ هجری در گذشت. اما پسر وی محمد که پدر مورخ بود زندگی سیاسی را فرو گذاشت و بمطالعه و کسب دانش روی آورد و در فقه و لغت و سرودن شعر مهارت یافت و در هنگام شیوع وبای بزرگ ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹ م) زندگی را بدرود گفت. فرزندان که از او بجای ماندند عبارت بودند از: ابوزید ولی الدین مورخ (صاحب ترجمه) که در آن زمان جوانی هجده ساله بود، و عمر و موسی و یحیی و محمد، که از برادران دیگر بزرگتر بودند.

از این برادران یحیی بعدها بوزارت رسید.

کیفیت پرورش ابن خلدون

ابن خلدون در چنین خاندانی پرورش یافت و از آغاز خردسالی مناقب نیاگان خویش را می شنید و در مجالس پدرش حضور می یافت و بسنخنان میهمانان و کسانی که بدیدار پدر وی میآمدند گوش فرامیداد و پرورش در چنین خانواده ای ایجاب میکرد که در روح او دو احساس نیرومند ایجاد شود: شیفتگی به جاه و مقام و دل بستگی به مطالعه و دانش، هر یک از این دو احساس تأثیرات عمیقی در نهاد وی گذاشته بود و دیرزمانی دوروحیه وی باهم در کشمکش بودند و گاهی یکی تاحدی بر دیگری غلبه می یافت ولی هیچگاه در دوران زندگی او یکی از دو احساس مزبور نتوانست بطور قاطع بر وی چیره شود. از اینرو می بینیم ابن خلدون در آغاز کار با کوشش تمام بکسب دانش همت گماشت و دیری نگذشت که حب جاه و مقام او را وارد

۱- مادر ابن خلدون نیز دین و با در گذشت. ۲- ابن خلدون در «التعریف» بکرات از برادران خود نام میبرد.

عرصه سیاست کرد و قریب ربع قرن با حوادث سهمناکی روبرو شد ولی در خلال همین دوران نیز ازدانش و ادب غافل نبود و در هر فرصتی بوسایل ممکن بر معلومات خویش می افزود. گذشته از این اغلب احساس میکرد که باید خود را از این زندگانی پر ماجرای سیاسی برهاند تا بتواند با فراغت به مطالعه و تحقیق در علوم بپردازد و بارها کوشید که تسلیم این احساس نشود ولی حوادث سیاسی که دمبدم در تغییر و تحول بود او را از این اندیشه دور میکرد و مدتها در این جزر و مد بسربرد تا توانست سرانجام از زندگی سیاسی کناره گیری کند و از صحنه های سیاست دور شود و در قلعه ابن سلامه با اعتزال و گوشه نشینی پناه برد. پیداست که وی مقدمه را در خلال همین اعتزال و فرصت اندیشیدن و تألیف نوشته است ولی نباید فراموش کنیم تجاری که وی در عرصه کشمکشهای سیاسی بدست آورد و ملاحظاتی و معلوماتی که اندوخت نقش بزرگی در تألیف مقدمه ایفا کرد، زیرا وی نظریه ها و تجارب اندوخته خویش را پس از آنرا در مقدمه تدوین کرد و در حقیقت میتوان گفت که دو احساس مزبور با هم در تألیف مقدمه تأثیر بسزایی بخشیده اند چه شیفتگی بجاه و مقام او را وارد عرصه سیاست کرد و دل بستگی به دانش او را برانگیخت تا در صحنه های آن زندگی ببیند و از لحاظ نظری آنها را تنظیم کند نه برای آنکه از تجارب مزبور قواعد و دستور کارهایی برای فرمانروایی و سیاست استخراج کند بلکه بدین منظور که از آنها روشها و اصول و قوانین کلی گرد آورد تا او را بر ابداع دانش نو یعنی علم جامعه شناسی یاری دهد.

نظر اجمالی بر زندگانی خانوادگی ابن خلدون

مؤلف در پنجسالگی نیای پدری خود را از دست داد و در هفده سالگی پدر و مادر وی یکباره هنگام شیوع وبای بزرگی که سراسر مشرق و مغرب عالم اسلامی را فرا گرفته بود زندگی را بدرود گفتند و بدینسان ابن خلدون در یکزمان و در آستانه دوران جوانی از پدر و مادر محروم شد و همین حرمان او از پدر و مادر در آغاز جوانی از عواملی است که پیوند او را به خانواده و محل تولدش سست کرد و او را بسفر و انتقال از شهری بشهری برانگیخت و بوی کمک کرد تا در گرداب زندگانی سیاسی در آن روزگار پر کشمکش فرورود.

او هنگامیکه در مغرب میانه بود ازدواج کرد و دارای چندین فرزند گردید و رئیس عائله ای بشمار هیزفت ولی پیداست که پیش از تشکیل دادن زندگی خانوادگی به سفر کردن و انتقال از شهری بشهر دیگر خو گرفته بود و بهمین سبب می بینیم که بدوش گرفتن بارسنگین این عائله هرگز در روش زندگی او تأثیر نبخشید و ترجمه احوال او نشان میدهد که وقتی از شهر یا ناحیه ای سفر میکرد، عائله خود را در همان شهر می گذاشت تا هنگامیکه در شهر تازه تاحدی استقرار یابد و آنوقت آنها را بسوی خود بخواند و این وضع بارها در زندگی او روی داده است، چنانکه وقتی باندلس کوچ کرد زن و فرزندانش را بدایبهای آنان سپرد که در قسطنطنیه بمانند و آنها را به غرناطه نزد خویش نخواند مگر هنگامیکه موجبات استقرار او در آنجا فراهم آمد، ولی واضح است پس از رسیدن عائله وی به اندلس وی در آن نقطه هم بیش از یکسال توقف نکرد و از آن پس به بجایه رهسپار شد و باز دیگر در گرداب سیاست فرورفت. همچنین هنگامیکه از تونس بمصر رفت عائله خویش را در زادگاه خود بجای گذاشت و آنرا بقاهره نطلبید مگر هنگامیکه در آنجا مستقر شد و بسمت مدرسی تعیین گردید، منتها این بار دیدار خانواده اش برای او میسر نشد زیرا کشتی حامل آنان پیش از رسیدن باسکندریه غرق شد و ابن خلدون یکباره از زن و فرزند محروم گردید.

۴- عصر ابن خلدون

عصری که ابن خلدون در آن میزیست، یعنی نیمهٔ دوم قرن هشتم هجری مطابق قرن چهاردهم میلادی، از اعصار تحول و انقلاب در سراسر دنیای متمدن آن زمان بشمار میرفت. خط سیر این تحول چنین بود که عالم اسلامی و عربی بسوی تجزیه و انحطاط میرفت و عالم مغرب (اروپا) به جنبش و بیداری گام مینهاد. از اینرو سزااست که دو عالم مزبور را جداگانه یاد کنیم:

۱- عالم عربی

دنیای عربی در عهد ابن خلدون بدو قسمت اساسی تقسیم میشد: مغرب و مشرق. کشورهای را که میان مصر و اقیانوس اطلس واقع بود مغرب میگفتند و مصر و ممالک عربی زبان پس از آنرا از قبیل عراق و شام و حجاز و غیره مشرق میخواندند. اندلس هر چند از لحاظ موقع جغرافیایی در زمرهٔ بلاد مغرب بشمار میرفت ولی از کشورهای که آنها را بطور کلی مغرب مینامیدند جدا بود.

الف - اندلس

بیشتر شهرهای اندلس در آن روزگار از تصرف عرب خارج شده و زیر فرمان اسپانیاییها درآمده بود، از آنجمله مهمترین مراکز تمدن اندلس مانند طلیطله (توادو) و قرطبه (کوردو) تا اشبیلیه از تصرف عرب بیرون رفته بود و جماعات بسیاری از عربهای ساکن شهرهای مزبور به مغرب و افریقایه یعنی مراکش و تونس پناه برده بودند و تنها ناحیه‌ای از اندلس که اعراب در آن حکومت میکردند قطعهٔ کوچکی بود در جنوب غربی آن کشور میان غرناطه و المریه و جبل فتح و در این ناحیه که در دست عرب باقی مانده بود دو دستان بنو الاحمر حکومت میکردند، ولی امرای این خاندان اغلب بر سر فرمانروایی با یکدیگر رقابت داشتند و باهم بدشمنی و پیکار میپرداختند و گاهی هم با سلاطین مغرب ستیز و کشمکش آغاز میکردند. بسیاری از اوقات شاهزادگان و حکامی که بر ضد سلاطین کشور خود قیام میکردند اگر از اندلسیان میبودند بمغرب پناهنده میشدند و اگر از امرای مغرب بشمار میرفتند باندلس پناه میبردند و اگر بعلی میان سلطان مغرب و سلطان اندلس اختلافی روی میداد هر یک از آنها سران انقلابی را که بکشور آنان پناهنده شده بودند بکشور دیگری روانه میکردند تا از این راه در بلاد دشمن اضطراب و غوغا ایجاد کنند.

ابن خلدون دوبار باندلس مسافرت کرد. در مرتبهٔ نخستین سه سال در آنجا سکونت گزید و سپس آزادانه آن کشور را ترک گفت و بار دوم بجز چند ماه در اندلس اقامت نکرد و با جبار از آنجا خارج شد.

ب - مغرب عربی

بلاد مغرب از آغاز انقراض دولت موحدان بسه دولت تجزیه شد که سه خاندان فرمانروا در آنها حکومت میکرد: خاندان مرینی در مغرب دور (اقصی) و خاندان عبدالواد در مغرب میانه و خاندان حفص در مغرب نزدیک که آنرا افریقایه مینامیدند.

۱ - دولت خاندان عبدالواد ازدو دولت دیگر ضعیف‌تر و اغلب در معرض فتنه و آشوب و تاخت و تاز دولتهای مجاور خود بود زیرا میان دودولت نیرومندتر از خود محصور شده بود و چاره‌ای جز این نداشت که همواره نیروهای خود را در دو سوی متمرکز سازد و در دو جبهه پیکار کند. گذشته از این شهر تلمسان که پایتخت آن دولت بود از شهر فاس پایتخت مرینیان که بسی نیرومندتر بودند چندان فاصله‌ای نداشت و به همین سبب مرزهای این دولت همواره دچار جزرومد بود، یکبار توسعه می‌یافت و بار دیگر تنگ و محدود می‌شد و برخی از اوقات هم دولت مزبور بکلی سقوط می‌کرد، چنانکه مرینیان چندین بار پایتخت آنرا تصرف کردند و فرمانروایان و امرای دولت مزبور ناگزیر در کوهها و دشتهای آواره می‌شدند یا بکشورهای عربی دیگر پناه می‌بردند و منتظر فرصت مناسب می‌شدند تا فرمانروایی خویش را از سر گیرند و پایتخت دولت خود را از جنگال استیلاگران بازستانند.

وضع دو دولت مرینی و حفصی نسبت بدولت عبدالواد پایدارتر بود ولی در عین حال استقرار و آرامش آنها هم نسبی بود و هر چند فرمانروایی در خاندان مرینی فاس و خاندان حفصی تونس استقرار یافته بود لیکن افراد آن دو خاندان از رقابت و کشمکش بر ضد سلطان خود دمی آرام نمی‌نشستند و به همین سبب اغلب سلاطین خود کشور را بر فرزندان خویش تقسیم می‌کردند و به هر یک امارت ناحیه‌ای را اختصاص می‌دادند و آنها در تمام دوران زندگی از فرمانروایی برخوردار می‌شدند و پس از مرگ نیز فرزندان خویش را بفرمانروایی تعیین می‌کردند و چه بسا که این شاهزادگان در صدد توسعه مرزهای خود بر می‌آمدند و بر رغم علائق خویشاوندی که میان آنان وجود داشت با یکدیگر نبرد و خونریزی آغاز می‌کردند و دیده می‌شد که میان پسر عموها یا برادران جنگ‌های خونینی آغاز می‌گردید و تازیخ نشان می‌دهد که حتی نایره جنگها و کشمکشهای بسیاری میان پدران و پسران نیز شعله‌ور شده است. طبیعی است که حکام نواحی کوچکتر نیز اغلب از اینگونه کشمکشهایی که میان افراد خاندان فرمانروا آغاز می‌شد استفاده می‌کردند و در قلمرو حاکمیت خود کوس استقلال می‌زدند و در نتیجه دولتهای کوچک نیمه مستقلی تشکیل می‌یافت که با دولت مرکزی تنها روابط اسمی واهی بیش نداشتند و چه بسیار مشاهده می‌شد که برخی از وزیران بر ضد سلطان خود قیام می‌کردند و سلطان را از سلطنت برکنار می‌ساختند یا او را میکشتند و بجای وی یکی از امیران عاجز را بسلطنت تعیین می‌کردند تا بتوانند در زیر نقاب کفالت یا جانشینی سلطان جدید زمام امور را بدست گیرند و سلطه و نفوذ خود را مستقر سازند. پیداست که چنین کسانی با تشبث باینگونه وسایل نمیتوانستند دیرزمانی از فرمانروایی خود برخوردار شوند، زیرا اینگونه انقلابات مطامع دیگران را نیز بر میانگیخت و راه انقلابات و ستیزه‌جوییهای سرکشان و مخالفان را باز می‌کرد و برای استقرار امور و آرامش اوضاع فرصتی باقی نمی‌گذاشت. بدینسان نابسامانیها و نگرانیها و انقلابات پیاپی همواره دامنگیر دولتهای مزبور بود.

ابن‌خلدون در چنین عصر پر جوش و خروشی که آتش انواع آشوبها و ماجراجوییها پیوسته زبانه می‌زد داخل زندگانی اجتماعی شد و مدت یکریع قرن در گرداب سیاست فرورفت. وی بیشتر سالهای زندگانی سیاسی خود را در بلاد مغرب میانه بسر برد که کانون اساسی اینهمه تحولات و آشوبها بشمار میرفت.

۲ - برای روشن شدن انقلابات سیاسی که پیاپی در مغرب روی میداد بهتر است برخی از وقایع را که در دوران زندگی ابن‌خلدون پدید آمده است یاد آور شویم:

الف - سلطان مرینی، ابوالحسن، هنگامیکه بسلطنت رسید میکوشید که مرزهای

کشور خود را توسعه دهد. از اینرو نخست بر تلمسان استیلا یافت و دولت خاندان عبدالواد را سرنگون کرد. آنگاه بچنگ و کشورگشایی خود همچنان ادامه داد و بسمت مشرق شتافت و بجایه را که از شهرهای افریقه بود بتصرف آورد و شاهزاده حفصی را که بر آن شهر حکومت میکرد با دیگر شاهزادگان به تلمسان فرستاد و آنرا مجبور کرد که دور از بلاد خود باشند و در آن شهر بسر برند، سپس بر قسنطینه نیز استیلا یافت و شاهزاده حفصی حاکم آنرا به فاس تبعید کرد و سرانجام لشکرکشی بسوی شرق را دنبال کرد تا تونس را بتصرف آورد و با این پیروزی توانست کلیه بلاد مغرب نزدیک و میانه را از خلیج قابس تا اقیانوس اطلس در حوزه متصرفات فرمانروایی خود درآورد.

ابن خلدون در این هنگام شانزده ساله بود.

ب - اما فرمانروایی این سلطان مرینی بر تونس بیش از دو سال ادامه نیافت، زیرا قبایلی که در فتح تونس بوی یاری کرده بودند پس از یک سال با او بستیز برخاستند و ویرا در قیروان محاصره کردند و هنگامیکه اخبار واقعه قیروان بتونس رسید برگستاخی مردم تونس افزوده شد و برضد حکام مرینی قیام کردند و آنرا در پایتخت محاصره نمودند و دوستی و وفاداری خود را به حفصیان اعلام داشتند و پس از مدت کوتاهی مردم قسنطینه نیز بتونسیان اقتدار کردند و برضد فرمانروایی مرینیان دست با انقلاب زدند.

سلطان ابوالحسن پس از آنکه مدتی در قیروان محاصره بود توانست دوستی بعضی از قبایل را جلب کند و سرانجام بیاری آنان محاصره را درهم شکست و شهر سوسه رفت و از آنجا از راه دریا بتونس رهسپار شد و در تونس بر شورشیان غلبه یافت و محاصره شدگان در قلعه را نجات داد و بدینسان بار دیگر سراسر آن بلاد را در قید فرمانبری خویش آورد ولی هنوز آتش این انقلاب خاموش نشده بود که بوی خبر رسید پسرش ابوعنان نسبت به او نافرمانی آغاز کرده است و در شهر فاس که بنیابت پدر خود فرمانروایی داشت استقلال خویش را اعلام داشته و خود را سلطان مغرب خوانده است. از اینرو سلطان ابوالحسن بمنظور فروشانیدن ناپره انقلاب فرزند خویش ناگزیر تونس را ترک گفت و از راه دریا عازم فاس گردید و پسر دیگرش ابوالفضل را در تونس بنیابت خود فرمانروای افریقه کرد.

ج - اما دسته‌های حفصیان برای رهایی خود از زیر فرمان مرینیان بیدرنک از این حوادث استفاده کردند و از اینرو ابن تافراکین وزیر معروفی که انقلاب تونسینان را برضد سلطان ابوالحسن رهبری میکرد و پس از استیلای سلطان بر تونس با سکندریه گریخته بود، بیدرنک بسوی تونس شتافت و بر نایب سلطان غلبه یافت و او را از افریقه براند، آنگاه ابواسحاق حفصی را بر تخت سلطنت نشاند و خود بکفالت وی امور سلطنت را اداره میکرد. ابن خلدون در این عهد داخل زندگی اجتماعی شد زیرا ابن تافراکین ویرا بدبیری علامت (طغرانویسی) سلطان تعیین کرد.

د - ولی سلطنت ابواسحاق تحت کفالت ابن تافراکین بر حاکم قسنطینه گران آمد زیرا وی یکی از شاهزادگان حفصی بود و خویش را برای سلطنت شایسته‌تر میدید و از اینرو بر حکومت جدید شورید و بسوی تونس لشکر کشید و شهر را محاصره کرد، لیکن در خلال این محاصره از حوادث مغرب میانه و دور اخبار تشویش آمیزی بوی میرسید و آگاه شد که سلطان مرینی بسوی خاور لشکرکشی آغاز کرده و بار دیگر بر تلمسان و بجایه استیلا یافته است و سپاهیان وی بنزدیک قسنطینه رسیده‌اند، از اینرو شاهزاده حفصی از محاصره تونس منصرف گردید و بر آن شده که به مقر فرمانروایی خویش بازگردد تا بدفاع بپردازد و از استیلای

مرینیان ممانعت کند. ابن‌خلدون در نخستین تصادمی که میان دسته‌های شاهزاده قسنطینه و سپاهیان سلطان تونس روی داد، حضور داشت ولی پس از این تصادم افریقیه را ترک گفت و بسوی مغرب شتافت.

هـ - اما سلطان ابوالحسن مرینی که تونس را از راه دریا ترک گفت تا مگر بتواند شورش پسرش را فرونشاند، چنانکه یاد کردیم، با همه رنج و مشقت فراوانی که در این راه تحمل کرد نتوانست تاج و تخت را از وی بازستاند زیرا نیروی دریایی وی با طوفان شدیدی روبرو شد که سرانجام بفرق شدن تمام کشتیهای وی منجر گردید، ولی با این همه سلطان بر امواج غلبه کرد و خود را سلامت بساحل رسانید و از آنجا بشهر الجزایر شتافت و مردم آن شهر را بیاری خویش دعوت کرد و گروهی را با خود همراه ساخت و توانست از راه صحرا خود را بمراکش برساند، ولی در نتیجه زدو خوردی که میان سپاهیان وی و سپاهیان پسرش روی داد قوای او منهزم شدند و پس از این واقعه بیش از چند روز نگذشت که وی زندگی را بدرود گفت. بدینسان ابو عنان بدون هیچ رقیب و مخالفی بسطنت مغرب نایل آمد.

و - ابو عنان هنگامیکه در دوران حیات پدر، خود را سلطان مغرب خواند و بمخالفت با وی برخاست بتدابیر و چاره‌جوییهای بسیاری دست یازید تا مانع بازگشت پدر به مقر سلطنت وی گردد، از آنجمله دوشاهزاده حفصی را که در فاس و تلمسان اقامت داشتند به مرکز سابقشان بجایه و قسنطینه بازگردانید و با آنها شرط کرد که در برابر سلطان ابوالحسن بدفاع برخیزند و بوی فرصت ندهند که برای رسیدن بمغرب اقصی از این دوشهر بگذرد و پیداست که وی با این تدبیر دونا حیه امیرنشینی را که از پیش پدرش فتح کرده بود از دست داد و شکی نیست که خاندان عبدالوادی که برای بدست آوردن فرمانروایی خود منتظر فرصت مناسبی بودند بیدرنگ از این حوادث حداکثر استفاده را بردند و بی‌رنج و زحمتی بیاینتخت کشور خود بازگشتند و با این وضع قلمرو فرمانروایی دولت مرینی بهمان مرزهایی بازگشت که پیش از فتوحات سلطان ابوالحسن در تصرف داشتند.

ولی سلطان ابو عنان پس از آنکه از خطر دستبرد پدر رهایی یافت و با اطمینان خاطر فرمانروایی وی بر مغرب اقصی مستقر گردید، در صدد برآمد تا بلادی را که در خلال حوادث اخیر از قلمرو دولت مرینی خارج شده است بازستاند و سپاهیان خود را برای این هدف مجهز کرد و همینکه آماده کارزار شد بتلمسان لشکر کشید و بر آن شهر استیلا یافت آنگاه بسوی خاور شتافت و بجایه را نیز در حیطه نفوذ خود درآورد و بار دیگر شاهزاده حفصی آن ناحیه را بقاس تبعید کرد.

ابن‌خلدون در خلال این لشکرکشی بسطنت ابو عنان پیوست و در دربار او بخدمت گماشته شد. در این هنگام سن وی بیست و سه سال بود.

ز - پس از وقایعی که یاد کردیم دیری نگذشت که زندگی سلطان ابو عنان بسر آمد و در خلال مرض و مرگ وی یک رشته بحرانها و انقلابات پیچیده تازه‌ای آغاز شد و سرتاسر نواحی مغرب میانه و دور را فرا گرفت. هنگامی که سلطان در حال احتضار بود وزیر وی حسن بن عمر زمام امور را بدست گرفت و پسر خردسال سلطان ابوالحسن موسوم به سلطان سعید را بر تخت نشاند و خویش را وصی و کفیل او خواند، ولی دیگر شاهزادگان مرینی با این عمل موافقت نکردند و سعید را بسطنت نشناختند بلکه در گرد شاهزاده منصور حلقه زدند و وزیر و سلطان خردسال ویرا در شهر فاس محاصره کردند. در همین گیر و دار که میان دو گروه مزبور بر سر تاج و تخت زدو خورد و کشمکش بود یکباره مدعی سومی بمیدان آمد و کار را

دشوارتر و پیچیده‌تر کرد. این مدعی جدید ابوسالم پسر سلطان ابوالحسن بود. هنگامیکه سلطان ابوعنان بمخالفت با پدر برخاست برادران خویش را دستگیر ساخت و آنان را باندلس تبعید کرد و ابوسالم نیز از جمله تبعید شدگان بود که چون خیر مرگ برادر را شنید باشتاب از اندلس بازگشت و بوسایل گوناگون در میان مردم بتبلیغ پرداخت و خویش را شایسته سلطنت اعلام میکرد تا سرانجام گروه بسیاری را با خود همراه ساخت و یاران کثیری پیدا کرد و بنیروی آنان بر هر دو دسته‌ای که باهم پیکار میکردند هم یاران سعید و هم هوی خواهان منصور، غلبه کرد و بدینسان سلطان ابوسالم بسطنت مغرب اقصی نایل آمد.

ابن خلدون هنگام جریان این حوادث پیچیده در فاس اقامت داشت، وی بسطنت اخیر یاری کرد و مدتی در دربار وی باقی ماند.

باید در نظر گرفت که هر صفحه از حوادثی که تلخیص کردیم، با سلسله‌ای جنبش‌ها و انقلابات و نگرانیهای ممتد و پیچیده محلی و فرعی همراه بوده است که ضرورت ندارد آنها را یاد کنیم. همچنین لازمست توجه داشته باشیم که همه این حوادث و زدوخوردها در فترت کوتاهی پدید آمده است، چنانکه تاریخ استیلای مرینی بر تونس در سال ۷۴۸ هـ (۱۳۴۷ م) و تاریخ رسیدن سلطان ابوسالم بتخت سلطنت فاس سال ۷۶۰ هـ (۱۳۵۸ م) بوده است، یعنی کلیه وقایعی که یاد کردیم در خلال بیست و یکسال پدید آمده است و سالهای مزبور بیگمان از روزگارهای انباشته بانقلابات و حیرت‌انگیز و غیر عادی بشمار میرفته است زیرا شواهد تاریخی هیچگونه جای شک باقی نمیگذارد که بگوئیم اوضاع سیاسی مغرب عربی و بویژه مغرب میانه و دور پیوسته بشرحی که وصف کردیم دچار جنبشها و انقلابات بوده است.

مهمترین نیروهایی که سران این انقلابات و سرکشیها از آنها استفاده میکرده و باتکای آنها بر ضد یکدیگر بنبرد برمیخاسته‌اند عشایر بادیه‌نشین عرب و بربر بودند که در سراسر نواحی مغرب پراکنده بوده‌اند چه این عشایر برای پیکار و جنگ بمنزله قوای مسلح آماده‌ای به‌شمار میرفته‌اند و گاه در خدمت این امیر و بار دیگر در خدمت شاهزاده و امیر دیگر بوده‌اند، و کار آنها بسیار همانند عمل سپاهیان مزدوری بوده است که در اروپا و بویژه در ایتالیا در اواخر قرون وسطی فراوان بودند.

گذشته از این برخی از عشایر بزرگ بمنزله دولتهای کوچک مستقلی بشمار میرفته‌اند که بنام نگهبانی و حمایت باج و خراج را گردآوری میکرده و اغلب دیناری هم مالیات نمی‌پرداخته‌اند و بر حسب گردش اوضاع و شرایط زمان باین سلطان یا آن امیر کمک و یاری میکرده‌اند.

شکی نیست که این عشایر نیرومند سپاهیان هر سلطان یا شاهزاده‌ای می‌پیوسته یا بر ضد هر یک قیام میکرده‌اند در سر نوشت جنگ تأثیر می‌بخشیده و پیروزی نخستین و شکست دومین را حتمی میکرده است. ابن خلدون مدتی دراز با عشایر بادیه‌نشین معاشرت و آمیزش داشته و در پرتو هوشمندی و دلاوری و تیزی و شیوایی بیان خود در میان آنان نفوذ و قدرت بسیاری بدست آورده است و در سایه این گونه روابط با عشایر مزبور و تسلط معنوی که بر آنان پیدا کرده بود در سیاست دولتهای مغرب تأثیر قابل توجهی داشته است، و باز شکی نیست که نوشته‌های او درباره تواریخ مغرب بطور کلی و درباره اجتماعات بادیه‌نشین بخصوص، از نتایج معلومات و ثمره آزمایشها و تجاربست که آنها را در خلال معاشرت طولانی خود با قبایل مختلف عرب و بربر بدست آورده بود. بسیار سودمند است که برخی از صفحات زندگی یکی از شاهزادگانی را که با ابن خلدون معاصر بوده و با وی روابط و پیوستگی استواری داشته است

یادآور شویم تا بشناختن زندگی مورخ پیش از پیش کمک کند و تأثیر این بحرانها و تحولات و تغییرات سیاسی پیاپی را در زندگی او روشن سازد :

الف - شاهزاده حفصی محمد بن عبدالله از طرف سلطان افریقیه در تونس فرمانروای بجایه بود .

ب - وی فرمانروایی خویش را هنگامیکه سلطان ابوالحسن مرینی بروی تاخت از دست داد .

ج - ولی هنگامیکه سلطان ابو عنان برضد پدر خود قیام کرد باردیگر فرمانروایی رسید و بمقر امارت خود بازگشت چه ابو عنان بر آن شده که فرمانروایی شاهزادگان حفصی را بایشان بازدهد تا در برابر پدر وی بدفاع برخیزند و از بازگشت او بکشور خود ممانعت کنند .

د - هنگامیکه سلطان ابو عنان بسلطنت رسید و پس از مرگ پدر بر بجایه استیلا یافت همان شاهزاده فرمانروایی خویش را باردیگر از دست داد و باز در نقاطی که دور از مقر حاکمیت او بود بسر میبرد .

ه - هنگامیکه سلطان ابو عنان بیمار شد امیر محمد بر آن شد از فاس بگریزد تا باردیگر فرمانروایی خویش را بدست آورد ولی سلطان باندیشه وی پی برد و نقشه او را برهم زد . و - با این همه شاهزاده مزبور توانست پس از مرگ سلطان مزبور فاس را ترک گوید و بمقر فرمانروایی خود روی آورد ولی عموی وی ابواسحاق حفصی پیش از وی بر بجایه استیلا یافت و او ناگزیر شد شهر را محاصره کند و در راه رهایی شهر از جنگال عم خویش کوششها و مبارزات شدیدی میندول داشت .

ز - ولی شاهزاده مزبور پس از آنکه بر بجایه استیلا یافت و با استقرار فرمانروایی آغاز کرد یکباره با پیکار جو و رقیب تازه ای روبرو شد . پسر عموی وی حاکم قسنطینه در صدد توسعه دادن حدود کشور خود بر آمد و به بجایه لشکر کشید و امیر محمد در خلال تصادمی که میان سپاهیان او و سپاهیان پسر عمش در گرفت کشته شد .

ابن خلدون با این شاهزاده حفصی هنگامیکه در فاس بحالت تبعید بسر میبرد همراهی میکرد و بخاطر او هنگامیکه قصد داشت به بجایه بگریزد زندانی شد و آنگاه که توانست فرمانروایی خود را بازستاند به پایگاه حاجبی « صدراعظمی » وی نایل آمد .

ج - مشرق عربی

بر مصر و ممالک حجاز و شام در آن روزگار، ممالیک سلطنت میکردند و اوضاع سیاسی در این کشورها نسبت بمغرب بدرجات مستقرتر و آرامتر بود .

راست است که مرگ سلطان اغلب بحرانهای سیاسی خطیری ایجاد میکرد ولی این بحرانها بطور کلی میان خود ممالیک پدید میآمد و دستها و جماعات ساکن نواحی مزبور کمتر در آنها شرکت می جستند .

ابن خلدون بیست و چهار سال از اواخر عمر خود را در مشرق (مصر) گذرانید ولی انتقال وی بدین کشور هنگامی بود که تألیف مقدمه را بپایان رسانیده و اشتغال وی در آنجا منحصر بتدریس و قضاوت بود و در سایر امور سیاسی دخالتی نداشت . عراق در عهد ابن خلدون زیر فرمان حکومت جلایریان بود تا آنکه تیمور بر آن استیلا یافت . ولی فرمانروایی جلایریان تنها منحصر به عراق عرب نبود بلکه آنها در قسمت غربی ایران و بخصوص ایالت آذربایجان نیز حکومت میکردند و سلاطین دودمان مزبور بغداد را پایتخت زمستانی و تبریز را پایتخت تابستانی خود قرار داده بودند و سلطنت ایشان بردوناحیه یکی عربی و دیگری ایرانی بود .

ابن خلدون بعراق نرفت و بهیچیک از حکام و رجال آن کشور نیوست .

وحدت ادبی و فرهنگی عالم عربی

از نکات قابل توجه اینست که عالم عربی در عصر ابن خلدون بررغم تجزیه و تفکیک سیاسی که یاد کردیم از وحدت ادبی و فرهنگی کاملی برخوردار بود، چنانکه وحدت زبان نواحی گوناگون و کشورهای مختلف عربی را بهم ارتباط میداد و پیوندهای معنوی نیرومندی میان آنان برقرار میکرد و پیوسته افکار و روحیات آنانرا بهم نزدیک میساخت، همچنین رفت و آمد بازرگانان از یکسو و انجام دادن فرایض حج از سوی دیگر زمینه دائمی و استواری ایجاد میکرد که ساکنان نواحی و سرزمینهای مختلف بهسولت میتوانستند یکدیگر را بشناسند و باوضاع و احوال هم واقف شوند و این امر به تبادل افکار میان ملت‌های مزبور مساعدت میکرد و اخبار و دیگر اطلاعات مربوط بشؤون زندگی آنانرا در نواحی مختلف انتشار میداد. ادیبان و فقیهان و دانشمندان از راه مکاتبه یا دیدار بهم می‌پیوستند و نتایج اندیشه‌ها و فریادهای آنان از سرزمینی بسرزمین دیگر سرعت و سهولت انتقال می‌یافت و نام بزرگان و نوابغ ایشان در سراسر کشورهای عربی شهرت می‌یافت .

و شاید از زندگانی خود ابن خلدون بتوان بهترین نمونه و روشن‌ترین دلیل برای این وحدت ادبی و فرهنگی بدست آورد، و حدتی که مشعل فروزان آن بررغم کشمکشها و پیکارهای پیاپی دولتها و حکومتها و اختلاف شدید اوضاع سیاسی کشورهای مزبور بر سرتاسر ممالک عربی پرتوافکن بود، چنانکه میتوان سهولت انتقال ابن خلدون را از کشوری بکشور دیگر و سرعت انتشار شهرت او را در سراسر این ممالک نمونه بارزی از این وحدت ادبی بشمار آورد، چه ما می‌بینیم وی یکبار در جامع کبیر غرناطه و بار دیگر در جامع قرویین فاس و زمانی در شهر بجایه و زمان دیگر در جامع زیتونیة تونس با لقای خطابه و تدریس مشغول است .

و باز می‌بینیم پس از اقامت در قاهره در جامع الازهر و وظیفه مدرس را برعهده دارد و سرانجام مشاهده میکنیم در مدرسه عادلیه دمشق با دانشمندان شام بیعت و تحقیق میبرد . همچنین برخی از مکاتباتی که در ترجمه احوال ابن خلدون تدوین گردیده است نمونه‌های آشکاری بدست ما میدهد که از وحدت فکری و ادبی جهان عربی حکایت میکند .

هنگامی که ابن خلدون در بیسکره، واقع در مغرب میانه، اقامت داشت نامه‌ای از وزیر لسان‌الدین خطیب که در غرناطه سرمیبرده دریافت میدارد که در آن دانشمند مزبور از تألیفات خویش سخن میگوید و هم برای وی وقایع سیاسی را که در اندلس روی داده وصف میکند و ابن خلدون نامه مفصلی در پاسخ وی مینویسد و حوادث مغرب میانه را برای او تشریح میکند، آنگاه اخباری را که از حوادث مصر بوی رسیده به لسان‌الدین اطلاع میدهد .

و هنگامی که ابن خلدون برای ادای فریضه حج سفر میکند و درینبع اقامت می‌کند نامه‌ای از ابن زمرکاء دبیر (کاتب‌السر، سکرتر) سلطان ابن‌احمر در غرناطه دریافت میدارد که بعضی از اخبار را بوی اطلاع داده و بعضی از قصاید را برای وی فرستاده است و از ابن خلدون برخی از معلومات و کتب را می‌طلبد .

۱- دانشمند و شاعر و خطیب نامور اندلسی که شرح حال و برخی از اشعار او در کتاب الاحاطة فی اخبار غرناطه تألیف لسان‌الدین ابن خطیب آمده است . وی سال ۷۷۵ در خانه خویش بدست زن خود کشته شده است . رجوع به لغت نامه دهخدا شود .

ودر همین موقع نامه دیگری از علی بن حسن البنی، قاضی غرناطه، بوی میرسد که میزان اهتمام آن دو را از یکسو بکسب اخبار از یکدیگر و از سوی دیگر با گاهی از اخبار کشورهایشان بخوبی نشان میدهد^۱.

و خلاصه می‌توانیم یقین کنیم که عالم عربی در آن روزگار همواره از لحاظ ادب و فرهنگ وحدت وهم‌آهنگی داشته است، هر چند از نظر وضع حکومت و امور سیاسی با اختلاف و تجزیه و تشتت شدیدی روبرو بوده است.

د - عالم اسلامی

عالم عربی در عهد ابن خلدون با دیگر کشورهای اسلامی نیز همواره ارتباط داشت و سرتاسر این بلاد در مرحله تغییرات و تحولات مهمی بود. انقراض دولت سلجوقی از یکسو (در آسیای صغیر) و دولت مغولی از سوی دیگر (در ایران و عراق) بتجزیه این ممالک منجر گردید و امارت‌نشین‌ها و دولت‌های کوچک بیشتری تشکیل یافت، ولی پس از این مرحله دوجنبش نیرومند پدید آمد که هدف آنها وحدت و مرکزیت این کشورها و از بین بردن تجزیه مزبور بود: یکی فتوحات تیمورلنگ و دیگری قیام دولت آل عثمان.

تیمور بفتوحات عظیمی نایل آمد که بر سراسر کشورهای آسیایی از چین تا عراق مشتمل بود و سرانجام بر عراق نیز استیلا یافت و سرعت از یکسو بطرف بلاد شام و از سوی دیگر در آناطولی پیش میرفت.

ولی دولتی که تیمور در سایه این فتوحات تشکیل داد دیرزمانی دوام نیافت، زیرا دولت مزبور بدنیال مرگ او تجزیه شد و کشورهای آن میان پسران او و آنگاه میان نواده‌هایش تقسیم گردید.

اما دولتی که آل عثمان تشکیل دادند نسبت به کشورگشایی‌های سریع تیمور بسیار بکندی و تأنی در راه توسعه و جهانگشایی گام می‌نهاد، ولی فتوحات آن پایدارتر و استوارتر بود و دولت مزبور سرانجام آنچنان وضع سیاسی مستقری ایجاد کرد که چندین قرن دوام یافت.

در حقیقت هنگامیکه تیمور در پیرامون آنقره (آنکارا) بادولت مزبور بنبرد پرداخت آسیب بزرگی بدان وارد آمد و دولت جوان عثمانی با بحران خطیری روبرو شد، زیرا پیکار مزبور بشکست سپاهیان عثمانی و اسیر شدن سلطان آنان، بایزید اول، منجر گردید و این پیش‌آمد موجب تقسیم کشور میان چهار فرزند وی شد، ولی سلطان محمد اول پس از رنج فراوان توانست بر حریفان خود غلبه یابد و وحدت گذشته سلطنت عثمانی را تجدید کند. سلطنت مزبور پس از رهایی از این بحران با سرعت تمام بی‌شرف و ترقی نایل آمد و بخصوص در قاره اروپا توسعه یافت.

ابن خلدون هنگامیکه تیمور دمشق را محاصره کرده بود با آن سلطان ملاقات کرد و این ملاقات او را که شش سال پیش از مرگ وی روی داد می‌توان پایان فعالیت سیاسی او بشمار آورد، ولی وی با هیچیک از سلاطین آل عثمان ملاقات نکرد.

ابن خلدون بهیچیک از ممالک اسلامی خارج از عالم عربی مسافرت نکرد ولی کتاب

۱- متن این نامه‌ها در کتاب «التاریف باین خلدون و رحلته شرقاً و غرباً» که باهتمام محمد بن تاوایت الطنجی منتشر شده آمده است. رجوع به صفحات ۱۱۵-۱۲۸-۲۶۲-۲۷۷ و بخصوص ص ۱۱۸ و ۱۲۶ و ۲۴۷ کتاب مزبور شود.

تاریخ او با آن مقدمه متهور در همه این ممالک انتشار یافت و در آنها تأثیر معنوی بزرگی بخشید زیرا لغت عربی در ممالک مزبور همواره زبان علمی بشمار میرفت و عالمان عثمانی بطور عموم فرهنگ و معلومات را از کتب عربی فرامیگرفتند و بهمین سبب با موختن و مهارت در آن اهتمام خاصی نشان میدادند، حتی برخی از آنان تألیفات خود را بزبان عربی مینوشتند. بنابراین در چنین شرایطی طبیعی است که این دانشمندان بتاریخ و مقدمه آن آگاهی یافته و بطور عمیق تحت تأثیر آن واقع شده‌اند.

نکته قابل توجه اینست که فتوحات بی‌دری دولت عثمانی بویژه در قاره اروپا بطبع موجب پدید آمدن گروهی از مورخان گردیده است تا وقایع این فتوحات عظیم را تدوین کنند و این مورخان تاریخ عثمانی را بمنزله تنمذ تاریخ عمومی اسلام تلقی میکردند و بهمین سبب بمطالعه کتب تاریخ باستان عنایت خاصی مبذول میداشتند و خواهی نخواهی تاریخ ابن خلدون را بتفحص مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند و از تألیف مزبور مسائل بسیاری اقتباس کردند، و از اینرو می‌بینیم مورخان عثمانی نخستین کسانی بوده‌اند که در دنیای بیرون از جهان عربی مقدمه ابن خلدون را مورد تحقیق قرار داده‌اند. چنانکه میتوان اهتمام آنان را بمقدمه یگانه عامل و موجبی دانست که توجه خاورشناسان اروپا را در اوایل قرن نوزدهم بدان جلب کرد.

۳ - اروپا

اروپا در خلال عصری که ابن خلدون در آن میزیست، نزدیک باواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید بود.

ابن خلدون معاصر مورخ فرانسوی «فرواسار»^۱ و شاعر انگلیسی «چوسر» بود. وی پنج سال پیش از فرواسار و هشت سال پیش از چوسر متولد شده بود و چهار سال پیش از نخستین و شش سال پس از دومین درگذشت.

همچنین او در نیمه ازدوران حیات خود معاصر پترارک و پوکاجیو ایتالیایی بود، زیرا وی هنگام مرگ این دو ادیب در حدود چهل و پنج سالگی بود ولی ابن خلدون هیچیک از این معاصران خود را نشناخت و آنان نیز از وی آگاهی نیافتند، زیرا دنیای اروپا در آن روزگار رابطه‌ای با عالم عربی اسلامی نداشت و پس از تصادمات شدید و خونین جنگهای صلیبی و اقتباس علوم و صنایع مختلف از عالم عربی بکلی با آن قطع رابطه کرده بود.

پیش از عصر ابن خلدون در پایتختهای مختلف کشورهای اروپایی دانشگاههای بسیاری بسبب آگاهی‌های عربی تأسیس یافته و همچنین بسیاری از تألیفات عربی بزبان لاتینی ترجمه شده بود و از اینرو اروپاییان از منابع عربی بی‌نیاز شده بودند.

در ای سنجش کامل این اوضاع باید در نظر بگیریم که ابن خلدون یازده سال پس از مرگ داتته شاعر شهیر ایتالیایی در تونس متولد شده و همچنین تنها قریب یکربع قرن پس از مرگ ابن خلدون در مصر، صنعت چاپ در اروپا اختراع گردیده است، و در این تاریخ بود که دوران رستاخیز و تحول فکری و بیداری مردم در اروپا آغاز شد و نخستین اشعه آفتاب دانش و هنر نو بر جهان تابیدن گرفت و دیدگان و افکار مردم اروپا بمطالب و نواحی تازه‌ای متوجه گردید. خلاصه در این تاریخ اروپاییان از اهتمام بحوادث عالم عربی و بویژه تألیفاتی

۱. Froissart (Jean)

که در آن سرزمین منتشر میشد منصرف شده بودند . این وضع تاریخی در تعیین ارزش مقدمه ابن‌خلدون نسبت بدنیای اروپا تأثیر بزرگی داشت .

این مقدمه ، با همه عقاید و آراء شگفت و نو و اصول و مبادی استوار از نظر اروپاییان مجهول ماند تا بسبب شرایط تاریخی که یاد کردیم دوران تحقیقات خاورشناسی در قرن نوزدهم آغاز گردید و آنگاه مردم اروپا با اهمیت آن پی بردند .

۴- مهمترین حوادث زندگانی ابن‌خلدون

زندگانی ابن‌خلدون از آنگونه بود که تئودور روزولت آنرا «زندگی پرماجری»^۱ خواند یا از نوعی بود که موسولینی از آن به «زندگی مخاطره‌آمیز»^۲ تعبیر کرد و این زندگی پرماجرای مخاطره‌آمیز دارای صفحات گوناگون و صحنه‌های متنوع بود که در ذیل برحسب ترتیب زمانی بشرح آن می‌پردازیم :

در تونس

ابن‌خلدون تا بیست سالگی در تونس بسربرد و چون پدر وی از رجال دانش و ادب بود توجه کاملی نسبت بتربیت وی مبذول داشت یعنی بتن خویش تعلیم او را برعهده گرفت و برخی از علوم مقدماتی را بوی آموخت و او را برای فراگرفتن دانشهای دیگر در نزد استادانی که در آن روزگار در تونس بودند آماده کرد .

ابن‌خلدون چنان تربیت شد که پیوسته بدانش دل بستگی داشت و شوق دانش‌اندوزی و فضیلت‌جویی همواره در نهاد او زنده بود .

قرائت قرآن کریم را بیاموخت و آنرا بیاد سپرد و تلاوت آنرا برحسب اصول تجوید ده گانه تمرین کرد . دانش نحو را بتفصیل بیاموخت و بسیاری از کتب ادب و دیوانهای شاعران را فراگرفت و بسی از اشعار را حفظ کرد ، و هم دانش فقه و حدیث را نیک بیاموخت و سرانجام علوم عقلی را نیز فراگرفت .

واقعه‌های سیاسی که در سال ۷۴۸ هـ (۱۳۴۷ م) روی داد ، افق نوین و پهنای برای آموختن دانش بروی ابن‌خلدون گشود ، زیرا سلطان ابوالحسن مرینی که در آن سال بر تونس استیلا یافته بود مردی بود که بدانش اهتمام فراوان مبذول میداشت و بزرگان دانش و ادب را دربارگاه خود گرد آورده بود و «حضور ایشان را در بارگاه خویش واجب میشمرد ، و مجلس خود را بوجود آنان می‌آراست»^۳ و هنگامیکه بتونس آمد گروهی از دانشمندان و ادیبان مصاحب و همراه وی بودند و طبیعی است که پدر ابن‌خلدون با آن پایگاه علمی و ادبی که داشت بآن گروه پیوست و با ایشان آمیزش میکرد و فرزند خویش را برانگیخت که هر چه بیشتر از محضر آنان استفاده کند و بردانش خویش بیفزاید .

ابن‌خلدون در ترجمه احوال خود نامهای دانشمندان و ادیبانی را که با سلطان وارد

۱- la vie intense ۲- Vivre dangereusement ۳- عبارات داخل گیومه - ترجمه ازالترریف

است که بقلم خود ابن‌خلدون نوشته شده است .

تونس شده‌اند یاد میکند و بتدوین ترجمه احوال ایشان میپردازد و احاطه آنان را در دانش میستاید و برتری ایشان در دانش نسبت بخود اعتراف میکند و از آنچه درباره ایشان نوشته است معلوم میشود که وی بخصوص تحت تأثیر مقام علمی دوتن از آن گروه واقع شده و بیش از حد آنانرا ستوده است. یکی از آنان عبدالمهیمن بوده و دیگری محمدبن ابراهیم آبلی. عبدالمهیمن پیشوای محدثان و نحویان مغرب و دبیر سلطان و صاحب علامت (طفرانویس) و رئیس توشیح وی بوده است.

این دانشمند نیز مانند خاندان خلدون به حضرموت اتساب داشته و او را حضرمی میخوانده‌اند و بهمین سبب پیوندهای دوستی استواری میان او و خاندان خلدون ایجاد شده است، حتی هنگامیکه مردم تونس برضد سلطان و همراهان وی قیام کردند عبدالمهیمن بخانه خاندان خلدون پناه برد و مدت سه ماه در آنجا درحال اختفا بسربرد.

ابن‌خلدون استفاده از محضر این دانشمند را «لازم شمرد» و از وی حدیث سماع کرد و اجازه بدست آورد و امهات (صحاح) ششگانه و کتاب الموطأ ابن مالک و کتاب السیر ابن اسحاق و کتاب حدیث ابن‌الصلاح را نزد وی فراگرفت، و اما آبلی «شیخ و استاد علوم عقلی» بشمار میرفته است و ابن‌خلدون چندین سال در خدمت وی تلمذ کرد و در این مدت دانشهای عقلی را نزد او بیاموخت، نخست از تعالیم یعنی علوم ریاضی آغاز کرد و آنگاه منطق و سپس سایر فنون حکمت و فلسفه را فراگرفت.

ابن‌خلدون تبحر آبلی را در دانش میستاید و حق تعلیم و برتری او را بر خویش بیش از دیگران میداند و میگوید «او برتری و احاطه من در این علوم نسبت بدیگران گواهی میداد» و شکی نیست که این گواهی نشان میدهد که ابن‌خلدون بطرز تفکر منطقی دلبستگی داشته و نیز ثابت میکند که تحصیلات او در علوم عقلی (ریاضیات و منطق و فلسفه) در محضر آبلی بتقویت و رشد این دلبستگی و استعداد فکری کمک فراوانی کرده است و آثار این استعداد و دلبستگی در بسیاری از مباحث مقدمه بطور وضوح کامل تجلی میکند.

اما ابن‌خلدون هنگامیکه به هفده سالگی رسید بمصیبت‌اندوه‌باری دچار شد و بتحصیل او لطمه بزرگی وارد آمد. و بای بزرگی که مردم را دسته دسته در تونس طعمه مرگ میساخت ویرا نیز مصیبت‌زده و داغدار کرد چه هنگام شیوع این بیماری مهلك وی پدر و مادر و بیشتر استادان و مشایخ خود را از دست داد.

آنگاه مردم برضد سلطان مرینی قیام کردند و حکومت خاندان مزبور در افریقیه سقوط کرد و در نتیجه بقیه دانشمندان و ادیبان دربار سلطان مرینی که از خطر و با جان سلامت برده بودند نیز آن سرزمین را ترك گفتند.

ابن‌خلدون از این حوادث سخت اندوهناك و ماتمزه شد. او که یکبارہ پدر و مادر و بسیاری از استادان خود را از دست داده بود خود را تسلی میداد که حداقل از بقیه دانشمندان که جان سلامت برده‌اند کسب دانش خواهد کرد، لیکن بازگشت این گروه به اوطان خود بکلی «او را از کسب دانش محروم کرد» و در نتیجه این حوادث و اوضاع خود را «وحشت‌زده و تنها» یافت، از اینرو تصمیم گرفت که با استادان خود بیبوند و با ایشان بمغرب سفر کند ولی برادر بزرگترش محمد او را از این تصمیم بازداشت.

و دبیری نگذشت که زمینه مساعدی برای دخول او در میدان زندگی اجتماعی فراهم آمد زیرا ابو محمد ابن تافراکین وزیر معروف که در تونس قیام کرده و مستقلانه بر همه اوضاع مسلط بود ابن‌خلدون را از جانب سلطان تونس، ابواسحاق، به سمت «کاتب علامت» یا دبیر

توشیح سلطان دعوت کرد و وظیفه دبیر علامت این بود که میان «بسم الله الرحمن الرحيم» و مابعد آن برنامه‌ها و فرمانهای دولتی ستایش و سپاسگرایی خدا را با خط درشت بنویسد و نامه را از جانب سلطان توشیح کند. ابن خلدون هنگامیکه این شغل مهم را برعهده گرفت جوانی بیست ساله بود.

در همین هنگام شاهزاده حفصی که بر قسطنطینه فرمانروایی داشت مدعی سلطنت بود و با گروهی از سپاهیان و قبایل بسوی تونس لشکر کشید (اوایل سال ۷۵۳ هـ) و ابن تافراکین نیز برای مقابله و نبرد با وی بتجهیز سپاهیان و قبایل اقدام کرد تا از حمله وی بافریقه جلوگیری کند.

سلطان تونس با سپاهیان و قبایلی که برای کمک بوی گردآمده بودند از تونس خارج شد تا از تاج و تخت خود دفاع کند. ابن خلدون نیز خواهی نخواهی در رکاب سلطان بود و میان سپاهیان آنان چندین زدوخورد روی داد تا سرانجام در یک نبرد شدید قوای ابن تافراکین منهزم شدند و ابن خلدون خود را از میدان نبرد نجات داد و بشهر «ابه» پناه برد و دیگر بتونس باز نگشت.

میان تونس و فاس

رفتن ابن خلدون از میدان نبرد به «ابه» در حقیقت بمنزله ترک گفتن هر دو طرف متخاصم بود. و ابن خلدون در ترجمه حیات خود تصریح میکند که مقصود اصلی وی از قبول منصب دبیری علامت برای بدست آوردن فرصتی بوده است که بتواند تونس را ترک گوید و بمغرب برود چه او اطلاع داشته است که سلطان آماده مسافرتست و خواندن او باین شغل بعلت امتناع سلف وی از خروج با سلطان بوده است و او میدانسته است که این سفر وسایل انتقال او را بهرجا بخواهد آماده خواهد کرد.

زیرا در ترجمه زندگی خود میگوید «با ایشان از تونس خارج شدم در حالیکه نیت داشتم از آنان جدا شوم زیرا بعلت رفتن استادانم بتنهایی طاقت فرسایی گرفتار شده و از تحصیل یازمانده بودم» و هم گوید «چون باین وظیفه (یعنی دبیری علامت) دعوت شدم بیدرنگ آنرا پذیرفتم تا بدین وسیله بمقصود خویش که رسیدن بمغرب بود نایل آیم و این منظور هم حاصل شد».

پس از نبرد مزبور ابن خلدون بفاس رفت ولی مدت دو سال طول کشید تا وی بمنظور خود رسید و در این مدت بچندین شهر دیگر سفر کرد و در میان بادیه نشینان نیز بسیر و سیاحت پرداخت و با عده‌ای از شیوخ (علما) و حکام آشنا شد و سرانجام با سلطان مغرب و وزیر وی ملاقات کرد. پس از آنکه خود را از مهلکه نبرد نجات داد و به ابه گریخت از آنجا به تسه رفت و از آنجا بسوی قفصه رهسپار شد و در آنجا بیدار حاکم زاب نایل آمد و با او به بیسکره سفر کرد و در آن شهر تا آخر زمستان اقامت گزید، سپس از آنجا به تلمسان رهسپار شد و در آن شهر با سلطان ابو عنان و وزیر وی حسن بن عمر دیدار کرد و آنگاه همراه وزیر مزبور به بجایه رفت و فصل زمستان را در آنجا گذرانید و سلطان ابو عنان پس از استیلا بر تلمسان و بجایه بمقر فرمانروایی خویش بازگشت و بگردآوری اهل دانش و ادب پرداخت «تا مجلس خود را با آنها بیاراید» و طالبان دانش را برای بحث و مذاکره در آن مجلس انتخاب میکرد. در همین هنگام ابن خلدون را نیز بر حسب توصیه برخی از دانشمندان که در تونس با وی آشنا گردیده و از هوش و استعدادهای وی در شگفت شده بودند بفاس دعوت کرد، و بدینسان ابن خلدون بشهر فاس رفت.

در فاس

ابن خلدون مدت هشت سال در فاس اقامت کرد و در این مدت همچنانکه آرزو داشت فرصت وسیعی برای مطالعه و افزودن بر معلومات خود بدست آورد. در این شهر که پایتخت مغرب بود با بسیاری از بزرگان دانش و ادب دیدار میکرد و از محضر آنان استفاده می‌برد و برخی از این دانشمندان همان کسانی بودند که در سابق در فاس با آنان آشنایی و دوستی داشت و دسته دیگر از دانشمندان بودند که بجهت مختلف از اندلس بمغرب آمده بودند. ابن خلدون در خلال این هشت سال بخصوص در نامه‌نگاری و سرودن شعر و فن خطابه نیز تمرین و ممارست کرد و خلاصه وی در فاس زندگی معنوی و ادبی آمیخته بفعالیت شدیدی را گذراند چه وی در ظرف این مدت در گرداب سیاست نیز فرورفت و زندگی سیاسی او با تغییرات و تحولات گوناگون توأم بود. وی در عهد چهار سلطان و دو وزیر که نسبت بسلاطین خود روش مستقلانه و حاکمیت مطلقه پیش گرفته بودند مشاغل گوناگونی را بر عهده داشت و انقلابات متعددی در همین مدت روی داد و او در بعضی از آنها نقش مهمی را ایفا کرد و در توطئه‌های شرکت جست که با شکست روبرو گردید و بزندان شدن وی منجر شد. توضیح آنکه پس از ورود ابن خلدون بفاس سلطان ابوعنان او را در زمره دانشمندان که در محفل علمی وی انجمن میکردند درآورد و او را ملزم کرد که هنگام ادای نماز جمعه جزو همراهان سلطان باشد، سپس او را بسمت دبیری و توفیق نامه‌های سلطانی برگزید و ابن خلدون این مقام را «از روی اکراه و بی‌میلی بر عهده گرفت» زیرا این منصب را با منزلت خاندان خود متناسب نمی‌دید و انتظار داشت به پایگاه‌های بالاتر و مهمتری نایل آید و شکی نیست که همین اندیشه جاه‌طلبی سبب شده وی در نهان بنقشه‌های امیر حفصی محمد بن عبدالله کمک کند چه این شاهزاده در صدد بود فرمانروایی خود را در بجایه از سلطان بازستاند و در خفا برای فرار از فاس فعالیت میکرد. میدانیم که سلطان ابوعنان پس از آنکه باردیگر بجایه را زیر سیطره فرمانروایی مرینیان درآورد امیر آن ناحیه را بفاس منتقل و او را با اقامت در آن شهر مجبور ساخت. و هنگامیکه سلطان بیمار شد شاهزاده مزبور تصمیم گرفت از این فرصت استفاده کند و در صدد برآمد موجبات خارج شدن از فاس و رسیدن به بجایه را فراهم سازد، و ابن خلدون بعلت پیوندهای دوستی که میان خاندان وی و خاندان حفصیان در طی چندین نسل برقرار شده بود از آغاز ورود به فاس با این شاهزاده حفصی روابط دوستانه‌ای برقرار کرده بود و طبیعی است که شاهزاده مزبور مقاصد و نیات خویش را با ابن خلدون در میان می‌نهاد و از او در تحقق آمال خویش استمداد میکرد. از اینرو ابن خلدون بوی وعده داده بود و سایل فرار او را فراهم سازد چنانکه امیر هم به ابن خلدون وعده داده بود منصب حاجبی (صدر اعظمی، نخست‌وزیری) خود را پس از بدست آوردن امارت بوی تفویض کند، ولی سلطان که از گفتگوها و اقدامات نهانی شاهزاده و ابن خلدون آگاه شده بود سخت بر ابن خلدون خشم گرفت و او را زندانی کرد. ابن خلدون مدت دو سال در زندان بود و تنها پس از مرگ ابوعنان از زندان رهایی یافت. در این هنگام وزیر سلطان حسن بن عمر زمام امور سلطنت را بنام سلطان سعید فرزند خردسال سلطان بدست گرفته بود و خویش را فرمانروای مطلق می‌شمرد. این وزیر ابن خلدون را بمقامی که پیش از زندانی شدن داشت منصوب کرد ولی فرمانروایی وزیر مزبور و سلطان خردسالش دیری نپایید زیرا گروهی از شاهزادگان مرینی بحاکمیت او اعتراف نکردند و در

گرد امیر منصور بن سلیمان گرد آمدند و برضد وزیر مزبور قیام کردند . سپس مدعی سومی هم برای تاج و تخت پدید آمد و آن امیر ابوسالم بود که از تبعیدگاه خود (اندلس) بازگشته بود و خویش را از دو مدعی دیگر برای سلطنت شایسته‌تر میدانست . درگیر و دار این اختلافات و کشمکشهای سیاسی ابن خلدون معتقد شد که به همراهان این مدعی سوم بپیوندد و باشیوه‌هایی که در آنها مهارت یافته بود بتبلیغ و دعوت سلطنت وی قیام کرد و بیدرتک نزد وی شتافت و او را به پیشروی بسوی پایتخت تشویق کرد و سرانجام ابوسالم او را در زمره ملتزمان رکاب خویش در آورد .

سلطان ابوسالم پس از آنکه بدینسان بر تخت سلطنت نشست خدمات ابن خلدون را مورد تقدیر قرارداد و او را بسمت دبیری خاص خود برگزید و امور نامه‌های سلطانی را بوی تفویض کرد و سرانجام منصب دادرسی عرایض را نیز بوی سپرد . در روزگار این سلطان ابن خلدون با خرسندی و شادی بسر میبرد ، سپس «سرودن شعر برداخت و (بتعبیر خود وی) بحور شعری گوناگون و زیبا وزشتی به ذهن او هجوم آورد که مردد بود کدام یک را آغاز کند» ولی سلطان ابوسالم بیش از دو سال سلطنت نکرد زیرا وزیر وی عمر بن عبدالله با گروهی از جنگاوران بمخالفت با وی قیام کرد و او را کشت و آنگاه بجای وی ابن تاشفین را بسلطنت برگزید تا خود بنام کفالت این سلطان خردسال بر حاکمیت مطلق و فرمانروایی مستقل خود باقی بماند .

هنگامیکه وزیر مزبور بدینسان فرمانروای مطلق گردید ، ابن خلدون را «بر همان مناصبی که داشت باقی گذاشت و بر اقطاع (تیول) و حقوق مستمری او بیفزود» . ولی ابن خلدون بمقتضای روح سرکش جوانی آرزوی رسیدن بمراتب بالاتری را درس می‌پروراند و از این وزیر انتظار داشت که او را بمنصب بالاتری ارتقا دهد زیرا دیر زمانی میان آنان رشته‌های دوستی استواری وجود داشت و این دوستی بخصوص هنگامیکه در مجالس امیر محمد حاکم بجایه گرد می‌آمدند بیشتر تقویت شده بود و گذشته از این معرفی عمر بن عبدالله به سلطان ابوسالم در پرتو دوستی ابن خلدون انجام یافته بود و بدین سبب ابن خلدون که طرز رفتار این وزیر را منافی سوابق دبیرین می‌سرمرد تصمیم گرفت «از این سمت منصرف شود و با خشم از رفتن بدرگاه سلطان کناره گرفت» . ولی وزیر باین وضع اهتمام نکرد و از ابن خلدون دوری جست . در این هنگام ابن خلدون بر آن شد که «بموطن خویش افریقیه سفر کند» و از وزیر کسب اجازه کرد . در همین تاریخ ابوحمو در تلمسان و مغرب میانه در صدد بود فرمانروایی خاندان عبدالواد را بازستاند . از اینرو وزیر ترسید که ابن خلدون بوی بپیوندد و او را تقویت کند و بهمین سبب راضی نشد که وی بافریقیه سفر کند ، ولی پس از وساطت برخی از باران و همراهان وزیر سرانجام موافقت کرد تا ابن خلدون بهر جا که بخواهد سفر کند بشرط آنکه از رفتن به تلمسان منصرف شود . از اینرو ابن خلدون اندلس را برگزید و خانواده خود را با پسرش بقسنطینه گسیل کرد که نزد دایی‌های خود فرزندان محمد بن حکیم سردار سپاهیان بمانند و خود بمنظور مسافرت باندلس به سبته رهسپار شد .

در اندلس

ابن خلدون از راه سبته و جبل ، که اکنون بنام جبل طارق معروفست ، باندلس سفر کرد و علت اینکه اندلس را برگزید این بود که هنگام اقامت در فاس با سلطان غرناطه آشنایی حاصل کرده بود و بخصوص میان او و وزیر آن سلطان لسان‌الدین خطیب هنگام اقامت وی

در فاس روابط دوستی و مودت استواری برقرار شده بود . سلطان اندلس ابوعبدالله ، سومین پادشاه سلسلهٔ بنی‌احمر بود . وی در مدت انقلابی که بر ضد او شده بود با وزیر خود لسان‌الدین بمغرب پناه آورده بود ولی پس از مدتی توانست باندلس بازگردد و تاج و تخت را از شورشیان بازستاند . ابن‌خلدون در مدت اقامت این سلطان و وزیرش در فاس با هردوتن آنان آشنا شده بود و در سایهٔ نفوذی که در رجال دولت داشت با آنان مساعدت فراوان کرده بود از آنجمله سرپرستی خانوادهٔ لسان‌الدین را پس از رفتن وی باندلس بعهده گرفت و در مدتی که بانتظار رفع غائله و شورش در فاس بسر میبردند از آنها نگهداری کرد و گذشته از این دوستی او با لسان‌الدین ریشه‌های عمیقی داشت . آنها به نبوغ و هوشمندی یکدیگر پی برده و حق آنرا بشایستگی ادا میکردند و نوعی هم‌فکری و دوستی ادبی میان آنان پدید آمده بود و پیوند آنان آنچنان جنبهٔ معنوی بخود گرفته بود که ناگسستی بود . بسبب همهٔ این موجبات ، ابن‌خلدون می‌اندیشید که وقتی وارد اندلس شود سلطان و وزیرش مقدم او را گرامی خواهند شمرد .

از اتفاق آرزو و اندیشهٔ وی در این باره جامهٔ عمل پوشید ، زیرا سلطان و وزیر وی بگرمی بی‌نظیری از وی پذیرایی کردند و او را مورد مهر و عطوفت خویش قرار دادند و خانهٔ مجلی مجهز بتمام وسایل آسایش و رفاه بوی اختصاص دادند .

ابن‌خلدون در ترجمهٔ احوال خود میگوید که سلطان « او را در زمرهٔ بزرگان دربار خود قرارداد و محترم اسرار خویش ساخت و هنگام سواری در شمار ملترمان رکاب خاص او بود و هنگام غذا خوردن و شوخی و تفریح در بزم خلوت همنشین وی بشمار میرفت » . سال بعد سلطان او را بسمت سفارت نزد پادشاه قشتاله گسیل کرد تا میان او و پادشاه مزبور پیمان صلحی منعقد کند ، و آن پادشاه بر اشبیلیه استیلا یافته و آنرا پایتخت کشور خویش قرارداده بود . چون ابن‌خلدون به اشبیلیه رفت « آثار گذشتهٔ خود را در آنجا مشاهده کرد » و پادشاه قشتاله از پیش از امکانت و پایگاه ادبی ابن‌خلدون آگاه شده بود و از اینرو باو پیشنهاد کرد که در خدمت آن پادشاه بماند و بوی وعده داد اگر پیشنهاد او را بپذیرد املاک اجدادش را بوی بازدهد ولی ابن‌خلدون اقامت در اشبیلیه را نپذیرفت و پس از انجام دادن وظیفهٔ مهم سفارت خود با موفقیت کامل ، به غرناطه بازگشت و سلطان از پیروزی ابن‌خلدون در این مأموریت و انعقاد پیمان صلح بسیار شادمان شد و قریه‌ای از قرای اطراف غرناطه را بعنوان اقطاع (تیول) بوی ارزانی داشت .

در این هنگام اعضای خانوادهٔ او از قسنطینه وارد اندلس شدند و تمام وسایل آسایش و رفاه برای او فراهم آمد . ولی این آسایش هم دیرزمانی دوام نیافت چه ابن‌خلدون بر آن شد که اندلس را ترک گوید و به بجایه سفر کند و منشأ این تصمیم وی بسدو عامل اساسی باز میگردد :

۱ - ابن‌خلدون احساس میکرد که لسان‌الدین بن‌خطیب در باطن خود از نفوذ و منزلت وی نزد سلطان نگران شده است و علت آن سخن‌چینی و تفتین دشمنان و « بداندیشان سخن‌چین » بود و بر رغم استحکام روابط دوستانه و احترام متقابل که میان او و لسان‌الدین بود ابن‌خلدون تصمیم گرفت به‌روسیه هست اندلس را ترک گوید تا مبدا صفای دوستی او با لسان‌الدین بتیرگی گراید .

۲ - حوادثی که در مغرب میانه روی داده بود زمینه‌ای برای ابن‌خلدون فراهم ساخت که همواره در جستجوی آن بود ، زیرا امیر محمد ابوعبدالله محمد بر بجایه استیلا یافته و

فرمانروایی پیشین خود را باز گرفته بود و برحسب وعده دیرین به ابن‌خلدون نوشت که بمقر فرمانروایی او بیاید و منصب حاجبی دربار ویرا بعهده گیرد. ابن‌خلدون این دعوت را بسطان غرناطه نشان داد و از وی کسب اجازه سفر کرد بی آنکه کلمه‌ای درباره روشی که از وزیر لسان‌الدین خطیب احساس کرده بود بر زبان آورد. سپس اندلس را با اجازه سلطان پس از سه سال اقامت در آن کشور ترک گفت.

در بجایه

هنگامیکه ابن‌خلدون از راه دریا وارد بجایه شد، سلطان ابو عبدالله از او استقبال باشکوهی کرد و بالاترین درجه‌های دولت را که حاجبی است بوی تفویض کرد و معنی حاجبی برحسب وصف ابن‌خلدون عبارت بود از اداره کردن دولت «بطور استقلال و وساطت میان سلطان و اعضای دولت بی آنکه احدی در این وظیفه با حاجب شرکت جوید» و از این تعریف میتوان دریافت که حاجب بمرتبه صدراعظم و نخست وزیر سلطنت‌های اسلامی اخیر، قبل از تشکیل هیئت وزرا و پارلمان، بوده است.

ابن‌خلدون در ترجمه زندگی خود درباره طرز کار خود در بجایه میگوید «سلطان با اعضای دولت فرمان داد که همه روزه بامداد در نزد من حاضر آیند و من باستقلال اداره امور کشور او را برعهده گرفتم و با کوشش فراوان اوقات خود را در حفظ سیاست مملکت و تدبیر امور سلطنت وی صرف می‌کردم». سلطان در جامع (مسجد بزرگ) شهر هنگام خطابه مرا بردیگران مقدم داشت و من با همه آنها پس از فراغت از امور مملکتداری که از آغاز بامداد شروع میشد در بین روز بتدریس دانش در جامع پایتخت میپرداختم و هر گز از این وظیفه غفلت نمی‌کردم».

از این عبارات پیداست که ابن‌خلدون از منصب و کار روزانه خویش بکمال خشنود بوده است، ولی این وضع بیش از یکسال ادامه نیافت زیرا سلطان در نبرد گاهی کشته شد و پس از قتل وی چنانکه وقایع زیر نشان میدهد دولت وی سقوط کرد.

پس رعموی این سلطان بجایه سلطان ابوالعباس که فرمانروای قسنطینه بود با اورقابت میکرد و در بسیاری از شئون با سلطان اختلاف داشت و در صدد بود بر کشور وی استیلا یابد و بهمین سبب میان دو سلطان مزبور بررغم پیوند خویشاوندی یکرشته زدوخوردها و پیکارهای خونین پدید آمد تا سرانجام سلطان قسنطینه با سپاهیان و دسته‌های کثیری به بجایه لشکر کشید و توانست پسر عم خود را که در سرایرده بود غافل گیر کند و او را در آنجا بکشد و آنگاه بیدرنگ و بسرعت سپاهیان خود را بسوی بجایه متوجه کرد. هنگامیکه اخبار این وقایع به پایتخت سلطان مقتول رسید عقاید و نظریه‌های مردم درباره مقابله با این وضع متفاوت بود. گروهی بر آن بودند که باید آماده استقبال از سلطان قسنطینه شد ولی گروه دیگر پیشنهاد میکردند که باید «با بعضی از کودکان سلطان متوفی بیعت کرد» ولی ابن‌خلدون که همچنان در رأس حکومت بود این پیشنهاد را نپسندید بلکه ترجیح داد بقتنه و آشوب خاتمه دهد و زمام حکومت را به سلطان ابوالعباس تسلیم کند و از اینرو از شهر برای دیدار سلطان خارج شد و موجبات دخول ویرا بشهر بدون خونریزی فراهم آورد. سلطان مزبور ابن‌خلدون را «مورد عنایت و مهر خویشی قرار داد و زمام امور را همچنان بوی سپرد».

ولی ابن‌خلدون مشاهده کرد که دشمنان وی بیش از حد بسعایت برخاسته‌اند و سلطان جدید را از وی بر حذر میدارند از اینرو بر آن شد که باین دسایس خاتمه دهد و کناره گیری

خود را از وظایف دولتی سلطان پیشنهاد کرد و از وی اجازه خواست که بجایه را ترك گوید .

در بیسکره

ابن‌خلدون پس از خارج شدن از بجایه نزد بعضی از قبایل رفت و میان آنها در حرکت بود تا سرانجام به بیسکره رسید و آنجا را برای محل اقامت خود و عائله‌اش برگزید ، زیرا میان وی و حاکم این دیار ابن‌مزنی در اوایل دخول ابن‌خلدون بزندگانی اجتماعی روابط دوستی برقرار شده بود .

ابن‌خلدون مدت شش سال در بیسکره بسربرد . راست است که وی برای انجام دادن اموری چند در میان بادیه‌نشینان و شهرها چندین بار این شهر را ترك گفت ولی وی هر بار پس از مدت کوتاهی به بیسکره بازگشت و میتوانیم بگوییم که وی در این شش سال در حقیقت در بیسکره اقامت داشته است .

سبک زندگی ابن‌خلدون در این شهر صورت جدیدی بخود گرفته بود . او از پایتختها و آشوبهای آنها خسته شده بود و دیگر مراتب و مناصب عالی او را فریب نمیداد چنانکه وی منصب حاجبی را هنگامیکه ابوحمو سلطان تلمسان بوی پیشنهاد نمود رد کرد ولی با همهٔ این وی بهیچرو دست از کارهای سیاسی برنداشته بود و همچنان بدان ادامه میداد و با روش نوین و اسلوب خاصی در سیاست دولتهای مغرب دخالت مؤثری داشت . او از طریق گردآوری قبایل و واداشتن آنان بكمك فلان دولت گاهی بیک سلطان و بار دیگر بسلطان دیگری خدمت میکرد بی آنکه عهده‌دار سمت رسمی در دستگاه دولتی باشد یا آنکه خود را بیکی از حکومتهای مزبور منتسب کند .

ابن‌خلدون در شئون زندگی بادیه‌نشینان بصیرت و آزمایش فراوانی بدست آورده بود و اقامت در بیسکره و رفت و آمد در میان مهمترین عشایر بادیه‌نشین ، بر تجارب سابق وی بدرجات افزوده و نفوذ و تسلط معنوی او را در میان عشایر دوچندان کرده بود . او با مهارت شگفتی قبایل را برمی‌انگیخت و آنها را متحد میکرد و پیروی از بیک هدف و امید داشت .

مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم وی زمام این قوای مسلح را بدست گرفته بود و بهرگونه که اراده میکرد آنها را بکار و امید داشت چنانکه نخست به سلطان تلمسان ابوحمو و سپس به سلطان مغرب اقصی عبدالعزیز خدمت کرد .

در این روزگار دولتهای مغرب چهار پایتخت اساسی داشتند: فاس ، تلمسان ، قسنطینه و تونس . میان سلطان تلمسان و سلطان قسنطینه بخصوص کشمکش و دشمنی شدیدی پدید آمده بود زیرا خاندان سلطان تلمسان ابوحمو با سلطان بجایه ابو عبدالله پیوند موصلتی داشت و هنگامیکه ابوحمو سلطان تلمسان دانست که سلطان قسنطینه پدرزن او را کشته و بر بجایه استیلا یافته است سخت خشمناك شد و بسوی بجایه لشکر کشید تا آنرا از زیر قدرت قاتل عموی خود آزاد کند . ولی درهمین گیرودار سلطان مغرب از این فرصت استفاده کرد و چون سلطان تلمسان را سرگرم حمله به بجایه دید به پایتخت دولت وی تاختن آورد و بهمین سبب ابوحمو ناگیر شد از حمله به بجایه منصرف شود و برای دفاع از پایتخت خود به تلمسان بازگردد .

بدینسان سلطان مغرب بطور طبیعی بسلطان قسنطینه كمك کرد و در برابر این وضع ، سلطان تلمسان تصمیم گرفت روابط دوستانه‌ای میان خود و سلطان تونس برقرار سازد تا

درموقع لازم با این اتحاد سلطان قسطنطینه را تهدید کند .
از این وقایع وضع سیاسی پیچیده و مبهمی بوجود آمد : دودشمن روبروی هم صف کشیده بودند درحالیکه پشت سر هریک دو دشمن دیگر بطور طبیعی بایکدیگر پیمان دوستی بسته بودند و پیداست که خواهی نخواهی کشمکش و اختلاف میان این قوای چهارگانه اساسی برای قیام گروهی از دشمنان و جنگاوران دیگر میدان وسیعی باز میکرد و بر شدت فتنه‌ها و آشوبها می‌افزود .

این دشمنیها و فتنه‌گریها سالها ادامه یافت و ابن‌خلدون در این میانه با روشی که یاد کردیم دخالت مؤثری داشت .

وی در آغاز امر به ابوحمو سلطان تلمسان مساعدت میکرد و نخست قبایل را بکمک او گسیل میداشت و گذشته از این اتصال و رابطه تلمسان را باتونس تضمین میکرد تا بدینسان از طریق صحرا و با گذشتن از بیسکره دوشهر مزبور بهم مرتبط شوند .

ولی پس از چندی هنگامیکه سلطان مغرب عبدالعزیز بر تلمسان استیلا یافت و برای استقرار فرمانروایی در مغرب میانه از ابن‌خلدون طلب مساعدت کرد ، وی درخواست او را پذیرفت و از کمک و همراهی به ابوحمو منصرف شد و عبدالعزیز را مورد حمایت خویش قرارداد و از اینراه خدمت گرانمایی بوی کرد .

ابن‌خلدون در این صحنه‌های سیاسی در ظرف چندسال در پرتومهارتی که در برانگیختن عشایر بدست آورده و در سایه پیشوایی معنوی که برای او در میان بادیه‌نشینان حاصل آمده بود باز یگر مهم سیاست مغرب بشمار میرفت .

ولی اهمیت و شهرت بی‌نظیر ابن‌خلدون در میان عشایر با این صورت پس از چندی سلطان بیسکره را که پیشوای رسمی منطقه زاب بود بوحشت انداخت و تصور میکرد که قدرت و نفوذ وی در میان قبایل بکلی از میان خواهد رفت . از اینرو در صدد تبعید ابن‌خلدون از بیسکره برآمد و بعضی از همراهان خود را بعنوان وساطت نزد سلطان مغرب فرستاد تا سلطان را وادار کند ابن‌خلدون را بفاس بطلبد . از اینرو ابن‌خلدون ناگزیر شد با عائله خود از بیسکره بفاس منتقل شود .

دوران احتضار زندگی سیاسی ابن‌خلدون

ابن‌خلدون پس از آنکه بیسکره را ترک گفت مدت دو سال زندگی آکنده از اضطرابات متوالی و تغییرات و تحولات روزافزونی داشت و این مدت بمثابة زندگی مخاطره‌آمیز «دوران احتضار» سیاسی وی بود زیرا می‌بینیم پس از این دوران وی جاودانه زندگی سیاسی را ترک گفت .

ابن‌خلدون پیش از آنکه بفاس برسد با خطرات و نگرانیهایی از وسط راه روبرو شد چه او هنگامیکه به ملیانه رسید خیر شد که سلطان عبدالعزیز در گذشته و پسرش سعید پس از وی در تحت کفالت وزیر ابن‌غازی بسطنت برگزیده شده است .

طبیعی است که سلطان ابوحمو این فرصت مناسب را از دست نداد و از سرگرمی رجال مغرب در چاره‌جویی اوضاعی که پس از مرگ سلطان عبدالعزیز پدید آمده استفاده کرد « و از تبعیدگاه به تلمسان بازگشت و بر آن پایتخت و دیگر نواحی آن استیلا یافت » و چون ابن‌خلدون در انهای وقایع اخیر بمخالفت با وی برخاسته و از سلطان مغرب پشتیبانی کرده بود ، از اینرو

ابوحمو درصدد کینه‌توزی برآمد و به بعضی از قبایل طرفدار خود اشاره کرد که «درحدود سرزمین خود متعرض ابن‌خلدون شوند». ابن‌خلدون خود شرح این حادثه را بدینسان وصف میکند:

«در آنجا راه را بر ما گرفتند و کسانی از همراهان ما که اسب‌های خود را نجات دادند خود را بکوه دبدو رسانیدند و رهایی یافتند و بقیه کسانی را که با ما بودند غارت کردند و مهاجمان بسیاری از سواران را پیاده کردند و اسبهای آنها را ربودند و من هم از آنجمله بودم و دو روز برهنه بسربردم تا خود را با بادانی رسانیدم و سرانجام به همراهانم که در کوه دبدو گرد آمده بودند پیوستم». هنگامیکه ابن‌خلدون پس از این مصیبت ورنج بنفاس رسید وزیر ابن‌غازی که زمامدار مملکت بود به گرمی او را پذیرفت و بعلت سوابق دیرین ویرا مشمول عنایات خویش قرارداد ولی اوضاع سیاسی بسرعت در تغییر و تبدیل بود و در نتیجه تحریکات سلطان غرناطه از یکسو و تعدد مدعیان تاج و تخت از سوی دیگر ابن‌غازی سقوط کرد.

سلطان ابن‌احمر نسبت به سلطان عبدالعزیز و ابن‌غازی وزیر که پس از وی زمام امور را باستقلال بدست آورده بود خشمناک بود و علت این خشم آن بود که لسان‌الدین خطیب بمغرب پناهنده شده بود و بر رغم اینکه ابن‌احمر ویرا مطالبه کرده و در این باره اصرار ورزیده بود نه سلطان و نه وزیر وی ابن‌غازی هیچکدام درخواست ویرا اجابت نکرده و لسان‌الدین را بسوی او گسیل نداشته بودند.

از اینرو ابن‌احمر امیر عبدالرحمن مرینی را که به پایتخت او پناهنده شده بود آزاد کرد و بوی اجازه ورود بمغرب داد تا درصدد مطالبه سلطنت برآید و ابن‌غازی را از فرمانروایی کنار زند. شاهزاده مزبور بمحض ورود به بلاد مغرب مردم را بسطنت خود دعوت میکرد و در نتیجه دسته‌ها و گروه‌های بسیاری از مردم را برای کمک و یاری خود گرد آورد و استدلال میکرد که نمی‌بایست کودک عاجزی بسطنت برگزیده شود. وزیر ابن‌غازی هنگامیکه از این واقعه آگاه شد سپاهیان خویش را تجهیز کرد و دسته‌های بسیاری را برای مقابله با شاهزاده‌ای که انقلاب کرده بود گسیل داشت و میان سپاهیان دو طرف تصادمات و پیکارهای بسیاری روی داد. در همین گیرودار گروه دیگری در طنجه شاهزاده مرینی احمد را از زندان بیرون آوردند و دست بیعت بوی دادند که سلطنت را برای خود مطالبه کند و بدینسان ابن‌غازی ناگزیر بود در برابر انقلاب دوشاهزاده در دو جبهه به پیکار پردازد. پس از چندی دوشاهزاده مزبور با هم دیدار کردند و تا پایان کار برای یاری و کمک بیکدیگر پیمان بستند و موافقت کردند که پس از پیروزی کشور را میان خود تقسیم کنند، بدینسان که سلطنت و پایتخت به احمد تعلق یابد و قسمتی از نواحی کشور قلمرو فرمانروایی عبدالرحمن باشد. این اتحاد و پیمان خواهی نخواهی پیروزی شاهزادگان انقلابی را تسهیل کرد و ابن‌غازی پس از آنکه سه ماه در محاصره واقع شده بود ناگزیر تسلیم گردید و بدینسان فرمانروایی وزیر مزبور پایان یافت و سلطان ابوالعباس احمد بسطنت مغرب نایل آمد ولیکن سلطان شاهزاده دیگر پس از آنکه از پیکار فاتح شدند و بردشمن مشترک غلبه یافتند بایکدیگر از در ستیز درآمدند و درباره تفسیر حدود قلمرو فرمانروایی خود میان آنان اختلاف و کشمکش روی داد و بدینسان مغرب اقصی دچار اضطرابات و آشوبهای پیاپی گردید.

اما ابن‌خلدون دیگر از اینهمه فتنه‌ها و آشوبها نفرت داشت و درصدد بود زندگی «آرام و بی‌اضطرابی» را آغاز کند و هنگامیکه بروی مسلم شد بعلت جنبش‌ها و قیامهای بی‌دری در بلاد مغرب ممکن نیست بچنین منظوری نایل آید، بر آن شد که باردیگر باندلس

سفر کند بدین امید که در آنجا وسایل زندگی آرام و بی‌دغدغه‌ای فراهم آورد . اما وی در این هدف با مشکلات و گرفتاریهای بسیاری روبرو شد که پس از کوشش و تلاش فراوانی توانست بر آنها غلبه کند .

هنگامیکه باندلس رسید در غرناطه با سلطان دیدار کرد و در آغاز امر با پذیرایی گرم و نوازش بسیاری روبرو شد ولی این گرمی دیرزمانی نپایید زیرا فرمانروایان مغرب از سفر ابن‌خلدون باندلس آسوده نبودند و بسیار نگرانی داشتند که مبادا وی در آنجا با اقداماتی دست یازد که در شرایط بحرانی دولتی اخیر مغرب موجب قطع روابط دوستانه آنان با بنی‌احمر شود . باین سبب از سلطان مزبور درخواستند او را بمغرب بازگرداند اما سلطان در آغاز کار باین درخواست پاسخ موافق نداد و از این امر امتناع ورزید ولی رجال سلطان مغرب برای اقناع او وسیله مؤثری بدست آوردند بدین ترتیب که برای وی روابط دوستانه دیرین میان ابن‌خلدون و لسان‌الدین خطیب را تذکر دادند و گفتند همین روابط سبب شده‌است که لسان‌الدین نسبت بسطان بی‌مهری پیشه کرده و مغضوب شده است .

بالتبجیه سلطان مقرر داشت که ابن‌خلدون بمغرب میانه تبعید شود ، و برحسب این فرمان ابن‌خلدون از راه دریا به بندر هنین رفت . این بندر جزو قلمرو سلطان تلمسان بود و در آن هنگام ابوحمو سلطنت تلمسان را برعهده داشت . سوابق ابن‌خلدون با این سلطان او را در معرض خطر شدیدی قرار میداد ولی ابوحمو چون در نظر داشت بر بجایه استیلا یابد و با خود می‌اندیشید از ابن‌خلدون در این منظور استفاده کند ، از اینرو گذشته را از یاد برد و ابن‌خلدون را بحال خود گذاشت و مدتی متعرض وی نشد سپس او را نزد خود خواند و از وی درخواست کرد به محل قبایل دواوده برود و قبایل مزبور را بیاری او متحد کند و بخدمت وی برانگیزد .

ابن‌خلدون از این پیشنهاد اندوهناک شد زیرا تصمیم گرفته بود برای همیشه از میدان زندگی سیاسی خارج شود و بکار مطالعه و تحقیقات علمی پردازد ولی صلاح ندید نیت باطنی خود را بسطان بازگوید بلکه بظاهر درخواست او را پذیرفت و بنام پیوستن بعشایر و برانگیختن آنان بخدمت سلطان از شهر خارج شد ولی همینکه چند منزل دور شد و بتزدیک منداس ، متعلق باولاد عریف ، رسید نزد آنان شتافت و این قبایل او را «ازروی مردانگی مخفی ساختند» و نزد سلطان وساطت کردند که ویرا معذور بدارد و اجازه دهد عائله وی از تلمسان بناحیه آنان منتقل شوند. این وساطت بهترین وجهی انجام گرفت و در نتیجه ابن‌خلدون با خانواده‌اش در قلعه ابن‌سلامه سکونت گیرد .

در قلعه ابن‌سلامه

انتقال ابن‌خلدون باین قلعه بمثابة پایان زندگی سیاسی او بشمار میرود . قلعه مزبور در محل سوق الجیشی مهمی یعنی برفراز قلعه بلندی بنیان نهاده شده و از بلندی بر تمام دشتهای مجاور که بسرمینهای دور امتداد می‌یافت مشرف بود . این قلعه پناهگاه شیوخ اولاد عریف بشمار میرفت و بسیار از شهرها جدا و دور بود . ابن‌خلدون هنگامیکه باین قلعه رسید چهل و دو سال عمر داشت و مدت درازی از زندگانی خود را که پراز حوادث و انقلابات دشوار بود پشت‌سر گذاشته بود . او در خلال این زندگانی سیاسی نیز از مطالعه و دانش دست نکشیده بود ولی احساس

می‌کرد که سیاست ویرا از دانش بازمیدارد و آرزو میکرد که بطور همیشگی دست از سیاست بردارد تا بتواند با فراغ و آسودگی کامل بمطالعه و کسب دانش پردازد .

این قلعه دورافتاده با کاخی که در آن برافراشته شده بود بهترین جایگاهی بود که می‌توانست با رزوی وی جامعه عمل پوشد. بهمین سبب ابن خلدون مدت چهارسال در آن اقامت کرد و در این مدت با نشاط و فعالیت تمام به اندیشه و تأمل فرورفت و بتألیف پرداخت . او در این مدت بتألیف تاریخ و نوشتن مقدمه آن در عالم تنهایی و انزوا و در این قلعه دورافتاده آغاز کرد . وی در ترجمه زندگانی خود روش کار خویش را در عباراتی کوتاه بدینسان ترتیب می‌دهد :

«در آن قلعه فارغ از کلیه مشاغل و اعمال اقامت گزیدم و هنگام اقامت در آن بتألیف این کتاب آغاز کردم و مقدمه آنرا بدین شیوه شگفت که در آن عالم تنهایی بدان رهبری شدم تکمیل کردم» . پس از بیابان رساندن مقدمه، بنوشتن «اخبار عرب و بربر و زناته» اقدام کرد و خواهی نخواهی در چنان شرایطی مطالب را باتکای محفوظاتش می‌نوشت . لیکن هنگامیکه بتدوین تواریخ رسید، دریافت که این کار را در اینجا نمیتوان پایان رسانید و ناچار باید به بعضی از کتب و منابع مراجعه کند که جز در شهرهای بزرگ بدست نمی‌آید .

او نمیخواست بهیچیک از شهرهای مغرب میانه و دور که صحنه زندگانی سیاسی او بود بازگردد از اینرو تصمیم گرفت بتونس رهسپار شود و بدین سبب نامه‌ای بسطان تونس نوشت و از وی برای بازگشت خود کسب اجازه کرد . ابن خلدون این تصمیم خود را بدینسان وصف میکند: «در من تمایل به بازگشت نزد سلطان ابوالعباس و مسافرت به تونس، همان شهری که مرکز سکونت و جایگاه آثار و قبور پدران من بود، پدید آمد . از اینرو نامه‌ای بسطان نوشتم و درباره بازگشت خویش به فرمانبری وی و اقامت در تونس کسب اجازه کردم و در انتظار پاسخ بودم . دیری نگذشت که نامه‌ای از وی بمن رسید که در آن شرایط آسودگی و تأمین مرا پذیرفته و مرا بیازگشت برانگیخته بود و بنا بر این مرغدل برای سفر بیرواز درآمد» . بدینسان ابن خلدون قلعه ابن‌سلامه را پس از چهار سال انزوا و گوشه‌نشینی در آن ترك گفت .

در تونس

ابن خلدون پس از آنکه مدت بیست و شش سال دور از تونس بسر برده بود، باردیگر بدان شهر بازگشت و خواهی نخواهی مدتی پیش از آنکه وی وارد شهر شود آمدن او در میان مردم شهرت یافته بود و از اینرو هنگام ورود وی هم از جانب سلطان و هم از طرف مردم بطور جداگانه مورد استقبال گرم و شایان توجهی واقع شد .

او در ترجمه حال خود پذیرایی و استقبال سلطان را بدینسان وصف میکند: «اورا در خارج سوسه دیدار کردم، ورود مرا درود گفت و مقدم مرا گرامی شمرد، و در همدی و انس با من بسیار علاقه نشان داد و در مهمات امور خویش با من بمشاوره پرداخت، سپس مرا به تونس باز آورد و به فارح خدمتگزار خود دستور داد در شهر تونس برای من منزل و وسایل کافی زندگی از قبیل مقرری لازم و علوفه و جز اینها آماده سازد و منتهای احسان را درباره من مبذول دارد . من در شعبان همان سال (۱۳۷۶ م) به تونس بازگشتم و در سایه رأفت و

عنایت و احترام سلطان زندگی میکردم وزن و فرزند خویش را نیز بدان شهر آوردم تا از پراکندگی وجدایی رهایی یابند و درمرغزار نعمت سلطان مرفه بسربرند و دیگر از حرکت و کوچ کردن از اینسوی بدان سوی منحرف شدم و درآن شهر رحل اقامت افکندم» .
این عبارات نشان میدهد که سلطان برای آن مورخ وسایل زندگی مرفهی بحد و فور فراهم آورده بوده است .

ابن‌خلدون از آن پس در تونس از یکسو بتدریس علوم پرداخت و ازسوی دیگر برای پایان رسانیدن و تکمیل تاریخ خود بمنابع لازم مراجعه میکرد . درس او درعین اینکه مایهٔ سگمتی و حیرت طلاب شده و هیجان تحسین‌آمیزی درمیان آنان پدید آورده بود ، حس حسد شیوخ و استادان قدیم را نیز برانگیخته بود و بویژه حسد این گروه بسبب تقرب و احترام روزافزونی که ابن‌خلدون دربارگاه سلطان کسب کرده بود ، روزبروز فزونتر و شدیدتر میشد . گویا سلطان بتاریخ شیفتگی خاصی داشته و ازاینرو نسبت بکار و مطالعات ابن‌خلدون در این باره اهتمام فراوانی مبذول میداشته و او را به تعقیب بحث و تحقیق برای پایان رسانیدن این تألیف خطیر تشویق میکرد .

سرانجام ابن‌خلدون در مدت اقامت در تونس تألیف خود را تمام کرد و نسخه‌ای از آنرا نزد سلطان بامرمان برد . وی خود در این باره میگوید :

«تاریخ بربر و زناته را تکمیل کردم و از تاریخ دو دولت (امویان و عباسیان) و ما قبل اسلام اخباری را که بدست آوردم نوشتم و نسخه‌ای از آنرا تکمیل کردم و آنرا بکتابخانهٔ سلطان بردم» .

روژ تقدیم این نسخه به سلطان در حضور وی قصیده‌ای انشاد نمود و در آن سلطان را ستود و بکنایه که بوی تقدیم می‌کرد اشاره نمود .

قصیدهٔ مزبور بسیار طولانی است و او در ترجمهٔ زندگی خود متجاوز از صد بیت آن را نقل کرده است^۱ .

بدینسان ابن‌خلدون در تونس از کار عظیم خود فراغت یافت . ولی باین همه هنوز هم وی از برخورد با مشکلات زندگی آسوده نشده بود زیرا حاسدان بمناسبات مختلف و شیوه‌های گوناگون پیوسته دربارگاه سلطان نسبت بوی بسعایت و سخن‌چینی و تزویر میپرداختند ولی باهمهٔ این ناکاریها سلطان همچنان او را گرامی میداشت و باو معتقد بود و حتی او را در مسافرتها همیشه ملازم رکاب خود میکرد .

ابن‌خلدون در این هنگام بسن پنجاه رسیده بود و ب فکر ادای فریضهٔ حج بود . اتفاق را در همان ایام «کشتی متعلق به بازرگانان اسکندریه در بندر لنگر انداخته و بازرگانان آنرا از کالاها و امتعه بازگیری کرده بودند و میخواستند بسوی اسکندریه رهسپار شوند» . ابن‌خلدون چنین فرصتی را مقتنم شمرد و «ازاینرو نیت خود را نزد سلطان بازگفت و از وی خواهش کرد بوی اجازه دهد برای ادای فریضه با کشتی مزبور حرکت کند» . سلطان با تقاضای او موافقت کرد و ابن‌خلدون پس از چهار سال اقامت در آن شهر با آن کشتی عازم سفر حج شد و تونس را ترک گفت .

۱ - کتاب «التاریف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً» ص ۲۲۳-۲۲۴

در مصر

ابن خلدون در طریق حج بمصر رسید و از آن پس تا پایان زندگی خود یعنی مدت بیست و چهار سال دیگر در آنجا اقامت گزید . ورود او باسکندریه معادف با «روز فطر بود که ده شب از جلوس ملک ظاهر بر تخت سلطنت میگذشت» .

ابن خلدون مدت یکماه در اسکندریه برای تهیه وسایل حج اقامت کرد ولی این موجبات در آن سال برای او میسر نشد ، و از اینرو بقاهره منتقل شد و چون از دیرباز شهرت وی به مصر رسیده بود ، همینکه در جامع الازهر بر مسند تدریس نشست «طلاب علم بمحضر درس او هجوم آوردند» و او توانست با زبان آوری و شیوایی سخن و بیان سحرآمیزش طلاب را بخود جلب کند و در نتیجه شهرت وی در سراسر مصر منتشر گردید و بیش از پیش نام آورش . سپس پدیدار سلطان نایل آمد و مورد مهر و احترام وی قرار گرفت ، زیرا سلطان بر حسب تعبیر ابن خلدون «دیدار و پیراگرمی شمرد و از غربت او دلجویی کرد و وظیفه بسیار از جمله بخششهایی که باهل دانش میکرد برای او مقرر داشت» . به همین سبب ابن خلدون محمم شد در مصر اقامت گزیند و اعضای خانواده خود را از تونس به مصر طلبید ولی سلطان تونس «از سفر کردن آنان ممانعت کرد» چه اشتیاق داشت ابن خلدون بسوی او باز گردد . در این هنگام ابن خلدون «از سلطان مصر درخواست کرد که نزد سلطان تونس شفاعت کند تا خانواده او را برای سفر بمصر آزاد گذارد» . سلطان مزبور خواهش او را پذیرفت و نامه مؤثری در این باره بسطان تونس نوشت و در نتیجه نامه مزبور خانواده او با کشتی از تونس حرکت کردند ولی کشتی مزبور در دریا غرق شد و برای ابن خلدون دیدار زن و فرزندانش میسر نگردید .

ابن خلدون در مصر بزندگی سیاسی بازنگشت و جز بمشاغل تدریس و قضاوت و مقام استادی بهیچ منصبی طمع نیست . او چندین بار به مناصب تدریس و قضاوت نایل آمد . نخست در مدرسه قمحیه^۱ بمدرسی تعیین گردید و سپس بمنصب «قاضی القضاة مالکیان» برگزیده شد .

این منصبها در آن روزگار دستخوش تغییر و تبدیل بسیار بود و به همین سبب چندین بار از درجات مزبور عزل گشت و باز بدانها گماشته شد . وی پس از عهده داری مدرسی مدرسه قمحیه بمدرسی مدرسه ظاهریه و آنگاه بمدرسی مدرسه ضرغتمش و پس از آن به مقام شیخی خانقاه بیبرسی تعیین گردید ، اما پس از رسیدن به منصب قاضی القضاة مالکیان پس از چندی معزول شد ولی بعدها پنج بار دیگر بدان مقام نایل آمد . هنگامی که وی عهده دار کارهای مهم قضایی بود اراده قاطع و شدت عمل وی از یکسو گروهی را باین روش وی شیفته کرده بود بحدی که او را مورد تحسین قرار میدادند و از سوی دیگر بسیاری از کسان نسبت بوی بانظر کینه توزی مینگریستند . از اینرو معاصران او در مصر بدو دسته تقسیم میشدند : گروهی او را بسیار میستودند و دسته ای شدت با او دشمنی و کینه توزی میکردند . در اینجا بی مناسبت نیست مختصری از چگونگی کار قضاوت ابن خلدون را که خود در التعریف نوشته است و فساد محیط مصر را در آن روزگار تجسم میدهد بعین ترجمه کنیم^۲ :

۱- «قمح» بمعنی گندم و «قمحیه» منسوب بدان است . ۲- التعریف بابن خلدون ، ص ۲۵۴ .

«پس از آنکه سلطان دربارگاه خود بمن خلعت بخشید و یکی از خواص بزرگ خود را مأمور کرد که مرا برمسند قضا در مدرسه صالحیه بنشانند، بوظایفی که لازم آن مقام پسندیده بود قیام کردم و کوشش تمام برای اجرای احکام خدا بکار بردم و در این راه نه از سرزنش بداندیشان می‌هراسیدم و نه جاه و نفوذ صاحبان قدرت مرا از آن باز میداشت، بهر دو طرف دعوی بیکدیگر مینگریستم و یکی را بردیگری ترجیح نمیدادم و حق ناتوان را باز می‌دادم و هرگونه شفاعت و وساطتی را که از هر دوسوی برانگیخته میشد رد می‌کردم و شیفته آن بودم که در شنیدن دلایل پایداری کنم و در عدالت کسانی که برای شهادت حاضر میشوند دقت کامل میدول دارم زیرا گواهان را گروهی تشکیل میدادند که نیکوکاران آنان با گناه کاران و با کدما نمان با ناپاکان در آمیخته بودند و باز شناختن آنان از یکدیگر دشوار مینمود و حکام و قضات از انتقاد و اصلاح آنان خودداری میکردند و از مفاسد و بد کرداریهایی که در ایشان سراغ داشتند چشم می‌پوشیدند زیرا در پرتو اتکا و وابستگی به صاحبان قدرت و نفوذ عیوب و مفاسد خود را مزورانه پنهان می‌ساختند چه بیشتر آنان که از آموزگاران قرآن و پیش نمازان بودند با شاهزادگان و امیران معاشرت میکردند و با تلبیس و ربا خود را در نزد آنان در زمره عدول می‌شمردند و در نتیجه امیران را می‌فریفتند و هنگام قضاوت در محاضر از قدرت و نفوذ آنان برای ترکیه خویش برخوردار میشدند و در این امر با آنان متوسل میگرددند و اعمال نفوذ میکردند و در نتیجه فساد و تباهی آنان بر مشکلات مردم افزود و بسبب تزویر و تدلیس آنان انواع مفاسد در میان مردم رواج گرفت، و من بر قسمتی از این تزویرها و نیرنگسازیه‌ها آگاه شدم و تبه‌کاران و رباکاران را مورد بازخواست قرار دادم و آنانرا بشدیدترین کیفیها رسانیدم. همچنین بر من جرح گروهی از گواهان ثابت شد و از اینرو آنان را از شهادت منع کردم و در میان این گروه محرران دفاتر قضا و کسانی که در محاضر بکار تویع احکام می‌پرداختند نیز وجود داشتند. این گروه در نوشتن دعاوی و طرز ثبت احکام و فتاوی در دفاتر مهارت داشتند و بهمین سبب امیران و شاهزادگان آنانرا بخدمت خود میگماشتند و از وجود ایشان در عقود و معاملات خود استفاده میکردند تا احکام را بنفع آنان در نهایت استحکام و مطابق کلیه شروط بنویسند و سود آنانرا برحق دیگران ترجیح دهند. و گروه مزبور بهمین علت در میان طبقه خود دارای امتیازاتی شده و بر آنان برتری یافته بودند و با این نفوذ و قدرت در نزد قضات نیز بهرگونه تزویر و خلاف کاری دست می‌یازیدند و آنرا وسیله اعمال نفوذ خود در صدور احکام بنفع هر کس که مایل بودند قرار میدادند و مانع تعرض ایشان بکردارهای ناپسند خود میشدند.

این گروه اغلب عقود و معاملات رسمی و صحیح را نیز با تزویر و حیل از درجه اعتبار ساقط میکردند و راه‌های تزویر آمیزی خواه از نظر فقهی و خواه از لحاظ طرز نوشتن آنها بدست می‌آوردند و هنگامی باین نیرنگها اقدام میکردند که پای منافع صاحب قدرتی در میان بود یا از طرف باخذ رشوه نایل می‌آمدند و بخصوص اینگونه تزویرها را درباره اوقاف مجری میداشتند که در شهر قاهره انواع گوناگون آن بیش از حد یافت میشود و در نتیجه نیرنگهای آنان بر حسب اختلاف نظر قضات مذاهبی (مذهب چهارگانه حنبلی، حنفی، مالکی، شافعی) که در شهر بکار قضاوت مشغول بودند در اوقاف مزبور خدشه وارد کردند و اعیان آنها نامعلوم گردید و در بطلان وقف نامه‌ها کوشیدند. از اینرو هر کس میخواست ملک وقفی را بخرد یا مالک شود این گروه در محاضر موجبات معامله را فراهم می‌ساختند و فتوی و حکم قضایی را که باز یچه خود ساخته و سد حرام بودن تملك وقف را درهم شکسته بودند

برای وی بدست می‌آوردند .

در نتیجه این عملیات زیان بزرگی باوقاف وارد آمد و عقود و معاملات متزلزل شد . من در راه خدا این شیوه ترویر آمیز و فساد را ریشه کن کردم بدانسان که بر من خشم گرفتند و بکینه‌توزی با من پرداختند. آنگاه بکار مفتیان و قضات توجه کردم و دیدم این گروه بکلی دور از بصیرت و اطلاع‌اند زیرا احکام ناسخ و منسوخ بسیار صادر میکردند و متداعیان بدلخواه خود برایشان هر حکمی را که میخواستند القا میکردند و پس از صدور يك حکم باز آنرا نسخ مینمودند .

در میان آنان مردم فرومایه‌ای دیده میشدند که نه معلوماتی داشتند و نه بصفت عدالت متصف بودند ، ولی همین فرومایگان یکباره بی‌هیچ رنجی به مراتب فتوی دادن و مدرسی می‌رسیدند و برمسند قضاوت می‌نشستند و بگراف و باطل متصدی این مقام میشدند ، بی‌آنکه کسی آنها را سرزنش کند یا مقامی شایستگی آنانرا گواهی دهد و لایق را از نالایق بازشناسد یا آنها را بدین سمت تعیین کند .

زیرا فزونی جمعیت شهر ایجاب میکرد که برعهده این گروه نیز افزوده شود و در نتیجه در چنین شرایطی قلم فتوی دهندگان در این شهر آزاد بود و بطور لگام گسیخته فتوی میدادند و بهیچ قید و شرطی پایبند نبودند و مدعیان گوناگون هر کدام متوسل بیکی از این قضات میشدند و بدلخواه خود حکمی بدست می‌آوردند تا بدان بر طرف خویش غالب آیند و برای سرکوب کردن وی از آن استفاده کنند. این قاضیان نیز هیچکس را ناراضی از محضر خود بر نمیگرداندند و بر حسب میل او فتوی میدادند و در نتیجه احکام و فتاوی ناسخ و منسوخ رواج مییافت و بیشتر متداعیان را در گرداب نزاع و کشمکش فرو میبرد و در مذاهب چهارگانه اختلاف بیحد و حصر مییابد و انصاف دشوار است و برای مردم عامی تشخیص شایستگی مفتی یا فتوای صحیح ممکن نیست و بنابراین امواج این افراط‌کارها و خرابیها همواره و روز - افزون بالا میرفت و کشمکشها و نزاعهای مردم پایان‌پذیر نبود . من راه حق را بازگفتم و نشان دادم و هوسبازان و نادانانی را که قضاوت را بازیچه خود ساخته بودند منع کردم و آنها را از این مقامات دور ساختم و در میان ایشان گروهی شیاد یافتیم که از مغرب بمصر آمده بودند و بسا نیرنگسازی اصطلاحات پراکنده علوم را از اینجا و آنجا التقاط میکردند نه باستاد مشهوری منتسب بودند و نه آنها را در هیچ فنی تألیفی بود ، مردم را بازیچه خود میساختند و برای ربودن حقوق و اعراض آنان محاکمی منعقد میکردند» .

ابن خلدون در خلال این مدت از مراجعه بتألیف خود نیز غافل نبود . وی چندین فصل بر کتاب خود افزود و بخصوص مباحث مربوط بتاریخ مشرق را توسعه داد و برخی از فصول و قسمتها را به مقدمه اضافه کرد و بعضی از فصول آنرا بکلی تغییر داد سپس نسخه‌ای از آنرا به ملك ظاهر تقدیم کرد و منتظر بود نمایندگان از سوی سلطان مزبور نزد سلطان مغرب بروند تا نسخه‌ای هم برای آن سلطان بفرستند و این فرصت پیش‌آمد و نسخه‌ای را هم بسا نمایندگان مزبور به کتابخانه سلطان فاس در جامع قرویین ارسال داشت و آنرا به سلطان ابوالفارس عبدالعزیز ارمغان کرد .

گویا چاپ بولاق و چاپهایی که از روی آن منتشر شده است مستند باین نسخه باشد که بنام نسخه «فارسیه» معروفست منسوب به سلطان «ابوفارس عبدالعزیز» . گذشته از این ابن خلدون چندبار از قاهره شهرهای دیگر سفرهای کوتاهی کرده و گویا برای دریافت سهم خود از گندم اوقاف مدرسه قمحیه هنگامیکه مدرس آن مدرسه بوده است به فیوم میرفته‌است.

وی در سال ۷۸۹ هـ (۱۳۸۷ م) از راه طور وینبع بحجاز سفر کرد و از طریق قیسر و قوص به قاهره بازگشت .

در سال ۸۰۲ هـ (۱۳۹۹ م) به قدس سفر کرد و بزیارت بیت‌لحم و خلیل و مشاهده مقامات مبارک آن شهر پرداخت و سرانجام در سال ۸۰۳ هـ (۱۴۰۰ م) بدمشق سفر کرد و این سفر او مصادف با هنگامی بود که تیمور لنگ برای استیلای بر آن شهر در آن ناحیه بود. سفر مزبور همراه با حوادث بزرگی بوده که ابن‌خلدون آنها را بتفصیل و بطور جامع نقل کرده است .

هنگامیکه تیمور لنگ بر حلب استیلا یافت «آتقدر اعمال زیان‌بخش و غارت و مصادره اموال و کارهای مخالف شرع روی داد که مردم نظیر آنها را هرگز ندیده بودند» و هنگامیکه اخبار این وقایع بمصر رسید سلطان فرزند ملک ظاهر برای دفاع از شام آماده گردید و با سپاهیان خود از مصر خارج شد و خلیفه و قضات سه‌گانه حنفی و شافعی و مالکی هم صاحب وی بودند و از ابن‌خلدون نیز باینکه وی در آن هنگام از منصب قضا معزول بود تقاضا کرد با وی همراه باشد .

هنگامیکه تیمور از بعلبک عازم دمشق بود سلطان مصر نیز بدمشق رسید ، و از اینرو پیش از رسیدن تیمور بدان شهر در صدد وسایل دفاع دمشق برآمد و نیروهایی بر باره شهر بگماشت و هنگامیکه تیمور بدمشق رسید نیروهای هر دو طرف مراقب یکدیگر بودند و مدت یکماه در پیرامون شهر پیکار میکردند ولی پس از این مدت «سلطان و شاهزادگان بزرگ وی خبر رسید که برخی از امرای فتنه‌جو میخواهند بمصر فرار کنند و در آنجا بشورش دست‌یازند. از اینرو از بیم آنکه مبادا از پشت سر مردم قیام کنند و موجب سقوط دولت شوند سلطان و همراهان وی متفق شدند که به مصر بازگردند» و این تصمیم را اجرا کردند و از دمشق به مصر رهسپار شدند. در این هنگام مردم دمشق دچار حیرت شدند و از کار دفاع عاجز ماندند. از اینرو قضات و فقها در مدرسه عادلیه گرد آمدند و ابن‌خلدون هم با آنان بود و پس از مشاوره همه متفق شدند که از امیر تیمور زینهار بخواهند و از وی قول بگیرند که خانه و ناموس آنان از تعرض مصون باشد و در این باره با نایب قلعه مشورت کردند ولی او از چنین زینهاری امتناع ورزید و آنرا ناپسند دانست و با آنان موافقت نکرد . اما آنها از بالای باره پایین آمدند و نزد تیمور رفتند و پس از آنکه از وی زینهار گرفتند «با وی همراهی شدند که از فردا شهر را بکشایند و مردم هم بکار معاملات مشغول باشند و امیر بمقر فرمانروایی آنان وارد شود و امور فرمانروایی آنان را بدست گیرد . ولی اختلاف نظر محافظ قلعه با عقاید قضات و فقها موجب پیچیدگی کار شد و در خلال این کشمکش و اختلاف ابن‌خلدون از حصار شهر پایین آمد و تنها نزد تیمور رفت و با وی دیرزمانی بگفتگو پرداخت .

ابن‌خلدون پس از این وقایع بمصر بازگشت و این آخرین فعالیت سیاسی او بود . وی تفصیل و جزئیات ملاقات خود را با تیمور در ترجمه زندگانی خود تدوین کرده و نوشتن ترجمه زندگانی خود را تا سال ۸۰۸ هـ (۱۴۰۵ م) ادامه داده است . در همین سال ۸۰۸ هجری است که چراغ عمر وی خاموش شد و بقول نویسندگان معاصر وی در مقبره صوفیه مدفون گردید .

خلاصه

از تفصیلی که یاد کردیم چنین نتیجه میگیریم که زندگانی عملی و فکری ابن‌خلدون

پس از دوران تحمیل و از تاریخ دخول او در زندگی اجتماعی سه دوره اساسی تقسیم میشود :
دوره نخست : دوران فعالیت‌های سیاسی وی در بلاد مغرب که متجاوز از بیست سال (۱۳۵۲ - ۱۳۷۴) ادامه یافته است .

دوره دوم : روزگار اتروا و گوشه‌نشینی و اندیشه و تألیف وی در قلعه ابن‌سلامه در نزد اولاد بنی‌عریف که فقط چهار سال (۱۳۷۴ - ۱۳۷۸ م) بوده است .
دوره سوم : ایام اشتغال وی بتدریس و امور قضایی با مراجعه و تجدیدنظر در تألیفات خویش که مدت آن هجده سال بوده است (۱۳۷۸ - ۱۴۰۶ م) . هر چند دوره اتروای وی نسبت بدو دوره دیگر بسیار کوتاه بوده است ولی همین چند سال در حقیقت نقطه تحول بسیار مهمی در زندگی وی بشمار میرود چه او تا پیش از این اتروا سخت در گرداب سیاست و حوادث تحول‌آمیز آن فرورفته بود و دمی از کارهای سیاسی غفلت نمیورزید ، ولی پس از اتروای در قلعه ابن‌سلامه دیگر بزنگانی سیاسی بازنگشت بلکه در ضمن اشتغال بکار تدریس و قضاوت پیوسته بتأمل و مطالعه و تألیف نیز سرگرم بود . پیش از گوشه‌گیری در قلعه مزبور وی بیش از هر چیز مرد صحنه سیاست و عمل بود و پس از اتروا بتمام معنی مرد میدان دانش و اندیشه بشمار میرفت .

ابن خلدون در خاطره ملت تونس

در خاطره مردم مصر از ابن خلدون اثری باقی نمانده و قبر او در قاهره تاکنون هم معروف نیست ، اما وی از خاطره مردم تونس هرگز فراموش نشده است . در آنجا مردم خانه‌ای را که محل تولد وی بوده و در آن بکار و فعالیت آغاز کرده است هنوز میشناسند . این خانه در یکی از خیابانهای مهم شهر قدیم واقع است که آنرا خیابان تربق‌بای مینامند . چندین سال است که این خانه بمدرسه اداره علیا اختصاص یافته است ، و در یکسوی در آن خانه سنگ مرمری نصب گردیده و در آن یادآوری شده است که مولد متفکر بزرگ در آنجا بوده است ، و در آخر همین خیابان مکتب‌خانه (مسجد) کوچکی در زیر گنبد زیبایی وجود دارد که آنرا «مسجد القبة»^۱ مینامند و میگویند ابن خلدون در این مکتب‌خانه درس خوانده است .
اما محل قلعه ابن‌سلامه که ابن خلدون در آنجا مقدمه را نوشته است در نزد همه مردم معلوم است و قلعه مزبور در مسافت پنج کیلومتری شهر «فرندا»^۲ ی کنونی واقع است که تابع ایالت وهران در الجزایر میباشد و آثار خرابه قلعه در آنجا هنوز بخوبی مشهود است* .

۱- کلمه «مسجد» محرف کلمه «مسجد» است و در تونس کتاب «مکتب خانه» را «مسجد» (مسجد) مینامند .
* در تدوین این شرح حال از کتب «التعریف یابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً» و «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» و «اس خلدون و نراه الفکری» و «فلسفه ابن خلدون الاجتماعیة» و «اس خلدون و تیمورلنگ» ترجمه آقای سمید نعیمی (استفاده شده است) .

مقدمه دترجمم (چاپ دوم)

اینک از هنگامی که به ترجمه مقدمه ابن خلدون آغاز کردم ۱۱ سال می‌گذرد و بیش از سه سال از این مدت یعنی از آغاز اردیبهشت ۱۳۳۴ تا اواسط سال ۱۳۳۷ که جلد دوم نیز منتشر شد قسمت عمده وقت نگارنده به ترجمه این کتاب مهم مصروف گشت .

در اینجا یادآوری دشواریهای توانفرسایی که در نتیجه مغلوب بودن چاپها و اختلاف نسخ فاحشی که با آن روبرو بودم و باجمال مثنی از خروار را در مقدمه چاپ نخست آورده‌ام تکرار بیهوده‌ای می‌شمرم و با همه رنجهایی که در مقابله چاپهای مختلف بردم و تاحدی نسخه‌ای صحیح‌تر و اطمینان‌بخش‌تر فراهم آوردم اگر در پایان چاپ جلد دوم و همزمان با تجلید آن نسخه خطی گرانبهای «ینی جامع» را دانشمند ارجمند آقای- مجتبی مینوی در ترکیه برای ناشر عکسبرداری نمی‌کردند و آن را گسیل نمی‌داشتند، اکنون نمی‌توانستم در اینجا یادآور شوم که ترجمه فارسی این شاهکار عالم اسلامی تاحدی بر همه نسخه‌ها و چاپهایی که هم‌اکنون بزبانهای مختلف در دسترس مردم جهان است از لحاظ جامعیت و صحت برتری دارد و بیگمان اقدام بسی شائبه استاد عالیقدر و دوست عزیزم آقای مینوی خدمتی بزرگ به این متن که بمنزله دائرةالمعارف فرهنگ اسلام و مبادی دانشهای فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد است بشمار می‌رود ایشان در نامه‌ای به ناشر درباره خصوصیات این نسخه چنین

نوشته‌اند: «مؤلف (این نسخه را) خوانده و بخط خود عناوین آن را نوشته و نسخه پاکنویس شده خود او بوده است و در بعضی موارد اصلاحات و تحقیقات و جرح و تعدیلهای و اضافات و نقصانها بخط خود در آن نموده است. این نسخه یکی از سه نسخه‌ای است که در اینجا (ترکیه) با خصوصیات نظیر آنها موجود است و متعلق به «ینی‌جامع» است».

باری در طی انتشار دو جلد این ترجمه که قریب یک سال بطول انجامید بسیاری از نویسندگان و دانشمندان عزیز و دوستان گرامی نگارنده در مجله‌ها و جراید پایتخت و روزنامه‌ها و مطبوعات مختلف شهرستانها در ضمن مقاله‌های انتقادی و تقریظها یا سخنرانیهای خود این ذره بیمقدار را مشمول عنایاتی فرمودند که بهیچ‌رو خویش را در خور آنهمه محبت و تشویق نمی‌دانستم و اینک سپاسگزاری خویش را لازم می‌شمرم و از میان آنهمه مقاله‌ها و تقریظها نقل قسمتی از مقاله‌ای را که مجله الدراسات ب مدیریت دانشمند ارجمند آقای دکتر محمدی استاد سابق دانشگاه تهران و استاد کنونی کرسی ادبیات فارسی دانشگاه لبنان منتشر ساخته است بی‌مناسبت نمی‌دانم^۱. از اینرو که در این مقاله به رنج واقعی نگارنده بدقت توجه کرده و یادآور شده‌اند که «مترجم پیش از ترجمه نسخه مصححی فراهم آورده و

۱- قسمتی از مقاله مزبور چنین است: و قد قدم الاسناد کتبا بادی ترجمته بدراسة وافیه للمقدمة و عصر صاحبها و سيرته ، معدداً النسخ التي رجع اليها و قارن بينها - من نسخة نصر هوريني المطبوعة في القرن الماضي سنة ۱۲۷۴ هجرية الى آخر طبعة له في وقتنا الحاضر ، طبعة دار الكتاب اللبناني - ومورداً نماذج لاختلاف هذه النسخ و مافي مظهرها من اخطاء ؛ و قد سمى المترجم سمياً حثيثاً في تصحيح الاخطاء التي وجدها في تلك النسخ على ضوء المقارنة بينها و استخلاص نسخة مصححة منها اولاً ثم ترجمتها الى الفارسية . وقد عرض في دراسته في المقدمة لمواضيع هامة ، كقيمة «كتاب العبر و ديوان المتبدأ والخبر ...» و آراء المستشرقين و المورخين و علماء الاجتماع و الاقتصاد و النقاد المعاصرين في مقدمة ابن خلدون و هو هنا يورد عرضاً تاريخياً لاهم الافكار حول هذا الكتاب و للمديد من الأشخاص الذين درسوه و نقدوه ، يظهر فيه مدى سعة اطلاع المترجم ودقته ، ثم يمرض سيرة ابن خلدون و يمرض لمصره و البيئات التي تقلب فيها . و عدا هذه المقدمة التي احتلت سبعين صفحة ، تستغرق الصفحات المترجمة عن مقدمة ابن خلدون نفسها ۱۲۹۶ صفحة طبعت في جزءين ، هذا بالإضافة الى توضيحات و ملاحظات و فهارس مستقلة للأشخاص و الاماكن و القبائل و الشعوب و للكتب و المصادر - الدرامة استغرقت ۱۵۰ صفحة . و لغة الترجمة سلسة ، و تدل دقة الترجمة و حسن التعبير عن دقائق المعاني و الافكار على ان للمترجم ضلماً كبيراً في فهم دقائق العربية و قدرة ادبية على الكتابة الفارسية تؤهلها لظواهر هذا الأثر العربي العريق في توب فارسي قشيب يظهر جماله و بهائه . (از الدراسات الادبية نشرية دانشگاه لبنان سال ۴ شماره ۱ ص ۹۳) .

كتاب الجبر وديوان المبتدأ والخبر
 في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم
 من ذوي السطان الأكبر
 تأليف الامام العبد المذنب الفاضل في سبيل
 اصيقل الحمد التقدير في الشؤون العقلية
 والتقليدية عبد الرحمن بن محمد بن
 الحسين بن محمد بن الحسين

لبن حلاوت
 حرمته بغير الفضا
 والتقدير في سبيل
 المبتدأ والخبر

^^^



أبراهيم بن محمد بن الحسين
 نسخة خطية من كتاب الجبر وديوان المبتدأ والخبر
 في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم
 من ذوي السطان الأكبر تأليف الامام العبد المذنب
 الفاضل في سبيل اصيقل الحمد التقدير في الشؤون
 العقلية والتقليدية عبد الرحمن بن محمد بن الحسين
 بن محمد بن الحسين

آنگاه به ترجمه همت گماشته است».

در این مقاله ۴۵ صفحه نتیجه مقابله نسخه تصحیح شده از چاپهای مختلف مصر و بیروت، با نسخه خطی ترکیه (ینی جامع) جزو ملاحظات و توضیحات مترجم قلمداد شده است که هم اکنون در این چاپ کلیه نتایج مذکور با اضافه یادداشتهای انتقادی برخی از صاحب نظران که در چاپ نخست بدان اشاره رفت با دو صفحه غلطنامه ج ۱ به متن منتقل گشته و در حاشیه به اختلافات نسخه های چاپی با نسخه اصیل ینی جامع که در چاپ نخست آن را معرفی کردم اشاره شده است و این کار با در نظر گرفتن بسیاری از اغلاط چاپی که در غلطنامه هم اسقاط شده است و در نتیجه مراجعه مجدد به متنها و نسخه های مختلف، خود بمنزله تصحیح تازه بشمار می رود و براهیت این چاپ می افزاید.

در اینجا سزا است، یادآور شوم که نایاب شدن دوهزار نسخه کتابی گرانقیمت در طی ۷ سال پس از انتشار صرف نظر از تشویق مروجان دانش و ادب معلول دو عامل اساسی مهم دیگر است که یکی شهرت جهانی و مقام بلند ابن خلدون مؤلف کتاب در دانشهای اسلامی و بویژه ابتکارات وی در آن عصر (پایان قرن هشتم هجری) در دانشهای جامعه شناسی و اقتصاد و سیاست و فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل مسائل تاریخی با روش علمی است و دیگر بالا رفتن سطح اندیشه و معلومات جوانان ما در پرتو گسترش سریع و همه جانبه فرهنگ و بویژه دانشگاهها و دانشکده های ایران و با گفتگو از تقریظها و تشویقهای صاحب نظران و دوستان عزیز و بویژه نقل مقاله «الدراسات» بهیچرو نگارنده ترجمه خویش را در خور اینسه تشویق نمی دانم و هرگز ادعا نمی کنم که با همه دقتها و کوششهایی که مبذول شده لغزشی روی نداده است و چنین پنداری از يك فرد انسان که همواره در معرض ارتکاب خطا است بسیار کوتاه نظرانه است از اینرو از خداوندان فضل و ادب انتظار دارم که به هر لغزشی برخوردند در نهایت صراحت و صمیمیت آنها را به نگارنده یا ناشر بنویسند تا باز اگر توفیقی دست دهد در چاپهای آینده

لذلك في حقا في الزاوية اسما من الحروف الطولى الطولى اللام المنصوبه تنص
مورد الطبع اسما من الحروف الطولى الطولى الزاوية اللام من قبل الالف الى حروف
الوضوح والجلال في بعض حجاب الزاوية من غير الشرح مسوب لبعض اكاراها المردا
المعرب وهو مالكه في غير على اهل التيله كان الدوله اللوثيه ومن البت
سؤال العظيم للفرع من بعض احوال من ارباب شايه منقطه اللام ليقبلا
في بعض حروف هو البت المداول عندم في العمل لاسم الزاوية من السوال في هذه الزاوية
وضوحها فاد الرادوا اسما من الحروف طولى طولى من المسائل هو اذ لك السوال
والمعرب حروف فاسر اسد والسوال لذلك الوقت من روح الملك ووجدها واد الى
الزاوية هم الى الورا المكشف كما بالبحر الطالع من اوله مارا الى المركز من الى
محيط الدار فانه الطالع وان يكون جميع الحروف المكشوفه من اوله الى اخره
والاعداد للمرسومه منها وغير منها حروف طولى طولى من الحروف المكشوفه احد الى
العشرات وعشرتها الى المئتين والالف والحروف منها كما مضيه فان اول العمل عندم
وضوحها من حروف السوال ويضوحها لذلك جميع ما على الورا المكشف بالبحر الثالث
من الطالع من الحروف والاعداد من اوله الى المركز معط لا يحا ووزنه الى الحرف ط
وذلك هو معلوم بالاعداد ما ضاوع بالاولى ويضوحها الى الحروف الاخرى من نقطه
حروف البت الذي هو اصل العا والوثونه منه هو وهو مالك روحه البت
الذكر وضوحها من حروف الطالع في اثن البت وان شئ عندم هو
تعد البت من الحروف المكشوفه من اوله الى اخره فانها من حروف
المدخل الى الحروف المكشوفه من حروف الطالع من اوله الى اخره والعدد الاصلى
وذلك هو معلوم من ذلك في حروف الطالع على قوا من معرفته واعمال مدونه والعدد
معدوده وحروف من حروف الطالع المكشوفه الحرفي وعاملون بامهم في حروف البت
وسفون من حروف الطالع المكشوفه السوال وما معها من حروف تلك الحروف ما عدل هو
معلومه سموا بالاد والعدد من حروف الطالع المكشوفه الذي منى عندم الى حروف
وبعد دون ذلك عدد الاد والعدد عندم من ذلك فيخرج من حروف منقطه
وتوافق على السوال في حروف المكشوفه من حروف الطالع المكشوفه من حروف البت
ووزنه وهو مالك روحه المكشوفه من حروف الطالع المكشوفه من حروف البت
العمل على الزاوية وقد رأينا كثيرا من الحروف منها من حروف البت منها سائل
الاجمال وصيرون ان واقع من مطايعه الحروف السوال في نواحي الحروف دليل على مطايعه
الواضع والسوال صحيح لانه قد مر لك ان البت لا يدرك ما مر صاعى البت واما المطايع

صفحة‌ای از نسخه خطی بین جامع که در حاشیه آن خط مؤلف آمده است .

اصلاح گردد . در پایان از همه دوستان و دانشمندانی که در راه فراهم آمدن چنین ترجمه‌ای از مساعدتها و راهنماییهای سودمند خویش دریغ نفرموده‌اند همچون آقایان دکتر عباس زریاب و محمدتقی دانش‌پژوه و دکتر هشرودی و بویژه آقای محمد فرزاد سیاست‌گذاری می‌کنم .

محمد پروین گنابادی

فروردین ۱۳۴۵



تصویر خیالی ابن خلدون
از کتاب «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»

مقدمة ابن خلدون

شامل

مقدمه و کتاب نخستین از

کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر
فی ایام العرب والمعجم والبربر و من
عاصرهم من ذوی السطان الأكبر

ولائم اختصاری

س : سوره

آ : آیه .

ص : صلی اللہ علیہ وآلہ . صلوات اللہ وسلامہ علیہ

ع : علیہ السلام یا علیہم السلام یا علیہما السلام .

رح : رحمۃ اللہ علیہ .

رض : رضی اللہ عنہ یا عنہم

پ : چاپ پاریس .

ا : چاپ الازھر .

ب : چاپ البھیدہ .

ك : چاپ الكشاف

(ن.ل) (ن.ب) : نسخه بدل

«ینی» نسخه خطی ینی جامع

بنام خداوند بخشنده مهربان^۱

بنده نیازمند به بخشایش پروردگار ، و توانگر بمهر او ، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضرمی ، که خدای تعالی ویرا کامیاب کند ، گوید : ستایش یزدانی را که عزت و جبروت ویژه او و ملك و ملكوت^۲ در ید اوست ، و اورا صفات و نامهای نیکوست^۳ . دانایی که هرچه به نجوی گفته میشود یا خاموشی نهان میکند ، از وی پنهان نیست^۴ .

توانایی که هیچ چیز در آسمانها و زمین او را عاجز نمیکند و از وی ناپیدا نیست^۵ . ما را از خاک بر صورت انسان بیافرید ، و از نسلها و ملت‌های متوالی بشر آبادانی زمین را خواست^۶ ، و روزی ما را از آن میسر ساخت ، و در پناه خویشاوندان و خاندانها مازاگرد یکدیگر آورد و روزی و خوراک ما را فراهم فرمود ، گردش ایام و روزگارها را سبب فرسودگی ما ساخت و سرنوشتمان را بدست مرگ سپرد . اورا بقا و پایداریست و اوست زنده‌ای که نمیرد^۷ .

و درود و سلام برخواجه و سرور ما محمد پیامبر امی عربی باد ، آنکه صفتش در تورات و انجیل نوشته شده است^۸ ، و آنکه پیش از گردش سال و ماه

۱- اللهم صلی علی سیدنا محمد و آله و صحبه (ینی) ۲- اشاره بآیه ۹۰ ، س : المؤمنون : قل من یده ملكوت كل شیء ، و آیه ۷۲ ، س : یس . ۳- والله الاسماء الحسنی س : الاعراف ، آ : ۱۷۹ . ۴- ۵- اشاره بآیات بسیار است چون : عالم النیب لایمرب عنه مثقال ذره... س : السباه آیه ۲ و در ضمن صحت چاپ (ب) و (ب) را که بجای آن « فلا یغرب » آورده‌اند ثابت میکنند و هم اشاره به : و ما كان الله لیمجزه من شیء فی السموات و لافی الارض ، س : الفاطر ، آ ، ۳۴ و بسی از آیات دیگر که در سور مختلف آمده است . ۶- اشاره بآیه ۶۴ ، س : المهود : هوانشاکم من الارض واستمکم فیها . ۷- اشاره بآیه : توکل علی الحی الذی لایموت ، س : الفرقان ، آ : ۶۰ . ۸- اشاره بآیه : الذین لایتیمون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوریه و الانجیل ، س : الاعراف ، آ : ۱۵۶ .

و جدایی میان کیوان و ماهی^۱، عالم خلقت از زاییدن وی فارغ گردیده^۲ و راستی دعوت اوراکبوتر و عنکبوت گواهی داده است^۳، و برخاندان و یارانش، آنانکه در دوستی و پیروی وی بلندآوازه و درباری او یگانه و همداستانند، و پراکنده باد دشمنان ایشان.

و تا هنگامیکه بخت نیک باسلام پیوسته و ریسمان پوسیده کفر گسسته است درود و سلام بسیار خدا بر پیامبر و یارانش باد.

اما بعد، تاریخ از فنون متداول در میان همهٔ ملتها و نژادهاست، برای آن سفرها و جهانگردیها میکنند، هم مردم عامی و بی نام و نشان بمعرفت آن اشتیاق دارند، و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان میدهند و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند، چه در ظاهر اخباری بیش نیست دربارهٔ روزگاریها و دولتهای پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها را بآنها میآریند و بدانها مثلها میزنند و انجمنهای پرجمعیت را بنقل آنها آرایش میدهند.

ما را بحال آفریدگان آشنا میکند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب میگردد، دولتهایی میآیند و فرصت جهانگشایی می‌یابند و باآبادانی زمین میپردازند تا ندای کوچ کردن و سیری شدن آنان را درمیدهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا میرسد.

و اما در باطن، اندیشه و تحقیق دربارهٔ حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است دربارهٔ کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و بهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه میگیرد و سزااست که از دانشهای آن شمرده شود.

۱- ماهی ترجمهٔ «بهموت» یا «نون» یا «حوت» است که آنرا «لوتیا» نیز مینامند و منظور آن ماهی است که زمین هفتم (بعقیدهٔ پیشینیان) بر پشت آنست و پیداست که میان زحل «کیوان» در آسمان هفتم و بهموت در زمین هفتم چه فاصلهٔ دوریست (ازحاشیهٔ نصر هورینی). ۲- اشاره باحادیثی چون: کنت نبیا و آدم بین الماء والطين، یا: اول ما خلق الله نوری، و جزاینها. در «بسی» هم تمخض است. ۳- اشاره بآیه: الا تنصروه فقد نصره الله... س: توبه، آ: ۴۰، و حکایت رفتن حضرت رسول با ابوبکر بنامرور تا سه شبانه روز و دیدن کفار بر درغار بیضهٔ کبوتر و پردهٔ عنکبوت را. رجوع به حبیب السیر جزو سیم مجلد ۱ و دیگر کتب سیر نبی صم شود.

و مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و بیادگار گذاشته‌اند، ولی ریزه‌خواران، آن اخبار را بنیرنگهای باطل درآمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته‌اند و روایات زراندود ضعیفی تلفیق کرده و ساخته‌اند، و بسیاری از آیندگان ایشانرا پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده‌اند برای مابجای گذاشته‌اند بی‌آنکه بموجبات و علل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه و ترهات را فروگذارند.

از اینرو روش تحقیق اندک و نظر تنقیح اغلب کند و خسته است و غلط و گمان را آنچه با تاریخ درآمیخته‌اند که گویی بمنزله خویشاوندان و یاران اخبارند. تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی‌گری و ریزه‌خواری در فنون بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم، زهرناک است. اما در برابر سلطنت حق پایداری نتوان کرد و بصیرت چون شهابی^۱ است که اهریمن باطل را میراند. هرچند نقل‌کننده اخبار تنها به بازگفتن و نقل اکتفا میکند، ولی هرگاه بدان نگرسته شود دیده بصیرت میتواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و بنیروی دانش میتوان صفحات صواب را روشن و تابناک ساخت.

باری مردم اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان بیادگار گذاشته و تواریخ ملتها و دولتها را در سراسر جهان گرد آورده‌اند، ولی آنانکه به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند. گروهی اندک و انگشت‌شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند مانند: ابن اسحاق و طبری و ابن کلبی و محمد بن عمر و اقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند.

و هرچند بطوریکه نزد ثقات و حافظان معتبر حدیث مشهور است در کتب

۱- چیزی ستاره مانند که بشکل شعله آتشبازی برفلك دوان میشود و آن رجم شیاطین است (غیبات).

مسعودی و واقدی موارد عیجوبی یافت میشود ولی باهمه این ، عموم مورخان اخبار ایشانرا پذیرفته و شیوهها و آثار آنانرا درتصنیف پیروی کردهاند .

و انتقادکننده بینا میتواند با مقیاس هوش خویش سره بودن یا ناسره بودن آن منقولات را بسنجد ، چه تمدن و عمران^۱ دارای طبایع خاصی است که میتوان اخبار را بدانها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد . گذشته از این بیشتر تواریخی که از این مؤلفان برجای مانده است برحسب همین شیوه تنظیم شده و موضوع آنها تاریخ عمومی ملتها است و این وضع را باید به تسخیر ممالک و پایتختهای بسیار توسط دو دولت بزرگ صدر اسلام^۲ که در نخستین قرون پیدایش اسلام توسعه یافته بودند منسوب کرد .

این سلسلهها قدرت تسخیرکردن یا فروگذداشتن را با آخرین حد خویش رسانیده بودند . گروهی از آنان هم بطور جامع و کامل درباره دولتها و ملتهای پیش از اسلام سخن راندهاند مانند مسعودی و دیگر کسانی که ویرا پیروی کردهاند .

دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی عدول کرده و بنواحی مخصوصی پرداختهاند ، هدفهای دور و دراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده و خصوصیات و نوادر و مطالبی را که از دسترس آیندگان خارج بود مقید کردهاند ، اخبار ناحیه و شهر خودرا بکمال فراهم آورده و بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کردهاند . چنانکه ابن حیان^۳ نویسنده تاریخ اندلس و دولت اموی آن سرزمین و ابن الرقیق مورخ افریقیه^۴ و دولتی که در قیروان بوده ، این شیوه

۱- کلمه عمران را ابن خلدون در بیشتر ابواب و فصول این کتاب بعنوان دانش مستقلی بنام «علم عمران» بکار برده است و خویش را از واضع و مبتکر این دانش میشمرد . این کلمه در اصطلاح او مرادف «تمدن» و «اجتماع» بمعنی اعم آنست و ما بجز در مواردی که آنرا بمعنی «آبادانی» بکار برده است کلمه اجتماع یا تمدن را برگزیده ایم . رجوع به «فلسفه ابن خلدون الاجتماعیه» تألیف دکتر طه حسین ، و «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» تألیف ساطع الحصری ، شود .

۲- مقصود دو دولت بنی امیه و بنی عباس است . دو دولت مزبور در آن روزگار در نزد مسلمانان گویی دو دولت جهانی بوده اند و هنگامی که تاریخ آنها را می نوشته اند چنان بوده است که تاریخ جهان را می نوشته اند .

۳- ابن ابی حیان و ابوحیان در جاهای مختلف غلطاست . در بنی جامع نیز ابن حیان است ۴- کلمه افریقیه در ممالک مورخان اسلامی بر موریتانی (Mauritanie) شرقی اطلاق میشده که هم اکنون بر شهرها و نواحی تونس و طرابلس و قسنطنین تطبیق میگردد . ولی الجزیره و مراکش ، مغرب را تشکیل میداده است (حاشیه دسلان).

را برگزیده‌اند .

آنگاه پس از این گروه که نام بردیم کسانی که پدیدآمده‌اند جز مشتى مقلد کند ذهن و کم خرد بیش نبوده‌اند که بعین روش گروه نخستین را تقلید کرده و آنرا سرمشق خویش ساخته‌اند و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که بسبب عادات و رسوم ملتها و نسلها روی داده است غفلت ورزیده‌اند . از اینرو اخبار دولتها و حکایات مربوط بوقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورتهایی مجرد از ماده^۱ و شمشیرهایی بی‌غلاف و معلوماتی است که تازه و کهنه آنها مجهول باشد ، بلکه فقط حوادثی است که اصول آنها نامعلوم است و به نوع‌هایی میماند که جنس و فصل^۲ آنها مشخص نباشد . این گروه بتقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخبار دست بدست گشته را بعین و بی‌کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار میکنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسلهای دوره خودشان غفلت میورزند ، چه تشریح و تفسیر آنها برایشان دشوار است و در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت میگذارند ، و برفرض که درباره دولتی بگفتگو پردازند اخبار مربوط با آنرا همچنان که شنیده‌اند ، خواه راست یا دروغ ، نقل میکنند و بهیچرو متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمیشوند و علت رسیدن تاج و تخت بآن دولت و چگونگی پدید آمدن آنرا یاد نمیکنند ، و هم سبب توقف و بقای آنرا در مرحله نهایی سلطنت از یاد میبرند ، از اینرو خواننده همچنان پرسش‌کنان باقی میماند و درباره چگونگی مقدمات و مبادی تشکیل دولتها و مراتب آنها بجستجو میپردازد و سبب های تراحم و تعاقب^۳ دولتها را میجوید و دلایل مقنعی برای اختلافات یا سازشکاریهای آنها می‌طلبد ، همچنانکه ما در مقدمه این کتاب کلیه این مسائل را یاد خواهیم کرد .

۱- صورت و ماده از اصطلاحات حکمت قدیم است . رجوع بکتاب حکمت و «کشاف اصطلاحات الفنون» و «تعمیرات جرجانی» و غیبات اللغات شود . ۲- نوع و جنس و فصل نیز از اصطلاحات منطقی است رجوع بکتاب یاد کرده شود . ۳- ترجمه «اسباب تراحمها و تماقیها» است که بمقیده ساطع الحمصری منظور ابن‌خلدون قوانین تماقب و همزمانی (Lois de Succession et de Coexistence) است که در حادثهها تجلی می‌کند . رجوع به ص ۵۶۵ درامات عن ابن‌خلدون و مقدمه مترجم در همین کتاب ص ۳۳ شود .

از آن پس گروه دیگری از مورخان پدید آمده‌اند که در اختصار راه افراط پیموده‌اند و تنها بیادکردن نامهای پادشاهان اکتفا کرده و از انساب و اخبار مربوط بآنها خودداری نموده و حروف غبار^۱ را بجای اعداد روزگار سلطنت ایشان بکار برده‌اند مانند روش ابن رشیق در میزان‌العمل و دیگر بیسیگانی که او را پیروی کرده‌اند. این گروه را نه گفتاری قابل اهمیت است و نه موضوعی را بثبوت رسانیده یا نقل کرده‌اند که شایسته ملاحظه باشد، زیرا مطالب سودمند را از دست داده و شیوه‌های معروف و عادات و رسوم مورخان را فرو گذاشته‌اند.

و چون کتب این جماعت را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و چون مفلس بودم در بازار تصنیف بچانه‌زدن پرداختم و کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای پی‌درپی پرده برداشتم و آنرا از حیث اخبار و نظریات بابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم و آنرا بر ذکر اخبار ملت‌هایی بنیان نهادم که در قرون اخیر بلاد مغرب^۲ را آبادان ساخته و در سرتاسر نواحی و شهرهای آن سکونت گزیده‌اند، و کلیه دولتهایی را که تشکیل داده‌اند خواه کوتاه و خواه پر دوام و پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آنان بسر میبرده‌اند یاد کرده‌ام و ملت‌های مزبور عبارت از عرب و بربراند، زیرا ایشان دوتزادانند که از دیرباز بتوالی قرون در مغرب سکونت گزیده‌اند، چنانکه گویی در آن سرزمین جز آنان اقوام دیگری نیستند و مردم مغرب هم بجز این دوتزاد قوم دیگری را نمیشناسند، و مقاصد تاریخ خود را بکمال تهذیب کردم و آنرا درخور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل‌بندی آن

۱- غبار، بضم «غ» به نام‌علامتی است که بر اعداد دلالت میکنند. (اقراب‌الموارد) و منظور مؤلف افراط در اختصار است
 ۲- در عهد ابن‌خلدون دنیای عرب در اصطلاح عامه و نویسندگان بدو بخش اساسی تقسیم میشد: مغرب - مشرق. کشورهای راکه میان مصر و اقیانوس امتداد داشتند «مغرب» مینامیدند و مصر و دیگر ممالک عربی پس از آنرا «مشرق» میخواندند. ساکنان مغرب را «مغاربة» و مردم مصر و شام و حجاز را «مشارقه» مینامیدند. اندلس هر چند از لحاظ وضع جغرافیایی از کشورهای مغرب بشمار میرفت ولی بطور کلی از آنها جدا بود.

راهی شگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی میدهد شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا میکند و برخوردار میسازد و ویرا آگاه میکند که چگونه خداوندان دولتها برای بنیان‌گذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید بر میدارد و بر احوال نسلها و روزگار های گذشته و آینده آگاه میشود.

این تألیف را بريك مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم:

مقدمه: در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره باغلاط مورخان^۱.

کتاب نخست: در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارض ذاتی (خواص و قوانین) آن، چون: کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانشها و بیان موجبات و علل هر يك.

کتاب دوم: در اخبار عرب و قبیله‌ها و دولتهای آن از آغاز آفرینش تا این روزگار و در آن اشاره‌ای است به برخی از ملتها و دولتهای مشهور که با ایشان همزمان بوده‌اند، مانند: نبطیان و سریانیان و ایرانیان و بنی اسرائیل و قبطیان و یونانیان و رومیان و ترکان و فرنگان^۲.

کتاب سوم: در اخبار بربر و موالی^۳ ایشان چون زناته^۴ و بیان آغاز حال

۱- رجوع به تاریخ عربستان در اوائل ظهور اسلام و قبل از آن خطابه هفتم آقای تقی زاده در دانشکده موقول و منقول شود.
 ۲- فرنگان (الافرنجه) در (ینی) نیست. ۳- موالی جمع مولى است و در نزد عرب حد وسط میان بنده و آزاد است و اغلب بر بنده آزاد شده اطلاق میگردد و شبیه مفهومی است که در دولت روم بر بندهگان آزاد اطلاق میکردند. و هر بنده یا اسیری که خداوندش او را آزاد میکرد مولى میشد و آنوقت بقبیله و خاندان خداوندش منسوب میگردد و گاهی مولى را بشهری که در آن آزاد میشود نسبت دهند و گویند مولى مدینه یا مولى مکه، لیکن خویشاوندی مولى غیر سرب است و مولى بردوست و نزدیک و پسرعم و همسایه و همسوگند و کسیکه بقصد ماندن در میان قبیله‌ای وارد شود، «مهمان» و تابع و وابسته سببی نیز بجهاز اطلاق میگردد. و ابوالبقا گوید مولى را بر عجمان از آنرو اطلاق کنند که بیشتر بلاد ایشان به قهر و زور فتح میشود و مردم آن بلاد حقیقه یا حکماً آزاد میگرددند (کلیات).
 ۴- شهری در افریقیه - محل و ناحیه‌ای از ساداکوس در اسپانیا (فهرست نخبة الدهر). و در اینجا مقصود قبایلی از بربراند که در افریقیه سکونت دارند.

و طوایف ایشان و کشورها و دولتهایی که بویژه در دیار مغرب تشکیل داده‌اند .
 آنگاه سیاحت به مشرق دست داد و در این سفر بقصد خوشه‌چینی از خرمن
 معرفت آن سرزمین حرکت کردم و فرض و سنت را در طوافگاه و زیارتگاه آن
 (مکه و مدینه) بگزاردم ، و از دفترها و کتب آن ناحیه بر آثار و اخبار سرزمین
 مزبور وقوف یافتم ، و در این بلاد نقصان و کمبود تألیف خود را درباره پادشاهان
 غیر عرب و متصرفاتی که دولتهای ترك بدست آورده بودند بر طرف کردم و اطلاعاتی
 را که بدست آوردم بر آن افزودم .

و درباره نوشتن اطلاعات مربوط به معاصران نژادهای عرب و بربر چون :
 ملت‌های (مسلمان) نواحی و شهرهای دیگر و پادشاهان و امرای ایشان راه اختصار
 و تلخیص برگزیده‌ام تا بجای شیوه پیچیده و دشوار ، هدف و روش آسان را
 پیروی کرده باشم و برای بحث در تاریخ ، حوادث مخصوص انساب عمومی را
 بمنزله مدخلی تلقی کنم^۱ . از اینرو تاریخ مربوط به نوع بشر بطور جامع و کامل
 فراهم آمد و بسیاری از حکمت‌های پیچیده و دشوار سهل گردید و حوادث دولتها
 با ذکر علل و موجبات هر يك تشریح شد و این تألیف چنان فراهم آمد که بمنزله
 گنجینه‌ای از حکمت و مخزنی از تاریخ است .

و چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر ، خواه بادیه‌نشینان و خواه
 شهرنشینان آنان ، میباشد و در آن وضع دولتهای بزرگ همزمان ایشان نیز روشن
 شده است . و در ابتدا و پایان هر خبر به یادآوریها و عبرتهای حکمت‌آمیز
 پرداخته می‌شود ، از اینرو آنرا به :

کتاب العبر^۲

ودیوان المبتدأ والخبر

فی ایام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر

نامیدم و درباره آغاز نژادها و دولتها و همزمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب
 و زوال ملتها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل : دولت و ملت

۱- در بنی بجای اسباب در نسخ دیگر : انساب است . ۲- کتاب عنوان العبر . (بنی) .

و شهر و محل اجتماع چادر نشینها و ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات و دانش و کسب و گردآوری ثروت و ازدست دادن آن و کیفیات و ازگون شدن و پراکندن اقوام و دولتها و چادر نشینی و شهر نشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن می‌رود، هیچ فروگذار نکردم، بلکه جملگی آنها را بطور کامل و جامع آوردم، و براهین و علل آنها را آشکار کردم. از اینرو این کتاب تألیفی یکتا و بیمانند است، چه در آن علوم غریبا و هم حکمت‌های پوشیده، نزدیک بدرستی راکه پرده غفلت روی آنها را پوشیده است و از انتظار نهان بود «چون ستمگری که منشأ حادثه‌های بعدی است»، گنج‌انیده‌ام. ولی من با همه این در میان مردم روزگار بقصور خویش یقین دارم و بناتوانی خود از گذشتن در چنین میدان پهناوری معترفم و دوست دارم خداوندان کرامت و دانشمندان متبحر در آن بدیده انتقاد و اصلاح نگرند نه بچشم رضامندی، و آنچه راکه سزاوار اصلاح است اصلاح و چشم پوشی کنند، چه بضاعت «من» در میان خداوندان دانش مزجات، و اعتراف بسرزنش و عیججویی رهایی بخش است، و از پاران امید نیکی میرود. و از خداوند مسئلت میکنم که اعمال ما را در پیشگاه ارجمند خویش خالص قرار دهد و او مرا بس است و نیکوکار گزار است.^۲

و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را بکمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آنرا بر سر راه بینندگان فراداشتم و در میان دانشها روش و اسلوب آنرا آشکار ساختم و دایره آنرا در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آنرا دیوار کشیدم «آنرا از دیگر علمها جدا ساختم»^۳ و اساس آنرا بنیان نهادم، این نسخه از آن کتاب را بکتابخانه خداوندگارمان خواجه و پیشوا و مجاهد پیروز و

۱- منظور کیمیا و جز آن است. ۲- وهو حسبی ونعم الوکیل - اشاره به حسبنالله ونعم الوکیل . س : آل-عمران ، آ : ۱۶۷ . ۳- واین دلیل دیگری است که ابن خلدون تاریخ را بصورت دانشمستقلی درآورده است و از سطر بعد تا آخر ص ۱۱ مطالب متن و حاشیه هیچکدام در (ینی) نیست .

پایه‌گذار تاج و تخت ...^۱ ارمنان داشتیم^۲ .

امیرالمؤمنین ابوفارس عبدالعزیز فرزند خواجهٔ ما سلطان معظم شهیر شهید ابوسالم ابراهیم فرزند خواجهٔ ما سلطان مقدس امیرالمؤمنین ابوالحسن فرزند بزرگان نامور از ملوک بنی مرین ، آنانکه پایهٔ دین را استحکام نوین بخشیدند و راه هدایت شوندگان را هموار ساختند و آثار ستمکاران تبهار را بزودند . سایهٔ او بر سر ملت پاینده و آمال او در راه دعوت اسلام پیروز باد . و کتاب را بکتابخانهٔ ایشان که وقف بر طالبان علم است فرستادم و کتابخانهٔ مزبور در جامع القرویین^۳ شهر فاس ، درگاه پادشاهی و مقر سلطنت ایشان ، واقع است ، آنجا که آرامگاه راستی است و بوستانهای معارف سرسبز و خرم است و فضای اسرار ربانی در منتهای پهناوری است .

و انشاءالله مقام امامت فارسیست^۴ کریم و ارجمند بنظر شریف و فضیلت مستغنی از تعریف خویش ، در آن خواهد نگریست و آنرا مشمول عنایت بیدریغ و مورد قبول کامل قرار خواهد داد و همین نظر قبول او دلیل و گواه برسوخ کتاب من بشمار خواهد رفت ، چه سرمایه‌های نویسندگان در بازار معرفت او رواج دارد و کاروانهای علوم و آداب در پیرامون بارگاه او فرود می‌آیند و بیاری بصیرت روشن او نتایج قریحه‌ها و خرده‌ها پدید می‌آید .

۱- از ترجمهٔ القاب مفصل که قریب ۱۰ سطر در ستایش ابوفارس است خودداری و فقط بنقل موضوع ارمنان کتاب اکتفا کردم (م) . ۲- بجز چاپ پاریس که قریب یک صفحه و نیم در موضوع ارمنان کتاب نامقدمه در آن حذف شده در حاشیهٔ چایهای دیگر چنین است : در نسخه‌ای بخط بعضی از فضلی مغرب پیش از جمله «نسخه‌ای از آنرا ارمنان داشتیم» پس از جمله «اساس آنرا بنیان نهادم» اضافه‌ای است بدینسان : «و آنرا کفوی جسم که در فنون آن بدیدهٔ نامل و دقت نکرد و معیار صحیح و اصول آنرا با فهم شریف خویش بسنجد و پایهٔ آنرا در میان علوم و معارف از دیگر کتب بازشناسد ، پس طایر اندیشهٔ خویش را در فضای هستی به پرواز درآوردم و نظرم را در شهرهای دراز زمستان با تحمل رنج بیدار خوابی بهرسوی جولان دادم و در پیشگاه دانشمندان فروتن و دیندار و خلفای بخشنده و کریم جستجو کردم و فراز و نشیبها را در پیومدم تا آزمایش و تجربه بساحت کمال رسید و افکار در سرم منزل آمال بطواف درآمد و دست مساعی و کوششها پیروزمندانانه باستان محظلی رسید که انوار معارف و زیباییها در آن میدرخشید و بوستانهای دانش در هر سوی آن بارور و سایه افکن بود ، از اینرو مرکب افکار خویش را در چمنزارهای آن فرو آوردم و شاهد نیکو منظر را بر حجله‌گاه آن بیاراستم و آنرا بکتابخانهٔ ایوان مقصودهٔ وی ارمنان کردم و ستاره‌ای تابان در افق و گنجینهٔ کتب اومتجلی ساختم ، تا خردمندان را نشانه‌ای باشد که بانوار آن دهربری شوند و در آن آثار آن فضیلت تراوشهای —

ویزدان ما را بر سپاسگزاری نعمت او برانگیزد و بهره‌مندی از مواهب بخشایش ویرا برما فزوتتر سازد و مارا بر ادای حقوق خدمتگزاری او یاری دهد و در شمار مقربان وی ، آنانکه دربارگاهش گرامیند ، درآورد . و بر رعایای او و آنچه در حرم حکومت او از اسلام است جامهٔ حمایت و حفاظت بپوشاند و از خدای ، درخواست میکنم که اعمال مارا در راه بندگی و طاعت خالص فرماید و از شوائب غفلت و شبهه پاک‌گرداند و او ما را بسنده و نیکوکار گزاراست .

اندیشهٔ انسانی را بشناسند و آن کتابخانهٔ خداوندگارمان خواجه و پیشوا ... « تا آخر القاب » خلیفه امیرالمؤمنین المتوکل علی الله ابوالعباس احمد فرزند خواجهٔ ما امیرطاهر مقدس ابو عبدالله فرزند خواجهٔ ما خلیفهٔ مقدس امیرالمؤمنین ابویحیی ابوبکر فرزند خلفای راشدین ازائمهٔ موحدین ، آنانکه پایهٔ دین را استحکام بخشیدند و راه هدایت شوندگان را هموار ساختند و آثار تبهکاران ازتجاوزکاران و مجسمیان را بزودند ، سلالهٔ ابوحفص و فاروق و شاخهٔ جوان و تازه از آن دردمان پاک و امیل و اخگر تابنده از آن خورشید فروزان ... (تا آخر) (ولی در اینجا امامت را به «فارسیست» مقیدن ساخته و هم در این نسخه بسفر مشرق اشاره نکرده است). ۳- «جامع القرویین» مسجد جامع بسیار قدیمی و مهمی است در شهر فاس که در آن بهترین شاهکارهای هنری و بناهای صنعت بکار رفته است، در زیرامون آن مدارس و کتابخانه‌های متعددی وجود داشته و در این کتابخانه‌ها کتب نفیس و آلات رصدی و کراتی که زمین و ستارگان را مجسم میکرده موجود بوده است (قاموس الاعلام ترکی). ۴- منسوب به ابو فارس .

مقدمه

در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط و اوهامی که مورخان را دست میدهد و یاد کردن برخی از علت‌های آن

باید دانست که فن تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نیابد، و آنرا سودهای فراوان و هدفی شریف است، چه این فن ما را بسرگذشتها و خویهای ملتها و سیرتهای پیامبران و دولت‌ها و سیاستهای پادشاهان گذشته آگاه میکند، و برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی بمنابع متعدد و دانشهای گوناگونی نیازمند است و هم باید ویرا حسن نظر و پافشاری و تثبت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روایت) که هر دو وقتی دست بهم داد او را بحقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند چه اگر تنها بنقل کردن اخبار اعتماد کند، بی آنکه بقضای اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاستها، و طبیعت تمدن، و کیفیات اجتماعات بشری پردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با رفته، بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی درمان نباشد.

بارها اتفاق افتاده که تاریخ نویسان و مفسران و پیشوایان روایات، وقایع و حکایات را بصرف اعتماد بر اوی یا ناقل خواه درست یا نادرست بی کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبطها و لغزشها شده‌اند، چه آنان وقایع و حکایات را بر اصول آنها عرضه نکرده، آنها را با نظایر هر یک نسنجیده، و بمعیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیازموده و بغور آنها نرسیده‌اند پس از حقیقت گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده‌اند. اینگونه اغلاط بویژه در بسیاری از حکایات هنگام تعیین اندازه ثروت یا شماره سپاهیان روی داده است. زیرا که این بحث (یعنی قضیه آمار) در مظان دروغ و دستاویز یاوه‌گویی است و ناچار باید آنها را با اصول بازگردانید و در معرض قواعد

قرار داد .

یکی از نمونه های اینگونه اشتباه‌کاریها شماره لشکریان بنی اسرائیل است و چنانکه مسعودی و مورخان آورده‌اند پس از آنکه موسی ، ع ، هنگام آوارگی در ، تیه^۱ اجازه داد که هر که طاقت و توانایی دارد ، بویژه از سن بیست ببالا ، سلاح بگیرد ، بشمردن سپاهیان بنی اسرائیل دست یازید ، و عده آنها را ششصد هزار تن یا فزوتتر یافت . در صورتیکه اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه‌گرانی بسنجیم مایه حیرت میشود ، چه هر کشوری را در خور گنجایش آن لشکریانی است که می‌تواند مستمری آنها را پردازد ، و اگر از میزان معین و لازم دز گذرند مایه دشواری و مضیقه آن کشور میشوند ، چنانکه عادات متداول و وضع معمولی ممالک گواه بر این امر است . گذشته از این ، اگر سپاهیان را با این عدد افزون که دو برابر یا سه برابر مدنظر را صف آنها فراخواهد گرفت ، ترتیب دهند بعید بنظر میرسد که بتوان بسبب تنگی نبردگاه و دوری آن از لشکریان در لشکرکشیها و جنگها از آنها استفاده کرد ، زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی بنبرد برخیزند یا صفی بردشمن غالب آید ، در حالیکه یکسر صف سر دیگر را درک نمی‌کند و روزگار کنونی^۲ گواه صادقی بر این امر است و شباهت گذشته با آینده از شباهت آب با آب هم بیشتر است .

کشور ایران از کشور بنی اسرائیل بدرجات عظیم‌تر و پهناورتر بود ، بدلیل اینکه بختنصر^۳ بر بنی اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنانرا بلعید و فرمانروایی را از آنان بازستد و بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنانرا ویران ساخت ، در صورتیکه بختنصر یکی از کارگزاران کشور ایران بوده و گویند وی مرزبان مرزهای غربی ایران بشمار میرفته است . ممالک ایران در عراق عجم و عرب و خراسان و ماوراءالنهر و ابواب^۴ بدرجات از ممالک بنی اسرائیل پهناورتر و

۱- تیه (یکسر) «ت» و سکون «ه» ملفوظ) : بیابانی که رونده در آن هلاک شود ... و در اصطلاح بیابانی کموسی ، ع ، با دوازده سبط بنی اسرائیل که در هر سبط پنجاه هزار نفر بودند در آن بیابان مدت چهل سال سرگردان بودند (غیاب) . ۲- مقصود نویسنده ، عصر خود اوست . ۳- Nabuchodonosor ۴- «ابواب» یا «باب» شهر معروف در بندکه در کنار بحر خزر بوده است .

بیشتر بود، با همه اینها شماره سپاهیان ایران هرگز باین میزان و حتی نزدیک بآنهم نرسیده است و بزرگترین لشکری که در قادیسیه فراهم آوردند صد و بیست هزار تن بوده که بنا بر نقل سیف^۱ همه آنان سلاح دار همراه داشته اند^۲.

وی گوید عدد آنان با سلاح دارانشان روی هم رفته بیش از دویست هزار تن بوده است و از عایشه و زهری روایت شده که لشکریان رستم در مقابله با سعد شصت هزار تن بوده اند و همه سلاح دار داشته اند. و نیز اگر سپاهیان بنی اسرائیل بچنین عددی میرسیدند قلمرو فرمانروایی آنان هم توسعه مییافت و دولت آنان بر مناطق وسیعتری حکومت میکرد، زیرا نواحی و ممالک دولتها بنسبت کمی یا فزونی لشکریان و شماره گروهی از آنان است که بانجام دادن خدمت سربازی مشغول میباشند، و ما در فصل ممالک (دولتها) از کتاب اول این موضوع را آشکار خواهیم کرد ولی بنا بر آنچه معروفست ممالک بنی اسرائیل از اردن و فلسطین در شام، و بلاد یثرب و خیبر در حجاز تجاوز نمیکرد.

و نیز میان موسی، ع، و اسرائیل بنا بر آنچه محققان یاد کرده اند بیش از چهار پست فاصله نیست، چه نسبت او چنانکه از تورات مستفاد میشود عبارتست از: موسی ابن عمران بن یصهر بن قاهت (بفتح و کسر «ها») بن لاوی (بکسر و فتح «واو») ابن یعقوب.

و یعقوب اسرائیل خداست. و مدت میان آنان چنانکه مسعودی نقل کرده چنین است: هنگامی که اسرائیل با نسل خویش، اسباط^۳، و فرزندان ایشان بدیدار یوسف بمصر درآمد هفتاد تن بودند و اقامت آنان در مصر تا هنگامیکه با موسی، ع، به تیه^۴ درآمدند دویست و بیست سال بود و در این مدت پادشاهان قبطی یا فراعنه بنی اسرائیل را دست بدست می کردند^۵، و بسیار

۱- مقصود سیف بن عمر اسدی است. ۲- ترجمه «متبوع» است، چون دهگانان ایرانی هر يك دارای اتباعی بودند و در سپاهیان قدیم رسم بوده است که هر سرباز جنگی یکتن سلاح دار که سپر و گرز و دیگر وسایل جنگی او را حمل میکرد در جنگ بدنبال خود داشته است. ۳- جمع سبط (بکسر «س») فرزند زاده، خواه پسر و خواه دختر. و طایفه ای از فرزندان یعقوب، ع، (غیاث). ۴- عطار گوید: جوقوم موسیم در تیه مانده - هم از تعطیل در تشبیه مانده. ۵- یعنی گروهی را بدین سوی و گروهی را بسوی دیگری فرستادند و بهانه انمقاد نیافتن نطفه موسی، از هم خواگی آنان ممانعت میکردند.

بعید است که نسلی در چهار پست بچنین شماره‌ای برسد ، و اگر گمان کنند این سپاهیان در روزگار سلیمان و پس از او بوده‌اند باز هم چنین افزایشی باورکردنی نیست زیرا میان سلیمان و اسرائیل نیز بیش از یازده پست فاصله نبوده ، چه نسبت او چنین است : سلیمان بن داود بن ایشا^۱ بن عوفید^۲ و بقولی ابن عوفد بن باعز ، و گویند بوغز ، بن سلمون بن نحشون بن عمینوذب ، و هم روایت شده حمیناذاب ، بن رم بن حضرون ، و بقولی حضرون ، ابن بارس ، و گویند بیرس ، بن یهوذا بن یعقوب .

و نسلی در یازده پست بچنین عددی که گمان کرده‌اند نمیرسد ، زیرا ممکن است بصددها و هزارهاتن منشعب شوند ولی گذشتن از این مرحله و رسیدن به عقود^۳ اعدادی که مورخان مزبور یاد کرده‌اند ، بسیار دور از عقل است و با در نظر گرفتن وضع حاضر و مشاهدات نزدیک ، درمی‌یابیم که گمان مورخان یاد کرده درین باره باطل و منقولات آنان دروغ است .

و آنچه در اخبار اسرائیلیات^۴ ثبت شده این است که لشکریان خاصه سلیمان دوازده هزار تن بوده‌اند و او هزار و چهارصد اسب اصیل داشته است که همواره در سرسراهای وی آماده بوده‌اند. اخبار صحیح درباره بنی اسرائیل همین است و نباید بخرافات مردم عامی آنان اعتنا کرد . در روزگار پادشاهی سلیمان ، ع ، دولت آنان در آغاز جوانی و کشور ایشان در مرحله وسعت بود . گذشته از این هم اکنون می‌بینیم که عموم مردم همزمان ما وقتی درباره سپاهیان دولتهای معاصر یا روزگاری نزدیک باین زمان بسخن می‌پردازند ، و از اخبار لشکریان مسلمانان یا مسیحیان گفتگو میکنند ، یا به شمردن میزان مالیاتها ، و خراج پادشاه ، و مخارج مردم تجمل پرست و سرمایه‌ها و کالاهای ثروتمندان آغاز میکنند چگونه در اعداد راه گزافه‌گویی می‌سپزند و از حدود عادی درمیگذرند و تسلیم و سوسه‌ها

۱- یسا «ن.ل» . در (ینی) نامهای خاص چنین است : ایشا . عوفید . عوفد بن باعز عمیناذاب - حمیناذاب - رام حضرون .
 ۲- عوفید - عوفید «ن . ل» .
 ۳- عقود اعداد ازده - بیست - سی - تا نود (اقرب الموارد).
 منظور اینست که به صد هزار و دویست هزار و جزاینها نمیرسد .
 ۴- اسرائیلیات بر اخبار واحادی اطلاق می‌شود که از منابع یهودیان روایت شده و بویژه در تفاسیر آمده است. و هب این منبه یمانی (متوفی بسال ۱۱۴ هـ) را کتابی به همین نام بوده است . رجوع به کشف‌الظنون ج ۲ ص ۲۶۱ شود .

و خواب و خیالهای شگفتی آور میشوند، چنانکه اگر از دیوانیان رقم صحیح لشکریان پرسیده شود و مقدار سرمایه‌ها و سودهای توانگران بدرستی تحقیق گردد و عادات و رسوم تجمل‌پرستان بخوبی روشن شود، آنوقت هزار يك ارقامی را که این گروه می‌شمرند نخواهیم یافت. و این عادت مبالغه‌گویی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که روح آدمی شیفتهٔ عجایب و غرایب است و نیز چون بر زبان آوردن گرافه‌گویی آسان است و مردم از پرسش تردید آوران و خرده‌گیری نقادان غفلت می‌ورزند و بیاوه سرایی می‌پردازند، چنانکه اینگونه‌کسان حتی باخودشان هم حساب نمی‌کنند، نه برخطا و نه برعمد. و سخنان خود را جدی و صحیح تلقی میکنند و در نقل کردن خبر واسطهٔ موثق و راوی عادل هم نمی‌جویند و خود را بجستجو و تحقیق نیازمند نمیدانند، از اینرو عنان زبان را می‌گسلند و آنرا در چراگاه دروغ آزاد می‌گذارند و همهٔ آیات خدا را بازی و عبث می‌بندارند، و خریدار بازار یاوه‌سرای و ژاژخایی میشوند تا از راه خدا بکجروی می‌گیرند و در ورطهٔ گمراهی فرو می‌روند و آیا چنین سودای خسران‌آمیزی آنانرا بس نیست؟ دیگر از اخبار سنت و بی‌اساس که همهٔ مورخان دربارهٔ سرگذشت تبعه‌ها، پادشاهان یمن و جزیرهٔ العرب، روایت کرده‌اند این است که پادشاهان یمن از قلمرو فرمانروایی خویش بسرزمین افریقه و بربر از ممالک مغرب رهسپار شده و با آنان پیکار کرده‌اند و افریقش بن صیفی از بزرگترین شاهان نخستین روزگار فرمانروایی آنان، که همزمان موسی، ع، یاکمی پیش از وی میزیسته، بافریقه لشکر کشید و تا وسط بربرها پیش رفت و با آنان به نبردهای خونین شدیدی دست یازید، و هم او کسی است که این قوم را بدین نام خوانده است چه هنگامیکه سخن گفتن آنانرا بزبان عجمی میشوند میگوید: این بربره چیست؟ و از آن روزگار لفظ بربر از این گفتار گرفته شده است و آنانرا بدین نام خوانده‌اند و او وقتی از مغرب بازگشته چند قبیله از حمیر^۲ را برای پاسبانی در آنجا ساخلو

۱- جمع تبع (بضم «ت» و فتح «ب» مشدد) از سلسله‌های ملوک یمن، و کسی را بدین لقب می‌خوانند که حضرموت و سبأ و حمیر در تصرف وی باشد. (منتهی‌الآرب).
 ۲- بکسر «ح» و فتح «ی» موضعی است در جاذب غربی صنها یمن.
 و حمیر بن سبأ بن یسحج پدر قبیله ایست از یمن (منتهی‌الآرب).

گذاشته است و آنان در آن سرزمین رحل اقامت افکنده و با مردم آن ناحیه آمیختگی و اختلاط یافته‌اند و صنهاجه و کتامة از آن گروه‌اند . و از اینجاست که طبری و جرجانی و مسعودی و ابن‌الکلبی و بیهقی^۱ بر آنند که صنهاجه و کتامة از قبیله حمیر هستند ولی نژاد شناسان بر بر این انتساب را نمی‌پذیرند و درست هم همین است . و هم مسعودی آورده است که ذوالاذعار از ملوک یمن پیش از افریقس فرمانروایی داشته و در روزگار سلیمان ، ع ، با مردم مغرب پیکار کرده و بر آن بلاد استیلا یافته است و نظیر همین واقعه را دربارهٔ یاسر پسر وی که جانشین پدر بوده نیز یاد کرده است و گوید : او بناحیه‌ای از ممالک مغرب بنام وادی الرمل رسیده و از بسیاری ریگ راهی نجسته و بازگشته است . همچنین در خصوص تبع دیگر یمن ، اسعدابو کرب ، مورخان گویند وی معاصر گشتاسب پادشاه سلسله کیانی ایران بوده و بر موصل و آذربایجان تسلط یافته است ، با ترکان روبرو شده و با آنان بنبردی خونین پرداخته و آنها را شکست داده است ، سپس دو سه بار دیگر هم با ترکان جنگیده است و او پس ازین وقایع سه تن از پسران خود را برای پیکار بکشور ایران و بلاد سغد در ممالک ترکان و ماوراءالنهر ، و کشور روم گسیل کرده است . پسر نخستینش نواحی سمرقند را متصرف گردیده و از فلات گذشته و بچین رسیده است ، در آنجا برادر دوم خود را یافته است که پس از جنگ با مردم سمرقند بر وی سبقت جسته و بچین تاخته است ، این دو برادر در کشور چین جنگهای خونینی میکنند و غنایم بسیار بچنگ می‌آورند و با یکدیگر به یمن باز میگردند و هنگام بازگشت قبایلی از حمیر را در کشور چین و ادار بسکونت میکنند که تا این روزگار در آن کشور بسر میبرند .

برادر سوم به قسطنطنیه میرسد و آن شهر را واژگون میسازد و بر کشور روم چیره میشود و سپس بر میگردد .

همهٔ این اخبار از صحت دور و بر اساس وهم و غلط مبتنی است و بافسانه‌ها و داستانهای ساختگی بیشتر شباهت دارد ، زیرا تباعه در جزیره العرب سلطنت

۱- این نام از چاپ پاریس و (ینی) است در چاپهای مصر و بیروت : بیلی است .

داشته‌اند و پایتخت و مقر فرمانروایی آنان در صنعاء یمن بوده است و جزیره انعرب را از سه سوی دریا احاطه کرده است: از جنوب دریای هند، و از مشرق دریای فارس که از دریای هند بطرف بصره منشعب می‌شود و از مغرب دریای سوئز که هم از دریای هند به شهر سوئز از نواحی مصر می‌رود چنانکه در نقشه جغرافی دیدی می‌شود. و تنها راهی که از یمن به بلاد مغرب می‌رود راه میان دریای سوئز و دریای شام است که مسافت آن باندازه دو روز راه یا کمتر از آن است. و بعید بنظر می‌رسد که پادشاهی عظیم با سپاهیان فراوانی از این راه بگذرد بی آنکه آن نواحی جزء متصرفات او گردد. چنین پیش‌آمدی بر حسب عادت ممتنع است، چه در نواحی خط سیر او عمالقه و کنعانیان در شام و قبطیان در مصر سکونت داشته‌اند و عمالقه مصر و بنی اسرائیل شام را در حیطه اقتدار و تصرف خویش درآوردند، در صورتیکه هرگز مورخان اخباری روایت نکرده‌اند که تابعه یمن با هیچیک از این ملتها جنگیده یا یکی از این نقاط را متصرف شده باشند. گذشته از این مسافتی که باید از یمن تا مغرب پیمود بسیار دور است و سپاهیان به آذوقه و علوفه و توشه‌های بسیاری نیازمند می‌باشند، بنابراین اگر وی ممالک و نواحی سر راه خود را تصرف نکرده باشد و بخواهد از آنها بگذرد ناگزیر باید از طریق غارت و دستبرد بمزارع و دهکده‌های پیرامون راه بسیج سفر و آذوقه سپاهیان خود را بدست آورد و بنا بر عادت چنین روشی برای تأمین وسایل سفر و نیازمندیهای سپاهیان عظیمی کافی نخواهد بود، و اگر فرض کنیم وی ضروریات و علوفه و آذوقه لشکریان خود را از نواحی متصرفی خود نقل کرده باز هم این اشکال پیش می‌آید که او از کجا اینهمه چهارپایان برای حمل کردن بسیج سفر خود بدست آورده است؟ پس ناچار باید بگوییم او در سرتاسر مسیر خود از مناطقی گذشته که مسخر او بوده است تا از این راه بسیج و توشه خود را تأمین کند و اگر بگوییم که این سپاهیان بی جنگ و خونریزی از بلاد مزبور گذشته و توشه خود را از طریق مسالمت بدست آورده‌اند، این فرض از همه شقوق دشوارتر و ممتنع‌تر است و باورکردنی نیست، پس واضح است که این اخبار سست و بی‌اساس

و ساختگی است ، و اما وادی الرمل ، یا سرزمینی که از کثرت ریگ راهگذر را از پیسودن راه عاجز کند ، سر تا پا جعل است ، زیرا چنین نامی در آن سرزمین هیچگاه شنیده نشده و باینکه همواره مسافران بسیاری بمغرب میروند هیچکدام چنین نامی در آن خطه نشنیده‌اند و کاروانیانی که راههای گوناگون مغرب را پیسوده و دهکده‌ها و منزلگاه‌های آنها را دیده‌اند در هیچ عصری از چنین ناحیه و جایگاهی نام نبرده‌اند ، ولی چون مطلب غریب و شگفت است (و مطالب عجیب انگیزهٔ نقل فراوان است) از اینرو مردم آنرا بسیار حکایت میکنند .

و اما جنگیدن تبابعه با ممالک شرق و سرزمین ترکان ، هرچند راه آن ناحیه از راه‌های سوئز پهناورتر است ، ولی از یمن تا نواحی مزبور مسافت دورتری است و ملت‌های ایران و روم در سر راه رسیدن بناحیهٔ ترکان متعرض مهاجم میشوند و کسیکه بخواهد بسرزمین ترکان برسد باید پیش از تصرف اراضی آنان با ایران و روم بجنگد ، در صورتیکه هیچ مورخی روایت نکرده که تبابعه ممالک ایران یا روم را تصرف کرده باشند ، بلکه آنچه در تاریخ آمده اینست که این قوم در مرزهای کشور عراق و بین بحرین و حیره و جزیره و نواحی اطراف دجله و فرات با ایرانیان نبرد کرده‌اند و این جنگ میان ذوالاذعار پادشاه یمن و کیکاوس پادشاه کیانی روی داده است . وهم گویند تبع اصغر ابوکرب نیز باگشتاسب پیکار کرده است ، ولی با بودن ملوک طوایف پس از کیانیان و پس از آنها ساسانیان در سرزمین ایران ، گذشتن از این کشور برای جنگ با ترکان و رسیدن بتبت و چین امری است که بنا بر عادت محال بنظر میرسد ، چه جنگیدن با مللی که در سر راه چین قرار دارند بسیار سخت است وهم نیازی فراوان بعلوفه و آذوقه و دیگر وسایل سفر پیدا میشود و بادوری مسافت چنانکه یاد کردیم چنین سفری دشوار و ناشدنی است . بنابراین خبرهای مربوط باین قضیه نیز نادرست و واهی و جعلیست و برفرض که مأخذ نقل اینگونه اخبار درست باشد این انتقادات و عیوب بر آنها وارد است و چگونه ممکن است درست باشد در صورتیکه اخبار مزبور از منابع درستی هم روایت نشده است ؟ و در گفتار ابن

اسحق در خبر یثرب و اوس و خزرج که تبع دیگری با مجاهده و سختی بسیار بجانب مشرق رفته است نیز عراق و ایران منظور است ولی جنگ آنان با ترك و تبت بهیچرو درست نیست چنانکه بثبوت رسانیدیم . پس درین باره بهرچه برمیخوریم نباید بدان اعتمادکنیم و باید در اخبار بیندیشیم و آنها را برقوانین صحیح عرضه دهیم تا آنها را ببهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم بازشناسیم . و خدا راهنمای انسان براستی است .

فصل

و از خبرهای یاد کرده واهی‌تر و موهوم‌تر ، حکایتی است که مفسران در تفسیر سوره الفجر ، در قول خدای تعالی : الم ترکیف فعل ربك بعد ارم ذات العمادا ، نقل کرده و لفظ ارم را نام شهری دانسته‌اند که بداشتن ستون‌ها موصوف بوده است و روایت میکنند که عاد بن عوص بن ارم دو پسر داشته : یکی شدید و دیگری شداد ، آنها پس از مرگ عاد جانشین پدر گردیده‌اند . شدید جان میسپارد و مملکت پدر بر شداد مسلم میشود و او وصف بهشت را می‌شنود و می‌گوید همانا من همچنان مکانی خواهم ساخت ، از اینرو شداد دستور داد شهر ارم را در صحاری عدن بنیان نهند و مدت سیصد سال بنای آن شهر دوام یافت و شداد خود نیز نهصد سال عمر کرد و گفته‌اند شهر ارم بسیار عظیم بود ، کاخهایی از زر داشت که ستونهای آنها از زبرجد و یاقوت بود و در آن انواع درختان و جویبارهای روان ، بود و چون ساختمان شهر پایان پذیرفت شداد با همه مردم کشور خود بسوی آن شهر شتافت و هنوز تا آن یکشنبه روز فاصله داشت که ناگهان خدای از آسمان صیحه‌ای برانگیخت و همه مردم آن در دم هلاک شدند . طبری و ثعالبی و زمخشری و دیگر مفسران این حکایت را نقل کرده و از عبدالله بن قلابه یکی از صحابه رسول ، ص ، روایت نموده‌اند که او روزی در جستجوی شتر خود بیرون رفته و بدان شهر رسیده و بقدر توانایی خود مقداری از اشیاء آن را با خود حمل کرده است . آنگاه خبر آن بمعاونیه رسیده و ویرا احضار کرده و او داستان را بمعاونیه بازگفته است ، سپس کعب الاحبار را جسته و درین باره از وی پرسیده است ، او گفت : آن شهر ارم ذات‌العماد است و مردی از مسلمانان در روزگار تو ، دارای گونه‌های سرخ گلگون ، کوتاه قد که خالی برابرو و خالی برگردن دارد در جستجوی شتر خویش

۱- آیا ندیدی که چگونه کرد پروردگارت بقوم عاد ارم ، خداوند قامت‌های بزرگ آن‌ه آفریده نشد مانند آن در شهرها (تفسیر ابوالفتح) .

بدان شهر داخل خواهد شد ، سپس متوجه حاضران شد و ابن قلابه را دید و گفت ،
بخدای سوگند آن کس همین مرد است ، همین مرد .

اما از آنروز در هیچیک از مناطق زمین از این شهر خبری بدست نیامده
و صحاری عدن که گمان کرده اند شهر مزبور را در آن بنیان نهاده اند ، در میانه
یمن است و یمن همچنان مسکون و آباد است و راهشناسان از هرسوی راههای
آنها پیموده اند ولی از این شهر بهیچرو خبر نداده اند و هیچیک از محدثان و
اخباریان نیز درباره آن خبری نیاورده و هیچیک از افراد ملتها و امتهای آنها یاد
نکرده اند . و اگر میگفتند مانند دیگر آثار مندرس ، آن شهر از روی زمین محو
گردیده است باز بقبول نزدیک تر بود ولی ظاهر سخن آنان چنین مینماید که آن
شهر هم اکنون موجود است . بعضی میگویند آن شهر دمشق است بنابراینکه قوم
عاد آنها متصرف شده بودند . و هذیان گویی برخی از آنان بدین منتهی میشود که
شهر مزبور از نظر ما نهانست و ریاضت کشان و جادوگران از آن آگاه میباشند .
همه آنها گمانهایی است که بخرافات شبیه تر است .

و آنچه مفسران را بچنین تفسیری واداشته ، اقتضای صنعت اعراب^۱ است
باین که کلمه ذات العمد صفت ارم باشد و عمد را بمعنی ستونها تفسیر کرده اند ،
و در نتیجه تعیین شده است که ارم بنا یا شهری است . و قرائت ابن الزبیر ، عاد
ارم ، بطور اضافه و بی تنوین بنظر آنان پسندیده آمده و آنان را متوجه این معنی
ساخته است . سپس برای توجیه آن براین حکایات واقف شده اند که بافسانه های
ساختگی شبیه تر و بدروغهای افسانه آمیز خنده آور نزدیکتر است و گرنه عمد عبارت
از چوب میان چادرها (و بلکه خود خیمه ها)^۲ است . و اگر هم بدان ستونها اراده شود ،
بدعتی نخواهد بود باعتبار اینکه بسبب شهرت قوم عاد به نیرومندی آنان را
بدین توصیف کرده اند که بطور عموم اهل بنا و ستونها هستند ، نه اینکه بنای
خاصی در شهری معین یا نامعین است .

و اگر هم مانند قرائت ابن الزبیر ارم به ذات العمد اضافه شود از قبیل

۱- یعنی حرکات رفع و نصب و جر ، و علم نحو را نیز علم اعراب گویند . ۲- این قسمت در (ینی) و جاب
پاریس نیست .

اضافهٔ فسیله^۱ به قبیله خواهد بود، چنانکه گویند: قریش کنانه، و الیاس مضر، و ربیعه نزار. و چه ضرورت ایجاب کرده که بچنان احتمال دوری متوسل گردیده‌اند، احتمالی که برای توجیه آن بتراشیدن چنین محملها و قصه‌هایی دست یازیده‌اند، و بسبب دوری از صحت، کتاب خدا از امثال آن منزّه است؟

دیگر از حکایات ساختگی مورخان داستانیست که کلیهٔ آنان دربارهٔ علت سرنوشت مذلت‌بار و شوم برامکه بدست رشید نقل میکنند و آنرا بافسانهٔ عباسه خواهر وی با جعفر بن یحیی بن خالد غلام خلیفه نسبت میدهند و میگویند چون هارون بسیار علاقه‌مند بود که جعفر و عباسه در محفل میخواری او حضور داشته باشند از اینرو اجازه داد خواهرش بعقد نکاح جعفر درآید، ولی تنها بمنظور محرم‌شدن آنان باهم و حضور یافتن آنان در بزم خلیفه. و چون عباسه شیفته و دلبندهٔ جعفر شده بود با حيله و مکر خود را در خلوت بوی رسانید تا با او موافقه کرد و گویند جعفر در حال مستی با عباسه جمع شد و در نتیجه عباسه حامله گردید و این امر را فتنه انگیزان و سخن‌چینان برشید بازگفتند و او برامکه را مورد خشم قرار داد. و چه اندازه چنین تهمتی از منزلت و حسب عباسه دور است، منزلتی که در دین داشت و حسبی که بچنان پدر و مادری میرسید و جلالتی که در خود وی یافت میشد. او دختر عبدالله بن عباس بود و میان عباسه و عبدالله بجز چهار تن که همه از بزرگان دین و اشراف امت پس از وی بودند فاصله‌ای نبود.

او دختر محمدالمهدی بن عبدالله ابوجعفر منصور بن محمد سجاد ابن علی ابوالخلفاء ابن عبدالله ترجمان قرآن ابن عباس عموی پیامبر، ص، بود. دختر خلیفه‌ای و خواهر خلیفه‌ای، او را سلطنت عزیز و خلافت نبوی و صحبت رسول، ص، از همه طرف فراگرفته بود و از خاندان عموی پیامبری که بنیان‌گذار دین و نور وحی و مهبط ملائکه بود بشمار میرفت و از دیگر جهات، او بعهد بادیه‌نشینی عرب و سادگی دین نزدیک، و دور از عادات تجمل‌پرستی و رسوم

۱- فسیله: عشیره و گروهی از انسان (اقرب‌الموارد).

عیش و عشرت و اعمال ناشایست بود .
 و بنابراین اگر تصور کنیم عفت و عصمت در عباسه وجود نداشته است پس این صفات را در کدام فرد دیگر میتوان یافت ؟ یا اگر پاکی^۱ و اصالت از خاندان وی رخت بر بسته باشد آنوقت در کدام خاندان دیگر چنین مزایایی را میتوان جست ؟ یا باید اندیشید که چگونه عباسه راضی میشود نسبت خویش را با جعفر بن یحیی درآمیزد و شرف دودمان عربی خویش را با یکی از موالی غیر عرب آلوده سازد ، کسیکه نیای وی مردی از ایرانیان بوده و بعنوان بندگی یا خدمتگزاری دربارگاه جد عباسه برگزیده شده است ، جدی که بعموی پیامبر و شریفترین عنصر قریش منسوب بوده است و حداعلای شرف وی آن بود که دولت عباسیان بازوی جعفر و پدرش را گرفتند و آنرا در شمار خواص خود قرار دادند و باوج عظمت و ترقی نائل ساختند .

گذشته ازین چگونه رشید با آن همت بلند و بزرگمنشی و غرور بیحد و حصر روا میداشت یکی از موالی بیگانه را بهمسری خواهر خود برگزیند ؟
 و اگر خواننده با دیده انصاف درین امر بنگردد و عباسه را بادختر یکی از اعظم ملوک عصر خویش قیاس کند یقین خواهد کرد چنان دختری که از آنهمه عظمت و شرافت خانوادگی برخوردار بود از همسری با یکی از موالی دولت خود بی تردید امتناع میورزد و آنرا بهیچرو نمی پذیرد و آنوقت در تکذیب چنین خبری خواهد کوشید ، چه پایگاه رشید و عباسه نسبت بدیگران بهیچرو قابل مقایسه نیست . و اما برامکه بدان سرنوشت نکبت بار گرفتار نشدند مگر بسبب آنکه زمام کلیه امور فرمانروایی را بدست گرفته و تصرف در خراجها را بخود اختصاص داده بودند ، چنانکه کار بجایی رسیده بود که اگر حتی رشید هم اندکی مال میطلبید ، بدان دست نمییافت . پس آن خاندان در فرمانروایی بروی تسلط یافتند و در قدرت و سلطنت او شرکت جستند و چنان زمام همه امور را بدست گرفتند که در جنب قدرت آنان رشید کوچکترین دخالتی در امور کشور نداشت ،

۱- «ذکاء» (با ذال) در چاپ بولاق غلط است .

از اینرو آثار بلندی از آنان باقی ماند . و آوازه آنان سراسر کشور را فرا گرفت. آنها کلیه مناصب و درجات دولتی و امور دیوانی و کشوری را بدست اعضای خاندان و پرورش یافتگان خود سپردند و همه مشاغل را از وزارت و دبیری گرفته تا فرماندهی سپاه و حاجبی و کلیه امور مربوط بشمشیر و قلم خود قبضه کردند و دیگران را کنار زدند ، چنانکه میگویند از فرزندان یحیی بن خالد بیست و پنج تن در درگاه رشید ریاست داشتند و مناصب کشوری و لشکری را اداره میکردند . آنها کار را بردیگر اعضای دستگاه دولت تنگ کردند و آنانرا از درگاه راندند ، زیرا یحیی پدر آن خاندان مکانتی رفیع داشت ، کفالت هارون ، هم در زمان ولایت عهد و هم در زمان خلافت ، برعهده او بود تا هارون در کف رعایت او جوان شد و در سایه حضانت و پرورش وی بمرحله رشد و کمال رسید و او بطور طبیعی بر همه امور خلافت تسلط یافت و هارون او را پدر خطاب میکرد در نتیجه آن خاندان را بجای دیگران برگزید و جرأت و جسارت آنان فزون گشت و همای جاه و شکوه بر آنان بال گشود ، همه بزرگان با آنان متوجه شدند ، و تمام سرکشان و رجال در پیشگاه آنها سر تسلیم و انقیاد فرود آوردند ، و آن خاندان کعبه آمال شدند . سیل هدایا و تحف شاهان وره آوردها وارمغان های امیران^۱ از اقصی نقاط مرزی بسوی آنان روان شد ، و برای تقرب و دلجویی آنان کلیه جوه و اموال دیوانی و خراجها را بخزانه های آنها گسیل میکردند . این خاندان رجال شیعه^۲ و نزدیکان و بستگان عباسیان را مشمول بذل و بخشش های فراوان قرار دادند و آنانرا رهین احسان خویش ساختند و خاندانهای اصیل و شریف فقیر را بتوانگری رسانیدند و اسیران را از رنج اسارت آزاد کردند . شاعران ، آن خاندان را بفضایلی ستودند که خلیفه را بدانسان مدح نکرده بودند ، و خاندان مزبور جوایز و صلوات بیکرانی بخواهندگان بخشیدند ، و دهکده ها و مزارع و املاکی در تمام نواحی شهر های بزرگ و کوچک بدست آوردند تا اینکه نزدیکان و محارم خلیفه را نسبت بخود خشمگین

۱- امیر در اینجا مراد استنادار یا والی است .
 ۲- مقصود بیروان و شمیمان عباسیان است که بکمک آنها دردمان مزبور بخلافت رسیدند نه شمیمان علی ، ع .

ساختند و خواص او را بدشمنی با خود برانگیختند ، و صاحبان مناصب دولتی را دلتنگ کردند و از خود رنجانیدند . رفته رفته حسودان و رقبای ایشان تقاب از چهره برگرفتند و رانده شدگان درگاه و مخالفان فرمانروایی آنان بسعایت و تفتین پرداختند . حتی پسران قحطبه ، دایبهای جعفر ، از بزرگترین ساعیان و بداندیشان آنان بودند و انگیزه حسد عواطف و مهر خویشاوندی را در آنان فرو نشانده بود و رشته های قرابت و خویشی ، آنانرا از سخن چینی و توطئه سازی باز نمیداشت .

این وضع مقارن روزگاری بود که شعله های انگیزه غیرت در مخدوم آنان یعنی خلیفه نیز زبانه میزد و از وضع محجوریت سخت استتکاف داشت و آنرا ننگ میشمرد و بسبب جسارتهای خرد و ناچیز که سرانجام بمخالفت های بزرگ منجر شده بود کینه هایی در دل او انباشته گشت و داستان آنانرا بایحیی بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابیطالب ، ع ، برادر محمدمهدی ملقب به نفس زکیه ، که برمنصور خروج کرده بود ، باید ازین قبیل مخالفتها شمرد . و داستان او چنانست که فضل بن یحیی وی را از بلاد دیلم بدرگاه آورد و بخط رشید او را امان نامه ای داد و چنانکه طبری یاد کرده است درین باره هزار هزار (یک میلیون) درهم بدیلمیان بخشیده بودا و رشید او را به جعفر سپرد و مقرر داشت در خانه اش زندانی باشد و تحت نظر وی قرارگیرد . جعفر مدتی او را محبوس کرد^۲ آنگاه جسارت او را برآن داشت که راه ویرا بازگذارد و بند را از وی بگشاید ، بدین گمان که از ریختن خون عضوی از خاندان پیامبر ممانعت کند ، ولی در حقیقت وی گستاخی خودرا که ناشی از اعتماد بود نسبت به حکم سلطان نشان داد و چون این قضیه را از راه سخن چینی برشید بازگفتند رشید از جعفر درباره یحیی پرسید ، جعفر بفراس است دریافت و گفت او را آزاد کردم . خلیفه بظاهر عمل او را مستحسن نشان داد ، ولی درباطن کینه او را بدل گرفت و در نتیجه

۱- رجوع به کامل ابن اثیر و حبیب السیر و دیگر کتب تاریخ شود . ۲- ابن اثیر گوید: یحیی با فضل بیفداد آمد، رشید او را با محبت فراوان پذیرفت و فرمان داد ثروت بسیاری بوی بخشند ، سپس او را زندانی کرد و در زندان ببرد .

این امر، جعفر راه دشمنی شدید خلیفه را نسبت بخود و خاندانش باز کرد تا اینکه عزت آن خاندان بذلت گرایید و آسمان عظمتشان سبب پستی آنان گردید و زمین خودشان و خاندان آنان را بخود فرو برد و سرنوشت آتقوم همچون مثال و عبرتی برای دیگر مردم آنروزگار شد. و هر که در تاریخ آن خاندان بیندیشد و رسوم و شبوه های مخصوص دولت و طرزکار و روش آنان را با تتبع ودقت قضاوت کند؛ آثار چنین سرنوشتی را برای آنان مسلم می یابد و موجبات آنرا آماده می بیند. مطالعه مطالبی که ابن عبدربه درباره گفتگوی رشید با عموی جدش داود بن علی در خصوص خواری برمکیان یاد کرده و قسمتی که در باب شعرا در عقدالفرید درباره محاوره اصمعی با رشید و فضل بن یحیی هنگام افسانه گویی آنان آورده است، بما میفهماند که تنها مسبب قتل برامکه غیرت و حسد خلیفه و کسان فروتر از وی بوده است که در نتیجه خودکامگی و خودسری آن خاندان نسبت بخلیفه روی داده است و هم درمی یابیم که چگونه دشمنان آنان افسونگریها و نیرنگها میساخته و حتی خواص و محارم خلیفه را وادار بسعایتها و بدگوییها میکرده اند، چنانکه نزدیکان خاص خلیفه دسیسه ای طرح کردند که بزبان خوانندگان و نوازندگان درگاه در نهایت نیرنگ اشعاری را انشاد کنند و از آن طریق سعایت خود را بگوش خلیفه برسانند تا حس کینه و خشم وی را (نسبت به برامکه) برانگیزند و اشعار مزبور چنین است:

«کاش هند آنچه بما وعده میداد بدان وفا میکرد.

و ارواح غمدیده ما را بهبود می بخشید.

و یکبار باستقلال فرمان میداد.

زیرا عاجز کسی است که استقلال رأی و نفوذ حکم ندارد».

وقتی رشید آنرا شنید چنین گفت: «آری بخدا، من عاجزم». بداندیشان

آنان حتی بچنین وسایلی آتش غیرت نهانی خلیفه را بر میانگیختند و شدت انتقام او را برضد برمکیان چیره میساختند.

پناه به خدا از غلبه یافتن رجال و برگشتگی احوال.

و اما آنچه حکایت را بدان آراسته‌اند که رشید بمیخوارگی عادت داشته و با ندیمان خود هم‌پیماله می‌شده است، زینهار از چنین بهتانی! خدای گواه است که ما از بدکاری او آگاه نیستیم. رشید کجا و اینگونه تهمتها؟ او کسی است که بنتمام واجبات منصب خلافت از قبیل دینداری و عدالت قیام می‌کرده و همواره با عالمان و اولیا همنشینی و معاشرت داشته است. محاورات او با فضیل بن عیاض و ابن السماک و عمری و مکاتباتش با سفیان ثوری مشهور است. آیا گریه‌های او از مواعظ این گروه و دعا‌های او در مکه، هنگام طواف خانه خدا، و عادتش بعبادت و محافظت اوقات نماز و شهود صبح در اول وقت، همه اینها با چنان افتراهایی مناسبت دارد؟

طبری و دیگران آورده‌اند که هر روز صدرکعت نافله میخوانده و سالی بحج و سالی دیگر بجهاد میرفته است. او باری ابن ابی مریم را از آنرو که در حال نماز بذله‌گویی کرده است سخت ملامت کرد، و داستان آن اینست که ابن ابی مریم شنید رشید میخواند: و مالی لا عبد الذی فطرنی! یکباره گفت: بخدا نمیدانم چرا! رشید بی‌اختیار خندید، سپس با وضعی خشنماک متوجه وی شد و گفت: «ابن ابی مریم در نماز هم؟ از مزاح در قرآن و دین پرهیز. آری پرهیز! پس از این دهر چه میخواهی بگو».

گذشته ازین رشید در دانش و سادگی مکاتنی بلند داشت، چه عهد او بروزگار اسلافش که بدین فضایل آراستگی داشتند نزدیک بود و میان او وجدش ابوجعفر (منصور) دیرزمانی فاصله نبود. او در دوران کودکی رشید درگذشت، و ابوجعفر خواه پیش از خلافت و خواه پس از آن در دانش و دین مقامی رفیع داشت.

او کسی است که مالک را بنوشتن کتاب الموطأ واداشت، بوی گفت: ای ابو عبدالله، در روی زمین دانایتر از من و تو کسی باقی نمانده و چون کار خلافت وقت مرا بخود مشغول کرده است تو باید برای مردم کتابی بجای گذاری که

۱- (آن شخص ساعی که آمده بود گفت) و چیست مرا که عادت نکنم کسی را که مرا آفرید، س: ۳۶، ج: ۲۱.

همگان را سودمند باشد. از آسان‌گیری ابن عباس و سخت‌گیری ابن عمر پرهیز، و آنرا برای مردم بهترین اسلوبی آماده کن. مالک گفت: سوگند بخدا او در آنروز مرا فن این تصنیف بیاموخت. و پسرش مهدی، پدر رشید، مشاهده کرده بود که وی فراهم آوردن جامه‌نوی را برای اعضای خانواده‌اش از بیت‌المال خلاف پرهیزگاری میدانست، روزی مهدی نزد ابوجعفر رفت و دید او با خیاطان در وصله‌کردن جامه‌های کهنه‌ی اعضای خاندانش همکاری میکند. مهدی این عمل را نپسندید و گفت: ای امیرالمؤمنین، تدارک جامه‌های این خانواده برعهده من باشد تا آنرا از حقوق خود تهیه کنم، ابوجعفر گفت: این برعهده تو باشد. ولی خود برای خرج کردن اموال بیت‌المال حاضر نبود.

پس چگونه سزا است که رشید با نزدیکی به زمان چنین خلیفه‌ای و بامقام پدری که نسبت بوی داشت، و با آنکه در سایه‌ی عنایت چنین خاندانی تربیت یافته و بفضایل دینداری آراسته بود، بشرابخوارگی خوگیرد یا بدان تجاهر کند؟ معلومست که اشراف عرب در عصر جاهلیت از شراب پرهیز میکردند، و تا که از درختان آن سرزمین نبود و بسیاری از آنان نوشیدن شراب را ناپسند و مذموم می‌شمردند. و رشید و پدرانش در اجتناب از بدیها و اعمال ناپسند مربوط به دین و دنیای خود و آراستگی بصفات ستوده و کمالات اخلاقی و تمایلات عرب در حد کمال بودند.

اکنون ببینیم طبری و مسعودی داستان جبریل بن بختیشوع^۱ پزشک را چگونه حکایت کرده‌اند: هنگامیکه ماهی برسر سفره‌ی خلیفه حاضر آورده بودند، جبریل بن بختیشوع خلیفه را از خوردن آن منع کرد، سپس فرمان داد ظرف ماهی را بمنزل وی برند. رشید بفراست دریافت و بدگمان شد و در نهان به خادم خود دستور داد ابن بختیشوع را مراقبت کند و او وی را در حال خوردن ماهی مشاهده کرد. ابن بختیشوع برای معذرت خواهی سه قطعه ماهی را در سه ظرف گذاشت: یکی را با ادویه و سبزیها و مواد تبریدکننده و شیرینی ترتیب داد

۱- درباره این داستان رجوع به عیون الانباء ابن ابی اصیبه ج ۱ ص ۱۲۹ شود.

و دومی را با یخ آمیخت و سومی را با شراب ناب مخلوط کرد ، و گفت طعام امیرالمؤمنین قسمت اول و دوم است ، اگر بخواهد ماهی را تنها بخورد ظرف دوم، و گرنه آنرا باموادی که از ظرف اولست میل فرماید ، و ظرف سوم از آن ابن بختیشوع میباشد ، سپس آنرا به خوانسالار باز داد . هنگامیکه رشید از خواب بیدار شد و او را برای ملامت نزد خویش خواند هر سه ظرف را نزدخلیفه آوردند و دید ظرفی که در آن شراب ریخته اند گوشت آن با شراب درهم آمیخته و نرم و روان شده است ولی محتویات دو ظرف دیگر فاسد شده و بوی بد بآنها راه یافته است و این وضع برای ابن بختیشوع بمنزله معذرت خواهی بوده است .

ازین داستان ثابت میشود که رشید در نزد خواص و نزدیکان خویش و آنانکه با او هم غذا بوده اند نیز به احتراز کردن از شراب معروف بوده است، و هم مسلم شده است که وی ابونواس را بسبب افراط در میخوارگی زندانی کرد تا از آن عادت دست کشید و توبه کرد . رشید فقط نبیذ خرما مینوشیده و بنابمذهب اهل عراق نوشیدن نبیذ حرام نبوده و فتاوی آنان درین باره معروفست . اما هیچ راهی نیست که رشید را بنوشیدن شراب ناب بتوان متهم ساخت ، و هم تقلید کردن اخبار نادرست و بی پایه بهیچرو روا نیست چه او کسی نبود که به کار حرامی از بزرگترین کبایر در نظر اهل مذهب ، یعنی میخوارگی ، دست یازد .

و تمام این قوم از اسرافکاری و هوسبازی و تجمل پرستی در پوشاک و تزینات و دیگر وسایل زندگی اجتناب میورزیدند ، زیرا آنان بر همان سرشت خشونت آمیز بادیه نشینی و سادگی در دین همچنان استوار بودند و هنوز این خصال از آنها زایل نشده بود . پس چگونه میتوان گمان کرد که آنان از مباح به ممنوع و از حلال به حرام گرایند ؟

مورخان مانند طبری و مسعودی و دیگران همرايندکه همه خلفای سلف از بنی امیه و بنی عباس بر مرکوبهایی سوار میشده اند که زیورهای سبکی از سیم

۱- اکابر اصحاب نبی، ص، در مورد تحریم نبیذ اختلاف نظر داشته اند.

داشته و کمربندها و حمایل شمشیر و لگامها و زینهای اسبان آنان آراسته به سیم بوده است . و نخستین خلیفه‌ای که هنگام سواری زیورهای زرین معمول کرد معتز بن متوکل ، هشتمین خلیفه بعد از رشید ، است . آنان در پوشیدن جامه نیز بر همین طریقه بودند و سادگی را از دست نمیدادند ، پس چگونه میتوان در اشربة آنان گمان بد برد ؟

و اگر بطبیعت و ماهیت دولتها در آغاز تشکیل آنها پی ببریم ، که بمظاهر بادیه نشینی و شکیبایی در برابر سختیها متصف میباشند ، آنوقت این مطلب بهترین وجهی بوضوح خواهد پیوست و در مسائل کتاب اول این موضوع را شرح خواهیم داد انشاءالله . و ایزد راهنمای آدمی براستی است . دیگر از نکاتی که مناسب این مقام و نزدیک بانست حکایتی است که عموم درباره یحیی بن اکثم ، قاضی و همنشین مأمون ، نقل میکنند و میگویند او باده‌گساری می‌کرده است و شبی با هم‌پیلگانش مست شد و او را در ریحان مدفون ساختند تا بهوش آمد . و این اشعار را از زبان وی انشاد کردند :

«ای خواجه من و امیر همه مردمان ،

آنکه مرا باده میداد در قضاوت خود بر من جفا کرد ،

من از ساقی غفلت ورزیدم ،

و چنانکه می‌بینی او خرد و دین از من ربودا»

و خوی ابن اکثم و مأمون درباره شراب باخوی رشید یکسانست و شراب همه آنان همان نیبذ بوده که در مذهب آنان حرام نبوده است ، ولی پایگاه آنان با مستی بهیچرو سازگار نیست و همنشینی ابن اکثم با مأمون تنها بسبب دوستی در دین بوده و ثابت شده است که او با مأمون در یک اطاق میخوابیده ، و درباره حسن معاشرت مأمون آورده‌اند که شبی بعلت تشنگی از خواب برمیخیزد و از بیم اینکه مبادا یحیی بن اکثم بیدار شود ، آرام آرام دست باینسوی و آنسوی میبرد تا ظرف آب را بجوید ، و هم بشبوت رسیده است که آن دو بامدادان باهم

بنماز برمیخاسته‌اند . آیا اینگونه حالات با میخوارگی تناسب دارد ؟ و گذشته ازین ، یحیی بن اکثم از بزرگان علم حدیث بوده است . امام احمد بن حنبل و اسمعیل قاضی او را ثنا خوانده‌اند و ترمذی کتاب «جامع» خود را از او تخریج کرده است و مزنی حافظ آورده است که بخاری در غیر از جامع خود احادیثی از ابن اکثم روایت کرده است ، بنابراین بدگویی از او بمنزله بدگویی از کلیه این ائمه اخبار است ، و همچنین آنچه در خصوص تمایلش به پسران و این عیب ناستوده بوی نسبت می‌دهند از قبیل بهتان برخدا و افترا بستن به علما است و درین باره باخبار افسانه آمیز بی اصلی استناد می‌جویند که شاید از تهمت‌های دشمنان او باشد ، زیرا او بسبب کمالات و دوستی بی شائبه خلیفه بوی محسود دیگران بود و پایگاه و درجه‌ای که در دانش و دین داشت منزه از اینگونه بهتانها است ، چنانکه وقتی شایعات ناروایی را که بوی نسبت میدادند به ابن حنبل بازگفتند ، او گفت : سبحان الله سبحان الله چه کسانی چنین گفته‌های افترا آمیزی بوی می‌بینند؟ و بشدت آنها را رد کرد و گفت اینگونه تهمتها ناجوانمردانه و باور نکردنی است . و هم اسمعیل قاضی ویرا ثناگفت و چون تهمت‌های ناروایی را که بر وی می‌بستند شنید گفت : پناه بخدا ! که چنان عدالتی بتکذیب ستمکار و حسود از بین برود ، و هم گفت : یحیی بن اکثم در پیشگاه خدا منزه‌تر و بیگناه‌تر است از اینکه ترهاتی را که درباره میل پسران باو نسبت میدهند بتوان باور کرد . من با او بسیار حشر داشتم و برخفایای امور او واقف بودم ، او را مردی بی اندازه خداترس یافتم و درعین حال خوشخوی و خنده‌روی بود و بمزاح و بذله‌گویی نیز علاقه داشت از اینرو ممکن است بسبب مزاح‌گویی هدف تیر بهتان واقع شده باشد .

و ابن حیان نیز ویرا در شمار ثقات یاد کرده و گفته است نباید آنچه دشمنان از او حکایت میکنند اعتنا کرد ، زیرا اکثر آنها درست نیست و درباره وی صدق نمیکند .

و از نظایر این گونه حکایات دروغ افسانه‌ایست که ابن عبدربه ، صاحب

عقدالفرید ، در موضوع زنبیل نقل کرده و آنرا علت خواستگاری مأمون از پوران ، دختر حسن بن سهل ، دانسته است .

چنانکه گویند مأمون شبی در ضمن گردش در کوچه‌های بغداد بزنبیلی برمیخورد که بوسیله ریسمانهای تاب‌داده ابریشمی و چنگکها فروآویخته بود. و چون طنابها بنظر او محکم و استوار آمد در زنبیل نشست، پس طنابها به تکان درآمد و یکباره چنگ زد و بالا رفت و بدرون محفلی فرود آمد که بر حسب وصف ابن‌عبدربه بسیار شگفت‌آور بود .

فرشهای مزین و ظروف مرتب^۲ و منظره‌های زیبای آن بحدی دلپذیر بود که دیدگان بیننده را خیره میکرد و او را مبهوت میساخت . در چنین بزمی مجلل ناگاه زنی زیبا و فتنه‌انگیز از پشت پرده‌ها جلوه‌گر میشود و او را درود میگوید و بهمدمی خویش میخواند و تا بامداد با او بمیخوارگی سرگرم میشود و آنگاه در حالیکه اصحاب خلیفه همچنان منتظر او بوده‌اند نزد آنان باز میگردد ، ولی چنان شیفته و دل بسته آن زن میشود که بیدرتنگ دختر را از پدرش خواستگاری میکند .

این افسانه‌ها کجا با صفات مأمون سازش میدهد که در دینداری و دانش و پیروی از سنن پدرانش ، خلفای راشدین ، و تمسک به سیرتهای خلفای چهارگانه یا ارکان مذهب مشهور بود و مناظراتش با علما و توجهش بحفظ حدود خدای تعالی در نماز و احکام دین نقل هر محفلی بود ؟ با اینوصف چگونه میتوان حالات فاسقان بی‌بالک را که باخوی ولگردی و هوسبازی شبها ازینسوی بدانسوی میروند و مانند فاسقان لگام‌گسیخته و بیسروپا ولگردی می‌کنند و بر منازل شبانه بی‌اجازه وارد می‌شوند و راه عاشق‌پیشگان عرب را می‌پیمایند بخلیفه مسلمانان نسبت داد و اینگونه افسانه‌ها را درباره او صحیح دانست ؟

گذشته ازین ، این ترهات کجا و پایگاه بلند و شرف دخت حسن بن سهل ،

۱- رجوع به عقدالفرید ، جلد هفتم ، زیر عنوان « زواج المأمون ببوران » هزار و یکشب ، شب ۲۷۹ تا شب ۲۸۲ ، شود . ۲- در (بنی) هم اوایی است نه اینیه .

دختری که در خانه پدر در غایت عفاف و پاکدامنی پرورش یافته است ؟ امثال و نظایر این حکایات بسیار و در کتب مورخان معروف است ، و آنچه محرك سازندگان و گویندگان این گونه افسانه‌ها میشود فرورفتن آنان در لذایذ حرام و هوسبازیهای نامشروع و پرده‌داری زنان است تا برای پیروی از هوی و هوسها و فرمانبرداری از شهوات خویش بهانه‌ای بجویند و بگویند ما بزرگان قوم تاسی جسته‌ایم و از آنان تقلید میکنیم . و بهمین سبب اغلب می‌بینیم اشباه و نظایر اینگونه اخبار را بر زبان می‌آورند و هنگام مطالعه و تتبع کتابها و دفترها در جستجوی اینگونه حکایات و اخبار مییابند . و اگر مردمی دانا می‌بودند شایسته‌تر این بود که در جزاین احوال ، بآن بزرگان تاسی میجستند و کمالات و فضایل عالی و صفات مشهوری را که سزاوار اتصاف بدانها هستند پیروی میکردند .

من روزی یکی از امیران را که از خاندان شاهان بود سرزنش کردم که شایسته نیست آنهمه شیفته آموختن آوازخوانی و علاقه‌مند به آلات طرب باشد و باو گفتم این رفتار درخور مقام و پایه تو نیست . پاسخ داد مگر نشنیده‌ای که ابراهیم بن مهدی چگونه از پیشوایان این هنر بشمار میرفت و رئیس نوازندگان عصر خود بود ؟ گفتم سبحان الله ! درینا ! چرا پیدر یا برادر او تاسی نمیجویی ؟ و آیا ندیدی چگونه این امر ابراهیم را از مناصب و درجات خانوادگی او محروم کرد ؟ وی گوش بسخن من نداد و سرزنش مرا نشنید و از من دوری جست ، و خدای هر که را بخواهد راهنمایی میکند .

دیگر از اخبار بی‌اساس که بیشتر مورخان و ثقات آنها را یاد کرده‌اند اینست که می‌گویند عیب‌دیان ، خلفای شیعه در قیروان و قاهره ، از خاندان نبوت نیستند و نسبت آنانرا به امام اسماعیل فرزند (امام) جعفر صادق انکار میکنند و در نسب او طعن می‌زنند .

و آنها درین روش باخباری اعتماد میکنند که بمنظور تقرب جستن برخی

از خلفای ناتوان و زبون بنی‌عباس تلفیق شده است ، اخباری که بقصد ناسزاگویی از دشمنان خلفا و ساختن دشنامهای گوناگون بآنان فراهم آمده است . چنانکه ما بعضی از این احادیث و اخبار را در ضمن تاریخ آنان یاد خواهیم کرد . ولی از درك شواهد واقعه‌ها و دلایل احوالی که مخالف رأی آنانست و دعوی ایشان را رد میکند غفلت می‌ورزند . چه آنان در خبری که دربارهٔ آغاز دولت شیعه نقل میکنند هم‌رای‌اند که ابو عبدالله محتسب هنگامیکه برای پسندیده‌ترین نخبهٔ خاندان محمد در قبیلهٔ کتامة به تبلیغ پرداخت و خبر وی شهرت یافت و دانستند که باعبیدالله مهدی و پسرش ابوالقاسم رفت و آمد می‌کند ، پدر و پسر از بیم جان خود از مشرق که مقر خلافت بود گریختند و از مصر گذشتند و در لباس و هیئت بازرگانان از اسکندریه خارج شدند ، و خبر آنان به عیسی نوشری عامل مصر و اسکندریه رسید و او سوارانی در جستجوی آنان گسیل کرد ، ولی آنها بسبب تغییر لباس تعقیب‌کنندگان خود را فریفتند و بمغرب گریختند و معتضد به اغالبه ، امرای افریقیه در قیروان ، و بنی‌مدرار ، امرای سجلماسه ، اشاره کرد همهٔ راهها را برآنان بستند و جاسوسان در جستن آنها بگمارند تا سرانجام یسع صاحب سجلماسه از خاندان مدرار آگاهی یافت که ایشان در شهر او مخفی هستند و بخاطر جلب رضامندی خلیفه آنانرا گرفتار کرد . و این امر پیش از آن بوده که شیعه براغلیبان قیروان پیروز گردد . آنگاه پس از این وقایع تبلیغ و دعوت آنان بترتیب درمغرب و افریقیه و یمن و اسکندریه و مصر و شام و حجاز پدیدار شد .

و ایشان برنیمی از ممالک بنی‌عباس غالب شدند و نزدیک بود به موطنشان (بغداد) هم داخل شوند و حاکمیت بنی‌عباس را از میان ببرند ، چنانکه تبلیغ و دعوت آنان را در بغداد و عراق عرب امیر بساسیری^۱ از موالی دیلم ، که برخلفای بنی‌عباس غلبه یافته بودند آشکار کرد و در نتیجهٔ مشاجره‌ای که میان

۱- بساسیری نسبت به بسا یا فسا است. رجوع به راحة الصدور ص ۹۷ چاپ لندن و تاریخ کزیه (فهرست) چاپ دکتر نوایی ولغت نامه دهخدا شود .

او و امرای ایران در گرفته بود مدت یکسال بر منابر بنام عبیدیان (فاطمیان) خطبه میخواند ، و همچنان عرصه بر بنی عباس تنگ گردیده و دولت آنان مورد تهدید قرار گرفته بود و هم ملوک بنی امیه در آنسوی دریا ندای جنگیدن با عباسیان و منقرض ساختن ایشان را در داده بودند . و چگونه ممکن است همه این موفقیت‌ها برای کسی روی دهد که در نسب و خاندان ، متهم بادعای کاذب باشد و در نسبت دادن ولایت بخویش دروغ بگوید ؟

حال و سرانجام کار قرمطی را که در انتساب خود مدعی کاذب بود میتوان آینه عبرت دانست ، و دید که چگونه تبلیغ و دعوت او متلاشی گردید و اتباعش پراکنده شدند ، و خبث و مکر ایشان سرعت آشکار گردید ، و پایانی ناسازگار یافتند و طعم بدفرجامی خویش را چشیدند و اگر کار عبیدیان هم مانند آنان میبود هر چند مدتی هم میگذشت بهمین عاقبت دچار میشدند .

«انسان بر هر سرشت و خوئی باشد ، هر چه هم گمان کند آن خوی از مردم نهان میماند سرانجام دانسته میشود»^۱ .

دولت عبیدیان قریب دوست و هفتاد سال متوالی دوام یافت و آنان مقام و عبادتگاه ابراهیم ، ع ، و موطن و مدفن رسول ، ص ، و موقف حاجیان و مهبط ملائکه را تصرف کردند . سپس فرمانروایی آنان منقرض شد در حالیکه شیعیان و پیروان ایشان در همه معتقدات خود همچنان باقی و پایدار بودند و بکاملترین وجهی از آنان اطاعت میکردند و محبت آنانرا از دل نمیزدودند و بنسب ایشان به امام اسمعیل بن جعفر صادق ، ع ، اعتقاد خالصانه داشتند . شیعیان آنها بارها پس از زوال دولت و محو شدن آثار آن خروج کردند و بدعت خویش را تبلیغ مینمودند و نامهای کودکانی را که از اعیان آن خاندان بودند و گمان میکردند شایسته خلافت میباشند بعنوان خلافت بر زبان میآوردند و معتقد بودند که پیشوایان سلف آن کودکان را در وصیت نامه خود بامامت تعیین کرده اند .

اگر در نسب ائمه خویش شك میداشتند در راه پیروزی آنها خود را در مهلکه‌ها نمی انداختند ، زیرا خداوند بدعت خود در کار خویش به تلبیس نمی پردازد

۱- نعمین شمر قصیده زهرین ای سلمی از تصابده مملقات سبع .

و در بدعت خویش اشتباه کاری نمی‌کند و در آنچه بخود نسبت میدهد بخویش دروغ نمی‌گوید. و جای شگفتی است که قاضی ابوبکر باقلانی از صاحب‌نظران در علم کلام بدین گفتار سبک متمایل شده و این رأی ضعیف را پذیرفته است. اگر ازین سبب است که آنان در دین بر الحاد بوده و در رافضیگری تعصب داشته‌اند پیداست که در آغاز دعوت چنین نیاتی محرك ایشان نبوده است و اثبات نسب ایشان چیزی نیست که برای آنان در پیشگاه خدا سودی داشته باشد چه خدای تعالی به نوح، ع، در شأن پسرش فرمود: «او از کسان تو نیست. وی صاحب‌کرداری ناشایسته بود. پس از من آنچه ترا بدان دانش نیست پرس»^۱ و پیامبر، ص، از راه وعظ به فاطمه، ع، فرمود: «ای فاطمه، کار نیک کن زیرا که هرگز ترا بسبب من در نزد خدا سودی نخواهد بود» و هرگاه کسی قضیه‌ای را بداند یا بامری یقین کند، باید آنرا آشکارا بگوید، و خدای گوینده حق است. و او راهنمای آدمیست.

و آن قوم ازینسوی بدانسوی منتقل میشدند، زیرا در معرض بدگمانی دولتها قرار داشتند و زیر نظر مراقبت ستمکاران بودند. و بسبب بسیاری شیعیان (پیروان) و پراکنده شدن دعوات ایشان در نقاط دور، و خروجهای مکرر آنان یکی پس از دیگری رجال نامورانها باختفا پناه برده بودند و کمابیش شناخته نمیشدند، چنانکه گفته این شاعر درباره آنان صدق میکرد: «اگر از روزگار نام مرا پرسی، نمی‌داند و اگر مکان مرا پرسی جایگاه مرا باز نخواهد شناخت». حتی امام محمد بن اسمعیل، جد عبیدالله مهدی، به کلمه مکتوم نامیده شده بود، و شیعیان ازینرو ویرا بدین نام میخواندند که همه هم‌رأی شده بودند از بیم چیرگی و دست یافتن دشمنان بروی باید در نهان بسربرد.

و پیروان بنی‌عباس هنگام ظهور عبیدیان این امر را برای طعنه زدن بر نسب آنان دستاویزی قرار دادند و از راه القای این رأی برخلافی عاجز خویش، با آنان تقرب میجستند. و هم فرمانروایان و امیران دولت آنان که عهده‌دار جنگ

۱- انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ماليس لك به علم . س : ۱۱۰ ، ت : ۴۸۰

با مخالفان بودند آنرا مایه دلخوشی خویش می‌شمردند ، تا بدین وسیله از جان و قدرت خویش دفاع کنند و ناتوانی زیان‌بخش خود را از مقاومت و پافشاری در برابر حملات هواخواهان عییدیان جبران سازند ، چه بربرهای کتامیان که از شیعیان و مبلغان آنان بودند در شام و مصر و حجاز بر بنی‌عباس غلبه یافته بودند. و این امر بجایی کشید که حتی قضات بغداد عدم انتساب آنان را بخاندان پیامبر تصدیق کردند و گروهی از مشاهیر روزگار مانند : شریف رضی ، و برادرش مرتضی ، و ابن‌البطحاوی^۱ و دانشمندانی چون ابو حامد اسفراینی ، و قدوری ، و صیمری و ابن‌اکفانی ، و ایوردی ، و ابو عبدالله ابن نعمان فقیه شیعه ، و دیگر معاریف امت در بغداد در روز معینی برای شهادت حاضر شدند و بدین امر گواهی دادند .

و این واقعه بسال ۴۰۲ هـ در روزگار خلافت القادر روی داده، و شهادت آنان درین باره مبتنی بر سماع بوده است ، زیرا موضوع مزبور در میان مردم بغداد شهرت و شیوع داشته است .

و بیشتر کسانی که نسبت عییدیان را مورد عیبجویی و نکوهش قرار میدادند شیعیان یا پیروان بنی‌عباس بودند و عالمان اخبار بنا بر مسموعات خویش همان گفته‌ها را بعین نقل ، و بر حسب محفوظات خود آنها را روایت کردند، در صورتیکه حقیقت جز اینست . چنانکه بهترین گواه و آشکارترین دلیل بر صحت نسب آنانرا در نامه معتضد میتوان یافت که درباره عییدالله به ابن‌الاعلب در قیروان و ابن‌مدرار در سجلماسه نوشته است ، زیرا معتضد از هر کس به نسب خاندان نبوت آگاه‌تر و نزدیکتر است .

و دولت و پادشاهی بمنزله بازار جهان است که سرمایه‌های دانشها و هنرها در آن گرد می‌آید و حکمت‌های گمشده در آن جستجو می‌گردد و روایات و اخبار همچون کاروانهایی بسوی آن در حرکت‌اند ، و آنچه در آن بازار مصرف میشود در نزد عموم رواج مییابد . پس اگر دستگاه دولت از گمراهی و بیراهه‌روی

۱- در برخی جاها «اللبطحاوی» است . ۲- در جاهای مصر و بیروت ۴۶۰ ذکر شده و صحیح همان چاپ پاریس است.

و ستمکاری و سست‌رایی و تبه‌کاری منزّه‌گردد و جاده مستقیم و ممهّد را بی‌ماید و از حد میانه‌روی و اعتدال منحرف نشود در بازار آن زرناب و سیم سره رواج خواهد گرفت ، ولی اگر بدنبال غرض‌ورزیها و کینه‌توزیها برود و از راه سستی بکجروی گراید و دستاویز سمساران و دلالان ستم و باطل‌گردد ، آنوقت زر قلب و سیم ناسره رونق خواهد یافت . و باید درین بازار سنجۀ نظر و قضاوت و ترازوی بحث و تحقیق او نقاد بصیر و آگاه باشد .

و نظیر این اشتباه و بلکه بسی بعیدتر از آن تهمتی است که عیجویان دربارهٔ نسب ادریس بن ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب ، رضوان‌الله علیهم اجمعین ، نجوی می‌کردند که پس از مرگ پدر در مغرب اقصی امام و پیشوای قوم شده است و از روی حسد و به‌کنایه دربارهٔ کودک (درشکم) از ادریس اکبر اظهار بدگمانی می‌کردند و می‌گفتند که آن از مولای ایشان موسوم به راشد است . خدای آنرا از نیکی و بخشایش خود دور کند ، چقدر ایشان نادانند ! مگر ننیدانند که ادریس اکبر هنگام اقامت در میان بربرها زناشویی کرده و از آغاز درآمدن بمغرب تا روزی که بفرمان خدای ، عزوجل ، بجهان دیگر شتافته است همچنان درخوی بادیه‌نشینی پایدار بوده و اصالت بادیه‌نشینی را از دست نداده است ؟ و حال بادیه‌نشینان در اینگونه قضایا چنانست که آنان هیچگونه نپنهان‌سازی و پنهان‌کاری ندارند ، چه آنرا نپنهان‌خانه‌هایی نیست که شك و تردید در آن راه یابد و وضع حرمسرای آنان در منظر همسایگان زن و مسمع همسایگان مرد است و چنان بهم نزدیکند که همه گفتگوهای یکدیگر را میشوند چه خانه‌های آنان بهم چسبیده است و هیچ فاصله‌ای میان مساکن آنان وجود ندارد . و راشد پس از درگذشت مولای خود عهده‌دار خدمتگزاری کلیهٔ اعضای حرمسرا بوده و زیر نظر و مراقبت کلیهٔ دوستان و شیعیان و پیروان آنان بخدمتگزاری مشغول بوده است . و میدانیم که عموم بربرهای مغرب اقصی باتفاق آراء با ادریس اصغر ، پس از درگذشتن پدرش ، بیعت کرده و از روی رضا و همراهی و یگانگی فرمانبری و

انقیاد از ویرا بگردن گرفته‌اند و تاسرحد مرگ و جانسپاری دست بیعت بوی داده و او را پیشوایی پذیرفته‌اند و در راه سروری او در ورطه‌های خطرناک و مرگبار فرورفته و در جنگها و غزوات بخاطر پیروزی او با مرگ روبرو شده‌اند و اگر چنین تردیدی بآنان راه مییافت یا خبر آن بگوش ایشان میرسید ، هر چند گوینده خبر دشمن کینه‌توز یا منافق شکاک آنها هم میبود لااقل برخی از آنان از اینهمه فداکاری سرپیچی میکردند .

در صورتیکه بخدای سوگند هرگز چنین چیزی روی نداده است . بلکه این کلمات را فقط دشمنان آنان ، بنی‌عباس و عمال ایشان بنی اغلب در افریقیه که دست‌نشانده عباسیان بودند ، انتشار میدادند . و علت آن چنانست که چون ادریس اکبر پس از واقعه فح بمغرب گریخت ، الهادی به اغلییان اشاره کرد او را زیر نظر و مراقبت قرار دهند و جاسوسانی در همه نواحی بروی بگسارند . آنها بروی دست نیافتند و او بی‌هیچ‌گزندی به مغرب رسید و دعوتش در آن ناحیه آشکار شد و کارش بالاگرفت و پیشرفتهای بزرگی نایل آمد . پس ازین واقعه رشید براین راز آگاهی یافت که واضح مولی و عامل وی در اسکندریه ، درنهان از شیعه علوی است و در نجات ادریس از مهلکه و پناهنده شدنش بمغرب دست داشته است ازینرو ویرا بقتل رسانید و شماخ را که از موالی پدرش مهدی بود بکشتن ادریس با حيله‌سازی واداشت . شماخ به ادریس پیوست و از موالی خویش بنی‌عباس تبری جست . ادریس او را مشمول عواطف خویش قرار داد و با او دمساز و همدم شد تا شماخ سرانجام فرصت یافت و در نهان غذای او را بزهر آلوده ساخت و باعث هلاک وی گردید . وقتی خبر مرگ ادریس اکبر به بنی‌عباس رسید بسیار در آنان تأثیر نیک بخشید چه امیدوار شدند که کشته شدن

۱- در جایهای مختلف «بنخ» و «بلخ» ، ولی صحیح «فخ» است که در چاپ پاریس نیز چنین است (بفتح ف) و بقول صاحب منتهی‌الارب موضعی است بجه که قبر ابن‌عمر در آن واقع است . واقعه فح در ذوالقعدة سال ۱۶۹ هـ (مأمه ۷۸۶ م) روی داد که حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب ،ع، بر ضد خلیفه عباسی الهادی قیام کرد و بمکه لشکر کشید و گروهی از اعضای خاندانش را در پیرامون آن گرد آورد که در میان آنان عموهای وی ادریس ویحیی نیز دیده میشدند و حسن در محلی که در سه میلی مدینه واقع است در نتیجه نبرد با گروهی از لشکریان خلیفه کشته شد و ادریس از میدان نبرد گریخت و موفق شد از مصر عبور کند و بمغرب اقصی (مراکش) پناه برد (حاشیه دسلان ، ج ۱) .

او رشته‌های دعوت علویان را در مغرب قطع میکند و جرثومه این دعوت ریشه‌کن میشود و چون خبر حامله بودن مادر ادریس اصغر بگوش آنان رسید و در آن تردید و بی‌اعتنایی کردند و هنوز در پیچ و خم تردید بودند که یکباره خبر تولد او بگوششان رسید و مذهب شیعه باردیگر در مغرب ظهور کرد و دولت آنان بوجود ادریس اصغر تجدید گردید. این پیش‌آمد برای آنان از زخم تیر دردناکتر و جانگدازتر بود و چون ضعف و پیری بدولت عرب راه یافته بود نمیتوانستند نفوذ خویش را در مناطق دور از مقر فرمانروایی خویش اعمال کنند و منتهای قدرت رشید بر ادریس اکبر، که در سرزمینی دور باوجاهت و نفوذ خاصی فرمانروایی میکرد و بربرها در گرد وی حلقه زده بودند، این بود که برای کشتن وی بحیله دست یازد و ویرا مسموم کند. ازینرو عباسیان ناچار بدوستانی که در افریقه داشتند یعنی اغلییان توسل جستند و از آنان درخواستند این رخنه را از ناحیه خود سد کنند و خطری را که انتظار میرفت از جانب علویان بر دستگاه خلافت وارد آید از مرز ایشان (اغلییان) بردارند و نگذارند ریشه‌های آن سر از ماوراء مصر درآورد. و پی در پی از طرف مأمون و خلفای پس از او اینگونه دستورها و پیشنهادها باغلییان صادر میشد، ولی اغلییان خود بدستیاری بربرها برضد سلاطین سابقشان که عباسیان اند محتاج‌تر بودند.

و خود بدفاع از خویش بیشتر احتیاج داشتند، زیرا موالی و مملوکهای غیر عرب بسرعت هرچه بیشتری در دستگاه خلافت راه یافته بودند و بر مرکب کامروایی و غلبه بر آن دستگاه سوار شده بودند و تصرفات و دخالت‌های گوناگون در آن داشتند و احکام خلافت را بر طبق دلخواه و مقاصد خویش دربارهٔ رجال دولت و امور خراجگزاری و مردم سرزمینهای گوناگون و خط مشی‌های دولت تغییر میدادند و آنها را نقض و ابرام میکردند، چنانکه شاعر گوید:

« خلیفه‌ای است در قفس در میان وصیف و بغا
هر آنچه آنان بوی تلقین کنند طوطی و آرنهارا باز میگوید»

۱ - «وصیف» و «بغا» دو تن از سرداران عرب بودند که در بارگاه خلیفه بخدمتگزاری مشغول بودند و بر دستگاه خلافت تسلط کامل داشتند.

ازینرو امرای اغلییان ازسعایت و دشمنی میهراسیدند و پی درپی بهانه‌ها میتراشیدند. یکبار مغرب و مردم آن ناحیه را کوچک می‌شمردند و باردیگر خلفارا از وضع قیام و مخالفت ادیس و دیگر جانشینانش بوحشت می‌انداختند و به آنها چنین القا می‌کردند که ادیس از حدود خویش بمرزهای ما تجاوز میکند. وسکه ادیس را در میان هدایا و ارمغانها و محصولات خراجها نزد خلیفه میفرستادند تا بتلویح قدرت و عظمت ادیس را برخ خلیفه بکشند و شدت و شوکتش را مایه ارباب وی قرار دهند و درخواستها و تقاضاهای خلیفه را درباره ادیسیان بزرگ و با اهمیت جلوه‌گر سازند و او را تهدیدکننده که اگر بمخالفت با ادیس مجبور شوند دعوت خلیفه را واژگون خواهند کرد.

و بار دیگر نسب ادیس را مورد عیبجویی و مذمت قرار میدادند و امثال اینگونه اکاذیب را بمنظور کاستن از مقام و پایه بلند ادیس منتشر می‌ساختند و هیچ بصدق و کذب آنها اعتنا نداشتند. و از دوری مسافت میان خلیفه و آنان و کودکان نوریس خلفای بنی عباس و مملوکهای غیر عربی که در خدمت آنان بودند و سخنان هر گوینده‌ای را می‌پذیرفتند و هر آوازی را خواه صحیح یا سقیم می‌شنودند استفاده می‌کردند و براین روش همچنان ادامه میدادند تا سلسله اغلییان منقرض گردید.

پس این سخنان زشت بگوش مردم عامی رسید برخی از عیبگویان برای شنیدن آن گوش را تیز می‌کردند و وسیله‌ای برای بدگویی از خلفای فاطمی می‌شدند.

و خدای آنانرا برانند که از مقاصد شریعت عدول میکنند. و در اینگونه موارد تعارضی میان قطع و ظن نیست، در صورتیکه ادیس بفرش پدر خویش متولد شده بود و بحکم آنکه فرزند از آن فراش است جای تردید باقی نمی‌ماند، بویژه که منزه شمردن خاندان رسالت از چنین تهمت‌هایی از معتقدات خداوندان ایمانست، زیرا خدا، سبحانه، ناپاکی را از خاندان پیامبر زوده و آنانرا بکمال

۱ - « معالک » در جاهای مصر غلط و « معالیک » صحیح است . ۱ - الولد للفراش .

منزه و پاک فرموده است^۱، پس فراش ادریس بحکم قرآن از آلودگی و ناپاکی منزه است و هر که برخلاف این معتقد باشد با رگناهیش بشانه کشیده، و از دروازه کفر درآمده است.

من در رد این تهمت به اطناب سخن پرداختم تا همه ابواب شك را ببندم و برسینه حسودان دست رد بزنم، چه بگوش خویش از گوینده‌ای که بر آنان می‌تاخت شنیدم نسبت این خاندان را هدف تیر افترا قرار داده بود و بزعم خود اینگونه تهمت‌ها را از برخی از مورخان مغرب نقل میکرد، همان کسانی که از خاندان پیامبر منحرف شده و در ایمان بسلف آنان مردد و مشکوک گردیده‌اند. و گرنه دامن عصمت آنان از اینگونه آلودگیها منزه است.

و رد کردن عیب در جایی که عیب محال باشد خود عیب بشمار میرود، ولی من در زندگانی دنیا از آنان دفاع کردم و امیدوارم در روز قیامت از من دفاع کنند. و باید دانست که بیشتر عیبجویان در نسب آن خاندان، حسودانی بودند که بجانشینان ادریس حسد میبردند، خواه آنانکه منتسب بخاندان نبوت بودند یا دخیل^۲ بشمار میرفتند، یعنی کسانی که خود را براست یادروغ بان خاندان نسبت میدادند، چه ادعا کردن این نسب عالی (سیادت) بمنزله دعوی شرافت پر دامنه‌ای است نسبت به عامه مردم جهان و چه بسا که در معرض تهمت و انکار قرار میگیرد و چون نسب بنی ادریس در موطن آنان، فاس، و دیگر دیار بمرحله‌ای از شهرت و وضوح رسیده بود که هیچکس ممکن نبود بچنان پایه‌ای برسد و در آن طمع ببندد زیرا انتساب آنان از یک ملت و نسل سلف بیک ملت و نسل خلف بتواتر انتقال یافته بود و خانه ادریس جد آنان، بنیان‌گذار و مؤسس فاس، در میان دیگر خانه‌ها معلوم است و مسجد او بکوی و کوچه‌های دردار^۳ آن مردم پیوسته است و شمشیر برهنه او برفراز گلدسته بزرگ در مرکز شهر آنان میدرخشد و

۱- اشاره به: انما یرید الله لینهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا . س: ۳۳ : آ: ۳۳ . ۲ - «دخیل» کسی است که داخل در قومی شود و خود را با آنان نسبت دهد ولی از ایشان نباعد . ۳- ترجمه کلمه «دروپ» جمع درب است که بگفته دسلان هم اکنون نیز در قسمت افریقیة شمالی بر کوچه‌هایی اطلاق میشود که انتهای آنها بوسیله درهایی بسته میشود . رجوع به ترجمه دسلان شود .

دیگر آثار وی که اخبار آنها بارها از حد تواتر^۱ و شیوع هم گذشته و کمابیش بمرحله عیان رسیده است همه وجود دارد، وقتی دیگر مدعیان منسوب بخاندان پیامبر اینگونه شواهد بارز را که خدای بآنان ارزانی داشته میدیدند و شکوه و جلال مملکتداری آنان را که از گذشتگانشان در مغرب بآنان رسیده بود و بر شرف نبوی ایشان میافزود احساس میکردند و یقین میدانستند که خود از چنین پایگاهی بسیار دورند و به کمترین مقام هیچیک از آنان هم نمیرسند^۲ آنوقت خواهی نخواهی حس حسادت ایشان برانگیخته میشد، چه از آنجایی که مردم در انساب خویش مصدقاند غایت کار کسانی از منتسبان به این خاندان شریف که چنین شواهدی در دست نداشتند این بود که مردم تسلیم ادعای آنان بشوند در صورتیکه میان علم^۳، و ظن^۴ و یقین^۵ تفاوت بسیار است.

ازینرو وقتی دیگر مدعیان منتسب بخاندان نبوی خود را بآنان میسنجیدند سخت اندوهبار میشدند و بسیاری از این مدعیان از شدت حسد آرزو میکردند کاش میتوانستند آن خاندان را از آن پایگاه رفیع در پرتگاه مردمان عامی و بازاری سقوط دهند و خواهی نخواهی، بساقه این حسد جانکاه، بستیزه و دشمنی برمیخاستند و بالاجت و افترا گویی باینگونه عیجوبی های بی پایه و گفتارهای دروغ میپرداختند و در تهمت، بمساوات^۶ و در تردید و راه یافتن احتمال، بمشابهت^۷

۱ - خبر متواتر خبر ثابتی است که بسر السنه قومی جاری باشد چنانکه نتوان تصور کرد همه آنان بر کذب توافق کرده اند. و رجوع به کلمه متواتر در تعریفات جرجانی شود. ۲ - ترجمه این جمله است: «لا یبلغ مداحهم ولا نصیفه». ۳ - علم را تعریفات بسیاری است، از آن جمله: اعتقاد جازم مطابق واقع و دریافتن چیزی بر آنچه هست. . . . (تعریفات جرجانی). ۴ - «یقین» در لغت علمی است که در آن شك نباشد، و در اصطلاح اعتقاد بچیزی است باینکه چنین است با اعتقاد باینکه ممکن نیست بجز اینچنین باشد. (تعریفات جرجانی). ۵ - اعتقاد بفرمان خدا و ترك اعتراض در آنچه مناسب نیست. (تعریفات جرجانی). ۶ - «مساوات» و «مشابهت» از اصطلاحات علم اصول فقه است و چنانکه در موارد دیگر هم می بینیم ابن خلدون اغلب زبان علمی عصر خویش را که زبان فقه و حدیث و منطق و کلام و مانند اینها بوده بکار میبرد. او خود مساوات و مشابهت را در صفحه ۴۵۳ چاپ الکشاف چنین تفسیر میکند: یکی از طرق استدلال صحابه در اصول فقه چنان بوده که اشیاء مشابه و همانند را با اجماع و تسلیم شدن بیکدیگر با هم میسنجیده و آنها را مورد مطالعه قرار میداده اند زیرا بسیاری از واقعات پس از پیامبر، ص، در شمار نصوص ثابت مندرج نبوده است ازینرو اینگونه واقعات را با مسائل محقق و مسلم مقایسه میکردند و آنها را بامور منصوص ملحق میساخته اند بشرطی که در این الحاق آن مساوات و مشابهت میان دو چیز مشابه تصحیح شود. و صاحب الکشاف اصطلاحات ۵۵

تملیل می‌کردند که ما هم مانند آنها هستیم و با آنها برابر می‌باشیم .
و چقدر این گروه از مرحله حقیقت دور بودند زیرا چنانکه میدانیم در
سراسر مغرب هیچکس از اعضای خاندان شریف نبوت یافت نمیشد که نسب او
مانند ادریس از خاندان حسن صریح و آشکار و روشن باشد .

و بزرگان این خاندان درین عهد در فاس بنوعمران اندکه از نسل یحیی الجوطی^۱
بن محمد بن یحیی العوام^۲ بن قاسم بن ادریس بن ادریس میباشند و از بزرگان
و رؤسای خاندان پیامبر در آنجا بشمار میروند و در خانه جد خویش ادریس
همچنان اقامت دارند و سیادت ایشان بر عموم مغرب مسلم است ، و ما در مبحث
ادریسیان یا اداره‌آنانرا یاد خواهیم کرد انشاءالله تعالی .

دیگر از اینگونه گفتارهای باطل و مذاهب سست بنیاد مذمت کردن جمعی
از فقیهان سست رأی مغرب از امام مهدی ، سلطان و بنیان‌گذار دولت موحدان ،
است که ویرا در قیام بتوحید خالص «در برابر مشبهیان و مجسمیان» و باطل
کردن دعاوی کجروان و گمراهانی که پیش از او بوده‌اند به شعوزده^۳ و تلبیس نسبت
میدهند و کلیه ادعاهای ویرا درین مورد تکذیب میکنند. حتی نسبتش را که
موحدان^۴ می‌پنداشتند باید بسبب آن از وی پیروی کنند دروغ می‌شمرند و محرك

۵۵ الفنون در ذیل «تساوی» آورد : برابر شدن دو چیز و در نزد متکلمان و حکما عبارت از وحدت در «کم» باشد
خواه در عدد و خواه در مقدار و آنرا «مساواة» نیز نامند و مساوات و تساوی در نزد علمای منطق عبارت از صدق
هر يك از دو مفهوم بر جميع چیزهایی است که دیگری بر آن صدق میکند و بنا بر این ناطق و کاتب متساویند .
و گاهی هم براشترک در ذاتیات یعنی جمیع آنها اطلاق میشود و در ذیل «تشابه» گوید : در نزد متکلمان اتحاد
در «کیف» است و آنرا «مشابهت» نیز گویند و صاحب احوال گفته است مشابهت در اصطلاح کلامی اتحاد در
عرض است (ص ۷۹۲ باختصار) .

۱ - در چاپهای مصر «جوطی» است در «ینی» یحیی الجوطی بن محمد بن یحیی المدام . ۲ - مدام
«چاپ پاریس» و دسلان این صورت را برگزیده و مینویسد : املائی صحیح آن نامعلومست ، در وصفی که در ترجمه
فرانسه تاریخ بکری راجع بافریقیه شمالی دیده میشود مدام است... (ترجمه دسلان) . در «ینی» نیز مدام است
۳ - شعوزده و شمبده (بروزن مرحله) : سیکدستی ، چون سحر و افسون که چیزی در چشم برخلاف آنچه
هست دیده شود . و بازی که سحر و فن کنند (اقراب‌الموارد) و (غیبات) .

۴ - موحدان : مردم اسپانیا آنها را (Almohades) میگفتند . فرقه‌ای که بنوان اعتراض بر عقاید
مسلمانان مشبهی و مجسمی قیام کردند و برخلاف ایشان بنفی تشبیه و تجسم در باب ذات باری تعالی عقیده داشتند (تاریخ
ملیقات اسلام، لین‌پول) .

فقیهان در این تکذیب‌ها حسد بردن بیایگاه بلند اوست ، چه آنان ، بگمان خویش ، خود را در علم و فتوی و دین همپایه او میدیدند و سپس برایشان امتیاز یافت ازینرو که مردم از رأی وی متابعت میکردند و گفتارش را میپذیرفتند و جمعیت‌های انبوه بروی گرد میآمدند و مرجع قوم بشمار میرفت . بدین سبب این وضع سخت بر آنان گران آمد و کینه شدید او را در دل گرفتند و بروی خشمگین شدند و به نکوهش و مذمت شیوه‌ها و عقاید و آراء وی پرداختند و ادعاهای او را تکذیب کردند . وهم آنان از پادشاهان لمتونه^۱ (مرابطان) که دشمنان امام مهدی بودند احترام و بخشش بسیار میدیدند و در درگاه آن ملوک احترام و بخششی میدیدند که از دیگران چنان مکاتبی نمی‌یافتند زیرا پادشاهان مزبور متصف بسادگی بودند و خود را بدیانت می‌بستند و بهمین سبب دانشمندان در دولت ایشان منزلتی داشتند و هر یک در شهر خود برای مشورت در امور گماشته میشدند و در میان قوم خود فراخور معلومات خویش پایگاهی داشتند، ازینرو از آن پادشاهان پیروی میکردند و بادشمنان ایشان بستیزه و جدال برمیخواستند. و چون مهدی تعالیمی برخلاف آن ملوک آورده بود و آنانرا تقبیح میکرد و در برابر ایشان مقاومت نشان میداد ، فقیهان بمنظور پیروی از ملوک لمتونه و تعصب و ورزیدن بدولت آنان بامهدی از در کینه‌توزی و انکار درآمدند . ولی پایگاه مهدی با پایگاه آنان تفاوت داشت ، او را حالتی بود که بامعتقدات ایشان وفق نمیداد، و چگونه میتوان او را بادیگران مقایسه کرد ؟ او کسی بود که با انکار و انتقاد شدید ، بدرفتاری بزرگان و سران دولت را مورد بازخواست قرار داد و با اجتهاد و تبحر خویش با فقیهان آنان بمخالفت برخاست و در میان قوم خویش ندای حق در داد و آنانرا دعوت کرد که با او در مجاهده همراهی کنند و در نتیجه دولت را ریشه‌کن کرد و بکلی واژگون ساخت ، دولتی که تا چه اندازه نیرومندتر و تا چه پایه باشکوه‌تر بود و از لحاظ همراهان و سپاهیان بدرجات برپیروان او برتری داشت و درین نبرد عظیم از هواخواهان و یاران مهدی نفوسی بیشمار بهلاکت رسیدند که هیچکس

۱- (از اعلام نخبه الدهر).

جز آفریدگار آنان نمیتواند عدد آنها را بشمارد پیروانی که تاسرحد مرگ با او پیمان بسته بودند و با جانسپاری و فداکاری وی را از هلاکت نجات دادند ، و با فدا ساختن جان و ریختن خون خود در راه پیشرفت آن دعوت و تعصب و ورزیدن بدان طریقه بخدای تعالی تقرب جستند ، تا اینکه طریقه مهدی بر همه مذاهب اعتلا یافت و عقاید و افکار او در مغرب اندلس (اسپانیا) انتشار یافت . ولی در عین حال از روش پرهیزکاری و محرومیت از لذات و اجتناب از تنعمات دنیوی پیروی میکرد و شکیبایی برشدید و ناملایمات ، و ناچیز انگاشتن کامرانیهای این جهان را از دست نمیداد تاخدای او رابجهان دیگر منتقل ساخت و او از لذایذ دنیا بهره مند نشد و از متاع و ثروت اینجهان چیزی نداشت . حتی فرزند خود را ، باآنکه بسیاری از نفوس شیفته دیدار فرزندند ، درزندگی ندید و از همه آرزوها چشم پوشید .

بنابراین کاش میدانستم اگر اینهمه پرهیزکاری و پارسایی در راه خدا نبوده است چه قصدی از آن داشته است ؟

او از لذتها و کامرانیهای این جهان در سراسر زندگانی خود حظی برنگرفت و با اینهمه اگر وی آهنگ ناشایستی میداشت همانا کار او بمرحله کمال نمیرسید ، و دعوتش توسعه نمی یافت . آیین خداست که در میان بندگان پیش ازین گذشته است^۱ و اما انکار آنان نسبت او را بخاندان نبوت با هیچ حجت و برهانی همراه نیست باینکه اگر ثابت شود که وی ادعای چنین نسبی کرده باشد هیچ دلیلی نیست که بر بطلان ادعای او اقامه شود ، زیرا مردم در انساب خویش مصدق اند . ممکن است خرده بگیرند که ریاست یکفرد در میان مردمی که از قبیله و خاندان او نیستند مسلم نمیشود و این موضوع صحیح هم هست ، چنانکه در فصل اول این کتاب خواهد آمد ، و این مرد بردیگر مصامده^۲ نیز ریاست یافته و آن قوم

۱ - سنة الله التي قد خلت في عباده ، س : ۴۰ : آ : ۴۸ و س : ۴۸ : آ : ۲۳ . ۲ - صاحب تاج العروس آرد : و مصامد ، جلاد و شراب از صامده فهو مصامد . و « مصمودة » قبیله ایست از بربر در مغرب و ایشانرا مصامده گویند ، خداوندان شوکت و عدند . و یاقوت در معجم البلدان گوید : مصامده نسبت به مصمودة است و آن قبیله ایست در مغرب و در آن موضعی است که بایشان معروفست . محمد بن تومرت صاحب دعوت بنی عبدالمؤمن در میان ایشان بود تا در مغرب بر بلاد بسیاری غلبه یافت و دعوت او بکمال رسید . و رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام این پول شود .

تن به پیروی از او در داده و اطاعت او و اصحاب او ، از قبیلۀ هرغه^۱ ، را برعهده گرفته‌اند تا سرانجام فرمان خدارا در دعوت خویش پایان رسانید . در پاسخ این اعتراض باید دانست که کار مهدی بر نسب فاطمی متوقف نبوده و مردم او را بسبب آن پیروی نکرده‌اند بلکه در نتیجهٔ عصبیت هرغیه و مضمودیه بوده است که نسبت بوی ایمان پیدا کرده‌اند و شجرهٔ نسب‌نامهٔ او در میان آنان رسوخ داشت . و این نسب فاطمی او مخفی شده و در نزد مردم از میان رفته و تنها در میان خود او و طایفه‌اش باقی مانده بود که آنرا بایکدیگر نقل میکردند ، پس گویی نسب نخستین از او منسلخ گردیده و بخاندان طوایف مزبور منتسب شده است ، بنابراین انتساب نخستین بعصبیت وی زبانی نمیرسانید ، چه پیروان و دوستان او آنرا نمیدانستند . و نظیر این امر که نسب نخستین انسان پنهان شود بسیار وقوع یافته است . چنانکه داستان عرفجه و جریر دربارهٔ ریاست بر بجهله مشابه همین قضیه بوده است و چگونه عرفجه با آنکه در اصل از قبیلۀ ازد بشمار میرفت بقبیلۀ بجهله منتسب شده بود تا اینکه بر سر ریاست میان او و جریر مشاجره شد و نزاع خویش را چنانکه مذکور است نزد عمر ، رض ، بردند و ازین داستان میتوان بحقیقت رهبری شد و خدای راهنمای آدمی برآستی است .

و نزدیک بود بسبب اطناب در اینگونه اغلاط و خطاها از مفصد خویش در این کتاب خارج شویم ، زیرا بسیاری از ثقات و مورخان در نظایر چنین احادیث و آرائی در لغزشگاه فرو افتاده و افکار آنان از درک حقیقت منحرف شده است ، آنگاه عموم مورخانی که بضعف بینش و غفلت از قیاس دچار بوده‌اند همان خبرها را از آنان نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان آنها را در آثار خویش در آورده‌اند ، بی آنکه دربارهٔ آنها بحث و تحقیق بپردازند و اخبار منقول را با دقت بیندیشند و در نتیجه فن تاریخ سست و درآمیخته شده و مطالعه‌کنندهٔ آن پریشان گردیده و در شمارهٔ افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است .

۱- نام یکی از گروههای قبیلۀ ممامده است . صاحب‌الاعلام در ذیل «ابن تومرت» می‌آورد: و او از قبیلۀ «هرغه» (ممامده) بود و این قبیلۀ به حسن بن سبط منسوبست (از الاعلام زرکالی) .

درچنین شرایطی مورخ بصیر بتاریخ ، بدانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازمست درمسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطة کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد ، و موافق را بامخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بعلل آنها پی برد و هم بدرک اصول و شالده های دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر يك همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را بکمال فراگیرد . و دراین هنگام میتواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که بتجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند ، اگر آنرا با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد ، صحیح خواهد بود و گرنه آنرا ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی نیاز خواهد دانست .

و متقدمان دانش تاریخ را بزرگ و با اهمیت تلقی نکرده اند مگر بعلل یاد کرده . بحدیکه حتی طبری و بخاری و پیش از آندو ابن اسحق و نظایر آنها از دانشمندان ملت اسلام آنرا بخود نسبت داده و در شمار مورخان درآمده اند . ولی از بسیاری ، از این اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده اند و حتی کار بجایی کشیده که منتسبان ب فن تاریخ در زمره نادانان شمرده میشوند و عوام و آنانکه در علوم راسخ نیستند مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه خواری از آن را بی اهمیت تلقی میکنند . گل باخار و مغز با پوست و راست بادروغ درهم آمیخته است ، و سرانجام کارها بسوی خداست . دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می پذیرد و این بمنزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز باسپری شدن قرنهای دراز روی نمیدهد . و کمابیش بجز افرادی انگشت شمار از کسانی که بتحولات طبیعت آشنایی دارند این امر را درک نمیکنند . و علت

اینست که کیفیت جهان وعادات ورسوم ملتها وشیوهها ومذاهب آنان برروشی یکسان وشیوهای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه برحسب گذشت روزگارها وقرنها اختلاف می‌پذیرد و از حالی بحالی انتقال مییابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید درسرزمینها وکشورها و قرون متمادی ودولتهائیز روی میدهد. آیین خدا است که درمیان بندگانش گذشته است. روزگاری درجهان ملتهایی بسر میبردند چون: ایرانیان دوراننخستین^۱ وسریانیان ونبطیها وتبابعه وبنی اسرائیل وقبطیان که دروضع دولتها وکشورها وسیاست وصنایع ولغات واصطلاحات ودیگر خصوصیات مشترک باهم نژادان خویش هریک کیفیاتی مخصوص بخود داشتند، چگونگی آبادانیهای ایشان در جهان نمودار است وآثار ویادگارهای ایشان گواه برآن مییابد. آنگاه پس از ملت‌های یادکرده ایرانیان دوره دوم ورومیان وعرب پدید آمدند وآن کیفیات وحالات گذشته تبدیل یافت وعادات آنان بوضع دیگری، مشابه ومجانس یا مخالف و مناقض آن عادات، دگرگونه شد. سپس اسلام ظهورکرد ودولت مضر را تشکیل داد وهمه آن احوال را زیر وروکرد و انقلابی دیگر پدیدآورد وبمرحله‌ای رسید که هم‌اکنون بیشترآداب ورسوم آن درین روزگار هم متداول است وخلف آنرا ازسلف میگیرد. آنگاه دولت عرب وروزگار فرمانروایی آنان بکهنگی و اندراس گرایید وگذشتگانی که عظمت وارجمندی آنرا استوار ساختند وکشور ایشان را بنیان نهادند درگذشتند و زمام فرمانروایی بدست ملت‌هایی بجز تازیان افتاد، مانند: ترکان درمشرق وبربرها درمغرب وفرنگیان درشمال. و بارفتن آنان ملت‌هایی منقرض شدند و احوال وعاداتی دگرگونه شد چنانکه بکلی کیفیت وکار هریک ازبادهای رفت.

و سبب عمومی در تغییر وتبديل احوال وعادات اینست که عادات هر نسلی تابع عادات پادشاه آنهاست، چنانکه درامثال وحکم آمده است: «مردم بردین پادشاه خود باشند».

۱ - مقصود ایرانیان عهد هخامنشی و مادها یا دوره افسانه‌ای است.

و فرمانروایان و پادشاهان هرگاه بردولتی استیلا یابند و زمام امور آنرا بدست گیرند ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، ازینرو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان برخی از اختلافات با عادات نسل اول پدید میآید و باز وقتی پس از این دولت دولت دیگری روی کار آید و عادات خود را با عادات آن دولت در آمیزد باز هم برخی از اختلافات روی میدهد که نسبت بدولت نخستین شدیدتر است، آنگاه بتدریج این اختلافات در دولتهای بعدی همچنان ادامه مییابد تا سرانجام رویهمرفته بتضاد و تباین منجر میشود. و بنابراین تاروزگاری که ملتها و نسلها بتوالی ایام و اعصار در کشورداری و سلطنت تغییر می یابند اختلافات عادات هم نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر بشمار خواهد رفت. و قیاس و تقلید از طبیعت های معروف آدمیست و از غلط مصون نیست و با غفلت و فراموشی انسان را از قصدش خارج و از مرامش منحرف میسازد. و چه بسا که شنونده بسیاری از اخبار گذشتگان را میشنود ولی وقایعی را که در نتیجه دگرگون شدن احوال و انقلابات روزگار روی داده درک نمیکند و در نخستین وهله مسموعات خویش را بر همان وقایع و سرگذشتهایی که شناخته است متکی میسازد و آنها را با مشاهدات خویش میسجد، در صورتیکه میان چنین سنجشی در تاریخ و توجه به تبدلات و تحولات آن تفاوت بسیار است و بهمین سبب چنین کسی در پرتگاه غلط فرو میافتد. و از این قبیل اغلاط موضوعی است که مورخان درباره حجاج نقل میکنند و میگویند پدر وی از معلمان بوده است و با اینکه تعلیم درین روزگار از پیشه هایی بشمار می رود که بکسب روزی اختصاص دارد و از مقام بزرگی خداوندان عصیبت دور است و معلم عنصری ناتوان، بینوا و بی اصل و نسب محسوب میشود، باز هم بسیاری از ناتوانان که در شمار پیشه وران و صنعتگران اند و از راه پیشه و صنعت کسب

۱ - این نظریه متکی بر عادات اعراب جاهلیت است که در میان آنان تعلیم و تعلم وجود نداشت و معلم را عنصری زبون میدانستند ولی در میان ایرانیان بتصدیق خود ابن خلدون که خواهد آمد آموزگاری حرفه ای شریف بوده و هم پس از اسلام بنا بحدیث معروف «من علمنی حرفاً فقد صیرنی عبداً» معلم مکاتب بلند داشته است.

معاش میکنند (بتصور این خبر که پدر حجاج معلم بوده) درصدد رسیدن به مقاماتی برمیآیند که شایستگی آنها را ندارند ولی نایل شدن بآنها از ممکنات میسرند و آزمندی دردل ایشان وسوسه میکند و آنها را برمیآنگیزاند و چه بسا که بیشتر اینگونه افراد رشته کار را از دست میدهند و در پرتگاه هلاک و نابودی سقوط میکنند چه آنها نمیدانند باینکه حرفه و هنر را وسیله روزی خویش قرار داده اند دیگر رسیدن بپایگاههای بلند برای آنان نامقدور است. آنها نمیدانند که فن تعلیم درصدر اسلام و عصر دودولت بنی امیه و بنی عباس چنین نبوده است و دانش بطور کلی در شمار صنعتها و حرفهها بشمار نمیرفته بلکه علم بایستی از شارع نقل می شد، حرفه ای نبود و جنبه تبلیغی داشت و بر حسب وظیفه دینی تبلیغ دین بدیگران، می بایست اصول و مسائل آنها به آنان که از اسلام بی خبرند تعلیم می دادند. از اینرو خداوندان و صاحب نسیبان عصیت و آنانکه بنیان گذار ملت اسلام بوده اند کتاب خدا و سنت پیامبر، ص، او را بنا بر اصل تبلیغ خبری نه بطریق تعلیم حرفه ای ب مردم میآموخته اند زیرا قرآن کتاب ایشان بوده که بر رسول آن قوم نازل شده و خود با این کتاب راهنمایی شده بودند و اسلام چنان دینی برای آنان محسوب میشده که در راه آن بجنگ و مقاتله پرداخته و از میان همه امتها بدان اختصاص یافته و بسبب آن بمرتبه شرافت و بزرگی نائل آمده اند و از اینرو در راه تبلیغ و فهماندن این دین بملت کوشش بسیار میکردند بدانسان که هیچگونه سرزنش نفسانی و بزرگ منشی آنها را از این هدف باز نمیداشت، و گواه این امر اینست که پیامبر، ص، اصحاب کبار خویش را به همراهی دسته های بزرگ می فرستاد تا حدود اسلام و شرایع دین را که وی آورده بود به مردم بیاموزند. پیامبر در این باره اصحاب دهگانه و دیگر یاران خود را که در مرحله پایین تر از آنان بودند برگزید که احکام او را تبلیغ کنند تا آنگاه که دین اسلام مستقر گردید و ریشه های آن در اکناف جهان پراکنده گردید ملت های دور هم آنها را از مبلغان عرب پذیرفتند و با گذشت زمان احوال و کیفیات آن متبدل شد و استنباط احکام شرعی از نصوص^۱ بسبب تعدد

۱- جمع «نص» و «نص» چیزی است که بجز بريك مننی محتمل نباشد و بقول برخی «نص» آنست که احتمال تأویل از آن مفهوم نشود. (تعریفات جرجانی)

و تابع وقایع فزونی یافت و ازینرو احتیاج بقانونی پیدا شد که این احکام و اصول را از خطا حفظ کند و علم ملکه^۱ ای شد که نیاز بآموختن داشت و در این هنگام در شمار صنایع و حرفه‌ها درآمد، چنانکه در فصل علم و تعلیم آنرا یاد خواهیم کرد، و خداوندان عصیبت عهده‌دار امور سلطنت و دولت شدند و بکشورداری پرداختند و ناچار بجز آنان باید کسانی بکار یاد دادن دانش قیام میکردند و در نتیجه علم پیشه‌ای برای کسب روزی گردید. و اولیای سلطنت و عهده‌داران امور کشور مقام شامخ خویش را برتر از آموختن علم دانستند و حرفه معلمی را کسر شأن و مقام خویش شمردند از اینرو معلمی به ناتوانان اختصاص یافت و کسی که بدان حرفه منسوب باشد در نزد خداوندان عصیبت کوچک شمرده میشود.

ولی یوسف پدر حجاج از سادات و اشراف ثقیف بود و مکانت آنان در عصیبت عرب و همسری باقریش در شرف معلوم است.

و اینکه وی قرآنرا بدیگران تعلیم میداده بر حسب رسوم این عهد نبوده است که آنرا وسیله معاش خویش قرار میدهند بلکه چنانکه یادآور شدیم وی بمقتضای اصولی که در صدر اسلام متداول بوده قرآنرا بمردم تعلیم میداده است. و نیز از همین قبیل اغلاط پندار موهومی است که به خوانندگان کتب تاریخ دست میدهد هنگامیکه حالات قضات را میخوانند و درمی‌یابند که آنان گذشته از این منصب در جنگها و لشکر کشیها نیز سمت ریاست داشته‌اند آنگاه و سوسه‌های جاه‌طلبی آنانرا به نیل چنین مراتبی برمی‌انگیزد بگمان اینکه پایگاه قضاوت در این روزگار نیز بروفق شرایط و مناسبات روزگار گذشته است و میپندارند چون پدر ابن ابی‌عامر وزیر^۲ هشام^۳ که برخدایگان خویش قیام کرد

۱ - صفت داسخی است در نفس، چنانکه بسبب فعلی برای نفس هیشی که آنرا کیفیت نفسانی نامند حاصل آید و تاهنگامی که سرعت زوال یابد آنرا حالت نامند ولی هرگاه تکرار شود و نفس با آن معمارست کند چنانکه این کیفیت در آن سوخ یابد و دیر زوال یابد آنرا ملکه نامند و عادت و خلق را نیز میتوان بر همین روش سنجید (تعمیرات جرجانی).

۲ - ابن ابی‌عامر وزیر حکم بن الناصر در روزگار هشام بن حکم اواخر قرن چهارم هجری بر ضد هشام قیام کرد و با مکر و دسیسه براوضاع تسلط یافت و اندلس را از زیر نفوذ خلفای اموی بیرون آورد و ملوک طوائف اندلس را پشیان نهاد.

۳ - هشام بن حکم بن عبدالرحمن الناصر ابوالولید، المؤید اموی از خلفای دولت اموی ۳۵۵ - ۴۰۳ هـ ۹۶۱ - ۱۰۱۲ م (الاعلام زرکلی ج ۳).

و پدر ابن عباد از ملوک طوایف اشبیلیه بکار قضا اشتغال داشته‌اند مانند قضات این عصر بوده‌اند و درک نمیکنند که در نتیجه اختلاف عادات در منصب قضا چه تغییراتی روی داده است (چنانکه در فصل قضا از کتاب اول این موضوع را بیان خواهیم کرد) و ابن ابی عامر و ابن عباد از قبایل عرب بشمار می‌آمدند و در زمره زمامداران دولت اموی اندلس بودند و از خداوندان عصبیت آن دولت محسوب میشدند و مکانت ایشان در آن دولت معلوم بود. آنان در پرتو قضاوتی که در این عصر متداول است به مقام ریاست و کشورداری نرسیده‌اند، بلکه در آداب فرمانروایی قدیم قضا بخداوندان عصبیت که از قبیل و موالی دولت بودند اختصاص داشت همچنانکه درین عصر در مغرب وزارت بخداوندان عصبیت اختصاص دارد.

اگر بلشکرکشی و جنگهای تابستانی^۱ آنان بنگریم و مشاغل بزرگی را که عهده‌دار شده‌اند در نظر آوریم ثابت میشود که اینگونه اعمال و مقامات را جز کسانی که بمیزان کافی قدرت و عصبیت دارند ممکن نیست دیگری برعهده گیرد و انجام دهد، اما شنونده هنگامی که شرح حال آنانرا میخواند درین باره اشتباه میکند و به توجیه عادات و احوال برخلاف آنچه بوده می‌پردازد.

و بیشتر کسانی که دچار این غلطکاری میشوند کوتاه نظرانی از مردم این روزگار اندلس اند که سالیان درازی است عصبیت از سرزمین آنان رخت بر بسته است چه دولت عرب در آن کشور منقرض گردیده و از سیرت خداوندان عصبیت^۲ بربر نیز خارج شده‌اند.

۱ - طوایف (چایهای مصر و بیروت) غلط و صحیح سوايف (چاپ پاریس و «ینی») است.
 ۲ - عصبیت: در لغت بمعنی تعصب است چنانکه مرد از حریم قبیل و دوست خویش دفاع کند و با جدیت در راه پیروزی آنان بکوشد. کلمه مزبور منسوب به «عصبه» (بفتح ع - ص) میباشد که نزدیکان و خویشاوندان پدری انسانند زیرا ایشان کسانی هستند که از حریم اعضای خاندان خویش دفاع میکنند. این کلمه بدین معنی ستوده است. ولی عصبیت ناپسند در این حدیث «هرآنکه بمصیبتی دعوت کند و در راه عصبیتی بجنگد، ازما نیست» عبارت از تعصب اعضای يك قبیل بر ضد اعضای قبیلۀ دیگر است بی آنکه مربوط به دیانت باشد چنانکه قبیلۀ سعد بر ضد قبیلۀ جرهم بجنگ و کشمکش میبرد اذت، و منسوب به عصبه یعنی وابستگان و دار و دسته مردست، آنانکه درباره او تعصب نشان میدهند خواه ظالم باشد و خواه مظلوم هرچند این گروه از خویشاوندان او نباشند. و در (فتاوی خیریه) آمده که عصبیت از موانع قبول شهادت است و این نوع عصبیت چنانست که ۵۵

و از اینرو انساب عربی آنان همچنان محفوظ مانده است ولی فاقد وسیله غلبه و ارجمندی میباشند که همان عصبیت و یاریگری بیکدیگر است بلکه این گروه در شمار رعایای گمنامی درآمده اند که در زیر قیود سنگین قهر و غلبه ببندهای و خواری گرفتار آمده اند و گمان میکنند تنها از راه همین انساب اگر بکار دولتی گماشته شوند میتوانند بوسیله آن غلبه و فرمانروایی بدست آورند .

و بهمین سبب می بینیم پیشه‌وران و صنعتگران ایشان بدین هدف روی می‌آورند و در راه نیل بدان میکوشند .

لیکن کسیکه بمطالعه عادات و احوال قبایل و عصبیت و کیفیت دولتهای اینگونه قبایل در مغرب پردازد و شیوه غلبه یافتن ملتها و عشایر را بداند ، کمتر درین خصوص اشتباه میکند و دچار نظریه ناصواب میشود .

۵۵ کسی دیگری را دشمن بدارد از اینرو که از خاندان فلان یا از قبیله بهمانست و علت آن واضح است زیرا چنین عصبیتی همچون ارتکاب امر حرام است و چنانکه در حدیث یاد کرده دیدیم موجب فسق میشود و شهادت فاسق پذیرفته نیست (از گفتار استاد ابوالوفا ، حاشیه چابهای مصر و بیروت) .

ولی ابن خلدون از کلمه «عصبیت» مفهوم وسیعتری را در نظر میگیرد چنانکه صاحب دراسات گوید : نظریه عصبیت از مهمترین و شکست‌ترین نظریه‌هایی است که واضح آن ابن خلدونست و میتوان گفت این اندیشه بمنزله مجوری است که بیشتر تحقیقات اجتماعی وی در پیرامون آن دور میزند و کلیه تحقیقات « اجتماع سیاسی » مقدمه او بدین نظریه می‌پیوندد و مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم - ازین حیث - وی بطور کلی و عمومی طریقه کاملی در اجتماع و بخصوص در اجتماع سیاسی فراهم آورده است . خواننده نمیتواند از خواندن يك یا چند فصل کتاب مقدمه ابن خلدون اطلاعات کاملی در باره نظریه عصبیت بدست آورد زیرا وی این نظریه را بتدریج بنیان می‌هد و این طریقه را قسمت ب قسمت ایجاد میکند همچنانکه همه متفکران نظریه‌های علمی خویش را بهمین روش تنظیم میکنند . رجوع به ص ۳۳۳ تا ص ۳۵۳ دراسات و مقدمه مترجم شود . اینست که محققان عرب در دوره معاصر که درباره مقدمه ابن خلدون تحقیقاتی کرده‌اند موضوع عصبیت را بسیار مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند و ما فقط مختصرترین و سودمندترین ترمیمی را که دکتر احمد فریددفاعی از عصبیت کرده و منظور ابن خلدون را تا حدی تفسیر میکند در اینجا بنظر خوانندگان میرسانیم : عصبیت همکاری و یاریگری بیکدیگر است و میان کسانی حاصل میشود که یکی از پیوندهای زندگی آنها را بهم نزدیک کند مانند خویشاوندی نزدیک یا دور یا همدینی و یا هم مسلکی در یک عقیده سیاسی ، پس معلوم میشود که عصبیت از مسائل طبیعی عالم وجود است چه نمیتوان گفت يك قبیله یا يك ملت بخصوص بدان اختصاص دارد یا بیک نژاد معین مربوط است یا در عصر ویژه‌ای متداول بوده است و همچنانکه در میان ملل بادیه نشین یافت میشود در میان شهرنشینان نیز وجود دارد ، و بنا بر این کلیه تبلیغات ملی و مسلکی و احساسات مربوط بشور ملی و نژادی را میتوان نوعی از عصبیت بمعنی وسیع تر آن شمرد (ص ۷۶ ، ج ۱ ، کتاب المعصر المأمون ، تألیف دکتر احمد فریددفاعی) . و رجوع به « فلسفه ابن خلدون الاجتماعية » ، ص ۸۳ تا ص ۹۶ و « تاریخ تمدن اسلامی ، تألیف جرجی زیدان ، ج ۴ ، چاپ مصر ، ص ۵۸ » شود .

و نظیر اغلاط تاریخی یادکرده روشی است که مورخان هنگام یادکردن دولتها و ترتیب ذکر اسامی پادشاهان سلسله‌های دول اتخاذ میکنند، و نام و نسب خود پادشاه و از آن پدر و مادر و زنان وی و هم لقب و خاتم و قاضی و حاجب و وزیر او را می‌آورند، همه اینها بتقلید از مورخان دولتهای بنی‌امیه و بنی‌عباس است بی‌آنکه بمقاصد آنان پی‌ببرند.

مورخان در آن روزگار تاریخ خویش را بخاطر خداوندان دولت تدوین میکردند و فرزندان ایشان شیفته دانستن سیرت‌ها و احوال نیاگان خویش بودند تا از آثار ایشان پیروی کنند و روش آنانرا سرمشق قرار دهند و حتی درانتخاب رجال دولت و سپردن مقامات و مراتب به فرزندان ساخته شدگان^۱ و وابستگان ایشان نیز از آنان تقلیدکنند. و چنانکه متذکر شدیم چون قضات وابسته به‌عصیت دولت و در عداد وزیران بودند نام آنها را هم می‌آوردند و با روشی که برگزیده بودند ناگزیر باید همه این نامها و مناصب را در تاریخ خویش یادکنند، لیکن هنگامیکه میدانیم وضع دولتها تغییر می‌پذیرد و در هر عصری تناوهای بیشمار نسبت بعصرهای گذشته پدید می‌آید و هم‌اکنون غرض از تاریخ منحصر باین گردیده است که تنها خود پادشاهان را بشناسیم و دولتها را از نظر میزان پیروزی و نیرومندی آنان باهم بسنجیم و پی‌ببریم که کدام ملت بیشتر تاب مقاومت و پافشاری دارد و کدام کمتر، درینصورت چه سودی دارد تاریخ نویس درین عصر پسران و زنان و نقش نگین انگشتی (مهر) و لقب و قاضی و وزیر و حاجب سلطان یک دولت قدیم را ذکر کند؟ درحالیکه از اصول و انساب و مقامات آنان در آن دولت اطلاعی در دست ندارد، بلکه تنها تقلید از گذشتگان او را بدین شیوه و امیدارد بی‌آنکه بداند منظور مؤلفان گذشته چه بوده است و از هدف تاریخ اطلاع داشته باشد.

آنچه درین باره میتوان جایز شمرد اینست که شاید بتوان یاد کردن نام وزیرانی را که آثاری بزرگ داشته‌اند و اخبار ایشان نامهای شاهان را هم تحت‌الشعاع

۱ - ترجمه «منابع» است که دسلان آنرا مخلوق «Créature» ترجمه کرده و مینویسد: مؤلف این کلمه را بمنی کسانی بکار میبرد که مورد عنایت و حمایت دودمان سلطنت واقع میشوند و سلطان آنان را از گمنامی بمناسب و درجات دولتی میرساند. و بنظر این مترجم کلمه ساخته‌شدگان در فارسی مناسب‌تر است.

خود قراردادده ازین قاعده استثناء کرد ، مانند : حجاج و بنی مہلب و برامکہ و بنی سهل بن نوبخت و کافور اخشیدی و ابن ابی عامر و امثال آنان . ازینرو توضیحاتی دربارهٔ پدران ایشان و اشاره باحوال خودآنان ناپسند نخواهد بود ، زیرا چنین وزیرانی در عداد پادشاهان اند . و در اینجا بایادآوری نکتهٔ سودمندی سخن خود را درین فصل پایان میدہیم و آن اینستکہ تاریخ عبارت از یادکردن اخبار مخصوص بہ یک عصر یا یک جماعت میباشد .

اما ذکرکردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ بمنزلہ اساسی است کہ بیشتر مقاصد خویش را برآنها مبتنی میکند و تاریخ خود را بوسیلهٔ آنها واضح و روشن میسازد ، و مورخانی بوده اند کہ این مطالب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده اند ، چنانکہ مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوہ را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملتها و سرزمینها را در روزگار خویش ، یعنی سال سیصد و سی ، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذہب و عادات آنان را یاد کرده و بوصف شهرها و کوهها و دریاها و ممالک و دولتها پرداختہ و طوایف و ملتہای عرب و عجم را یکایک آورده است . ازینرو آثار وی بمنزلہ هدفی برای مورخانست کہ از آن پیروی میکنند و منبعی است کہ در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند . آنگاہ پس از مسعودی ، بکری پدید آمد و همان شیوہ را تنها در المسالك والممالک برگزید و از بیان دیگر عادات و احوال ملتها صرف نظر کرد ، زیرا از روزگار مسعودی تا دوران بکری تحولات و تغییرات بسیاری در وضع ملتها و نسلها روی نداد .

اما در این عصر کہ پایان قرن هشتم است ، اوضاع مغرب کہ ما آنرا مشاهده کرده ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیدہ و بکلی دگرگون شدہ است . و از آغاز قرن پنجم قبایل عرب بہ مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آنکشور ، یعنی بربرها ، غلبہ یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیۂ شهرهایی کہ در دست آنان مانده بود شرکت جستند .

گذشته ازین در نیمه این قرن ، یعنی قرن هشتم ، در شرق و غرب ، اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا)^۱ مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از میان برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت ، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن با آخرین مرحله آنها را فراز آورد ، ازینرو حمایت و سایه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را درهم شکست و قدرت آنها را بزبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را بنا بودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر ، تمدن و عمران زمین نیز روبرویرانی نهاد و شهرها و بناهای عمومی (آب‌انبارها ، کاروانسراها ، مسجدها و جزاینها) خراب شد و راهها و نشانه‌های آنها ناپدید گردید و خانه‌ها و دیار از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند و قیافه همه نقاط مسکونی تغییر یافت و گمان میکنم در مشرق هم بنسبت جمعیت و فراخور عمران آن ، همین مصائب و تیره‌بختیها بیارآمده است و گویی زبان جهان هستی در عالم ندای خمول و گرفتگی در داده و مورد اجابت واقع شده است . و خدای وارث زمین و موجودات آنست^۲ .

و هنگامیکه عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد ، چنانست که گویی آفریدگان ازین اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است ، گویی خلقی تازه و آفرینشی نو بنیاد و جهانی جدید پدید آمده است . اینست که عصر مابه کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهب را که بسبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا بمنزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آنرا نمونه و سرمشق خویش قرار دهند .

و من درین کتاب خود تا آنجا که برای من میسر باشد این وقایع را در این

۱- وبای مزبور در سال ۱۳۴۸ میلادی بروز کرده و از وحشتناک‌ترین وبا‌های تاریخی بوده است که سرتاسر آسیا و

افریقا و اروپا را دچار ساخته است و در همین وبا مؤلف این کتاب پدر و مادر خود را از دست داده است

۲- اشاره به آیه: انا نحن نرتل الارض و من علیها. س: ۱۹ آ: ۴۱.

قسمت مغرب زمین خواه بصراحت و خواه بتلویح در ضمن نقل اخبار یادخواهم کرد و قصد دارم این تألیف را باحوال نسلها و نژادها و ملت‌های مغرب و بیان دولتها و ممالک آن اختصاص دهم ، بی آنکه از اقطار دیگر گفتگو کنم زیرا از احوال مشرق و ملت‌های آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن بکنه آنچه من میخواهم کافی نیست .

و مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است ، زیرا او چنانکه در کتاب خود یاد کرده بسفرهای دور و دراز و سیاحت شهرها و ممالک پرداخته است . ولی با همه این هنگامیکه از مغرب سخن رانده است بطور وافق حق مطلب را ادا نکرده است و برتر از هردانشمندی دانایی دیگر است^۱ و همه دانشها بخدا باز میگردد ، و بشر ناتوان و زبون میباشد و این اعتراف واجب و ضرور است . و هر آنکه خدایاریگر او باشد همه شیوه‌ها بروی آسان میگردد و در مساعی و مقاصد خویش قرین کامیابی میشود . و ما بیاری خدا به بیان مقاصد و اغراض این تألیف آغاز میکنیم و خدا راهنمای ما برستی و یاریگر است و توکل براوست . اینک لازم است مقدمه‌ای درباره چگونگی وضع حروفی که در زبان عرب نیست بیاوریم ، چه ممکن است در این کتاب چنین حروفی بکار رود . باید دانست که حروف درنطق، چنانکه در آینده شرح آن خواهد آمد ، عبارت از کیفیت آوازهایی است که از حنجره بیرون میآید و این کیفیت از تقطیع آواز به کوب زبان کوچک و سرزبان باکام و گلو و دندانها یا به کوب لبها عارض میشود ، پس کیفیات آوازه‌ها بسبب دگرگونه شدن این کوب تغییر میپذیرد و حروف درگوش متمایز از هم شنیده میشوند^۲ و از آن کلمات درست میگردد که با آنها اندیشه‌های خود را بیکدیگر میفهمانیم .

همه ملت‌ها درنطق کردن این حروف یکسان نیستند . چه ممکن است ملتی دارای حروفی باشد که ملت دیگر آنها را نداشته باشد و چنانکه میدانیم حروفی را که عرب تلفظ کرده بیست و هشت حرف است و عبرانیان را حروفی است که در لغت

۱- و فوق کل ذی علم علیم . س: ۱۲ آ: ۷۶ : ۷۶ .
 ۲- رجوع به رساله (مخارج حروف) تألیف ابن سینا، ترجمه آقای دکتر خالری شود .

ما وجود ندارد چنانکه در زبان ما نیز حروفی است که در زبان آنان یافت نمیشود. همچنین فرنگیان و ترکان و بربرها و دیگر ملت‌های غیر عرب هر يك حروفی مخصوص بخود دارند. آنگاه باید دانست که اهل کتاب در عربی برای دلالت کردن حروف شنیدنی حروف نوشتنی مشخصی هم وضع و آنها را مصطلح کرده‌اند تا بتوان آنها را از یکدیگر در شنیدن و کتابت تشخیص داد، مانند وضع الف و باء و جیم و راء و طاء تا آخر بیست و هشت حرف. و اگر بحرفی برخوردند که در زبان آنان نباشد حرف مزبور هم در نوشتن و هم در بیان مهمل میماند و چه بسا که برخی از نویسندگان اینگونه حروف را بشکل حرفی از لغت‌ما که پیش یا پس از آن واقع است ترسیم میکنند، ولی این کار برای دلالت بر تلفظ حرف کافی نیست بلکه سبب تغییر اصل حرف میشود.

و چون این کتاب مشتمل بر اخبار بربرها و برخی از ملت‌های عجمی است و در ضمن یاد کردن نامها یا کلمات دیگری از آنان، بحروفی برمیخوریم که در زبان کتابت ما و هم در اصطلاحاتی که وضع کرده‌ایم حروف مزبور یافت نمیشود، از اینرو ناچاریم آنها را بیان کنیم، ولی ما بترسیم کردن این حروف مجانس آنها، چنانکه یاد کردیم، اکتفا نکرده‌ایم. چه بعقیده ما این روش برای رساندن لهجه حرف وافی نیست. بلکه شیوه‌ای که درین کتاب برگزیده‌ام اینست که حرف عجمی را چنان قرار دهیم که بر هر دو حرفی از حیث لهجه (یعنی مقطع صوتی آن) که در زبان عربی پیش یا پس از آن واقعند دلالت کند تا خواننده حد وسط مخرج آن دو حرف را تلفظ کند، و لهجه آن بخوبی ادا شود و این شیوه را از طرز ترسیم حروف اشمام^۱ در تداول قاریان قرآن و تجویدیان اقباس کردم. مانند «صراط» در قرائت خلف، چه تلفظ صاد آن نظیر «ص» مفخم^۲ است و حد وسط میان صاد و زاء میباشد. آنها در کتابت

۱- اسام (بکسر همزه) در لغت بمعنی بوییدن و بویانیدنست (غیاث)، و در اصطلاح قراء و نحویان عبارت از اشاره بحرک است بی آنکه آواز کنند (اقرب الموارد).
 ۲- در جاهای مختلف «مجم» یا «مفخم» است ولی دسلان منقل از نسخه C که در دسترس وی بوده «مفخم» را ترجیح داده است یعنی دارای تفخیم چه تفخیم در اصطلاح قراء بمعنی فتح است و گویند بر حسب حدیث حاکم که: «قرآن بتفخیم نازل شده است» قرائت آن بتفخیم مستحب است و برخی گویند: تفخیم آنست که قرآن را مردانه بخوانند نه همچون زبان آواز را فرو آورند. رجوع به اقرب الموارد شود. در نسخه «پن» نیز مفخم است.

این «ص» را می‌نویسند و در داخل آن شکل «زاء» را ترسیم می‌کنند و این وضع میرساند که تلفظ این «ص» حد وسط میان صاد و زاء است .

وازیرو من هر حرفی را که تلفظ آن حد وسط میان دو حرف عربیست بهمین روش ترسیم کرده‌ام ، مانند کاف مخصوصی که در لغت بربرها تلفظ آن بین کاف صریح ما و جیم یا قاف است ، چنانکه اسم خاص «بلکین» را بصورت کاف نوشته و در پایین آن يك نقطه «ج» یا در بالای آن يك یا دو نقطه «ق» گذارده‌ام^۱ تا تلفظ آن میان کاف و جیم یا کاف و قاف را نشان دهد . و این حرف بیشتر در زبان بربرها بکار میرود و بکار بردن آنچه از حروف بیگانه بجز کاف مزبور لازم آید بر همین قیاس خواهد بود و آنها را با دو حرف از حروف لغت خودمان که تلفظ آنها حد وسط حرف مزبور باشد مینویسم تا خواننده بداند که تلفظ آن بین این دو حرفست و آنرا مطابق آن شیوه بخواند و بدینسان برای تلفظ اینگونه حروف راهنمایی صحیح برگزیده‌ایم و اگر با رسم کردن یکی از هر دو سوی حرف اکتفا میکردیم از مخرج آن بکلی دور میشدیم و بمخرج حرفی از زبان خودمان توجه میکردیم و لغت آن قوم را دگرگون میساختیم ، پس دانستن این نکته لازم بود و خدای بفضل و بخشش خود توفیق دهنده ما براستی است .

۱- در رسم الخط مشرق و مصر بالای قاف دو نقطه میگذارند، ولی در رسم الخط مغرب «موریتانی» تنها بگذاشتن یک نقطه اکتفا میکند (حاشیه دسلان، ص ۷۰ ج ۱)

کتاب نخست

در طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌هایی که در آن نمودار
میشود، چون: بادیه‌نشینی و شهرنشینی^۲ و جهان‌نگشایی و
داد و ستد و معاش^۳ و هنرها و دانشها و مانند اینها و بیان
موجبات و علل هر یک

باید دانست که حقیقت تاریخ خیر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان
و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض میشود، چون: توحش، و همزیستی،
و عصبیت‌ها و انواع جهان‌نگشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، و آنچه
از این عصبیت‌ها و چیرگیها ایجاد میشود مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب
و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش بدست می‌آورد چون
پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت
این اجتماع روی میدهد. و راه یافتن دروغ بخیر از امور طبیعی آنست^۴ و آنرا
موجبات و مقتضیاتی است، از آن جمله: * پیروی از آراء و متعقدات و مذاهب
میباشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد از لحاظ درستی
یا نادرستی و دقت نظر حق آنرا ادا میکند تا صدق آن از کذب آشکار شود.
لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد بیدرنگ و در

۱- در «ینی» پیش از کتاب نخست چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد و على آله
۲- شهرنشینی در اینجا مرادف کلمه Sédentaire یعنی خانه‌گزیدن و عدم تحرك و کوچ کردن است. ۳- معاش را
این خلدون بمعنی اعمی که مرادف کلمه «اقتصاد» امروزی است بکار میبرد. ۴- اشاره به: الخیر یحتمل الصدق
والکذب. ۵- دکتر طه حسین این قسمت را بمنزله متد یا روش ابن خلدون در تاریخ تلقی کرده و هفت عاملی را
که یاد کرده در ذیل سه امر گرد آورده است:
۱- پیروی از یک عقیده ۲- جرح و تعدیل ۳- جهل بطبایع اجتماع، رجوع به ص ۳۷ تا ص ۴۹ کتاب «فلسفه
ابن خلدون الاجتماعیه» و «دراسات عن ابن خلدون» ص ۲۶۴ تا ص ۲۶۸ شود.

نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می‌پذیرد. و این تمایل و هوی خواهی بمنزله پرده‌ایست که روی دیده بصیرت ویرا می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز میدارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرومیافتند. دیگر از موجبات و مقتضیات پذیرفتن اخبار دروغ و وثوق به راویان آنست و تنقیح چنین اخباری به جرح و تعدیل^۱ باز میگردد.

و موجب دیگر غفلت و بیخبری از مقاصد است، چه بسیاری از راویان اخبار مقصود از آنچه را مشاهده کرده یا شنیده‌اند نمیدانند و خبر را بروفق حدسیات و تخمین های خود نقل میکنند و در پرتگاه دروغ فرو می‌افتند. دیگر بتوهم خبر را راست شمردن، و این بسیار است و اغلب بسبب اعتماد به راویان دست میدهد.

دیگر ندانستن کیفیت تطبیق حالات بروقایع است، بعلت آنکه خبر را با نیرنگسازي و ریاکاری در می‌آمیزند و مخبر حالتی از احوال را نقل میکنند در حالی که سازنده خبر در آن تصنع بکار برده و ماهیت حالت خبر برخلاف حقیقت است. دیگر تقرب جستن بیشتر مردم به خداوندان قدرت و منزلت از راه ثناخوانی و مدیحه سرایی و ستایش اعمال آنها و نامور ساختن ایشان بصفات نیک است، و پیداست که چنین اخباری برخلاف حقیقت منتشر میشود، زیرا نفوس آدمی شیفته ثناگویی است و مردم دنیا و وسایل آن از قبیل جاه و جلال و توانگری روی می‌آورند و بیشتر آنان دوستدار فضایل نیستند و بفضیلت‌مندان توجهی ندارند. یکی دیگر از موجبات انتشار اخبار دروغ که بر همه مقتضیات یاد کرده مقدم است. بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع است زیرا هر حادثه‌ای، خواه ذاتی باشد یا عارضی، ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص بماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض میشود.

و از اینرو هرگاه شنونده خبر بطبایع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، این آگاهی او را در تنقیح خبر برای باز شناختن راست از

۱- جرح و تعدیل طریقه‌ایست که آنرا روات سنت پیامبر ابداع کرده‌اند و به بحث دقیقی منجر میشود که باید آنرا برای تحقق امانت محدث و راستی خبر او اجرا کنند.

دروغ یاری خواهد کرد و این نحوه تمحیص از تمام وجوه آن در منقح ساختن اخبار بهر طریقی که عارض شود آسانتر و رساتر است و چه بسا که شنوندگان خبرهای محال را می‌پذیرند و به نقل کردن آنها می‌پردازند و دیگران هم باز آنها را از آنان روایت می‌کنند. چنانکه مسعودی درباره اسکندر می‌آورد که چون جانوران دریایی ویرا از ساختن اسکندریه بازداشتند (تابوتی از چوب بساخت و در درون آن^۱) صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و بقعر دریا فرورفت و آن جانوران شیطانی و اهریمنی را که در آنجا دید ترسیم کرد و آنگاه مجسمه‌های آنها را از فلزات بساخت و آنها را در برابر آن بنیان نصب کرد و آن جانوران وقتی بیرون آمدند و مجسمه‌ها را دیدند گریختند و بدینسان ساختمان شهر پایان پذیرفت. و درین باره افسانه درازی مرکب از اخبار خرافی و محال نقل می‌کند، زیرا صندوق شیشه‌ای چگونه ممکن است در برابر تصادم امواج دریا مقاومت کند؟ و گذشته ازین پادشاهان هرگز به چنین کار خطرناک و غرور آمیزی اقدام نمیکنند و هر سلطانی بچنین عملی اعتماد کند بیگمان خود را در مهلکه میاندازد و فرمانروایی او در معرض زوال و سقوط قرار میگیرد و مردم در گرد دیگری حلقه میزنند و از وی دور میشوند، چه میدانند او بسبب چنین غروری تلف میشود و لحظه‌ای منتظر نمیانند که ازین غرور خویش بازگردد.

علت دیگر محال بودن این افسانه اینست که:

صورتها و مجسمه‌های مخصوص به جن و شیاطین را هنوز کسی نشناخته است بلکه جنیان قادر بر متشکل شدن باشکال مختلف هستند و آنچه درباره سرهای متعدد آنها یاد میکنند، مقصود زشت جلوه دادن و هولناک ساختن آنها است نه اینکه واقعیت داشته باشد. اینها همه انتقاداتی است که بر این حکایت وارد است، ولی نکوهشی که واضح‌تر از همه از لحاظ طبیعت نحوه وجود آنرا محال جلوه میدهد اینست که فرو رونده در زیر آب هر چند در درون صندوق بلورین هم باشد از لحاظ تنفس طبیعی هوا در مضیقه واقع میگردد و بسبب کمیابی هوا بسرعت روحش گرم

۱- قسمت داخل پرانتز از چاپ پاریس است. در «ینی» هم چنین است: تابوت الخشب و فی باطنه صندوق.

میشود در نتیجه چنین شخصی هوای سردی را که تعدیل کننده مزاج ریه و روح قلبی^۱ است از دست میدهد و در دم هلاک میشود و همین امر سبب هلاک بسیاری از کسان در گرما به ها میگردد (مقصود گرما به های قدیم است) هنگامیکه در و منفذ را بروی آنها ببندند و در هوای گرم حمام بمانند و از هوای سرد محروم گردند، و هم مقنیان و کسانیکه در چاهها و حفره های عمیق کار میکنند هر گاه هوای اماکن مزبور بسبب عفونت گرم شود و باد برای تصفیه هوا داخل آنها نشود، فرورونده در آنها بیدرنک هلاک میگردد. و بهمین سبب وقتی ماهی را از دریا بیرون افکنند میمیرد، زیرا طبیعت وجود او بسیار گرم است و هوای خارج برای تعدیل ریه او کافی نیست و نسبت بآب سردی که ریه او را تعدیل میکند بسیار گرم است. از اینرو هوای گرم خارج از آب بر روح حیوانی^۲ او مستولی میشود و یکباره میمیرد. و آنانکه بسبب غشی یا سگته و نظایر اینها میمیرند نیز بهمین سبب است. و از اخبار محالی که هم مسعودی نقل کرده مجسمه ساری است که در رومه^۳ بوده است و سارها در روز معینی از سال در زیر امون آن گرد میآمده اند و حامل زیتون بوده اند و مردم از آن زیتونها روغن مصرفی خود را تهیه می کرده اند.

و خواننده میتواند بیندیشد که گرفتن روغن زیتون بدینسان تا چه حد از مجرای طبیعی دور است! دیگر موضوعی است که بکری درباره ساختمان شهر موسوم به ذات الابواب نقل کرده، شهریکه محیط آن بیش از سی بار انداز (مرحله) و مشتمل بر ده هزار دروازه بوده است.

و چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد بشر شهرها را برای متحصن شدن و پناهگاه خویش برگزیده است، و این شهر از وضعی که بتوان آنرا نگهبانی کرد خارج شده است زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است. و از آنجمله اخباریست که هم مسعودی در خصوص شهر مسین نقل کرده و گفته است: در صحرای سحلماسه

۱- روح در اصطلاح اطبا بخار لطیفی است که در قلب تولید شود (کشاف). و بدین سبب آنرا روح قلبی نامیده اند.

۲- روح حیوانی جسمی لطیف است و حامل قوه حس و حرکت می باشد و محل آن قلب است (کشاف).

۳- « رومه المکرمة » Rome، از مشهورترین و قدیمترین شهرهای جهانست و آن مقام خلافت پطرسیه بوده است (اقترب الموارد).

شهریست که همه ساختمانهای آن از مس است، و موسی بن نصیر در سفری که برای جنگیدن با مغرب میکرده از آن شهر گذشته است^۱. شهریست که همه دروازه‌های آن بسته است و هر آنکه از حصارهای آن بالا رود هر گاه بردیوار آن مشرف شود دست بردست می‌زند و خود را بدان درمیافکند و دیگر هرگز باز نمیگردد. این گفتار محال از خرافات داستان سرایان است چه بسی از کاروانیان و راهشناسان صحرای سبلماسه را پیموده و برچین شهر آگاه نشده‌اند. گذشته از این کلیه کیفیاتی را که درباره این شهر یاد کرده‌اند محالست و برحسب عادت با امور طبیعی بنیان‌گذاری شهرها منافات دارد. بعلاوه حداکثر مقدار موجود معادن بمیزانی است که از آنها ظروف و اثاث خانه میسازند، ولی بنیان نهادن شهری از فلزات چنانکه می‌بینیم از محالات و دور از عقل است.

وامثال این اخبار فراوان است و تنقیح آنها بشناسایی طبایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن‌ترین طریقه‌ها در تنقیح اخبار و باز شناختن راست آن از دروغست و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می‌باشد زیرا بتعدیل راویان توسل نمی‌جویند مگر هنگامی که بدانند خبر بذاته ممکن یا ممتنع است. و در صورتیکه خبر محال باشد آنوقت مراجعه به جرح و تعدیل سودی نخواهد داشت و صاحب نظران یکی از عیوب خبر را چنین شمرده‌اند که مدلول لفظ آن محال باشد و آنرا بصورتی تأویل کنند که خرد آنرا نپذیرد. و همانا تعدیل و جرح در صحت خبرهای شرعی معتبر است زیرا بیشتر اخبار شرعی تکالیف انشائی است که شارع عمل کردن با آنها را واجب کرده است. همینکه علم بصحت آنها حاصل شود، و راه علم به صحت آنها اعتماد به راویان در عدالت و ضبط^۲ است. لیکن در راستی و صحت اخبار مربوط به وقایع، ناچار باید مطابقت معتبر باشد، یعنی مطابقت با واقع، ازینرو باید در امکان روی دادن اینگونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر

۱- در همه نسخه‌ها: ظفر بهایمی بدان دست یافته است و در «ینی» طرقها است و ما صورت «ینی» را برگزیدیم.
 ۲- ضبط در تداول حدیث شنیدن سخن بطور شایسته و سپس فهمیدن معنای است که از آن اراده شده باشد، آنگاه بذل‌جهد در حفظ کردن آن و ثبات بر این‌حفظ از راه مذاکره تا هنگامیکه آن سخن را بدیگری همچنان ادا کنند (تأریفات جرجانی).

در اینگونه اخبار از تعدیل مهمتر و مقدم بر آنست، زیرا فایده انشاء فقط از خود انشاء اقتباس میشود ولی فایده خبر هم از خود آن وهم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط میگردد. و هرگاه امر چنین باشد، آنوقت قانون باز شناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که با اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

و هرگاه این شیوه را بکار بریم، در باز شناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما بمنزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچگونه شك بدان راه نیابد و درین هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی میدهد چیزی بشنویم خواهیم توانست بوسیله آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره بازشناسیم و این شیوه معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند.

و هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد زیرا دارای موضوعی^۱ است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیت، وهم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی.

و باید دانست که سخن راندن درین هدف، نوظهور و شگفت انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی من است و نمیتوان آنرا از مسائل دانش خطابه بشمار آورد^۲ زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دل بسته کردن توده مردم بیک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکار میرود.

۱- موضوع هر علمی مسائلی است که از عوارض ذاتی آن بحث میکند، مانند بدن انسان که موضوع علم پزشکی است و طب در احوال آن از لحاظ تندستی و بیماری بحث میکند و همچون کلمات که موضوع علم نحو هستند، چه علم نحو از چگونگی اعراب و بنای آنها بحث میکند (تعریفات جرجانی). ۲- و نمی توان آن را از مسائل دانش خطابه که یکی از کتب منطقی است بشمار آورد. «ینی»

و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره‌جویی - خانه یا شهر است بمقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب میکند تا توده مردم را بروشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد و اداری کنند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا بدان همانند باشند - مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانشی نو بنیاد است.

و سوگند یاد میکنم که من آگاه نشده‌ام هیچکس (از عالمان) در مقاصد این هدف سخن براند. نمیدانم از آن غفلت ورزیده‌اند - در صورتیکه چنین گمانی نمی‌توان بایشان برد - یا شاید در این باره مطالبی نوشته و آنرا بکمال هم رسانده‌اند لیکن بما نرسیده‌است. چه دانشها فراوانست و حکیمانی که در میان ملت‌های گوناگون نوع بشر پدید آمده‌اند بشمارند و اندازه دانشهایی که در دسترس ما قرار نگرفته بیش از مقداری است که بما رسیده است. کو آنهمه دانش ایرانیان که عمر هنگام گشودن ایران بنا بود کردن آنها فرمان داد؟!

و کجاست دانشهای کلدانیان و سریانیان و مردم بابل که نتایج و آثار آنها آشکار است (ولی از خود دانشها اثری نیست)؟ و دانشهای قبطیان و مردمی که پیش از آنان بوده‌اند چه شده است؟

از گذشتگان آنچه بما رسیده تنها دانشهای يك ملت بخصوص است که یونانیان باشند، زیرا مأمون شیفته آن بود که آنها را از زبان آنان ترجمه کنند و بسبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال درین راه توانایی آنرا داشت که این امر را انجام دهد، ولی ما بر هیچ قسمتی از دانشهای ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم و در صورتیکه شایسته باشد درباره عوارض ذاتی هر حقیقت قابل تعقل طبیعی تحقیق شود لازم است که باعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص

۱- موضوع سوختن کتب بفرمان عمر مورد اختلاف است. برخی آنرا تأیید و گروهی آنرا انکار کرده‌اند. رجوع به تاریخ تمدن اسلامی تألیف جرجی زیدان شود، ولی موضوع انکارناپذیر اینست که بر فرض خود عمر چنین فرامی‌سازد نکرده اعراب بطور کلی بسوختن کتب اقدام کرده‌اند، چنانکه ابوریحان بیرونی مینویسد چون قتیبه بن مسلم نویسنده‌گان ایشان (خوارزمیان) را هلاک کرد و هر بدان ایشان را بکشت و کتب و نوشته‌های آنانرا بسوخت اهل خوارزم در امریکه محتاج‌الیه ایشان بود فقط بمحفوظات خود اتکا کردند (آثار الباقیه)، بنقل از (مزدیسنا) تألیف آقای دکتر معین.

یابد، ولی شاید حکیمان در این باره توجه به نتایج کرده‌اند و چنانکه دیدیم نتیجه این علم تنها درباره اخبار است و هر چند مسائل آن بذاته و بخصوص خود شریف است، ولی نتیجه‌اش که تصحیح اخبار است ضعیف می‌باشد و بهمین سبب آنرا فرو گذاشته‌اند. و خدا دانایتر است و داده نشدید از دانش مگر اندکی^۱ و از این فنی که اندیشیدن و تأمل در آن بر ما آشکار شده است، مسائلی می‌یابیم که دانشمندان علوم مختلف بطور فرعی یا عرضی آنها را در ضمن براهین دانشهای خویش مورد بحث قرار داده‌اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن می‌باشند مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد میکنند و میگویند: بشر در عالم وجود باهم تعاون دارند و در این باره بحاکم و رادع نیازمندند، و مانند آنچه عالمان اصول فقه در اثبات لغات می‌آورند و میگویند: مردم بحکم طبیعت تعاون و اجتماع بتعبیر مقاصد خویش بایکدیگر نیازمندند و بیان عبارات سهلترین راه است، و مانند گفتار فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی که گویند زنا سبب آمیختگی نسب‌ها و تباه‌کننده نوع است و قتل نیز مایه تباه کردن نوع می‌باشد و ستمگری منجر بویرانی اجتماع و منتهی بتباهی نوع میشود و دیگر مقاصد شرعی در خصوص احکام که همه آنها مبنی بر محافظت اجتماع است.

بنابراین در علوم مزبور بکیفیات و احوال اجتماع توجه داشته‌اند چنانکه از مثالهایی که درباره مسائل مزبور آوردیم این نکته آشکار میشود.

همچنین اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان خلق می‌یابیم ولی آنها بطور کامل بموضوع توجه نکرده‌اند، از آنجمله در گفتار موبدان^۲ به بهرام بن بهرام در حکایت بوم (جغد) که مسعودی آنرا نقل کرده است چنین می‌یابیم: ای پادشاه، نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد جز بدین و کمر بستن بفرمانبری از خدا و کار کردن به امر و نهی او و دین قوام نگیرد جز به پادشاه و پادشاه ارجمندی نیابد جز بمردان (سپاهیان) و مردان قوام نگیرند جز به ثروت و به ثروت نتوان راه یافت جز بآبادانی و به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد

۱- و ما اوتینم من العلم الاقلیلا . ص : ۱۷ ، ۲ : ۸۷ . ۲- نظامی شاعر نامور حکایت را به ابو شیردان منسوب داشته است . رجوع به ص ۵۷۱ همین جلد شود .

ترازویی است میان مردم که پروردگار آنرا نصب کرده و عهده‌داری برای آن گماشته است که پادشاه است. و از سخنان انوشیروان نیز بعین در همین معنی بدینسان آمده است که: کشور بسپاه و سپاه بدارایی و دارایی بخراج و خراج بآبادانی و آبادانی بداد استوار گردد و داد وابسته بدرست‌کرداری کارگزاران و درست‌کرداری کارگزاران بر است‌کرداری وزیران است و برتر از همه، پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم بتن خویش و توانایی وی بر رهبری کردن است تا او فرمانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند.

و در کتاب منسوب به ارسطو درباره سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشده و آمیخته بمطالب دیگریست. و او درین کتاب بکلماتی که آنها را از موبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آنها را در دایره‌ای بهم پیوسته تنظیم کرده است که شامل مهمترین اندرزهاست بدینسان:

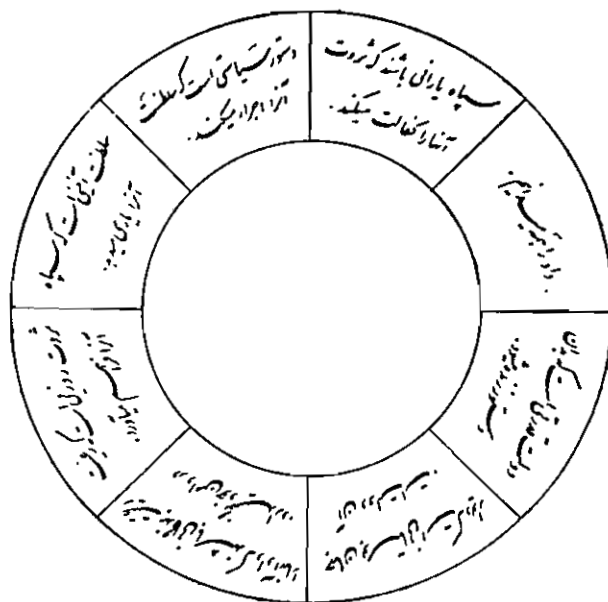
جهان بوستانی است که دیوار آن دولت است و دولت قدرتی است که بدان دستور یا سنت زنده میشود و دستور سیاستی است که سلطنت آنرا اجرا میکند و سلطنت آیینی است که سپاه آنرا یاری میدهد و سپاه یارانی باشند که ثروت آنها را تضمین میکند و ثروت روزی است که رعیت آنرا فراهم می‌آورد و رعیت بندگان باشند که داد آنها را نگه میدارد و داد باید در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان بدانست و جهان بوستانی است^۱. . . سپس دایره آغاز می‌شود و اینها هشت دستور حکمت‌آموز و سیاسی است که یکی بدیگری پیوسته است و پایان آنها با آغازشان باز میگردد و در یک دایره بهم می‌پیوندند که کرانه آن معین نیست. ارسطو از آگاهی یافتن بر اندرزها افتخار میکند و فواید آنها را بزرگ میشمارد.

و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولتها و پادشاهی بدقت بخواند و به شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد، در اثنای آن بتفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامع‌تر و دلایلی روشن‌تر تفصیل این

۱ - در «ینی» مطالب: جهان بوستانی است از ص ۱۹ ص ۷۲ تا ص اول این صفحه بصورت دایره‌ای بدینسان آمده است:

اجمال را خواهد دید ، و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بی آنکه از دستوره‌های ارسطو یا سخنان موبدان استفاده کرده باشیم . همچنین در سخنان ابن مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را میتوان یافت ولی نه آنچنانکه ما آنها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم بلکه او سخنان خویش را بشیوه خطابه متحلی ساخته و اسلوب نامه‌نگاری و بلاغت سخن را بکار برده است .

وهم قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب سراج الملوك در پیرامون این هدف دور میزند و کتاب خود را به ابوابی تقسیم کرده است که نزدیک به ابواب و مسائل این کتاب ماست ولی او در کتاب خود بحقیقت مطلب دست نیافته و روش درستی برگزیده است ، مسائل را بطور کافی نیاورده و دلایل را روشن نکرده است . بابی برای مسائل بازمی‌کند اما در مسائل داخل نمی‌شود . سپس احادیث و اخبار بسیار می‌آورد و کلمات قصار و گوناگون حکیمان ایران مانند بزرگمهر و موبدان و گفته‌های حکیمان هند و روایات منقول از دانیال و هرمس و دیگر بزرگان اخلاق را نقل میکند



ولیکن نقاب از چهره حقایق نمی‌گشاید و با براهین طبیعی پرده از روی وقایع بر نمی‌گیرد، بلکه مطالب آن نقل و تلفیقی موعظه‌وار و پندآمیز است و گویی او در گرد هدف گام نهاده ولی بدان وارد نشده و به منظور خود نرسیده و مسائل این فن را بطور کافی و جامع شرح نداده است. و خدای مرا بدرک این هدف، الهامی بکمال بخشیده و برداشتی آگاه کرده است که بتوانم آنچه را در ماهیت این فن هست بیازمایم و اخبار یقین را بدست آورم.

بنابراین اگر مسائل آنرا بکمال بیاورم و امثال و نظایر آنرا از دیگر فنون بازشناسم توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود. و اگر در سردن مسائل آن نکته‌ای فوت شود و آنرا بسائل دیگر اشتباه کنم، برخواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد ولی فضل تقدم بسن اختصاص دارد چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آنرا برای دیگران روشن و آشکار ساخته‌ام و خدای هر که را بخواهد بنور خود راه مینماید^۱ و ما هم اکنون در این کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی میدهد مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانشها و هنرها، باروشهای برهانی آشکار میکنیم، چنانکه شیوه تحقیق در معارف خصوصی و عمومی روشن شود و بوسیله آن و همها و پندارها بر طرف گردد و شکها و دودلیها زدوده شود و بدینسان گفتار خود را آغاز میکنیم:

انسان از دیگر جانوران بخواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است مانند دانشها و هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته میشود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد، و همچون نیازمندی به فرمانروایی حاکم و رادع و پادشاهی قاهر چه بی‌داشتن چنین نیرویی ممکن نیست در میان همه جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه درباره زنبورانگین و ملخ گفته میشود این تمایز انسانی را نقض نمیکند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسانند ولی کارهای آنان بروشی الهامی است نه از راه اندیشه و تفکر. و دیگر از تمایزات انسان نسبت بجانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش

۱- اشاره به: یهدی‌الله بنوره من یشاه. س: النور، ۲: ۳۵

در بدست آوردن راهها و وسایل آنست از آنرو که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیازبغذا دارد و هم خدا او را بهخواستن و جستن آن رهبری فرموده است. چنانکه خدای تعالی فرماید: هرچه را آفرید خلقتش را بوی بخشید و آنگاه او را راهنمایی کردا دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است یعنی باهم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادر نشینان و دهکدهها برای انس گرفتن به جماعات و گروهها و بر آوردن نیازمندیهای یکدیگر چه در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است، چنانکه این موضوع را بیان خواهیم کرد.

عمران (اجتماع) گاهی بصورت بادیه نشینی است بدانسان که در پیرامون آبادیها و کوهستانها یا در بیابانها و دشتهای دور از آبادانی و در سکونت گاههای کنار ریگزارها بسر میبرند. و گاه بشکل شهر نشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکدهها^۲ و خانهها سکونت میگزینند و خویش را بوسیله دیوارها و حصارهای آنها از هرگزندی مصون میدارند و برای اجتماع در هر یک از این کیفیات اجتماعی پیش آمدها و تحولات ذاتی روی میدهد. بنابراین ناگزیر درین کتاب سخن را به شش فصل تقسیم میکنیم:

- نخست: در عمران (اجتماع) بشری بطور کلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است.
- دوم: در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و بیان قبیلهها و اقوام وحشی.
- سوم: در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی.
- چهارم: در عمران (اجتماع) شهر نشینی و شهرهای بزرگ و کوچک.
- پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن.

۱ - اعطی کلش، خلقه ثم هدی، ص: ۱ طه ۵۲: ۵۲ - ترجمه «مداشر» که در اغلب چاپها «مداشر» است ولی دسلان معاشر را ترجیح داده و مینویسد این کلمه هم اکنون در الجزیره متداولست و جمع دشره میباشد چون: مواجد جمع وجدة (حاشیه دسلان، ص ۸۴ ج ۱). در «ینی» نیز مداشر است.

ششم: دردانشها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها^۱.
 و اجتماع بادیه نشینی را از اینرو مقدم داشتم که این طرز زندگی بر کلیه
 انواع دیگر آن مقدم است، چنانکه در آینده آنرا آشکار خواهم کرد و همچنین
 تشکیل سلطنت و دولت را برپدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتم. و اما
 مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است ولی آموختن
 دانش جنبه کمال و تفنن دارد و پیداست که طبیعی مقدم بر امر تفنی است و هنرها
 را با کسب و پیشه یاد کردم از اینرو که در بعضی از جهات و از لحاظ اجتماع در شمار
 آنهاست (چنانکه در آینده بیان خواهد شد) و خدای انسان را بر اوستی کامیاب میکند
 و او را در این راه یاری میدهد.

۱- صاحب کتاب درامات شش فصل مزبور را بدینسان با سوسیولوژی یا جامعه شناسی تطبیق کرده است: فصل اول
 بمنزله تحقیقاتی در جامعه شناسی عمومی (Sociologie Générale) و فصل دوم و سوم مشتمل بر تحقیقات جامعه-
 شناسی سیاسی (Sociologie Politique) و فصل چهارم بمنزله مباحث جامعه شناسی مدنی (Sociologie Urbaine)
 میباشد و فصل پنجم در جامعه شناسی اقتصادی (Sociologie Economique) و فصل ششم محتوی تحقیقات بسیاری
 درباره جامعه شناسی اخلاقی است (Sociologie Morale).

باب نخستین از کتاب نخست

در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است

مقدمه نخست : در اینکه اجتماع نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که : انسان دارای سرشت مدنی است ، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آنرا مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است^۱. و بیان آن چنانست که خدای ، سبحانه ، انسان را بیافرید و او را بصورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش بی تغذیه میسر نیست و او را بجستن غذا بفطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی بدست آوردن غذا را تعبیه فرمود . ولی آنچنان قدرتی که یکفرد بشر بتنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام موادی را که برای بقای حیات او لازم است کسب کند ، چنانکه اگر در مثل فرض کنیم مقدار گندمی را که برای تغذیه یک روز او ضرور است بخواهد کسب کند ممکن نخواهد بود مگر اینکه در این راه اعمالی از قبیل : آرد کردن و خمیر کردن و پختن اتخاذ کند و هر یک از این اعمال سه گانه خود محتاج به کاسه و دیگ و ابزار گوناگون نیست که تکمیل آنها جز بیاری چندین صنعتگر چون آهنگر و نجار و کوزه گر ممکن نیست ، فرض کنیم او دانه گندم را بی آنکه بصورت نان درآید بخورد در این صورت باز هم برای بدست آوردن آن نیاز بکارهای بیشتری دارد مانند : کاشتن و درویدن و خرمن کوبی ، و در هر یک از این اعمال احتیاج به ابزارهای گوناگون و وسایع بسیاری دارد که بدرجات از قسمت نخستین افزونست و محال است توانایی

۱- در قرون اخیر پایه گذار علم اجتماع (La Sociologie) را اگوست کنت (Auguste Conte) (۱۷۹۸-۱۸۵۳) میدانند چه او علوم را از لحاظ سهولت و دشواری بدینسان درجه بندی کرد : ۱- ریاضیات ۲- هیئت ۳- فیزیک ۴- شیمی ۵- زیست شناسی (بیولوژی) ۶- علم اجتماع یا سوسیولوژی ، لیکن با خواندن این فصل ثابت میشود که واضع و پایه گذار دانش سوسیولوژی (جامعه شناسی) ابن خلدون است که متجاوز از ۴۶۰ سال پیش از اگوست کنت این علم را ابتکار کرده است . رجوع به «دراسات عن ابن خلدون» ص ۲۳۰ تا ص ۲۴۸ شود .

يك فرد برای انجام دادن همه یا بعضی از این کارها بس باشد. بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از هم‌نوعانش باهم گردآید تا روزی او و آنان فراهم گردد آنوقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند بدست می‌آید. همچنین هر يك از افراد بشر برای دفاع از خویش بیاری هم‌نوعان خود نیازمند است. زیرا خدا، سبحانه، چون طبایع را در کلیه حیوانات ترکیب فرمود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد بسیاری از جانوران بیزبان را در توانایی کاملتر از انسان بیافرید و آنانرا از میزان قدرت بیشتری بهره‌مند ساخت چنانکه در مثل زورمندی اسب بدرجات از توانایی انسان بیشتر است و هم قدرت خر و گاو، و قدرت شیر و فیل چندین برابر نیرومندی انسان است، و چون تجاوز نیز در جانوران طبیعی است هر يك را بعضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود بدفاع برخیزد. و دست و اندیشه انسانرا بجای همه این اعضا وسیله دفاع او قرارداد زیرا دست در خدمت اندیشه، آماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می‌کند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانورانست مانند نیزه که بجای شاخ جانوران شاخدار است و شمشیر که بجای چنگالهای درندگان بکار میرود و سپر که جانشین پوست بدن سخت و خشن است و جز اینها که جالینوس در کتاب منافع اعضا یاد کرده است. بنابراین قدرت يك فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جانوران بیزبان بویژه درندگان مقاومت نمی‌کند و بتنهایی در برابر اینگونه جانوران بکلی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی يك فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی نیست، [زیرا ابزارهای مزبور فراوانست و صنایع و وسایل بسیاری برای آماده ساختن آنها بکار می‌آید] از اینرو درین باره نیز ناگزیر است با هم‌نوعان خویش همکاری کند و تا هنگامیکه این همکاری و تعاون پدید نیاید نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود بغذا نیازمند است و نیز بسبب فقدان سلاح نمیتواند از خود دفاع کند و شکار جانوران

میشود و بسرعت حیات او در معرض نیستی قرار میگیرد و نوع بشر منقرض میگردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او بدست میآید و حکمت خدا در بقا و حفظ نوع او بکمال میرسد. بنابراین اجتماع برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست و گر نه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان بوسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمیپذیرد. و این است معنی اجتماعی (عمرانی) که ما آنرا موضوع این دانش قرار داده ایم و سخنانی را که در این باره یاد کردیم خود نوعی اثبات برای موضوع فنی است که آنرا مستقل ساختیم هر چند بر صاحب فن اثبات موضوع واجب نیست چه در صنعت منطق مقرر است که موجد يك دانش ملزم نیست موضوع آنرا ثابت کند ولی این امر در نزد آنان منع هم نشده است، پس اثبات آن امری استحسانی است و خدا بنیکی خویش کامیاب کننده است.

سپس چنانکه بیان کردیم هر گاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان بوسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته ای بدسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است و سلاحی که بشر بوسیله آن از تجاوز جانوران بی زبان از خود دفاع میکند برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر یکدیگر کافی نیست زیرا این ابزار در دسترس همه یافت میشود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تهاجم و تجاوز آنان یکدیگر پیشگیری کند و ممکن نیست آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمیابند بنابراین آن حاکم يك فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس بدیگری نتواند تجاوز کند و معنی پادشاه همین است. و با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است و این خاصیت در بعضی از جانوران بی زبان هم، چنانکه حکیمان یاد کرده اند، یافت میشود مانند زنبور انگبین و ملخ که در نتیجه تتبع و استقراء معلوم شده است که در میان آنها نیز فرمانروایی و فرمانبری و پیروی از رئیسی از میان خود آنها وجود دارد و آن رئیس را در

۱- اشاره به: انی جاعل فی الارض خلیفه، س: بقره ۲۸: آ و: هو الذی جعلکم خلافت فی الارض، س: الاعراف ۱۶۵: آ.

خلقت و ساختمان بدنی بردیگر همجنساش برتری و تمایز است ولی این خاصیت درغیرانسان برحسب فطرت و رهبری خدایی است نه بمقتضای اندیشه و سیاست . او بهر چیزی خلقتش را ببخشید سپس او را رهبری کرد^۱ .

فیلسوفان هنگامیکه میخواهند نبوت را اثبات کنند باستدلال منطقی میردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا غایت آن^۲ بدینسان اثبات میکنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد سپس میگویند و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد و آن فرد باید بسبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بوی می‌سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند و فرمانروایی او در میان ایشان و بر آنان بی‌انکار و بی‌نکوهش و تقبیح^۳ کمال پذیرد . ولی این قضیه را چنانکه می‌بینید حکما نمیتوانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر بوسیله مقرراتی است که حاکم بین خویش یا بنیروی عصیبتی که بقدرت آن بشر را مقهور میسازد بر مردم فرض میکند و آنانرا به پیروی از طریقه خود وامیدارد . و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت بمجوس که کتاب آسمانی ندارند اندک میباشند ، چه اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولتها و آثار و یادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر میبرند و در اقلیم‌های غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بیگمان برخلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج و مرج و بی‌حاکم بسر میبرند ، چه اگر چنین می‌بود امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند . و بدینسان عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار میگردد و معلوم میشود که این مسئله بامور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید بشوت رسد ، چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است و خدای کامیابی دهنده و رهبری کننده است .

۱- اعطی کل شیء خلقه ثم هدی . س : ۲۰ . طه . آ : ۵۲ .
 ۲- در «ینی» : غایته است و در نسخ دیگر : غایه .
 ۳- در «ینی» ولانتریب و در چاپهای دیگر : ولانتریف است .

مقدمهٔ دوم

دربارهٔ قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره بیرخی از آنچه در آن هست چون: دریاها^۱ و رودها و اقلیمها

در کتب حکیمانی که در احوال جهان مینگرند آمده است که: شکل زمین کروی است و عنصر آب آنرا فرا گرفته چنانکه گویی زمین چون دانهٔ انگوری بر روی آب است، آنگاه آب از برخی از جوانب آن زایل شده از آن سبب که خدا اراده کرد جانوران را در روی زمین بیافریند و زمین را بوسیلهٔ نوع بشر که بر دیگر جانوران ستم خلافت دارد آبادان کند و ممکن است توهم شود که آب در زیر زمین است ولی چنین نیست بلکه زیر واقعی و طبیعی زمین وسط کرهٔ آنست که مرکز آن باشد و بسبب ثقلی که در اشیاء هست همه چیز بدان مرکز رانده میشود و دیگر نقاط جوانب زمین شمرده می‌شوند و اما آبی که زمین را فرا گرفته بر فراز آنست و اگر گفته شود قسمتی از آن در زیر زمین است، باعتبار و نسبت جهت دیگر آن خواهد بود. و اما قسمتی از زمین که آب از آن زایل شده نیمی از سطح کرهٔ آنست بشکل دایره‌ای که عنصر آب از همه جهات بر آن احاطه یافته است و این آبهارا که دریایی عظیم است دریای محیط مینامند و آنرا لبلاية^۲، بتفخیم لام دوم، واقیانوس هم میخوانند و این دو نام عجمی است و هم بدان دریای سبز و سیاه هم گفته میشود. سپس باید دانست که در این قسمت خشکی و از آب برآمدهٔ زمین که برای عمرانست، بیابانهای بایر تهی از سکنه بیش از قسمت مسکون و آباد آنست. و باز نواحی نامسکون در جهت جنوب کرهٔ زمین بیش از جهت شمال آن

۱- در تمام جاهها: اشجار (درختان) است ولی در «هنی» بجا آمده که صحیح هم همین است. ۲- بمقیدهٔ دسلان این کلمه ممکن است تحریفی از لئانت (L'Atlantique) باشد که نخست به لئانت و آنگاه به لبلاية تحریف شده است چنانکه بکری در ضمن وصف افریقای شمالی در تألیف خود بجای کلمهٔ اطلس (Atlas) «اذلنت» بکار برده است و بنا بر این جغرافی نویسان اسلامی کلمهٔ اطلس را میدانسته‌اند.

وجود دارد. و قسمت معمور آن قطعه ایست که بجانب شمالی مایلتر است و بشکل مسطحی کروی میباشد و از جهت جنوب به خط استوا و از جهت شمال بخطی کروی منتهی میشود. و در پشت آن خط، کوههایی است که میان عنصر آب و آن قسمت فاصله است و در میان آن دو، سد یا جوج و مأجوج^۱ واقع است و این کوهها بسوی مشرق متمایل است و از مشرق و مغرب نیز بوسیله دو قطعه از دایره محیط بعنصر آب منتهی میشود.

و گویند قسمت از آب برآمده زمین باندازه نصف، یا کمتر، از تمام کره زمین است و ازین قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون بهفت قسمت تقسیم میشود که آنها را اقالیم^۲ هفتگانه مینامند و خط استوا که سیر آن از مشرق به مغرب است کره را بدو نیم بخش میکند و آن خط طول زمین و بزرگترین خط در سطح کره آنست چنانکه منطقه فلك البروج^۳ و دایره معدل النهار^۴ بزرگترین خط در فلك است و منطقه البروج به سیصد و شصت درجه تقسیم میشود و هر درجه، از مسافت زمین، بیست و پنج فرسخ است و هر فرسخ دوازده هزار ذراع درسه میل است زیرا میل چهار هزار ذراع است و هر ذراع بیست و چهار انگشت و هر انگشت شش حبه جو است که آنها را در پهلوی هم ردیف کنند چنانکه پشت یکی بشکم دیگری بچسبد. دایره معدل النهار که فلك را بدو نیم تقسیم میکند و با خط استوای کره زمین مقابل است باهریک از دو قطب نود درجه فاصله دارد ولی آبادانی در جهت شمالی خط استوا شصت و چهار درجه است و بقیه آن بسبب شدت سرما و یخبندان نامسکون و تهی از آبادانی است چنانکه بعلت شدت گرما کلیه جهت جنوب نیز نامسکونست، و ما در آینده همه اینها را بیان خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

آنگاه باید دانست که آنانکه از این قسمت معمور خبر داده اند و درباره حدود و نواحی و شهرها و کوهها و رودها و دشتها و ریگزارهای آن گفتگو

۱- ساکنان شمال کره زمین از اولاد یافت (فهرست نخبه الدهر). درباره سد یا جوج و مأجوج رجوع به ص ۴۸ ج ۶ معجم البلدان یا قوت شود. ۲- جمع اقلیم مغرب از کلمه یونانی (Klima) که در فارسی آنرا کشور میخوانند، رجوع به معجم البلدان ج ۱ شود. ۳ و ۴ - رجوع به ص ۷۲ التفهیم ابوریحان شود.

کرده‌اند و مانند بطلمیوس در کتاب جغرافیا و صاحب‌کتاب رجرا^۱ پس از وی ، آنرا به هفت بخش قسمت کرده‌اند که آنها را اقلیم هفتگانه مینامند ، و این تقسیم باحدودی خیالی میان مشرق و مغرب است و اقلیم مزبور درعرض برابر و درطول مختلف‌اند ، ازینرو اقلیم نخستین از اقلیم پس از آن درازتر است و همچنین دوم از آن دیگر تا آخر ، و بنابراین اقلیم هفتم از همه کوتاهتر میباشد ، چه وضع دایره‌ای که بسبب زایل شدن آب از کره زمین پدید آمده چنین اقتضا میکند . و هر یک از این اقلیمها در نزد آنان به ده قسمت از مغرب بمشرق بطور متوالی تقسیم میشود و در هر قسمتی اخباریست درباره کیفیت آن سرزمین و چگونگی آبادی آن . و گفته‌اند از این دریای محیط در جهت مغرب در اقلیم چهارم دریای معروف روم جدا میشود . بدینسان که از خلیج تنگی بعرض دوازده میل یا نزدیک بان میان طنجه و طریف آغاز میشود و این قسمت را زقاق^۲ مینامند سپس بسمت مشرق میرود و وسعت مییابد و بعرض ششصد میل میرسد و پایان آن در آخر بخش چهارم اقلیم چهارم است که از آنجا تا مبدأ آن هزار و صد و شصت فرسخ است و در آنجا بر سواحل آن کشور شام میباشد و از جهت جنوب آن سواحل مغرب بر آن واقع است که اول آن طنجه نزدیک خلیج است و سپس افریقیه و آنگاه برقه و اسکندریه واقع است .

و از جهت شمال ، قسطنطنیه نزدیک خلیج و سپس بترتیب بلاد بنادقه (ونیز)^۳ و روم و فرنگ و اندلس تا طریف بر آن واقع است که نزدیک زقاق و مقابل طنجه میباشد . و این دریا را بحر رومی و شامی مینامند [و در آن جزایر آباد بسیاری است که جزایر بزرگ آنها عبارتند از :]^۴ اقریطش^۵ و قبرس و صقلیه^۶ و میورقه^۷

۱- در چاپهای مصر و بیروت : «زخار» و در چاپ کاترمر «رجرا» و صحیح چاپ اخیر است ، چه کلمه مزبور مغرب روزر (Roger) میباشد که نام پادشاه سیسیل بوده است و ادیسی کتاب نزهةالمشاق را بنام وی نوشته است . در اعلام و بلوغ‌الارباب روجیر دوم را معاصر ادیسی دانسته‌اند . رجوع به الاعلام زرکلی ج ۳ ص ۹۷۱ و بلوغ‌الارباب ج ۳ ص ۳۸۳ شود .
 ۲- دریای زقاق قنکه جبل الطارق است میان طنجه و جزیره الخضراء (الجزیره) که درممالک مغرب واقع است (المنجد) .
 ۳- یا بندویه (Venise) .
 ۴- قسمت داخل کروش از «ینی» است . در چاپهای مصر و بیروت چنین است ؛ و در آن جزایر بزرگ بسیاری است که همه مسکون و آباد است .
 ۵- کرت (La Crête) .
 ۶- سیسیل (Sicile) .
 ۷- مازرک (Majorque) .

و سردانیه^۱ و دانیه^۲.

گویند (جغرافیدانان) و از دریای رومی دو دریای [مواج و بسیار آب]^۳ از دوتنگه - در جهت شمال جدا میشوند. یکی از آنها روبروی قسطنطنیه است که از دریای مدیترانه همچون تنگه‌ای آغاز میشود و عرض آن باندازه‌ایست که میتوان از يك ساحل آن بساحل دیگر تیری پرتاب کرد.

و آنگاه که بمسافت سه روز راه دریانوردان از دریای رومی دور میشود (و در دریای مرمره پیش میرود) بقسطنطنیه میرسد سپس عرض آن باندازه چهار میل پهن‌تر میشود و باندازه شصت میل امتداد می‌یابد و در این وضع آنرا خلیج قسطنطنیه مینامند.

آنگاه از مدخلی که عرض آن شش میل است بدریای نیطس^۴ امتداد می‌یابد و این دریایی است که از آنجا به ناحیه شرق منحرف میشود و از سرزمین هر یقلیه^۵ میگذرد و به ممالک خزر منتهی میشود و از دهانه آن تا ممالک مزبور هزار و سیصد میل است و برسواحل این دریا از دوسوی ملت‌های روم و ترك و برجان^۶ و روس میباشند.

و دریای دوم از دو خلیج دریای روم، دریای ونیز است که از کشور روم بسمت شمال خارج میشود و هرگاه به شنت انجل^۷ منتهی گردد در جهت مغرب بسوی بلاد ونیز منحرف میشود و بکشور انکلایه^۸ منتهی میگردد و از مبدأ آن تا کشور مزبور هزار و صد میل است، و بردوکناره آن ملت‌هایی چون: ونیزیان و رومیان و دیگر اقوام میباشند و آنرا خلیج بنادقه (ونیز) مینامند. و گویند از این

۱- ساردین (Sardaigne) . ۲- دنیه (Dénia) ۳- این ترجمه بحران زاخران، از «ینی» است. در جاهای مصر و بیروت: بحران آخران: دو دریای دیگر است. ۴- در تمام جاهای نیطس (Nitoch) است که بقول دسلان تحریفی از کلمه بنطس (Bontoch) یعنی (Pontus) میباشد. و ابوریحان «بنطس» و دمشق در نخبه‌الدهر «نیطس» آورده‌اند و این همان دریای سیاه یا اسود یا مارابزنده است و رجوع به معجم البلدان شود.
۵- چاپ (ك) هرقله، بقول یاقوت (بکسر ه و فتح ق - ل) شهرست در روم (Herclée) . ۶- Bulgares . ۷- بجز چاپ (ب) در تمام جاها بجای «شنت‌انجل» «سنت‌الجل» است، مغرب: (Monte San Angelo) . ۸- در چاپ (ب) انکلایه: در جاهای دیگر انکلایه و در ترجمه دسلان چنین است: (Ankaliya Le Pays d' Aquilée).

دریای محیط نیز از خاور و برسزده درجه در شمال خط استوا دریای بزرگ پهناوری منشعب میگردد که اندکی بجنوب میگردد تا به اقلیم نخست می‌رسد سپس در داخل آن اقلیم بسوی باختر میگردد و در بخش پنجم آن به حبشه و زنگبار و بلاد باب‌المنذب منتهی میشود و مسافت این بلاد از مبدأ آن چهار هزار و پانصد فرسنگ میباشد و این دریا را دریای چین و هند و حبشه مینامند و از جهت جنوب بلاد زنگبار و بلاد بربر در سواحل آنست که امرؤالقیس در شعر خویش از آن نام برده است^۱ و این بربرها از قبایل بربر مغرب نیستند، سپس شهر مقدشو^۲ و آنگاه شهر سفاله و سرزمین واق و واق و هم اقوام و ملل دیگری بر سواحل آن سکونت دارند. پس از نواحی مزبور بجز دشتهای بی‌آب و گیاه و مناطق نامسکون اثری یافت نمیشود و بر کرانه های شمالی این دریا در مبدأ آن کشور چین و پس از آن بلاد هند و سند واقع اند و پس از آنها سواحل یمن از قبیل احقاف و زبید و جز اینها قرار دارند و بلاد زنگبار در پایان آن است و پس از آن حبشه^۳ واقع است. و گفته اند ازین دریای حبشی دو دریای دیگر هم جدا میشود: دریای نخست از قسمت پایان آن نزدیک باب‌المنذب نخست همچون تنگه‌ای آغاز میگردد آنگاه وسعت می‌یابد و بسوی شمال و اندکی بطرف مغرب میرود تا به شهر قلزم در بخش پنجم اقلیم دوم منتهی میشود که مسافت هزار و چهارصد میل از مبدأ آن فاصله دارد و این را دریای قلزم و دریای سویس مینامند و از آنجا میان قلزم و فسطاط مصر سه مرحله راه است و از جهت خاور سواحل یمن و سپس حجاز و جدّه بر آن واقع است و آنگاه مدین و ایله و فاران در پایان آن قرار دارند.

و از جهت باختر سواحل صعید و عیذاب و سواکن و زیلع و آنگاه کشور حبشه^۴ نزدیک مبدأ آنست و آخر آن نزدیک قلزم با دریای روم در نزدیکی عریش روبرو است و میان دو نقطه مزبور شش مرحله فاصله است و پیوسته سلطانان اسلام و پادشاهان پیش از آنان در صدد بودند مسافت میان آنها را بشکافند ولی این امر

۱- و آن شعر اینست:

علمی کل مقصوم الذنابا معاود

بریدالسری باللیل من خیل بربرا

۲- Magadoxo ۳- درجاب (ب) و نسخه (ینی) بجای «حبشه»، «بجه» است. ۴- بجه (ب) (ینی).

پایان نیافت .

و دریای دوم که از دریای حبشه منشعب میگردد موسوم به خلیج سبزا است^۱ این دریا از میان کشور سند و احقاف یمن جدا میگردد و بسوی شمال با انحراف کمی به مغرب میگردد تا به ابله از سواحل بصره واقع در بخش ششم اقلیم دوم میرسد و مسافت چهارصد و چهل فرسنگ از مبدأ آن فاصله دارد و این را دریای فارس می‌نامند . و از سوی خاور ، سواحل سند و مکران و کرمان و فارس بر آن واقع است و ابله در پایان آن است . و از سوی باختر سواحل بحرین و یمامه و عمان و شحر و احقاف ، نزدیک مبدأ آن واقع اند و در میان دریای فارس و قلزم جزیره العرب واقع است و همچون پیشرفتگی خشکی در دریا است که از جنوب دریای حبشه و از باختر دریای قلزم و از خاور دریای فارس آنرا احاطه کرده اند و این قسمت خشکی که بمسافت هزار و پانصد میل میان شام و بصره واقع است بعراق منتهی میشود و در این فواصل کوفه و قادسیه و بغداد و ایوان مداین و حیره واقع است و در عقب آن نواحی ملتھایی از عجم مانند ترکان و خزران و دیگران سکونت دارند . و در نواحی باختر جزیره العرب کشور حجاز و در خاور آن کشور یمامه و بحرین و عمان و در جنوب آن کشور یمن واقع است و سواحل آن بردریای حبشه واقع میباشد .

و گویند در این قسمت معمور دریای دیگری است که از دیگر دریاها مجزا میباشد و در ناحیه شمال در سرزمین دیلمان واقع است و آنرا دریای گرگان و طبرستان مینامند . طول آن هزار میل و عرض آن ششصد میل است و در باختر آن آذربایجان و دیلم و در خاور آن سرزمین ترکان و خوارزمیان و در جنوب آن بلاد طبرستان و در شمال آن سرزمین خزران و لانها واقع است .

اینها است تمامت دریاها مشهوری که جغرافیدانان آنها را یاد کرده اند . گویند درین قسمت آباد جهان رودخانه های بسیار است که بزرگترین آنها چهار رود است بدینسان : نیل ، فرات ، دجله و رود بلخ موسوم به جیحون . اما مبدأ رود نیل از کوهی عظیم آغاز میشود که شانزده درجه در پشت خط استوا و

روبروی بخش چهارم اقلیم نخستین واقع است. و آنرا کوه قمر می نامند و درروی زمین کوهی بلندتر از آن معلوم نشده است. چشمه سارهای بسیاری از آن روانست که برخی از آنها در دریاچه ای واقع در همان ناحیه می ریزند و بعض دیگر در دریاچه دیگری فرو میروند. سپس رودهایی از دودریاچه مزبور خارج میشوند که همه در يك دریاچه نزدیک خط استوا بفاصله ده بارانداز از کوه مزبور می ریزند و از این دریاچه دو رود خارج می گردد، یکی از آنها به سمت شمال جریان می یابد و از کشور نوبه میگذرد و سپس بکشور مصر میرسد و وقتی از مصر (قاهره کهنه) عبور میکند بشاخه هایی نزدیک بهم منشعب میگردد که هر يك از آنها را خلیج (نهر) مینامند و همه آنها نزدیک اسکندریه بدریای روم می ریزند و آنرا نیل مصر مینامند و در نواحی شرقی آن صعيد و در قسمت های باختری آن واحه ها است و رود دیگری که از دریاچه مزبور خارج میشود بسمت باختر متوجه است و این جهت را همچنان می پیماید تا سرانجام در دریای محیط می ریزد و آن را نیل سودان مینامند و عموم ملت های سیاه پوست در دو کوه آن سکونت دارند.

و اما فرات از کشور ارمنستان در بخش ششم اقلیم پنجم سرچشمه میگیرد و بسمت جنوب سرازیر میشود و از کشور روم و ملطیه تانبیج میگذرد، سپس بترتیب از صفین ورقة و کوفه عبور میکند تا به مرداب میان بصره و واسط منتهی میشود و از آنجا در دریای حبشه می ریزد و در مسیر آن رود های بسیار بدان می پیوندد و رود های دیگری از آن جدا میشود که در دجله می ریزند.

و منبع رود دجله نیز از چشمه ایست که در بلاد خلاط ارمنستان واقع است و در سمت جنوب از موصل و آذربایجان و بغداد تا واسط میگذرد و سپس به شاخه های گوناگونی منشعب میشود که همه آنها در دریاچه بصره می ریزند و سرانجام بدریای فارس منتهی میگردد و رود دجله در جهت خاوری رود فرات واقع است و رود های بسیاری از هرسوی بدان می پیوندد. و در میان فرات و دجله از آغاز آن جزیره موصل واقع است که از دوکناره فرات روبروی شام و از ساحل دجله مقابل آذربایجان قرار دارد.

و اما مبدأ رود جیحون در بلخ، بخش هشتم اقلیم سوم، واقع است و از چشمه های بسیاری که در آنجا روانست سرچشمه میگیرد و نهرهای بزرگی بدان می پیوندد و از جنوب بسمت شمال میرود و از نواحی خراسان میگذرد سپس از آن نواحی خارج میشود و بیلاذ خوارزم واقع در بخش هشتم اقلیم پنجم میرود و در دریاچه جرجانیه (گرگانج)^۱ که در پایین شهری بهمین نام واقع است میریزد و طول و عرض این دریاچه بمساحت یکماه راه است. و نهرهای فرغانه و چاچ (سیحون) که از بلاد ترك میآیند نیز بدان میریزند.

و بلاد خراسان و خوارزم بر جانب باختر و شهرهای بخارا و ترمذ و سمرقند بر جانب خاور جیحونست و از آنجا تا ماورای جیحون بلاد ترك و فرغانه و خزلجی^۲ و مسکن دیگر اقوام غیر عرب است و همه این مطالب را بطلیموس در کتاب خویش یاد کرده و هم شریف آنها را در کتاب روجر آورده است. و در جغرافیا نقشه هایی ترسیم کرده اند که همه کوهها و دریاها و رودخانه ها و نواحی مسکون را نشان میدهند و اینگونه مسائل را بطور وافی یاد کرده اند که نیازی نیست ما به اطالاه سخن پردازیم بلکه درین کتاب بیشتر بمغرب که جایگاه بربرهاست و هم بقسمتی از خاور که موطن عرب است توجه داریم و خدای کامیاب کننده است.

گفتاری در تکمیل مقدمه دوم

در اینکه ربع شمالی زمین آبادتر و پر جمعیت تر از ربع جنوبی
آنست و بیان سبب آن

هر کس بمشاهده و خبرهای متواتر درمی یابد که عمران اقلیم نخست و دوم از دیگر اقلیمهای پس از آنها کمتر است. این دو اقلیم را سرزمینهای پهناور نامسکون و ریگزارها و دشتهای بی آب و گیاه و دریای هند که در خاور آنها میباشد فرا گرفته است. دو اقلیم مزبور از لحاظ جمعیت و اقوام گوناگون حائز اهمیت نمیباشند و

۱- رود جیحون در دریاچه آرال (Aral) میریزد که قدام آنرا «بحر خوارزم» مینامیدند و دریاچه یا دریای جرجان یا جرجانیه را بر دریای خزر اطلاق میکردند ولی مؤلف در اینجا جرجانیه را بر آرال اطلاق کرده است.

۲- «کذا» در نسخه الدهر مینویسد خرلجیه؛ نام جماعتی از ترکان است و در مسالك العمالک اصطخری خرلجیه است.

نواحی آباد و شهرهای آنها نیز بهمان نسبت فراوان نیست. ولی اقلیم سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست برخلاف اینست، دشتهای سوزان بی آب و گیاه در آنها اندکست و ریگزارهای آنها نیز یا اندک و یا نایاب میباشد. شماره ملتها و مردم آنها از حد میگذرد و نواحی آباد و شهرهای آنها از اندازه شماره بیرونست و عمران اقلیمهای مزبور در فواصل میان اقلیمهای سوم تا ششم است لیکن قسمت جنوب سرتاسر نامسکون میباشد و بسیاری از حکیمان یادآور شده اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت رؤوس^۱ است.

و ما این قسمت را با برهان توضیح میدهیم تا آشکار شود که سبب بسیاری آبادانی در میان اقلیمهای سوم و چهارم از سوی شمال تا اقلیم پنجم و هفتم چیست، و بنا بر این میگوییم: هرگاه دو قطب جنوبی و شمالی فلک بر افق فرض شوند آنوقت دایره عظیمه ای^۲ پدید میآید که کره فلک را بدو نیم تقسیم میکند و این بزرگترین دوایری است که از خاور بیاختر میگذرد و آنرا دایره معدل النهار نامند. و در جای خود در دانش هیئت بیان شده است که فلک اعلی از خاور بیاختر متحرک است و این حرکت روزانه باشد و بسبب آن دیگر افلاکی که در درون آنست خواهی نخواهی و بقهر بحرکت در میآیند و این حرکت محسوس است. و همچنین ثابت شده است که ستارگان^۳ در افلاک خود دارای حرکتی مخالف جهت این حرکت میباشند که از باختر بخاور است و زمان آن حرکت نسبت باختلاف حرکت ستارگان در سرعت و کندی مختلف است.

و بموازات خط سیر کلیه این ستارگان در افلاکشان دایره عظیمه ای از فلک اعلی پدید میآید که آن را به دو نیم تقسیم میکند و آن دایره فلک البروج^۴ است که بدوازده برج منقسم است و چنانکه در جای خود بیان شده است این دایره در دو

۱- آن نقطه تقاطع که افق را با دایره ارتفاع آفتاب یا ستاره افتد او را سمت خوانندای برابر او. (التفهیم). در اینجا مقصود از سمت الرؤوس همان سمت الرأس است که میان فلک یعنی وسط السماء میباشد، رجوع به «غیات» و «کشاف اصطلاحات الفنون» شود. ۲- دایره عظیمه آنرا گویند که نصف کره نمایند که این دایره بر آن کره فرض کرده شود (غیات). ۳- در اینجا منظور سیارات است. ۴- دایره عظیمه ایست که هنگام گردش زمین در گرد خورشید پدید میآید، سطح آن از مرکز زمین و مرکز خورشید میگذرد و برخط استوا با اندازه ۲۳ درجه و ۲۸ دقیقه مایلست (دایره المعارف فرید وجدی). و رجوع به «غیات» و «التفهیم» شود.

نقطه متقابل بروج که عبارتند از اول حمل و اول میزان با دایره معدل النهار تقاطع میکند و در نتیجه دایره معدل النهار آنرا بدو نیم تقسیم مینماید که نیمی از آن نسبت به معدل النهار بسوی شمال منحرف است و آن از اول حمل تا آخر سنبله است و نیم دیگر آن بسوی جنوب انحراف می‌یابد و آن از آغاز میزان تا پایان حوت است. و هرگاه دو قطب در همة نواحی زمین بر افق واقع شوند بر روی زمین يك خط روبروی دایره معدل النهار پدید خواهد آمد که از باختر بخاور میگذرد و آنرا خط استوا مینامند. و این خط بر حسب اطلاعاتی که از رصد بدست آورده‌اند در مبدأ اقلیم نخستین از اقلیمهای هفتگانه واقع میشود و کلیه عمران در جهت شمالی آن خط است. و قطب شمال از افق‌های این ناحیه معمور بتدریج ارتفاع می‌یابد تا اینکه ارتفاع آن به شصت و چهار درجه میرسد و در اینجا عمران پایان می‌پذیرد و آن پایان اقلیم هفتم است.

و هرگاه ارتفاع آن بر افق به نود درجه رسد، و این ارتفاعی است که میان قطب و دایره معدل النهار است، آنوقت قطب بر سمت رؤوس و دایره معدل النهار بر افق واقع خواهند شد و شش برج شمالی بر فراز افق و شش برج جنوبی در زیر افق باقی خواهند ماند. و آبادانی در میان شصت و چهار تا نود درجه ممتنع است زیرا گرما و سرما بسبب دوری زمانی که میان آنهاست در این شرایط امتزاج نمی‌یابند و در نتیجه تکوین حاصل نمیشود چه خورشید در خط استوا در رأس حمل و میزان در سمت الرؤوس واقع میشود سپس به رأس سرطان و رأس جدی منحرف میگردد و نهایت میل^۱ آن از دایره معدل النهار بیست و چهار درجه است. آنگاه هرگاه قطب شمال از افق ارتفاع یابد دایره معدل النهار از سمت رؤوس بمقدار ارتفاع آن دور میشود و قطب جنوبی نیز در این تحول بهمان اندازه پایین می‌آید و آن را در نزد وقت شناسان (دانشمندان هیئت) عرض بلد^۲ مینامند. و هرگاه دایره معدل النهار از سمت رؤوس دور شود بروج شمالی داخل در آن بمیزان بالا رفتنش تا رأس

۱- میل : دوری بود از منطقه البروج سوی شمال یا جنوب و آن دایره‌ای بود که بر دو قطب منطقه البروج بگذرد (الفهم).
۲- رجوع به ص ۱۷۲ التفهیم شود.

سرطان ارتفاع می‌یابد و بروج جنوبی همچین از افق تا رأس جدی هبوط میکنند، زیرا چنانکه گفتیم بروج مزبور در افق استوا بدو جانب منحرف میشوند .

و از اینرو افق شمالی همچنان ارتفاع می‌یابد تا بدورترین افق‌های شمالی میرسد که عبارت از رأس سرطان در سمت رؤوس است و آن محلی است که عرض بلد در حجاز و نقاط نزدیک آن بیست و چهار درجه می‌باشد و این همان میلی است که هرگاه رأس سرطان از معدل النهار در افق استوا دور شود بمیزان ارتفاع قطب شمال ارتفاع می‌یابد تا در مقابل آن قرار می‌گیرد ، و اگر قطب بیش از بیست و چهار درجه ارتفاع یابد خورشید از تقابل فرود می‌آید و همچنان در حال فرود آمدن می‌باشد تا ارتفاع قطب به شصت و چهار درجه برسد و فرود آمدن خورشید از تقابل و هم فرود آمدن قطب جنوب از افق نیز بهمین میزان است و در نتیجه بسبب شدت سرما و یخبندان و طول زمان آن که با گرما امتزاج نمی‌یابد تکوین حاصل نمیشود .

گذشته از این هنگام مقابله خورشید و نزدیک بدان ، اشعه‌ای که از آن زمین میرسد برزوایای قائمه است و در فروتر از مقابله برزوایای منفرجه و حاده . و هرگاه زوایای اشعه قائمه باشند نور فزونی می‌یابد و برعکس در زوایای منفرجه و حاده پراکنده میشود و بهمین سبب گرما هنگام مقابله و نزدیک بدان بیش از آنست که پس از مقابله می‌باشد زیرا نور سبب گرما و حرارت است . گذشته از این مقابله در خط استوا در سال دوبار در دو نقطه حمل و میزان است و هرگاه منحرف شود چندان دور نباشد ، و بنابراین هنوز گرما در نهایت میل خورشید یعنی در رأس سرطان و رأس جدی اعتدال نیابد که باز به مقابله صعود کند و در اینصورت اشعه‌ای که بطور زوایه قائمه میتابد همچنان بشدت بر این افق باقی میماند و دیرزمانی بدرازا میکشد و در نتیجه هوا بسبب حرارت سوزان میشود و شدت آن بحد افراط میرسد، و همچنین مادامیکه خورشید در آنسوی خط استوا بعرض بیست و چهار درجه دوبار تقابل می‌یابد اشعه آن با شدتی قریب به شدت آن در خط استوا براق میتابد و افراط گرما در هوا خشکی شدیدی پدید می‌آورد که مانع تکوین میگردد ، زیرا هرگاه گرما بحد افراط برسد آبها و رطوبت‌ها خشک میشود و امر تکوین در معدن

و تولید جانور و گیاه تباه میشود زیرا تکوین جز بوسیله رطوبت حاصل نمیشود. آنگاه اگر رأس سرطان از سمت رؤوس بعرض بیست و پنج و بیشتر از آن دور شود خورشید از مقابله فرود میآید و گرما باعث اعتدال میگردد یا اندکی از اعتدال خارج میگردد و در نتیجه تکوین آغاز میشود و بتدریج فزونی مییابد تا آنکه بسبب کمی نور و تابش اشعه از زوایای منفرجه، سرما شدت میپذیرد و بافراط میگردید و در این هنگام نیز تکوین نقصان میپذیرد و تباه میشود. ولی تباهی تکوین بسبب گرما بیشتر است تا بعلمت سرما، زیرا تأثیر گرما در خشک کردن از تأثیر سرما در منجمد ساختن سریعتر است و بهمین سبب عمران در اقلیم نخستین و دوم اندک و در سوم و چهارم و پنجم متوسط است از اینرو که گرما در نتیجه نقصان نور باعث اعتدال میگردد و در اقلیم ششم و هفتم عمران بسبب نقصان گرما بسیار است و همانا کیفیت سرما در آغاز آن در تباهی تکوین تأثیر نمیبخشد چنانکه گرما درین باره کارگر میشود زیرا خشکی در سرما پدید نمیآید مگر هنگام افراط و شدت آن و در این هنگام است که خشکی پدید میآید، چنانکه پس از اقلیم هفتم وضع چنین است، و از اینرو عمران در ربع شمالی فروتر میباشد. و خدا دانایتر است. و از اینجاست که حکیمان خط استوا و ماورای آنرا نامسکون گرفتهاند و حال آنکه بر آنان ایراد شده است که آن ناحیه، بحکم مشاهده و اخبار متواتر، معمور است، پس چگونه حکما این ادعا را ثابت میکنند؟

و ظاهر امر اینست که مقصود آنان این نیست که عمران در آن جایگاه بطور کلی ممتنع است، بلکه استدلال آنان بدین منتهی شده که تباهی تکوین بسبب افراط گرما در آن ناحیه شدید است و عمران در آن یا ممتنع و یا ممکن است ولی بسیار کمتر از نواحی دیگر. و حقیقت هم چنین است زیرا در خط استوا و نواحی ماورای آن هر چند، چنانکه نقل شده، عمران هست ولی بسیار اندک است. و ابن رشد گمان کرده است که خط استوا معتدل میباشد و ماورای خط استوا در جنوب همچون ماورای آن در شمال است و همان آبادانی که در شمال هست در جنوب هم امکانپذیر است. گفتار وی از لحاظ تباهی تکوین ممتنع نیست بلکه

امتناع آن در جنوب خط استوا از نظر اینست که آن مقدار از اراضی را که در شمال قابل تکوین می باشد در این ناحیه عنصر آب فرا گرفته است و چون بسبب غلبه آب وجود عمران در منطقه معتدل ممتنع است دیگر نواحی هم تابع آن می باشند زیرا اجتماع و عمران امری تدریجی است و شروع تدریجی آن از جهت وجود است نه از جهت امتناع .

و نقل حکایات متواتر درباره وجود عمران در خط استوا ، گفتار کسانی را که میگویند در این ناحیه عمران ممتنع است رد میکند. و خدا دانایتر است.
و باید پس از این گفتار صورت نقشه جغرافیای را چنانکه صاحب کتاب روجر ترسیم کرده است بیاوریم ، سپس بتفصیل درباره جغرافی بگفتگو پردازیم^۱.

تفصیل سخن درباره جغرافی^۲

[این گفتار بدو بخش تقسیم میشود: مفصل ، مختصر . در بخش مفصل درباره یکایک شهرها و دریاها و رودهای ناحیه آبادان و مسکون زمین سخن میرود که در فصل آینده پس از این مبحث خواهد آمد . و اما در بخش مختصر از تقسیم کردن قسمت آبادان زمین باقلیمهای هفتگانه و بیان عرض بلدها و نصف النهارهای شهرها گفتگو میشود و این فصل را بدینگونه مسائل اختصاص میدهم و اینک بشرح آنها میپردازیم :

در فصول پیش یاد کردیم که کره زمین را از هر سو عنصر آب فرا گرفته چنانکه مانند دانه انگوری در آب شناور است آنگاه قسمت‌هایی از آن بحکمت خدا از آب برآمده تا منشأ عمران و تکوین عناصر گردد . برخی گویند این قسمت از آب برآمده نیمی از سطح کره زمین است که ربع آن آباد و مسکون می باشد و بقیه آن ویران و بایر است و بگفته گروهی نواحی آباد زمین فقط یک ششم آنست و دوسوی جنوب و شمال این قسمت از آب برآمده نامسکون و بایر است و آبادانی و عمران میان آن

۱- در جایهای موجود و همچنین در «ینی» نقشه‌ای وجود ندارد . ۲- در ذیل این عنوان در جایهای موجود اختلاف فاحشی دیده میشود و ما قریب شش صفحه (از ص ۸۸ تا ص ۹۳) را که در چاپ کاترمر (پاریس) اضافه بر جایهای دیگر بود ترجمه کردیم .

دو سوی از باختربخاور پیوسته است و میان این ناحیه معمر و دریا از دوسوی ویرانی وجود ندارد. و گویند خط وهمی استوا در این ناحیه از باختربخاور میگذرد و این خط روبروی دایره معدل النهار است، آنجا که دو قطب فلک بر این افق مبدأ عمران و آبادانی را نشان میدهد و تا نواحی پس از آن در شمال ادامه می‌یابد. و بطلموس گوید بلکه پس از آن خط نیز در جهت جنوب آبادانی وجود دارد.

و آنرا بعرض بلد سنجیده است چنانکه در آینده نیز از آن بحث خواهیم کرد. و بعقیده اسحاق بن حسن خازنی که از پیشوایان این دانش است در ماورای اقلیم هفتم نیز آبادانی و عمران دیگرست و آنرا بعرض بلدش سنجیده است چنانکه یاد خواهیم کرد^۱ سپس باید دانست که حکیمان گذشته این ناحیه معمر را در جهت شمال به اقلیم های هفتگانه تقسیم کرده اند و چنانکه در پیش یاد کردیم این تقسیم از روی خطوط وهمی است که از باختربخاور میگذرند و عرض های هر یک در نظر حکیمان یاد کرده متفاوتست و ما در آینده بتفصیل درین باره گفتگو خواهیم کرد، بنابراین اقلیم نخست از مغرب به مشرق میگذرد و حد جنوبی آن خط استوا است و در جنوب آن بجز همان آبادانی که بطلموس بدان اشاره کرده چیزی نیست و پس از آن جز دشتهای بی آب و گیاه و ریگزارها هیچ نیست چنانکه گویی سرتاسر این اقلیم ویران است و بدنبال اقلیم نخست از سوی شمال بترتیب اقلیم های دوم و سوم تا هفتم است و اقلیم هفتم پایان آبادانی از جهت شمال میباشد و در ماورای آن بجز دشتهای بی آب و گیاه چیزی نیست تا بدریای محیط منتهی میشود، چنانکه کیفیت ماورای اقلیم نخستین در جهت جنوب نیز بر همین منوالست ولی نواحی نامسکون در جهت شمال بدرجات از جهت جنوب کمتر است^۲ [و اما درباره عرضها و نصف النهارهای این اقلیم ها باید بدانیم که دو قطب کره در خط استوا بر افق از باختربخاور آن میباشند و خورشید در مقابل رؤوس اهله واقع میشود چنانکه اگر عمران بجهت شمال دور شود قطب

۱ - تا اینجا از چاپ کاترمر ترجمه شد و قسمت پس از آن در تمام چاپها هست ولی در نسخه کاترمر باز هم اضافاتی وجود دارد که ما آنرا اصل قرار دادیم . ۲ - از اینجا بپس نیز تنها در چاپ کاترمر وجود دارد.

شمالی اندکی ارتفاع مییابد و قطب جنوبی بهمان اندازه فرود میآید و خورشید از دایرهٔ معدل النهار بسمت خود بهمان میزان دور میشود و این ابعاد سه گانه برابر می گردند و هر یک را عرض بلد مینامند چنانکه در نزد ستاره شناسان معروفست .

و علما در مقدار این عرضها و مقدار آنها در اقلیمها اختلاف دارند، چنانکه بطلمیوس معتقد است که عرض کلیهٔ نواحی معمور هفتاد و هفت درجه و نیم است پس عرض قسمت آباد پشت خط استوا تا جنوب آن یازده درجه است و عرض اقلیمهای شمالی تا پایان آنها شصت و شش درجه و نیم است و از اینرو عرض اقلیم نخستین بعقیدهٔ او شانزده درجه و عرض اقلیم دوم بیست و از آن سوم بیست و هفت و از چهارم سی و سه و از پنجم سی و هشت و از ششم چهل و سه و از هفتم چهل و هشت درجه است. سپس درجه را در کره به شصت و شش میل و دو سوم میل از مسافت زمین اندازه گیری کرده است و بنا بر این میلهای اقلیم نخستین میان جنوب و شمال هزار و شصت و هفت میل است و مجموع میلهای اقلیم دوم با نخستین هزار و سیصد و سی و سه میل است و مجموع میلهای اقلیم سوم با دو اقلیم نخستین و دوم هزار و هفتصد و نود میل است .

و از آن اقلیم چهارم با سه اقلیم دیگر دو هزار و صد و هشتاد و پنج میل است و از پنجم دو هزار و پانصد و بیست و از ششم دو هزار و هشتصد و چهل و از هفتم سه هزار و صد و پنجاه میل است .

آنگاه باید دانست که زمانهای شب و روز در این اقلیمها بسبب میل خورشید از دایرهٔ معدل النهار و ارتفاع قطب شمالی از افقهای آن متفاوت است و از اینرو قوس روز یا شب بدین سبب اختلاف دارد . و در ازترین شب و روز در آخر اقلیم نخستین هنگام حلول خورشید به رأس جدی و رأس سرطان بعقیدهٔ بطلمیوس به دوازده ساعت و نیم میرسد و در آخر اقلیم دوم به سیزده ساعت و در آخر اقلیم سوم به سیزده ساعت و نیم و در آخر اقلیم چهارم به چهارده ساعت و در آخر اقلیم پنجم به چهارده ساعت و نیم و در پایان اقلیم ششم به پانزده ساعت و در آخر هفتم به پانزده ساعت و

۱- مقداری که پس از سیزده ساعت و نیم (ن . ل) .

نیم منتهی میشوند .

و برای کوتاهترین روز و شب باید مقداری را در نظر گرفت که پس از این اعداد از مجموع بیست و چهار ساعت زمان شب و روز باقی میماند ، زمانی که گردش کامل کره میباشد . پس تفاوت این اقلیم ها بایکدیگر در درازترین شبها و روزها نیم ساعت است که از آغاز هر اقلیم در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال بتدریج روبفزونی می رود بر اجزای آن بعد تقسیم میگردد .

و اسحاق بن حسن خازنی^۱ بر آنست که عرض آن نواحی معمور که در ماورای خط استواست شانزده ساعت و بیست و پنج دقیقه است و درازترین شب و روز آن سیزده ساعت میباشد و عرض اقلیم نخستین و ساعات روز و شب آن برابر با عرض ساعات همان نواحی در ماوراء خط استواست و عرض اقلیم دوم بیست و چهار درجه و درازترین شب و روز آن در آخر اقلیم سیزده ساعت و نیم است و عرض اقلیم سوم سی درجه و شب و روز آن چهارده ساعت و عرض اقلیم چهارم سی و شش درجه و شب و روز آن چهارده ساعت و نیم و عرض اقلیم پنجم چهل و یک درجه و شب و روز آن پانزده ساعت و عرض اقلیم ششم چهل و پنج درجه و شب و روز آن پانزده ساعت و نیم و عرض اقلیم هفتم چهل و هشت درجه و نیم و شب و روز آن شانزده ساعت است . سپس عرض قسمت آخر نواحی معمور ماورای اقلیم هفتم به شصت و سه درجه منتهی میشود و مقدار درازترین شب و روز آن بیست ساعت است .

و بزرگان دیگر دانش هیئت بجز اسحاق خازنی بر آنند که عرض نواحی ماورای خط استوا شانزده درجه و بیست و هفت دقیقه است و عرض اقلیم نخستین بیست درجه و پانزده دقیقه و عرض اقلیم دوم بیست و هفت درجه و سیزده دقیقه و از سوم سی و سه درجه و از چهارم سی و هشت درجه و نیم و از پنجم چهل و سه درجه و از ششم چهل و هفت درجه و پنجاه و سه دقیقه و بقول برخی چهل و شش درجه و پنجاه دقیقه و از هفتم پنجاه و یک درجه و پنجاه و سه دقیقه است .

۱- در متنهایی که در دسترس نگارنده بود کسی بدین نام و نسب دیده نشده که در علم هیئت استاد باشد و احتمال می رود منظور ابوالفتح خازنی باشد که در قرن ۶ هجری میزیسته و نام وی در اعلام المعجد و گاهنامه سید جلال سال ۱۳۱۱ ولنت نامه دهخدا و دیگر متنها آمده است .

و درجه عمران و آبادی در ماورای اقلیم هفتم هفتاد و هفت درجه میباشد .
و بعقیده ابو جعفر خازنی^۱ که وی نیز از پیشوایان این دانش است عرض اقلیم
نخستین تا بیست درجه و سیزده دقیقه و دوم تا بیست و هفت درجه و سیزده دقیقه
و سوم تا سی و سه درجه و سی و نه دقیقه و چهارم تا سی و هشت درجه و بیست و سه
دقیقه و پنجم تا چهل و دو درجه و پنجاه و هشت دقیقه و ششم تا چهل و هفت درجه
و دوازده دقیقه و هفتم تا پنجاه و پنج درجه و چهل دقیقه میرسد .

این بود موارد اختلاف ایشان درباره عرضها و ساعات و میل های اقلیمها که
بدان دست یافتیم و خدای همه چیز را آفرید و آنها را سنجید و اندازه گیری کرد^۲ .

سپس باید دانست که از منة شب و روز در این اقلیمها بسبب میل خورشید از
دایرة معدل النهار و ارتفاع قطب شمال از افقهای آن متفاوت است. و در نتیجه قوس^۳
شب و روز بسبب آن اختلاف مییابد و نهایت طول شب و روز در آخر اقلیم اول
هنگام نزول خورشید به رأس جدی در شب و رأس سرطان در روز به سیزده ساعت
میرسد و همچنین در آخر اقلیم دوم در جهت شمال طول روز در هنگام نزول خورشید
به رأس سرطان که انقلاب صیفی آن است سیزده و نیم ساعت میگردد و هنگام انقلاب
شتوی در رأس جدی نیز درازترین شب بهمین میزان پدید میآید و کوتاهترین شب
و روز آنست که پس از سیزده ساعت و نیم از بیست و چهار ساعت (زمانی که گردش
کامل کرده است) مجموع شب و روز باقی ماند .

و همچنین در آخر اقلیم سوم در جهت شمال حداکثر طول روز و شب به
چهارده ساعت و در آخر اقلیم چهارم به چهارده و نیم ساعت و در آخر پنجم به پانزده
ساعت و در آخر ششم به پانزده ساعت و نیم و در آخر هفتم به شانزده ساعت میرسد

۱ - یا ابو جعفر خازن از دانشمندان نامور در علم هیئت است وی خراسانی بود و تالیفهایی بنام : آلات
المجیبة الرصدیة و ذیج الصغایح داشت و با رکن الدوله دیلمی و وزیر وی ابن عمید همزمان بود . رجوع به
لمتناه دهخدا (ابو جعفر و خازنی یا خازن) و اعلام المنجد و دیگر متنها شود . ۲ - والله خلق کل شیء
فقدره . س : الفرقان آ : ۲ ، تا اینجا از چاپ کاترمر است و از آن پس از سایر چاپها ترجمه شده که باز در
چاپ کاترمر حذف شده است . ۳ - قوس آسمان عبارتست از نصف فلك یا ربع مسکون و غیر آن چرا که چون
تمام فلك مرئی و غیر مرئی بشکل دایره تصور کرده شود پس نصف آن یا ثلث آن یا ربع البتة بصورت قوس
باشد (غیبات) .

و در اینجا عمران قطع میشود. بنابراین تفاوت هر یک از این اقلیم‌ها بادیگری از لحاظ درازترین شب و روز نیمیست است که از آغاز آن در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال فزونی مییابد و بر اجزای این بعد تقسیم میشود.

و اما عرض بلدهای این اقلیم عبارت از بعد میان سمت رأس بلد و دایره معدل النهار است که آن سمت رأس خط استوا است خواه قطب جنوب از افق این شهر فرود آید و خواه قطب شمال از آن بالا رود و آن سه بعد یکسان و برابر است که موسوم به عرض بلد میباشد چنانکه در پیش گذشت. و جغرافیدانان هر یک از این اقلیم هفتگانه را در طول آن از مغرب بمشرق به ده بخش برابر تقسیم کرده و آنچه را که هر یک از بخشها مشتمل بر آن است مانند: شهرها و پایتختها و کوهها و رودها و دریاها و مسافت میان هر یک یاد کرده‌اند و ما هم اکنون در این باره بایجاز میپردازیم و شهرهای معروف و رودها و دریاها را در هر قسمت از آنها یاد میکنیم و درین باره از مطالب و روش کتاب نزهة المشتاق تألیف علوی ادریسی حمودی^۱ که آنرا برای پادشاه فرنگی صقلیه^۲ تألیف کرده است پیروی میکنیم، و پادشاه مزبور روجرن روجر نام داشته و ادریسی هنگام ورود بروی پس از بیرون رفتن صقلیه از فرمانروایی مالقه^۳ این کتاب را در نیمه قرن ششم فراهم آورده و در تألیف آن از منابع بسیاری استفاده کرده است مانند کتب مسعودی و ابن خردادبه و حوقلی و قدوری و ابن اسحاق منجم و بطلموس و دیگران. و ما از اقلیم نخست آغاز میکنیم، و خدای، سبحانه و تعالی، به بخشایش و نیکیش ما را از لغزش نگاه میدارد.

اقلیم نخستین: در جهت غربی این اقلیم جزایر خالدات واقع است، همان محلی که بطلموس اندازه گرفتن طولهای شهرها را از آن آغاز کرده است و این جزایر در قسمت خشکی اقلیم مزبور نیست بلکه در دریای محیط است و عبارت از جزایر فراوانی است که بزرگترین و مشهورترین آنها سه جزیره است و میگویند این جزایر آباد است. و ما خبر یافتیم که کشتیهای فرنگیان در اواسط این قرن

۱ - (ب) حموی . ۲ - Sicile - ۳ - Malaga .

از جزایر مزبور گذشته‌اند و با ساکنان آنها نبرد کرده و غنایمی از آنان بدست آورده و گروهی از مردم آنها را باسارت گرفته و بعضی از اسیران را درسواحل مغرب‌اقصی (مراکش) فروخته‌اند و آنها بخدمت پادشاه درآمده‌اند و چون اسیران مزبور زبان غربی را آموخته‌اند از چگونگی جزایر خود خبر داده و از آنجمله گفته‌اند در آن جزایر برای کشاورزی زمین را با شاخ جانورانی شخم میکنند و آهن در آن سرزمین یافت نمیشود و زندگانی آنان از جو تأمین میگردد و حیوانی که از آن استفاده میکنند بز میباشد و با سنگ میجنگند و آنرا بدنبال دشمن پرتاب میکنند و خورشید را میپرستند و هنگام برآمدن آن بسجود میپردازند و بهیچ دینی آشنا نیستند و هیچ دعوتی بآنان نرسیده است .

و آنانکه بر این جزایر آگاه شده‌اند برحسب تصادف بوده است نه اینکه قصد سفرکردن به آنها کرده باشند زیرا سفرکردن با کشتی بستگی باین دارد که وضع باد و وزشگاه آن را بشناسند و بدانند هرگاه کشتی بطور مستقیم حرکت کند بکدام یک از شهرهای واقع در گذرگاه این وزشگاه میرسد و هرگاه وزشگاه تغییر کند و دانسته شود که اگر کشتی را در جهتی مستقیم برانند به کدام مکان خواهند رسید بادبان را طوری درمقابل باد قرار می‌دهند که کشتی را در همان سوی بحرکت درآورد، مطابق قوانینی که بردریانوردان و ناخدایان کشتیها معلوم است . و نقشه بلاد ساحلی دریای روم همچنان که در خارج وجود دارد و بوضعی که درسواحل دریاست در صفحه‌ای مخصوص نوشته شده و هم وزشگاههای پادها و گذرگاههای گوناگون آنها در آن صفحه ترسیم شده است و آنرا کتباصا می‌نامند و در سفرها بدان اعتماد میکنند . ولی این راهنماها در دریای محیط وجود ندارد و بهمین سبب کشتیها داخل آن نمیشوند زیرا اگر کشتی از چشم

۱ - راهنما که مغرب آن رهنامج است بمعنی کتابی است که ملاحان بدان در دریا برای شناختن لنگرگاهها و غیره رهبری میشوند ، این کلمه را نظامی و دیگران نیز بکار برده‌اند و اما «کتباص» بقول دزی از کلمه اسپانیولی Compass گرفته شده‌است و همانست که در آلمانی آنرا Compassarte میگویند و تازیان آنرا قنباص خوانند و در ذیل قنباص می‌نویسد : از ریشه اسپانیولی کنباص بمعنی برگار و بمجاز بمعانی نظم و اندازه و مقیاس هم آمده است . مرد قنباص یعنی مرد متفکر قابل و لایق . شاید این کلمه همان جنفاس باشد بمعنی کاموای بافتنی و منسوج خشن (دزی ، ص ۴۹۱ ج ۲ و ص ۴۰۹ همان جلد) .

انداز سواحل ناپدید گردد کمتر ممکن است بازگردد و بدان راهنمایی شود چه در جو و سطح آب این دریا مه و بخارهای فراوانی وجود دارد که مانع سیر کشتیها میشود و بسبب دوری آن بخارها انعکاس نور آفتاب از سطح زمین بدانها نمیرسد تا آن بخارها را پراکنده و حل سازد و بهمین سبب راهنمایی بدان دشوار و آگاهی براخبار آن مشکل است. و اما در بخش نخستین این اقلیم مصب رود نیل واقع است که از سرچشمه اش نزدیک کوه قمر، چنانکه یاد کردیم، جاریست و آنرا نیل سودان مینامند و بسوی دریای محیط میرود و نزدیک جزیره ای بنام اولیل که در آنجا واقع است بدان فرو میریزد و بر ساحل این نیل بلاد سلاوتکروور و غانه واقع است و همه این شهرها در این روزگار از مناطق فرمانروایی پادشاه مانی است که مردم آن از اقوام سودان بشمار میروند و بازرگانان مغرب اقصی (مراکش) بکشور ایشان سفر میکنند و در نزدیک قسمت شمال آن بلاد لمتونه و دیگر طوایف نقاب پوش^۱ و همچنین دشت هایی واقع است که محل رفت و آمد این اقوام میباشد. و در ناحیه جنوبی این نیل قومی از سیاهپوستان سکونت دارند که آنها را لملم^۲ میگویند. این قوم کافرند و بر چهره ها و شقیقه های خود داغ میگذارند. و مردم غانه و تکرور آنها را غارت میکنند و باسارت میگیرند و بازرگانان میفروشند و بازرگانان آنها را بمغرب میبرند و همه آنان بنده زر خرید مغربیان میباشند و در ماورای سرزمین آنان یعنی جنوب آن عمران معتبری وجود ندارد، و تنها مردمانی که به حیوانات بیزبان نزدیکترند تا بانسان ناطق، در دشتهای سوزان و غارهای آن سرزمین بسر میبرند و از گیاهها و دانه های طبیعی و بی تصرف و دست نخورده تغذیه میکنند و چه بسا که برخی یکدیگر را نیز بخورند و این اقوام در زمره بشر نیستند. و تمام میوه های بلاد سیاهان از شهرهای مهم واحه های^۳ صحرای مغربست مانند: توات و تیگورارین و ورگلان^۴ و چنانکه گویند در غانه پادشاه و دولتی از علویان حکومت میکرده که معروف به بنی صالح

۱ - قبیله ای از بربر که بر چهره خود نقاب میزنند و ببری آنها را ملثمون مینامند. ۲ - Lemlem.

۳ - ترجمه «قصور» است که در تداول جغرافیدانان قدیم بمعنی شهر مهم واحه ها بکار میرفته است. ۴ - سه کلمه

مزبور لغات بربرست و تلفظ آنها چنین است: Touat, Tigourarin, Ouerglan

بوده‌اند .

و صاحب کتاب روجر گوید او صالح بن عبدالله بن حسن بن حسن بوده ولی چنین صالح نامی در خاندان عبدالله بن حسن شناخته نشده است و در این روزگار آن دولت منقرض گردیده و غانه در تصرف پادشاه مالی است .

و در ناحیه شرقی غانه در بخش سوم این اقلیم شهر گوگو^۱ برکنار رودی است که از برخی از کوه‌های آن ناحیه سرچشمه میگیرد و بسمت مغرب جریان می‌یابد و در ریگزارهای بخش دوم فرو میرود . پادشاه گوگو نخست خود استقلال داشته ولی بعدها پادشاه مالی بروی استیلا یافته و آن شهر را در شمار متصرفات خود در آورده است و در این روزگار شهر گوگو بسبب فتنه‌ای که در آنجا روی داده ویران گردیده است و ما هنگام بیان دولت مالی در جای خود در تاریخ بربر آن را یاد خواهیم کرد .

و در ناحیه جنوبی شهر گوگو کشور کانم^۲ است که اقوام سیاهپوست یا سودان^۳ در آن بسر میبرند و پس از آن و نغاره بر ساحل شمالی نیل است و در جانب خاوری بلاد و نغاره و کانم شهرهای زغاوه و تاجوه است که بر زمین نوبی^۴ در قسمت چهارم این اقلیم پیوسته است .

و نیل مصر که از سرچشمه‌اش نزدیک خط استوا روانست از آن ناحیه تادریای روم در قسمت شمال عبور میکند .

و سرچشمه این نیل از کوه قمر است که شانزده درجه بالای خط استواست و در ضبط این کلمه اختلافست ، بعضی آنرا بفتح قاف و میم منسوب به قمر آسمان ضبط کرده‌اند بمناسبت سفیدی و بسیاری درخشندگی آن . و در کتاب مشترك یاقوت بضم قاف و سکون میم است منسوب به قومی از مردم هند و ابن سعید نیز آنرا

۱- کوکو؛ شهری متعلق به قبایل سیاهپوست است که نزدیک نیجر میباشد (فهرست نخبه الدهر) . ۲- در جاهای مصر «کانم» است ولی در فهرست نخبه الدهر در ذیل «کانم» یا «غانم» آمده است ؛ شهری بر ساحل نیل ، kanem . در نسخه «ینی» نیز کانم است . ۳- گروهی از اقوام قسمت جنوبی کره زمین . اقوامی که در پیرامون سرچشمه نیل بسر میبرند - از اولاد حام . دریاچه‌هایی نیز بنام سودان هست (فهرست نخبه الدهر) .

بدینسان ضبط کرده است. از این کوه ده چشمه میجوشد که هر پنج تای آنها دریک دریاچه گرد میآیند و میان دو دریاچه مزبور شش میل فاصله است و از هر یک از آنها سه رود بیرون میآید که همه آنها دریک بستر ریگزار و باتلاقی روان میشوند و در قسمت پایین، کوهی بدان برمیخورد و دریاچه را از سوی شمال میشکافد و آنرا بدو بخش تقسیم میکند. قسمت باختری آن در جهت مغرب از بلاد سیاهان (سودان) میگذرد تا در دریای محیط میریزد و قسمت خاوری آن بسوی شمال جریان مییابد و ممالک حبشه و نوبی و نواحی میان آنها برسواحل آنست و در بالای سرزمین مصر بچندین شاخه تقسیم میشود که سه شعبه آن یکی نزدیک اسکندریه و دیگری نزدیک رشید و سومی نزدیک دمیاط در دریای روم میریزد و شاخه دیگر پیش از آنکه به دریای روم برسد در وسط این اقلیم در دریاچه آب شوری فرو میرود. نواحی و شهرهایی که برساحل این نیل واقعند عبارتند از: ممالک نوبه و حبشه و برخی از شهرهای واحه‌ها تا اسوان^۱. و پایتخت بلاد نوبه شهر دنقله^۲ است که در قسمت غربی این نیل است و پس از آن علوه و بلاق و از آن پس کوه جنادل^۳ مشاهده میشود که بر مسافت شش بارانداز^۴ در شمال بلاق واقع است و آن از سوی مصر کوهی بلند و از جهت نوبه پست بنظر میرسد و از اینرو نیل در آن نفوذ میکند و جریان می‌یابد و در دره عمیقی بوضعی سخت هولناک فرو میریزد چنانکه ممکن نیست بازورق از آن عبور کنند بلکه کالاهای بازرگانی را اهالی سودان در محل آبشار از زورقها بخشکی نقل میکنند و آنها را تا شهر اسوان مرکز صعید بر پشت (چارپایان) میبرند.

[و همچنین کالاهای صعید را تا بالای آبشار جنادل با این طریق نقل میکنند]^۵ و میان کوه جنادل و اسوان دوازده بارانداز مسافت است و در قسمت باختری این ناحیه واحات برساحل رود نیل واقع است. این ناحیه هم‌اکنون ویرانست ولی نشانه های آبادانی کهن در آن دیده میشود. و در وسط بخش پنجم این اقلیم بلاد حبشه

۱- Asuan - ۲ Dongola - ۳ - آبشار نیل (فهرست نخبه النهر). - ۴ - مرحله - منزل
 ۵ - این سطر از چاپ پاریس و نسخه «ینی» است.

برکنار رودی^۱ واقع است که از ماورای خط استوا میآید^۲ و بسوی سرزمین نوبه میروند و در آنجا به نیلی که بمصر فرو میآید میریزد.

بسیاری از مردم توهم کرده‌اند که این رود از شعب نیل قمر است لیکن بطلمیوس آنرا در کتاب جغرافیای خویش یاد کرده و گفته است رود مزبور از شاخه های این نیل نیست. و دریای هند به وسط بخش پنجم این اقلیم منتهی میشود. این دریا از ناحیه چین آغاز میگردد و سرتاسر این اقلیم را تا بخش پنجم آن فرامیگیرد و از اینرو در این بخش عمرانی باقی نمی ماند بجز آنچه در جزایر درون آن دریا قرار دارد، و این جزایر بی شمارند چنانکه گویند بهزار جزیره می‌رسند، و یا نقاطی که در سواحل جنوبی آن واقع است و این نقاط آخرین آبادیهای جنوب بشمار میروند، یا برخی مواضع آباد این بخش که در سواحل شمالی آن دریا واقع اند که بجز قسمتی از شهرهای چین در جهت خاور و بلاد یمن بقیه آنها از اقلیم اول بشمار نمیروند. و در بخش ششم این اقلیم در میان دو دریا که از دریای هند منشعب میشوند و بجهت شمال فرو میآیند یعنی دریای قلزم و دریای فارس جزیره العرب واقع است که بر کشور یمن و بلاد شحر، که در قسمت شرقی آن بر سواحل دریای هند واقعند، و کشور حجاز و یمامة و نواحی آن دو مشتمل میباشد چنانکه آنها را در اقلیم دوم و اقلیمهای پس از آن یاد خواهیم کرد. و بر ساحل غربی این دریا شهر زالع^۳ از نواحی مرزی حبشه و چادرگاههای^۴ بجهت قرار دارد، این چادرگاهها در شمال حبشه میان کوه علاق^۵، در قسمت بالای صعید، و دریای قلزم که از دریای هند جدا میشود واقع است و در نواحی زیرین زالع در جهت شمال در این بخش تنگه باب المنذب دریای مزبور را در این ناحیه تنگ میکند و علت آن کوه منذب است که بوسط دریای هند پیشرفتگی پیدا کرده است و با ساحل یمن از جنوب بشمال در طول دوازده میل امتداد دارد و در نتیجه دریا باریک میشود تا بعرض سه میل یا نزدیک

۱- نیل آبی . ۲ - [و پس از آنکه از نزدیک مقدشوکه در جنوب دریای هند واقع است میگذرد بسوی...] (چاپ پاریس) . و «ینی» . ۳ - ابن خلدون بجای زیلع که در همه کتب مشهور است زالع بکار میبرد . ۴ - این کلمه ترجمه «مجالان» جمع مجال است و در کتب قدیم جغرافیای عربی چنانکه دزی می نویسد بمعنی ناحیه پهناوری استعمال میشده است که يك قبيلة چادر نشین در آن رفت و آمد کنند و توان گفت مرادف «یورت» ❀

بآن میرسد و این قسمت را باب‌المنذب میانمند و کشتیهای یمن تا ساحل سویس (سوئز) نزدیک مصر ازین جایگاه میگذرند و در قسمت پایین باب‌المنذب جزیره سواکن^۱ و دهلك^۲ است و در مقابل آن از جانب باختر چادرگاههای بجه متعلق به اقوام سیاه پوست (سودان) واقع است چنانکه یاد کردیم ، و در سواحل خاوری دریای مزبور در این بخش ، تهائم^۳ یمن میباشد که از آنجمله شهر علی بن یعقوب^۴ است . و در جهت جنوب شهر زالع و بر ساحل غربی این دریا دهکده های بربری یکی پس از دیگری مشاهده میشود که همچنان در امتداد قسمت جنوبی دریا خمیدگی پیدا میکند و تا آخر بخش ششم این اقلیم امتداد می یابد .

مجاور جهت شرقی همین ناحیه کشور زنگبار است [و پس از آن شهر مقدشو است که بسیار آبادان و دارای بازرگانان کثیری است و بر ساحل دریای هندی است]^۵ و سپس بلاد سفاله بر ساحل جنوبی دریای هند در بخش هفتم این اقلیم واقع است و در جهت شرقی بلاد سفاله بر کرانه جنوبی آن بلاد واق واق است ، که در مدخل انشعاب این دریا از دریای محیط با آخر بخش دهم این اقلیم پیوسته است . و اما جزایر این دریا بسیار است ، چون سرندیب (سیلان) که از بزرگترین آنها بشمار میرود و بشکل دایره است و در آن کوه معروفیست که گویند در روی زمین از آن کوهی بلندتر نیست و این جزیره روبروی سفاله میباشد . پس از آن جزیره قمر دیده میشود که مستطیل شکل است و از روبروی سرزمین سفاله آغاز میشود و بسوی خاور ، با انحراف بسیاری بشمال ، امتداد مییابد تا آنکه بسواحل قسمت

۵ ترکی و محل یلاق و قشلاق قبایل است و ما در فارسی کلمه‌ای مناسب تر از چادرگاه نیافتیم . رجوع به ص ۲۳۶ ج ۱ ذی شود . ۵ - بجه (بضم با و فتح جیم) و آنرا « بجاة » نیز گویند . ولی در چاپ (ك) که معرب است بجه را بفتح «ب» ضبط کرده است اما در فهرست نخبة الدهر نیز بضم است و مؤلف آن مینویسد : بجه در مصر یا نوبی واقع است . و رجوع به معجم البلدان و حدود العالم ر ص ۱۶۷ التفهیم شود .

۱- سواکن جزیره ایست نیکو نزدیک مکه معظمه (منتهی الارب) . ۲- دهلك (بفتح دال) جزیره ایست میان دشت یمن و حبشه . (منتهی الارب) . ۳- تهائم سرزمین هایی که نشیب آنها بدریا باشد و تهامة (بکسر ت - فتح م) نام مکه معظمه و بلاد شمالی حجاز است (اقرب الموارد) . ۴- شهر یست نزدیک دریا میان یمن و حجاز . ۵- از «ینی» .

بالای «جنوبی»^۱ چین نزدیک میشود و در این دریا جزایر واق واق از طرف جنوب و جزایر سیلا^۲ و بسیاری از جزایر گوناگون دیگر از سوی خاوری آنرا در برمی گیرند و در جزایر مزبور انواع خوشبوها و ادویه یافت میشود و گویند در آنها کانهای زر و زمرد وجود دارد و بیشتر مردم آنها پیرو دین مجوسی هستند و در آنها پادشاهان بسیاری فرمانروایی میکنند .

و جغرافیدانان از کیفیات عمران در جزایر مزبور شگفتیهایی یاد کرده اند . و برکناره شمالی این دریا در قسمت ششم این اقلیم کلیه بلاد یمن واقع است چنانکه در طرف بحر قزقم شهر زبید^۳ و مهجم و تهامه^۴ یمن و پس از آن شهر صعده^۵ مقر امامت زیدیان^۶ واقع است و این شهر از دریای جنوبی و دریای شرقی دور است . و پس از آنها شهر عدن^۷ و در ناحیه شمالی آن صنعاء^۸ واقع است و بدنبال دوشهر مزبور در سوی خاور ، سرزمین احقاف^۹ و ظفار^{۱۰} و آنگاه سرزمین حضرموت^{۱۱} و سپس بلاد شحر میان دریای جنوبی و دریای فارس قرار دارد . و این قطعه از بخش ششم یکی از نقاطی است که دریا آنرا فرانگرفته و مانند دیگر بخش های مرکزی این اقلیم در آب فرو نرفته است و پس از آن اندکی از بخش نهم این اقلیم و قسمت بیشتری از بخش دهم از آب نمودار است و درین بخش قسمتهای بالای (جنوبی) چین واقع است که از شهرهای مشهور آن میتوان خانکو^{۱۱} را نام برد و از جهت شرق ، جزایر سیلا در روبروی آن واقع است که در پیش آنرا نام بردیم . و این است پایان سخن ما درباره اقلیم نخستین ، و خدای ، سبحانه و تعالی ، به بخشایش و نیکی خود کامیاب کننده است^{۱۲} .

۱ - بقول دسلان ، مؤلف «قسمت بالا» را بجای جنوبی و «قسمت پایین» را بجای شمالی بکار میبرد . ۲ - در چاپهای مصر و بیروت «سیلان» است و دسلان بنقل از رینود مینویسد ممکن است منظور از جزایر سیلا ژاپون باشد . صورت متن از چاپ (ب) و نسخه خطی «ینی» است . ۳ - شهری در یمن . ۴ - شهر بزرگی است در یمن . صنعت پوست در آن نیک میداندند و در حسن ساختمان بدان مثل میزنند و پوست صمدی در نهایت خوبی است (اقرب الموارد) . ۵ - فرقه ای از شیعه منسوب بزید بن علی زین العابدین . ۶ - جزیره ای به یمن و شهری نزدیک آن . ۷ - مرکز بلاد یمن (اقرب الموارد) . ۸ - بفتح همزه) ریکهای دراز که بکرانه شحر بود و قوم عاد در آن سکونت داشتند (منتهی الارب) . ۹ - (بفتح ظ) شهری به یمن نزدیک صنعاء (اقرب الموارد) . ۱۰ - نام شهری و قبیله ای (اقرب الموارد) . ۱۱ - در متن چاپهای ابن خلدون «خانکو» و در جغرافیای ادریسی «خانقو» است ولی صحیح «خانقو» است (حاشیه دسلان) . ۱۲ - در چاپ پاریس و «ینی» نیست .

اقلیم دوم: و آن به اقلیم نخست از سوی شمال پیوسته است و روبروی باختر آن در دریای محیط دوجزیره از جزایر خالدات، که نام آن گذشت، واقع است. و در قسمت جنوبی بخش نخست و دوم آن سرزمین قنوریه^۱ میباشد و آنگاه در جهت خاور آنها جنوب سرزمین غانه است و سپس چادرگاههای زغاوه که از اقوام سیاه پوست اند دیده می شود. و در جانب پایین (شمال) آن دوبرخش، صحرای نیسر^۲ از باختر بخاور با آنها متصل است و دارای بیابان هایی است که بازرگانان فاصله میان بلاد مغرب و اراضی سیاه پوستان (سودان) را از آنها می پیمایند و چادرگاههای نقاب پوشان صنهاجه در این فلات واقع است و آنها طوایف بادیه نشین بسیاری را تشکیل میدهند که عبارتند از اقوام گواداله^۳ و لمتونه^۴ و مسوفه^۵ و لمطه^۶ و تریگه^۷. و بر سمت شرقی این فلات سرزمین فزان^۸ و سپس چادرگاههای آزرگار^۹ از قبایل بربر واقع است که بقسمتهای بالای (جنوب) نواحی شرقی بخش سوم این اقلیم امتداد می یابد و آنگاه درین بخش بلاد کووار^{۱۰} متعلق به اقوام سیاه پوست مشاهده میشود و سپس قطعه ای از اراضی تاجوه^{۱۱} در آن واقع است. و در قسمتهای پایین این بخش سوم یعنی در سمت شمال آن بقیه سرزمین ودان^{۱۲} است و بر سمت خاوری آن سرزمین سنتریه^{۱۳} دیده میشود و آنها را واحه های داخلی مینامند و در جنوب بخش چهارم بقیه سرزمین تاجوه واقع است. آنگاه در مرکز این بخش بلاد صعید در دو کرانه رود نیل واقع شده اند که از سرچشمه اش در اقلیم نخستین روانست تا سرانجام بدریا میریزد، و درین بخش رود نیل از میان دو کوه میگذرد: یکی کوه واحات در مغرب و دیگری کوه مقطم^{۱۴} در مشرق و در ساحل جنوبی آن دو شهر اسنه^{۱۵} و ارمنت واقع اند و همچنین در امتداد دو کناره آن شهرهای اسیوط

۱ - Camnouriya - ۲ در چاپ (ك) «سنتر» و در چاپ (ب) و (ا) و (پ) «نیسر» و در «ینی» نیستراست.
 ۲ - Guédala - ۳ Lemtouna - ۴ در چاپ (ك) و (ا) «مسراته» و در چاپ (ب) «مسراته»
 و صحیح Messoufa است. ۶ - لمطة (بکسر ل - فتح ط) بمعنی نوعی آهوی کوهی افریقا و «لمط»
 قبیله ای از بربرهای آن سرزمین است (فهرست نخبة الدهر). ۷ - Outriga ، نسخه بدل: وریکه ،
 و تریله ، و تزیله . ۸ - Fezzan - ۹ - Azgar - ۱۰ - Koouar - ۱۱ - Tadjoua
 در چاپهای مصر با «جویین» است. ۱۲ - Oueddan - ۱۳ - Senteriya - ۱۴ - (بضم م -
 فتح ق - فتح ط مشدد) کوهی است بمصر مشرف بر قراهه (اقرب الموارد). ۱۵ - اسنا (ن. ل).

وقوص و سپس صول قرار دارند و در آنجا نیل بدو شاخه منشعب میشود که شاخه راست آن در این بخش به لاهون و شاخه چپ آن به دلاص منتهی میشود و در میان دو شاخه مزبور نواحی جنوبی کشور مصر واقع است. و در خاور کوه مقطم صحاری عیذاب است که در بخش پنجم این اقلیم امتداد می‌یابد تا سرانجام بدریای سویس (سوئز) منتهی میگردد، و این همان دریایی است که بنام قلزم نیز خوانده میشود و از دریای هند منشعب میگردد و از جنوب بجهت شمال ممتد است. و در ساحل شرقی آن در این بخش سرزمین حجاز است که از کوه یلملم تا بلاد یشرب (مدینه) امتداد دارد و در مرکز حجاز مکه، شرفها الله، واقع است و در ساحل آن شهر جده دیده میشود که مقابل شهر عیذاب، در کناره غربی این دریا، است. و در بخش ششم این اقلیم بلاد نجد در جهت باختری دیده میشود که قسمت بالای آن در جنوب تباه و جرش را تا عکاظ که در شمال است در بر می‌گیرد و درین بخش بقیه سرزمین حجاز در زیر نجد واقع است و در سمت شرقی آن بلاد نجران و خیبر و در زیر آنها سرزمین یمامه است و در سمت مشرق نجران سرزمین سبأ و مأرب و سپس اراضی شحر است و این بخش بدریای فارس منتهی میشود که دومین دریای منشعب از دریای هند است و بسوی شمال میرود، چنانکه گذشت. لیکن درین بخش بسوی مغرب منحرف میشود و آنگاه از میان شمال و شرق آن قطعه مثلث شکلی میگردد که در قسمت بالای آن شهر قلعات واقع است و از سواحل شحر بشمار میرود. آنگاه در زیر قلعات بر ساحل همان دریا بلاد عمان است و سپس سرزمین بحرین و هجرا در پایان بخش واقع است و در قسمت بالای جهات باختری بخش هفتم قطعه‌ای از دریای فارس دیده میشود که بقطعه دیگری در بخش ششم پیوسته است و دریای هند سر تا سر جنوب این بخش را فرا گرفته است و بر سواحل این قسمت بلاد سند تا مکران واقع است و روبروی آن بلاد طوبران است که آنهم از نواحی سند بشمار میرود و بنابراین تمامت سند در جانب باختری این بخش بهم پیوسته است و میان

۱ - (بفتح ه - ج) نام دو ناحیه است: یکی شهری نزدیک مدینه و دیگر این کلمه بر سراسر سرزمین بحرین اطلاق میشود و در اینجا منظور معنی دوم است. رجوع به اقرب الموارد شود.

سند و هند فلات پهناوری حایل میشود و رود سند که از نواحی کشور هند می آید در آن سرزمین جاری است و در جنوب بدریای هند میریزد. و در آغاز بلاد هند بر ساحل دریای هند و در شرق سند بلاد بلهرا^۱ و در زیر آن (شمال) ملتان واقع است که مرکز بت مورد احترام اهالی آنجاست. این بخش بنواحی پایین (شمال) سند تا قسمتهای جنوب سیستان امتداد می یابد و در قسمت غربی بخش هشتم این اقلیم بقیه بلاد بلهرا از نواحی هند واقع است و بر سمت خاوری آن بلاد قندهار و آنگاه منیبار^۲ واقع است و در بالا (جنوب) در ساحل دریای هند و زیر آن بخش در جهت پایین (شمال) کابل واقع است و پس از آن در ناحیه خاوری کابل و منیبار بلاد قنوج است که تا دریای محیط امتداد دارد و میان کشمیر داخلی و کشمیر خارجی در آخر این اقلیم واقع است و در جانب باختری بخش نهم این اقلیم بلاد هند اقصی است که تا ناحیه شرقی این بخش بهم پیوسته است و در نتیجه قسمت بالای (جنوب) آن بخش دهم متصل میشود و در قسمت پایین (شمال) این ناحیه قطعه ای از بلاد چین واقع است که شهر خیفون^۳ در آن واقع است سپس بلاد چین در تمام بخش دهم امتداد می یابد تا بدریای محیط منتهی میشود و خدا و فرستاده او داناترند و کامیابی بقدرت اوست، سبحانه، و او بخشنده نیکی و ارجمندیست^۴.

اقلیم سوم: و آن به اقلیم دوم از جهت شمال پیوسته است و در بخش اول و قریب یک سوم قسمت بالای (جنوب) آن کوه درن^۵ دیده میشود که از جانب باختری در کناره دریای محیط، بخاور در نزدیکی پایان آن بخش امتداد دارد. و در این کوه قبایل گوناگونی از بربرها سکونت دارند که بجز آفریننده آنان کسی شماره آنها را نمیداند و ذکر آن خواهد آمد. و بر ساحل دریای محیط در قطعه ای که این کوه را از اقلیم دوم جدا میکند، رباط ماسه^۶ واقع است. و بلاد سوس و نول^۷

۱- Belhera ۲- میلیار . ملیار . مالابار (ن . ل) . ۳- در چاپهای مصر «شینون» و در نسخ خطی: «خنفون» و «خنفو» است ولی صحیح «خائفو» است . ۴- این جمله در چاپ پاریس و «ینی» نیست . ۵- مقصود کوه اطلس (L' Atlas) است (از فهرست نخبة الدهر) . ۶- ماسه (Masset) یا ماسه (Massa) . ۷- «نول» کوهستانی در افریقای جنوبی است و «نول لمطه» نیز محلی در همان ناحیه است (فهرست نخبة الدهر) . و دسلان مینویسد: جغرافیدانان و مورخان شرقی تمام اینگونه کلمات را با حرف «ل» مینویسند، ولی اروپاییان آنها را با تون بدینسان (Noun) میخوانند.

از سمت خاور بر براط ماسه پیوسته است و بر سمت خاور شهرهای مزبور بلاد درعه^۱ و سپس سجلماسه^۲ واقع است و آنگاه قطعه‌ای از صحرای نیرس مشاهده میشود، همان فلاتی که نام آن در اقلیم دوم گذشت. و کوه درن سرتاسر بلاد این بخش را احاطه کرده است. و آن در این ناحیه گردنه‌ها و راههای اندکی دارد و این وضع همچنان ادامه دارد تا آنکه کوه مزبور روبروی رودملویه^۳ واقع میشود، آنوقت گردنه‌ها و راههای آن افزایش می‌پذیرد و تا پایان آن ادامه مییابد و در این ناحیه گروهی از قبایل مصموده و [سکسیوه^۴ بسرمیرند که نزدیک دریای محیط سکونت دارند آنگاه قبایلی دیگر در آنجا می‌زیند مانند^۵] : هنتانه^۶ و تین ملل^۷ و گدمیوه^۸ و آنگاه هسکوره^۹. و این طایفه آخرین گروه مصامده در آن ناحیه میباشد سپس بسرزمین [قبایل زناگه^{۱۰} دسته‌ای از قبایل^{۱۱}] صنهاکه یا صنهاجه می‌رسیم و در پایان این بخش برخی از قبایل زناته^{۱۲} بسرمیرند و در اینجا از قسمت شمالی، کوه اوراس^{۱۳} که همان کوه کتنامه^{۱۴} است بدین بخش متصل میشود. و در این نواحی ملت‌های دیگری از بربر هستند که آنها را در جای خود یاد خواهیم کرد. و کوه درن از جهت غربی مشرف بر بلاد مغرب اقصی است و این بلاد در جهت شمالی آن قرار دارند. در ناحیه جنوب این بلاد مراکش و اغمات^{۱۵} و تادله^{۱۶} واقع است و بر ساحل دریای محیط در آن ناحیه رباط اسفی^{۱۷} و شهر سلاست [که هم جزو بلاد مغرب اقصی بشمار می‌روند^{۱۸}] و در شمال بلاد مراکش شهرهای فاس و مکناسه^{۱۹} و تازا^{۲۰} و قصر

- ۱ - شهرست در افریقا (فهرست نخبة الدهر).
- ۲ - شهرست بر ساحل رودی بهمن نام (همان کتاب).
- ۳ - رودی باندلس (معجم البلدان) Molouia. - ۴ - Sekcioua. - ۵ - از چاپ (ب) و نسخه (ینی)
- ۶ - در چاپهای مصر «هنتانه» است ولی صحیح آن «Hintata» میباشد. - ۷ - در معجم البلدان در ذیل «تین ملل» (بکسر ت - ضم ن - فتح م - ل مشدد) آمده است: کوههایی است بمغرب و در آنها دهکده‌ها و مزارعی است که مسکن بربرها است. ولی در چاپهای مصر و بیروت «تینملک» است دسلان نیز ضبط آنرا بدینسان آورده است: Tinmelel. - ۸ - Guedmioua. - ۹ - در چاپهای مصر مشکوره است ولی صحیح Heskoura میباشد.
- ۱۰ - Zauaga - ۱۱ - از چاپ (ب) و (ینی).
- ۱۲ - Zênata - ۱۳ - Auras
- ۱۴ - kërama - ۱۵ - Aghmat - ۱۶ - در چاپهای مصر «تادلا» است ولی صحیح «Tadla» میباشد.
- که یاقوت نیز آرد: تادله (بفتح د - ل) از جبل بربر در مغرب نزدیک تلمسان است (معجم البلدان).
- ۱۷ - Asfi - ۱۸ - از چاپ (پ) و (ینی).
- ۱۹ - Miknaça (Mequinez) - ۲۰ - Taza (Téza).

کتابه^۱ واقع است و همین نواحی است که در عرف مردم آن سرزمین مغرب اقصی خوانده میشود و از جمله آنها بر ساحل دریای محیط دوشهر اصیله^۲ و العریش^۳ دیده میشود و در سمت شرقی این بلاد ممالک مغرب مرکزی (مغرب الاوسط) واقع است که پایتخت آنها تلمسان است و بر سواحل بحر روم در آن ناحیه شهر هنین^۴ و وهران^۵ و الجزایر است. زیرا این دریای روم از خلیج طنجه در ناحیه غربی اقلیم چهارم از بحر محیط جدا میشود و بسمت خاوری میرود تا به بلاد شام منتهی میگردد و همینکه اندکی ازین خلیج تنگ خارج میشود، از سمت جنوب و شمال وسعت می یابد و داخل اقلیم سوم و پنجم میشود و بهمین سبب بر ساحل آن بسیاری از بلاد این اقلیم (سوم) واقع است [که نخستین آنها طنجه و آنگاه قصر الصغیر^۶ و سبته و بادیس و سپس غسه^۷ است]^۸ سپس از سمت خاوری بلاد الجزیره شهر بجایه در ساحل دریا بدان پیوسته است و هم قسطنطنیه^۹ در مشرق بجایه بر ساحل دریاست و بمسافت یک بار انداز از دریا در نخستین بخش سومین اقلیم و در جنوب این ناحیه در حالیکه بسوی جنوب مغرب مرکزی پیش برویم شهرهای زیر را خواهیم یافت:

نخست، اشیر^{۱۰} [که در کوهستان تیتیری^{۱۱} واقع است]^{۱۲} آنگاه مسیله^{۱۳} و زاب که بسکره^{۱۴} پایتخت آن در دامنه کوه اوراس واقع است و چنانکه یاد کردیم این کوهستان به درن (ناحیه اطلس) متصل میباشد. و آن در پایان بخش نخست از جانب خاور است.

و بخش دوم این اقلیم نیز بشکل بخش نخستین است از اینرو که قریب یک سوم جنوب آنرا کوه درن فرا گرفته و از باختر بخاور آن بخش امتداد دارد و در نتیجه آنرا بدو قطعه تقسیم میکند و بحر روم مسافتی از شمال آنرا فرا میگیرد و قسمت

۱ - «قصر» بر شهر مرکزی واحات الحلاق میشود و «کتابه» قبیله ای از بربر است (فهرست نخبة الدهر).
 ۲ - Asila، دسلان این ضبط را بر صورتهای «اصیله» و «اصیلا» و «ارسیله» که در نسخ مختلف آمده ترجیح داده است.
 ۳ - در چاپهای مصر «العرایش» است.
 ۴ - ناحیه ایست از سواحل تلمسان در سرزمین مغرب (معجم البلدان).
 ۵ - Ouhran (Oran).
 ۶ - قلعه مستحکم است واقع در کنار دریا میان طنجه و سبته.
 ۷ - Ghassaça.
 ۸ - از چاپ (ب) و (ینی) Constantine -
 ۹ - شهريست در جبال بربرهای مغرب (معجم البلدان).
 ۱۰ - Titeri -
 ۱۱ - از (ب) و (ینی) Meçial -
 ۱۲ - Biskera -

باختری قطعه جنوبی کوه درن سرتاسر بیابان است و در خاور آن شهر غدامس^۱ دیده میشود و در سمت شرقی آن سرزمین ودان واقع است که بقیه آن را در اقلیم دوم یاد کردیم .

و قطعه‌ای که در شمال کوه درن واقع است ، میان آن کوه و دریای روم ، و در ناحیه باختری آن کوه اوراس و تبسه^۲ و لربس^۳ واقع است و بر ساحل این دریا شهر بونه^۴ دیده میشود سپس در سمت شرقی این بلاد ، افریقیه واقع است و بر ساحل دریا بترتیب شهر تونس [دیده میشود که نزدیک دریاست]^۵ و آنگاه سوسه^۶ و مهدیه را مشاهده میکنیم و در جنوب این شهرها در دامنه کوه درن بلاد جرید از قبیل : توزر^۷ و قفصه^۸ و نفزاوه^۹ واقع است و در میان این ناحیه و قسمتهای ساحلی ، شهر های قیروان و کوهستان و شلات^{۱۰} و سیطله^{۱۱} واقع است و بر سمت شرقی کلیه این بلاد ایالت طرابلس برکنار دریای روم دیده میشود و در مقابل آن در سمت جنوب کوه دمر^{۱۲} دیده میشود که مگاره^{۱۳} شعبه‌ای از قبایل هواره^{۱۴} در آن سکونت دارند و مساکن آنان پیوسته بکوه درن میباشد و روبروی این کوهستان و در آخر قطعه جنوبی این بخش شهر غدامس مشاهده میشود که نام آن گذشت. و در آخر قسمت شرقی این بخش سویقه ابن مشکوره^{۱۵} بر ساحل دریا مشاهده میشود و در جنوب این ناحیه چادرگاه‌های عرب در سرزمین ودان واقع است. و کوه درن از بخش سوم این اقلیم نیز میگردد ولی در آخر آن بسوی شمال منحرف میگردد و بر همان جهت می‌رود تا داخل دریای روم میشود و درین ناحیه آنرا بنام دماغه اوئان^{۱۶} مینامند .

۱ - در چاپ (ك) غدامس (بفتح غ- کسرم) است و در چاپ (ا) (ب) و (پ) « غدامس » و در نسخه الدهر غدامس (بفتح غ) است و صحیح صورت اخیر است .
 ۲- تبسه (بفتح ت - کسرب - فتح س مشدد) شهر مشهوریست از سرزمین افریقا میان آن و قفصه شش مرحله است (معجم البلدان) Teveste یا Tébessa .
 ۳ - در چاپ (ا) (ب) «اوبس» و در چاپ (ك) «اوبس» ولی صحیح (Laribus) Lorbos است .
 ۴ - Bouna .
 ۵ - از (پ) و (ینی) .
 ۶ - Souça .
 ۷ - Touzer .
 ۸ - Cafsa .
 ۹ - Nefzaoua ، در همه چاپها بجز (ینی) «نفاوه» است .
 ۱۰ - در چاپهای مصر «وسلات» است ولی بتصحیح دسلان Ouchelat درست است .
 ۱۱ - Sobcitta .
 ۱۲ - (Ghorian) Demmer .
 ۱۳ - Maggara .
 ۱۴ - Houara .
 ۱۵ - در چاپهای مصر چنین است ولی در ترجمه دسلان Metkoud است .
 ۱۶ - Cap Aouthan ، که انهای روی نقشه‌های ما آنرا بنام دماغه Razat میخوانند (دسلان) .

و دریای روم از جهت شمالی قسمتی از این بخش را فرا گرفته تا میان آن ناحیه و کوه درن باریکه‌ای بوجود آمده است و آنچه در پشت این کوه بطرف جنوب و باختر امتداد دارد باقی مانده سرزمین ودان است که چادرگاههای عرب نیز در آن سرزمین واقع است، آنگاه ناحیه زویله بن خطاب است و پس از آن تا آخر خاور این بخش ریگزارها و سرزمینهای قفر وجود دارد. و در میان کوه و دریا در جهت باختر، شهر ساحلی سرت^۱ قرار دارد، سپس نواحی نامعمور و سرزمین‌های بایر است که اعراب بادیه‌نشین در آنها رفت و آمد میکنند، آنگاه اجدابیه^۲ و سپس برقه در نزدیک خمیدگی کوه واقع اند و پس از آن طلسمه^۳ بر ساحل دریا در همان ناحیه دیده میشود، سپس در خاور خمیدگی کوه چادرگاههای هیب^۴ و رواحه^۵ واقع است که تا پایان این بخش امتداد دارد.

و در بخش چهارم این اقلیم در طرف جنوب باختری آن صحاری برنیس^۶ واقع است و در طرف شمالی آن بلاد هیب و رواحه واقع است سپس دریای روم در این بخش پیشرفتگی پیدا میکند و قسمتی از آنرا تا جنوب فرامیگیرد و بحدود جنوبی آن نزدیک میشود و میان دریا و آخر این بخش دشتهای بی‌آب و گیاهی باقی میماند که عربها در آنها رفت و آمد میکنند و در جهت خاوری آن بلاد فیوم بر مصب یکی از دوشاخه نیل واقع است و این شاخه از لاهون یکی از نواحی صعید در بخش چهارم اقلیم دوم میگذرد و در دریاچه فیوم میریزد و بر سمت شرقی همان بخش سرزمین مصر است و شهر مشهور آن بردومین شاخه‌ایست که ازدلاص یکی از بلاد صعید نزدیک آخر بخش دوم این اقلیم میگذرد و این شاخه باردیگر در پایین مصر (قاهره کهنه) از شطنوف^۷ و زفتی^۸ بدو شاخه دیگر منشعب میشود و شاخه راست آن از قرمطه^۹ بدو شاخه دیگر تقسیم میگردد و همه آنها در دریای روم میریزند.

۱- Sort ۲- در جاب (ا) «اجوابیه» و در جاب (ب) و (ک) «اجدابیه» است و در منتهی الارب نیز در ذیل «اجدابیه» آمده است: شهرست نزدیک برقه ۳- Tolomeitha ۴- Heib ۵- Rouaha ۶- در جاهای مصر «برقیق» است ولی دسلان مینویسد نام قدیم آن Bérénice بوده و اکنون آنرا «بن غازی» Ben Ghazi گویند. ۷- شطنوف بر وزن حلزون دهی است بمصر (منتهی الارب). ۸- زفته (ب). ۹- در جاب پاریس «تروط» Terout است و دسلان احتمال میدهد که صحیح آن «ترنوط» باشد.

بر مصب شاخه باختری شهر اسکندریه و بر مصب شاخه وسط شهر رشید و بر مصب شاخه شرقی آنها شهر دمياط واقع است .

و میان مصر و قاهره و این سواحل دریایی قسمت پایین (جنوب) مصر سرتاسر پر از آبادانی و زمینهای مزروعی است .

و در بخش پنجم این اقلیم بلاد شام یا قسمت معظم آن واقع است بدینگونه که : دریای قلزم در جنوب غربی این بخش نزدیکی سویس (سوئز) پایان می پذیرد زیرا خط سیر دریای مزبور که مبدأ آن از دریای هند بشمال آغاز میگردد با خمیدگی بسوی غرب متوجه میشود و بنابراین قطعه درازی از خمیدگی آن در این بخش بوجود میآید و در ناحیه غربی آن بسوی سوئز منتهی میشود و بر این قطعه پس از سوئز بترتیب فاران و کوه طور و ایله مدین و پس از آن در پایان ، حوراء واقع است و از اینجا ساحل آن بسوی جنوب در سرزمین حجاز خمیدگی پیدا میکند چنانکه در بخش پنجم اقلیم دوم گذشت . و در ناحیه شمالی این بخش قطعه ای از دریای روم ناحیه بزرگی از باختر آنرا فرا گرفته و بر آن فرما و عریش واقع است و کناره آن به شهر قلزم نزدیک میشود و از اینجا فاصله میان دودریای مزبور تنگ میگردد و قسمتی شبیه باب باقی میماند که بر سرزمین شام منتهی میشود .

و در جانب غربی این باب فحس التیه^۱ واقع است که سرزمینی تهی از گیاه و رستنی است . و مدت چهل سال از چادرگاههای بنی اسرائیل بوده است ، یعنی پس از خروج آنان از مصر و پیش از دخول آنان بشام ، چنانکه قرآن از آن حکایت کرده است . و در این قطعه دریای روم قسمتی از اراضی جزیره قبرس دیده میشود که جزو این بخش بشمار میرود و بقیه آن در اقلیم چهارم است ، چنانکه آنرا یاد خواهیم کرد . و بر ساحل این قطعه در جایی که دریای مدیترانه بدریای سویس نزدیک میشود شهر عریش و عسقلان واقع میباشد و عریش پایان دیار مصر است و در میان آن دو کناره ای از این دریا واقع است . سپس خمیدگی این قطعه از اینجا تا اقلیم

۱- سحرای اسرائیل را «تیه» مینامند و «فحس التیه» یا «فحس الاردن» نواحی از آب برآمده و پهناور آنرا گویند (فهرست نخبه النهر) و (اقرب الموارد) .

چهارم نزدیک طرابلس و غزه امتداد می‌یابد و در اینجا بحر روم در جهت شرقی نهایت میرسد. و بیشتر سواحل شام بر این قطعه واقعد، چنانکه در شرق آن غزه و آنگاه عسقلان است و با انحراف کمی بسوی شمال شهر قیساریه^۱ و سپس بترتیب عکا^۲ و صور^۳ و صیدا^۴ بر آن واقعد، آنگاه جهت این دریا بسمت شمال و بطرف اقلیم چهارم خمیدگی پیدا میکند. و در مقابل این بلاد ساحلی قطعه مزبور، در این بخش کوه بزرگی است که در ساحل ایله از دریای قلزم آغاز میشود و بسوی ناحیه شمال با انحراف بسوی خاور میرود تا از این بخش میگذرد و آنرا کوه لکام می‌نامند و آن کوه بمنزله سد و حایلی میان اراضی مصر و شام است و در انتهای آن نزدیک ایله عقبه ای واقع است که حاجیان مصری در سفر بمکه از آن میگذرند، آنگاه پس از آن در ناحیه شمال آرامگاه ابراهیم خلیل، ع، نزدیک کوه سراة واقع است که از نزدیک کوه لکام یاد کرده بشمال در عقبه می‌پیوندد و بسمت خاور میرود سپس اندکی منحرف میشود و در خاور آن در این نقطه شهر حجر و دیار ثمود و تیماء و دومة الجندل واقع است که نواحی شمالی حجاز را تشکیل میدهند و در ناحیه جنوب آن کوه رضوی و قلاع خیبر واقع است. و در میان کوه سراة و دریای قلزم صحرای تبوک دیده میشود و در شمال کوه سراة نزدیک کوه لکام شهر قدس^۵ واقع است و سپس اردن و پس از آن طبریه دیده میشود و در سوی شرقی آن بلاد غور است که تا نواحی اذرعات [و حوران]^۶ امتداد دارد. و در جانب شرقی همان سرزمین دومة الجندل واقع است که پایان این بخش و هم پایان حجاز است و نزدیک خمیدگی کوه لکام بسوی شمال در آخر این بخش شهر دمشق در مقابل صیدا و بیروت واقع است و این شهرها از نقاط ساحلی بشمار میروند و کوه لکام از فاصله میان شهرهای مزبور و دمشق میگذرد. و در سمت خاور دمشق شهر بعلبک است و پس از آن شهر حمص در جهت شمالی پایان این بخش و نزدیک محلی واقع است که کوه لکام پایان می‌یابد و در خاور شهر بعلبک و حمص شهر تدمر^۷ و چادرگاههایی که محل رفت و آمد

۱ - Césarée ۲ - Saint Jean d' Acre ۳ - Tyr ۴ - Sidon ۵ - اورشلیم .
۶ - جاب (ب) د (بنی) ۷ - Tadmor (Palmyre)

بادیه‌نشینان است تا پایان این بخش امتداد دارد. و در نواحی جنوبی بخش ششم این اقلیم چادرگاه‌های اعراب در زیر بلاد نجد و یمامه میان کوه عرج و بلاد ضماری^۱ واقع است که تا بحرین و هجر بر ساحل دریای فارس امتداد دارد. و در قسمتهای شمالی این بخش در زیر چادرگاه‌های بادیه‌نشینان شهر حیره و قادیسه و مردابهای فرات دیده میشوند و پس از آنها در ناحیه خاوری شهر بصره واقع است. و در قسمتهای شمالی این بخش دریای فارس نزدیک عبادان و ابله پایان میابد و رود دجله پس از آنکه به شعب بسیاری تقسیم میشود و نهرهای دیگری از فرات بدان می‌پیوندد و سپس همه آنها نزدیک عبادان با هم یکی میشوند، در دریای فارس میریزد. این دریا در قسمتهای جنوبی این بخش پهناور است و در پایان جهت خاوری و حد شمالی آن تنگ میشود و در ساحل باختری آن قسمت‌های شمالی بحرین و هجر و احسا، و در باختر این بلاد سرزمینهای خط^۲ و ضماری^۳ و بقیه سرزمین یمامه واقع است. و برکناره شرقی آن سواحل جنوبی فارس دیده میشوند و در این بخش جبال قفص^۴ کرمان در طرف شمال دریای فارس واقع است و در جانب انتهایی شرقی همین بخش جبال مزبور قسمتی از این دریا را احاطه کرده که بسوی مشرق امتداد یافته است و آخرین قسمت آن بی آنکه از این بخش دور شود بسوی جنوب امتداد می‌یابد و در شمال هرمز شهر سیراف و نجیرم در ساحل این دریاست و در کرانه شرقی آن تا آخر این بخش و در زیر هرمز شهرهای چندی از ایالت فارس مانند صابور (شاپور) دارابگرد و فسا^۵ و اصطخر و شاهجان و شیراز واقعست و شهر اخیر مرکز همه آنهاست و در زیر شهرهای فارس بطرف شمال، نزدیک کناره دریا بلاد خوزستان است که از آن جمله است: اهواز و تستر (شوشتر) و جندی شاپور^۶ و سوس (شوش) و رامهرمز و جزاینها و همچنین ارجان که شهر مرزی میان فارس

۱- در همه جاها «صمان» است ولی دسلان آنرا از روی دو نسخه خطی و برحسب اینکه در مراد اطلاع بدین صورت ضبط شده است تصحیح کرده است. ۲- در چایهای مصر و بیروت «اخطب» و در چاب پاریس وینی «خط» است و «خط» هم بمعنی ساحل بحرین و هم نام موضعی در یمامه است. ۳- در چایهای مختلف «صمان» و «صمان» است. ۴- قفص مربع کوچ است. ۵- در چایهای مصر و بیروت «نسا» است. ۶- در چایهای مصر و بیروت چنین است: «وصدی و صابور».

و خوزستان است. و در جانب شرقی بلاد خوزستان کوههای کردها است که بنواحی اصفهان پیوسته است و مساکن کردها در آن کوههاست و چادرگاههای آنان در پشت آن ناحیه، در سرزمین فارس، است که آنها را زموم^۱ مینامند و بقیه کوههای قفص در قسمت جنوب غربی بخش هفتم واقع است و نزدیک آنها از جهت جنوب و شمال بلاد کرمان و مکران دیده میشود که از شهرهای آن ناحیه میتوان رودان و سیرجان^۲ و جیرفت و بردسیر^۳ و فهرج^۴ را نام برد و در زیر سرزمین کرمان در جهت شمال بقیه بلاد فارس است که تا حدود اصفهان امتداد دارد و شهر اصفهان در کناره این بخش میان باختر و شمال آنست. آنگاه در مشرق بلاد کرمان و بلاد فارس سرزمین سیستان [و کوهستان]^۵ در جنوب و سرزمین کوهستان در شمال غربی است و میان کوهستان و کرمان و فارس و سیستان در وسط این بخش فلات بزرگی است که بعلت دشواری عبور از آن راههای اندکی دارد. و از شهرهای سیستان بست و طاق را میتوان نام برد. و اما کوهستان از بلاد خراسان بشمار میرود و از بلاد معروف آن سرخس [و قهستان]^۶ در آخر این بخش است. و در سمت باختر و خاور بخش هشتم چادرگاههای خلخ^۷ واقع است که از طوایف چادر نشین ترک اند. این چادرگاهها از مغرب به سرزمین سیستان و از جنوب بناحیه کابل هند پیوسته است و در شمال این چادرگاهها نواحی کوهستانی غور است و مرکز آنها غزنه است که بمنزله بندر هند بشمار میرود و در آخر غور از سمت شمال بلاد استرآباد است و سپس در شمال غربی آن تا آخر این بخش بلاد هرات است که در وسط خراسان دیده میشود و در آن شهرهای اسفراین و کاشان و بوشنگ و مروالرود و طالقان و گوزگان واقع است و خراسان در اینجا به رود جیحون منتهی میشود و بر این رود از شهرهای خراسان در

۱- در جایهای مصر و بیروت «زموم» و در چاپ پاریس «زموم» است و دسلان در حاشیه مینویسد: کلمه زموم جمع «زم» بمعنی مسکر و بناهای موقتی و فصلی است که طوایف چادر نشین یا لشکریان آنها را بنیان می نهند و کردها کلمه زم را برین معنی اطلاق میکردند و در هرزم کردها چندین دهکده یا شهر وجود داشته است، رجوع به جغرافی ادریسی «بفرانسه» ج ۱ ص ۴۰۶ شود. در مرصداطلاع این کلمه «زم» نوشته شده و ذیل حرف «ر» آمده است و در همین کتاب دهکدهای بنام «زم» هم آمده که میان جیحون و ترمذ واقع است. (ترجمه دسلان ص ۱۳۴ ج ۱). ۲- شیر جان (ب) و (ک) و (ا). ۳- نردشیر (پ)، یزد شیر (ب). ۴- بهرج (ب). ۵- در ترجمه فرانسه نیست. ۶- قوهستان (ب). ۷- خلج (ب)، جلیح (ب) و (ا) دلی صحیح خلخ است.

سواحل غربی آن شهر بلخ و در سواحل خاوری آن شهر ترمذ است و شهر بلخ پایتخت ترکان بوده است و این رود یعنی رود جیحون از بلاد وخاب^۱ در حدود بدخشان، از آن قسمت که هم مرز هند است، بیرون می‌آید و در پایان شرقی قسمت جنوبی این بخش روان می‌شود و پس از اندکی مسیر آن تغییر می‌یابد و بسوی مغرب خمیدگی پیدا میکند و تا وسط این بخش امتداد مییابد و در این ناحیه آنرا رود جریاب^۲ مینامند سپس بسوی شمال خمیدگی مییابد و از خراسان میگذرد و همین مسیر را می‌پیماید تا در دریاچه خوارزم^۳ که در اقلیم پنجم است فرو میرود چنانکه آنرا یاد خواهیم کرد. و در مرکز این بخش که از جنوب بشمال منحرف میشود پنج نهر بزرگ که از بلاد ختل^۴ و وخت می‌آیند از سمت مشرق بدان می‌پیوندند و رودهای دیگری نیز از کوههای بتم^۵ که در خاور رود و شمال ختل واقع است بدان ملحق میشوند [همچنین جیحون بمیزان شگرفی توسعه می‌یابد]^۶ و در نتیجه بحدی پهناور و بزرگ میشود که همانندی ندارد و از رودهای پنجگانه‌ای که بدان می‌پیوندد یکی رود وختاب است. این رود از بلاد بت که در جنوب خاوری این بخش واقع است خارج میشود و با انحراف بشمال بسوی غرب جریان می‌یابد تا سرانجام در نزدیکی شمال این بخش که داخل بخش نهم میشود کوه بزرگی در مسیر آن پدید می‌آید. این کوه از وسط جنوب این بخش میگذرد و با انحراف بسمت شمال بسوی مشرق میرود تا در نزدیکی شمال این بخش به بخش نهم میرسد و آنگاه در بلاد بت امتداد می‌یابد تا به قسمت جنوب شرقی این بخش منتهی میشود و میان ترکها و بلاد ختل حایلی تشکیل میدهد و بجز یگانه معبری که در وسط قسمت خاوری این بخش دیده میشود راه دیگری در این ناحیه وجود ندارد و فضل بن

۱- در چاپ بولاق و دیگر چاپهای مصر و بیروت «وجار» و در چاپ پاریس «وخان» و در دائرة المعارف اسلامی «وخاب» است و ما این صورت را ترجیح دادیم. ۲- چاپ پاریس «خربات» و چاپها و نسخه‌های دیگر «خرباب» و «خرناب» و «خریاب» و در صورة الارض ابن حوقل ص ۴۷۵ نیز «خرباب» است ولی در ترکستان بارتولد، ص ۶۸، و دائرة المعارف اسلامی «جریاب» است و ما صورت اخیر را برگزیدیم. ۳- دریاچه آرال «Aral» را متقدمان دریاچه خوارزم مینامیدند (فهرست نخبه‌الدهر). ۴- در چاپ پاریس «جیل» است. ۵- در چاپ بولاق «بتن» ولی «بتم» Bottam صحیح است، رجوع به ترکستان بارتولد شود. ۶- از «ب» و «ینی».

یحیی (برمکی) درین سرزمین سدی همانند سد یاجوج و ماجوج بنیان نهاده و برای آن مدخلی (باب) ساخته است. بنابراین همینکه رود و خشاب از بلاد تبت خارج میشود و باین کوه برمیخورد از زیر آن جریان می‌یابد و پس از آنکه مسافت دوری را می‌پیماید به بلاد و خش می‌رسد و نزدیک بلخ در رود جیحون میریزد و از اینجا رود جیحون بسوی شمال جریان می‌یابد و از نزدیک ترمذ میگذرد و داخل بلاد گوزگان میشود. و بلاد بامیان که از بخشهای خراسان بشمار میرود در جانب شرقی بلادغور، میان آن ناحیه و رود جیحون، واقع است و بلاد ختل که بیشتر آن کوهستانی است و همچنین بلاد و خش در کناره خاوری جیحون است.

و بلاد مزبور از شمال محدود به کوههای بتم است و کوههای یاد کرده از مرزهای خراسان در جهت باختری رود جیحون امتداد می‌یابد و بسمت خاور میرود تا کناره آن بکوه عظیمی میرسد که در پشت آن بلاد تبت واقع است و چنانکه یاد کردیم رود و خشاب از زیر آن میگذرد و کوه بتم نزدیک باب فضل بن یحیی بدین کوه می‌پیوندد و رود جیحون از میان این کوهها میگذرد و رودهای دیگری نیز بدان می‌پیوندد، از آنجمله رود و خش که از شمال ترمذ بساحل شرقی جیحون میرسد و در آن میریزد و رود بلخ که نزدیک گوزگان از جبال بتم سرچشمه میگیرد و بساحل باختری جیحون میرسد و بدان می‌پیوندد. و بر ساحل غربی این رود بلاد آمل^۲ است که از نواحی خراسان بشمار میرود. و در کناره خاوری رود در اینجا سرزمین سفد^۳ و اسروشنه^۴ از بلاد ترکان دیده میشود و در مشرق آن سرزمین فرغانه واقع است که تا آخر خاور این بخش امتداد دارد. کوه بتم سرتاسر بلاد ترکان را تا شمال آن احاطه کرده است. و در جهت باختری بخش نهم این اقلیم سرزمین تبت واقع است که تا وسط بخش امتداد دارد و بلاد هند در جهت جنوبی و چین در

۱- ناسان (چایهای مصر و بیروت).
 ۲- در چایهای مصر «آمد» ولی صحیح «آمل» است زیرا علاوه بر آمل طبرستان در ترکستان نیز شهری بنام آمل وجود داشته چنانکه صاحب منتهی الارب می‌نویسد: آمل شهرست بر یک کوه از جیحون و عامه آنرا آمو گویند. و «آمد» در بین‌النهرین است چنانکه در جای خود خواهیم دید.
 ۳- از شهرهای ترکستان (فهرست نخبة الدهر).
 ۴- شهرست که سیحون از آن میگذرد (فهرست نخبة الدهر).

جهت خاوری آنست که تا آخر بخش ادامه می‌یابد و در قسمت پایین (جنوب) این بخش و شمال تبت بلاد خزلجیه^۱ از ممالک ترکان دیده میشود که تا آخر جهت شرقی و شمالی این بخش امتداد می‌یابد. و بلاد خزلجیه از جهت غربی به فرغانه می‌پیوندد که هم تا پایان شرقی این بخش دیده میشود و از سوی شرقی به سرزمین تغزغز^۲ پیوسته است که متعلق بترکان است و تا آخر این بخش از جهت خاوری و شمالی امتداد می‌یابد. و سرتاسر قسمت جنوبی بخش دهم را نواحی شمالی کشور چین تشکیل میدهد و در شمال این بخش بقیه بلاد تغزغز است. آنگاه در سوی خاوری تغزغز بلاد خرخیر^۳ است و اهالی آن نیز دسته دیگری از ترکان میباشند که سرزمین ایشان قسمت خاوری این بخش را فرا گرفته است. و در شمال سرزمین خرخیر بلاد کیمالک^۴ است که مردم آن از اقوام ترک‌اند و روبروی آن در دریای محیط جزیره یاقوت در وسط کوه مستدیری دیده میشود که هیچ منفذ و راهی از آن کوه به جزیره نیست و صعود به قله کوه از اطراف آن بسیار دشوار است.

و در این جزیره مارهای کشنده فراوان و قطعات یاقوت بسیار وجود دارد و مردم مجاور این جزیره در استخراج یاقوت بر حسب تدابیری که خدا بر ایشان الهام میکند بحیله‌های خاصی متوسل میشوند. و مردم این بلاد در این بخش نهم و دهم و در مانورای خراسان و کوههایی که همه آنها چادرگاه‌های ترکانست ملت‌های بیشماری هستند و ایشان چادر نشین و صحرا گردند و بکار گله‌داری شتر و گوسفند و گاو و اسب مشغولند و از این چارپایان برای تولید و افزایش گله‌ها و سواری و بهره برداری از گوشت و محصولات آنها استفاده میکنند. و طوایف بسیاری هستند که جز آفریننده ایشان کسی شماره آنها را نمیداند و در میان اینان مسلمانان هم هستند که در قسمتهای نزدیک رود جیحون بسر میبرند و با کافرانی که بردین مجوسی هستند می‌جنگند و اسیرانی را که بقید بندگی در می‌آورند با اقوام نزدیک و مجاور

۱- (بضم خ - ل) خزلجیه (ب) «خزلجیه» و «خزلجیه» در چاپها و نسخ دیگر، ولی صحیح «خزلجیه» است.
 ۲- «تغزغز» و «تغزغز» نیز در چاپهای مختلف آمده است. رجوع به ص ۶ تا ص ۱۰ ممالک العمالک
 اصطخری شود. ۳- خرخیز (ن. ل) رجوع به صفحات ۹ و ۱۰ اصطخری شود. ۴- کتمان (چاپهای مصر).

خود میفروشند و گاه بکشورهای خراسان و هند و عراق بیرون می‌شوند .
 اقلیم چهارم : این اقلیم از جهت شمال با اقلیم سوم پیوسته است و باختر
 بخش نخستین آن را قطعه مستطیلی از دریای محیط از آغاز تا پایان فرا گرفته که از
 جنوب بشمال امتداد یافته است و بر ساحل جنوبی این قطعه در جنوب ، شهر طنجه
 واقع است و این قطعه دریا در شمال طنجه بوسیله يك خليج تنگ که بعرض دوازده
 میل میان طریف و جزیره الخضراء (الجزیره) در شمال و قصر مجاز و سبته^۱ در جنوب
 واقع است از دریای محیط بدریای روم می‌پیوندد و همچنان بسمت خاور امتداد
 مییابد تا به وسط بخش پنجم این اقلیم منتهی میشود و رفته رفته در مسیر خود
 وسعت می‌یابد تا اینکه چهار بخش این اقلیم و بیشتر بخش پنجم آنرا فرا میگیرد
 و ازدوجانب آن دوکناره اقلیم سوم و اقلیم پنجم نیز زیر آب میرود چنانکه یاد
 خواهیم کرد ، و این بحر را دریای شام نیز میخوانند و در آن جزایر بسیاری است
 که بیشتر آنها در جهت مغربست و بترتیب عبارتند از : یابسه^۲ و مایرجه^۳ و منورقه^۴
 و سردانیه^۵ و صقلیه و جزیره اخیر از همه بزرگتر است و پس از آنها بترتیب
 بلونس^۶ و افریطش^۷ و قبرس^۸ است و ما آنها را در بخشی که در آن واقعند یاد
 خواهیم کرد . و نزدیک آخر بخش سوم این اقلیم و در بخش سوم اقلیم پنجم ،
 خلیج و نیز (بنادقه)^۹ از این دریا جدا میشود و بسوی شمال امتداد می‌یابد تا بوسط
 این بخش میرسد ، آنگاه بسمت مغرب انحراف می‌یابد تا به بخش دوم اقلیم پنجم
 منتهی میشود .

و نیز در آخر قسمت خاوری بخش چهارم اقلیم پنجم خلیج قسطنطنیه^{۱۰} از
 آن جدا میشود و تا آخر اقلیم از تنگه‌ای بعرض تیررس بسوی شمال میرود سپس
 به بخش چهارم اقلیم ششم منتهی میگردد و در مسیر خود بسوی دریای نیطش^{۱۱} در
 سرتاسر بخش پنجم و نیمی از بخش ششم اقلیم ششم بسمت خاور منحرف میشود ،

۱ - Ceuta - ۲ - Iviça - ۳ - Maiorca - ۴ - Minorca - ۵ - La Sardaigne -
 ۶ - درسه چاب (ا) و (ب) و (ك) «بلونس» و در چاب (پ) «بلونس» : Péloponnèse - ۷ - La Crête -
 ۸ - جزیره مثلث عظیمی است در قسمت شرقی دریای متوسط . ۹ - ونیز ، Venise . ۱۰ - Constantinople

۱۱ - بحر نظس یا اسود یا طرابزنده (طرابوزان).

چنانکه این قسمت‌ها را در جای خود یاد خواهیم کرد، و هنگامیکه دریای روم از دریای محیط در خلیج طنجه جدا میشود و تا اقلیم سوم وسعت می‌یابد، در جنوب خلیج قطعه کوچکی از این بخش باقی میماند که در آن شهر طنجه بر ساحل مجمع بحرین (محل اتصال دو دریا) دیده میشود و از آن پس شهر سبت را برکنار دریای روم می‌بینیم و سپس بترتیب بلاد تیطاوین^۱ و بادیس^۲ است، آنگاه این دریا بقیه قسمت خاوری این بخش را فرامیگیرد و بسوی اقلیم سوم خارج میشود و بیشتر آبادیهای این بخش در قسمت شمالی آن وهم در شمال خلیج آنست. و همه این نواحی از بلاد اندلس باختری بشمار میروند و نخستین آنها میان دریای محیط و دریای روم شهر طریف است که نزدیک جایگاه پیوستگی دو دریا واقع است. و در خاور آن بر ساحل دریای روم بترتیب جزیره الخضراء (الجزیره) و مالقه^۳ و منقب^۴ و المریه^۵ دیده میشود و در زیر اینها بسمت باختر و مجاور دریای محیط شهر شریش^۶ و لبله^۷ است و روبروی آنها در دریای محیط جزیره قادیس^۸ واقع است و در خاور شریش و لبله بترتیب: اشیلیه^۹ و اسیجه^{۱۰} و قرطبه^{۱۱} و مرتله^{۱۲} و غرناطه^{۱۳} و جیان^{۱۴} و ابده^{۱۵} و وادیش^{۱۶} و بسطه^{۱۷} واقع است و در پایین طرف مغرب و نزدیک دریای محیط شهرهای شنتمریه^{۱۸} و شلب^{۱۹} دیده میشود. و در سوی خاوری این دو شهر بطلیوس^{۲۰} و مارده^{۲۱} و یابره^{۲۲} و آنگاه غافق^{۲۳} و ترجاله^{۲۴} و سپس قلعه رباح^{۲۵} واقع است.

- ۱- «تطاون» در جاهای مصر ولی صحیح تیطاوین (Tetouan) است. ۲- در چاپ‌های مصر بنلط «باریس» است. ۳- مالاکا، Malaga. ۴- منکب (جاهای مصر)، منقب (چاپ پاریس) (بضم م- کسر ک)، Almunecar - ۵ Almeria - ۶ Xérès. ۷- (بکسر ل نخست - فتح ل دوم) Niebla. ۸- Cadix - ۹ Séville. ۱۰- (بکسر همزه - س - فتح ح) Ecija. در جاهای مصر «استجه» است. ۱۱- (بضم ق - ط - فتح ب) Cordoue. ۱۲- در جاهای مصر و بیروت «مدیله» ولی صحیح «مرتله» (بضم م- کسر ت - فتح ل مشدد) است، Montilla - ۱۳ Grenade. ۱۴- Jaën. ۱۵- (بضم همزه - کسر ب - فتح د) و در روض المعطار باباء مشدد است، Ubeda. ۱۶- Guadix - ۱۷ (بفتح ب - ت) Baza. ۱۸- (بکسرش - م - فتح ی) des Algarves. ۱۹- Sainte - Marie. Silves - ۲۰. (بفتح ب - ت) Badajoz. ۲۱- Merida. ۲۲- «بضم ب» labora (Evora). ۲۳- (بکسرف) Ghafec. ۲۴- (بضم ت- فتح ل) (Truxillo) Tordjêla در جاهای مصر بنلط «بزجاله است». ۲۵- «رباح» (بکسر ر) صحیح است نه «رباح».

و در زیر اینها در جانب غربی و مجاور دریای محیط شهر اشبونه^۱ دیده میشود که بر ساحل رود تاجه^۲ واقع است و در خاور آن شهر : شنترین^۳ و قوریه^۴ نیز بر ساحل همان رود است و از آن پس قنطرة السیف^۵ دیده میشود .

و در سمت خاور اشبونه رشته کوههای شارات^۶ را می بینیم که در آنجا از مغرب آغاز میشود و در امتداد حدود شمالی پایان این بخش بسوی خاور پیش میرود و سرانجام به مدینه سالم^۷ منتهی میشود و این شهر در آنسوی وسط این بخش واقع است .

و در دامنه این کوه طلبیره^۸ در خاور قوریه واقع است و از آن پس بترتیب شهرهای : طلیظه^۹، وادی الحجارة^{۱۰} و مدینه سالم دیده میشود و در آغاز این رشته کوهها (شارات) شهر قلمریه^{۱۱} دیده میشود که میان اشبونه (لیسبن) و کوه مزبور واقع است . شهرهایی که تاکنون آنها را نام بردیم از نواحی باختری اندلس بشمار میرفتند .

و اما نواحی خاوری آن کشور ، آنها که بر ساحل دریای روم (مدیترانه) واقعند پس از المریه بترتیب عبارتند از : قرطاجنه^{۱۲} و لقت^{۱۳} و دانیه^{۱۴} و بلنسیه^{۱۵} تا طرگونه^{۱۶} که در پایان شرقی این بخش واقع است .

و در زیر این شهر از نسوی شمال لرقه^{۱۷} و شقوره^{۱۸} واقع است . دوشهر مزبور هم مرز بسطه و قلعه رباح اند که در ناحیه باختری اندلس واقع اند آنگاه در ناحیه خاوری مرسیه^{۱۹} و سپس شاطبه^{۲۰} در زیر بلنسیه ، در شمال ، دیده میشوند . آنگاه

۱- Lisbonne . ۲- Tage ، «تاجه» در چاپهای مصر و بیروت غلط است . ۳- (بکسر ش- ت - فتح ر) Santarem . ۴- Coria ، «موزیه» در چاپهای مصر غلط است . ۵- Alcantara ، که میان شنترین و قوریه واقع است . دسلان قنطرة السیف را بل شمشیر ترجمه کرده و «سیفا» را بفتح «س» خوانده و ضبط کرده است در صورتیکه گویا «سیفا» در اینجا بکسر «س» است که بمعنی ساحل و مخصوص ساحل رودبار میباشد و چون شهر مزبور بر ساحل رود تاجه واقع است ترجمه قنطرة السیف به بل ساحلی مناسبتر است . ۶- Sierra . ۷- Medina Celi . ۸- (بفتح ط - ل- ر) Talavera . ۹- (بضم ط فتح ل- کسر ط فتح ل) Tolède . ۱۰- Guadalaxara . ۱۱- (بضم ق- ل- کسر- فتح ی) Coïmbre . ۱۲- کارتاژ ، Cartage . ۱۳- (بکسر ل- فتح ق) Alicante ، «لفته» در چاپهای مصر غلط است . ۱۴- Dénia . ۱۵- (بفتح ب- ل- کسر س- فتح ی) Valence . ۱۶- (بفتح ط - ن) Tarragone ، «طرطوشه» در چاپهای مصر غلط است . ۱۷- Lorca . در چاپهای مصر «لیورقه» است . ۱۸- (بکسر ش- فتح ر) Segura . ۱۹- بضم م - کسر س- فتح ی) Murcie . ۲۰- San - phelipe de Xativa .

شقر^۱ و سپس طرطوشه^۲ و بعد از آن طرگونه^۳ را می بینیم که تا پایان این بخش امتداد می یابد. آنگاه در زیر همین ناحیه بسوی شمال شهرهای جنجاله^۴ و ابده^۵ است که از سمت باختر هم مرز شقوره و طلیطله^۶ هستند، آنگاه در مشرق، در زیر طرطوشه و شمال آن، شهر افراغه^۷ دیده میشود. آنگاه در خاور شهر سالم بترتیب قلعه ایوب^۸ و سرقسطه^۹ و لارده^{۱۰} دیده میشوند که در پایان این بخش از شمال و خاور قرار دارند. و بجز گوشه ای از شمال باختری بخش دوم این اقلیم بقیه آنرا سرتاسر آب فرا گرفته و در آن قسمت بیرون از آب کوه برتات^{۱۱} (پیرنه) باقی مانده که بمعنی گردنه ها و گذرگاه هاست. این کوه از پایان بخش نخستین اقلیم پنجم بدین بخش امتداد می یابد و نزدیک جنوب خاوری این بخش، از کناره ای که بدریای محیط منتهی میشود آغاز میگردد و بسوی جنوب خاوری می رود تا بدین اقلیم چهارم میرسد و از بخش اول منحرف میشود و داخل بخش دوم میگردد و قطعه ای از آن در این بخش واقع میشود که گردنه ها و پیچ و خمهای آن به خشکی می پیوندد و باین بخش امتداد می یابد و آنرا سرزمین غشگونه (گاسگن)^{۱۲} مینامند و شهرهای جرنده^{۱۳} و قرقشونه^{۱۴} در این سرزمین واقع است. و در این قطعه بر ساحل دریای روم شهر برشلونه^{۱۵} (بارسلن) و آنگاه اربونه^{۱۶} دیده میشود. و در دریایی که این بخش را فرا گرفته جزایر بسیار است که بیشتر آنها بعلت کوچکی و وسعت اندک نامسکونست. لیکن جزیره سردانیه (ساردینی) در باختر این دریا و جزیره صقلیه (سیسیل) در خاور آن از لحاظ مسافت بسیار و پهناوری قابل توجه میباشند و گویند گرداگر سیسیل هفتصد میل است و در آن شهرهای بسیار است که معروفترین آنها سرقوسه (سیراکوز)^{۱۷}

- ۱ - (بضم ش - فتح ق) Xucar . ۲ - Tortose ، در فهرست نخبة الدهر « ترس » است .
 - ۳ - (بفتح ط - ن) Tarragone . ۴ - (بکسر ج - فتح ل) Chinchilla « منجاله » در چاپهای مصر غلط است .
 - ۵ - Ubeda . « ریده » و « بده » در چاپهای مصر و پاریس غلط است . ۶ - Toléde . ۷ - Fraga .
 - ۸ - Calatayud . ۹ - (بفتح س - ق - ط) Saragosse ساراگس . ۱۰ - (بکسر د - فتح د) Lerida .
 - ۱۱ - les ports . les pyrénées . در چاپهای مصر « برتات » است . ۱۲ - (بفتح غ - کسر ن - فتح ی) Gascogne ، « غشکوتیکه » در چاپهای مصر غلط است . ۱۳ - (بکسر ج - ضم د - فتح د) Gironne .
 - ۱۴ - « خریده » در چاپهای مصر غلط است . ۱۵ - (بفتح ب - ن) Carcassonne . ۱۶ - (بفتح ق - ن) Narbonne . ۱۷ - (بکسر س - نخست - فتح س - دوم) Barcelone .
- Syracuse .

و بلرم^۱ و طرابنه^۲ و مازر^۳ و مسینی^۴ است و این جزیره روبروی سرزمین افریقیه است و دو جزیره غدش^۵ و مالطه^۶ (مالت) در فاصله میان آن دو واقع اند .
 و بخش سوم این اقلیم را نیز بجز سه قطعه از سوی شمال آب فرا گرفته است .
 قطعه باختری آن عبارت از حوزه قلوریه^۷ و قطعه میانه آن سرزمین (اترانت، OTRANTE) متعلق به انکبردیة^۸ و قطعه خاوری آن (آلبانی، ALBANIE) از کشور بنا دقه (ونیز) است . و بخش چهارم این اقلیم را نیز همچنانکه یاد کردیم آب فرا گرفته و دارای جزایر بسیاری است که بیشتر آنها مانند جزایر بخش سوم نامسکونست و جزایر آباد آن عبارتند از جزیره بلبونس (پلوپونز) که در ناحیه شمال باختری واقع است و جزیره افریطش (کرت) که از وسط این بخش تا زاویه جنوب خاوری آن امتداد می یابد ، و قسمت سه گوشه بزرگی را میان جنوب و باختر بخش پنجم این اقلیم آب فرا گرفته که ضلع باختری آن به آخر بخش در شمال و ضلع جنوبی آن نزدیک بدو سوم بخش منتهی میشود و در جانب خاوری این بخش قطعه ای قریب یک سوم باقی میماند که قسمت شمالی آن چنانکه یاد کردیم در امتداد خمیدگی دریا بباختر میگردد . و در نیمه جنوبی آن قسمت های پایین شام است که از وسط آن کوه لکام^۹ میگردد که در شمال با آخر شام منتهی میشود و از آنجا بسوی ناحیه شمال شرقی منحرف میشود و پس از این انحراف آنرا کوه سلسله^{۱۰} مینامند و از آنجا بسوی اقلیم پنجم میرود و بسمت مشرق انحراف مییابد و قسمتی از بلاد جزیره^{۱۱} را می پیماید و از جانب باختری انحراف آن رشته کوههایی متصل بیکدیگر امتداد می یابد تا اینکه به خلیجی^{۱۲} میرسد که از دریای روم خارج میگردد

۱ - (بکسر ب - ل) Palerme * ۲ - (بفتح ط - ن) Trapani ، «طرابنه» در چاهای مصر غلط است .
 ۳ - Mazara . ۴ - Messine ۵ - (بضم غ - د) Gozzo ، «اعدوش» در چاهای مصر غلط است .
 ۶ - (بکسر ل) Malta . ۷ - la Calabre ۸ - (بفتح همزه - ضم ب - کسر ر) Lombardie
 « ابکورده » در چاهای مصر غلط است . ۹ - (بضم ل) کوه زیبای لبنان و سلسله کوههایی که از آن جدا میشود ، (le Liban et l' Anti Liban) ۱۰ - Taurus ۱۱ - بر چندین ناحیه اطلاق میشود ولی در اینجا مقصود بلاد مجاهد بن عبدالله است که شرقی اندلس میباشد و بقول صاحب منتهی الارب اهل اندلس از طلق لفظ جزیره همین اراده کنند (فهرست نخبه الدهر) . ۱۲ - Archipel ۱۰

و به پایان شمالی این بخش منتهی میشود. و میان این کوه ها چندین پیچ و خم و گردنه وجود دارد که آنها را دروب (دره ها) مینامند و این دره ها تا بلاد ارمنستان کشیده میشود و در این بخش قطعه ای از آن بلاد در میان کوه های مزبور و کوه سلسه واقعت. و اما جهت جنوبی که آنرا درپیش یاد کردیم مشتمل بر قسمت های پایین شام میباشد و کوه لکام میان دریای روم و آخر بخش از جنوب بشمال از آن میگذرد، بر ساحل دریای همین قسمت شهر انطرسوس^۱ در آغاز جنوب این بخش واقعت و هم مرز عرقه^۲ و طرابلس بر ساحل همان دریا از اقلیم سوم است. و در شمال انطرسوس بترتیب: جبله^۳ و لاذقیه^۴ و اسکندرونه و سپس سلوقیه^۵ واقع است و پس از آن در قسمت شمال بلاد روم میباشد (آسیای صغیر). و در جنوب بخش و مغرب کوه لکام که جوانب آن میان دریا و آخر این بخش واقع است حصن خوابی^۶ از بلاد شام واقع شده است و این حصن مخصوص حشیشیان (اسماعیلیان) است که درین عهد آنها را فداییه (فداییان) گویند و این حصن را مصیات نامند و در مقابل انطرسوس است و در روبروی حصن مزبور در خاور کوه شهر سلامیه^۷ در شمال حمص^۸ واقع است. و در شمال مصیات میان کوه و دریا شهر انطاکیه^۹ است و در مقابل آن در جانب خاوری کوه، معره است و در خاور آن شهر مراغه واقع است. و در شمال انطاکیه بترتیب شهرهای مصیصه^{۱۰} و اذنه^{۱۱} و طرسوس که آخر شام بشمار میرود قرار دارند و روبروی آن از باختر کوه بترتیب قنسرین و عین زربه^{۱۲} میباشد و در بل قنسرین^{۱۳} در جهت خاوری کوه شهر حلب واقع است و روبروی عین زربه منبج^{۱۴} است که آخر شام بشمار میرود. و اما دروب (دره ها - بابها) از سمت راست میان آنها و دریای روم ممالک روم (آناطولی و آسیای صغیر) واقع است که در این روزگار در تصرف

۱ - (بفتح همزه - ط) Antarsous. ۲- در چایهای مصر «غزه» است (بفتح - غ زمشدد) که شهر است
فلسطین (اقرب). ۳- (بفتح ج - ب - ل) شهر است بساحل شام (منتهی الارب). ۴- (بکسر ذ -
فتح ی مشدد) شهر است بشام (اقرب الموارد). نسخه (پ) «عرقه» ۵- شهر است بروم (منتهی الارب) Séleucic
۶- در چایهای مصر «حصن خوابی» است. ۷- سلمیه (بفتح س - ل - تخفیف ی) در چایهای مصر.
۸- «حمص» بکسر «ح» شهر است بشام (اقرب). ۹- (بفتح همزه - فتح ی مشدد) Antioche.
۱۰- بفتح م - ص آخر Mopsueste. ۱۱- (بفتح و فتح ن) شهر است نزدیک طرسوس (منتهی الارب)
۱۲- Anazarbe ۱۳- (بکسر ق - ن مشدد) Bambyce Hierapolis. ۱۴- بفتح «م».

ترکمن است و پادشاه آن ابن عثمان میباشد و در ساحل این ناحیه شهر انطالیه^۱ و علایا است. و در آن قسمت از بلاد ارمن که میان کوه دروب و کوه سلسله واقع است بترتیب شهرهای مرعش و ملطیه و انقره^۲ واقع است که شهر اخیر تا پایان بخش امتداد می یابد. و رود جیحان از نواحی ارمن، از بخش پنجم این اقلیم، خارج میگردد و رود سیحان در شرق آن قراز میگیرد. رود جیحان در بلاد ارمن جریان می یابد و در سوی جنوب همچنان روانست تا اینکه از کوه دروب عبور میکند و سپس بترتیب از طرسوس و مصیصه میگذرد، آنگاه بسوی شمال غربی خمیدگی پیدا میکند و در جنوب سلوقیه در دریای روم فرو میریزد^۳.

و رود سیحان بموازات جیحان جریان می یابد و به محاذاة انقره^۴ و مرعش میگذرد و از جبال دروب عبور می کند و تا سرزمین شام امتداد می یابد و آنگاه از عین زربه میگذرد و از رود جیحان دور میشود و سپس بسوی شمال غربی خمیدگی می یابد و سرانجام نزدیک مصیصه و در باختر آن برود جیحان می پیوندد^۵ و قسمتی از شهرهای الجزیره در جنوب که انحراف یا خمیدگی کوه لکام تا کوه سلسله بر آن احاطه دارد واقع اند و بترتیب عبارتند از شهرهای رافقه^۶ و رقه^۷ و حران^۸ و سروج^۹ و رها^{۱۰} و نصیبین^{۱۱} و سمیساط^{۱۲} و آمد^{۱۳} این شهرها در دامنه کوه سلسله در پایان جهت شمال خاوری این بخش قرار دارند و از وسط این قطعه رود فرات و رود دجله میگذرد که از اقلیم پنجم خارج میشوند و بلاد ارمنستان را بسوی جنوب می پیمایند تا از کوه سلسله میگذرند و آنگاه فرات از جهت باختری سمیساط و سروج عبور میکند و بخاور منحرف میشود و از نزدیک رافقه و رقه میگذرد و

۱ - در چاهای مصر «انطاکیه» است ولی صحیح «انطالیه» یا Santalie میباشد ۲ - در چاهای مصر «معره» است. ۳ - دسلان مینویسد: مصب جیحان در شمال شرقی سلوقیه، Seleucie، واقع است. ۴ - Angora، در چاهای مصر «معره» است. ۵ - دسلان مینویسد این دو رود بهم نمی پیوندند. ۶ - در تمام چاهای مصر و بیروت بنلط «رافقه» است ولی چنین شهری در کتب فرهنگ و جغرافیا دیده نشد بلکه صحیح «رافقه» است که در جاپ یاریس و ینی نیز چنین است. رجوع به نخبه الدهر دمشق و منتهی الارب شود. ۷ - نام چند شهر است و در اینجا مقصود رقه شام است. ۸ - شهر است بشام در جزیره ابن عمر (منتهی الارب) ۹ - (بفتح س) - شهر است نزدیک حران (منتهی الارب) ۱۰ - (بضم ر) Edessa. ۱۱ - (بفتح ن-کسر ب) شهر عظیمی است و آن مرکز دیار ربیعه است (اقرب العوادر). ۱۲ - (بضم س - فتح م) در چاهای مصر و بیروت «سمیاط» غلط است: Samsate. ۱۳ - (بکسر م ولی بضم و فتح آن نیز روایت شده است) Amida، رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

به بخش ششم می‌رود و رود دجله از خاور آمد می‌گذرد و پس از اندکی بشرق منحرف می‌شود و داخل بخش ششم می‌گردد و در جانب باختری بخش ششم این اقلیم بلاد جزیره^۱ و در سوی خاوری جزیره کشور عراق است که به جزیره پیوسته می‌باشد و بسوی خاور امتداد می‌یابد تا سرانجام بنزدیک آخر این بخش منتهی می‌گردد و در آنجا، در پایان عراق کوه اصفهان پدیدار می‌گردد که از جنوب این بخش فرود می‌آید و بسمت باختر انحراف می‌یابد و همینکه بوسط این بخش در پایان حد شمالی آن میرسد بسوی باختر می‌رود تا از بخش ششم خارج می‌شود و در همان جهت بکوه سلسله در بخش پنجم می‌پیوندد. و بخش ششم را بدو قطعه باختری و خاوری تقسیم میکند چنانکه جایگاه خارج شدن فرات از بخش پنجم در جنوب قطعه باختری است. و جایگاه خروج دجله از آن بخش در قسمت شمالی آنست. اما فرات همینکه ببخش ششم میرسد نخست از قرقیسیا^۲ می‌گذرد و در این ناحیه نهری از آن رو بشمال جدا می‌شود که در سرزمین جزیره جریان می‌یابد و در نواحی آن بزمین فرو میرود و چون فرات از قرقیسیا مسافت اندکی می‌پیماید بجنوب منحرف می‌شود و از نزدیک خابور^۳ تا غرب رجه^۴ می‌گذرد و از اینجا نهری از آن جدا می‌شود که بسمت جنوب جاری می‌گردد و صفین در قسمت غربی آن باقی می‌ماند آنگاه بسوی خاور منحرف می‌شود و بچندین شعبه منقسم می‌گردد که بعضی از آنها از کوفه و برخی از قصر ابن هبیره^۵ و جامعان^۶ می‌گذرند و همه آنها در جنوب این بخش بسوی اقلیم سوم جاری می‌شوند و در آنجا در خاور حیره و قادسیه بزمین فرو می‌روند. و رود فرات از رجه به سمت مشرق از شمال هیت^۷ و از جنوب زاب^۸ و انبار^۹ می‌گذرد و آنگاه

۱ - La Mesopotamie . ۲ - شهرست بر فرات (منتهی‌الارب). ۳ - نهرست ما بین رأس عین و فرات و نهری شرقی دجله و موصل (منتهی‌الارب). ۴ - نام چند جایگاه ورود و آب رچاه دهم دهی در برابر قادسیه و ناحیه‌ای میان شام و وادی القری است و در اینجا ظاهراً دیه برابر قادسیه مراد باشد . ۵ - منسوب به یزید بن عمر بن هبیره ... که آنها هنگامیکه از طرف مروان والی عراق شد بر فرات کوفه بنا کرده است رجوع به معجم البلدان شود. ۶ - حله مزیدیه و آن شهرست بنا کرده صدقه بن منصور بن دبیس بن مزید، بفتح م - ی (منتهی‌الارب). ۷ - شهرست بمرآق (منتهی‌الارب). ۸ - نام شهری در اندلس و در اینجا نام نهرست بموصل (منتهی‌الارب) ۹ - بفتح همزه ، نام چند ناحیه است و در اینجا مقصود نام شهری قدیم بمرآقت (منتهی‌الارب).

نزدیک بغداد در دجله فرو میریزد .

واما رود دجله چون از بخش پنجم بدین بخش درآید به سمت خاور به محاذات کوه سلسله که بکوه عراق پیوسته است جریان می یابد و از شمال جزیره ابن عمر^۱ و همچنین از موصل^۲ و تکریت^۳ میگذرد و به حدیثه^۴ منتهی میشود آنگاه به سوی جنوب انحراف می یابد و حدیثه و همچنین زاب کبیر و زاب صغیر در خاور آن باقی میماند و همچنان رو به جنوب از باختر قادیسیه میگذرد تا ببغداد میرسد و بافرات در میآمیزد. سپس در سمت جنوب از باختر جر جرایا^۵ جریان می یابد تا از این بخش خارج میشود و به اقلیم سوم میرسد و در آنجا نخست شاخه ها و جویبارهایی از آن منشعب و پراکنده میگردد و سپس بهم می پیوندند و در همان ناحیه نزدیک عبادان^۶ در دریای فارس میریزد و سرزمین واقع در میان دو رود دجله و فرات را تا پیش از آنکه در بغداد بهم پیوسته شوند بلاد جزیره میخوانند و پس از دور شدن دجله از بغداد رود دیگری بدان می پیوندد که از شمال خاوری دجله می آید و روبروی خاوری بغداد به بلاد نهران^۷ منتهی میگردد آنگاه بجنوب منحرف میشود و پیش از آنکه دجله باقلیم سوم امتداد یابد با آن در میآمیزد . و میان این رود و کوه های عراق و ایران (اعاجم) شهر جلولاء^۸ و در سمت مشرق جلولاء نزدیک کوه شهرهای حلوان^۹ و صیمره^{۱۰} دیده میشوند. و اما در قطعه غربی این بخش، کوهی پدیدار می گردد که از کوه ایران (اعاجم) آغاز میشود و بسمت مشرق امتداد می یابد تا به پایان این بخش میرسد و کوه مزبور را بنام شهرزور میخوانند و این کوه قطعه یاد کرده را بدو بخش تقسیم میکند . و در جنوب یکی از این دو قطعه کوچک شهر خونجان واقع

۱- شهرست شمالی موصل که آب دجله آنرا از سه طرف محیط است بر شکل هلال (منتهی الارب). ۲- (بفتح م - کسر ص) شهرست وزمینی میان عراق و جزیره (منتهی الارب). ۳- (بفتح ت) نامیدند بتکریت که نام دختر وائل است (منتهی الارب). ۴- (بفتح ح - ت) موضعی است (منتهی الارب). ۵- (بفتح ج - ج) موضعی است در عراق (منتهی الارب). ۶- (بفتح ع - ت) جزیره ایست محاط بدو شعبه دجله که در بحر فارس میریزند (منتهی الارب). ۷- (بفتح ن - ر) هم نام شهرست و هم نام سه ده است اعلا و اوسط و اسفل میان واسط و بغداد (منتهی الارب). ۸- (بفتح ج - ل) دهیست ببغداد بر يك منزل از خانقین و جنگ آن مشهور است (منتهی الارب). ۹- (بضم ح) نام دو شهر و دو ده است (منتهی الارب). ۱۰- (بفتح ص - م) شهرست نزدیک دینور (منتهی الارب).

است که در شمال باختری اصفهان مییاشد و این قطعه را ایالت بهلوس^۱ مینامند و در وسط آن شهر نهاوند و در شمال آن شهر شهرزور است که در قسمت شمال باختر نزدیک جایگاه تلاقی دوکوه واقع است. و دینور در خاور، نزدیک پایان این بخش است. و در قطعه کوچک دیگر قسمتی از بلاد ارمنستان است که مرکز آن مراغه مییاشد و بخشی از کوه عراق را که روبروی آن است کوه برمه^۲ مینامند و این کوه ساکن اکراد است و زاب کبیر و صغیر که بردجله مییاشند در پشت این کوه واقع است. و در آخر این قطعه از جهت خاور بلاد آذربایجان است که از شهرهای آن تبریز و بیلقان^۳ مییاشد و در زاویه شمال خاوری این بخش قطعه‌ای از دریای نیطش^۴ است که همان دریای خزر باشد و در قسمت جنوب و باختر بخش هفتم این اقلیم قسمت عمده ایالات بهلوس واقع است که از جمله شهرهای آن همدان و قزوین در آن ناحیه مییاشد و بقیه بلاد بهلوس و از آن جمله شهر اصفهان در اقلیم سوم است و بر آن از جنوب کوهی احاطه یافته که از مغرب آن خارج میشود و با اقلیم سوم امتداد می‌یابد آنگاه کوه مزبور از بخش ششم انحراف پیدا میکند و به اقلیم چهارم میرسد و بقسمت شرقی کوه عراق میپیوندد چنانکه آنرا یاد کردیم. و قطعه خاوری بهلوس را احاطه کرده است و این کوهی که بر اصفهان محیط است از اقلیم سوم به جهت شمال فرود می‌آید و تا این بخش هفتم امتداد می‌یابد و در نتیجه از سوی خاور بلاد بهلوس را احاطه میکند و در اینجا بترتیب شهرهای کاشان و قم در دامنه آن واقع است و در نیمه راه امتداد خویش اندکی بباختر انحراف می‌یابد سپس دایره وار بر میگردد و بسمت شمال خاوری میرود تا در اقلیم پنجم نمودار میشود

۱- در جاهای مصر و بیروت «هلوس» و در نسخ خطی «بلهوس» است. و بر حسب چاپ پاریس بهلوس، فهلوس یا فهله بمعنی یارتی قدیم است که آنرا بهلو نیز میخوانند (حاشیه دسلان). ۲- در جاهای مصر «باریا» است. ۳- (بفتح ب - ل) شهرست نزدیک دربند (منتهی الارب). ۴- در فهرست نخبة الدهر بحر «بنطس» مترادف با دریای طرابزنده یا اسود یا بحرالروس آمده است و یاقوت نیز دریای سیاه را «بنطس» میخواند و ابوریحان گوید: و بمیان معموره بزمین سغلاب و روس دریایی است نام او بنطس و مردمان ما او را طرابزنده خوانند (ص ۱۶۸، التفهیم) ولی دسلان بنقل از دسائی، de Sacy، و رینو، Reynaud، مینویسد: معمولاً کلمه خزر بر دریای Caspienne اطلاق میشود ولی جغرافی دانان قدیم گاهی هم این نام را بر دریای سیاه اطلاق کرده‌اند.

و در قسمت خاوری جایگاه انحراف و دور زدن آن شهری دیده میشود و از جایگاه انحراف آن کوه دیگری آغاز میگردد که بسمت باختر تا پایان این بخش امتداد می یابد و در آنجا در جنوب کوه شهر قزوین دیده میشود و از سوی شمالی کوه مزبور و جانب کوه ری که خط آنها باهم یکی شده است و هر دو بسوی شمال خاوری تا وسط بخش امتداد می یابند و از آنجا که باقلیم پنجم منتهی میشوند ، استان طبرستان آغاز میشود . این استان در میان کوه های یاد کرده و قطعه ای از دریای طبرستان واقع است . قطعه مزبور از اقلیم پنجم داخل این بخش میشود و قریب نیمی از باختر تا خاور آنرا فرامیگیرد . نزدیک کوه ری و در محل انحراف آن بباختر ، کوه دیگری که بدان پیوسته است پدیدار می گردد که بسوی خاور امتداد می یابد در حالیکه اندکی بجنوب منحرف میشود و سرانجام داخل قسمت باختری بخش هشتم میشود و میان این کوه و کوه ری در نزدیک مبدأ آنها نواحی گرگان باقی میماند که در میان دو کوه واقعند و از آنجمله شهر بسطام است و در پشت این کوه قطعه ای از این بخش واقع است که بقیه فلات میان فارس و خراسان در آن دیده میشود و آن در مشرق کاشان است و در آخر آن نزدیک کوه مزبور شهر استرآباد واقع است و دامنه های آن کوه از جهت مشرق تا آخر این بخش نواحی نیشابور را تشکیل میدهد که متعلق به خراسان است و شهر نیشابور در جنوب کوه و قسمت خاوری فلات است که آنگاه مرو شاهجان در پایان این بخش میباشد و در شمال کوه و قسمت شرقی گرگان مهرگان و خازرون و طوس واقع است که پایان شرقی این بخش بشمار میروند و همه اینها در دامنه آن کوه میباشد و در شمال آنها بلاد نسا است و نزدیک زاویه شمال خاوری بخش بیابانهای نامسکونی بلاد مزبور را احاطه کرده است . و در بخش هشتم این اقلیم در سوی باختر رود جیحون دیده میشود که از جنوب بشمال میرود . و در ساحل باختری آن شهر زم^۱ و آمل از نواحی خراسان و طاهریه^۲ و جرجانیه از توابع خوارزم واقع است و زاویه

۱- در چاپ (ك) «زم» و در چاپ (ب) و (ا) «زم» و در چاپ (پ) «زم» است (بفتح ز - تشدید م) در فهرست نخبة النهر چنین است : «زم» از نواحی بخارا بر ساحل جیحون . ۲- در تمام جاها «طاهریه» است ولی چنین شهری در کتب جغرافی نیست بلکه «طاهریه» صحیح است که در مرصدا لاطلاع هم نام آن آمده است.

جنوب غربی این بخش را کوه استراباد که در بخش هفتم پدیدار میگردد احاطه کرده، کوه مزبور در ناحیه غربی این بخش نمودار میشود و بر این زاویه احاطه می‌یابد و در همین زاویه بقیه بلاد هرات واقع است و این کوه از اقلیم سوم میان هرات و گوزگان میگذرد تا بکوه بتم می‌پیوندد، چنانکه آنرا در آن اقلیم یاد کردیم. و در قسمت خاوری رود جیحون و جنوب این بخش نواحی بخارا و آنگاه سفد است که حاکم نشین آنها سمرقند میباشد سپس نواحی اسروشنه دیده میشود و از جمله بلاد آن خجند میباشد که آخرین قسمت خاوری این بخش بشمار میرود و در شمال سمرقند و اسروشنه سرزمین ایلاق^۱ است آنگاه در شمال ایلاق سرزمین چاچ میباشد که تا پایان شرقی این بخش امتداد دارد و قطعه‌ای از بخش نهم را نیز فرا می‌گیرد، و در جنوب این قطعه بقیه سرزمین فرغانه واقع است از این قطعه‌ای که در بخش نهم واقع است رود چاچ خارج میشود که در بخش هشتم می‌گذرد تا سرانجام نزدیک محل خروج آن از شمال بخش هشتم با اقلیم پنجم، در رود جیحون میریزد و در سرزمین ایلاق رودی که از بخش نهم اقلیم سوم از مرزهای کشور تبت می‌آید بدان درمی‌آمیزد و پیش از خارج شدن آن از بخش نهم رود فرغانه نیز بدان می‌پیوندد و در روبروی رود چاچ کوه جیراغون^۲ دیده میشود که از اقلیم پنجم آغاز میگردد و بسوی جنوب خاوری متوجه میشود تا بجانب بخش نهم بیرون میرود و بر سرزمین چاچ احاطه می‌یابد سپس در بخش نهم خمیدگی پیدا می‌کند و تاجنوب آن بخش بر چاچ و فرغانه که در آن بخش است احاطه می‌یابد و آنگاه در اقلیم سوم داخل میشود و میان رود چاچ و کناره این کوه در وسط این بخش نواحی فاراب است و میان آن شهر و سرزمین بخارا و خوارزم فلات خشکی واقع است و در زاویه این بخش از سمت شمال و خاور سرزمین خجند دیده میشود که شهرهای اسفیجاب و طراز در آن میباشد و در ناحیه باختری بخش نهم این اقلیم پس از سرزمین فرغانه و چاچ، در جنوب ناحیه خرلخ^۳ و در شمال سرزمین

۱- در مشترك آمده که اقلیم ایلاق متصل با اقلیم چاچ است و فاصله‌ای میان آن دو نیست و ایلاق بکسر «همزه» و سکون «یا» پس از آنست. حاشیه. ا. ۲- جیراغون (ن. ل) ۳- خزلجبه (ن. ل)

خلخ^۱ است و ناحیه کیماک سرتاسر خاور این بخش را فرا گرفته است و به بخش دهم تا کوه قوقیا پیوسته است که تا پایان خاوری این بخش امتداد می‌یابد و بر قطعه‌ای از ساحل دریای محیط قرار دارد و آن کوه یا جوج و مأجوج است و همه ملت‌های ساکن این نواحی از طوایف ترکانند .

اقلیم پنجم: بیشتر بخش نخستین این اقلیم را، بجز قسمت کوچکی از جنوب و مشرق آن، آب فرا گرفته است زیرا دریای محیط در این جهت غربی در اقلیم‌های پنجم و ششم و هفتم نفوذ کرده و از دایره‌ای که در پیرامون کره زمین است در گذشته و بدرون آن پیشرفته است .

و آنچه در جنوب این بخش از بحر محیط بیرون از آب است قطعه مثلث شکلی است که باندلس پیوسته می‌باشد و بقیه کشور مزبور در آن قطعه قرار دارد و دریا از دوسوی آنرا فرا گرفته مانند دو ضلع که بر زاویه مثلث احاطه یافته است و در آن قطعه از بقیه باختر اندلس منت‌میور^۲ است که نزدیک اول این بخش از جنوب باختری بر ساحل دریا دیده میشود و شلمنکه^۳ که در خاور آن واقع است و در شمال این شهر سموره^۴ و در خاور شلمنکه ابله^۵ واقع است که آخر جنوب بخش بشمار میرود و سرزمین قستالیه^۶ در جانب خاوری آن واقع است که مشتمل بر شهر شقوبیه^۷ می‌باشد و در شمال آن قلمرو لیون^۸ و شهر برغشت^۹ واقع است، آنگاه در پشت این نواحی از جهت شمال سرزمین جلیقیه^{۱۰} است که تا زاویه قطعه یاد کرده امتداد می‌یابد و در این ناحیه بر ساحل دریای محیط در آخر ضلع غربی مثلث مزبور شهر شنتیاقوب^{۱۱} دیده میشود و این نام همانند کلمه یعقوب می‌باشد و در آن

۱ - خلیجه (ن. ل) ۲ - (بضم م اول - فتح م دوم) Monte Mayor و در جاهای مصر بنطل «سمبور» است . ۳ - (بفتح ش - ل - م - ک) Salamanque سلمنه (ن. ل). ۴ - (بفتح س - ز) Zamora. ۵ - (بفتح همزه - ل) Abia در جاهای مصر «ابله» است. دسلان مینویسد: در پنج میلی جنوب خاوری سلمنکه شهر ابله واقع است که از نواحی (Tormes) است و شاید این همان شهر است که ادریسی آنرا بنام «Alba» خوانده است. ۶ - (بفتح ق) Castille. ۷ - (بفتح ش - کسر ب - فتح ی مشدد) «شقوبیه» در جاهای مصر درست نیست. ۸ - (بکسر ل) Léon. ۹ - (بضم ب - غ) Burgos. ۱۰ - (بکسر ج - ل مشدد - ق - فتح ی مشدد) Calice. ۱۱ - (بفتح ش - آسر ت) Santiago در جاهای مصر «شنتیاقوب» است .

قطعه در خاور اندلس شهر تطلیه^۱ است که نزدیک پایان جنوبی این بخش در خاور قستالیه واقع است و در شمال و خاور این نواحی شهر وشقه^۲ دیده میشود و باز در سمت شمال خاوری آن شهر بنبلونه^۳ واقع است و در باختر بنبلونه قسطاله^۴ دیده میشود و از آن پس ناجره^۵ میان این شهر و برغشت (بورگو) واقع میباشد. و در وسط این قطعه رشته کوه عظیمی بموازات دریا و ضلع شمال شرقی آن پدیدار می شود و نزدیک بنبلونه در جهت خاوری که یاد کردیم پیش از آنکه در جنوب و در اقلیم چهارم بدریای روم متصل شود بکناره این ضلع دریا می پیوندد و از جهت خاور برای کشور اندلس بمنزله مانعی میشود. و پیچ و خمهای آن مانند ابوابی برای کشور است که به نواحی غشکونیه^۶ (گاسکن) منتهی میشود و نواحی مزبور متعلق بملتهای فرنگ میباشد.

و از جمله شهرهای آن که از اقلیم چهارم بشمار میروند میتوان برشلونه (بارسلن) و اربونه را نام برد که بر ساحل دریای روم واقع اند و جرنده (ژیرن) و قرشونه (کارکاسن) از جهت شمال در پشت آنها واقع است و آنچه از این ناحیه متعلق باین بخش پنجم است عبارت از: طلوشه^۷ (تولوز) میباشد که در شمال جرنده واقع است. و اما قسمت خشکی این بخش نخستین در جهت خاور قطعه ایست که بشکل مثلث دراز است و زاویه حاده آن از سمت خاور در پشت کوه برنات (پیرنه)^۸ واقع است.

و در این قطعه بر ساحل دریای محیط و برنوک قطعه ای که کوه پیرنه بدان پیوسته است شهر بیونه^۹ دیده میشود. و در پایان این قطعه در جهت شمال شرقی این بخش سرزمین بیطو^{۱۰} واقع است که بملتهای فرنگ متعلق است و تا آخر این بخش امتداد می یابد و در سمت غربی بخش دوم سرزمین غشکونیه واقع است.

۱- (بضم ت-فتح ط - ل) Todéla. ۲- (بضم و-فتح ق) Huesca. ۳- (بفتح ب - کسر ب - فتح ن) Pampelune در جاهای مصر «بنبلونه» است. ۴- (بفتح ق-ل) Estella. ۵- (بکسر ج - فتح ر) Naxera یا Najera ، «ناجره» در جاهای مصر غلط است. ۶- Gascon. ۷- (بضم ط - فتح ش) Toulouse. ۸- Port یا (Pyrénee). ۹- (بفتح ب - ن) Bayonne ، «بیونه» در جاهای مصر غلط است. ۱۰- (بفتح ب) Poitou «بیطو» در جاهای مصر غلط است.

و در شمال آن (بیطو) (پواتو) و برغشت (بورگو)^۱ دیده میشود، چنانکه آنها را یادکردیم.

و در شمال خاوری نواحی غشکونیه (گاسکن) خلیجی از دریای روم دیده میشود که بشکل دندانان در این بخش پیشرفتگی پیدا کرده (خلیج لیون)^۲ و اندکی بسوی خاور انحراف یافته است و نواحی گاسکن در باختر این خلیج واقع شده است.

و در نوك شمالی این قطعه بلاد جنوه^۳ دیده میشود و در همان خط سیر در سمت شمال آن کوه منتجون (آلپ)^۴ میباشد. همچنین در جهت شمال کوه و در همان خط سیر سرزمین برغونه^۵ است و در خاور خلیج جنوه (ژنه)^۶ که از دریای روم خارج میشود خلیج دیگری نیز از همان دریا خارج میشود و میان آن دو دماغه‌ای باقی میماند که از خشکی بدریا پیشرفته است^۷ و در جانب باختری آن بیش^۸ و در خاور آن روم بزرگ است که پایتخت پادشاه فرنگ و اقامتگاه پاپ بطرک^۹ اعظم آنان است. و در آن شهر بناهای با عظمت و هیاکل^{۱۰} باشکوه و کنیسه‌های بسیار بزرگ وجود دارد که اخبار آنها معروفست و از شگفتی‌های آن رودی است که در وسط شهر از خاور بباختر روانست و کف رود از تخته‌ها و آجرهای مس‌مفروش است. و کنیسه (کلیسای) پطرس^{۱۱} و پولس^{۱۲} از حواریان در آن شهر واقع است و آرامگاه آنان در آن کنیسه است و در شمال بلاد روم

۱- مؤلف در اینجا برغشت را که قبلاً یاد کرده با بورژ که شهر دیگری است یکی دانسته است در صورتیکه برغشت یا Burgos بجز Bourges است (حاشیه دسلان). ۲-Lyon. ۳- (بکسرج-فتح و) Genova، Gènes. ۴- (بضم م) Mont - Djoun «Les Alpes» در چاپهای مصر «بت جون» غلط است. ۵- (بضم ب و فتح) La Bourgnagne. ۶- مؤلف در اینجا از دریای آدریاتیک گفتگو میکند (دسلان). ۷- این دماغه کشور اینالیاست (دسلان). ۸- Pise. ۹- بطرک: در نزد مسیحیان رئیس اسقف‌ها است، مدرس یا تیرارخوس (در یونانی) و معنای آن پدر بزرگ است و لقب رؤسای خاندانها پیش از طوفان بوده است. و ابراهیم و اسحاق و یعقوب را بطرک میگفته‌اند (افرب‌الموارد) ، Patirich در تداول امروز. ۱۰- «هیكل» بمعنی بتکده و موضعی در صدر کنیسه بوده است که قربانیها را در آن میکذاشته‌اند ولی بعدها عبادتگاه مسیحیان را کنیسه و معبد مسلمانان را جامع و از آن بت یرستان را هیكل خوانده‌اند. ۱۱- Pierse. ۱۲- Paul.

مملکت انبرضیه^۱ (لمباردی) است که تا آخرین بخش امتداد دارد و بر ساحل همان خلیج که در جنوب آن روم واقع است نواحی ناپل^۲ در سوی خاوری آن دیده میشود که بشهر قلوریه^۳ از ممالک فرنگ پیوسته است و در شمال آن قسمتی از خلیج بنادقه (ونیز) از بخش سوم خارج میشود و داخل این بخش میگردد و این خلیج در جهت باختری و بموازات ساحل شمالی بخش دوم امتداد می‌یابد و تا يك سوم آن پیش میرود و بسیاری از بلاد بنادقه بر ساحل این خلیج واقع است^۴ و شهرهای مزبور از جنوب آن میان خلیج و دریای محیط (دریای روم) داخل این بخش شده‌اند. و در جهت شمال نواحی انکلایه^۵ دیده میشود که در اقلیم ششم واقع است. و در بخش سوم این اقلیم، از سوی باختر نواحی قلوریه (کالابر)^۶ واقع است که در میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد یافته است و يك بخش از قلمرو آن داخل اقلیم چهارم میشود و در آن مانند دماغه‌ای در میان دو خلیج که از دریای روم بسوی شمال جدا شده و داخل این بخش گردیده‌اند پیش میرود و در خاور کالابر، انکبرده^۸ واقع است، و آن شبه جزیره‌ایست که میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد می‌یابد و يك دماغه این بخش که با اقلیم چهارم و دریای روم میرود از سمت خاور بخلیج ونیز محدود است و این خلیج سمت شمال میرود و سپس در محاذات انتهای شمالی این بخش بطرف باختر منحرف میشود.

و از مقابل آن کوه عظیمی از اقلیم چهارم خارج میشود و بموازات آن بسوی شمال امتداد می‌یابد و سپس در اقلیم ششم با یکدیگر بسوی مغرب منحرف میشوند تا بمقابل خلیجی که در سمت شمالی آنها در ناحیه انکلایه (آکیله) واقع

۱- (بفتح همزه - کسر ب و ض - فتح ی) Lombardie . «افرنسیمه» و «افرنسیمه» در چاپهای مصر و بیروت غلط است . ۲ - Naples . ۳ - (بکسر ق - ل مشدد - فتح ر) Calabr . ۴ - Venise . ۵ - یعنی سواحل غربی آن (دسلان) . ۶ - (بفتح همزه - کسر ک - فتح ی) Aquilée . ۷ - دماغه‌ای که نواحی کالابر (قلوریه) در آن واقع است میان خلیج تارات Tarente و دریای تیرنین Tyrrhénienne واقع است (دسلان، ج ۱ ص ۱۵۲) . ۸ - انکبرده نام لمباردی Lombardie است ولی مؤلف در اینجا این کلمه را بر «بازیلیکان» Basilicate اطلاق کرده است. ناحیه نخست سرزمین باری Bari و قسمت دوم قلمرو تارات Otrante است (دسلان ج ۱ ص ۱۵۲) .

است منتهی میشوند و این ناحیه بملت‌های لمانیه^۱ (آلمان) متعلق است، چنانکه یاد خواهیم کرد. و در سرتاسر مسافتی که این خلیج و رشته کوه بسوی شمال امتداد می‌یابند، نواحی و نیز^۲ را میان خلیج و کوه میتوان مشاهده کرد، ولی همینکه خط سیر خلیج و کوه بسوی باختر متوجه شود آنوقت در میان آنها نواحی جرواسیا^۳ و سپس نواحی المانیه در پایان خلیج دیده میشود.

و در بخش چهارم این اقلیم قطعه‌ای از دریای روم است که از اقلیم چهارم بدان داخل شده است و تمام آن مضرس و بصورت دماغه‌هایی میباشد و بسوی شمال امتداد می‌یابد و میان هر دو دماغه خلیجی از دریا واقع است.

و در آخر جانب خاوری این بخش قطعه‌هایی از دریا وجود دارد و از آنجا خلیج قسطنطنیه بسوی شمال بیرون میرود چنانکه از این خلیج جنوبی خارج میشود و بسمت شمال میرود تا سرانجام با اقلیم ششم میرسد و از آنجا پس از اندکی بسمت خاور متوجه میشود تا بدریای نیطش (سیاه) در بخش پنجم و قسمتی از بخش چهارم، که پیش از بخش پنجم است، و برخی از بخش ششم اقلیم ششم میرسد، چنانکه یاد خواهیم کرد. و شهر قسطنطنیه در جانب خاوری این خلیج نزدیک پایان شمالی این بخش واقع است^۴.

و آن همان شهر بزرگیست که پایتخت قیصره (پادشاهان روم) بوده است و در آن آثار ابنیه باشکوه و عظیمی دیده میشود که آنها را در تواریخ، بسیار یاد کرده‌اند.

و قطعه‌ای که میان دریای روم و خلیج قسطنطنیه واقع است از این بخش میباشد و در آن کشور مقدونیه قرار دارد که متعلق بیونانیان بوده است و نخست کشورداری آنان از آنجا آغاز شده است.

و در قسمت خاوری این خلیج تا آخرین بخش قطعه‌ای از سرزمین

۱- (بضم ل) Allemand. ۲- مقصود البانی و دالماسی است (Dalmatie, Albanie). ۳- (بکسر ج-س) Guerouacia که بجای کلمه کراوسی Croatie بکار میرود و بنا برین «حروایا» در جاهای مصر غلط است. ۴- دسلان مینویسد: اگر مؤلف نقشه ادریسی بدقت مینگریست میدید که شهر قسطنطنیه در ساحل غربی خلیج واقع است. ج ۱ ص ۱۵۵.

ناطوس^۱ است. وگمان میکنم در این روزگار ناحیه مزبور جزو متصرفات ترکمانان باشد و ابن‌عثمان در آنجا پادشاهی میکند و پایتخت او در آنجا شهر برصه^۲ است و پیش از فرمانروایی ترکمانان متعلق بروم بوده است تا آنکه ملتهایی بر رویان غلبه یافتند و سرانجام آن سرزمین بتصرف ترکمانان درآمد. و در قسمت باختری و جنوبی بخش پنجم این اقلیم سرزمین ناطوس است و در شمال آن تا آخر بخش بلاد عموریه^۳ واقع است و در جانب خاوری این ناحیه رود قباقب^۴ است که در رود فرات می‌ریزد و آن از کوهی که در آن ناحیه واقع است سرچشمه میگیرد و بسمت جنوب میرود تا سرانجام پیش از آنکه فرات از این بخش به اقلیم چهارم برسد برود مزبور میپویند.

و در آنجا درست باختر رود فرات سرچشمه رود سیحان در پایان این بخش دیده میشود، آنگاه نهر جیحان در مغرب آن واقع است و هر دو رود به موازات آن روانند چنانکه در پیش یاد کردیم. و در خاور این جایگاه مبدأ رود دجله است که بموازات فرات جریان دارد تا در نزدیک بغداد در میآمیزد و در زاویه‌ای میان جنوب و خاور این بخش در پشت کوهی که رود دجله از آن آغاز میشود، شهر میافارقین واقع است. و رود قباقب که آنرا یاد کردیم این بخش را بدو قطعه تقسیم میکند: یکی در جهت جنوب غربی است که سرزمین ناطوس در آن واقع است، چنانکه گفتیم، و قسمت‌های پایین آن تا آخر شمال این بخش امتداد دارد و در پشت کوهی که رود قباقب از آن آغاز میشود سرزمین عموریه است، چنانکه یاد کردیم.

و قطعه دوم در جهت شمال شرقی است و برثلث قسمت جنوب آن سرچشمه دجله و فرات واقع است و در شمال آن بلاد بیلقانست که از پشت کوه قباقب بر سرزمین عموریه پیوسته است و این قطعه پهناور است و در آخر آن

۱ - در جاهای مصر «باطوس» است ولی صحیح «ناطوس» میباشد که بگفته دسلان منظور آناتولی Anatolie است و وی بتقل از ادیسی مینویسد این کلمه بمعنی خاور است. ص ۱۵۴ ج ۱ - ۲ - در جاهای مختلف «برسه» و «برصا» آمده است ولی دسلان مینویسد: امروز نام این شهر را بروسه «Broucé» مینویسند.
 ۳ - (بفتح ع - کسر ر - فتح ی مشدد) Amorium. - ۴ - (بضم ق اول و دوم) شاید قره سو Cara Sou است (دسلان).

نزدیک سرچشمه فرات بلاد خرشنه^۱ واقع است و در زاویه شمال شرقی قطعه‌ای از دریای نیطش است که خلیج قسطنطنیه بدان منتهی میشود و در جنوب و باختر بخش ششم این اقلیم بلاد ارمنستان واقع است که در تمام نیمه غربی این بخش و تا آنسوی نیمه شرقی بیکدیگر پیوسته است و در جنوب و باختر آن شهر ارزن^۲ واقع است و در شمال آن تفلیس و دیبیل^۳ واقعست و در خاور ارزن بترتیب شهرهای خلاط و بردعه و در جنوب آن، با انحراف بخاور، شهرارمنیه است. و از اینجا نواحی ارمنستان بسوی اقلیم چهارم امتداد می‌یابد که در آن شهر مراغه دیده میشود که در ناحیه شرقی کوه اکراد موسوم به برمه^۴ واقع است و ذکر آن در بخش ششم اقلیم چهارم گذشت. و نواحی ارمنستان در این بخش و در اقلیم چهارم که پیش از این اقلیم است از جانب خاور هم مرز آذربایجانست و پایان شرقی آذربایجان در این بخش نواحی اردبیل است که بر قطعه‌ای از دریای طبرستان واقع است و این قطعه از بخش هفتم در ناحیه شرقی این بخش پیشرفتگی پیدا کرده است و آنرا دریای طبرستان مینامند و بر آن دریا از جهت شمال درین بخش قطعه‌ای از بلاد خزر است که اهالی آن ترکمانند و از آخر این قطعه دریا در شمال کوههایی آغاز میشود که بیکدیگر پیوسته‌اند و این کوه‌ها بر سمت باختر تا بخش پنجم امتداد دارند و از آن بخش میگذرند و در حالیکه متوجه و محیط بر شهر میافارقین‌اند سرانجام نزدیک آمد با اقلیم چهارم میروند و بکوه سلسله در قسمتهای شمال شام می‌پیوندند، و از آنجا چنانکه یاد کردیم بکوه لکام متصل میشوند. و در میان این کوههای شمالی در این بخش گردنه‌هایی وجود دارد و بمنزله باب‌هایی میباشند که به دو سمت منتهی میشوند و در سمت جنوبی آن نواحی ابواب (در بند) است که در خاور به دریای طبرستان متصل است و بر ساحل این دریا از شهرهای یاد کرده شهر باب‌الابواب (در بند) است و بلاد ابواب از ناحیه جنوب باختری به شهر ارمنیه متصل‌اند و میان آنها و شهرهای

۱ - «خرشنه» بقول صاحب منتهی الارب شهرست بروم. و «خرشنه» در بعضی جاها غلط است. - ۲
 اردن (ن. ل). - ۳ - اردبیل (ن. ل). - ۴ - ارمی (ن. ل).

جنوبی آذربایجان، در خاور، نواحی اران^۱ است که بدریای طبرستان پیوسته می‌باشد. و در شمال این کوهها قطعه‌ای از این بخش دیده می‌شود. که درباختر آن مملکت سریر^۲ است و این مملکت در زاویه شمال غربی کوههای مزبور واقع است. و در سرتاسر زاویه این بخش نیز قطعه‌ای از دریای نیطش دیده می‌شود که خلیج قسطنطنیه بدان منتهی می‌گردد و ذکر آن گذشت.

و براین قطعه از دریای نیطش کشور سریر احاطه دارد و از شهرهای آن بر ساحل دریای مزبور طرابزنده^۳ واقع است.

و نواحی سریر میان کوه ابواب و پایان شمالی این بخش بیکدیگر پیوسته هستند تا سرانجام در شرق بکوهی منتهی می‌شوند که نواحی مزبور را از سرزمین خزر جدا می‌سازد و نزدیک آخر آن بلاد شهر صول واقع است و در پشت این کوه سدمانند، قطعه‌ای از سرزمین خزر دیده می‌شود که بزوايه شمال خاوری این بخش میان پایان شمالی آن و دریای طبرستان منتهی می‌گردد.

و سرتاسر جهت باختری بخش هفتم این اقلیم را دریای طبرستان فرا گرفته و قطعه‌ای از جنوب این دریا با اقلیم چهارم داخل می‌شود، چنانکه در آن اقلیم یادآور شدیم، که بلاد طبرستان و کوههای دیلم تا قزوین بر ساحل این قطعه واقع است و در جانب باختری این قطعه دریا قطعه کوچک دیگری بدان پیوسته است که در بخش ششم اقلیم چهارم واقع می‌باشد و در شمال همین قطعه قطعه دیگری بدان می‌پیوندد. که در خاور بخش ششم واقع است و از این بخش قطعه‌ای نزدیک زاویه شمال غربی این دریا بیرون از آب باقی میماند که رود اتل^۴ در آن بدریا می‌ریزد، و از این بخش در ناحیه خاور قطعه‌ای بیرون از آب باقی میماند که از چادرگاههای گروهی از ترکان موسوم به غز بشمار میرود [و این طایفه را خزر نیز مینامند و این نام بر حسب عقیده کسانی است که می‌پندارند کلمه خزر در تعریب تغییر یافته و حرف «خ» به «غ» تبدیل شده و حرف «ر» از آن

۱ - زاب (ن. ل.). ۲ - «سریر» در شمال قفقاز و در مغرب دربند واقع بوده است (دسلان ص ۱۵۶ ج).

۳ - (به کسر ب - ضم ز - فتح د) طرابوزان Trébizonde (اطرابزیده) در جاهای مصر غلط است ۴ - نام

قدیم رود ولگا «Volga» است و در بعضی جاها «اتل» است.

حذف گردیده است] ^۱ و کوهی از جهت جنوب بر آن احاطه می‌یابد که از بخش هشتم داخل میشود و بسوی باختر تا نزدیک وسط آن بخش امتداد می‌یابد و سپس بشمال منحرف میشود تا بادرایی طبرستان تلاقی میکند و بردریای مزبور احاطه مییابد و با آن امتداد پیدا میکند تا به بقیه آن دریا که در اقلیم ششم واقع است میرسد، سپس کناره دریا انحراف می‌یابد و کوه نیز پیچ میخورد و آنگاه از دریا جدا میشود و در اینجا آنرا کوه سیاه می‌نامند و جهت آن بسوی باختر تغییر میکند و همچنان در آن سوی امتداد می‌یابد تا به بخش ششم اقلیم ششم میرسد، آنگاه به سمت جنوب باز میگردد تا به بخش ششم اقلیم پنجم منتهی میشود و این قسمت همان رشته‌ایست که در این بخش کشور سریرا از سرزمین خزران جدا میکند و سرزمین خزران در بخش ششم و هفتم پیوسته به کناره‌های کوه سیاه میباشد، چنانکه خواهد آمد. و سرتاسر بخش هشتم این اقلیم (پنجم) را چادرگاههای غزا تشکیل میدهد که از طوایف بادیه نشین ترك بشمار میروند و در جهت جنوب غربی این بخش دریاچه خوارزم (آرال) ^۲ واقع است که رود جیحون در آن میریزد و گرداگرد دریاچه مزبور سیصد میل است و رودهای بسیاری نیز از سرزمینی که چادرگاههای غزانت در آن فرو میریزد و در جهت شمال شرقی آن دریاچه غرگون ^۳ واقع است که گرداگرد آن چهارصد میل و آب آن شیرین است. و در ناحیه شمالی این بخش کوه مرغار دیده میشود که بمعنی کوه برف میباشد زیرا همواره مستور از برف است و هیچگاه برف آن آب نمیشود و کوه مزبور باخر این بخش متصل است. و در جنوب دریاچه غرگون کوهی از سنگ خارا بنام غرگون دیده میشود که هیچ گیاهی در آن نمیروید و دریاچه غرگون را بنام همین کوه نامگذاری کرده‌اند. و رودهای بیشماری از کوه غرگون و کوه مرغار که در شمال دریاچه واقع است بسوی آن سرازیر میشود و از دوسوی در آن میریزد. و در بخش نهم این نواحی از کش ^۴ واقع است

۱- عبارت داخل کرونه از ترجمه دسلان نقل شد و وی آنرا از نسخه‌ای خطی ترجمه کرده است. ۲- Aral

۳- عرعون (ن. ل). ۴- (بضم م) دسلان مینویسد: غار در ترکی بمعنی برف است ولی کلمه «مر» mer

یا «مر» mor در آن زبان وجود ندارد. ۵- ارکس (ن. ل).

که متعلق بترکان میباشد. کشور مزبور در باختر بلاد غز و خاور نواحی کیماک دیده میشود. و از جهت خاور در آخر بخش، کوه قوقیا که بر ممالک یاجوج و مأجوج محیط است بر این ناحیه احاطه می‌یابد. این کوه در اینجا از جنوب به شمال امتداد می‌یابد تا در ابتدای خروج از بخش دهم خمیدگی پیدا می‌کند و پیش از پایان بخش دهم اقلیم چهارم منحرف میگردد و داخل این بخش (دهم) می‌شود و بردریای محیط مشرف می‌گردد و تا پایان شمالی بخش امتداد می‌یابد.

سپس بسوی باختر بخش دهم اقلیم چهارم منحرف میشود و کمتر از نصف آن بخش را فرا میگیرد و از آغاز آن اقلیم تا اینجا بر بلاد کیماک احاطه می‌یابد. آنگاه ببخش دهم اقلیم پنجم داخل میشود و تا پایان غربی آن بخش امتداد می‌یابد. و در طرف جنوب کوه در این بخش قطعه درازی باقی مانده که بسوی باختر امتداد می‌یابد و پیش از انتهای نواحی کیماک قرار دارد سپس به سوی خاوری و جهت بالای (جنوب) بخش نهم می‌رود و پس از آنکه اندکی امتداد می‌یابد بسمت شمال منحرف میشود.

و بر همان جهت تا بخش نهم اقلیم ششم امتداد می‌یابد و در اینجا سدی است که درباره آن گفتگو خواهیم کرد. و از این بخش قطعه‌ای باقی میماند که کوه قوقیا نزدیک زاویه شمال شرقی بخش بر آن احاطه یافته و امتداد آن بسوی جنوبست و قطعه مزبور بخشی از بلاد یاجوج و مأجوج را تشکیل میدهد و در بخش دهم این اقلیم سرزمین یاجوج و مأجوج است که در سرتاسر آن بخش به‌دیگر متصل است و بجز قطعه‌ای از دریای محیط که قسمتی از نواحی شرقی بخش را از جنوب تا شمال فرا گرفته است و جز قطعه‌ای که وقتی قوقیا از آن میگذرد آنرا از جهت جنوب و غرب جدا میکند بقیه آن بخش سرزمین یاجوج و مأجوج را تشکیل میدهد و خدای سبحانه و تعالی دانایانتر است.

اقلیم ششم: بیش از نیمی از بخش نخستین آنرا دریا فرا گرفته و بعثت رسیدن آب به قسمت شرقی بخش در ضمن دور زدن دریا یک خمیدگی بسوی شمال پدید می‌آید و سپس در امتداد ناحیه شرقی بجنوب پیش می‌رود و پس از

آنکه اندکی امتداد می‌یابد در نزدیکی ناحیهٔ جنوبی منتهی میشود. و بدینگونه قطعه‌ای از خشکی در این بخش نمودار میگردد که مانند دماغه‌ای در میان دو خلیج از دریای محیط در زاویهٔ جنوب شرقی آن پیش رفته است.

سرزمین مزبور از درازا و پهنا وسعت می‌یابد و سرتاسر نواحی برتانی^۱ را تشکیل میدهد و در مدخل این دماغه میان دو خلیج و در زاویهٔ جنوب شرقی این بخش نواحی سیس^۲ واقع است که بیلاذ بیطو (پواتو) که آنرا در بخش اول و دوم اقلیم پنجم یاد کردیم متصل میباشد. و در بخش دوم این اقلیم دریای محیط از باختر و شمال آن پیشرفته است. قسمت باختری آن قطعهٔ مستطیلی را تشکیل میدهد که بیشتر نیمهٔ شمالی آن در خاور سرزمین بریتانیا (برتانی) که در بخش نخستین واقع است قرار دارد و قطعهٔ دیگر در شمال بدان می‌پیوندد و از باختر بخاور بخش امتداد می‌یابد و در نیمهٔ باختری بخش این خلیج کمی وسعت می‌یابد و در همین جایگاه قطعه‌ای از جزیرهٔ انکلتر^۳ (انگلستان) در آن واقع است و آن جزیره‌ای بزرگ و پهناور است و مشتمل بر شهرهای بسیار میباشد و کشور توانایی را تشکیل میدهد و بقیهٔ جزیرهٔ مزبور در اقلیم هفتم است و در جنوب این خلیج و جزیرهٔ آن، در نیمهٔ غربی این بخش نواحی نرمندی^۴ و کشور افلاندس^۵ دیده میشود که بدان پیوسته‌اند سپس کشور افرنسیه (فرانسه)^۶ در جنوب باختر این بخش و بلاد (برغونیه)^۷ در خاور آن واقع است و تمام این کشورها متعلق به ملت‌های فرنک است و کشور المانیان^۸ در نیمهٔ خاوری این بخش میباشد، چنانکه در جنوب آن، نواحی انکلایه (آکیله) و در شمال بلاد برغونیه (برگون) و آنگاه سرزمین لهرنکه^۹ و شظونیه^{۱۰} (ساکس) دیده میشود. و بر ساحل قطعه‌ای از دریای محیط که زاویهٔ شمال شرقی این بخش را فرا گرفته است سرزمین

۱- la Bretagne - ۲- Séis (Sééz) در جاهای مصر «ساقس» است. ۳- انکلتر (ن. ل) Angleterte. ۴- در جاهای مصر «ارمنده» است ولی صحیح «نرمندی» است Normandie. ۵- Flandre در جاهای مصر «افلادش» است. ۶- France. ۷- Bourgogne. ۸- Allemads. ۹- (بضم ل - کسر ر - فتح ك) Lorraine در جاهای مصر «لهویکه» درست نیست. ۱۰- (بفتح ش) Saxonía la Saxe در جاهای مصر «شظونیه» غلط است.

افریزه^۱ واقع است که تمام آن متعلق باقوام لمانی (آلمانی) است و در جنوب قسمت باختری بخش سوم این اقلیم ناحیه بوامیه^۲ (بوهم) و در شمال آن کشور شطونیه واقعست. و در قسمت خاوری بخش، کشور انگریه (هنگری)^۳ در جنوب و نواحی بلونیه^۴ (پلونی) در شمال است که سلسله کوه بلواط^۵ (کارپات) میان دو کشور مزبور حایل میشود این کوه از بخش چهارم بدین بخش داخل میشود و آنگاه به سمت غرب با انحراف بشمال میگردد تا به نواحی شطونیه پایان نیمه غربی این بخش (سوم) منتهی میشود و در آنجا پایان می یابد. و در ناحیه جنوب بخش چهارم سرزمین جتولیه^۶ دیده میشود و در زیر آن ناحیه بطرف شمال کشور روسیه واقع است و کوه بلواط نواحی مزبور را از آغاز مغرب بخش از یکدیگر جدا میکند تا اینکه در نیمه خاوری متوقف میشود و در خاور کشور جتولیه نواحی جرمانیه (ژرمن) دیده میشود. و در زاویه جنوب شرقی آن، سرزمین قسطنطنیه و مرکز آن در آخر خلیجی است که از دریای روم خارج میشود و نزدیک ریزشگاه آن در دریای نیطش واقع است و از اینرو قطعه کوچکی از دریای نیطش در قسمت های جنوب شرقی این بخش واقع میشود که به خلیج می یوندد و میان آندو در همان زاویه شهر مسنا^۷ واقع می باشد.

و در بخش پنجم اقلیم ششم و در ناحیه جنوبی نزدیک دریای نیطش قطعه مزبور در آخر بخش چهارم بخلیج متصل میشود و از همان جهت خلیج بسوی مشرق امتداد می یابد و از تمام این بخش و قسمتی از بخش ششم بطول هزارو سیصد میل از مبدأ در عرض ششصد میل میگردد. و در پشت این دریا در ناحیه جنوبی این بخش دشت مستطیلی است که از باختر بخاور آن میگردد و در باختر آن شهر هرقلیه^۸ بر ساحل دریای نیطش دیده میشود که بر سرزمین بیلقان

۱ - (بکسر همزه - فتح ز) Ia Frise «افریزه» در جاهای مصر غلط است. ۲ - در يك چاپ «مراتیه» و در جاهای دیگر «بوامیه» است ولی صحیح «بوامیه» است که ادریسی نیز آنرا بکار برده و باصل کلمه Bohême نزدیک تر است (حاشیه دسلان، ص ۱۹۰). ۳ - (بضم همزه) Hongrie «انگویه» در جاهای مصر درست نیست. ۴ - (بضم ب) Pologne. ۵ - (بکسر ب) Carpathe. ۶ - (بکسر ج) Servie. ۷ - در جاهای مصر «مسینا» است ولی دسلان آنرا بدین صورت آورده است: Mesnat. ۸ - (بکسر - فتح ر - فتح ی) Héraclée «هرقلیه» در بعضی جاهای مصر غلط است.

از اقلیم پنجم پیوسته است و در خاور آن نواحی لانیه^۱ است که پایتخت آن سینوبلی^۲ بر ساحل دریای نیطش است و در شمال دریای نیطش در قسمت باختری این بخش سرزمین برجان^۳ (بلغار) و در جهت خاوری آن کشور روسیه است و همه آنها بر ساحل این دریا هستند و کشور روسیه درین بخش بر سمت شرقی کشور برجان (بلغار) و در بخش پنجم اقلیم هفتم بر سمت شمالی آن و در بخش چهارم این اقلیم بر سمت غربی آن محیط است. و در قسمت باختری بخش ششم بقیه دریای نیطش است که اندکی به شمال منحرفست. و میان این دریا و پایان شمالی این بخش بلاد قمانی^۴ واقع است و در جنوب دریای مزبور در حالیکه بمقدار انحراف دریا بسوی شمال وسعت مییابد بقیه نواحی لانیه دیده میشود که پایان جنوبی آن در بخش پنجم واقع است و در ناحیه شرقی این بخش محل اتصال سرزمین خزر واقع است و در خاور آن سرزمین برطاس است و در زاویه شمال شرقی این بخش سرزمین بلغار و در زاویه جنوب شرقی آن سرزمین بلجر^۵ واقع است و در اینجا رشته‌ای از سیاه کوه از آن میگذرد و این رشته پس از آن همراه دریای خزر بیخ هفتم منحرف میشود و پس از جدا شدن از دریا بسوی باختر میرود و بنابراین از این بخش میگذرد و در بخش ششم اقلیم پنجم داخل میشود و در آنجا بکوه ابواب مییوندد و از آنجا ناحیه بلاد خزر در دامنه آن دیده میشود. و در ناحیه جنوبی بخش هفتم این اقلیم ناحیه ایست که سیاه کوه پس از جدا شدن از دریای طبرستان از آن میگذرد و آن قطعه‌ای از سرزمین خزر است که تا آخر این بخش در جهت غربی امتداد دارد و در خاور آن قطعه‌ای از دریای طبرستان است که این کوه از خاور و شمال آن میگذرد. و در پشت کوه سیاه در ناحیه شمال غربی سرزمین برطاس واقع است و

۱- Alain «لانیه» در بعضی جاها درست نیست. ۲- (بضم ب) Sinope «سوتلی» در بعضی جاها غلط است.

۳- (بضم ب) Bulgare «ترخان» در جاهاى مصر غلط است. ۴- (بضم ق) Coman. ۵- (بکسر ب

ل - ج) بلجر (ن . ل).

در ناحیه شرقی این بخش سرزمین بسجرت^۱ و بجناک^۲ واقع است و مردم این ممالک از ملت‌های ترك‌اند. سرتاسر ناحیه جنوبی بخش هشتم سرزمین خلخ^۳ را تشکیل می‌دهد که متعلق بترکان می‌باشد و در ناحیه شمال غربی آن سرزمین منتنه^۴ واقع است و در خاور سرزمینی که می‌گویند یا جوج و مأجوج شهرهای آنرا پیش از بنیان نهادن سد ویران ساخته‌اند، سرچشمه روداتل (ولگا) در همین سرزمین منتنه واقع است. این رود از بزرگترین رودهای جهان بشمار میرود و مجرای آن در بلاد ترك و مصب آن در دریای طبرستان است که در بخش هفتم اقلیم پنجم واقع است. رود مزبور دارای پیچ و خم‌های بسیاری است و آن از کوهی در سرزمین منتنه بیرون می‌آید و مبدأ آن عبارت از سه چشمه است که هر سه در یک رود گرد می‌آیند، آنگاه رود مزبور به سمت باختر تا آخر بخش هفتم این اقلیم می‌گذرد و سپس بسمت شمال منحرف می‌شود تا به بخش هفتم اقلیم هفتم می‌رسد و در کناره آن میان جنوب و باختر جریان می‌یابد پس از آن در بخش ششم اقلیم هفتم نمودار می‌شود و قدری بسوی مغرب می‌رود سپس دوباره بسوی جنوب منحرف می‌شود و بخش ششم اقلیم ششم باز می‌گردد و از آن نهری منشعب می‌شود که بسوی مغرب می‌رود و در این بخش در دریای نیطش می‌ریزد، و اما رود اتل^۵ از آن پس از قطعه‌ای میان شمال و خاور در نواحی بلغار می‌گذرد و آنگاه به بخش هفتم اقلیم ششم می‌رسد سپس بار سوم بسوی جنوب منحرف می‌شود و در کوه سیاه^۶ نفوذ می‌کند و از بلاد خزر می‌گذرد و در بخش هفتم اقلیم پنجم نمودار می‌شود و در اینجا در قطعه‌ای از این بخش نزدیک زاویه جنوب غربی در دریای طبرستان می‌ریزد. و در سوی غربی بخش نهم این اقلیم بلاد خفشاخ واقع است که متعلق به ترکان می‌باشد و آنهارا قفجاق (قبچاق) نیز می‌گویند و نواحی ترکش^۷ نیز در همانجا واقع

۱ - (بکسر ب - ج) باشکر Bachkir ، « شحرب » و « سحرب » و « بحرق » در چایهای مختلف غلط است .
 ۲ - در تمام چایها بجز چاب (ب) « یخناک » است ولی صحیح « یچناک » یا « یچناکیه » است « Les Petchenègues » (فهرست نخبة الدهر) . و در ص ۱۰ مسالك الممالك اسطخری وحدود العالم و التفهیم و سورة الارض این حواله نیز « یچناکیه » است .
 ۳ - « جولخ » و « خولخ » و « خولخ » در چایهای مختلف صحیح نیست .
 ۴ - بدبو ، Terre Puante .
 ۵ - در مجمع البلدان نیز « اتل » بکسر همزه و ت بر وزن ابل ضبط شده است .
 ۶ - سیاه ، شپاه (ن . ل) .
 ۷ - ترکش . سرکس (ن . ل) .

است و در خاور آن ناحیه بلاد یا جوج^۱ است که کوه قویای^۲ محیط میان آنان و ترکان فاصله شده است، چنانکه ذکر آن گذشت. این کوه از دریای محیط در خاور اقلیم چهارم آغاز میشود و با همان دریا تا آخر قسمت شمالی آن اقلیم امتداد می‌یابد و در حالی که بسمت شمال غربی می‌رود از آن جدا می‌شود تا داخل بخش نهم اقلیم پنجم می‌گردد، آنگاه بجهت امتداد نخستین خود باز می‌گردد تا از سمت جنوب بشمال با انحراف بیاخر داخل بخش نهم این اقلیم میشود و در وسط آن در اینجا سدی است که آنرا اسکندر بنیان نهاده است. آنگاه بر همان سمت با اقلیم هفتم می‌رود و ببخش نهم آن میرسد و سپس در آن بخش بجنوب می‌گذرد تا در شمال دریای محیط نمودار میشود سپس از آنجا در امتداد همان دریا بسمت باختر منحرف می‌گردد تا ببخش پنجم اقلیم هفتم میرسد و در آنجا بقطعه‌ای از قسمت غربی دریای محیط ملحق میشود و در وسط این بخش نهم چنانکه گفتیم سدی است که اسکندر آنرا بنا کرده است و خبر صحیح آن در قرآن آمده است^۳ و عبدالله بن خردادبه در کتاب جغرافی خود یاد کرده است که الواثق در خواب دید که سد باز شده است و در نتیجه باحالی وحشت زده بیدار میشود و سلام ترجمان^۴ را بدان سوی می‌فرستد و او پس از آگاهی بر این امر خبر و وصف آن را در ضمن حکایت درازی می‌آورد که نقل آن در اینجا از موضوع کتاب ما خارج است و در بخش دهم این اقلیم سرزمین مأجوج است که تا پایان این بخش امتداد دارد. این بلاد در این بخش بر ساحل قطعه‌ای از دریای محیط است که از خاور و شمال آنرا احاطه کرده است قطعه مزبور در جهت شمال مستطیل و در جهت شرق قدری پهن‌تر است.

اقلیم هفتم: دریای محیط از جهت شمال تا وسط بخش پنجم که بکوه قویا متصل است سرتاسر این اقلیم را فرا گرفته و کوه قویا همان است که گفتیم بر نواحی یا جوج و مأجوج احاطه دارد.

بنابراین بجز قسمتی از جزیره انکلتر^۵ (انگلستان) که بیرون از آب است

۱- مأجوج (ن. ل.) . ۲- (پ). ۳- رجوع قویایا به آیات ۹۲، ۹۳ و ۹۴ و ۹۵ سوره کهف شود
 ۴- سلامه ترجمان (پ) . ۵- انکلطرة، انکلتر (ن. ل.) .

بخش نخستین و دوم این اقلیم در زیر آب واقع شده است و بیشتر آن قسمت هم در بخش دوم است .

و در بخش نخستین تنها کناره‌ای از آن دیده میشود که بسوی شمال منحرف است و بقیه آن با قطعه‌ای از دریا که دایره واربر آن محیط است در بخش دوم اقلیم ششم واقع است و این قسمت را در آنجا یاد کردیم .

و میان این جزیره و خشکی گذرگاهی وجود دارد که عرض آن دوازده میل است، و در پشت این جزیره در ناحیه شمال بخش دوم جزیره رسلانده^۱ واقع است که طول آن از باختر بخاور است .

و بیشتر بخش سوم این اقلیم نیز در آب فرو رفته است بجز قطعه مستطیلی در جنوب آن که در قسمت خاوری پهناور میشود و همین قسمت محل پیوستگی این بخش به سرزمین فلونیه (پلونی)^۲ میباشد چنانکه ذکر آن در بخش سوم اقلیم ششم گذشت و یاد آور شدیم که آن سرزمین در شمال آن است ، و در قطعه‌ای از دریا که این بخش را فرا گرفته است و بخصوص در جانب غربی آن بصورت قسمت مستدیر پهناور است^۳ این قسمت از بابی که در جنوب آنست بخشی متصل میشود و این باب ببلاد فلونیه (پلونی) منتهی میگردد .

و جزیره (یا شبه جزیره) «برقاغه» (نروژ) در شمال آنست که در جهت شمال از باختر بخاور کشیده شده است و قسمت شمال بخش چهارم این اقلیم را سرتاسر دریای محیط فرا گرفته ولی جنوب آن بیرون از آبست . و سرزمین «فیمازک» متعلق بترکان در باختر آن واقع است و در خاور آن بلاد طبت^۴ و آنگاه سرزمین رسلانده^۵

۱- (بکسر «ر») دسلان مینویسد ؛ در نقشه‌های قدیم رسلانده در شمال اکس Ecosse یا اسکوسیه واقع است که شبه جزیره کوچکی را نشان میدهد همچنانکه ادریسی ایرلند را غرلنده نامیده میتوان بر همان قیاس رسلانده را ایسلاند L'islande دانست ، ۲- همان پلونی «Pologne» است . ۳- این جزیره دانمارک (Danemark) است (دسلان ، بنقل از ادریسی حاشیه ص ۱۶۴ ج ۱) . ۴- در جاهای مختلف «برقاغه» و «بوقاغه» و «برقاغه» آمده است ولی صحیحتر صورتی است که ادریسی بدینسان ؛ «نرباغه» (بضم ن - فتح غ) آورده و با نروژ Norwege تطبیق می‌شود . ۵- در ادریسی «فیمازک» در جاهای مصر «فیمازک» است . ۶- (فتح ط - کسری) و در بعضی جاها «طست» است و دسلان مینویسد ؛ شاید منظور شهر Taasthus در فنلاند است . ۷- Reslanda ، دسلان مینویسد ؛ در نقشه‌های قدیم Leslanda است و شاید منظور استونی Esthonia ، ۱ است .

واقع است که تا آخر خاور بخش امتداد میابد و این ناحیه پیوسته پر برف و یخبندان است و عمران در آن اندک است .

و سرزمین مزبور در بخش چهارم و پنجم اقلیم ششم بروسیه متصل است و کشور روسیه در ناحیه غربی بخش پنجم این اقلیم واقع است و چنانکه در پیش یاد کردیم در شمال بقطعه ای از دریای محیط منتهی میشود که بکوه قوقیا پیوسته است . و ناحیه خاوری این بخش محل پیوستگی سرزمین قمانی^۱ است که بر قطعه کنار دریای نیطش از بخش ششم اقلیم ششم واقع است و بدریاچه طرمی^۲ منتهی میشود که از این بخش بشمار میرود .

و آب این دریاچه شیرین است و رودهای بسیاری از کوههای جنوب و شمال بدان سرازیر میشود . در شمال ناحیه خاوری این بخش سرزمین بناریه^۳ است که متعلق بترکان^۴ میباشد و تا آخر این بخش امتداد میابد .

و ناحیه جنوب غربی بخش ششم محل پیوستگی آن به بلاد قمانی است و در وسط این ناحیه دریاچه غنون^۵ دیده میشود که آب آن شیرین است و از کوههای نواحی خاوری رودهایی بدان میریزد ، ولی دریاچه مزبور بسبب شدت سرما بجز مدت اندکی از فصل تابستان پیوسته منجمد است و در خاور بلاد قمانی کشور روسیه واقع است که آغاز و مبدأ آن در ناحیه شمال شرقی بخش پنجم اقلیم ششم بود . و در زاویه جنوب خاوری این بخش بقیه سرزمین بلغار^۶ واقع است که مبدأ و آغاز آن در ناحیه شمال خاوری بخش ششم اقلیم ششم است و در وسط این قطعه که از سرزمین بلغار بشمار میرود محل پیچ و خم رود اتل (ولگا) دیده میشود که نخستین خمیدگی آن بجنوب است چنانکه در پیش یاد کردیم و در آخر ناحیه شمالی این بخش کوه قوقیا است که از باختر بخاور بخش متصل است .

و در باختر بخش هفتم این اقلیم بقیه سرزمین بچناک^۷ دیده میشود که متعلق

۱ - (بسم ق) . ۲ - طرمی (ن . ل) . ۳ - در يك چاب بجای «بناریه» «نانار» و در چاب دیگر «بلغار» است و د-لان از دوی نقشه ادیسی این کلمه را تصحیح کرده است . ۴ - ترکمان (ن . ل) . ۵ - در جایهای مصر «عشور» و در چاب باریس «عیون» است ولی د-لان کلمه «غنون» را از نقشه ادیسی نقل کرده است . ۶ - بلغر (ن . ل) .

بترکان میباید و مبدأ آن در ناحیه شمال شرقی بخش ششم همین اقلیم و ناحیه جنوب باختری این بخش بود که از بالای اقلیم ششم بدان وارد میشود. و در ناحیه خاوری بخش بقیه نواحی بسجرت (باشگیر) و سپس دنباله سرزمین منتنه است که تا آخر خاور بخش امتداد دارد و در آخر بخش از جهت شمال کوه قویای محیط واقع است که از باختر بخاور آن متصل است. و در جنوب باختری بخش هشتم این اقلیم محل پیوستگی سرزمین منتنه است و در خاور آن سرزمین محفورا است که از شگفتی‌های جهان بشمار میرود چه شکافتگی و دره‌ای عظیم و پرتگاهی ژرف است و جوانب آن بحدی عمیق میباشد که رسیدن بقعر آن دشوار و ممتنع است. نشانه آبادانی و عمران آن در روز دودهایی است که از عمق آن برمیخیزد و در شب روشناییها است که گاه میدرخشد و گاه نهان میشود و گویا در آن رودی دیده‌اند که آنرا از جنوب بشمال بدوقسمت تقسیم میکند و در ناحیه خاوری این بخش نواحی ویرانیست که هم‌مرز سد میباشد و در آخر شمال آن کوه قویا است که از شرق بغرب امتداد یافته است. و در جانب باختری بخش نهم این اقلیم بلاد خفشاخ یا قفجق (قبجاق) است که کوه قویا، هنگامیکه از شمال آن نزدیک دریای محیط خمیدگی پیدا میکند، آنرا دربر می‌گیرد و از وسط بخش بسوی جنوب با انحراف بخاور امتداد می‌یابد و آنگاه در بخش نهم اقلیم ششم نمودار میشود و از آن هم میگذرد و در وسط آن ناحیه سدیاجوج و مأجوج دیده میشود که آنرا یاد کردیم. و در ناحیه شرقی این بخش سرزمین یاجوج است که در پشت کوه قویا دیده میشود و مشرف بر دریا میباشد، سرزمینی کم‌پهنا و دراز است که از سمت خاور و شمال کوه‌های مزبور بر آنها احاطه یافته است. و سرتاسر بخش دهم این اقلیم را آب فرا گرفته است. اینست پایان سخن ما درباره جغرافیا و اقلیمهای هفتگانه آن و در آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز نشانه‌هایی برای جهانیانست^۲.

۱ - Terrain Creux، محفور شهریست برکنار دریای روم که در آن فرشها بافند و بسط محفوری بدان منسوبست (منتهی الارض).
 ۲ - و فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لایات للعالمین، ولی اصل آیه ۱۸۷ در سوره آل عمران «... لایات لا ولی الا لایات» است.

مقدمه سوم

در اقالیم معتدل و منحرف و تأثیر هوا در رنگهای بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان

در گذشته بیان کردیم که قسمت آباد نواحی خشکی کره زمین وسط آنست زیرا افراط گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمرانست و چون دوسوی شمال و جنوب در گرما و سرما باهم متضادند باید از این کیفیت در هر دوسوی بتدریج کاسته شود تا در وسط و مرکز زمین اعتدال حاصل آید، از اینرو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیمهای سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر اقالیم باعتدال نزدیکتر میباشد. ولی اقلیمهای دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیمهای اول و هفتم بدرجات دورتر است و بهمین سبب دانشها و هنرها و ساختمانها و پوشیدنیها و خوردنیها و میوهها و بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیمهای سه گانه مرکزی پدید آمده اند باعتدال اختصاص یافته اند و افراد بشری که ساکنان این اقلیمها را تشکیل میدهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم تر و راست ترند «حتی نبوتها و پیامبران بیشتر در این اقلیمها بوده اند و در اقلیمهای جنوبی و شمالی از بعثتی اطلاع نداریم، زیرا پیامبران و فرستادگان خدا مخصوص به کاملترین افراد نوع بشر، از لحاظ آفرینش و خوی، بوده اند. خدای تعالی فرماید شما بهترین امت بودید که برای مردم برانگیخته شدید^۱ و این برای آنست که آنچه پیامبران از نزد خدا میآوردند مورد قبول واقع شود و دعوت آنان رواج گیرد و ساکنان این اقلیمها بسبب زیستن در محیط معتدل کاملتر اند^۲» چه می بینیم این مردمان از لحاظ خانه و پوشیدنی و خوراک و صنایع

۱ - کنتهم خیر امة اخرجت للناس . آیه ۱۰۶ سوره آل عمران .
۲ - قسمت داخل کبومه در جاب باریس حذف شده است .

نهایت میانه روی را در نظر میگیرند خانه‌هایی بنیان مینهند که با سنگهای زیبا و ظریف و از روی هنرمندی ساخته شده‌است و در نیک کردن و زیبایی ابزار و اثاث زندگی برهم پیشی میجویند و در این راه به کمال هنرمندی میرسند و در نزد آنان کانه‌های طبیعی از زروسیم و آهن و مس و ارزیز و سرب یافت میشود و در معاملات خود دوسکه گرانمایه (دینار و درهم) را بکار میبرند و در بیشتر حالات خویش از کجروی و انحراف دورند و اینها عبارتند از مردمان مغرب و شام و حجاز و یمن و عراق عرب و عراق ایران و هند و سندی و چین و همچنین مردم اندلس و ملت‌های مجاور آنان مانند فرنگان و جلالقه^۱ و «رومیان و یونانیان»^۲ و دیگر مللی که با این اقوام یا نزدیک بایشان در این اقلیم معتدل بسر میبرند. و بهمین سبب عراق و شام از همه این نواحی معتدل‌تر است زیرا کشور های مزبور در وسط همه این جهات واقع است. و اما ساکنان اقلیمهای دور از اعتدال مانند اقلیم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه احوال خویش بسی از حد اعتدال دورند، چنانکه خانه های آنان از گل و نی و خوراک آنها از ذرت و علف و پوشیدنیهای آنها از برگهای درختان است که آنها را بکان یکان روی بدن خویش برهم مینهند و می‌چسبانند تا برهنه نمانند^۳ و یا با پوستهای حیوانات خود را می‌پوشانند و بیشتر آنان بیجامه و برهنه‌اند و میوه‌ها و خورشهای بلاد آنان بطرز عجیبی تکوین میشود و بانحراف میگردید و معاملات ایشان با زر و سیم (دوسنگ گرانمایه) نیست بلکه با مس و آهن دادوستد میکنند یا پوستهایی را برای معاملات برمیگزینند و ارزش آنها را معین میکنند و با همه اینها اخلاق آنان نزدیک بخوی جانوران بی‌بانتست، حتی درباره بسیاری از مردم سودان - ساکنان اقلیم نخست - نقل میکنند که آنها در جنگلها و غارها بسر میبرند و علف میخورند و مانند وحشیان با هم الفت ندارند و یکدیگر را میخورند و صقالبه (اسلاوها) نیز بر همین خویند و علت اینست که چون اینگروه از اعتدال دورند طبیعت مزاجهای ایشان بسرشت جانوران بی‌بانت نزدیک میگردد و از انسانیت بهمان

۱- Galiciens. ۲- در چاپ پاریس نیست. ۳- اشاره بآیه قرآن: وطفقا یخسفان علیهما من ورق الجنة، سوره اعراف آیه ۲۱ و سوره طه آیه ۱۱۹.

میزان دور میشوند. همچنین احوال ایشان در دیانت نیز بر همین منوال است، بهیچ نبوتی آشنایی ندارند و بهیچ شریعتی نمیگروند مگر اندکی از آنان که در جوانب مناطق معتدل می‌زیند چون حبشیان که در مجاورت یمن میباشند و بدین مسیحی پیش از اسلام متدین شده‌اند و هم‌اکنون تا این عهد نیز بر همان دین میباشند و مانند مردمان مالی^۱ و گوگو^۲ و تکرور^۳ که مجاور سرزمین مغربند و در این روزگار از دین اسلام پیروی میکنند و گویند آنان در قرن هفتم باسلام گرویده‌اند و چون گروهی از ملت‌های صقالبه (اسلاوها) و فرنگیان و ترکان در نواحی شمالی که متدین بدین مسیحی شده‌اند. و بجز اقوام یادکرده دیگر مردمان اقلیم‌های منحرف جنوب و شمال از دین بیخبرند و دانشی در میان آنان نیست و از همه خوبیها و عادات انسانیت دورند و باحوال بهایم و چارپایان نزدیک‌تر میباشند، و می‌آفریند آنچه را نمیدانند. و بر این گفتار نباید خرده گرفت که چرا مردم یمن و حضرموت و احقاف و بلاد حجاز و یمامه و دیگر شهرهای نزدیک آنها از جزیره العرب، در اقلیم اول و دوم، بر این کیفیت نیستند، زیرا جزیره العرب را از سه سوی چنانکه یاد کردیم دریا احاطه کرده و رطوبت دریا در وضع هوای آن ناحیه تأثیر بخشیده و در نتیجه از خشکی و نبودن اعتدالی که مقتضای گرما است در آن سرزمین کاسته شده است و بسبب رطوبت دریا قدری اعتدال در آن ناحیه پدید آمده است. و برخی از نسب‌شناسان که از دانش طبایع کاینات بیخبراند توهم کرده‌اند که سیاه پوستان از فرزندان حام بن نوح‌اند و از اینرو سیاه پوست میباشند که نفرین کرده پدر میباشند و بر اثر آن نفرین سیاه روی شده‌اند و خداوند اعقاب حام را به بندگی و رقیقت اختصاص داده است. و در این باره حکایتی همچون خرافات افسانه‌سرایان نقل میکنند. در صورتیکه در نفرین نوح دربارهٔ پسرش حام که در تورات آمده هیچ نامی از سیاهی برده نشده است بلکه نفرین وی تنها دربارهٔ اینست که فرزندان وی در شمار بندگان اولاد برادران دیگرش در آیند و جز این چیزی در آن نفرین نیست و پیدا است که نسبت دادن

۱- Melli ۲- Gogo ۳- Tekrour ۴- و یخلق ما لا تعلمون از آیه ۸ سوره النحل .
بقیه آیه چنین است : و الخیل والبنال و الحمیر لئلا تعلموا و یخلق ما لا تعلمون .

سیره رویی به حام بعلت یاد کرده در نتیجه بیخبری و غفلت گوینده آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دودر هوا و تکوین حیوانات اینگونه محیطها است. زیرا مردمان اقلیم نخستین و دوم از اینرو سیاه پوست شده اند که هوای اقلیم های ایشان بعلت گرمای جنوب نسبت بنواحی معتدل دو چندان گرم است زیرا خورشید در هر سال دوبار در سمت رأس آنان واقع میشود و فاصله زمانی میان این دوبار کوتاه است و در نتیجه این تقابل در همه فصول بدرازا میکشد و بسبب آن نور افزایش میابد و گرمای سخت بر آنان میتابد و بعلت افراط گرما پوست بدن آنان سیاه میشود. و نقطه مقابل این دو اقلیم در شمال اقلیم ششم و هفتم است که بسبب سرمای سخت، ساکنان آن نواحی سفید پوست میباشند زیرا خورشید در افق ایشان همیشه در دایره رؤیت چشم یا نزدیک بآنست و بمرحله تقابل و نزدیک بآن نمیرسد و در نتیجه از گرما میکاهد و در سراسر فصول بر شدت سرما افزوده میشود و بدین سبب مردم آن ناحیهها سپید پوست بار میآیند و این وضع موجب کم مویی بدن ایشان میشود و گذشته از این، سرمای مفرط آن نواحی اقتضا میکند که مردم دارای چشمهای کبود (سبز) و پوست خال خال (کک مک) و موهای طلایی میشوند و حد وسط میان این دو منطقه اقلیمهای سه گانه پنجم و چهارم و سوم است. مردم این اقلیمها از اعتدالی که خاصیت حد وسط است بهره کامل دارند و اقلیم چهارم از همه اقلیمها معتدل تر است، زیرا چنانکه یاد کردیم بیش از همه اقلیمها در حد وسط قرار گرفته است و از اینرو ساکنان آن بمقتضای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلقت و خوی میباشند و بدنبال آن از دوسوی اقلیم سوم و پنجم است. این دو اقلیم هر چند از لحاظ واقع شدن در حد وسط بنهایت کمال نرسیده اند زیرا یکی از آنها اندکی بجنوب گرم و دیگری بشمال سرد منحرف است ولی در عین حال دو اقلیم مزبور هم بنهایت انحراف نرسیده اند و اقلیمهای چهار گانه دیگر چون انحراف دارند ساکنان آنها هم در خلقت و خوی منحرف اند. چنانکه مردم اقلیم اول و دوم بسبب گرما سیاه پوست اند و اهالی اقلیم ششم و هفتم بعلت سرما سپید پوست میباشند و ساکنان جنوب یعنی دو اقلیم اول و دوم را بنامهای حبشیان و زنگیان و سودان میخوانند

و این اسامی مترادف را بر ملتهایی اطلاق میکنند که رنگ آنان بسیاهی تغییر یافته باشد، هر چند نام حبشی بگروهی اختصاص دارد که در روبروی مکه و یمن بسر می‌روند و زنگی مخصوص مردمانی است که در برابر دریای هند سکونت دارند. و این نام‌ها را بر آنان از این سبب اطلاق نکرده‌اند که آنها به انسانی سیاه‌پوست، یعنی حام و یا جزوی انتساب دارند چه بتجربه ثابت شده است که کسانی از سیاهان جنوب در اقلیم معتدل چهارم یا اقلیم منحرف هفتم یعنی مساکن سفید پوستان سکونت گزیده‌اند و در نتیجه بمرور زمان رنگ پوست اعقاب آنان بسپیدی گراییده است و برعکس کسانی از ساکنان شمال یا اقلیم چهارم بجنوب رفته و در آن ناحیه سکونت گزیده‌اند و رنگ نسل‌های آینده آنان بسیاهی تغییر یافته است و این امر دلیل بر آنست که رنگ بدن تابع خاصیت هوا است. ابن‌سینا در ارجوزه طیبی خود گوید: «در زنگبار گرمایی است که رنگ بدن مردم را تغییر داده است بقسمی که پوست بدن آنها را سیاه کرده است و مردم صقلب (اسلاو) سفید پوست شده‌اند تا آنجا که پوست بدن آنان نرم و شفاف می‌باشد».

اما ساکنان نواحی شمالی کره زمین باعتبار رنگ بدنشان نامگذاری نشده‌اند زیرا سفیدی رنگ اهل همان زبانی بود که واضح این نامها بودند و بنابراین غرابتی در میان نبود. چنانکه می‌بینیم ساکنان آن سرزمین مانند: ترکان و صقالبه (اسلاوها) و طغرغرا و خزر ولان و بسیاری از فرنگیان و یاجوج و مأجوج هر یک دارای نامهای مختلفی هستند و نسل‌های بیشماری داشته‌اند و آنها نیز با سامی گوناگونی نامیده شده‌اند. و اما مردم اقلیمهای سه‌گانه میانی، که در مناطق معتدل مرکزی بسر می‌برند، از لحاظ خلقت و خوی و سیرت در حد اعتدال می‌باشند و بکلیه شرایط طبیعی برای ایجاد تمدن و عمران از قبیل: امر معاش (اقتصاد) و مسکن و هنر و دانش و فرمانروایی و کشورداری اختصاص یافته‌اند و اعمال ایشان بر صفت اعتدال بوده است چنانکه در میان آنان دعوت‌های پیامبری پدید آمده است و بتأسیس کشورها و تشکیل دولت‌ها و وضع شرایع و قوانین

۱- «طغرغرا» یا «تفرغرا» بر قومی از ترکان اطلاق میشده که در سرزمینهای میان خراسان و چین میزیسته‌اند (دسلان، ص ۱۷۲ ج ۱).

پرداخته و دانشهای گوناگون بیادگار گذاشته و به بنیان نهادن شهرهای بزرگ و کوچک و بناهای باشکوه و کشت و کار و هنرهای زیبا و دیگر کیفیاتی که از زندگی معتدلی حکایت میکنند توجه کرده‌اند. و ملتهای اینگونه اقلیمهای معتدل که مابتاریخ گذشته آنان آگاه شده‌ایم عبارتند از: عرب و روم و ایران و بنی‌اسرائیل و یونان و مردم سند و هندوچین. و چون نسب شناسان از نظرقیافه و دیگر علایم ویژه، این ملتها را متفاوت یافته‌اند گمان کرده‌اند که همه این اختلافها معلول اختلاف نژاد و نسب آنانست، ازاینرو کلیه ساکنان جنوب کره زمین را سودان یا سیاهان نامیده و آنانرا از نسل حام شمرده‌اند.

و چون نتوانستند اختلاف رنگ آنانرا توجیه کنند و در علت صحیح آن تردید داشتند ناچار از روی تکلف آن حکایت واهی را نقل کردند و همه یا بیشتر ساکنان شمال را از فرزندان یافت بشمار آوردند و بیشتر ملت‌هایی را که در اقلیمهای معتدل و مناطق مرکزی بسر می‌برند و دارای دانش و هنر و مذهب و شرایع و سیاست و کشورداری هستند از اولاد سام محسوب داشتند. و این پندار هرچند از نظر انتساب ملت‌های مزبور با حقیقت وفق میدهد ولی نمیتوان آنرا قاعده کلی و قیاس منطقی صحیحی شمرد بلکه بمنزله بیان خبر از واقع است نه اینکه وجه تسمیه ساکنان جنوب کره زمین به سودان و حبشیان از نظر انتساب ایشان به حام سیاه رنگ است. گروه مزبور از اینرو در این ورطه غلطکاری گرفتار شده‌اند که معتقدند بازشناختن ملتها از یکدیگر تنها از راه نژاد و نسب آنان امکان پذیر است، در صورتیکه چنین نیست زیرا بازشناختن برخی از طوایف یا ملتها ممکن است از این طریق درست باشد مانند: تازیان و بنی‌اسرائیل و ایرانیان لیکن اقوام دیگری را بوسیله خطوط و علایم چهره و یا بوسیله منطقه‌ای که در آن بسر می‌برند باز میشناسند مانند: زنگیان و حبشیان و صقالبه (اسلاوها) و سودان (سیاهان).

و تازیان را نیز تنها از راه نسب باز میشناسند، بلکه آنها را میتوان بوسیله عادات و رسوم و شعایر نیز از ملتهای دیگر متمایز ساخت. گذشته از این

بشیوه‌های دیگری همچون اخلاق و صفات و مشخصات روحی نیز میتوان اقوام گوناگون را از یکدیگر بازشناخت و بنابراین درست نیست نظریه‌کسانی را بپذیریم که میگویند مردم فلان منطقه معین خواه شمال یا جنوب چون از نسل فلان شخصیت معلوم میباشند واجد خصوصیت‌هایی هستند که در آن نیا وجود داشته است از قبیل: رنگ یا مذهب یا خطوط و نشانه‌های چهره. و چنین عقیده‌ای را بهیچرو نمیتوان تعمیم داد چه این پندار از اغلاط گروهی است که از طبایع کاینات و مناطق بیخبراند و کلیه خصوصیت‌هایی که آنان دلیل می‌آورند بهیچرو در اعقاب و فرزندان پایدار نمی‌ماند و نمیتوان آنها را تغییرناپذیر دانست. سنت خداست در میان بندگانش، و هرگز سنت خدا را تغییری نخواهی یافت^۱.

۱ - سنه الله التي قد خلت في عباده . سورة المؤمن ، آیه ۴۸ . ولن تجد لسنة الله تبديلا . سورة الاحزاب ، آیه ۶۲ . در چاپهای مصر و بیروت پس از آیات مزبور فصل بدینسان پایان می‌یابد : «و خدا و پیامبر او بامور نهانی داناتراند و نیکوتر داری میکنند و ایزد خداوندگار روزی دهنده و مهربان و بخشایشگر است».

مقدمه چهارم

در باره تأثیر هوا در اخلاق بشر

سبکی و سبکسری و شادی و طرب بی اندازه را هر کسی در سیاهپوستان دیده است. آنها شیفته رقص و پایکوبی اند و هرساز و آهنگی آنانرا برقص و طرب و امیدارد و در همه جهان بابلهی و حماقت موصوف اند.

و چنانکه در جای خود در دانش حکمت ثابت شده است علت صحیح این امر اینست که طبیعت شادی و طرب عبارت از انتشار و گسترش روح حیوانی^۱، و برعکس طبیعت اندوه انقباض و تکاثف^۲ آنست. و نیز معلوم است که حرارت، هوا و بخار را می پراکند و متخلخل^۳ میسازد و برکمیت آن میافزاید و بهمین سبب بمستان چنان شادی و فرحی دست میدهد که بوصف درنمیآید زیرا بخار روح بسبب حرارت غریزی داخل قلب میشود و خاصیت تندی شراب آنرا در روح برمیانگیزد و در نتیجه روح انتشار و انبساط مییابد و طبیعت شادی بمست روی میآورد. همچنین آنانکه بگرما به میروند هنگامیکه در هوای آن تنفس کنند و حرارت هوا بروح آنان پیوندد و در نتیجه آن روح آنان گرمی پذیرد شادی و فرح بآنان روی میدهد و چه بسا که در بسیاری از اینگونه کسان از شدت شادی حالت وجد و سرودخوانی پدید میآید و از شادی برانگیخته میشوند. و چون سیاهان در اقلیم گرم بسر میبرند و گرما بر مزاج آنان و هم بر اصل مواد تکوینی ایشان استیلا مییابد، روح آنان به نسبت بدن و اقلیمشان سرشار از حرارت

۱ - روح حیوانی جسم لطیفی است که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و بوسیله وریدها بدیگر اعضای تن پراکنده میشود (تعریفات جرجانی).
۲ - تکاثف فشردگی کمبود حجم اجزای مرکب است بی آنکه جزئی از آنها جدا شود (تعریفات).
۳ - تخلخل افزایش حجمی است بی آنکه چیزی از خارج بدان پیوسته شود و آن ضد تکاثف است (تعریفات).

میشود از اینرو روانهای آنان نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است و بهمین سبب شادی و فرح سریعتر بآنان دست میدهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند و بر اثر این حالت دچار سبکسری و سبکی میشوند. همچنین مردم کشورهایی که در آب و هوای بحری بسر میبرند نیز اندکی بر خوی و صفت سیاهپوستانند، زیرا هوای اینگونه مناطق نیز بسبب انعکاس اشعه انوار صفحه دریا دارای حرارتی مضاعف است و از اینرو بهره آنان از نتایج حرارت مانند شادی و سبکی بیش از مردمی است که در نقاط مرتفع و کوهستانی سردسیر بسر میبرند، و این حالت را اندکی در اهالی جرید که در اقلیم سوم واقع است نیز می‌یابیم زیرا حرارت در آن ناحیه فراوان است و هوای آن گرم میباشد و آن ناحیه از جلگه‌ها و بیلاقات و نواحی کوهستانی بسیار دور و بطور کامل جنوبی است و این کیفیت را در مردم مصر نیز میتوان مشاهده کرد، چه آن سرزمین هم در عرض بلاد جرید یا قریب بآنست، چنانکه می‌بینیم چگونه شادی و سبکی و غفلت از عواقب امور بر آنان چیره شده است بحدی که مردم آن کشور خوراک و آذوقه یکسال و بلکه یکماه خود را نمی‌اندوزند، بلکه غالب مواد غذایی خود را بطور روزمره از بازار فراهم می‌آورند.

و چون مردم فاس که از بلاد مغرب است برعکس آنان در کوهستانهای سرد زندگی می‌کنند می‌بینیم که چگونه مانند کسانی بسر میبرند که سر بگریان اندیشه فرو میبرند و تاچه حد در اندیشیدن فرجام کار زیاده روی میکنند، بدانسان که حتی برخی از مردم آن شهر آذوقه و خوراک دو سال خویش را از گندم اندوخته میکنند و برای خریدن قوت روزانه خود سحرگاهان روانه بازار میشوند از بیم اینکه مبادا چیزی از اندوخته آنان کاسته شود و اگر این خاصیت را در اقلیم و شهرها مورد تحقیق و جستجو قرار دهیم خواهیم دید که کیفیات هوا در اخلاق آدمی تأثیر می‌بخشد، و خدای آفریننده داناست^۲. و مسعودی متعرض این امر

۱- ایالتی در جنوب تونس. در جاهای مصر و بیروت «جزیره» و در «ینی» جریده است. ۲- اشاره به: ان ریک هو الخلاق الملیم. س: الحجر آ: ۸۶ و: هو الخلاق الملیم، س: یس آ: ۸۱.

شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان بجستجو و تحقیق پرداخته و کوشیده است علت آنرا بیابد ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحاق کندی نقل کرده بعلمت دیگری دست نیافته است و خلاصه آنچه از آنان نقل کرده اینست که این امر معلول ضعف دماغ ایشان است که به ضعف عقل آنان منجر شده است، لیکن این نظرمتمکی برهان و دلیلی نیست، و خدای هر که را میخواهد براه راست رهبری میکند^۱.

۱- والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم . س : البقرة ، آ : ۲۰۹ .

مقدمه پنجم

در اختلاف کیفیات عمران و تمدن از لحاظ فراوانی ارزاق و
گرسنگی و آثاری که از آن در ابدان و اخلاق بشر پدید می آید

باید دانست که در همه اقلیمهای معتدل یادکرده فراوانی ارزاق وجود ندارد و همه ساکنان آنها در رفاه و آسایش بسر نمیبرند ، بلکه در اقلیمهای مزبور هم سرزمینهایی یافت میشود که بسبب حاصلخیزی اراضی و اعتدال خاک و وفور آبادانی و عمران برای اهالی فراوانی نعمت از قبیل حبوب و خورش و گندم و میوهها فراهم است و هم در آن اقلیمها سرزمینهای ریگلاخیز است که هیچ گیاه و کشت و زرعی در آنها نمیروید ، چنانکه ساکنان آنها در سختی معیشت و تنگسالی میزند مانند مردم حجاز و جنوب یمن و همچنین نقابداران صنهاجه که در صحرای مغرب و نواحی ریگزار میان بربرها و سیاهان سکونت دارند ، چه این گروه فاقد هرگونه حبوب و مواد غذایی گیاهی میباشد و غذای آنان را لبنیات و انواع گوشتها تشکیل میدهد . و مانند اعرابی که در دشتهای بوضع چادر نشینی در حرکت میکنند . اینان هر چند حبوب و خورش خود را از تلول^۱ (جلگه های مرتفع مغرب) فراهم میسازند ولی این امر گاه بگاه و در شرایط دشواری برای آنان روی میدهد زیرا از یکسو باید لوازم خود را تحت مراقبت نگهبانان مرزی بخرند^۲ و از سوی دیگر فقرو ناداری با آنان امکان نمیدهد که مقادیر بسیاری خریداری کنند و بنابراین مواد غذایی و حبوبی که از این راه بدست میآورند

۱- تلول جمع تل (بکسر ت) Telle ناحیه ای کوهستانی از الجزیره و مراکش است که میان کوه اطلس و مدیترانه واقع است (لا روس) ، ولی این کلمه را ابن خلدون بمعنی عام آن یعنی تپه ها و جلگه ها نیز بکار می برد .
۲- قبائل صحرائ نشینی که نزدیک بهار و تابستان در جستجوی چراگاههایی برای احشام خود برمیآیند و میخواهند داخل جلگه های آباد بشوند تا آذوقه و گندم زمستان خود را نیز بخرند ناچارند مبالغی بعنوان باج به مرزداران و لشکریان حکومت بپردازند (حاشیه دسلان ، ص ۱۷۷ ج ۱) .

حواجی ضروری آنها را هم برطرف نمیکند تاچه رسد باینکه بوسیله آنها در رفاه و آسایش بسربرند. از اینرو می بینیم بیشتر اوقات بهمان لیبیات اکتفا می کنند و بهترین وجهی آنها را بجای گندم بکار می برند و با همه این می بینیم این گروه که در دشتها بوضع چادرنشینی بسر میبرند و فاقد حبوب و خورش میباشند از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه نشینانی که در نهایت آسایش زندگی میکنند برتری دارند و از آنان نیکو حال تراند، و نسبت به شهر نشینان رنگ و روی شاداب تری دارند و از لحاظ جسمی نیز سالم تراند و اندامها و قیافه های آنها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است گذشته از این ذهنشان برای فرا گرفتن دانشها و دریافت معارف آماده تر و روشن تر است.

و این وضع را در هر یک از طوایف آنان میتوان مشاهده کرد و تجربه گواه بر آنست. چه بسیاری از اعراب و بربرها، و هم نقاب داران و ساکنان تلول (جلگه نشینان مغرب) بر این وضعی هستند که ما وصف کردیم و این معنی را کسانی که با آنان رفت و آمد دارند بعیان و تجربه درمی یابند و سبب آن اینست که خوردن غذاهای افزون و گوناگون و فراوانی اخلاط ناشی از پر خوری در بدن فضولات تولید می کند و آنگاه این فضولات مودی، پس از آمیختن بی تناسب با یکدیگر، موجب دفع اخلاط متعفن می شود. و چنانکه گفتیم، در نتیجه این کیفیت فربهی مفرطی دست میدهد و سبب تیرگی و پریدگی رنگ پوست و ناهنجاری اندام میگردد و بعلت برآمدن بخارهای تباه رطوبتها بدماغ صفای ذهن را از بین می برد و سرانجام بطور عموم کند ذهنی و غفلت و انحراف از اعتدال حاصل میشود و خدا داناتر است. و این موضوع را در جانوران دشتهای خشک و بیابانها نیز میتوان سنجد مانند آهو و شتر مرغ و بزکوهی و زرافه و گورخر و گاو دشتی که بانظایر همین حیوانات در جلگه ها و بیلاقات و چراگاه های سبز و خرم فراوان دارند و میان آنها در صفای پوست و زیبایی و رونق

۱- کلمه «تلول» را چنانکه قرائن نشان میدهد ابن خلدون بمعنی مطلق جلگه نیز بکار میبرد.

اندام و تناسب اعضا و تندی احساس فرقی فاحش وجود دارد. چنانکه آهو برادر بزکوهی و زرافه برادر شتر و خروگاو وحشی برادر خر و گاو اهلی هستند و فرق میان آنها مشهود است و این تفاوت تنها از آنروست که فراوانی آذوقه و گیاه جلگه‌ها در بدن دستهٔ اول تأثیر می‌بخشد و فضولات پست و اخلاط فاسد در دستهٔ دوم تولید می‌کند چنانکه آثار آن در حیوانات مزبور نمودار است. ولی گرسنگی برای حیوانهای دشتی اثراتی نیک بیار آورده و خلقت و شکل آنها را بیش از حد زیبا کرده است. و این امر در آدمیان نیز صدق میکند.

چه می‌بینیم مردم اقلیمهای پرنواز و نعمت‌که دارای کشاورزی و دامپروری و محصولات فراوان و خورشها و میوه‌های گوناگون هستند اغلب بکند ذهنی متصف‌اند و دارای اجسام خشن هستند و این حالت را در بربرها میتوان دید چه گروهی از آنان که از حیث انواع خورشها و گندم مرفه‌اند با آنانکه در وضع نامساعدی بسر می‌برند و فقط به جو و ذرت اکتفا میکنند مانند مصامده^۱ و اهالی غمارة^۲ و سوس^۳ تفاوت بسیار دارند و این دستهٔ اخیر از لحاظ عقلی و بدنی توان‌تر و نیکو حال‌تر اند. همچنین ساکنان بلاد مغرب که بطور کلی از انواع مواد غذایی و گندم برخوردارند با مردم اندلس که سرزمین آنان بکلی فاقد کره و روغن است و قوت غالب آنان ذرت میباشد تفاوت دارند چه آن میزان هوش و خرد و چابکی و پذیرش تعلیم که در مردم اندلس می‌بینیم در دیگران یافت نمیشود. همچنین اهالی ده نشین مغرب بطور عموم با شهرنشینان متفاوت‌اند، چه شهرنشینان هر چند مانند مردم ده در فراوانی عیش می‌زیند و انواع مواد غذایی بدست می‌آورند ولی چون این گروه همان خوراکیها را در نتیجهٔ پختن و آمیختن با مواد دیگر تلطیف میکنند از سنگینی و غلظت آنها میکاهند و در نتیجه غذاهای آنان لطیف‌تر و زود هضم‌تر میشود و کلیهٔ خوراک آنها گوشت گوسفند و مرغ است و چون روغن مزهٔ خاصی از قبیل شیرینی و ترشی و مانند آنها ندارد چندان آنرا بکار نمی‌برند و آنرا خورش مستقلی نمی‌شمرند و بهمین

۱- یا «مصموده» نام قبیله‌ایست در مغرب. ۲- Ghomara ۳- Sous

سبب درخوراکیهای آنان رطوبت تقلیل مییابد و فضولات فاسد و تباه که در نتیجه این رطوبت در بدن تولید میشود در وجود آنان کمتر حاصل میگردد.

از اینرو می بینیم اجسام اهالی شهرها لطیف تر از اجسام خشن بادیه نشینان است. و همچنین مشاهده میکنیم بادیه نشینانی که بگرسنگی عادت دارند در بدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچکدام وجود ندارد. و باید دانست که تأثیر فراوانی نعمت و آسایش زندگی دروضع بدن و حتی در کیفیت دین و عبادت هم نمودار میشود چنانکه می بینیم بادیه نشینان و هم شهر نشینانی که در مضیقه و خشونت میزیند و بگرسنگی عادت میکنند و از شهوات و خوشگذرانیها دوری میجویند نسبت با آنانکه غرق ناز و نعمت اند دیندارتر اند و بعبادت بیشتر روی میآورند، بلکه مشاهده میکنیم که اهل دین در شهرها و اماکن پرجمعیت اندکند زیرا در میان جماعتی که در گوشتخواری و بر خورداری از خورشهای گوناگون و خوردن مغزگندم بدون پوست افراط میکنند، قساوت و غفلت تعمیم مییابد و بهمین سبب پارسایان بویژه از میان بادیه نشینانی برمیخیزند که از حیث غذا در مضیقه میباشند و از انواع ناز و تنعم محروم اند.

همچنین می بینیم که حالت مردم يك شهر نیز در این باره باهم یکسان نیست و بنسبت رفاه و آسایش یا تنگدستی و سختی معیشت با یکدیگر متفاوت اند. و نیز مشاهده میکنیم گروهی که در مهد آسایش و تنعم و فراوانی زندگی بسر میبرند و غرق خوشیها و لذتها هستند خواه از بادیه نشینان یا شهریان هنگامیکه به قحطی و گرسنگی گرفتار شوند از دیگران سریعتر و زودتر میمیرند، مانند بربرهای مغرب و اهالی شهر فاس و مصر، بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آوردیم برعکس اقوام دیگری که بر این صفت نیستند مانند اعراب بیابان گرد و صحرائشین یا مردمی که در بلاد نخلستانها بسر میبرند و قوت غالب آنان خرماست یا ساکنان افریقیه در این عصر که بیشتر غذای آنها جوب و روغن زیتون است و هم مردم اندلس که غذای غالب آنان ذرت و روغن زیتون میباشد، چه در میان اقوام و طوایف مزبور اگر هم قحط زدگی و مجاعه پدید آید بسر نوشت گروه نخستین

دچار نمیشوند و گرسنگی آنانرا با مرگ و میر فراوان روبرو نمیکند بلکه بندرت هم از گرسنگی نمی‌میرند و سبب آن ، و خدا داناتر است ، اینست که امعای کسانی که غرق ناز و نعمت‌اند و بویژه بخورشهای گوناگون و روغن‌عادت دارند در نتیجه این اعتیاد رطوبتی مافوق رطوبت عادی مزاج بدست می‌آورد تا آنکه از اندازه درمیگذرد و پیدا است که هرگاه بسبب کمی غذا و فقدان خورشها و استعمال خوراکیهای خشن و نامألوف برخلاف عادت رفتار شود سرعت روده‌ها دچار یبوست و انقباض میگردد و چون روده عضوی بینهایت ضعیف است بیدرنگ بیماری بدان راه مییابد و صاحب آن یکباره میمیرد ، زیرا روده عضو است که بیش از دیگر اعضا موجب مرگ انسان میشود و میتوان گفت کسانی که در نتیجه قحطی میمیرند اعتیاد بسیری و پرخوری گذشته آنانرا میکشد نه گرسنگی زمان قحطی . ولی آنان که بکمی خورشها و روغن عادت دارند رطوبت عادی مزاج آنان همچنان در حدی که بوده بی‌کم و کاست پایدار میماند و آن مقدار برای پذیرش همه نوع اغذیه طبیعی کافی میباشد و بسبب تغییر نوع غذا در روده‌های آنان یبوست و انحراف روی نمیدهد و از اینرو اغلب از مرگ و میر رهایی مییابند ، در صورتیکه دیگران و بویژه آنان که بچربی و خورش بسیار عادت دارند بزودی در معرض هلاک قرار میگیرند .

و اساس همه اینها مبتنی بر آنست که بدانیم سازش با غذاها یا ترك آنها بسته به عادت است ، و هر که خود را بنوعی غذا معتاد کند و با او سازگار افتد خوردن آن برای وی مألوف و عادی خواهد بود ، چنانکه اگر از آن روش خارج شود و نوع غذا را تغییر دهد برای او دردناک بشمار خواهد رفت بشرط آنکه از مقصود غذایی بکلی خارج نشود مانند زهرها و يتوعات^۱ و آنچه انحراف

۱ - صاحب قاموس گوید : يتوع چون صبور و تنور هر گیاه و تیره که وقت بریدن از آن شیر آید و شیرنامه آن مضر است و مسهل و محرق و مقطع و موی را بریزاند . . . و مشهور آن هفت گیاه است : شبرم ، لایه ، عربنیتا ، ماهودانه ، مازریون ، فنچکشت ، و عشر . و تمام يتوعات را اگر در غیر مصرف آن استعمال کنند مایه هلاک میشود (حاشیه کتاب نصر هورینی) . این کلمه را يتوع نیز گویند. Plantos alataox از کلمه سریانی يتوعا Yartua بمعنی تراویدن و ترشح کردن رجوع به ص ۸۸ شرح اسماء المقار شود .

در آن به افراط‌گرایی و اما هرچه در آن تغذی و سازگاری یافت شود بر حسب عادت بمنزله غذای مألوفی میگردد چنانکه اگر انسان بجای گندم باستعمال شیرو سبزی پردازد تا بدان عادت کند برای او غذای مناسبی خواهد بود و از گندم و حبوب بیشک بی‌نیاز خواهد شد^۱. همچنین کسی که خود را بشکیبایی بگرسنگی و بی‌نیازی از خوراک عادت دهد نیز بر همین شیوه است، چنانکه از ریاضت‌کشان نقل میکنند و ما در این موضوع اخبار شگفتی از آنان میشنویم که ممکن است آنکه بحال آنان واقف نباشد آنها را انکار کند در صورتیکه منشأ همه این شگفتیها عادت است، چه نفس انسان بهره‌چرخ خوی گیرد از سرشت و طبیعت آن میشود زیرا که نفس بسیار متلون است، چنانکه هرگاه در نتیجه ریاضت تدریجی اعتیاد بگرسنگی حاصل آید، این امر برای آن بمنزله عادت طبیعی خواهد شد. و پندار پزشکان درباره اینکه گرسنگی کشنده است درست نیست مگر هنگامیکه نفس را یکباره بگرسنگی وادارند و غذا را از آن بکلی ببرند. در این هنگام روده‌ها پاره میشود و دچار مرضی میگردد که بیم هلاک از آن میرود. ولی هرگاه این امر تدریج صورت گیرد و با ریاضت اندک اندک غذا تقصان پذیرد چنانکه متصوفه این روش را اجرا میکنند بیشک از خطر هلاک دور خواهد بود و این روش تدریجی ضروری است حتی اگر بخواهند از ریاضت بازگردند، چه اگر پس از مدتی یکباره بمقدار غذای نخستین رجوع کنند بیم مرگ میرود. بلکه باید بهمان روش تدریجی که از نخست آغاز شده بوضع اول بازگشت. و ماکسی را دیده‌ایم که چهل روز پیوسته و بلکه بیشتر بگرسنگی صبر کرده است. همچنین مشایخ ما در مجلس سلطان ابوالحسن^۲ حاضر بوده‌اند که دو زن از مردم جزیره الخضراء و رنده^۳ را بحضور وی آوردند که مدت چند سال از غذا خوردن امتناع ورزیده بودند و داستان آنان در میان مردم شیوع یافت و چون آنانرا مورد آزمایش قرار دادند روزه آنها مورد تصدیق قرار گرفت و دو زن مزبور

۱ - پیداست که این دستورها با تحقیقات نوین علمی در باره اغذیه و انواع آنها از لحاظ احتیاج بدن بمواد گوناگون و ویتامینها و جز آنها موافق نیست. ۲ - از سلسله مرینی. رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام و تاریخ بربر تألیف همین مؤلف شود. ۳ - Ronda ۴ - دو سال (ن. ل).

همچنان ریاضت خود ادامه دادند تا سرانجام درگذشتند .

و ما بسیاری از یاران خویش را دیده‌ایم که بشیربزرگفایت میکنند و در بعضی از مواقع روز یا هنگام افطارپستان آنرا میکنند و همین غذای روزانه آنان می‌باشد و یکی از ایشان مدت پانزده سال بدین روش ادامه داده است . و مانند ایشان مردمان بسیاری هستند و این‌گونه امور را بهیچرو نمیتوان انکار کرد . و باید دانست که گرسنگی از لحاظ تندرستی بدن برای کسیکه توانایی تحمل آنرا داشته باشد یا بتواند بمقدار غذای اندک بسازد از هرجهت شایسته‌تر از پرخوریست و چنانکه یادکردیم گرسنگی درعقل و بدن تأثیر نیکی میبخشد و سلامت تن و صفای روح کمک میکند .

و نیز باید دانست که غذاهای گوناگون هر یک در اجسام و افکار آثار ویژه‌ای پدید می‌آورند ، چنانکه دیده‌ایم کسانی که از گوشت حیوانات تنومند و بزرگ تغذیه میکنند نسلهای آنان همچنان تنومند میشوند . صحت این ادعا از مقایسه بادیه‌نشینان با شهریان ثابت میشود . همچنین کسانی که از شیر و گوشت شتر تغذیه میکنند این نوع غذا در اخلاق آنان تأثیر می‌بخشد و بشکیبایی و تحمل و توانایی حمل بارهای سنگین که از صفات شترانست متصف میشوند و روده آنان نیز مانند روده شتران از لحاظ تندرستی و خشونت پرورش مییابد و ضعف و ناتوانی بدان راه نمییابد و زیانهایی که دیگران از غذاها می‌بینند بدانها نمیرسد چنانکه عصارهٔ يتوعات^۱ را بعنوان مسهل مینوشند بی آنکه روی درهم کشند مانند حنظل ناپخته و دریاس و فریبون^۲ و از این گیاهها هیچ زیانی به روده‌های آنان نمیرسد ، در صورتیکه اگر شهرنشینان که روده‌های آنان نازک است و بخوردن غذاهای لطیف بار آمده‌اند آنها را بنوشند در یک چشم بهم زدن جان میسپارند چه گیاهان مزبور دارای مواد سمی است . دیگر از تأثیرات غذا در بدن موضوعی است که کشاورزان آنرا یاد میکنند و اهل تجربه بچشم آنرا دیده‌اند بدینسان که

۱- گیاهانی که مایمی تلخ برنگ شیر از آنها بیرون می‌آید و رجوع به حاشیهٔ صفحهٔ ۱۶۹ شود .
 ۲- فریبون (ك) و (ا) فریبون (ب) ولی صحیح «فریبون» یا «فریبون» است . رجوع به اقرب‌الموارد و مفردات ابن‌البیطار شود . لاتینی آن Euphorbium است .

هرگاه ماکیان را ازدانه‌هایی که درپشکل شتر پخته شده است غذا بدهند و تخم آنها را گردآورند و مرغ را روی آنها بخوابانند جوجه‌هایی از اینگونه تخمها سرباز میکنند که درشت‌تراند و ماکیان آنها از مرغهای معمولی بزرگتر خواهند بود. و گاهی هم از تغذیه ماکیان بادانه‌های مطبوخ بی‌نیاز میشوند و بجای آن پشکل مزبور را با تخمهایی که مرغ روی آنها میخوابد در یکجا میگذارند آنوقت جوجه‌ای که از آن تخم بیرون می‌آید به نهایت درشتی می‌رسد.

و امثال اینگونه تجارب بسیار است، پس هنگامیکه چنین تأثیراتی در بدن بسبب غذا مشاهده میکنیم شکی نیست که گرسنگی نیز در بدن تأثیراتی می‌بخشد زیرا تأثیر بخشیدن و تأثیر نبخشیدن دو امر متضاد بیک نسبت است و همچنانکه گرسنگی در تصفیه بدن از فضولات فاسد و رطوبتهای مختلط زیانبخش به جسم و خرد تأثیر می‌بخشد بهمان نسبت غذا نیز در حیات و بقای تن مؤثر است و خدا بدانش خود محیط است.^۲

۱ - مقصودگندمی است که در معده شتر پخته شده باشد و مرغ آنرا بخورد. ۲ - اشاره به آیه: ۱۱۱، بکل شیء محیط. س: فصاحت آ: ۵۴.

مقدمه ششم

در انواع کسانی که به فطرت یا از راه ریاضت
از نهبان خبر میدهند و غیبگویی میکنند و مقدم
بر آن در باره وحی و رؤیا گفتگو میکنیم

باید دانست که خدا ، سبحانه ، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنانرا بشرف خطاب خویش فضیلت بخشید و بدین وسیله بر دیگران برتری داد و خداشناسی را در نهاد ایشان بیافرید و آنانرا میان خود و بندگانش واسطه قرارداد تا مردم را بمصلحتشان آشنا کنند و براه راست برانگیزند و آنان را از آتش «جهنم» برکنار دارند و بشاهراه رستگاری رهبری کنند . و دانشهایی را که خدا بر این گروه القا می کند و خوارق و اخبار کاینات را که از بشر نهبان بود بر زبان آنان جاری می سازد بدانسان شگفت است که برای پی بردن بچنان حقایقی هیچ راهی وجود ندارد جز آنکه قائل شویم باید آنها را بوسیله آن گروه از خدا فرا گرفت و آنان آن مغارف را جز بتعلیم خدا نمی آموختند . پیامبر ، ص ، فرموده است : «هان ای مردم بدانید که من بهیچ دانشی آگاه نیستم جز آنچه خدا بمن آموخته است» و باید دانست که راستی از خواص و ضروریات اخبار پیامبران است ، چنانکه هنگام بیان حقیقت نبوت درین باره گفتگو خواهیم کرد . و علامت پیامبری اینست که در حال وحی نوعی غیبت از حاضران همراه حالتی همانند بانگ شخص خوابیده با آنان دست میدهد چنانکه بیننده ظاهر می پندارد دچار غشی یا اغما هستند در صورتیکه هیچیک ازین حالات نیست بلکه در حقیقت بنیروی ادراکی که درخور ایشان است مستغرق دیدار ملک روحانی میشوند و چنین ادراکی بیرون از مشاعر بشر است و سپس باز بادراکات بشر تنزل می کنند . یا به شنیدن بانگی که از آن بانگ مطالب را در می یابند یا چهره شخصی که در مقابل

او تجسم می‌یابد و آن شخص آنانرا با آنچه از نزد خدا آورده است مخاطب می‌سازد، آنگاه این حالت از آنان زایل می‌شود و آنچه را برایشان القا شده در حالی که بر خود مسلط‌اند و بهوش هستند، درمی‌یابند.

کسی از پیامبر، ص، درباره چگونگی وحی پرسش کرد، در پاسخ فرمود:

«گاهی آوازی چون انعکاس بانگ جرس بگوشم میرسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض می‌گردد آنگاه آن حالت قطع می‌شود در حالی که آنچه را گفته است حفظ دارم و گاهی فرشته بصورت مردی در نظرم تجسم می‌یابد و بامن سخن می‌گوید و من آنچه را می‌گویم حفظ می‌کنم.» و در اثنای این حالت چنان شدت و فشاری بوی می‌رسید که تعبیر از آن ممکن نیست چنانکه در حدیث آمده است که پیامبر بسبب نزول وحی فشار شدیدی بر خود حس می‌کرد و عایشه گفته است که در روز بسیار سردی وحی بر او نازل می‌گردید و آنگاه که حالت از وی قطع می‌شد از پیشانی‌ش عرق جاری می‌گردید و خدای تعالی فرموده است: زود باشد بر تو سخنی گران نازل خواهیم کرد.^۲

و بخاطر این حالت مشرکان انبیا را به جنون متهم می‌ساختند و می‌گفتند او را تابعی از جن یا راهنمایی از آنهاست. و آنها از مشاهده ظاهر آن احوال باشتباه فرورفته بودند. و هر آنکه را خدای گمراه سازد او را راهنمایی نیست.^۴ دیگر از علامات این گروه (پیامبران) اینست که پیش از حالت وحی دارای خلق نیک و پاکیزگی^۵ و دوری از کلیه بدیها و ناپاکیها هستند و این همان

۱- و در حدیث است که پیامبر هنگام نزول وحی می‌فرمود: دثرونی دثرونی. یعنی مرا بیوشید بچیزی که بدان گرم شوم. رجوع به تاج المروس ذیل «دثر» شود. و گویند وحی بدو طریقه بوده: یا پیامبر بصورت فرشته در می‌آمده یا جبرئیل بصورت بشر نازل می‌شده تا تفاهم حاصل گردد. رجوع به صفحه ۱۱۶۲ کشف اصطلاحات الفنون در ذیل «وحی» و هم در ذیل قرآن در همان کتاب و کامل مبرد ج ۲ ص ۲۲ و ترمیفات جرجانی در ذیل کلمه «جرس» و ص ۹۴۱ کشف اصطلاحات الفنون در ذیل «مسألة الجرس» شود. ۲- اناس تلقی علیک قولا فقیلا. س: المزمل، آ: ۵ ۳- رجوع به بلوغ الارب ج ۳ ص ۲۷۰ شود. ۴- ومن یضلل الله فما له من هاد. س: الرعد، آ: ۲۳ ۵- در چاپهای مصر و بیروت (ذکا) بمعنی هوشمندی و در «ینی» (ذکا) است و در متن صورت ینی برگزیده شد.

معنی عصمت است چنانکه گویی ایشان برپاکی و اجتناب و پرهیز از بدیها آفریده شده‌اند و گویی این بدیها منافی طبیعت و جبلت ایشان میباشد. و در صحیح آمده است که وی (پیغمبر اسلام، ص،) در خردسالی با عباس عموی خود برای بنای کعبه سنگ حمل میکرد و چون سنگ را درازار^۲ خود قرار داده بود بدنش عریان شد و یکباره بر زمین افتاد و بیهوش گردید تا آنکه ویرا سه‌ازارش پوشانیدند. و روزی پیغمبر بهمانی عروسی که در آن مراسم جشن و بازیگری بود دعوت شد ولی وی در سراسر مهمانی و تا سپیده دم بحالت خواب و بیهوشی دچار گردید و از وضع ایشان بهیچرو آگاه نشد و در جشن مهمانی شرکت نجست و متوجه هیچیک از امور مجلس ولیمه نشد و آنها را دریافت. بلکه خداوند او را از همه این امور منزه ساخته بود حتی بفطرت و از روی جبلت از طعامهای بد بو و کریه پرهیز میکرد چنانکه وی، ص، به پیاز و سیر بهیچرو نزدیک نمیشد و از آنها نمیخورد.

ودرین باره از وی پرسیدند. گفت: «من باکسی راز و نیاز میکنم که شما با او راز و نیاز ندارید.»

چون پیامبر، ص، خدیجه، رض، را از حالت وحی خبر داد نخستین بار که ناگهان با آن حالت روبرو شد خدیجه خواست او را بیازماید. از اینرو گفت مرا

۱- اصل خبر در صحیح مسلم چنین است: عمرو بن دینار از جابر بن عبدالله شنیده که گفته است: چون کعبه را بنیان مینهادند و پیغمبر، ص، و عباس برای حمل کردن سنگ رفتند، عباس به پیامبر، ص، گفت از ازارت را برای سنگ بردوش بینداز، و بروایت ابن رافع برگردنت بینداز، و او این کار را کرد و یکباره بر زمین افتاد و چشمانش را با آسمان دوخت آنگاه برخاست و گفت: ازارم! ازارم! پس ازارش را بروی او انداختند. و زکریا بن اسحاق از عمرو بن دینار روایت کرده که او از جابر بن عبدالله شنیده است که رسول، ص، با مردم برای کعبه سنگ نقل میکرد و ازارش در تنش بود. عباس عموی او گفت: ای پسر برادرم کاش ازارت را برای سنگ بردن میکشودی و آنرا بر شاهات میگذاشتی پیغمبر آنرا گشود و بر روی شاهاتش قرار داد و یکباره بیهوش بر زمین افتاد. جابر گوید از آن روز پیامبر عریان دیده نشد. جلد چهارم صحیح مسلم ص ۲۳ و ص ۳۴ باب «الاعتناء بحفظ المورة». ۲- ازار در صدر اسلام بر يك لباس عمومی بهر شکل که باشد اطلاق میشده است. رجوع به ص ۲۴ کتاب لغت مفصل اسماء البسة عربی تألیف دزی چاپ آمستردام (۱۸۴۵) شود و در منتهی‌الارب نیز ازار بمعنی هر جامه‌ای که انسان را بپوشاند آمده است.

درمیان خود و جامه‌ات قرارده همینکه این کار را انجام داد آن حالت از وی برفت خدیجه گفت: او فرشته‌ایست نه شیطانی. یعنی وی بزنان نزدیک نمیشود. و همچنین خدیجه از او پرسید کدام نوع جامه‌ها را دوست‌تر دارد که در آن جامه‌ها نزد او بیاید. پیامبر گفت: سفید و سبز. خدیجه گفت: وی فرشته است، یعنی سفید و سبز از رنگهای خیر و فرشتگان است و سیاه از رنگهای شر و شیاطین و امثال آنها است. و دیگر از علامات ایشان دعوت بامور دین خواهی و عبادت جویی و شیفتگی خود ایشان بدین امور است چون نماز و صدقه و پاکدامنی. و خدیجه و ابوبکر راستی او را از مشاهده این علامات تصدیق کرده‌اند و به دلیلی خارج از حالت و خلق خود وی نیازمند نشده‌اند.

و در صحیح آمده است هنگامیکه نامه پیامبر، ص، به هرقل^۱ رسید که ویرا باسلام دعوت فرموده بود گروهی از قریش و از آنجمله ابوسفیان را که در کشور وی بودند احضار کرد تا درباره اخلاق پیامبر از آنان پرسش کند.

و از جمله پرسشهای او این بود که گفت: وی شما را بچه چیزهایی فرمان میدهد؟ ابوسفیان گفت: به نماز و زکوة و پیوند رحم و پاکدامنی و تا آخر آنچه پرسیده بود پاسخ داد. هرقل گفت: اگر آنچه میگویی حقیقت باشد، او پیامبری است و بزودی اراضی زیردو پای مراهم متصرف خواهد شد. و پاکدامنی که هرقل بدان اشاره کرد^۲ همان عصمت است و میتوان دریافت که هرقل چگونه عصمت و دعوت پیغمبر را به خداپرستی و دینداری و دین خواهی دلیلی بر صحت نبوت او گرفت و احتیاجی به معجزه پیدا نکرد و نشان داد که این امور از علامات نبوت است.

دیگر از علامات اینان اینست که هم باید در میان قوم خویش صاحب حسب و اصالت باشند. و در صحیح آمده است که: خدای پیامبری را بر نینگیخت مگر آنکه در میان قوم خود ارجمند و بلند پایه بود و در روایت دیگر چنین است:

۱- Héraclius ۲- گویا ابوسفیان به پاکدامنی اشاره کرد نه هرقل (حاشیه نصر هورینی).

مگر آنکه در میان قوم خود دارای ایل و تبار فراوان باشد. و این روایت را حاکم برصحیحین استدراک کرده است.

و در ضمن پرسش هرقل از ابوسفیان چنانکه در صحیح آمده این است که: هرقل گفت او در میان شما در چه منزلتی است؟ ابوسفیان گفت: وی در میان ما خداوند حسب و نسب است.

هرقل گفت: پیامبران از میان خداوندان با حسب قوم خود برگزیده میشوند. و عبارت دیگر پیامبران باید دارای عصیبت و قدرت باشند تا ازین راه نگذارند که با آزار ایشان دست یازند و بتوانند رسالت پروردگار خویش را تبلیغ کنند و ارادهٔ خدای را در تکمیل دین و مذهب او بکمال برسانند. و از علامات پیامبران روی دادن خوارق^۱ برای ایشان است تا گواه راستی آنان باشد خوارق عبارت از افعالی است که بشر از اتیان به مثل آن عاجز است و بهمین سبب آنرا معجزه^۲ نامیده‌اند و این‌گونه امور از جنس مقدرات بندگان نیست بلکه بیرون از حد توانایی ایشان است و دربارهٔ کیفیت وقوع معجزات و دلالت آنها بر تصدیق پیامبران فرق‌گوناگون مسلمانان اختلاف است.

چنانکه متکلمان^۳ بنا بر اعتقاد باینکه انسان فاعل مختار است معتقداند که اینگونه امور بقدرت خدا روی میدهد نه بفعل پیامبر و هرچند بعقیده معتزله افعال بندگان از خود آنان صادر میشود ولی معجزه از جنس افعال ایشان نیست و برای پیامبر بعقیده سایر متکلمان در این عمل همان تحدی^۴، باذن خدا است

۱- «خارق» در عرف علمای دین امریست که وضع عادی را درهم میشکند و بنا برای صحیح باعتبار ظهور آن برشش قسم است: معرفت - معجزه - ارهاس (یعنی خارق^۳ که قبل از بعثت نبی ظاهر شود) - کرامت - استدراج - دهانه (کشاف اصطلاحات الفنون). ۲- معجزه امر خارقست عادت را از قبیل ترک فعل یا فعلی مقرون بتحدی با عدم معارضه. و علت آنکه دو امر فعل یا ترک آن در تفرگرفته شده برای آنست که معجزه همچنانکه آوردن بامر غیر عادیست گاهی هم منع از امر معتاد است مانند امساک از غذا خوردن در مدتی غیر معتاد با حفظ صحت و حیات (کشاف، ص ۹۷۵). ۳- پیروان علم کلام. و آن علمی است که در آن از ذات باریتمالی و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ وجود بر اابق قانون اسلام بحث میشود و قید اخیر بسبب خروج علم الهی مخصوص فلاسفه از آنست (تعریفات جرجانی). ۴- «تحدی» طلب معارضه در شهادتی است که دعوی آن از نبوت است پس ناچار باید خارق موافق دعوی باشد زیرا شهادت بدون موافقت ممکن نیست از اینرو دهانه مانند نطق جماد باینکه وی مفتری و کذاب است از تعریف خارق خارج میشود چه موافق دعوی نیست و همچنین ارهاس و کرامت بسبب عدم اقتران بدعوی از تعریف خارق خارج میشود (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۷۵).

تکلیف دیگری ندارد، و معنی تحدی آنستکه پیامبر، ص، پیش از روی دادن معجزه برای راستی ادعای خود بوقوع آن استدلال کند و در این صورت معجزه چون روی داد بمنزله اینست که خدای تعالی بصراحت بگوید پیغمبر صادق است و بنابراین دلالت معجزه بر صدق قطعی میگردد، پس معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می کند. و بهمین سبب تحدی جزئی از معجزه میباشد و اینکه متکلمان گفته اند که تحدی صفت نفس معجزه است با اینکه گفته شد تحدی جزئی از معجزه است این هر دو قول در معنی یکی است چه در نزد آنان صفت نفس بهمان معنی ذاتی است و تحدی فارق میان معجزه و کرامت و سحر است زیرا در سحر و کرامت نیازی بتصدیق نیست و بدین سبب بتحدی هم احتیاجی نمیباشد مگر آنکه بر حسب اتفاق یافت شود و اگر در کرامت نزد آنانکه آن را جایز دانسته اند تحدی واقع شود، و دلالتی داشته باشد، در این صورت دلیل بر ولایت خواهد بود که بجز نبوت است.

و از اینجاست که استاد ابواسحاق (اسفراینی) و دیگران وقوع خوارق را بعنوان کرامت منع کرده اند تا مبادا در صورت تحدی به ولایت با پیغمبری مشتبه شود ولی ما تفاوت میان خارق و کرامت (نبوت و ولایت) را نشان دادیم و گفتیم که تحدی ولی با تحدی پیامبر فرق دارد در این صورت اشتباهی در کار نخواهد بود. علاوه بر اینکه نقل از استاد ابواسحاق هم در این باره صریح نیست و چه بسا که گفتار ابواسحاق چنین توجیه شود که وی سرزدن خوارق انبیا را از اولیا انکار کرده است بنابراینکه هر يك از دو گروه دارای خوارقی مخصوص بخود هستند.

و اما در نزد معتزله^۱ مانع وقوع کرامت اینست که خوارق را از افعال بندگان نمیدانند، زیرا افعال بندگان امور عادیست و بنابراین در نظر ایشان تفاوتی میان خوارق انبیا و اولیا وجود ندارد و اما وقوع کرامت بردست دروغگو

۱- فرقه ای که پیرو واصل بن عطا بوده اند و آنانرا معتقدات خاصی است از قبیل اینکه دیدن خدای بدینا و آخرت ممکن نیست و یکی را از خدا میدانند و بدی را از نفس، و مرتکب کبیره را نه مؤمن دانند و نه کافر و جزاینها، رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

امری محالست . و اما اشعریان این محال را چنین توجیه می‌کنند که صفت نفس معجزه تصدیق و هدایت است و اگر بخلاف این واقع شود دلیل بشبهه و هدایت بضلالت و تصدیق بکذب مبدل خواهد شد و حقایق دگرگون و صفات نفس وارونه خواهد گردید و آنچه از فرض وقوع آن محال لازم آید مستنع است .
و اما توجیهی را که معتزله (در محال بودن معجزه بردست کاذب) می‌کنند ، این است که وقوع دلیل بجای شبهه و هدایت بجای ضلالت قبیح است و امر قبیح هم از خدا صادر نمیشود .

و اما بعقیده حکما امر خارق از فعل پیامبر است هر چند در غیر محل قدرت بشری باشد ، بنا بر اعتقاد آنان درباره ایجاب ذاتی و بنا بر اینکه وقوع بعضی از حوادث از برخی دیگر متوقف بر اسباب است و شرایط حادث شونده سرانجام مستند بواجب با لذات میشود که فاعل بالذات است نه فاعل بالاختیار و نفس نبوی را در نزد آنان خواصی ذاتی است که از آن جمله صدور اینگونه خوارق بقدرت او و فرمانبری عناصر در عالم تکوین از وی است . و پیامبر بعقیده ایشان بفطرت بر تغییر و تصرف در کاینات و هستیها آفریده شده ، هر وقت بدانها توجه کند بدلخواه او باشند بسبب آنچه خدا در این باره برای وی میسر ساخته است و بعقیده ایشان امر خارق بردست پیامبر جاری می‌شود خواه تحدی همراه آن باشد و خواه نباشد و آن گواه بر راستی اوست از این حیث که بر تصرف پیامبر در کاینات و هستیها دلالت میکند و این نوع تصرف از خواص نفس نبوت است نه از این حیث که امر خارق جانشین گفتار صریح بتصدیق نبی باشد ، و از اینرو دلالت معجزه در نزد ایشان قطعی نیست چنانکه متکلمان عقیده داشتند . وهم تحدی را جزئی از معجزه نمیشمارند و درست نمیدانند که تحدی بمنزله فارق میان معجزه و جادوگری و کرامت باشد ، بلکه فرق گذارنده معجزه از جادوگری بعقیده ایشان اینست که پیامبر بر سرشت خاصی آفریده شده ، سرشتی که از وی افعال خیر سرمیزند و از افعال شر روگردانست و از اینرو شریبه خوارق او راه نمی‌یابد در صورتیکه جادوگر در جهت مخالف اوست و همه افعالش شر و در مقاصد شر

است. و فارق آن از کرامت اینست که خوارق پیامبر نوعی مخصوص است مانند صعود باسماں و نفوذ در اجسام سستبر و زنده کردن مردگان و سخن گفتن با فرشتگان و پرواز در هوا. لیکن خوارق ولی فروتر از اینهاست مانند تکثیر اندک و سخن گویی درباره برخی از حوادث آینده و نظایرینها از اموری که مادون تصرفات پیامبران است. پیامبر همه خوارق اولیایا قادر است انجام دهد اما ولی برآوردن خوارق انبیا قادر نیست. و متصوفه در کتب و آثاری که درباره طریقت خویش نوشته‌اند این معنی را بیان داشته و از بزرگان خویش نقل کرده‌اند.

و چون این امر بیان شد باید دانست که بزرگترین معجزات و شریفترین و روشن‌ترین آنها از حیث دلالت قرآن کریم است که بر پیامبر ما صلی الله علیه و سلم نازل شده است. زیرا خوارق چیزی بجز وحی است که بر پیامبر القا میشود و نهی معجزات و خوارق را گواه بر راستی وحی می‌آورد ولی قرآن بنفسه همان وحی ادعا شده و هم آن خارق معجز است پس گواه آن در خود آنست و نیازی بدلیل مغایران مانند دیگر معجزات همراه وحی نیست، چون قرآن از لحاظ دلالت واضح‌ترین ادله است زیرا اتحاد دلیل و مدلول در آن دیده میشود و این معنی گفتار او، ص، است که میفرماید: هیچیک از پیامبران نیامدند مگر اینکه معجزاتی نظیر پیامبر پیش از خود آوردند که بشر بدانها گرویدند ولی آنچه را که من آوردم وحی است که بر من نازل شده است، و ازینرو امیدوارم در روز

۱ - اصل خبر در صحیح مسلم چنین است: حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا لیث عن سعید بن ابی سعید عن ابیه عن ابی هریره قال قال رسول الله، ص، ما من الانبیاء من نبی الا قد اعطی من الایات ما مثله آمن علیه البشر وانما كان الذی اوتیت رحیا اوحی الله الی فارجو ان اکون اکثرهم تا بما یوم القیمة، ص ۱۸۶ ج ۲. و نوی در شرح حدیث سه معنی آورده است: یکی آنکه هر پیغمبری معجزاتی نظیر معجزات پیغمبر پیش از خود آورده و بدین سبب مردم بوی گرویده‌اند و اما معجزه آشکار و عظیم من قرآنست که هیچ پیغمبری نظیر آنرا نیاورده است و بهین سبب فرموده است من بیش از دیگر پیامبران پیرو و امت دارم. معنی دوم اینست که بمعجزه من یعنی قرآن بهیچرو خیال و شبهه راه تمییباد بر خلاف معجزات پیامبران دیگر که گاهی ساحر کارهایی نزدیک بصورت و شکل آنها بخیال مردم می‌آورد چنانکه ساحران در عصای موسی، ع، القاء شبهه بر مردم کردند. و معنی سوم اینست که معجزات انبیا با عصر خودشان از میان رفته و جز مردم همزمانشان دیگران آنها را ندیده‌اند ولی معجزه پیغمبر ما، ص، قرآن است با خرق عادت که در اسلوب و بلاغت و خیر دادن از منیبات در آن هست.

قیامت بیش از همه آنها پیروان و امت داشته باشم و اشاره باین معنی میفرماید که معجزه وقتی در وضوح و قوت دلالت بدین منزلت باشد، که در حقیقت نفس وحی است، آنوقت بعلت همین وضوح، حقیقت و راستی آن افزونتر خواهد بود و در نتیجه تصدیق کننده و ایمان آورنده که عبارت از پیرو و امت است نیز بیشتر خواهد داشت «و خدای سبحانه داناتر است»^۱ و هم اکنون تفسیر حقیقت نبوت را بنا بر آنچه بیشتر محققان تشریح کرده اند یاد میکنیم و آنگاه بذکر حقیقت کاهنی و سپس رؤیا و سرانجام بوضع منجمان و غیگیویان و دیگر مسائل مربوط به غیگیوی میپردازیم:

باید دانست (خدا ما و ترارهبری کند) که این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست چنان می بینیم که برشکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل بمعلولات و پیوستگی کاینات و هستیها بیکدیگر و تبدیل واستحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر است، چنانکه شگفتیهای آن در این باره غایت ندارد و در این خصوص از جهان محسوس جسمانی آغاز میکنم و نخست عالم عناصر را که بچشم می بینیم مثال می آورم که چگونه درجه بدرجه از زمین بالا میرود و نخست بآب و آنگاه به هوا میرسد و سپس به آتش می پیوندد چنانکه یکی بدیگری پیوسته است و هر يك از آنها استعداد آنرا دارد که بعنصر نزدیکش تبدیل شود یعنی بدرجه برین برآید یا بمرحله فرودین فرودآید چنانکه گاهی هم بهم تبدیل می یابند. و عنصر برین لطیفتر از عنصر پیش از آنست تا به عالم افلاک منتهی میشود که آن از همه لطیفتر است و جهان افلاک بصورت طبقات بهم پیوسته است و بشکلی است که حس فقط حرکات آنها را درک میکند. و برخی بوسیله آن حرکات بشناسایی مقادیر و اوضاع آنها رهبری میشوند و بوجود ذواتی که دارای این آثار در حرکات افلاک هستند آگاه میگردند. آنگاه باید بدین جهان موالید درنگریم و ببینیم چگونه بترتیب نخست از کانها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز میشود، آنهم بدین شکل بدیع که بطور کامل

۱- قسمت داخل گیومه فقط در يك چاپ دیده میشود.

درجه بدرجه می‌باشد .

چنانکه پایان افق‌کانه‌ها با آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند پیوسته است و پایان افق گیاهها مانند درخت خرما و تاك با آغاز افق جانوران مانند حلزون و صدف متصل است که بجز قوه لمس در آنها نیروی دیگری یافت نمی‌شود و معنی پیوستگی و اتصال در این موالید اینست که پایان افق هر يك از آنها بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود درآید . و عالم جانوران رفته رفته توسعه یافته و بانواع گوناگونی درآمده است و در تکوین تدریجی بانسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از جهان قدرتی که در آن حس و ادراک گردآمده ولی هنوز بفعل به اندیشه و بینش نرسیده است بدین پایه ارتقا می‌یابد و این نخستین افق انسان پس از عالم حیوان است و اینست نهایت مشاهده ما . آنگاه در عالمهای مختلف آثار گوناگونی می‌یابیم ، چنانکه در عالم حس آثاری از حرکات افلاک و عناصر ، و در عالم تکوین آثاری از حرکت نمو و ادراک می‌بینیم که همه آنها گواهی میدهند هر يك را مؤثری است مابین با اجسام و آن مؤثری روحانیست که به موالید پیوستگی می‌یابد زیرا همان اتصال که در عالم وجود دارد در ذات این موالید نیز موجود است . و چنین مؤثری همان نفس ادراک‌کننده و محرك است و ناچار باید برتر از آن وجود دیگری باشد که نیروهای ادراک و حرکت را بدان ارزانی دارد و هم بدان پیوندد و ذاتش ادراک صرف و تعقل محض باشد و آن جهان فرشتگانست . و از اینرو نفس باید دارای استعداد تجرد و انسلاخ از بشریت و ارتقای به فرشتگی باشد تا در لحظه خاصی از لحظات ، بفعل از جنس فرشتگان شود و این هنگامی است که ذات روحانی آن بفعل کمال

۱- ترجمه این جمله است : من عالم القدره التي اجتماع فيه الحس والادراك . با اینکه در همه جایهای موجود «القدره» است چندی پیش یکی از محققان عرب کلمه مزبور را به «القدره» تصحیح کرده و بر حسب تصحیح وی باید ترجمه فارسی را بدینسان در آورد : « از جهان بوزینگانی که در آن حس و ادراک .. » و مؤید تصحیح مزبور گفتار خود ابن‌خلدون در فصل : (دانشهای پیامبران) صفحه ۸۷۸ همین ترجمه است که از فصلهای الحاقی چاپ پاریس است و مطالب این صفحه در آنجا اینچنین تکرار شده است : « و مانند بوزینه که در آن هوش و ادراکی گرد آمده است که با انسان صاحب اندیشه برابر است » . و توان گفت اندیشه ابن‌خلدون در باره عالم خلقت و تکامل آن نزدیک به اندیشه‌های دارون است .

یابد چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد. و چنانکه یاد کردیم ناگزیر این درجه بر حسب کیفیت و حالتی که درموالید مرتب هست باید بافق مابعد خود متصل باشد و از اینرو نفس را در اتصال دو جهت است: یکی برین و دیگری فرودین و از جهت فرودین ببدن پیوسته است و بدان مدرکات حسی را کسب میکند که بوسیله آنها برای تعقل بفعل مستعد میشود و از جهت برین بافق فرشتگان پیوسته میباشد و بدان مدرکات علمی و غیبی را کسب میکند؛ چه عالم حوادث در تعلقات فرشتگان بدون زمان موجود است و این بر حسب مطالبی است که گفتیم در عالم هستی بسبب اتصال ذوات و قوای آنها بیکدیگر نظم و ترتیب استواری وجود دارد. آنگاه باید دانست که نفس انسانی از نظر نهانست و بچشم دیده نمیشود ولی آثار آن در بدن نمودار میباشد چنانکه میتوان گفت بدن و کلیه اجزای آن خواه رویهمرفته و بطور مجموع و خواه بطور مجزا بمنزله ابزاری برای نفس و نیروهای آن میباشد چنانکه یا محل ظهور فاعلیت آنست از قبیل گرفتن و تصرف به دست و راه رفتن پیا و سخن گفتن بزبان و حرکت عمومی بدن در حال تدافع. و یا تجلی‌گاه ادراکات آن میباشد، و هر چند نیروهای ادراک از لحاظ درجه‌بندی بسوی نیروهای برین نفس ارتقا می‌یابند و از تجلیات نیروی متفکره بشمار می‌روند که از آن به نیروی ناطقه هم تعبیر میشود، نیروهای حس ظاهری باهمه ابزار خود چون: شنوایی و بینایی و جز اینها بسوی باطن ارتقا می‌یابند، و نخستین آنها حس مشترك است و آن نیرویی است که محسوسات را چون دیدنیها و شنیدنیها و بسودنیها و جز اینها در یک حالت درک میکند و بهمین سبب از نیروی حس ظاهری متمایز شده است زیرا محسوسات در حس ظاهری یکباره و در یکوقت فراهم نیایند و متمرکز نمیشوند. آنگاه حس مشترك آن مدرکات را به نیروی خیال میرساند و آن نیرویی است که هر محسوسی را در نفس تجسم میدهد چنانکه فقط از مواد خارجی مجرد باشد. ابزار تصرف این دونیرو یعنی حس مشترك و خیال بطن اول دماغست که قسمت مقدم آن ویژه نخستین و قسمت مؤخر آن از آن نیروی دوم است. آنگاه نیروی خیال به واهمه و حافظه ارتقا

می‌یابد که نخستین برای دریافتن معانی جزئی است چون دشمنی فلان و دوستی بهمان و بخشایش پدر و درندگی گرگ. و حافظه برای سپردن همه مدرکات است چه در متخیله آمده باشند و چه نیامده باشند و حافظه برای آن بمنزله خزانه‌ایست که مدرکات را برای هنگام نیاز نگهدارد. و ابزار تصرف این دو نیرو بطن مؤخر دماغ است که قسمت اول آن برای واهمه و مؤخر آن ویژه حافظه است.

آنگاه همه این نیروها به نیروی فکر^۱ ارتقا می‌یابند و ابزار آن بطن میانه دماغ است و بوسیله این نیرو حرکت بینش و توجه بسوی تعقل دست میدهد و از اینرو نفس بسبب آن پیوسته در جنبش است زیرا میلی در نهاد آن است که خود را از پستی قوه و استعداد مخصوص بشریت رهایی بخشد و در تعقل از مرحله قوه بمرحله فعل درآید تا از اینراه بعالم روحانی ملاء^۲ اعلی^۲ تشبه جوید و در ادراک خود از ابزار جسمانی یاری نجوید و در نخستین مرتبه روحانیات قرارگیرد. پس نیروی فکر همواره بسوی این مرتبه در حرکت است و بدان متوجه می‌باشد.

و گاهی نیز بکلی از عالم بشریت و روحانیت آن منسلخ میشود و به عالم افق^۳ اعلی می‌پیوندد و این اکتسابی نیست بلکه بسبب نخستین سرشت و فطرتی است که خدای در آن آفریده است.

و نفوس بشری بر سه گونه است: گروهی بفطرت از رسیدن بادراک روحانی عاجزاند و از اینرو حرکت آنها بجهت فرودین یعنی بسوی مدارک حسی و خیالی منحصر میشود، از قبیل ترکیب معانی از حافظه و واهمه بروفق قوانین معین و ترتیب خاصی که بدان دانشهای تصویری و تصدیقی را استفاده میکنند، و این دانشها مخصوص بفکر است که ببدن تعلق دارد و همه آنها خیالی و دایره

۱ - «فکر» ترتیب دادن امور معلوم برای رسیدن بمجهول است (تعریفات جرجانی). ۲ - ملا اعلی در اصطلاح حکما عبارت از عقول مجرد و نفوس کلی است (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱۳) چنانکه از حاشیه شرح مواقف بقلم مولوی عبدالحکیم. ۳ - افق اعلی یا افق برین: نهایت مرتبه روح است و آن آستان یگانگی و آستان الوهیت است (تعریفات جرجانی).

آنها محدود است زیرا از جهت مبدأ به مسائل اولی و بدیهی منتهی میشوند و از آنها درنمیگذرند و اگر آن فکر تباهی پذیرد: آنچه پس از آن مسائل هست نیز تباهی می‌پذیرد. و این مرحله اغلب دایرهٔ ادراک جسمانی بشریست که دریافته‌ها و مشاعر دانشمندان بدان منتهی میشود و در آن رسوخ می‌یابند.

و گروه دیگر از نفوس بشری در این حرکت فکری متوجه بسوی عقل روحانی و ادراکی میشوند که با بزار بدن نیازمند نیست، زیرا آنها در این باره بر استعداد خاصی آفریده شده‌اند و در نتیجه دایرهٔ ادراک آنها از مسائل اولی و بدیهی که نخستین دایرهٔ ادراک بشری است درمیگذرد و وسعت مییابد و در تجلیگاه مشاهدات باطنی میخرامد و این‌گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدانست و حدود و ثغوری ندارد و آغاز و پایان آن نامعلومست. و این مخصوص مشاعر و ادراکات اولیاست، خداوندان دانشهای لدنی^۱ و معارف ربانی و چنین ادراکاتی پس از مرگ برای سعادت‌مندان در برزخ^۲ حاصل میشود.

و دستهٔ سوم نفوسی هستند که بفطرت بر مجرد و انسلاخ از همهٔ امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و بسوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظهٔ خاصی بفعل نیز در شمار فرشتگان درآیند و برای آنان شهود ملاعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظهٔ خاص حاصل شود.

و ایشان پیامبرانند، صلوات‌الله و سلامه‌علیهم، که خدا تجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظهٔ خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت با آنان ارزانی داشته و آنرا سرشت و جبلتی در ایشان قرار داده و آنان را بر آن سرشت بیافریده است و تاهنگامیکه بر خلقت بشریت هستند آنانرا از موانع و عوایق بدن منزّه ساخته است زیرا در غرایز ایشان چنان اعتدال و استقامتی^۳ آفریده شده که

۱- (بفتح اول - ضم دال) آنچه کسی را بدون سعی او و کوشش غیر محض بفضل خویش از نزد خود حق تعالی عطا فرموده باشد یا بدون تعلیم غیر از نزد طبیعت ذهن او باشد منسوب به «لادن» بمعنی نزد (غیاث).
 ۲- اعراف را برزخ میان بهشت و دوزخ گویند و هم برزخ زمانه است که ما بین وقت مرگ و زمان قیامت است (غیاث).
 ۳- مقصود از استقامت نداشتن اعوجاج و کژی منوی است.

میتوانند با همان غرایز با آن وجه روحانی روبرو شوند و در طبایع آنان شیفتگی و رغبت بعبادت بدانسان تخمیر شده است که با همان وجه روحانی طریق آن برایشان کشف می‌شود و بسوی آن سهولت میثابتند. اینست که پیامبران با این نوع تجرد و انسلاخ هروقت بخواهند بدان افق متوجه میشوند و این بیاری فطرتی است که بر آن آفریده شده‌اند نه بوسیله اکتساب یا آموختن و چون بدان افق متوجه میشوند و از بشریت خود تجرد مییابند و در آن ملا اعلی آنچه را باید، فرا میگیرند، بمنظور فلسفه تبلیغ بندگان بادراکات بشری و قوای انسانی بازمی‌گردند چنانکه یکبار یکی از آنان بانگی رعدآسا میشوند و این بانگ همچون رمزیست که از آن مفهوم آنچه را بروی القا شده استنباط میکند و چون آن بانگ پایان پذیرفت مطلب را درک میکند و آنرا میفهد و باردیگر فرشته‌ای که بوی القا میکند بصورت مردی مجسم میشود و با او سخن میگوید و وی آنچه را فرشته القا میکند درمی‌یابد و حفظ میکند و فراگرفتن از فرشته و بازگشت به مشاعر بشری و فهمیدن القای آنی که بروی نازل میشود، همه اینها گویی در یک لحظه است، لحظه‌ای که از یک چشم برهم‌زدن هم کمتر است، زیرا این حالات در زمانی دست نمیدهد بلکه همه آنها باهم تجلی میکند و بنظر میآید که در سریعترین اوقات روی داده است و بهمین سبب چنین حالاتی را وحی نامیده‌اند زیرا وحی در لغت بمعنی سرعت کردن است.

و باید دانست که بر حسب نظر محققان حالت نخستین یعنی شنیدن بانگ رعدآسا رتبه پیامبران نامرسل و حالت دوم یعنی تجسم یافتن فرشته بصورت مردی که طرف مکالمه است مقام و منزلت پیامبران مرسل است و بهمین سبب از حالت نخستین کاملتر است و این معنی حدیثی است که پیامبر، ص، در آن وحی را تفسیر فرموده هنگامیکه حرث^۲ بن هشام از وی پرسیده است چگونه وحی بر تو نازل میشود و فرموده است: گاهی آوازی چون انعکاس صوت زنگ بگوشم میرسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض میگردد، آنگاه آن

۱- اشاره به حدیث بیستم در باره وحی که در پیش‌گفت . ۲- حارث (ن. ل.)

حالت قطع میشود و آنچه را گفته است حفظ کرده‌ام و گاهی فرشته بصورت مردی در نظرم تجسم می‌یابد و با من سخن می‌گوید و من آنچه را می‌گویم می‌فهمم . و حالت نخستین از اینرو شدیدتر است که آن حالت در این اتصال مبدأ خروج از قوه به فعل می‌باشد و از اینرو قدری دشوار است و بهمین سبب چون در آن حالت بر مشاعر بشری توقف میکند ، ادراک وحی به حس شنوایی اختصاص می‌یابد . و کار حواس دیگر دشوار میشود ولی هنگامیکه وحی تکرار گردد و تلقی فزونی یابد این اتصال آسان میشود و چون بشاعر بشری باز می‌گردد از همه حواس مزبور بویژه از واضح‌ترین آنها که ادراک بینایی است برخوردار است و در تعبیر کردن از «وعی» یعنی دریافتن و بیاد سپردن در حالت نخستین وحی بصیغه ماضی «وعیت» و در حالت دوم بصیغه مضارع «اعی» لطیفه‌ای از بلاغت گنج‌انیده شده است ، یعنی سخن بمنزله تمثیل برای دو حالت وحی آمده است چنانکه از حالت نخستین به بانگ رعد آساکه در تداول عموم سخن بشمار نمیرود تعبیر کرده و خبر داده است که فهم و «وعی» در فاصله اندکی که آن بانگ سپری میشود حاصل می‌گردد از اینرو هنگام تصویر سپری شدن بانگ و انقطاع آواز آن حالت مناسب آنست که «وعی» یا فهم بصیغه ماضی تعبیر شود تا مطابق سپری شدن و انقطاع باشد و حالت دوم را به فرشته‌ای که بصورت مردی با وی هم سخن میشود و از سخن وی فهم حاصل می‌آید مثال زده است و مناسب عبارت در اینجا مضارع است که مقتضی تجدد و حدوث می‌باشد .

و باید دانست که بطور کلی در هر نوع حالت وحی صعوبت و شدت وجود داشته است چنانکه قرآن هم بدان اشاره کرده و خدای تعالی گفته است : ما بر تو گفتاری گران القا خواهیم کرد . عایشه گفته است که حضرتش از فشار و سنگینی وحی رنج میبرد و هم گفته است در روز سرمای سختی بروی وحی نازل می‌گردید و پیامبر وقتی از آن حالت منقطع میشد از پیشانی‌ش عرق روان بود . و بهمین سبب در این حالت ، غیبت از حواس و خرخر خواب گونه‌ای که معروفست بروی عارض میشد و علت آن چنانکه بیان کردیم اینست که وحی عبارت از مفارقت از

عالم بشریت و ارتقا به مدارك و مشاعر فرشتگی و فراگرفتن سخن عالم روح است و از اینرو در نتیجه جدایی ذات از خود و انسلاخ آن از افق بشریت و نزدیک شدن به آن افق دیگر برای وی شدتی روی میدهد. و این همان معنی فشاری است که پیامبر از آن در مبدأ وحی بدین گفته خویش تعبیر کرده است: «پس مرا بفشرد چنانکه رنج بمن رسید آنگاه مرا برانگیخت و سپس گفت بخوان گفتن من خواندن ندانم» و همچنین بار دوم و سوم چنانکه در حدیث آمده است. و گاهی اعتیاد به تلقی وحی بتدریج و رفته رفته نسبت بدفعه پیشتر اندکی امر را آسان میکند. و بهمین سبب نجوم^۱ و سور و آیات قرآن که در مکه نازل میشد کوتاهتر از آنهایی بود که در مدینه فرود میآمد. و باید در نظر گرفت که درباره نزول سوره براءة^۲ در غزوة تبوك روایت شده است که تمام سوره یا قسمت عمده آن در حالی بر پیامبر نازل شد که وی سوار شتر راه می‌پیمود و حال آن که هنگامیکه در مکه اقامت داشته است برخی از قسمت‌های سوره‌های کوتاه مفصل قرآن^۳ يك وقت بر او نازل میشده و بقیه آنها در وقت دیگر ولی آخرین قسمتی که در مدینه نازل شده است آیه (الدین)^۴ است که در درازی با آیات دیگر بسیار متفاوتست بخصوص با آیاتی که در مکه چون (الرحمن) و (الذاریات) و (المدثر) و (الضحی) و (الفلق) و امثال آنها نازل میشد و از همین قسمت میتوان یکی از وجوه تمایز میان سور و آیات مدنی و مکی را کوتاهی و درازی آنها تلقی کرد و خدا راهنمای آدمی براستی است. این بود ماحصل امر نبوت.

و اما کاهنی نیز از خواص نفس انسانیت چه در ضمن کلیه مطالبی که در گذشته آوردیم معلوم شد که نفس انسانی دارای استعدادی است که میتواند

۱ - نجوم یکی از اسامی قرآنست و در قول خدای تعالی فلا اقم بمواقع النجوم برای آتش نجوم خوانده نجم نجم فرود آمد آیه از پس آیه و سوره از پس سوره (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱ ص ۶). ۲ - مقصود سوره التوبة بهمین سوره قرآنست. ۳ - مفصل قرآن؛ از حجر است تا آخر قرآن بقول اصح یا از سوره جاثیه یا از قتال یا از سوره ق (عن النویری) یا از صافات یا از صف یا از تبارك (عن ابن ابی العیاف) یا از انا فتحنا (عن الدرماری) یا از سج اسم ربك الاعلی (عن الفرکاح) یا از ضحی (عن الخطابی) و آنها را بدین سبب مفصل نامند که فصول میان سوره‌ها بسیار است یا بسبب قلت منسوخ (منتهی الارب). ۴ - مقصود آیه مسمی به: الدین (بفتح د) است در سوره ۲ (بقره) آ: ۲۸۱: یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین ...

از بشریت تجرد یابد و بروحانیتی که برتر از مرتبه آنست ارتقا یابد و این حالت در لحظاتی خاص برای افراد بشری که در زمره پیامبران بوده‌اند بعلت فطرتی که بر آن آفریده شده‌اند حاصل آمده و ثابت شده است که این حالت برای ایشان بی اکتساب و بی‌یاری جستن به هیچیک از مشاعر یا تصورات یا افعال بدنی خواه با سخن گفتن یا حرکتی بخصوص یا هیچگونه عمل دیگری روی میدهد، بلکه این حالت تجرد از بشریت و ارتقای بفرشتگی است که بفطرت در لحظه‌ای کوتاه‌تر از يك چشم برهم زدن با آنان دست میدهد و هرگاه قضیه چنین باشد و این استعداد در طبیعت بشر موجود باشد تقسیم منطقی و متکی بعقل حکم می‌کند که دسته دیگری از بشر هم یافت شود که نسبت پیاپی به صنف نخستین در مرحله نقصان باشند، نقصانی که یکی از اضداد نسبت بضعده کامل خود دارد. زیرا یاری نجستن بچیزی در این ادراک ضد یاری جستن با آنست و میان آن دو تفاوتی عظیم می‌باشد. پس بر حسب تقسیم یادکرده هرگاه صنف ضد آن لازم آید رواست که در اینجا صنف دیگری از بشر را در نظر آوریم که نیروی عاقله‌اش بفطرت حرکت فکری او را از روی اراده بجنبش درآورد و این هنگامی است که اشتیاق بدان در وی برانگیخته میشود، درحالیکه جبلت و سرشت وی برای رسیدن بدان نقصان دارد و از اینرو هنگامی که عوایق او را از انجام دادن آن عاجز میکنند بفطرت بامور جزئی محسوس یا موهوم متشبهت می‌گردد مانند اجسام شفاف و استخوانهای حیوانات و سجع گویی در سخن گفتن و حرکات پرندگان یا حیوانات را بفال بد یا نیک گرفتن. و آنگاه این احساس یا تخیل را ادامه میدهد و برای تجردی که آهنگ آنرا دارد از اینگونه امور یاری میجوید چنانکه اعمال مزبور بمنزله برانگیزاننده و مشوق اوست. و نیرویی که در این گونه‌کسان مبدأ این ادراک می‌باشد همان کاهنی است. و بسبب آنکه اینگونه نفوس بفطرت بر نقصان و قصور از رسیدن به کمال آفریده شده‌اند، ادراک ایشان در جزئیات بیش از کلیات است و از اینرو قوه متخیله آنان در نهایت نیرومندی است زیرا این نیرو

۱ - در «بنی» عبارت چنین است: . . . به کمال آفریده شده‌اند و ادراک ایشان جزئیات متشبهت می‌باشد و از کلیات غافل است.

آلت و ابزار جزئیات است و قوه مزبور بطور کامل خواه در خواب یا بیداری در آن جزئیات نفوذ میکند و آنها را آماده و مجهز میسازد و مخیله آنها را فرا میخواند و این تخیلات^۱ برای کاهنان بمنزله آینه ایست که پیوسته در آن مینگرند، اما کاهن در ادراک معقولات توانایی کامل ندارد زیرا وحی او از نوع وحی شیطان است و بالاترین احوال این صنف اینست که از سخنان مسجع و متوازن یاری جوید تا حواس را بدانها متوجه سازد و با این پیوستگی و اتصال ناقص اندکی تقویت یابد، چنانکه از آن حرکت و آنچه مشوق و انگیزه او باین اتصال بیگانه است و سوسه‌هایی در دلش میگذرد که آنها را بر زبان میراند و چه بسا که این سخنان راست بیرون می‌آید و با حقیقت وفق میدهد و چه بسا که دروغ می‌باشد زیرا او نقصان خویش را بیاری امری بیگانه و بیرون از ذات ادراک‌کننده خویش تکمیل میکند، امری که مابین آن ذات و ناسازگار با آنست و از اینرو راستی و دروغ هردو برای او روی میدهد و گفته‌هایش مورد اعتماد نمی‌باشد و چه بسا که از شدت آزمندی به دست یافتن ادراک وهمی خویش و فریفتن پرسش‌کنندگان بگسانها و تخمینها پناه میبرد و صاحب اینگونه سجع‌گوییها همان کسانی هستند که بخصوص بنام کاهنان مشهور می‌باشند چه آنان از دیگر اصناف خویش برترند. و پیامبر، ص، نیز در این باره فرموده است: این سخن از سجع‌گویی کاهنان است و بر حسب اضافه^۲ سجع‌گویی را بآنان اختصاص داده است.

و پیامبر بمنظور کشف حال ابن‌صیاد^۳ درباره اخباری که باز میگفت از وی پرسید چگونه این خبرها بتو میرسد؟ او گفت: اخبار راست و دروغ هردو بمن میرسد پس فرمود امر بر تو مشتبه شده است یعنی از خواص نبوت راستی است و بهیچ حال دروغ بدان راه نمی‌یابد زیرا مسئله نبوت پیوستگی ذات پیامبر به ملا اعلی (جهان برین) است بی آنکه انگیزاننده و مشوقی در کار باشد و بی آنکه به امور بیگانه از ذات خود یاری جوید. ولی کاهن بسبب عجز خویش ناگزیر

۱ - د این تدری مخیله . «ینی» ۲ - مقصود اضافه سجع‌گویی به کاهنان است که از نوع اضافه تصبیعی است . ۳ - کاهن معروفی که مسلمانان وی را دجال می‌خواندند و بسال ۶۲ ه درگذشت و او را ابن‌ساند هم می‌گفتند . (از تاج‌العروس) .

است بتصورات بیگانه از ذات خود یاری جوید، و این تصورات در ادراک وی نفوذ میکند و با ادراکی که بدان توجه میکند مشتبه میشود و در نتیجه با آنها درمیآمیزد و از اینرو دروغ بدان‌راه می‌یابد و بهمین سبب ممکن نیست پیشگویی او را نبوت نامید و ماگفتیم بالاترین مراتب کاهنی حالت سجع گویی است زیرا معین^۱ سجع از دیگر معین‌ها مانند دیدنیها و شنیدنیها سبک‌تر و سهلتر است و سبکی معین نشان میدهد که بدان اتصال و ادراک نزدیک و تاحدی از حالت عجز دور است.

و بعضی از مردم گمان کرده‌اند که بعثت روی دادن رجم شیاطین^۲ بوسیله شهابها در هنگام بعثت کاهنی نیز از آغاز نبوت پیامبر منقطع شده است و این امر بدان سبب بوقوع پیوسته است که خواسته‌اند شیاطین را از اخبار آسمانی منع کنند، چنانکه در قرآن آمده است^۳. آنها می‌پندارند که چون کاهنان اخبار آسمانی را از شیاطین بدست می‌آوردند از اینرو از آن روزگار کاهنی باطل شده است. ولی این امر را نمیتوان بعنوان دلیل در این باره اقامه کرد زیرا معلومات کاهنان تنها از شیاطین اخذ نمیشده بلکه چنانکه بیان کردیم آنها از نفوس خودشان نیز اخباری بدست می‌آورده‌اند و هم‌آیه بر این دلالت میکند که شیاطین از یکنوع اخبار آسمان منع شده‌اند که مطالب مربوط به خبر بعثت بوده است و از اخبار جز بعثت منع نشده‌اند و نیز این انقطاع فقط هنگام نبوت بوده است و شاید پس از آن اوضاع آسمان بهمان طریق پیش بازگشته است. و ظاهر امر هم همین است چه اینگونه مشاعر بطور عموم در روزگار نبوت روبرو بخاموشی و خمود میگردد، همچنانکه ستارگان و چراغها هنگام پدید آمدن خورشید از تجلی میافتند زیرا نبوت عظیمترین نور است که هر نور دیگری در برابر آن نماند می‌گردد و زدوده میشود و بعضی از حکما گمان کرده‌اند که امر کاهنی در روزگار نبوت پدید می‌آید و سپس منقطع میگردد و هر نبوتی روی داده بدیتسان بوده است، زیرا پدید آمدن نبوت ناچار باید با وضع فلکی مناسبی

۱- مقصود از معین وسیله ایست که کاهن یا فالگیر بدان متشبث میشود مانند آینه و استخوان حیوانات و جز اینها.

۲- رجم شیاطین؛ راندن شیاطین و آن نوعی از ستاره باشد شعله مانند که ملائک بدفع شیاطین از آسمان میاندازند

۳- رجوع به سوره الجن آیات ۷ و ۸ شود.

(غیات).

قرین باشد و هنگامیکه این وضع کمال یابد آن نبوتی هم که وضع فلکی بر آن دلالت میکند کمال میپذیرد و نقصان آن وضع فلکی اقتضا میکند که طبیعتی از نوع خود آن پدید آید و مقتضی نقصان باشد و بر حسب مطالبی که یاد کردیم مفهوم کاهن همین است و بنابراین پیش از کمال یافتن آن وضع کامل وضع ناقص روی میدهد و مقتضی وجود يك یا چندین کاهن میباشد و هرگاه آن وضع فلکی کمال یابد وجود آن پیامبر نیز بمرحله کمال خود میرسد، و آنوقت اوضاعی که بر نظیر آن طبیعت دلالت میکرد منقضی میگردد و دیگر از آن هیچ نشانه‌ای یافت نمیشود. و این بیان حکما مبتنی بر اینست که قسمتی از وضع فلکی اقتضای قسمتی از آثار آنرا داشته باشد در صورتیکه این امر مسلم نیست، پس شاید وضع فلکی این اثر را بشکل خاصی که دارد نشان دهد ولی اگر بعضی از اجزای آن نقصان یابد آنوقت هیچ اثری را نشان ندهد، نه اینکه چنانکه گفته‌اند اقتضا میکند آن اثر ناقص باشد. گذشته از این اگر آن کاهنان همزمان روزگار نبوت باشند آنها بیش از هر کس بر راستی پیامبر و دلالت معجزه او آگاه میباشند، زیرا اندکی از ادراک امر نبوت در آنان یافت میشود چنانکه هر انسانی موضوع خواب را درک میکند و هر کاهنی نسبت پیامبری را با عقل موافق میداند و این امر در نزد آنان از موضوع خواب برای شخص نائم هم آشکارتر است لیکن تنها چیزیکه کاهنان را از تصدیق امر نبوت باز میدارد و ایشان را بتکذیب پیامبران بر میانگیزاند حس آزمندیهای آنان است که طمع می‌بندند نبوت ایشان را باشد و در نتیجه در پرتگاه کینه‌وری و دشمنی فرو میافتند چنانکه امیه بن ابی‌الصلت در این ورطه فرو افتاد چه او طمع داشت ادعای نبوت کند، همچنانکه ابن‌صیاد و مسیلمه و دیگر پیامبرنمایان در همین لغزشگاه فرو رفتند. لیکن اگر ایمان بر مطامع چیرگی یابد و از اینگونه آرزوها و آزمندیها دل بردارند بهترین وجهی ایمان می‌آورند مانند طلیحه اسدی و سواد بن قارب^۱ که آثار مجاهدات آنان در فتوحات اسلامی گواه بارزی بر ایمان استوار ایشان است.

۱- قارب بن‌الاسود (ب) ولی صحیح همان «سواد بن قارب» است. رجوع به جلد اول سیره ابن‌هشام شود که در حاشیه آورد: «کاهنی بود، اسلام آورد».

رؤیا چیست؟ حقیقت رؤیا اینست که برای نفس ناطقه^۱ در ذات روحانیت آن در لحظه خاصی از زمان درباره اشکال و قایع و پیش آمدها مطالعه^۲ دست میدهد چه این نفس هنگامیکه در مرتبه روحانی است اشکال و صور حوادث بفعل (نه بقوه) در آن وجود دارد و این امر خاصیت کلیه ذوات روحانیست و مرتبه روحانی نفس ناطقه هنگامی است که از مواد جسمانی و حواس و ادراکات ظاهری و بدنی مجرد شود و این مرتبه گاهی در لحظه معینی بعلت خواب برای آن حاصل میشود (چنانکه یاد میکنم) و در آن لحظه علم آنچه را بدان مشتاق است اقتباس می‌کند و نفس ناطقه آن معرفت را با ادراکات خود میسپرد و اگر اقتباس آن معلومات بعلت عدم خلوص آن ضعیف و مبهم باشد محتاج به تعبیر یا خوابگزاری میشوند.

ولی گاهی اقتباس آن معلومات قویست بدانسان که از همانند کردن بی‌نیاز میشوند و آنگاه بعلت خلوص آنها از نمونه و تشبیه نیازی به خوابگزاری نیست و سبب روی دادن چنین لحظه خاصی برای نفس اینست که نفس بالقوه دارای ذاتی روحانیست که بسبب بدن و ادراکات آن کمال می‌پذیرد بدانسان که ذات آن تعقل محض میشود و وجودش بالفعل نیز تکمیل میگردد و درین حالت ذاتی روحانیست که بدون هیچیک از ابزار بدنی ادراک میکند ولی نوع آن در جهان روحانیات از نوع فرشتگان که در افق برین جای دارند فروتر است، گروهی که کمال ذوات آنها وابسته به هیچیک از ادراکات بدنی و غیر بدنی نیست. لیکن چنین استعدادی برای نفس ناطقه تا هنگامی میسر است که وابسته به تن باشد و بردو گونه میباشد: نوعی خاص مانند استعداد اولیا و نوع دیگر عام است که بعموم افراد بشر تعلق دارد و موضوع رؤیا همین استعداد عام است. و اما ذات روحانی پیامبران دارای استعداد مجرد و انسلاخ از بشریت و پیوستن به جهان فرشتگی محض است که برترین درجات روحانیت بشمار میرود و این استعداد بارها در ایشان در حالات وحی نمودار میشود و هنگامیکه از ادراکات و حواس بدنی بجهانی برتر ارتقا می‌یابند عالمی بایشان دست

۱- نفس ناطقه جوهریست که در ذات از ماده مجرد است ولی در افعال با آن مقارن میباشد (تعریفات جرجانی).

۲- مطالعه در اینجا عبارت از اینست که برای عارفانی که بارسنگین امامت را متحمل میشوند توفیقاتی از جانب حق دست میدهد بی‌آنکه آنها را بطلبند و خود مشغول کنند (تعریفات جرجانی).

میدهد که بی اندازه بحالت خواب شبیه است، هر چند خواب بدرجات از آن فروتر است. و بسبب همین تشابه شارع از رؤیا بدینسان تعبیر کرده است که: خواب یکی از چهل و شش جزء نبوت بشمار میرود و در روایتی چهل و سه و در روایت دیگر هفتاد جزء آمده است، لیکن در همه آنها مقصود اصلی عدد نیست بلکه مراد فزونی در تفاوت این مراتب است بدلیل آنکه در بعضی از طرق روایت کلمه «سبعین» یا هفتاد استعمال شده است که عرب آنرا برای تکثیر و فزونی بکار میرد و برخی در روایت چهل و شش جزء نبوت گفته اند: وحی در آغاز بوسیله رؤیا مدت شش ماه بوده که نیمی از سالست و تمام مدت نبوت در مکه و مدینه بیست و سه سال بوده است و بنابراین نصف سال آن جزئی از چهل و شش است، لیکن این گفتار دور از تحقیق است زیرا این مدت نبوت برای پیامبر ما روی داده و از کجا معلوم که دیگر پیامبران هم در یکچنین مدتی نبوت کرده اند؟

گذشته ازین، سنجش مزبور تنها زمان رؤیا را نسبت به زمان نبوت تعیین میکند ولی حقیقت رؤیا را نسبت بحقیقت نبوت نشان نمیدهد و هرگاه از آنچه نخست درباره رؤیا یاد کردیم این موضوع روشن گردد آنوقت دانسته میشود که معنی این جزء، نسبت دادن نخستین استعداد عمومی بشر با استعداد نزدیک خاص گروه پیامبرانست که در آنان، صلوات الله علیهم، فطریست، زیرا استعداد مزبور هر چند در بشر عمومی است لیکن استعداد دوریست و همراه آن عوایق و موانع بسیار وجود دارد تا بالفعل حاصل آید و میتوان بزرگترین موانع آنرا حواس ظاهر شمرد. لیکن خدا سرشت بشر را چنان آفریده که میتواند بر این مانع ظفر یابد یعنی بوسیله خواب که برای او امری ذاتی و طبیعی است پرده حواس را برگیرد و آنگاه هنگام برداشته شدن این پرده نفس را در تجلی گاه معرفت قرار دهد تا بدان برعالم حقیقت احاطه یابد. اینست که بعضی اوقات هنگام خواب لحظه بخصوصی را درک میکنیم که در آن به مطلوب خویش کامیاب میشویم و بهمین سبب شارع رؤیا را از نوید دهندهها قرار داده است چنانکه فرمود: از نبوت بجز نوید دهندهها چیزی

۱- رجوع به تفسیر آیه ۸۱ سوره التوبه شود که مفسران گفته اند «سبعین» برای مبالغه آمده است.

باقی نمانده است ، گفتند: پیامبراً نویددهنده‌ها کدامست ؟ فرمود : رؤیای نیک که مردی رستگار ببیند یا برای او دیده شود . و اما سبب برداشته شدن پرده حواس در خواب بنظر من آنست که اینک وصف می‌کنم : ادراک و افعال نفس ناطقه بیاری روح حیوانی است که جسمانی میباشد و آن بخاری لطیف است که مرکز آن در تجویف قسمت چپ قلب میباشد ، چنانکه در کتب تشریح جالینوس و دیگران آمده است . و این بخار با خون در شریانها و رگها جریان می‌یابد و در نتیجه بادمی حس و حرکت و دیگر افعال بدنی ارزانی میدارد و قسمت لطیف آن بدماغ برمی‌آید و برودت آن را تعدیل میکند و افعال قوائی که در بطون آن هست کمال می‌پذیرد و بنابراین ادراک و تعقل نفس ناطقه بیاری این روح بخاری است و بدان تعلق دارد ، زیرا حکمت تکوین چنین اقتضا میکند که لطیف در سطر تأثیر نبخشد ولی چون این روح حیوانی در میان مواد بدنی لطافت یافته است جایگاه آثار ذاتی شده است که مابین با جسمانی بودن آنست و آن نفس ناطقه میباشد و آثار این نفس در بدن بواسطه آن روح حاصل میشود و در صفحات گذشته یاد کردیم که ادراک نفس ناطقه بدو گونه است : یکی بظاهر که حواس پنجگانه است و دیگری بیاطن یا بوسیله قوای دماغی و کلیه اینگونه ادراکها خواه ظاهری و خواه باطنی نفس ناطقه را از ادراک ذوات روحانی برتر از آن که بفطرت برای آنها مستعد است باز میگرداند .

و چون حواس ظاهری جسمانی هستند و بعلت راه یافتن خستگی و فرسودگی بدانها در معرض خواب و سستی قرار میگیرند و روح را در نتیجه فعالیتها و اعمال بسیار فرو می‌پوشند از نیرو خداوند حواس را چنان آفریده است که به رفع خستگی نیازمنداند و باید استراحت کنند تا ادراک دوباره بصورت کامل انتزاع یابد و این امر هنگامی میسر میشود که روح حیوانی از کلیه حواس ظاهری دور میشود و به حس باطن باز میگردد و چیزی که بدان کمک میکند اینست که در شب بدن را سرما فرامیگیرد و در نتیجه حرارت غریزی اعماق بدن را میجوید و از ظاهر بدن بیاطن آن نفوذ میکند و مرکوب خود را که روح حیوانی است بیاطن میراند و بهمین سبب اغلب خواب هنگام شب بر انسان عارض میگردد ، پس هرگاه روح از حواس ظاهری

دور شود و بقوای باطنی باز گردد و توجه نفس به عالم حس و موانع آن تخفیف یابد و نفس ازو بصورتی که درحافظه هست باز گردد بوسیله ترکیب و تحلیل صورت‌هایی خیالی ازحافظه مجسم میکند و بیشتر اینگونه صورتها از اشکال عادی و مانوس است زیرا از مدركاتی منتزع میشوند که زمان ادراك آنها نزدیک میباشد ، سپس این صورتها را به حس مشترك که جامع حواس ظاهری است فرود می‌آورد و حس مشترك آنها را بر همان نحوه حواس پنجگانه ظاهری درك میکند و چه بسا که نفس با آنکه با قوای باطنی در کشمکش است یکبارہ در لحظه خاصی به ذات روحانی خود متوجه میشود و با دریافت روحانی خود درك می‌کند ، چه برین سرشت آفریده شده است و درین هنگام صورت‌های اشیائی را که به ذات آن متعلق است اقتباس میکند ، سپس این صورت‌های درك شده را خیال باز میگیرد و آنها را بر همان شکل حقیقی یا بصورت‌هایی مشابه آنها در قالب‌های معین تجسم میدهد و این صورت‌های مشابه با حقیقت محتاج بخوابگزاری و تعبیر است و عمل ترکیب و تحلیل نفس در صورت‌های حافظه پیش از آنکه با درك حقیقی در آن لحظه و توجه خاص نایل آید همان خواب‌های پریشان و اشتباه‌آمیز است و در صحیح آمده است که پیامبر ، ص ، فرمود : رؤیا بر سه گونه است : نوعی از سوی خدا ، و گونه‌ای از سوی فرشته و نوع دیگر از سوی شیطان ، و این تقسیم با آنچه ما یاد کردیم مطابقت دارد چه خواب‌های آشکار یا جلی از سوی خدا است و خواب‌های مشابه آنها که بخوابگزاری نیازمند است از سوی فرشته است و خواب‌های پریشان از شیطانست ، زیرا اینگونه خوابها یکسره باطل است و سرچشمه باطل هم شیطانست .

اینست حقیقت رؤیا و آنچه در هنگام خواب سبب آن میشود و آنرا بر میانگیزاند و این کیفیات از خواص نفس انسانی است که در همه افراد بشر یافت میشود و هیچکس از آنها بی بهره نیست بلکه هر يك از افراد انسان نه یکبار بلکه بارها در عالم رؤیا و قایمی می‌بیند که در بیداری صدق پیدا می‌کند و بطور قطع برای او پیش می‌آید

۱- علت این تعبیر این است که در تمام جاهها (مصدر) و در نسخهٔ بنی جامع (مصدق) است که صحیح هم‌همان است .

و یقین می‌کند که نفس در حالت خواب امور نهانی و غیبی را درک میکند و ناچار وقتی این امر در عالم خواب روا باشد در جز خواب و احوال دیگر هم متمتع نخواهد بود، زیرا ذات ادراک‌کننده یکیست و خواص آن در همه احوال تعبیم می‌یابد و خدای به کرم و فضل خود راهنمای انسان براستی است^۱.

فصل

و آنچه برای بشر از اینگونه حالات روی میدهد باراده و قصد خود او نیست و ویرا بر آن توانایی نمیباشد، بلکه نفس تنها در آن لحظه خاص هنگام خواب بچنین حالاتی نائل میشود و بر آنچه بدانستن آن مایل است واقف می‌گردد نه اینکه^۲ نفس آهنگ آن میکند و آنرا می‌بیند. و در کتاب الغایة^۳ و دیگر کتب اهل ریاضت کلمات و اسامی مخصوصی یاد شده است که آنها را هنگام خواب میخوانند و بدینوسیله آنچه را بخواهند بر آن آگاه شوند در عالم رؤیا درمی‌یابند و آنها را « حالومیه »^۴ می‌نامند و مسلمه^۵ در کتاب الغایة نوعی حالومه آورده و آنرا بنام حالومه « طباع تام » یا سرشتهای کامل خوانده است و آن چنانست که شخص پس از فراغت از سر و با توجه صحیح هنگام خواب این کلمات عجمی^۶ را بخواند: « تماغس . بعدان . یسواد . وغداس . نوفنا . غادس »^۷ و حاجت خویش را بیاد آورد. آنگاه آنچه را مسئلت کرده باشد در خواب بر او کشف می‌شود و آنرا در عالم رؤیا می‌بیند. و حکایت‌کننده مردی پس از آنکه چندین شب در خوردن

۱- و خدا راهنمای انسان براستی است. (ینی جامع). ۲- در تمام جاها (لایها) است که باید «زیرانفس» ترجمه می‌شد ولی بقیاس (لایها) ترجمه شد و پس از بدست آمدن (ینی) در آنجا نیز (لایها) است. ۳- منظور «غایة الحکیم» تألیف مسلمة بن محمد مجریطی (مادریدی) است که کاملترین کتاب در سحر و جادو و کیمیا و دیگر علوم خفیه میباشد. ۴- «حالومیه» و «حالومه» بر بعضی از کلمات بربری اطلاق میشود که پیش از خوابیدن آنها را میخوانند و در نتیجه برای اشخاص رؤیایی دست میدهد که بوسیله آن ممکنست هر نیتی بکنند بر آن واقف شوند (ذی ۱ ص ۳۱۸ ج ۱). این کلمه از اصطلاحات مخصوص اهالی مغربست و بهمین سبب در کتب لغت عربی آورده نشده است. ۵- (بفتح م - ل - م) ۶- مقصود اینست که کلمات مزبور عربی نیست و بقول ذی بربریست. ۷- و برای اینکه حرکات آنها معلوم شود صورت لاتین آنها را از ترجمه دسلان نقل میکنیم: Temaghis . Bādan . Yesvaad . Ouaghdas Noufena . Ghadis

و ذکر و ورد خود ریاضت برد این کار را انجام داد و سرانجام شخصی در خواب براو ظاهر شد و بوی گفت: من سرشتهای کامل تو هستم. سپس خواهش خود را پرسید و مرد وی را بدانچه خواسته بود آگاه کرد. و برای خود من بوسیله اسامی و کلمات مزبور مشاهدات عجیبی در خواب روی داد و بر اموری درباره احوال خود اطلاع یافتیم که دیرزمانی در جستجوی بدست آوردن آنها بودم. ولی این موضوع دلیل بر این نیست که هر وقت قصد رؤیا بکنیم چنان حالتی بما دست خواهد داد بلکه حالومه‌های یادکرده برای روی دادن رؤیا استعدادی در نفس ایجاد میکنند که هرگاه آن استعداد قوت یابد بدست آوردن آنچه نفس بدان مستعد شده است آسانتر خواهد شد. و شخص مختار است در هرگونه استعدادی که دوست دارد کار کند ولی این دلیل بر آن نیست که در هرچه استعداد می‌یابد همان چیز وقوع یابد زیرا توانایی بر استعداد بجز توانایی بدست آوردن چیز است. این نکته را باید دانست و در آن اندیشید و با نظایر آن سنجید و خدای حکیم آگاه است^۱.

فصل

گذشته از آنچه یاد کردیم ما در نوع انسان اشخاصی می‌یابیم که بنیروی طبیعت خویش پیش از وقوع کائنات از آنها خبر میدهند و گروه و صنف آنان از دیگر مردم بهمین طبیعت باز شناخته میشوند و درین امور بهیچ صنعتی متوسل نمیگردند و از آثار ستارگان و جز آن نیز یاری نمیجویند، بلکه اینگونه مشاعر را در ایشان فطری می‌یابیم مانند غیگیویان و کاهنانی که بوسیله اجسام شفاف مانند آینه و طاس‌های آب پیشگویی میکنند و کاهنانی که از راه دل و جگر و استخوانهای حیوانات غیب میگویند و آنانکه به پرندگان و درندگان تفأل و تطیر میزنند^۲ و گروهی که از روی

۱- و هوالحکیم الخبیر، سورة الانعام آیه ۱۸ و ۷۳ در سورة السبا آیه ۱. ۲- که آنرا بربری «زجر» و «عیافه» خوانند و زجر پرندگان چنانست که با سنگ یا فریاد کشیدن پرندگان را مبرمانند اگر در پرواز خود از سوی راست بپرند آنرا بغال نیک یا تفال گیرند و اگر از سوی چپ بپرند آنرا بغال بد یا تطیر گیرند و عیافه هم نوعی زجر است که از اسامی و محل فرود آمدن و آوازهای پرندگان تفال یا تطیر میزنند. در زبان فارسی جام‌بین یا طاس‌بین و آینه‌بین و فال‌بین و کت‌بین متداولست

سنگریزه ها و حبوب و دانه‌ها چون گندم و هسته غیگویی میکنند و همه اینها در عالم انسانی وجود دارد و هیچکس را یارای رد و انکار آنها نیست و همچنین بر زبان دیوانگان کلماتی از غیب جاری میشود و از مسائلی که هنوز روی نداده خبر میدهند و نیز اشخاص نائم یا مشرف بر مرگ در نخستین لحظات خواب یا مرگ از عالم غیب خبر میدهند و هم ریاضت‌کشانی از متصوفه بر سیل کرامت دارای مشاعری هستند که غیگویی میکنند. و ما هم اکنون از کلیه اینگونه ادراکات گفتگو میکنیم و نخست از کاهنان سخن میگوییم، آنگاه یکایک اینگونه کسان را تا آخر یاد میکنیم و پیش از آغاز باین بحث مقدمه‌ای می‌آوریم در اینکه نفس انسانی در کلیه اصنافی که یاد کردیم چگونه مستعد دریافتن غیب میشود. و بیان آن چنانست که چنانکه در گذشته یاد کردیم آدمی از میان دیگر روحانیات دارای روحانیتی موجود بقوه است و این روحانیت بوسیله بدن و احوال آن از مرحله قوه به فعل درمی‌آید و این امریست که هر کسی آنرا درمی‌یابد و هر آنچه بالقوه باشد آنرا ماده و صورتی است و صورت این نفس، که وجودش بدان کمال می‌پذیرد، همان عین ادراک و تعقل است زیرا این نفس نخست بالقوه یافت میشود و مستعد ادراک و پذیرش صورتهای کلی و جزئی می‌یابد و استعدادهای آن از مرحله قوه به فعل درمی‌آید، بدینسان که بدن ادراکات محسوس را بدان باز میگرداند و برخی از آن ادراکات را از معانی کلی منتزع میسازد و نفس صورتهای را یکی پس از دیگری تعقل میکند تا برای آن ادراک و تعقل بالفعل حاصل میشود و در نتیجه ذات آن کمال می‌پذیرد و بمنزله هیولی باقی می‌ماند که صورتهای پی در پی بوسیله ادراک یکی پس از دیگری بر آن عارض میشوند. و بهمین سبب می‌بینیم کودک در آغاز پرورش خود بر ادراکی که از ذات نفس حاصل میشود خواه از راه خواب و خواه با کشف یا جز آن دو قادر نمیشود زیرا صورت نفس وی که عین ذات آنست، یعنی ادراک و تعقل، هنوز بمرحله کمال نرسیده است و بلکه

۱ - و آنرا اهل طرق خوانند چه طرق بمنی فال‌گرفتن کاهن بسنگ ریزه و آمیختن پنبه به پشم است. و در فارسی هم فال نخود معروفست.

انتزاع کلیات نیز هنوز در آن کمال نپذیرفته است لیکن هرگاه ذات نفس او بالفعل کمال پذیرد تا وقتی که با بدن باشد دونوع ادراک برای آن حاصل می‌آید: یکی ادراک با بزار جسم که مدرکات و حواس ظاهری آنرا بنفس میرسانند و دیگری ادراک بذات خود بی هیچگونه واسطه‌ای. و این نوع ادراک بسبب فرورفتن دراحتیاجات بدن و توجه و مشغولیت حواس از انسان پوشیده است، زیرا حواس چون بر حسب فطرت نخستین با ادراکات جسمانی آفریده شده است همیشه نفس را بسوی ظاهر جلب میکند ولی گاهی هم از ظاهر بیاطن فرومیرود و آنوقت پرده‌های ظاهری و بدنی در لحظه خاصی یکسو میشود. و این امر یا بسبب خاصیتی است که مطلقاً در همه افراد انسان وجود دارد چون خوابیدن، و یا بعلت خاصیتی است که در بعضی از افراد بشریافت میشود مانند کاهنی و فال‌بینی یا بوسیله ریاضت چون صاحبان کشف و کرامت از صوفیان و درین هنگام نفس به ذوات جهان برین که از وی برترند متوجه میشود، چه میان افق او و افق و ذوات مزبور درعالم وجود اتصال و پیوستگی است چنانکه در گذشته بیان کردیم و آن ذوات روحانی ادراک محض و عقول بفعل اند و چنانکه گذشت صورتها و حقایق هستیها در آنها وجود دارد. از اینرو برخی از آن صورتها در نفس تجلی می‌یابد و از آنها دانشهایی اقتباس میکند و گاهی هم این صورتهای درک شده به خیال رانده میشوند و آنگاه خیال آنها را در قالبهای معتاد و معمولی میریزد و سپس حس خواه بطور مجرد یا در قالبهای خیالی بدان ادراکات رجوع میکند و از آنها خبر میدهد. چنین است شرح استعداد نفس برای ادراک غیبی و اکنون به بیان اصناف غیبگویان که وعده دادیم میپردازیم: گروهی از غیبگویان که بوسیله اجسام شفاف مانند آینه و پشت آب و قلب و جگر و استخوان حیوانات تفال و تطیر میزنند و آنانکه با سنگ ریزه^۱ و هسته‌ها فال می‌بینند، همه آنان نظیر کاهنانند ولی دراصل خلقت در مرتبه‌ای فرورتر از کاهنان قرار دارند زیرا کاهن برای برداشتن پرده «حواس» به ممارست فراوانی نیاز ندارد ولی آن گروه از اینرو که باید کلیه ادراکات حسی را در شریفترین نوع آنها یعنی بینایی منحصر

۱- اهل طرق «فال بخود و مانند آن».

سازند بسیار ممارست میکنند و بهمین سبب دیرزمانی با توجه دقیق بچیز دیدنی ساده^۱ مینگرند تا نیروی ادراک یا الهام بخشی که بوسیلهٔ آن از مغیبات خبر میدهند پدید آید و چه بسا که برخی گمان میکنند آنها چون درآینه مینگرند از روی آن مطالبی می‌بینند و بر مردم میخوانند در صورتی که چنین نیست بلکه ایشان آنقدر در روی آینه مینگرند تا از چشم نهان میشود و میان آنها و روی آینه پرده‌ای ابرمانند پدید می‌آید و در آن پرده صورتهایی که الهام بخش آنها است تجسم می‌یابد و مقصود را با اشاره بآنان میفهماند خواه منظوری که بدان توجه دارند منفی باشد و خواه مثبت و آنگاه بهرنحوه‌ای که ادراک میکنند آنرا خبر میدهند. و نیز باید دانست که آنها در آن حالت از آینه و صورتهایی که در روی آن پدید می‌آید چیزی نمی‌فهمند بلکه بوسیلهٔ آن نوع دیگری از ادراک برای ایشان حاصل میگردد که نفسانی است و از نوع دیدن با چشم نیست، بلکه چنانکه معروفست بوسیلهٔ آن ادراک، درک شده‌های نفسانی بصورت حسی در نظر ایشان مجسم میشود و نظیر همین حالت نیز برای غیبگویانی که با دل و جگر حیوانات فال می‌بینند و آنانکه در آب و طاس و مانند اینها مینگرند دست میدهد و ما از این گروه کسانی را دیده‌ایم که برای مشغول کردن حواس تنها بخور بکار می‌برند سپس برای مستعدشدن بافسونها (عزایم) متوسل میشوند آنگاه هرچه را درمی‌یابند خبر میدهند و میگویند این گروه صورتهای مزبور را در هوا می‌بینند و آن صورتهای چگونگی مطالبی را که در صد درک آنها هستند به مثال و اشاره برای ایشان حکایت میکنند. و غیبت این گروه از عالم حس خفیف‌تر از دستهٔ نخستین است. و این جهان سرتاسر پر از شگفتیها است. و اما روش فالگیری که از پرواز یا حرکات پرندگان یا حیوانات پیشگویی میکنند^۲ اینست که هنگام پرواز پرنده یا حرکت جانوری بسوی چپ یا راست و پس از ناپدید شدن آن میاندیشند و بدان تفال یا تطیر میزنند و آن به کمک قوه‌ای نفسانی است که آنها را به تلاش و اندیشیدن دربارهٔ پرواز و حرکت پرندگان و جانوران

۱- منظور از چیز دیدنی ساده، آب یا آسمان یا آینه است که دارای الوان متعدد نباشد. ۲- زجر و عیافت که در پیش شرح دادیم.

بر میانگیزاند خواه آن پرواز یا حرکت دیدنی باشد و خواه شنیدنی . درین کسان چنانکه در گذشته یاد کردیم نیروی متخیله نیرومند است و از اینرو آن نیرو بیاری آنچه دیده یا شنیده‌اند آنرا ب جستجو بر میانگیزاند و در نتیجه نوعی ادراک برای آنان حاصل میشود . چنانکه قوه متخیله هنگام خواب و تعطیل حواس نیز دارای همین خاصیت است و میان محسوس دیدنی انسان در بیداری واسطه میشود و آنرا با اندیشه‌هایی که درباره آن کرده است گرد می‌آورد و در نتیجه رؤیا حاصل میشود .

و اما غیگویی دیوانگان بدان سبب است که تعلق نفوس ناطقه آنان ب بدن ضعیف است و این امر اغلب بعلمت فساد مزاج و ضعف روح حیوانی در امزجه آنها است و از اینرو نفس دیوانه بسبب درد ورنج نقصان و بیماری روح مستغرق و فرورفته در حواس نیست و چه بسا که روحانیت دیگری از نوع شیطانی در تعلق نفس او ب بدن فشار وارد می‌آورد و بدن وی در می‌آویزد و بسبب این ممانعت نفس وی ضعیف میشود و سرانجام جن زدگی و دیوانگی بدو راه می‌یابد و وقتی باین جن زدگی مبتلا میشود خواه در نتیجه بیماری کلی و ضعف مزاج باشد و خواه بسبب مزاحمت نفوس شیطانی که بوی در می‌آویزند پدید آمده باشد ، مدتی از جهان حسی غیبت میکند و لحظه خاصی به عالم روح می‌پیوندد و از آنجهان ادراک میکند و بعضی از صورتها در نفس وی نقش می‌بندد و خیال آنها را باز میگیرد و چه بسا که در این حالت بی آنکه خود اراده کند سخنانی بر زبان او جاری میشود . ولی ادراک غیبی کلیه اصنافی که یاد کردیم آمیخته و مشوب است و در آن حق و باطل هر دو دریافت میشود زیرا هر چند عالم حس را هم از دست بدهند اتصال و پیوستگی با فاعل برتر برای آنان حاصل نمیشود مگر پس از آنکه از تصورات بیگانه از ذات خود یاری جویند چنانکه در گذشته بیان کردیم و بهمین سبب بدینگونه ادراکات و مشاعر دروغ راه می‌یابد .

و اما فال‌گویان (عرفان)^۱ نیز با دراکات یاد کرده و ابستگی دارند و هم آنرا بعالم برین پیوستگی و اتصال نیست ، لیکن این گروه اندیشه را برامری که بدان

۱- عرافه نوعی از کاهنی است و تفاوت آن با کاهنی اینست که کاهنی بامور آینده و عرافه بامور گذشته اختصاص دارد . رجوع به ص ۲۶۴ بلوغ‌الارباب ج ۳ شود . و صاحب منتهی‌الارباب عراف را به کاهن و فالگوی و پشک یا یزک ترجمه کرده است .

توجه میکنند مسلط میسازند و بر حسب توهماتى که درباره اصول و مبادى آن اتصال ادراک میکنند راه گمان و تخمین را می پیمایند و آنرا وسیله ادعای غیب شناسی قرار میدهند در صورتیکه بحقیقت توهمات ایشان از عالم غیب شناسی نیست. اینست خلاصه معلومات مربوط بامور غیبی. و مسعودی نیز در مروج الذهب در این باره گفتگو کرده ولى نه بتحقیقی پرداخته و نه راه صواب را پیموده است و از سخنان وی پیداست که مورخ مزبور از رسوخ در علوم و معارف دور بوده است چه هم سخنانی از اهل اصطلاح و هم گفته‌هایی از غیر اهل آن نقل میکند. و همه ادراکاتی که یاد کردیم در نوع بشر وجود دارد، چنانکه عرب برای آگاهی یافتن از حوادث بکاهنان پناه می‌آوردند و هنگام خصومتها و اختلافات نیز برای حکمیت نزد این گروه میشتافتند تا آنانرا با غیب بینی خویش براه حق رهبری کنند و در کتب ادبی (عرب) اشعار و حکایات بسیاری در این باره دیده میشود و در روزگار جاهلیت شق^۱ بن انمار بن نزار و سطیح^۲ بن مازن بن غسان مشهور بودند و سطیح همچنانکه لباس را درهم پیچند و تا کنند درهم پیچیده میشد و هیچ استخوانی بجز جمجمه در وی نبود. و از حکایات مشهور آن دو تن تعبیر خواب ربیعه بن مضر است که تسلط جشه برین و حکومت مضر پس از آن را پیشگویی کردند و هم ظهور نبوت محمدی را در قبیله قریش خبر دادند و همچنین سطیح رؤیای موبدان را تعبیر کرد، چنانکه وقتی انوشروان صورت خواب را بوسیله عبدالملک نزد سطیح فرستاد و او کیفیت نبوت و ویران شدن کشور ایران را خبر داد. و اینها همه مشهور است. و همچنین در میان عرب عرافان (کاهنان) بسیاری بودند که در اشعار از آنان نام برده اند چنانکه شاعر گوید^۳ به عراف یمامه گفتم مرا درمان کن.

۱- «شق من» بجای «شق بن» در نسخ (ا) و (ب) و (پ). شق (بکسرش) بن انمار بن نزار؛ مردی بوده که يك پا و يك دست و يك چشم داشته است و بصورت نیمی از آدمیان بوده است و می پنداشته اند که سناس مرکب از شق و آدمی بوده و در سفر بر انسان ظاهر میشده است. رجوع به ص ۲۷۸ تا ص ۲۸۰ جلد ۳ بلوغ الارب شود. ۲- سطیح (بفتح س) نام کاهنی بوده است که در تن او جز جمجمه استخوان دیگری وجود نداشته و اعضای بدن او مانند جامه تا میشده است. چهره اش در روی سینه اش بوده و سر و گردن نداشته است. وی و «شق» در یکروز متولد شده اند و از معمرها بوده اند. رجوع به ص ۲۸۱ ج ۳ بلوغ الارب شود. ۳- گوینده بیت عروه بن حزام المدنی است.

چه اگر مرا بهبود بخشی میتوان گفت پزشکی^۱
و دیگری گوید:^۲

عراف یمامه و عراف نجد را در تعیین پاداشی که بمن خواهند داد مختار
قراردادم تا مگر مرا شفا بخشند .

گفتند. خدای ترا شفا دهد، بخدای سوگند ما را بردردی که در سینه داری
قدرتی نیست.^۳

و عراف یمامه رباح بن عجلة و عراف نجد ابلق اسدی بوده است. و نوعی از
ادراکات غیبی آنست که برای بعضی از مردم در حالت میان خواب و بیداری روی
میدهد و درین حالت سخنانی بر زبان میآوردند و این سخنان ممکن است مسائل نهانی

۱- و قلت لعراف الیمامة داوئی فانك ان داویتی لطیب
در تاج المروس و بعضی از متون دیگر بجای «ان داویتی» «ان ابرآتی» است و هر دو مرادفند و شعر بعد
از آن در تاج المروس چنین است :

فما بی من سقم ولا طیف جنة و لكن عمی الحمیری کذوب

ولی در کتاب الشعر و الشعراء مصراع دوم چنین است : و لكن عبدالاعرجی کذوب و این صحیح است ، چه
مقصود شاعر عراف یمامه است که بقول خود ابن خلدون و مسعودی (ص ۱۷ مروج الذهب) وی رباح بن عجله نام
داشت ولی بگفته ابن قتیبه عراف یمامه رباح ابوکلجه مولی بنی الاعرج بن کمب بن اسمعید بن زید مناة بن تمیم بوده است
(ص ۲۹۲ الشعر و الشعراء چاپ لندن) و در مجالس تملیه (تألیف احمد بن یحیی تملب ص ۲۹۲) نام او رباح
بن کحله یا عجله و در الحیوان اصمعی ج ۶ ص ۲۰۴ و ص ۲۰۵ رباح بن کحله و در ثمار القلوب ثمالی ص ۸۱
رباح بن کحله و در رسائل جاحظ نام پدر او کحله است و در فهرست اغانی نام عراف یمامة «ابن مکحول»
آمده است . و در ج ۳ بلوغ الارب ص ۳۰۵ نیز همان رباح بن عجله است . ۲- این اشعار نیز از عروءه بن
حزام است . ۳- جملت لمراف الیمامة حکمه و عراف نجدان هماشقیانی فقالا شفاک الله والله ما لنا بما حملت
منک الضلوعیدان . بعد از شعر اول این شعر در کتاب الشعر و الشعراء و ذیل امالی آمده است :

فما ترکنا من رقیة یملمانها و لا سلوة الا بها سقیانی

داستان عشق عروءه بن حزام به دخترکی موسوم به عفراء معروفست . گویند چنان از فراق دلدادہ اش بیمار شد که
جز مثنی استخوان از او بجای نماند . مردم میگفتند دیوانه شده است برخی می پنداشتند که به جن زدگی و
دیوانگی گرفتار آمده است . نزد پزشکی در یمامه رفتند که مشهورترین پزشکان بود و جن زده را مداوا میکرد
ولی بهبود نیافت . عروءه پرسید آیا افسون و تمویذی برای عشق داری؟ گفت نه بخدا . پس از وی منصرف
شدند و به حجر رفتند او هم همان ممالجات پزشکی یمامه را مجری داشت ولی عروءه گفت بخدا داری من تنها
دیدار شخصی است (عفراء) که او را در بلقاء دیده ام و در این باره میگوید : جملت لمراف ... در کتاب الشعر
و الشعراء و دیگر متون بجای عراف نجد « و عراف حجر» ضبط شده است . رجوع به کتاب الشعر و الشعراء
ابن قتیبه ص ۲۹۶ چاپ لیدن و اغانی ص ۵۵ ج ۸ چاپ مسرودیل الامالی و النوادر ابوعلی اسماعیل بن القاسم القالی
بن دادی از ص ۱۵۸ تا ۱۶۳ شود . تمام قصیده عروءه که اشعاری عاشقانه و دلانگیز دارد در ذیل امالی آمده است .

و غیبی امری را که در جستجوی آگاهی از آن هستند آشکار سازد و چنین حالتی روی نمیدهد مگر در اوایل خواب هنگام جدایی از بیداری و از دست دادن اختیار در سخن گفتن و در این حالت بدانسان سخن میگویند که گویی جلت ایشان بر سخنوری آفریده شده است و هدف آنان شنوانیدن و فهمانیدن آن سخنان است. و همچنین کشته شدگان نیز هنگام جدا شدن سر آنان از بدن یا کسانی که شقه میشوند همینگونه سخنان بر زبان میآورند.

و از اخباری که درباره بعضی از ستمکاران جبار بما رسیده اینست که ایشان از میان زندانیان خود کسانی را کشته اند تا هنگام کشته شدن از سخنان ایشان بفرجام کار خویش پی ببرند و آن سرهای بریده ایشان را بحد سرشاری آگاه ساخته اند و مسلمه صاحب کتاب الغایة نظیر این قضیه را بدینسان در کتاب خود آورده است که: هر گاه انسانی را در خمی پراز روغن کنجد قرار دهند و مدت چهل روز در آن بماند و تنها از انجیر و گردو تغذیه کند تا آنکه گوشت تن او از لاغری بکاهد و بجز رگ و پوست جمجمه وی چیزی در تنش بجای نماند آنگاه که او را از این روغن بیرون آورند و بدن او در برابر هوا خشک شود هر چه از وی درباره فرجام کارهای خصوصی و عمومی پرسند پاسخ میدهد.

و این عمل از کارهای زشت و منکر جادوگرانست ولی شگفتیهای جهان بشری از آن فهمیده میشود. برخی از مردم هم میکوشند این ادراکات غیبی را از راه ریاضت بدست آورند و تلاش میکنند بوسیله کشتن کلیه قوای بدنی برای خویش یکنوع مرگ ساختگی فراهم سازند، سپس همه آثار قوای بدنی را که نفس بدانها موجودیت یافته است^۱ از آن میزدایند و آنگاه^۲ روح را با اوراد و ادعیه تغذیه میکنند و از این راه بر نیروی آن میافزایند و تربیت روح بوسیله متمرکز ساختن فکر و عادت به گرسنگی بسیار حاصل میآید و پیداست که هر گاه مرگ بر بدن نازل آید حس رخت برمی بندد و پرده آن برداشته میشود و نفس بر ذات و جهان خود آگاه

۱- در چاپ پاریس (تلوث) و در چاپهای مصر (تلوث) و در (ینی) تکونت است و صورت اخیر در ترجمه برگزیده شد. ۲- در «ینی» از: (و آنگاه) ... تا (بر نیروی آن میافزایند) نیست

میشود و آنها این مرگ قوای بدنی را بطور اکنسایبی، یعنی باریاضت، در وجود خود پدید می‌آورند تا آنچه را پس از مرگ برای آنان روی میدهد پیش از مرگ بدست آورند و نفس بر مغیبات آگاه شود. و ریاضت کشانی که بسحر و جادوگری می‌پردازند از این گروه بشمار می‌روند که باینگونه ریاضتها تن در می‌دهند تا آگاهی بر مغیبات و تصرف در جهان هستی برای آنان حاصل آید و بیشتر این کسان در اقلیمهای غیر معتدل جنوبی و شمالی و بویژه در کشور هند بسر می‌برند و در آن کشور آنها را جوکیه^۱ مینامند و آنانرا در کیفیت این ریاضتها کتب بسیار است و اخبار مربوط بایشان درین باره شگفت آور میباشد.

و اما صوفیان به ریاضت های دینی روی می‌آورند و از مقاصد ناپسند جادوگران احتراز میکنند، بلکه آنان در جمع همت میکوشند و از همه چیز روی برمی‌تابند و تنها بخدا متوجه میشوند تا ذوق^۲ صاحبان عرفان و توحید برای ایشان حاصل آید. صوفیان علاوه بر ریاضتهایی از قبیل جمع^۳ و گرسنگی بذکرگویی نیز می‌پردازند تا ازین راه روح خویش را تغذیه کنند چه بدین وسیله هدف ایشان در این ریاضت بکمال میرسد چون هنگامیکه روح را بذکرگویی تربیت کنند بشناسایی خدا نزدیکتر خواهد شد و هرگاه از آن دوری جویند ریاضت جنبه شیطانی بخود خواهد گرفت. و حصول استعداد غیگویی و تصرف در جهان برای این گروه صوفیان امری عرضی است و از آغاز امر آهنگ آن نمیکند و منظورشان از ریاضت این گونه امور نیست چه اگر بقصد این استعداد بر ریاضت پردازند آنوقت توجه و هدف آنان

۱- «جوکیه» در جاهای مصر غلط است، چنانکه در نخبه‌الدهر دمشقی آمده است: هندیان طایفه‌ای از عابدان و عالمان را «جوکیه» مینامند که ببازیگریها و شمیده‌بازیها و کارهای خیالی انگیز دست می‌یازند و طایفه دیگر را «بوکیه» می‌خوانند و آنان اهل ریاضت و تجربیداند. موی بدن خویش را با نوره می‌زدایند و در هیچ جا تنها دیده نمی‌شوند، بلکه همیشه دو تن از ایشان یکی مرید و دیگری مرشد با هم میباشند (نخبه‌الدهر دمشقی).
 ۲- همت عبارت از توجه و آهنگ قلب بجمیع قوای روحانی بسوی حق است تا کمال آن حاصل آید (تعمیرات جرجانی). و در اصطلاحات صوفیه چنین است: همت بر تجربید قلب برای رسیدن بمراد و آغاز صلق مرید و جمع آوری توجه برای صفای الهام اخلاق میشود.
 ۳- ذوق عبارت از نوری عرفانیست که خدا آرا در قلوب اولیای خویش قرار میدهد تا بدان حق را از باطل باز میشناسند بی آنکه این معرفت را از کتابی یا جز آن نقل کنند (تعمیرات جرجانی). و در اصطلاحات صوفیه چنین است: ذوق نخستین مبادی تجلیات الهی است
 ۴- جمع، اشاره بحق بیواسطه خلق است (اصطلاحات صوفیه).

درین طریق بجز خدا خواهد بود، بلکه اگر بقصد تصرف و آگاهی یافتن برغیب درین طریق گام نهند چقدر سودای زیان بخشی بشمار خواهد رفت چه چنین طریقی درحقیقت بمنزله شرک است و برخی گفته اند: کسیکه عرفان (تصوف) را برای عرفان بخواید بهدف دوم گراییده است^۱.

چه عارفان و چه همت خود را بجز معبود چیز دیگر قرار نمیدهند و هرگاه در اثنای آن امر دیگری از قبیل آگاهی بر مغیبات برای آنان حاصل آید البته آن امر عرضی خواهد بود نه ذاتی و بدان قصد نداشته اند، و حتی بسیاری از صوفیان هنگامی که اینگونه امور و حالات برای آنان پیش میآید از آن می‌گریزند و بدان اعتنا نمیکنند بلکه آنان از اینرو بخدا روی می‌آورند که تنها بذات او نزدیک شوند نه چیز دیگری خواهند.

و روی دادن اینگونه حالات برای صوفیان معروفست و اخبار غیبی و راست گمانیهایی^۲ را که بر خاطر آنان فرو می‌آید فراست و کشف^۳ می‌نامند و اعمال و تصرفات ایشان را در موجودات (خوارق عادت) کرامت^۴ میخوانند و در حق ایشان اینگونه حالات را نمیتوان انکار کرد. ولی استاد ابواسحق اسفراینی و ابو محمد بن ابوزید مالکی و حتی دیگر فقیهان این امر را انکار کرده اند تا مبادا معجزه بچیز دیگری اشتباه شود و متکلمان درین باره متکی باین نظریه هستند که میتوان بوسیله تحدی معجزه را از خوارق دیگر باز شناخت و همین قدر را کافی میدانند، یعنی در معجزه تحدی هست و در جز آن نیست.

و در صحیح بخاری آمده است که پیامبر، ص، فرمود: در میان شما

۱- منظور از عرفان دوم معنی لغوی آنست که بمعنی دانستن و شناختن اشیاء بیکی از حواس پنجگانه است یعنی کسی که عرفان را برای کسب علوم دنیوی برگزیند از معرفت خدا دور میشود و ممکن است مراد از قائل شدن به ثانی دوری از توحید و روی آوردن به ثنویت باشد که شرک بشمار میرود. ۲- ترجمه محدث (بضم م) - فتح دال) است و در منتهی الارب در ذیل «محدث» آمده است: محدث مانند معظم مرد است گمان و فی الحدیث: قدکان فی الامم محدثون فان یکن فی امتی فممرین الخطاب. و صاحب اقرب الموارد محدث را «صادق الحدس» معنی کرده است. ۳- فراست در اصطلاح اهل حقیقت عبارت از مکاشفه یقین و معاینه غیب است (تعریفات جرجانی). و کشف و یا مکاشفه بر امانت در فهم و تحقیق فزونی حال و تحقیق اشاره اطلاق میشود (اصطلاحات صوفیه). ۴- کرامت عبارت از ظهور امر خارق عادت از جانب کسی است که دعوی نبوت ندارد و خارق را که بایمان و عمل صالح مقرون نباند، استدراج میگویند و آنچه را بدعوی نبوت مقرون باشد معجزه مینامند (تعریفات جرجانی).

راست گمان نیست و همانا عمر از آنان باشد. و برای صحابه ازین قبیل راست گمانیها وقایع معروفی روی داده است و گواه بر آنها گفتار عمر، رض، است که گفت: ای ساریه الجبل الجبل^۱ و اوساریه بن زنیم خطاب کرد که فرماندهی بعضی از لشکریان مسلمانان را در عراق داشت و بامشرکان در ورطه نبردی شدید افتاده بود و آهنگ فرار داشت در نزدیکی وی کوهی بود که میخواست بسوی آن پناه برد در همین هنگام عمر در مدینه بر بالای منبر بامر وعظ و خطابه مشغول بود. ساریه ندا در داد و از عمر یاری طلبید. عمر از بالای منبر فریاد بر آورد. ای ساریه کوه! کوه! و ساریه سخن او را در همان جایگاهی که بود شنید و شخص او را نیز در آنجا مشاهده کرد و این داستان معروفست. و نظیر آن برای ابوبکر، رض، هم روی داده است، چه او در وصیت خویش چند وسق^۲ از خرماى باغ خویش را بعایشه بخشیده بود و عایشه را برچیدن از خرماى بالای درخت وصیت کرد تا دلیل بر تصرف باشد «در مقابل ورثه»^۳ و در سیاق سخن خود گفت: آنها دو برادر و دو خواهر تواند^۴. عایشه گفت: يك خواهر که اسماء است ولی دیگری کیست؟ ابوبکر گفت: دختر خارجه^۵ حامله است و گمان میکنم فرزند وی دختر باشد و اتفاقاً بعد که متولد شد دختر بود و گفتار وی درست درآمد و این موضوع در الموطأ در باب آنچه از هبه روانیست^۶ آمده است^۷. و نظیر

۱- صاحب منتهی الارب در ذیل «ساریه» آرد: ساریه بن زنیم شخصی است که در نهاوند محصور بود و عمر از منبر مدینه او را ندا داد و ذیل «زنیم» آرد: زنیم کزبیر نام پندساریه صحابی است که او را عمر، رض، بنهاوند فرستاده بود و در خطبه او را ندا داد و گفت: یا ساریه الجبل او در نهاوند شنید و بشنیدن آن آواز مکر دشمن را دریافت. و رجوع به کتاب الشعر والشعراء ابن قتیبه ص ۴۶۲ چاپ لیدن شود. ۲- وسق (بفتح و) پیمانهایست معادل شصت صاع یا باندازه يك بار شتر و بقولی نزد اهل حجاز سیصد و بیست رطل و نزد اهل عراق چهل و سه رطل است (اقرب الموارد). و در شرح زرقانی بر الموطأ و متن موطأ آمده که ابوبکر بیست وسق به عایشه هبه کرده است. ۳- زیرا حیازت و تصرف در تمامیت هبه شرط است چه اگر میوه را به کیل هبه کنند حیازت آن جز با کیل پس از چیدن صورت نمیگیرد. شرح الموطأ ص ۴۴ ۴- مقصود از دو برادر عبدالرحمن و محمد است و از دو خواهر مراد کسانی است که به نبوت از وی ارث میبرند زیرا او دو زنش اسماء دختر عمیس و حبیبه دختر خارجه و پدش ابوقحافه را با ایشان وارث قرار داده بود... در اینجا در متن الموطأ چنین است: آنها را بر وفق کتاب خدا قسمت کنید، عایشه گفت ای پدر بخدا اگر بیش از این هم بمن هبه میکردی برای پیروی از شرع و خواستن رضای تو آنها را فرو میگذاشتم. ص ۴۴ شرح الموطأ ۵- حبیبه دختر خارجه ابن زید بن ابی زهیر بن مالک انصاری خزرجی. رجوع به ص ۴۴ شرح الموطأ شود. ۶- در چاپ پاریس بجای مالایجوز «مالایجوف» است ۷- رجوع به شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک بن انس ج ۴ چاپ مصر ص ۴۴ و ص ۴۵ شود.

این وقایع برای صحابه حضرت رسول، ص، و صالحان و پیروانی که پس از ایشان پدید آمده‌اند بسیار است، ولی اهل تصوف میگویند که در روزگار نبوت کرامات صحابه اندک بوده زیرا برای مرید حالتی در حضور پیامبر باقی نمی‌ماند. حتی ایشان میگویند که مرید هرگاه به مدینه (النبی) بیاید تا هنگامیکه در آن شهر اقامت داشته باشد حالت کشف و کرامت وی سلب میشود و همینکه از آن شهر دوری گزیند باز میتواند کشف و کرامت کند. و خدای راهنمایی را بهره‌ما کند و ما را براستی رهبری فرماید.

فصل

و گروهی از این مریدان متصوفه مردمی بهلول^۱ صفت و کم‌خرداند که بدیوانگان شبیه‌ترند تا به عاقلان و باهمنه^۲ این، مقامات ولایت و حالات صدیقان درباره آنان بصحت پیوسته است و کسانی از اهل ذوق که با آنان تفاهم دارند اینگونه احوال را از ایشان درمی‌یابند با آنکه آن گروه محجورند و مکلف نمی‌باشند و در عین حال اخبار شگفت‌آوری درباره مغیباتی که برای آنها دست میدهد نقل میکنند چه آن گروه بهیچ چیز مقید نیستند و از اینرو در این باره بی‌هیچ تکلفی سخن میگویند و از شگفتیهایی خبر میدهند و چه بسا که فقیهان منکر مقامات ایشان باشند، چه آنانرا از تکلیف ساقط می‌یابند و معتقداند ولایت جز با عبادت میسر نمیشود، ولی این پندار غلط است زیرا خدای احسان و کرم خویش را به هر که بخواهد ارزانی میفرماید^۲ و حصول ولایت متوقف بر عبادت و غیر آن نیست و هرگاه نفس ناطقه آدمی موجود باشد خدای تعالی آنرا با آنچه از مواهب خویش بخواهد اختصاص میدهد. و نفوس ناطقه این قوم مانند دیوانگان معدوم نشده و تباهی و فساد بدان راه نیافته است بلکه

۱- در لغت بمعنی مرد بسیار خنده و مهتر جامع است و منظور از مهتر جامع؛ رئیس قومی است که جامع همه خصال باشد. ولی ابن‌خلدون آنرا در اینجا به معنی مردمان ساده‌لوحی که متصف بصفات و حالات بهلول معروف باشند استعمال کرده است. صدیق کسی است که هیچ سخنی بر زبان نمی‌آورد مگر آنگاه که آنرا در قلب و در عمل بشنود رسانده باشد.
۲- اشاره به: فضل‌الله یوتیه من یشاء. سوره المائدة، آیه ۵۹.

ایشان آن عقلی را که تکلیف بدان وابستگی دارد از دست داده‌اند که صفت خاصه^۱ نفس می‌باشد و عبارت از دانستنیهای ضروری برای انسانست که نظر و اندیشه خویش را بدانها استوار میکند و بوضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش آگاه میشود. و شاید اگر کسی وضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش را بازشناسد آنوقت جای بهانه برای پذیرفتن تکالیفی که باصلاح معاد او اختصاص دارد برایش باقی نماند ولی فقدان این صفت سبب نمیشود که نفس خود را از دست بدهد و موجب آن نیگردد که حقیقت وجود خویش را از یاد ببرد و بنا بر این حقیقت ذات او موجود است ولی از عقل تکلیفی که همان شناختن امور معاش است بهره‌مند نیست. و این امر محال نمی‌باشد و برگزیدن خدای بندگان خود را متوقف بر این نیست که آنان بتکالیفی آشنا باشند. و هرگاه این امر صحیح باشد باید دانست که چه بسا حالت این گروه با دیوانگان اشتباه میشود که نفوس ناطقه آنان تباهی میپذیرد و به بهائم می‌پیوندند و برای باز شناختن آنان از یکدیگر نشانه‌هایی وجود دارد از این قبیل:

۱- این بهلول صفتان را بر طریقتی مخصوص می‌یابیم که هرگز از آن فارغ نیستند مانند ذکر و عبادت، ولی این ذکر گویی و پرستش بروفق شروط شرعی نیست زیرا چنانکه گفتیم آنان پایبند بتکلیف و قیودی نیستند. ولی مجانین را هرگز بر هیچگونه طریقتی نمی‌یابیم.

۲- بهلول صفتان از آغاز خردسالی بصفته ابله‌ی شناخته میشوند و خلقت آنان بر این شیوه است ولی دیوانگان آنگاه که مدتی از زندگی آنان سپری میشود بسبب عوارض طبیعی که با آنان میرسد دچار دیوانگی میشوند. و از اینرو پس از آنکه جنون بر آنان عارض میگردد و به نفوس ناطقه آنان فساد راه می‌یابد در ورطه سرگردانی و نومیدی سقوط میکنند.

۳- بهلول صفتان در میان مردم بتصرفات نیک یا بد میگردانند و شگفتیهای بسیار از آنان پدید میآید چه تصرفات این گروه بعلت مکلف نبودن موقوف بر

۱- خاصه هر شیئی آنست که بدون آن شیئی یافت نمیشود ولی آن شیئی ممکن است بدون خاصه وجود داشته باشد، مثلاً الف و لام بدون اسم بکار نمیرود ولی اسم بدون الف و لام استعمال میشود.

اجازه از کسی نیست، ولی دیوانگان هیچگونه تصرفی در خلق ندارند. این فصلی بود که سیاق کلام ما را بدان کشانید. و خدا راهنمای انسان براستی و حقیقت است.

فصل

برخی از کسان می‌پندارند که برای درک امور غیبی بدون غیبت شخص از عالم حس نیز معلومات و وسایلی وجود دارد.

وستاره‌شناسان ازین دسته بشمار می‌روند که اطلاعات و پیشگوییهای آنان مبتنی بر تأثیر اوضاع ستارگان در یکدیگر است، چه معتقداند اقتضای مواقع ستارگان در آسمان و آثار آنها در عناصر و نتایجی که از امتزاج میان طبایع آنها در نتیجهٔ تقابل حاصل میشود و در ترکیب و مزاج هوا تأثیر می‌بخشد. بر حوادث و اوضاعی دلالت میکنند که میتوان آنها را کشف کرد.

لیکن این گروه بهیچ‌رو بهره‌ای از غیگویی ندارند، بلکه همهٔ پیشگوییهای آنان حدسیات و تخمیناتی است که مبتنی بر تأثیرات نجومی و خاصیت و مزاجی است که بسبب آنها در هوا حاصل میشود و بر این معلومات نجومی گمانها و حدسهای خود را میافزایند و آنوقت خبر دهندهٔ از این تفصیل دربارهٔ جزئیات این جهان آگاهی می‌یابد، چنانکه بطلموس در این باره گفتگو کرده است. و ما بطلان این نوع پیشگویی را در جای خود، اگر خدا بخواهد، آشکار خواهیم ساخت. و این شیوهٔ پیشگویی بفرض که بشبوت هم برسد غایت و نتیجهٔ آن حدسی و تخمینی بیش نیست و بمسائلی که دربارهٔ مغیبات دیگر یاد کردیم هیچگونه ارتباطی ندارد. و ازین گروه دسته‌ای از عامیان هستند که برای استخراج غیب و شناختن کائنات صنعتی استنباط کرده و آنرا بنام خط رمل خوانده‌اند، و این نام منسوب به ماده‌ای است که عمل خود را در آن انجام میدهند. خلاصهٔ این صنعت اینست که ایشان از چندین قطعه اشکالی درست میکنند که دارای چهار مرتبه میباشد و اشکال مزبور بر حسب اختلاف

و استقرار مرتبه‌ها در زوج و فرد بودن فرق میکند و به شانزده شکل منتهی میشود، زیرا اگر همه اشکال فقط جفت یا تنها طاق باشند آنوقت دو شکل خواهند بود و اگر طاق در آنها فقط در یک مرتبه باشد چهار شکل پدید خواهد آمد و در صورتیکه فرد در دو مرتبه جای گیرد شش شکل و اگر در سه مرتبه باشد چهار شکل خواهند گردید که مجموع آنها شانزده شکل میشود و هر یک را با سامی معینی از هم باز میشناسند و آنها را بر حسب سعد و نحس ستارگان تقسیم میکنند و برای مجموع آنها شانزده خانه قراردادده‌اند که بگمان آنها موافق اصول طبیعت است و گویا منظور ایشان بروج دوازده گانه فلك و اوتاد چهار گانه^۱ باشد و در خانه هر شکلی علامت بخت خواه نیک یا بد تعیین کرده‌اند و نیز هر یک از آنها بر یکی از گونه‌های موجودات عالم دلالت میکند و بدان اختصاص دارد و از مجموعه این قواعد فنی استنباط کرده‌اند که اساس آن مبتنی بر فن ستاره‌شناسی است و از نوع قضاوت و استخراج آن پیروی و تقلید میکنند اما چنانکه بطليموس می‌پندارد احکام ستاره‌شناسی متکی بدلالاتهای طبیعی است ولی دلالتهای این فن وضعی و ساختگی است^۲ [ازینرو که بطليموس درموالید و قران^۳هایی که بعقیده وی از آثار ستارگان و اوضاع فلکی در عالم عناصر است گفتگو کرده و ستاره‌شناسان پس از وی در مسائل و استخراج ضمائر^۴ و تقسیم آنها بر حسب خانه‌های فلك سخن رانده و از احکام این خانه‌های نجومی درباره کشف اسرار غیبی و بخت و طالع حکم کرده‌اند و بطليموس نیز درباره خانه‌های نجومی به گفتگو پرداخته است.

و باید دانست که ضمائر از امور نفسانی است و مربوط به عالم عناصر نیست و ازینرو نه آثار ستارگان و نه اوضاع فلکی دلالتی بر آن دارند و هر چند فن مسائل^۴ از حیث استدلال ب ستارگان و اوضاع فلکی به صنعت ستاره‌شناسی مرتبط بشود ولی چنین ارتباطی در مفهوم و مدلول طبیعی آن وجود ندارد بهمین سبب همینکه

۱- اوتاد قسمی از اولیاء الله اند که بر حسب چهار رکن جهان: خاور و باختر و شمال و جنوب چهار تن میباشند. رجوع به غیبات اللغات و تعریفات جرجانی شود. ۲- و این فن مستند بر دلایل سی منطوق و امور اتفاقی است و بر هیچیک از وقایع آن دلیلی اقامه نمیشود (ب) (۱) (ک). ۳- قران (بکسر اول) در اصطلاح نجوم یکجا شدن دو کوكب از جمله هفت ستاره سیاره سوای شمس در برجی بیک درجه یا بیک دقیقه است (غیات). ۴- مقصود کشف اسرار غیبی و بخت و طالع است.

اهل خط (رمالان) پدید آمدند از ستارگان و اوضاع فلکی عدول کردند زیرا بکار بردن آلات و ابزار و تعدیل ستارگان از راه محاسبات نجومی برایشان دشوار بود و بجای اینگونه اعمال اشکال خطی یاد کرده را استخراج و آنها را شازده خانه از خانه ها و اوتاد فلك فرض کردند و بر حسب سیارات آنها را بانواع سعد و نحس و ممتزج تقسیم نمودند و از همه تقابل ها فقط به تسدیس^۱ اکتفا کردند و احکام نجومی را بر آن وارد آوردند چنانکه در مسائل عمل میکنند ، زیرا همچنانکه در پیش یاد کردیم دلالت هر يك از آن دو غیر طبیعی است .

و این صنعت را بسیاری از مردم بیکاره در شهرها وسیله معاش خود ساخته اند و درباره آن تصنیفاتی کرده و قواعد و اصول آنرا فراهم آورده اند چنانکه زناتی^۲ و دیگران درین باره تألیفاتی کرده اند .

و گاهی کسانی از اهل این صنعت برای ادراک غیب حواس خود را بنگریستن در اشکال خطوط مزبور مشغول و متوجه میسازند و آنگاه حالت استعدادی بر آنان عارض میشود مانند حالت کسانی که بفطرت بر ادراک غیب آفریده شده اند چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد . چنین کسانی در میان اهل این صنعت از دیگران شریفترند . و باری صاحبان این فن می پندارند که اصل رمل و خط ، از نبوت های کهن درین جهانست و چه بسا که آنرا مانند کلیه صنایع به دانیال یا ادریس نسبت میدهند و گاهی هم مدعی مشروع بودن آن میشوند و بگفتار پیامبر استدلال میکنند که فرمود : « پیامبری خط میکشیده است پس خط او برای هر کس سازگار می بود آن خط چنان بود »^۳ و در این حدیث دلیلی بر مشروعیت خط رمل نیست چنانکه برخی از بیخبران گمان میکنند ، زیرا معنی حدیث اینست که پیامبری خط میکشیده و هنگام خط کشیدن وحی بر او نازل میشده است و محال نیست که عادت پیامبری هنگام وحی چنین باشد پس خط آن نبی برای هر کس موافق بیرون میآمد ، چنان

۱- از اصطلاحات نجوم است ، یعنی فاصله شصت درجه . رجوع به «غیان» شود .
 ۲- منسوب به زناته (نکسر) که قبیله ایست در مغرب .
 ۳- قسمت داخل گروه از چاپ پاریس ترجمه شد .
 ۴- رجوع به ص ۲۵۹ نقایس- الفنون شود .

بود یعنی از میان خطوط دیگر آن خط صحیح می بود . بعلت آنکه آن پیامبر را که عادت داشت هنگام وحی خط بکشد نزول وحی یاری میداد ، ولی اگر تنها خط میکشید و وحی بر او نازل نمیشد چنین خطی صحیح نبود ، و معنی حدیث چنین است و خدا دانایتر است^۱ . [چه پیامبران ، ص] ، در ادراک وحی بایکدیگر متفاوت بوده اند . خدا میفرماید آن رسولان را برخی بر بعضی دیگر برتری دادیم^۲ چنانکه از همان آغاز نزول وحی بر برخی از پیامبران فرشته با آنان سخن میگوید بی آنکه خود بدان توجه کنند و در جستجوی چنین طریقه‌ای باشند و خویش را آماده وحی کنند و گروهی بدان توجه میکنند از اینرو که برای آنان در امور مربوط به بشر پیش آمدهایی روی میدهد از قبیل اینکه یکی از افراد امت آنان درباره مشکلی یا تکلیفی یا مانند اینها پرسشی میکند آنوقت اینگونه پیامبران بعالمی ربانی متوجه میشوند و در اینحالت درصدد کشف مقاصد خود برمیآیند و آن مشکل یا تکلیف را از خدا می‌خواهند و در اینجا از تقسیمی که کردیم (یعنی دو نوع وحی قائل شدیم) نوع دیگری هم میتوان بدست آورد در صورتیکه که نوع سوم یافت شود و حقیقت داشته باشد زیرا وحی گاهی چنان روی میدهد که پیامبر بهیچرو مستعد و آماده حالات آن نیست چنانکه یاد کردیم و گاهی هم هنگامی وقوع می‌یابد که پیامبر بسبب بعضی از حالات مستعد آن میشود ، چنانکه در کتب اسرائیلیان نقل شده است که یکی از پیغمبران بوسیله شنیدن برخی از آوازهای خوش آماده نزول وحی میشده است . و این روایت هر چند ممکن است صحیح نباشد ولی بعید هم بنظر نمیآید ، پس خدا انبیا و رسل خود را بهرچه بخواهد اختصاص میدهد .

و برای ما درباره بعضی از بزرگان اهل تصوف حکایت کرده‌اند که وی برای غیبت از حواس (ورجوع به عالم کشف و کرامت) بشنیدن موسیقی متوسل میشده و از اینراه ادراکات و حواس خود را از دست میداده و بعالم تجرد راه مییافته و بمقام خود که فروتر از مرتبه نبوت بوده نائل میشده است . و نیست از

۱- در چاپ هارویس پس از جمله « و مجال بیست عادت پیامبری هنگام وحی چنین باشد » قریب یک صفحه اضافه است که بین آنرا در داخل کرده ترجمه کردیم . ۲- تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض . سورة بقره ، آیه ۲۵۴ .

ما جز که اوراست مقامی معین^۱. و هرگاه این امر بثبوت رسد (یعنی متوسل شدن بسوسیتی برای رجوع به عالم کشف و کرامت) و ما نیز درپیش گفتیم که کسانی هم در میان صاحبان خط رمل هستند که برای کشف امر غیبی حواس خود را بنگریستن درخطوط و اشکال متوجه میکنند، و دراینحالت بسبب فراغت از کلیه حواس، ادراکات غیبی باطنی با آنان دست میدهد و ادراکات بشری آنها بمشاعر روحانی تبدیل میشود (و تفسیر این حالات را درپیش یاد کردیم)، دراینصورت چنین عملی نوعی از کاهنی خواهد بود از قبیل: نگریستن در استخوانها (کت بینی) و آنها (طاس بینی) و آینه‌ها (آینه بینی) و مخالف روش کسانیست که در این باره بامور صناعی اکتفا میکنند و با حدس و تخمین به پیشگویی میپردازند و درحالیکه هنوز مشاعر جسمانی از ایشان مفارقت نکرده در جولانگاه گمانها و تخمینها سیر میکنند.

گاهی ممکن است حالت بعضی از پیامبران در مقام پیامبری برای دریافتن خطاب فرشته چنین باشد که خود را با خط کشیدن مستعد آن مقام کنند، چنانکه کسان دیگر جز پیامبران هم برای ادراک روحانی و تجرد از مشاعر بشری خود را بوسیله اینگونه امور مستعد میسازند ولی تفاوت آنها اینست که ادراک چنین کسی فقط روحانی است اما ادراک آن پیامبر فرشتگی است که بوسیله وحی از جانب خدا در وی پدید میآید.

لیکن مبدا تصور شود که مراتب اهل صنعت خط (رمالان) را که ادراک آنان از حدس و تخمین تجاوز نمیکند میتوان با مقامات انبیا مقایسه کرد. هرگز! زیرا پیامبران غیبگویی و تعمق در اینگونه مسائل را بهیچ فردی از بشر اجازه نداده و چنین عملی را موافق موازین شرع ندانسته اند و از حدیث: «پیامبری خط میکشید...» خواه بر حسب توجیه ما که وی هنگام وحی عادت داشت خط بکشد، و خواه بدین توجیه که اتخاذ خطوط رمل اشاره بعظمت و علو شأن اوست نمیتوان دلیلی بر مشروعیت رمل بدست آورد، بلکه اگر حدیث را چنین تفسیر کنیم که پیامبر مزبور بوسیله خط کشیدن برای وحی مستعد میشد، آنوقت هیچ مناسبتی میان آن

۱- و ما منالاله مقام معلوم . سورة الصافات ، آیه ۱۶۴

پیامبر و عمل رمل وجود نخواهد داشت. بنابراین در حدیث مزبور دلیلی بر مشروع بودن خط رمل و حرفه ساختن آن برای غیب‌بینی وجود ندارد، چنانکه رمالان در شهرها آنرا پیشه خود ساخته‌اند. و اگر بعضی از آنان که بدین فن گراییده‌اند چنین استدلال کنند که عمل پیامبر مزبور خود شریعت متبعی است چه بر حسب عقیده کسانی که معتقداند شریعت‌های پیش از مذهب ما نیز برای مسلمانان شریعت بشمار می‌رود پس عمل رمل مشروع است، باید گفت این استدلال بر مشروعیت آن تطبیق نمیشود زیرا قانونگذاری و ایجاد شرایع مخصوص پیامبران مرسل است که برای امتها شریعت‌هایی بوجود آورده‌اند و حدیث مزبور بر چنین مفهومی دلالت نمیکند بلکه فقط این معنی را می‌رساند که چنین حالتی برای بعضی از انبیا حاصل می‌شده است و احتمال آن هم می‌رود که این عمل نامشروع بشمار میرفته. پس خط رمل نه قانون خاصی برای امت وی بوده و نه جنبه عام برای آن امت و جز آنان داشته است.

بلکه حدیث بر این دلالت میکند که خط کشیدن حالت خاصی بوده و برای بعضی از پیامبران بخصوص روی داده است و آنحالت از ایشان به بشر سرایت نکرده است و اینست آخرین گفتار ما درباره تحقیق این موضوع و خدا الهام بخش آدمی براه صواب است].

و وقتی این رمالان می‌خواهند بگمان خود پیشگویی کنند کاغذی یا قدری ریگ یا آرد بر میدارند و با نقطه‌ها خط‌هایی بشماره مراتب چهارگانه بر آن میکشند آنگاه این کار را چهاربار تکرار میکنند و در نتیجه شانزده سطر درست میشود؛ سپس نقطه‌ها را جفت جفت طرح میکنند و آنچه را از هر سطر باقی میماند خواه جفت یا طاق بترتیب در مرتبه خودش میگذارند و در نتیجه چهار شکل پدید می‌آید که آنها را در سطری پی‌درپی قرار میدهند، سپس از طرف عرض آن چهار شکل دیگر درست میکنند. این اشکال را باعتبار هر مرتبه و شکلی که روبروی آنها واقع است و از لحاظ فراهم آمدن جفت یا طاق از آندو بوجود می‌آورند و بنابراین در هر سطر

هشت شکل گذارده میشود. آنگاه زیر هر يك از دو شكل يك شكل ديگر ايجاد ميکنند باعتبار آنکه در هر يك از مراتب دو شكل جفت يا طاق فراهم ميآيد و در نتیجه چهار شكل ديگر در زير آن واقع ميشود، سپس در زير اين چهار شكل نيز دو شكل ديگر بهمان طريق پديد ميآورند و آنگاه از زير دو شكل مزبور نيز يك شكل ايجاد ميکنند سپس از اين شكل پانزدهم با شكل نخستين شكلي درست ميکنند که آخر شانزده شکل است و آنگاه خطوطی را که ترسيم کرده اند مورد دقت قرار ميدهند و همه اشکال را بر حسب مقتضيات سعد و نحسی که از لحاظ اصل شکل و تقابل و تأثیر و امتزاج و دلالت آن بر انواع موجودات و جز اينها ايجاب ميکند در نظر ميگیرند و سرانجام بقضاوت بی منطق شگفتی ميپردازند. و اين صناعت در شهرهای پر جمعيت و مراکز تمدن و عمران توسعه و فزونی يافته و در باره آن کتبی تأليف کرده اند و بزرگانی از پيشينيان و متأخران در آن شهرت يافته اند، ولی چنانکه دیده شد صناعت مزبور بهیچ منطقی متکی نیست و ساخته هوی و هوس های افراد است.

و تحقیقی که سزااست در مد نظر آوریم اينست که غيب بينی ها از راه فن و صناعت درك نمیشود و جز برای خواص بشر که بفطرت قادرند از عالم حس غيبت کنند و به عالم روح بيوندند راهی بشناختن آن نیست. و بهمين سبب همه ستاره شناسان اين صنف را زهره ای مينامند، منسوب به ستاره زهره، که ميگویند اين ستاره در اصل مواليد ايشان بر ادراك غيب دلالت ميکند، بنابراین خط کشيدن و ديگر امور مربوط به غيبگویی اگر از اين نظر باشد که فالبين از صاحبان اين خاصيت است و اين امور را بدان مقصود بر ميگزینند که در نگريستن به نقطه ها يا استخوانها (کت بينی) يا جز اينها حس را مشغول سازد تا نفس لحظه خاصی بعالم روحانيت رجوع کند، آنوقت کار او از قبيل سنگريزه ديدن (فال نخود) و نگريستن در دل های جانوران (کت بينی) و آينه بينی خواهد بود چنانکه در پيش ياد کردیم. ليکن اگر مقصود وی چنين نباشد، بلکه آهنگ آن کند که با اين صناعت از غيب خبر دهد و چنين کاری را سودمند بداند در چنين شرايطی گفتار و کردار وی ياره و

بیهوده خواهد بود. و خدای هر آنکه را بخواهد رهبری میفرماید. و نشانه سرشت آنانکه بفطرت بر ادراک غیبی آفریده شده اند اینست که این گروه هنگامی که برای شناختن کائنات توجه میکنند از حالت طبیعی خویش خارج میشوند و آنان را حالاتی نظیر خمیازه کردن و تمدد اعصاب دست میدهد و گویی در آغاز از خود بیخود شدن و رخت بر بستن از عالم حس میباشند و این حالات بنسبت اختلاف وجود آن در ایشان شدت و ضعف دارد.

و هر که در او این نشانه یافت نشود بهیچرو از درک غیب آگاهی ندارد و در زمره کسانی است که میخواهند دروغ خویش را رواج دهند.

فصل

گروهی هم از پیشگویان و غیب بینان هستند که برای استخراج امور غیبی قوانینی وضع کرده اند که نه مانند دسته نخستین از جمله ادراکات نفس روحانی اند و نه بر حسب نظر بطلموس در شمار حدسیات مبتنی بر تأثیر ستارگان می باشند و نه جزء گمان و تخمینی که کاهنان و فالگیران از آن استفاده میکنند هستند. بلکه عمل ایشان نوعی غلط کاریهای فریبنده است که آنرا دام مردمان نادان و کم خرد میسازند.

و من در این باره تنها مطالبی را یاد میکنم که مصنفان آنها را در کتب خویش آورده اند و خواص شیفته آنها میباشند. و از جمله قوانین آنها نوعی محاسبه است که آنرا «حساب نیم» میخوانند و در پایان کتاب سیاست منسوب به ارسطو یاد شده است و بدان میتوان در جنگهایی که میان پادشاهان روی میدهد فیروزمند را از شکست خورده باز شناخت. و طرز عمل آن چنین است:

باید حروفی را که در نام یکی از آن دو پادشاه هست بحساب جمل بشمارند، و این حساب همان است که در حروف ابجد مصطلح است از یک تا هزار، یکها و دهها و صدها و هزارها. و چون نام یکی از آنان حساب شود و عددی از آن حاصل آید،

آنوقت باید نام دیگری را نیز بهمان گونه بشمارند. سپس دو عدد مزبور را که هر يك از محاسبه حروف نامهای دو پادشاه جنگ آور بدست آمده نه نه طرح میکنند و باقیمانده آنها را جداگانه نگه میدارند و آنگاه این دو باقیمانده را بایکدیگر میسجند. اگر دو عدد مزبور در کمیت مختلف و هر دو جفت یا طاق باشند، عدد کمتر از آن هر يك باشد او پیروز خواهد بود و اگر یکی از آن دو جفت و دیگری طاق باشد، آنوقت عدد بزرگتر متعلق بهر يك باشد وی فیروزمند خواهد بود. و اگر دو عدد مزبور پس از طرح نه نه در کمیت برابر باشند و هر دو جفت در آیند آنوقت پادشاهی که بوی حمله شده است پیروز مییابد و اگر هر دو فرد باشند حمله کننده پیروز خواهد بود.

و درین باره دوشعر در میان مردم مشهور است بدینسان :

« هرگاه دو عدد در جفت و طاق برابر باشند صاحب عدد کمتر پیروز است ، و اگر یکی طاق و دیگری جفت باشد صاحب عدد بزرگتر پیروز خواهد بود ، و هرگاه هر دو عدد جفت باشند پیروزی از آن کسی است که بوی حمله شده است ، و هنگامیکه دو عدد طاق باشند پادشاهی که حمله کرده است پیروز خواهد بود » .

آنگاه برای شناختن باقیمانده حروف پس از نه نه طرح کردن آنها ، قاعده ای وضع کرده اند که در طرح کردن نه در نزد آنان معروفست . بدینسان که حروف دلالت کننده بر يك را در مرتبه های چهارگانه گرد آورده اند و آنها عبارتند از : (الف) که برابر يك است ، و (ی) نیز که ده را میرساند در مرتبه دهها (يك) حساب میشود و (ق) که مساوی صد است نیز در مرتبه صد ها (يك) مییابد و (ش) که بر هزار دلالت میکند نیز در مرتبه هزارها^۱ (يك) است .

و پس از هزار عددی نیست که بحروف نشان داده شود زیرا (ش)^۲ آخرین حرف ابجد است . سپس این حروف چهارگانه را به ترتیب مرتبه ای که دارند با هم

۱- کلمه « هزارها » مورد تأمل است زیرا حروف ابجد از هزار بالا تر ندارد چنانکه در سخن خود مؤلف گذشت (حاشیه نصر هورینی) : ۲- ترتیب حروف ابجد در نزد مردم مغرب (آفریقه و اندلس) با اهالی مشرق (مصر و شامات و عراق و ایران) فرق داشته است .

ترکیب کرده‌اند و در نتیجه کلمه چهار حرفی (ایقش) ساخته شده است. آنگاه همین روش را با حروفی که بر (دو) دلالت میکنند در مرتبه‌های سه‌گانه انجام داده و از مرتبه هزارها صرف نظر کرده‌اند، زیرا هزار آخرین حرف ابجد است. و مجموع حروف دو‌گانه در سه مرتبه سه حرف است: یکی (ب) که در مرتبه یکها برابر دو است و دیگری (ک) که در مرتبه دهها بر دو دلالت میکند و برابر بیست میباشد و سومی (ر) که در مرتبه صدها (دو) را میرساند و برابر دویست میباشد، و از آنها کلمه سه حرفی (بکر) را بترتیب مرتبه‌های سه‌گانه ساخته‌اند. سپس بهمین روش بحروفی که (بر سه) دلالت میکنند در نگریسته و از آنها کلمه (جلس) را درست کرده‌اند. و همچنین تا آخر حروف ابجد همین شیوه را بکار بسته‌اند تا نه کلمه ساخته شده است که آخرین عدد یکهاست و آنها عبارتند از: ایقش، بکر، جلس^۱، دمت، هنت، و صخ^۲، زعد^۳، حفظ، طضع، که آنها را بر ترتیب اعداد ساخته‌اند و هر یک از کلمات مزبور دارای همان عددی است که کلمه مزبور در مرتبه آن میباشد چنانکه کلمه (ایقش) برای یک و (بکر) برای دو و (جلس) برای سه و همچنین تا نهمین کلمه که (طضع) است و دارنده عدد نه می‌باشد اختصاص داده شده‌اند.

و بنابراین هر گاه بخواهند اسمی را نه‌نه طرح کنند به هر یک از حروف آن که در کلمه‌های یاد کرده گنجانیده شده است مینگردند و بجای آن حرف عدد برابر آنرا میگیرند و جانشین آن حرف میکنند، سپس کلیه اعدادی را که بجای حروف اسم بدست می‌آورند جمع میکنند، اگر زاید بر نه باشد باقیمانده آنرا بر میدارند و گرنه همچنانکه هست آنرا کنار میگذارند و پس از آن با نام دیگر نیز بهمین روش عمل میکنند و چنانکه در پیش یاد کردیم دو باقیمانده را باهم می‌سنجند.

و راز نهانی در این قاعده آشکار است، زیرا باقیمانده هر یک از عقود اعداد پس از طرح نه از مرتبه یکها میباشد چنانکه گویی عدد عقود بویژه از هر مرتبه‌ای جمع میشود و در نتیجه گویی همه اعداد عقود مبدل به یکها شده‌اند چه هیچ تفاوتی میان دو و بیست و دویست و دوهزار نیست، بلکه همه آنها را (دو) میگویند و همچنین

۱- جلس (ن. ل) ۲- وضخ (ن. ل) ۳- زعد، زغد (ن. ل)

سه و سی و سیصد و سه هزار همه را (سه) میخوانند و بنابراین اعداد بتوالی برای دلالت کردن بر اعداد عقود وضع شده‌اند نه بر مفهوم دیگری. و حروفی را که بر اقسام عقود دلالت میکنند در کلمه‌های مخصوص به یکها یا دهها یا صدها قرار داده‌اند و عدد هر کلمه‌ای که ازین حروف ترکیب شده از کلیه حروفی که در آن هست جانشین میشود خواه بر یکها و خواه بر دهها یا صدها دلالت کند و بنابراین عدد هر کلمه بجای حروفی که در آن کلمه هست گرفته میشود و چنانکه یاد کردیم همه آنها را تا آخر جنع میکنند.

اینست روشی که از روزگارهای کهن در میان مردم متداول بوده است. ولی یکی از مشایخ و بزرگان که ما ویرا دیدار کردیم معتقد است که در این عمل کلمات نه گانه دیگری، جز آنچه یاد کردیم، صحیح است که آنها را هم بر همین ترتیب پی در پی ساخته‌اند و بعین آنها را با نه طرح میکنند بهمان روشی که در کلمات نه گانه پیشین یاد کردیم. و کلمات مزبور عبارتند از: ارب، یسک^۱، جزلط، مدوص، هفت، تحذن، غش^۲، خع^۳، تضط^۴ که نه کلمه‌اند و بر توالی عدد مرتب شده‌اند و هر کلمه‌ای دارای عددیست که مخصوص بمرتبه خود آن میباشد، از آنجمله کلمه‌های سه حرفی و چهار حرفی و دو حرفی هم در میان آنها دیده میشود و چنانکه می‌بینیم بر اساس منظمی ترتیب داده نشده است. ولی شیوخ ما آنرا از ابوالعباس ابن‌البناکه در اینگونه دانشها مانند سیمیا و اسرار حروف و ستاره‌شناسی استاد مغرب بوده است نقل میکنند و از او روایت می‌کنند که عمل کردن با این کلمات در طرح حساب نیم از عمل کردن با کلمات (ایقش) صحیح‌تر می‌باشد و خدا بچگونگی آن داناتر است.

و اینها همه مخصوص غیب‌گویی است ولی بهیچ برهان یا تحقیقی متکی نیست و کتابی که در آن حساب نیم یافت شده بعقیده محققان منتسب بارسطو نیست چه در کتاب مزبور آراء و نظریات دور از تحقیق و برهان فراوان دیده میشود و اگر کسی که در دانش تعمق دارد و اهل تحقیق است کتاب مزبور را بخواند این امر بروی

۱- یسک (ب) ۲- عشر (ا) و (ب) ۳- خع (ا) و (ب) ۴- تضط (ا) .

ثابت میشود و مطالعه آن خود بهترین گواه میباشد.

دیگر از قواعد صناعی برای استخراج امور غیبی بگمان دستداران آن، زایچه (زایرجه)^۱ ایست بنام زایچه گیتی (لوحه دایره وار جهان) منسوب به ابوالعباس احمد سبتي^۲ از مشاهیر صوفیان مغرب که در پایان قرن ششم در مراکش میزیست و با یعقوب المنصور^۳، از سلاطین سلسله موحدان، همزمان بود.

و این زایچه قواعد بسیاری دارد که بعملیات شگفت آوری منتهی میشود و بسیاری از خواص برای استفاده از امور غیبی اهتمام و دل بستگی فراوان بدان نشان میدهند و چون دارای عملیات معروف و لغز مانند است بهمین سبب بحل رموز و کشف غوامض آن برانگیخته میشوند.

و شکلی که عملیات خود را در آن انجام میدهند عبارت از دایره عظیمی است که در داخل آن دایره های متوازی دیگری ترسیم شده است و این دوایر مخصوص افلاک و عناصر و موجودات کره زمین و روحانیات و دیگر انواع کائنات و دانشهای بشریست و هر دایره ای باقسام فلک آن خواه بروج و خواه عناصر یا جز این دو تقسیم شده است و خطوط هر قسمی بسوی مرکز میگردد و آنها را اوتار مینامند.

و بر هر تری حروفی پیاپی ترسیم شده است، از آنجمله ترسیم حروف

۱ - «زایرجه» عرب از کلمه فارسی «زایچه» از ریشه «زیج» یا از «زای» و «چه» لوحه دایره وار است که دارای دوایر مشترك المركز دیگرست و منجمان و رحالان در دوایر و کرات مزبور اطلاعات و حوادث کوتاگویی مربوط بکرات آسمانی را نقش میکنند تا بدان وسیله از آینده خبر دهند. رجوع به دزی ج ۱ ص ۵۷۷ و اقرب الموارد و آنندراج و کشف الظنون ج ۲ ص ۴ شود.
 ۲ - منسوب به Ceuta یا سبتة؛ احمد بن محمد بن طاهر حسینی علوی ماصر لسان الدین ابن الخطیب. او آخرین کسی از اشراف سبتة بود و خاندان وی در سبتة و جاهتی داشتند. رجوع به لغت نامه هخدا شود.
 ۳ - در کلیه جاهاهی موجود «ابو یعقوب» است ولی دسلان «یعقوب المنصور» ترجمه کرده و صحیح همانست، چه در سلسله موحدان دو تن مکنی به ابو یعقوب هستند؛ یکی ابو یعقوب یوسف اول که در ۶۵۸ سلطنت میکرد و دیگری ابو یعقوب یوسف ثانی ابن منصر که در اوایل قرن هفتم میزیست است و بنا بر این صحیح یعقوب بن المنصور ابو یوسف است که در اواخر قرن ششم یعنی ۵۸۰ سلطنت داشته است.

زمام^۱ است که در نزد دیوانیان و محاسبان مغرب درین عصر عبارت از اشکال اعداد می باشد و همچنین است ترسیم حروف غبار متداوله در داخل زایچه که آنها را در داخل زایچه در میان دایره ها و میان اسامی دانش ها و دوائر نامهای دانشها و مواضع افلاک مینویسند و در بیرون دایره ها جدولی است دارای خانه های بسیار که یکدیگر را در طول و عرض قطع میکنند .

این جدول در عرض دارای پنجاه و پنج خانه و در طول مشتمل بر یکصد و سی و یک خانه می باشد و برخی از خانه های آن پر از اعداد یا حروف و برخی دیگر سفید و تهی است .

و نسبت آن اعداد در جایگاههایی که دارند وجه تقسیمی که خانه های پر را از خانه های تهی جدا ساخته است معلوم نیست و درکناره های زایچه اشعار است بحرطویل و روی لام منصوب که متضمن شیوه عمل استخراج مطلوب از آن زایچه است . ولی اشعار مزبور در پیچیدگی و عدم وضوح مانند لغز و چیستان می باشد . و در یکی از جوانب زایچه شعر است منسوب بیکی از بزرگان غیب بینی^۲ مغرب مالک بن وهیب^۳ که از دانشمندان اشبیلیه در درگاه دولت لمتونی بود ، و نص شعر اینست :

سؤال عظیم الخلق حزت فصن اذن غرائب شك ضبطه الجد مثلاً

۱- زمام؛ جدول ، صورت . کاتب دیوان را صاحب زمام مینامیدند یعنی کسی که محاسبات دیوان را بر عهده داشت و در گذشته شغل حاجب کبیر و زمام خاص را یکتا عهده دار بود . رجوع به ذی ج ۱ ص ۶۰۰ شود . ولی زمام در اصطلاح جغردانان مفهوم دیگری دارد . صاحب کشف اصطلاحات الفنون مینویسد : زمام نزد اهل جفر سطر تکمیر را گویند و زمام باب آن سطر باشد که از وی تکمیر کنند ... و در رساله «انواع البسط» میگوید : چون اسمی یا کلمه ای را یکی از اقسام بسط حروف گیرند لازمست که حروف مکرر را ساقط کنند و حروفی را که خالص باشند ، یعنی غیر مکرر ، بر توالی یکدیگر ثبت میکنند و یکسطر میسازند و آن سطر را در اصطلاح جغریان زمام گویند . رجوع به کشف اصطلاحات الفنون ذیل «زمام» شود . ۲- ترجمه «اهل الحدائق» است که ذی آنرا بمنی «زاجر الطیر» و «فالتکیر» آورده . ج ۱ ص ۲۵۸ . و این اصطلاح فقط در مغرب متداول بوده است چنانکه ابن جبیر هم در رحله خود ص ۴۴ مینویسد؛ وینسبون ذلك لانا حدائقه وقت بایدیم (یعنی میلانان موحدان) و رجوع به صفحه ۴۵ همان کتاب شود . ولی حاج خلیفه بجای اهل الحدائق «اهل الحدائق» نقل کرده است در سورتیکه در کلیه جاههای موجود مقدمه ابن خلدون «اهل الحدائق» است . رجوع به ج ۲ ص ۴ کشف الظنون شود . ۳- در کشف الظنون ج ۲ ص ۴ «مالک بن وهب» است ولی صحیح «وهیب» می باشد . ۴- چون حروف همین شعر در استخراج سؤال بکار میرود ناچار باین نقل شد .

و این شعر در نزد اهل این فن متداولست و بوسیله آن در این زایچه و زایچه های دیگر پاسخ پرسشها را استخراج میکنند. چنانکه هرگاه بخواهند پاسخ پرسشی را بدست آورند آن پرسش را مینویسند و آنرا بصورت حروف تقطیع می کنند سپس طالع آنوقت را از بروج فلک و درجه های آن میگیرند و آنگاه به زایچه ووتری مینگرند که برج طالع درپهلوی آنست و از آغاز وتر تا مرکز دایره میگذرد و سپس محیط دایره ای را که روبروی طالع است مورد توجه قرار میدهند و تمام حروفی را که از آغاز تا پایان بر آن نوشته شده است میگیرند و همچنین اعدادی را که میان آنها ترسیم شده است گرد میآورند و آنها را بحساب جمل بحروف تبدیل می سازند و بر حسب قانون عمل گاهی یکهای آنها را به دهها و ده ها را به صد ها و برعکس نقل می کنند و آنها را در کنار حروف سؤال میگذارند و کلیه حروف و اعدادی را که بر وتر برج سوم طالع ترسیم شده فقط از آغاز وتر تا مرکز دایره بر آنها میافزایند و بمحیط دایره تجاوز نمیکنند و اعداد آنها مانند اعداد نخستین بحساب جمل تبدیل بحروف میسازند و آنها را بحروف دیگر میافزایند، سپس حروف شعری را که در نزد آنان قانون و اساس عمل است تقطیع می کنند و این همان شعر مالک بن وهیب است که آنها یاد کردیم و حروف شعر را در محلی میگذارند، آنگاه عدد درجه های طالع را در «اس»^۱ برج ضرب میکنند و اس برج در نزد ایشان عبارت از بعد برج از آخرین مراتب است برعکس آنچه از اس در نزد حساب دانان اراده میشود، چه اس در نزد محاسبان بعد از نخستین مراتب است.

سپس عدد درجه های طالع را در عدد دیگری ضرب میکنند که آنها «اس بزرگتر» و «دور اصلی» مینامند و حاصل ضرب آنها را در خانه های جدول میگذارند و این امر را بر طبق قواعدی که در نزد آنان معروفست و عملیاتی که یاد کردیم و ادواری معدود و معین انجام میدهند و از آنها حروفی را

۱- «اسوس» یا «اسها» در اصطلاح اهل جفر اعداد حروف را گویند خواه آن اعداد مجرد باشد و خواه با بینات (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۳).

استخراج و حروف دیگری را حذف میکنند و آنها را با حروفی از آن بیت که در دست دارند مقابله میکنند و آنچه از حروف پرسش و دیگر حروف همراه آن برمیگزینند از حروف شعر هم بهمان میزان نقل میکنند ، سپس این حروف را با اعداد معلومی که آنها را «ادوار» مینامند طرح میکنند و در هر دوری حرفی را که دور بدان منتهی میشود بیرون می‌آورند و این عمل را بشمارهٔ ادوار معینی که درین باره مجری میدارند تکرار میکنند و در پایان عمل حروف مقطعی بدست می‌آید و بترتیب حصول آنها ترکیب میشوند و در نتیجه کلمات منظومی در یک شعر حاصل میشود که بروزن و روی همان شعر اساس کار ، یعنی شعر مالک بن وهیب ، است که در پیش یاد کردیم .

و در آینده نیز در فصل (باب) دانشها و هنگام یاد کردن چگونگی استخراج زایچهٔ مزبور درین موضوع گفتگو خواهیم کرد .

و ما بسیاری از خواص را دیده‌ایم که برای استخراج امور غیبی از این زایچه همواره عملیات یاد کرده را انجام میدهند و گمان میکنند مطابقت پاسخ با پرسش از لحاظ توافق آن در سبک الفاظ و وزن شعر و جزاینها دلیل بر تطبیق آن با واقعیت و حقیقت است ، در صورتیکه چنین پنداری درست نیست . زیرا در فصول گذشته گفتیم که غیب بینی و پیشگویی با وسایل صناعی و فنی بهیچرو امکان پذیر نیست . و مطابقتی که میان پرسش و پاسخ درین زایچه بنظر میرسد از لحاظ وضوح الفاظ و موافقت آنها در خطاب است چنانکه پاسخ راست و یا موافق پرسش بیرون می‌آید و مطابقت مزبور بعلمت عملیاتی است که عامل زایچه انجام میدهد مانند تکسیراً حروف گردآورده از سؤال و اوتار و داخل کردن آنها در جدول بکمک اعدادی که از ضرب عدد های مفروض گرد می‌آید و استخراج حروفی از جدول بوسیلهٔ آن اعداد و طرح حروف دیگری و تکرار این امر در ادوار معدود

۱- تکسیر: با اصطلاح تعویذ نویسان تقسیم کردن اعداد اسم را بر خانه‌های تعویذ بنهجیکه از هر طرف شمار برابر افتد (غیاث اللغات) .

و مقابله کردن همه آنها بتوالی و پی‌درپی با حروف شعر . و عملیات مزبور انکار پذیر نیست و گاهی برخی از مردمان هوشمند به تناسب میان این اشیاء پی‌میرند و بشناختن مجهول آگاه میشوند زیرا وسیله بدست آوردن مجهول از راه معلوماتی که در ذهن انسان حاصل میشود همان تناسب میان اشیاء است ، بویژه این امر برای کسانی که ریاضت^۱ میکشند بهتر امکان پذیر است زیرا ریاضت عقل را در تقویت نیروی استدلال و فزونی اندیشه کمک میکند چنانکه در صفحات گذشته علت آنرا چندین بار یاد کردیم و بهمین سبب اینگونه زایچه ها را اغلب باهل ریاضت نسبت میدهند ، چنانکه همین زایچه منسوب به سبتی است . و من بزایچه دیگری دست یافتم که منسوب به سهل بن عبدالله است و اعتراف میکنم که زایچه مزبور و پاسخی که از آن بیرون میآید از عملیات شگفت‌آور و مسائل پیچیده و حیرت‌آور است . و راز آنکه پاسخ آن منظوم بدست میآید بنظر من اینست که آنرا با حروف آن شعر (مالک بن وهیب) مقابله میکنند و بهمین سبب پاسخ منظوم بروزن و روی شعر مزبور میباشد . زیرا ما عملیات دیگری را در این باره از این گروه دیده‌ایم که در آنها از مقابله کردن با شعر صرف نظر کرده‌اند و در نتیجه پاسخ هم منظوم بیرون نیامده است ، چنانکه هنگام بحث درین مسائل در جای خود خواهیم دید . و بسیاری از مردم تنگ نظر باور ندارند که بوسیله این عملیات میتوان نتیجه مطلوب رسید و از اینرو درستی عملیات زایچه ها را انکار میکنند و می‌پندارند که اعمال مزبور از امور تخیلی و توهم‌آور است و کسی که عملیات یاد کرده را انجام میدهد حروف شعر را بدلخواه خود در ضمن حروف سؤال و اوتار منظوم میکند و این فنون را بی هیچگونه تناسب و قانونی انجام میدهد آنگاه شعر را برای دیگران میخواند و بآنان چنین وانمود میکند که اعمال او مبتنی بر شیوه منظم و اصول و قواعدی است .

۱ - ریاضت عبارت از تهذیب اخلاق نفسانی است و در نزد راهبان خلوت‌گزینان ایامی برای عبادت و بنظر جادوگران خلوت‌گزینان مدتی است برای سختی کشیدن و فراخواندن شیاطین از راه قرائت اورداد و بخور که کمان میکنند بدین وسیله شیاطین را تسخیر می‌سازند و از آنها برای برآوردن بازهائیکه دارند استفاده می‌کنند (تعریفات جرجانی) .

لیکن چنین پنداری توهم باطلی بیش نیست که منشأ آن کوتاهی فکر از فهم تناسب میان هستیها و نیستیها و تفاوت میان ادراکات و خردهاست. ولی عادت هر فرد ادراک کننده‌ای این است که از فهم هرچه عاجز باشد و هر مفهومی در عقل او نگنجد بانکار آن برخیزد و برای ما در رد اینگونه منکران کافی است که عمل بطریقه مزبور را می‌بینیم و حدس آنان را صائب می‌یابیم و دریافته‌ایم که عملیات مزبور بطور منظم و بروفق اصول و قواعد صحیحی انجام می‌یابد و آنانکه این اعمال را استخراج میکنند از هوش و فراست کامل بهره‌مند میباشند و هیچگونه تردیدی در اعمال خویش ندارند. و هرگاه دریافتن اعداد که از همه چیز واضحتر است بعلت دوری و پوشیدگی نسبت میان آنها، بر کسی دشوار باشد آنوقت درباره اینگونه زایچه‌ها که نسبت میان حروف آنها پوشیده و دور از ذهن میباشد بطریق اولی بانکار خواهند خاست وهم اکنون ما مسئله عددی پیچیده‌ای را طرح میکنیم تا نمونه اندکی از آنچه یاد کردیم بر خواننده روشن شود:

هرگاه چند عدد درهم^۱ برداریم و در برابر هر درهمی سه فلس^۲ (پشیز) بگذاریم سپس پشیزها را جمع کنیم و با آنها يك پرنده خریداری کنیم آنگاه با همه درهمها چند پرنده بخریم، مشروط به آن که بهای هر يك از آنها برابر بهای پرنده‌ای باشد که با پشیزها خریده‌ایم، آنوقت اگر بپرسند چند پرنده با درهم خریده‌ایم؟ در پاسخ میگوییم نه عدد.

زیرا میدانیم که شماره پشیزها در يك درهم بیست و چهار است و عدد سه پشیز يك هشتم آنها است و شماره هشت یکهای واحد هشت است پس هرگاه هشت يك درهمها را با هشت يك درهمهای دیگر جمع کنیم مجموع آنها بهای يك پرنده

۱ - درهم (= درم) از کلمه یونانی دراخمه (draxme) میباشد و در ممالک اسلامی هم جزو اوزان طبی بوده و هم بر سکه‌ای اطلاق میشده است که باختلاف زمانها و کشورها مقدار آن متفاوت بوده است چنانکه فلس ابتدا يك ششم درهم بوده ولی بعدها تغییر کرده است، و رجوع به هرمزدنامه پوردادد ص ۲۷۰ تا ۲۷۴ شود. ۲- فلس نام سکه مسین عرب نیز از یونانی بیزانس (درم السفلی) گرفته شده چنانکه کلمه یول هم از ابلس (Obolos) یونانیست. رجوع به هرمزدنامه، ص ۲۳۳ تا ص ۲۷۴ شود.

خواهد بود که برحسب عدد هشت یکهای واحد هشت پرنده میشود و آنوقت بر این هشت پرنده یک پرنده دیگر هم میافزاییم که آنرا در آغاز با پیش‌های فرض شده خریدیم و به بهای آن پرنده‌هایی هم با درهما خریداری کرده‌ایم، پس مجموع نه پرنده میشود.

و هم اکنون می‌بینیم که چگونه پاسخ پوشیده و نهان در پرتو راز تناسبی که میان اعداد مسئله وجود دارد بدست می‌آید، و نخستین توهمی که از مشاهده این مسئله و نظایر آن ممکن است بر انسان القا شود اینست که آنها را در شمار مسائل غیبی قرار دهیم و بگوییم که پی بردن بآنها امکان‌ناپذیر است، در صورتی که آشکار شد تناسب میان امور یگانه عاملی است که مجهولات آنرا از معلوماتش بیرون میکشد و اینگونه استنباطها تنها در پیش آمدها و وقایعی امکان پذیر است که در عالم وجود یا دانش روی میدهد.

لیکن درباره کائنات و وقایع آینده هرگاه موجبات و علل وقوع آنها معلوم نباشد و خبر صادقی آنها را اثبات نکند باید چنین مسائلی را در شمار امور غیبی دانست و شناختن آنها امکان‌ناپذیر است و چون این موضوع روشن شد پس میتوان گفت کلیه عملیاتی که در زایچه انجام میشود تنها بوسیله استخراج پاسخ از الفاظ پرسش صورت میگیرد، زیرا چنانکه دیدیم عملیات زایچه اینست که حروفی را بروش خاصی مرتب سازند و سپس از همان حروف بترتیب دیگری حروفی استنباط کنند و راز آن را باید در تناسب میان آنها جستجو کرد که ممکن است برخی بر آن آگاه شوند و گروهی آنرا در نیابند و هر کس این تناسب را بداند استخراج پاسخ بوسیله قواعد و اصول مزبور برای وی میسر میگردد و پاسخ از جنبه دیگری، یعنی از لحاظ موضوع الفاظ و ترکیبات آن، بروقوع یکی از دو طرف پرسش خواه نفی یا اثبات دلالت میکند نه اینکه تصور شود پاسخ را از عالمی غیبی دریافت میدارد، بلکه این پاسخ تنها در نتیجه مطابقت دادن سخن با آنچه

در خارج هست بدست می‌آید و گرنه هیچ راهی بشناختن امور غیبی با اینگونه اعمال وجود ندارد، بلکه بشر از این عوالم ممنوع است. و تنها دانش آن‌بخدای اختصاص دارد. و خدا میداند و شما نمیدانید!

باب دوم^۱

در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنانکه بصورت
قبائل میزیند و کیفیات و احوالی که درین گونه اجتماعات
روی میدهد و در آن فصول^۲ و مقدماتی است

فصل یکم

در اینکه زندگانی مردم بادیه نشین و شهر نشین بطور یکسان
بر وفق عوامل طبیعی است

باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها در نتیجه
اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش میگیرند، چه اجتماع ایشان
تنها برای تعاون و همکاری در راه بدست آوردن وسایل معاش است و البته
درین هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز میکنند و اینگونه اجتماعات ابتدایی
و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی^۳ و رسیدن بمرحله تمدن
کامل است. ازینرو گروهی بکار کشاورزی از قبیل درختکاری و کشت و کار میپردازند
و دسته ای امور پرورش حیوانات مانند گوسفند داری و گاوداری و تربیت زنبور
عسل و کرم ابریشم را پیشه میسازند تا از نسل گذاری آنها بهره مند شوند و
محصولهای آنها را مورد استفاده قرار دهند. و دو دسته مزبور که بکار کشاورزی
و پرورش حیوانات میپردازند مجبوراند در دشتها و صحراها بسر برند و زندگانی

۱ - (ا) الفصل الثانی . (ب) الباب الثانی (ینی) فصل دوم و فصل بدینسان آغاز میشود . بسم الله الرحمن
الرحیم اللهم صلی علی محمد و آله . ۲ - (ا) و (ب) و فیه اصول . (ک) و فیه فصول . ۳ - ترجمه
« حاجی » است از حجو (حجا بالمکان : اقام) ولی دسلان آنرا از «حوج» گرفته و بمعنی لوازم و ضروریات
ترجمه کرده است چنانکه در حاشیه مینویسد : el hadji (le nécessaire)

صحرائشینی را برگزینند، زیرا دشتهای پهناوری که دارای کشتزارها و زمینهای حاصلخیز و چراگاههای حیوانات و جز اینهاست برای منظور آنان شایسته‌تر از شهرها میباشد و بنابرین اختصاص یافتن طوایف مزبور ببادیه نشینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است.

ودراین شرایط اجتماع و همکاری ایشان در راه بدست آوردن نیازمندیها و وسایل معاش و عمران از قبیل مواد غذایی و جایگاه و مواد سوخت و گرمی بمقداری است که تنها زندگی آنانرا حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سد جوع دردسترس ایشان بگذارد بی آنکه درصدد بدست آوردن مقدار فزوتتری برآیند، زیرا آنها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند.

ولی هنگامیکه وضع زندگی همین طوایف که بدین شیوه میزیند توسعه یابد و در توانگری و رفاه بمرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند آنوقت وضع نوین، آنانرا به آرامش طلبی و سکونت گزیدن وامیدارد و برای بدست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز با یکدیگر همکاری میکنند و در راه افزایش خوراکیها و پوشیدنیهای گوناگون میکوشند و به‌بهرترکردن و ظرافت آنها توجه میکنند و درصدد توسعه خانه‌ها و بنیان‌گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمیآیند، سپس رسوم و عادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی مییابد و آنگاه شیوه‌های تجمل‌خواهی در همه چیز بحد ترقی و کمال میرسد، مانند تهیه کردن خوراکیهای متنوع لذت بخش و نیکوکردن آشپزخانه‌ها و برگزیدن پوشیدنیهای فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیبا و جزاینها و برآوردن خانه‌ها و قصرهای بلند و باشکوه که با بنیانی استوار و منظره‌ای زیبا آنها را پی میافکنند. و درصنایع‌راه کمال را می‌پیمایند و آنها را از مرحله قوه به فعل درمی‌آورند و به نهایت درجه ترقی میرسانند، چنانکه کاخها و خانه‌ها را بدانسان بنیان می‌نهند که دارای آب روان باشد و دیوارهای آنها را بلند میسازند و در زیبایی و ظرافت آنها مبالغه میکنند و در بهترکردن کلیه وسایل معاش و زندگانی از پوشیدنی گرفته تا رختخواب

و ظروف و اثاثه خانه میکوشند. این گروه شهرنشینانند یعنی آنانکه در شهرها و پایتختها بسر میبرند.

و از این شهرنشینان دسته‌ای برای بدست آوردن معاش خویش بکار صنایع میپردازند و گروهی بازرگانی را پیشه میکنند. و حرفه‌ها و مشاغل شهرنشینان نسبت بمشاغل چادرنشینان بارورتر و مقروتر برفاه است، زیرا عادات و رسوم زندگی آنان از حد ضروریات درمیگذرد و امور معاش ایشان بتناسب و سالی که در دسترس آنان هست ترقی میکند.

پس آشکار شد که تشکیل زندگی اقوام و ملت‌های بیابان گرد و شهرنشین بطور یکسان بروفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم هر کدام بر حسب ضرورت بشیوه‌ای می‌گیرند که اجتناب ناپذیر است.

فصل دوم

در اینکه زندگانی نژاد عرب^۱ در این جهان آفرینش کاملاً طبیعی است

در فصل گذشته یادآور شدیم که بادیه نشینان گروهی از بشراند که برای بدست آوردن معاش طبیعی به کشاورزی و پرورش چارپایان می‌پردازند. و آنها در وسایل زندگی از خوراکی گرفته تا پوشیدنی و مسکن و دیگر احوال و عادات بهمان مقدار ضروری و لازم اکتفا میکنند و از رسیدن به مراحل برتر از این حد که به شهر نشینی و تمدن کامل زندگی منتهی شود عاجزند. این گروه خانه‌هایی از موی و پشم حیوانات یا از شاخه‌های درخت یا از گل و سنگ‌های طبیعی می‌سازند و از آنها جز بهره بردن از سایه و تهیه پناهگاه منظوری ندارند و گاهی هم به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.

و اما خوراک ایشان چنان است که همان مواد طبیعی را یا باندرک تصرفی که در آنها میکنند میخورند یا، بجز انواعی را که با آتش می‌پزند، هیچگونه

۱ - منظور مؤلف در این فصل و در بیشتر فصول آینده از کلمه «عرب» اعراب بیابانگرد و چادرنشین است.

تصرفی هم در آنها نمیکنند. برای گروهی از این مردمان که بکار کشت و ورز میپردازند اقامت در یک محل بهتر از کوچ کردن و بیابانگردی است و اینان ساکنان کلاته‌ها و قریه‌ها و نواحی کوهستانی هستند مانند بیشتر بربرها و دیگر ملت‌های غیر عرب.

و مردمی که معاش خویش را از راه پرورش چارپایان مانند گاو و گوسفند بدست می‌آورند ناگزیراند برای جستجوی چراگاهها و آماده کردن آب حیوانهای خود در حال حرکت و بیابانگردی باشند، زیرا آمد و شد از سویی بسوی دیگر برای ایشان شایسته‌تر است و آنان را گوسفنددار یا مالدار مینامند، یعنی کسانی که عهده‌دار پرورش گوسفند و گاوانند. این گروه نیز در بیابانهای خشک و دشتهای دور پراکنده میشوند زیرا در اینگونه سرزمینها چراگاههای سرسبز و خرم یافت نمیشود و اینان عبارت‌اند از بربرها و ترکان و برادران ایشان ترکمانان و اسلاوها. لیکن طوایفی که معاش ایشان تنها از راه شترداری فراهم شود بیش از دیگران بیابانگردی میکنند و دشتهای خشک و راه‌های دور و دراز می‌بیمایند، زیرا چراگاهها و گیاهان و درختان جلگه‌ها آنها را از لحاظ مواد غذایی و مایه‌گذران شتر همچون خارها و بوته‌های خشک دشتهای و آبهای شور بی‌نیاز نمیکند. بویژه که رفت و آمد در فصل زمستان در آنگونه نواحی برای گریختن از رنج سرما و پناه بردن بهوای گرم و هم بمنظور جستن جایگاه مناسبی برای زاییدن شتر در میان ریگزارهای آن مناطق، بسیار ضروری است، زیرا زاییدن شتر و از شیر باز کردن کره آن از همه حیوانات دشوارتر است و بیش از کلیه حیوانات بنقاط گرم نیازمند میباشد. از اینرو شترداران ناگزیراند برای جستجوی گیاه بجاهای دور بروند و چه بسا که مرزبانان و نگهبانان جلگه‌های حاصلخیز ایشان را از آنگونه سرزمینها میرانند و چون طوایف مزبور بمذلت و خواری تن درنمیدهند از بیم آزار مرزبانان مزبور بدشتهای دور پناه میبرند. از اینرو این

۱- ترجمه «مداثر» است و کلمه (کلاته) در جنوب خراسان بر مرزعه کوهستانی کوچکی اطلاق می‌شود که دارای چند خانوار باشد و آنها در قلعه مانندی که دیواری گرداگرد آن را احاطه می‌کند با چارپایان رماکیان خود بسر می‌برند.

گروه وحشی‌ترین مردم بشمار می‌روند و نسبت به شهرنشینان در شمار جانوران رمنده‌ای هستند که بچنگ آوردن آنها دشوار است، یا همچون حیواناتی درنده می‌باشند. وطوایف مزبور تازیان‌اند و بیابان‌گردان بربر و زناته^۱ در مغرب. و کردها و ترکمانان و ترک‌ها در مشرق نیز نظیر ایشان‌اند، لیکن تازیان برای جستن گیاه دشتهای دورتری را درهم می‌نوردند و از قبایل یاد کرده بیشتر بیابانگردی میکنند، زیرا آنان تنها بشترداری می‌پردازند در صورتیکه قبایل دیگری که یاد کردیم گذشته از شترداری بگوسفندداری و گاو‌داری هم اشتغال می‌ورزند و بنابراین روشن شد که نژاد عرب خواهی نخواهی و بحکم طبیعت ناگزیر باید در یکچنان مرحله‌ای از زندگانی بسربرد و زندگی او بطور کامل موافق اصول طبیعی است، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است^۲.

فصل سوم

در اینکه زندگانی بادیه نشینی کهن تر و پیشتر از زندگانی شهرنشین است و بادیه نشینی بمنزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آنها از بادیه نشینان بوجود آمده است در فصول پیش یاد کردیم که وضع زندگی بادیه نشینان بروشی است که بضروریات قناعت میکنند و از گام نهادن در مرحله فراتر از آن عاجزاند، ولی عادات و شؤون زندگی شهرنشینان جز اینست. آنها به مراحل برتر از حد ضرورت مانند امور تجملی و وسایل ناز و نعمت و کمال زندگی نیز توجه دارند و شکی نیست که ضروریات کهن تر و پیشتر از نیازمندیهای شهرنشین و تجملی است، زیرا ضروریات اصل و امور تجملی فرعی است که از ضروریات سرچشمه میگیرد. پس بادیه نشینی بمنزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهر-نشینی میباشد، زیرا نخستین خواسته های انسان ضروریات است و این خواسته‌ها

۱- (بکسر ز) قبیله‌ایست بعفر (منتهی‌الاربع) - در جاب (ب) فصل بدین آیه قرآن پایان می‌یابد : ان ربك هو الخلاق العليم (همانا پروردگارتو آفریدگار داناست) سورة الحجر، آیه ۸۶. در «بنی» چنین است : و خدا آفریننده دانا است.

بمرحله کمال و تجمل و رفاه نمیرسد مگر هنگامی که وسایل ضروری بدست آید. بنابراین تندخویی و خشونت بادیه نشینی پیش از نرمخویی شهرنشینی بوده است و بهمین سبب می بینیم شهرنشینی بمنزله هدفی برای بادیه نشینان است که بسوی آن در حرکت اند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه نشینی به مطلوب خویش نایل می آیند و هنگامی که بفراخی معیشت و توانگری میرسند از این راه به عادات و رسوم تجمل خواهی و ناز و نعمت رو می آورند و آنوقت با آرامش و استقرار زندگی متمایل میگردند و به قیود شهرنشینی تن درمی دهند.

و وضع کلیه قبایل بادیه نشین چنین است، ولی شهرنشینان هیچگاه شیفته عادات و کیفیات زندگی بادیه نشینی نمیشوند مگر هنگامی که ضرورت ایجاب کند، یا بتوانند از وسایل رفاه شهر خویش استفاده کنند. و گواه دیگر بر اینکه بادیه نشینی اصل و گهواره شهرنشینی و مقدم بر آن میباشد اینست که هرگاه مردم شهری را مورد کنجکاوی و تحقیق قرار دهیم خواهیم دید بیشتر آنها در آغاز از بادیه نشینان و اهالی دهکده های نواحی آن شهر بوده اند که پس از رسیدن بمرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته رفته برفاه زندگی و تجمل خواهی شهرنشینی متمایل گشته اند. و این امر نشان میدهد که احوال و عادات تمدن از کیفیات بادیه نشینی سرچشمه گرفته و دومی اصل و گهواره نخستین است.

و باید دانست که هر یک از دو گونه زندگانی بادیه نشینی و شهرنشینی در نوع خود متفاوت و گوناگون است زیرا چه بسا که تیره ای از تیره دیگر بزرگتر و قبیله ای عظیم تر از قبیله دیگر است، و نیز بسی از شهرستانها وسیعتر از شهرستان دیگر و بسیاری از شهرها آبادتر از شهرهای دیگر میباشند. از آنچه گذشت آشکار شد که پدید آمدن بادیه نشینی مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستانهاست و بادیه نشینی اصل و گهواره تمدنست، زیرا عادات و رسوم شهرها و شهرستانها

۱- ترجمه «حی» که کوچکتر از قبیله است.

مانند تجمل خواهی و آسایش طلبی بدنبال عادات و رسوم است که مخصوص کسب و سایل ضروری معاش میباشد ، و خداداناتر است .

فصل چهارم

در اینکه بادیه نشینان بخیر و نیکی نزدیکتر اند.

زیرا هرگاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکیها و بدیهایی که بر آن وارد میشود و در آن نقش می بندد آماده میباشد . پیامبر ، ص ، فرمود : «هرمولودی بر فطرت بجهان می آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی میکنند» . و بهمان اندازه که یکی از دوخوی نیکی یا بدی بر نهاد انسان سبقت گیرد از خوی دیگر دور میشود و اکتساب آن بروی دشوار میگردد . از اینرو هرگاه سرشتها و خوئیهای نیک بر نهاد یکتن نیکوکار پیشی جوید و ملکه نیکوکاری برای وی حاصل آید ، از بدی دور میشود و پیمودن راه آن بروی دشوار میگردد . همچنین اگر در نهاد آدم بدکار خوئیها و عادات بد جایگیر شود گراییدن او به نیکی دشوار میگردد و از آن دور میشود .

و شهرنشینان از اینرو که پیوسته در انواع لذتها و عادات تجمل پرستی و ناز و نعمت غوطه ووراند و بدنیا روی می آورند و شهوات دنیوی را پیشه میگیرند نهاد آنان به بسیاری از خوئیهای نکوهیده و بدیها آلوده شده است و بهمان اندازه که خوئیهای ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است از شیوه ها و رفتارهای نیک و نیکویی دور شده اند ، بحدی که از میان آنان شیوه های شرمندگی و سنگینی هم رخت بر بسته است ، و می بینیم که بسیاری از ایشان در مجالس و محافل و در میان بزرگتران و محارم خود سخنان زشت و دشنامها و کلمات رکیک بر زبان می آورند و بهیچرو شرم و وجدان و حیا مانع آنان نمیشود و ایشانرا ازین روش ناپسند باز نمیدارد ، زیرا عادات بد چنان ایشانرا فرا گرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر باعمال زشت و ناستوده امتناع نمیورزند . اگرچه بادیه نشینان نیز مانند شهرنشینان بدنیا روی آورده اند لیکن اقبال آنان در حدود میزان

لازم و ضروریست و به مراحل تجمل پرستی یا هیچیک از انگیزه‌های شهوترانی و موجباتی که انسان را بلذتهای نفسانی میکشاند نمیرسد، زیرا بهمان نسبتی که داد و ستد ایشان محدود است عادات و رسوم ایشان نیز درین باره بسیار ساده است و رفتارهای بد و خویهای ناپسندی که از آنان سر میزند نسبت بهین گونه رفتارها و خویهای بد مردم شهر بسیار کمتر است. و گذشته ازین بادیه نشینان به فطرت نخستین نزدیکتراند و از ملکات بدی که در نتیجهٔ فزونی عادات ناپسند و زشت در نفوس نقش می‌بندد دورتر میباشند و بنابراین بطور وضوح معلومست که چاره‌جویی و درمان آنان نسبت بشهرنشینان آسانتر است و مادر آینده ثابت خواهیم کرد که شهرنشینی پایان اجتماع و عمران بشر است و سرانجام آن فساد و منتهای بدی و دوری از نیکی است.

پس آشکار شد که فساد در میان بادیه‌نشینان کمتر از شهرنشینان است و خدا پرهیزکاران را دوست دارد.^۱

و باستناد خبری که در صحیح بخاری آمده ممکن است بر این گفتار خرده بگیرند، لیکن ما نخست خبر را نقل و آنگاه ثابت میکنیم که این خبر با گفتار ما منافات ندارد و جز اینست: چون به حجاج خبر رسید که سلمه بن اکوع بسکونت در میان بادیه نشینان بازگشته است به سلمه گفت: به حالت گذشتهٔ خویش باز گشتی و بادیه نشینی را برگزیدی؟ سلمه گفت: نه ولی پیامبر، ص، بمن اجازهٔ بادیه نشینی داد.

باید دانست که مهاجرت در صدر اسلام بر اهالی مکه واجب شد تا پیامبر، ص، بهرموطنی نزول فرماید همراه وی باشند و آنحضرت را یاری دهند و از امر و دعوت وی پشتیبانی کنند و نگهبان او باشند. ولی این تکلیف بر اعراب بادیه نشین واجب نبود زیرا مردم مکه از لحاظ اینکه بعصیت پیامبر وابسته بودند وظایف و تکالیفی در یاری کردن به پیامبر، ص، و نگهبانی از وی با آنان میرسید که خاص آنان بود و چنین وظایفی بادیه نشینان تعلق نمیگرفت و مهاجران از

۱- ان الله يحب المتقين . سورة النوبة ، آیه ۴

سکونت در بادیه که در آنجا مهاجرت واجب نبود بخدا پناه میبردند. و پیامبر، ص، در حدیث راجع به سعد بن ابی وقاص هنگامی که سعد در مکه بیمار بود فرمود: خدایا مهاجرت اصحاب مرا بیایان برسان و آنها را بحالت نخستین آنان باز مگردان. و معنی حدیث اینست که خداوند یارانش را برای ملازمت وی در مدینه و برنگشتن از آن کامیاب کند تا از هجرتی که آغاز کرده اند رجوع نکنند و مقصود از رجعت در اینجا بشتاب بازگشتن براهی است که از آن آمده باشند، یعنی بهیچ شیوه‌ای رجوع نکنند. و برخی گفته‌اند مهاجرت به پیش از فتح اختصاص داشته، چه در آن هنگام بسبب اندک بودن شماره مسلمانان بمهاجرت نیازمند بوده‌اند ولی پس از فتح و هنگام فزونی مسلمانان تکلیف هجرت از مردم ساقط شده است چه در این هنگام مسلمانان به پیروزی نائل آمدند و خداوند نگهداری و صیانت پیامبر خود را از گزند مردم ضمانت فرمود، چنانکه پیامبر خود فرموده است: پس از فتح مهاجرت نیست.

و بقول برخی: اجرای تکلیف مهاجرت از کسیکه پس از فتح اسلام آورده است ساقط است.

و گروهی دیگر معتقدند که وجوب آن از کسیکه پیش از فتح اسلام بیاورد و مهاجرت کند ساقط میشود. ولی همه اجماع دارند که پس از وفات پیامبر، ص، تکلیف مهاجرت از مسلمانان ساقط است زیرا صحابه از آن روز از یکدیگر جدا شدند و در اطراف جهان پراکنده گشتند و چیزی باقی نماند بجز فضیلت سکونت در مدینه که همان هجرت باشد.

پس این گفتار حجاج به سلمه هنگامیکه وی بیادیه نشینی گراییده است «بد و پای خویش از راهی که آمدی بازگشتی و بادیه نشینی برگزیدی» عیبجویی از اوست که چرا سکونت در مدینه را ترک گفته و بدعای منقولی که آوردیم «و آنها را از راهی که آمده‌اند باز مگردان» اشاره کرده است. و اینکه گفته است «بادیه نشینی اختیار کرده‌ای» اشاره به این است که وی در زمره اعرابی درآمده است که مهاجرت نمیکنند.

وسلمه در پاسخ خود بانکار هردو امری پرداخت که حجاج او را بدانها متهم میساخت «ترك سكونت در مدینه - بادیه نشینی» و گفت پیامبر، ص، بوی اجازه فرموده است که بادیه نشینی برگزینند و این اجازه مخصوص بوی می باشد مانند شهادت خزیمه^۱ و بزغاله ابو بردة^۲.

یا اینکه حجاج فقط ویرا بر ترك سكونت مدینه سرزنش کرده است چه او میدانسته است که پس از وفات تکلیف مهاجرت ساقط است و سلمه بوی پاسخ داده است که مغتم شمردن اجازه پیامبر، ص، در نزد او از سکونت در مدینه شایسته تر و بهتر است. زیرا عنایت پیامبر درباره وی از میان همه مردم و اختصاص دادن وی بچنین اجازه ای بیگمان دلیل بر این است که او را میشناخته است.

و بر فرض سخن حجاج دلیل بر نکوهش بادیه نشینی که از آن به «تعرب»^۳ تعبیر کرده است نمی باشد، زیرا مشروع بودن مهاجرت چنانکه معلوم شد بعلمت یاریگری نسبت به پیامبر و نگهبانی از وی بوده است نه نکوهش بادیه نشینی. پس سرزنش بر ترك این واجب بکلمه «تعرب» دلیل بر مذمت خود تعرب یا بادیه نشینی نیست، و خدا سبحانه داناتر است و کامیابی از اوست.^۴

فصل پنجم

در اینکه بادیه نشینان از شهر نشینان دلیر تر اند

زیرا شهر نشینان بر بستر آسایش و آرامش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تجمل پرستی شده و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را بر عهده گرفته است و به نگهبانان و لشکریانی اتکا کرده اند که ایشانرا از هر گونه دستبرد ی حمایت میکنند. و در باره هایی

۱- خزیمه بن ثابت صحابی ملقب به ذوالشهادتین که در غزوه بدر و پس از آن حضور یافت و در جنگ صفین با علی، ع، بود و چون عمار بن یاسر کشته شد شمشیر خویش را از نیام برکشید و بجنگ پرداخت تا کشته شد (منتهی الارب). ۲- کنیت های بن یاسر صحابی (لغت نامه دهخدا). ۳- «تعرب» در لغت بمعنی اقامت گزیدن در بادیه است. رجوع به اقرب الموارد شود. این کلمه در جایهای مصر و بیروت نیست و از جاب یاریس ترجمه شده است در «ینی» نیز (بالتعرب) هست. ۴- آخر فصل در «ینی» چنین است: و خدا داناتر است

که گرداگرد شهر آنان را احاطه کرده و دژهای تسخیر ناپذیری که حایل و مانعی در برابر هجوم دیگرانست غنوده‌اند و از اینرو هیچگونه بانگ و خروش سهمناکی آنانرا برنمی‌انگیزاند و هیچکس شکار ایشان را هم نمیرماید بهمین سبب در نهایت غرور و آسودگی سلاح را بدور افکنده‌اند و نسلهای ایشان بر این وضع تربیت شده‌اند^۱ و در نتیجه خوی زنان و کودکان در آنان رسوخ یافته که باید خداوند خانه متکفل امور آنان باشد و به خود هیچگونه اعتمادی ندارند و این خوی رفته رفته چنان در آنان جایگیر گردیده که بمثابة سرشت و طبیعت ایشان شده است. ولی بادیه نشینان بسبب جدایی از اجتماعات بزرگ و تنها بسر بردن در نواحی دورافتاده و دور بودن از نیروهای محافظ و نگهبان و نداشتن باره‌ها و دروازه‌ها بخودی خود عهده‌دار دفاع از جان و مال خویش‌اند و آنرا بدیگری واگذار نمیکنند و بهیچکس در این باره اعتماد ندارند، از اینرو پیوسته مسلح و مجهز میباشند و در راهها با توجه کامل بهمه جوانب مینگرند و مواظب خود از هر خطری میباشند. آنها از خوابیدن و استراحت کردن پرهیز میکنند مگر خواب اندکی در همان جایگاهی که نشسته‌اند و بر بالای جهازشتران هنگام مسافرت^۲ همواره با کنجکاوی دقیق بهربانگ آهسته یا غرش سهمناکی که از دور میشوند گوش فرامیدهند و در دشتهای خشک و صحراهای وحشتناک با اتکا به دلاوری و سرسختی و اعتماد بنفس خویش تنها سفر میکنند چنانکه گویی سرسختی ایشان و دلاوری سجیت و سرشت آنان شده است، و همینکه موجبی پدید آید یا بانگی برخیزد و آنانرا بیاری طلبد بیدرتنگ بسوی آن میشتابند و هیچگونه هراس بخود راه نمیدهند.

و شهر نشینان هر وقت با بادیه نشینان در بیابانها آمیزش کنند یا در سفر همراه آنان باشند خودرا بر آنان تحمیل میکنند و ایشانرا تکیه‌گاه خویش قرار میدهند تا از حمایت آنان برخوردار شوند و در این مواقع شهر نشینان از خود

۱- در جاهای مصر و بیروت چنین است؛ و بر این وضع ایشان نسلهای پیاپی گذشته است (و توات علی ذلك) ولی در (ینی) بجای و (توات) و (دربیت) است از اینرو صورت متن را از (ینی) برگزیدیم. ۲- در اینجا نیز جاهای مصر با ینی منابر بود و ما صورت (ینی) را برگزیدیم.

هیچگونه اختیاری ندارند و سرنوشت خویش را بدست آنان میسپارند و این امر را همواره بچشم می‌بینیم. حتی درشناختن نواحی و جهات و چشمه سارها و جاده ها و راهها بادیه‌نشینان شهریان را رهبری میکنند و علت آن همان است که شرح دادیم. و اصل قضیه اینست که انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود میباشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و بهره درآداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او میشود و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم نمونه های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت، و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.

فصل ششم

در اینکه ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان میشود و حس سر بلندی را از ایشان میزداید

و این بدان جهت است که در شهر همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان میباشند نسبت بدیگران گروهی اندکند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسربرند. پس اگر آن فرمانروا با مردم برفق رفتار کند و دادگری پیشه سازد هیچگونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و زیردستانش بخصال ذاتی خویش خواه دلاوری یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد چنانکه اعتماد و اطمینان سرانجام از خصال ذاتی و جبلی آنان میگردد، ولی اگر فرمانروای مردم روشی پیش گیرد که فرمانهای خود را با زور و جبر و تهدید بر مردم تحمیل کند در اینصورت روح سرسختی و دلاوری ایشان درهم شکسته میشود و حس خویشتن‌داری و مناعت آنان زایل میگردد زیرا نفوس رنج‌دیده و ستمکش به سستی و زبونی میگیرند، چنانکه این موضوع را آشکار خواهیم کرد.

۱- اشاره بآیه: كذلك الله یخلق ما یشاء. سورة آل عمران، آیه ۴۲

و عمر، رض، سعد و قاص را از نظیر اینگونه فرمانروایی نهی کرد و آن هنگامی بود که زهره بن حویة^۱ سلاحها و جامه های جالینوس را که بهای آنها هفتاد و پنج هزار قطعه زر^۲ بود ربود. وی جالینوس را در جنگ قادسیه دنبال کرد و او را کشت و سپس اموال ویرا بغنیمت گرفت، لیکن سعد اموال را از زهره باز سند و باو گفت: چرا در دنبال کردن جالینوس منتظر اجازه من نشدی؟ و سپس قضیه را بعمر نوشت و از او کسب تکلیف کرد. عمر بسعد نوشت: بکسی مانند زهره خشم میکنی در صورتیکه او وظیفه‌ای را که باید بدوش کشد انجام داده است و تو باید دنباله جنگی را که آغاز کرده‌ای بیایان برسانی در حالیکه براو خشم میگیری و دلش را میشکنی^۳! در پایان عمر اجازه داد آنچه را زهره از دشمن ربوده است بخود وی باز دهند.

لیکن اگر فرمانها با شکنجه و بازخواست شدید همراه باشد، روح سرسختی و دلاوری را یکسره از انسان میزداید، زیرا شکنجه رسیدن بکسی که نتواند از خود دفاع کند آنچنان او را بخواری و مذلت میافکند که بیشک حس سرسختی و دلاوری وی را درهم میشکند و هرگاه فرمانها جنبه تربیت و تعلیم داشته باشد و از روزگار کودکی فرا گرفته شود تا حدی آن احکام در کودک تأثیر میبخشد از اینرو که تربیت او بر اساس بیم و فرمانبری و اقیاد است ولی چنین فردی بسرسختی و دلاوری خویش اعتماد نمیکند^۴ و بهمین سبب میبینیم اعراب و جشی و بادیه نشین نسبت بکسانیکه پیروی از فرمانها میکنند سرسخت تر و دلاورترند همچنین کسانی را می‌یابیم که رنج فرمانبری و عبودیت معلم را از نخستین ساعات تعلیم و تربیت متحمل می‌شوند و با احکام و تسلط مربیان خو میگیرند همین پیروی از دستورها و فرمانها سبب میشود که بمیزان بسیاری سرسختی و دلاوری آنان نقصان می‌پذیرد و دیگر بهیچرو نمیتوانند از تجاوزاتی که بحقوق ایشان میشود دفاع کنند و این شیوه طالبان دانش است که قرائت و

۱- (ك) حویة . ۲- مقصود تکه‌هایی است که برای معامله بشکل خاصی قالب می‌کردند خواه مسكوك باشد و خواه نامسكوك. ۳- رجوع به کامل ابن اثیر ج ۲ ص ۲۳۷ شود. ۴- بهمین علت در تربیت جدید تنبیه بدنی و ترساندن کودکان ممنوع است.

فراگرفتن تعالیم را از مشایخ و پیشوایان پیشه خود میسازند ، آنانکه در مجالس پروقار و هیبت درکار تعلیم و تربیت ممارست میکنند و این آداب و رسوم ، خویشنداری و سرسختی و دلاوری را از آنان زایل میسازد .

و بهیچرو نباید انکار کرد که صحابه پیامبر درعین اینکه دین و شریعت را فرامیگرفتند هیچگاه از سرسختی و دلاوری آنان کاسته نمیشد بلکه از همه مردم سرسخت تر و نیرومند تر و دلاور تر بودند زیرا هنگامیکه مسلمانان دین خویش را از شارع ، ص ، فرامیگرفتند بعلت دستورهای تشویق آمیز و تهدید - آوری که شارع برایشان فرومیخواند ، رادع و حاکم آنان از نفوس خودشان برمیخاست و وجدان دینی آنان بهترین حاکم بشمار میرفت ، بنابراین رادع ایشان از راه تعلیم فنی یا تربیت آموزشی نبود ، بلکه تنها در پرتو فراگرفتن احکام دین و آداب آن بود و آنچنان آنها را فرامیگرفتند که نفوسشان را به پیروی از آنها مأخوذ می کردند و این بسبب رسوخ عقاید ایمان و تصدیق در آنان بود .

و از اینرو سرسختی و نیرومندی و دلیری ایشان مانند پیش همچنان استوار و پایدار بود و چهره شهامت و دلیری ایشان را ناخن تأدیب و فرمانبری نمی خراشید . عمر ، رض ، گوید : هر که را شرع تأدیب نکند خدا او را تأدیب نکند . این گفتار از نظر شیفتگی و علاقه وی باین اصل است که رادع هرکسی باید از درون خود او باشد و هم بدین سبب است که او یقین و اطمینان داشت که شارع بمصالح بندگان خدا داناتر است .

و چون ایمان بدین درمیان مردم تقلیل یافت و مردم از احکام فرمانروایان پیروی کردند و رفته رفته شرع جنبه دانش و صنعتی بخود گرفت که باید آنرا از راه تعلیم فراگیرند و مردم بتمدن و شهر نشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستور های حکام گراییدند ، از اینرو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت .

۱ - در تعلیم و تربیت جدید که پرورش قوای بدنی و روحی یکسان مورد توجه مریبان است اینگونه مشکلات حل شده است . ۲ - در « بنی » بجای ؛ (ولانستکر) « ولانستکرن » است از اینرو کلمه ؛ بهیچرو را در ترجمه افزودیم .

پس ثابت شد که فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی^۱ مایه تباهی دلیری و سرسختی است زیرا حاکم و رادع آنها بیگانه و بیرون از ذات آدمی است، در صورتیکه احکام شرعی تباه کننده نیست چه رادع آنها ذاتی است. و بهمین سبب این فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و درهم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تأثیر می بخشد از آنرو که مایه رنج بردن نوزادان و کهنسالان آنان میشود، در صورتیکه بادیه نشینان از این وضع بکلی برکنارند چه آنها از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب دورند. و بهمین سبب محمد بن ابی زید^۲ در کتاب خویش بنام « احکام المعین و المتعلمین » گوید: سزاوار نیست که مربی بمنظور تنبیه به هیچیک از کودکان بیش از سه تازیانه بزند و این دستور را از شریح قاضی نقل کرده است و بعضی برای اثبات آن چنین استدلال کرده اند که علت تخصیص به عدد «سه» حدیثی است که بموجب آن در آغاز وحی سه بار حالت فشار بیهوشی و بانگ خواب به پیامبر، ص، دست داد.^۳

ولی این استدلال ضعیف است و شایسته نیست کیفیت مزبور در وحی دلیل بر این امر باشد، زیرا مسئله وحی از تعلیمات متعارفی و معمولی دور است و خدا حکیم آگاه است.^۴

فصل هفتم

در اینکه بادیه‌نشینی جز برای قبایلی که دارای عصیت‌اند میسر نیست

باید دانست که خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو در آمیخته است، چنانکه خدای تعالی فرماید: وراه نمودیم ما او را بخیر و شر^۵ و نیز فرمود: پس نفس انسان را بدکاری و پرهیزگاریش الهام کرد.^۶

۱- منظور تعلیمات مکتبی و دبستانی است ۲- در «ینی» ابومحمد بن ابی زید است و اگر بصحت نسخه مزبور اعتماد کنیم بظاهر منظور ابن ابی زید ابومحمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمان قیروانی (۳۸۶-۳۱۰) است که از قبهان بزرگ مالکی بود و او را به مالک اسیر ملقب کردند ۳- وگوا آیه؛ علمه شدید القوی نیز از این منی حکایت می‌کند که جبرئیل گفت: اقرأ باسم. ۴- وهوالحکیم الخبیر. سوره الانعام، آیه ۱۸ و ۷۳ و غیره. ۵- وهدیناهم للتجدین. سوره البلد، آیه ۱۰ ۶- فالهمها فجورها وتقویها. سوره الشمس، آیه ۸.

و بدی از همه خصال با آدمی نزدیکتر است، بویژه اگر خودسرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود پردازد و بجز کسانی که خدا آنانرا کامیاب فرموده جماعت‌های بسیاری بر این سیرت‌اند. و از جمله خوبیایی که در میان بشر رواج دارد ستمگری و تجاوز بیکدیگر است، چنانکه دیدگان هر کس به کالای برادرش بیفتند بیدرنگ بدان دست درازی میکنند تا آنرا بر باید، مگر اینکه حاکم و رادعی وی را باز دارد، چنانکه شاعر گوید:

ستمگری از سرشتهای بشر است و اگر کسی را بیایی که پاکدامن است بسبی ستمگری نمیکند^۱. و اما در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانداران و دولت از تجاوز برخی بدیگری پیش‌گیری میکنند و از راه وضع مقررات چنان زیردستان خویش را مطیع می‌سازند که نمیتوانند به یکدیگر دست درازی کنند یا بهم تجاوز نمایند و بوسیله نیروی اجبار و تسلط پادشاهی از ستمگری بیکدیگر منع میشوند، مگر آنکه ستمگری از طرف خود حاکم آغاز گردد. و در صورتی که از خارج تجاوزی بشهر روی دهد اگر غافلگیر شوند یا دشمن بخواهد شیخون بزند یا در روز از پایداری عاجز باشند، آنوقت دیوارهای بلند باره شهر تجاوز را دفع میکند و گرنه هنگام آمادگی و قدرت مقاومت سپاهیان دولت و نگهبانان و مدافعان شهر از حمله دشمن پیش‌گیری میکنند و او را میرانند. و اما تیره‌های بادیه نشین بوضع دیگری از تجاوز و ستم ممانعت میکنند. در داخل آنان بزرگان و سران قبیله افراد را از تجاوز بیکدیگر باز میدارند، زیرا همه آنان برای بزرگان قبیله احترام و وقار خاصی قائل هستند.

. و اگر از خارج دشمنانی بخواهند بسرزمین آنان فرود آیند و محل آنان را قبضه کنند علاوه بر نگهبانان قبیله دلاوران و جوانانی که در میان قبیله بجنگ-آوری و دلیری معروفند و همواره دفاع از قبیله برعهده آنانست بدفاع برمی‌خیزند، و امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمیکند مگر هنگامیکه در میان آنان عصیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند چه از اینرو شکوه

۱- وَالظَّمُّ مِنَ شَيْبِ الْفُؤَسِ فَإِنَّ تَجْدَ ذَاعَةَ فَلَمَّا لَا يَظَلُّمُ . در نسخه (ب) بنط «داعلة» چاپ شده .

وقدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان دردل دیگران جای میگیرد زیرا غرور قومی^۱ هر يك از افراد قبیله نسبت بخاندان و عصبيت خود از هرچیزی مهمتر است. و غرور قومی و مهري که خداوند دردلهاي بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده درطبایع بشری وجود دارد و همکاری و یاریگری بیکدیگر وابسته بدان میباشد و بسبب آن شکوه و نهیب ایشان دردل دشمن بزرگ میشود و دراین باره از آنچه قرآن در خصوص برادران یوسف، ع، حکایت کرده میتوان پند گرفت: هنگامی که برادران به پدر وی گفتند اگر گرگ او را بخورد با اینکه ما گروه توانایان هستیم آنگاه از زیانکاران خواهیم بود^۲ و معنی آیه اینست که وقتی گروهی توانایان از يك خاندان یار و یاور کسی باشند گمان نمیتوان برد که کسی براو ستم کند و اما آنانکه درخاندان خویش تنها و بیکس اند و درمیان آنان عصبيت نیست کمتر ممکن است هیچیک از اینگونه کسان نسبت بیاران خویش غرور قومی نشان دهند و هرگاه در روز جنگ آسمان تیره و تار شود و مصیبتی پیش آید هر يك از آنان از بیم و وحشت فروماندگی و خواری رهایی خود را میجویند و بگوشه‌ای میگریزند. بهمین سبب اینگونه کسان قادر نیستند در بیابانهای دور بوضع چادر نشینی بسر برند چه در اینصورت طعمه دیگر قبایل و ملت‌هایی خواهند شد که درصدد بلعیدن آنان برمیآیند و هرگاه آشکار شود که انسان در امر سکونت گزیدن بدفاع و حمایت نیازمند است پس ثبوت میرسد که در هر امری انسان بخواهد مردم را بدان وادارد از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ و دعوت دیگری بطریق اولی محتاج یاری و همراهی دیگران است زیرا بعلت سرکشی و عصیانی که در نهاد بشر نهفته است رسیدن به هدف در همه اینها بیشك از راه جنگ و خونریزی حاصل میشود. و همچنانکه در سطور پیش یاد کردیم عصبيت بویژه در نبرد و زد و خورد و کشتار ضرورت کامل دارد. و این نکته را در موضوعاتی که در آینده یاد خواهیم کرد همواره باید

۱- ترجمه کلمه «نمره» (بضم ن فتح ح) است که در لغت بمعنی بانگ و فریاد در جنگ می‌باشد. ۲- لئن اكله الذئب و نحن عصبه او اذا لخاصرون. سوره یوسف، آیه ۱۴

در مد نظر داشت و آنرا بمنزله راهنمایی دانست . و خدا کامیاب‌کننده انسان
براه راستی است^۱ .

فصل هشتم

در اینکه عصبیت از راه پیوند نسبی^۲ و وابستگی خاندانها یکدیگر
یا مفهومی مشابه آن حاصل میشود

زیرا پیوند خویشاوندی^۲ بجز در مواردی اندک در بشر طبیعی است . و
از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت بنزدیکان و خویشاوندان است ، در
مواقعی که ستمی بآنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند . زیرا عضو هر خاندانی
وقتی ببیند یکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت باو دشمنی و کینه‌توزی
شده است در خود يك زبونی و خواری احساس میکند و آن را بخود توهین
می‌شمارد و آرزومند میشود که کاش میتواند مانع پیش‌آمدهای اندوهبار
و مهلکه‌های وی شود و این امر در بشر يك عاطفه طبیعی است از هنگامی که
آفریده شده است . از اینرو هرگاه پیوستگی خانوادگی میان آنانکه یاریگر
یکدیگرند بسیار نزدیک باشد چنانکه میان آنان یگانگی و پیوند حاصل آید
آنوقت خویشاوندی آنان آشکار خواهد بود و چنین انتسابی بعلت وضوح
و آشکار بودن آن بیگمان پیوند خویشاوندی و یاریگری یکدیگر را ایجاد
میکند ، ولی هرگاه تاحدی خویشاوندی میان افرادی دور باشد چه بسا که قسمتی
از خصوصیت‌های آن از یاد میرود و فقط شهرتی از آن باقی میماند . لیکن بسبب
همین امر مشهور همبستگان بیاوری خویشاوند خود وادار میشوند تا زبونی
و خواری را از خود دورکنند چه می‌پندارند یکی از کسانیکه از جهتی بآنان

۱- آخر فصل در «ینی» چنین است : و خدا توفیق دهنده است .
۲- ترکیب پیوند نسبی ترجمه (التحام)
و پیوند خویشاوندی ترجمه (صلة رحم) است .

منسوب است ستمگری رسیده است . و مسئله هم پیمانی (ولاء)^۱ و همسوگندی (حلف)^۲ نیز از همین قبیل است . زیرا غرور قومی هرکس نسبت به هم پیمان و همسوگندش بعلت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر میگردد و این عاطفه هنگامی برانگیخته میشود که یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یاهر کس که یکی اقسام همبستگی و خویشی بانسان نزدیک باشد ستمی برسد و حق او پایمال شود . و نشان دادن غرور قومی نسبت بهم پیمان بخاطر پیوندی است که از هم پیمانی (ولاء) حاصل میشود مانند پیوند خانوادگی یا مشابه آن . و از اینجا معنی گفتار پیامبر ، ص ، فهمیده میشود که میفرماید :

«از تزاود و نسب خود همان قدر بیاموزید که شمارا به صلۀ رحم وادارد» .
و معنی این گفتار اینست که سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که صلۀ رحم را ایجاب میکند و سرانجام منشأ یاریگری بیکدیگر و عاطفه غرور قومی میشود ، و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت ، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی بوهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند است . از اینرو هرگاه این پیوند و خویشاوندی پیدا و آشکار باشد بطبع ، چنانکه گفتیم ، در نهاد و ابستگان و نزدیکان حس غرور قومی را برمی انگیزد . ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد نیروی وهم درباره آن بضعف میگردید و سود آن از میان میرود و توسل و توجه بدان کاری بیهوده خواهد بود و ازلهویاتی بشمار خواهد رفت که در شرع ممنوع میباشد . و گفتار ذیل نیز از همین مقوله است که برخی گفته اند : نسب دانشی است که فراگرفتن آن سودی بما نمی بخشد و ندانستن

۱- ولاء (بفتح) در لغت بمعنی خویشاوندی و در تداول بمعنی یاری کردن بیکدیگر است و مقصود از ولاء هم مانند خویشاوندی یاری رساندن و معاونت بیکدیگر است . رجوع به کلیات ابوالبقا ص ۳۴۳ شود . ۲- حلف (بفتح و کسر) سوگندی است که بدان با هم پیمان دوستی می بندند و بر مطلق سوگند هم اطلاق میشود . حلف قبایل را بیکدیگر نزدیک میکند هر چند پیوند خانوادگی با هم نداشته باشند ، گاهی همسوگندی میان عرب و کسانی که بر آنان وارد میشوند روی میدهد و آن از قبیل ولاء است . همسوگندی شرایطی دارد که از آنجمله همسوگند باید اسیر باشد ، همچنین همسوگند از قبیلۀ مانده دیگر اعضای آن ارث میبرد . رجوع به کشاف اصطلاحات- العنون ص ۳۳۸ و تاریخ تمدن اسلام ج ۳ ص ۱۷ شود .

آن زیبایی بما نمیرساند. یعنی نسب شناسی هر گاه از حد وضوح خارج شود و در شمار دانشها درآید سود و همی که در نهاد انسان بسبب آن جایگیر میشود از میان میرود و عاطفه غرور قومی که محرك آن عصبیت است منتفی میگردد و در این هنگام سودی در آن یافت نمیشود. و خدا، سبحانه و تعالی، داناتر است.

تفصیل نهم

در اینکه نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده میشود
از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند

و موجب آن اختصاص یافتن ایشان بزندگانی دشوار و تنگدستی و بدی مسکن است که ضرورت آنانرا دچار این سرنوشت کرده است و بادیه نشینی و این زندگانی مشقت بار معلول اینست که اعراب معاش خودرا از کار شترداری بدست میآورند و ناگزیرند مراقب توالد و تناسل و وضع چرانیدن این حیوان باشند.

پس درحقیقت شتر آنانرا بدین زندگانی وحشیگری و بسوی آن دشتهای خشک میکشاند تا همچنانکه درفصول پیش یاد کردیم از درختان آن گونه سرزمینها خوراک شتر را فراهم سازند و در ریگزار نواحی مزبور جایگاه مناسبی برای زاییدن آن بجویند.

و پیداست که دشتهای بی آب و گیاه محل سختی معیشت و گرسنگی است؛ ولی آنان بدان محیط خو گرفته و نژاد ایشان در آن سرزمین پرورش یافته است و در نتیجه عادات و احوال گذشتگان در نهاد ایشان چنان رسوخ یافته است که بمنزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است. از اینرو هیچ ملتی آرزو نمیکند که در این سرنوشت با آنان سهیم شود و هیچ يك از اقوام با آنان انس و الفت نمیگیرد، بلکه اگر یکی از ایشان فرصت مناسبی بدست آورد و راه فراری از این زندگی و عادات بیابد و برای او کوچ کردن ازین سرزمین میسر گردد از آن چشم نخواهد پوشید بنابراین انسابشان مصون از اختلاط و فساد میماند (چون گاو و گوسفند).

و مسئله نسب صریح و خالص را میتوان در مضر^۱ از قریش^۲ و کنانه^۳ و ثقیف^۴ و بنی اسد^۵ و هذیل^۶ و همسایگان آنان چون خزاعه^۷ در نظر گرفت که چون قبایل مزبور در سختی معیشت بسر میبردند و مساکن ایشان از کشتزارها و مواشی چون گاو و گوسفند تهی بود و از مزارع و آبادیهای شام و عراق و منابع خورش و خوراک و حبوب دور بودند چگونه انساب ایشان خالص و محفوظ باقی مانده و هیچگونه اختلاطی بدان راه نیافته و بهیچرو مشوب نشده است. لیکن اعراب حمیر و کهلان^۸ که در جلگهها و مراکز پر نعمت و آبادان و چراگاههای سرسبز و خرم میزیستند مانند لخم^۹ و جذام^{۱۰} و غسان^{۱۱} و طی^{۱۲} و قضاة^{۱۳} و ایاد^{۱۴} نتوانستند انساب خود را حفظ کنند و طوایف آنان با یکدیگر درآمیختند و در هر یک از خاندانهای ایشان مردم اختلافاتی دارند که خواننده بدان واقف است و این وضع برای آنان بسبب رفت و آمد و آمیزش با اقوام غیر عرب روی داده است و طوایف عجم بمحافظت نسب در میان خانوادهها و قبایل خود اهمیت نمیدهند و مسئله حفظ نژاد و نسب تنها مخصوص عرب «بیابانگرد» است. عمر، رض، گفت: نسب خویش را بیاموزید و مانند نبطیان^{۱۵} سواد^{۱۶} مباحثید که هرگاه کسی از اصل یکی از ایشان پیرسد گوید از قریه یا شهر فلان.

و گفتار عمر اشاره بدین معنی است بعلاوه این گروه تازیان که در نواحی

۱- مضر (بضم م - فتح ض) بن نزار پدر قبیله است. ۲- قریش قبیله است و پدر قبیله نضر بن کنانه نام داشت. ۳- کنانه (بکسر ک) پدر قبیله است از مضر. ۴- (بفتح ث) پدر قبیله است از هوازن. ۵- بنی اسد (فرزندان اسد) که پدر قبیله ای از مضر بود و فرزندان اسد بن ربیع بن نزار. ۶- هذیل (بضم ه - فتح ز) پسر مدکره بن الیاس بن مضر که حی از مضر بود. ۷- خزاعه (بضم خ) حی است از ازد (منتهی الارب و اقرب الموارد). در «بنی» خزیمه است. ۸- کهلان (بفتح ک) پدر قبیله است از یمن، فرزندان کهلان بن سبا (منتهی الارب). ۹- لخم (بفتح ل) حی است از یمن از اولاد لخم و نام او مالک بن عدی بن الحارث بن مره بن ازد بن زید بن کهلان یا زید بن شحب بن یمر بن قحطان. ۱۰- جذام (بضم ج) قبیله است از یمن. ۱۱- (بفتح غ - س مشدد) پدر قبیله است بیمن و ملوک غسان از آن قبیله اند. ۱۲- طی (بفتح ط - تشدید «ی») بطنی است و نسبت بدان طایی است. ۱۳- قضاة (بضم ق) لقب عمرو بن مالک بن حمیر که پدر قبیله است از یمن. ۱۴- ایاد (بکسر همزه) قبیله است از معد. ۱۵- قومی از مردم غیر عربند که در بطایح عراقین فرود میآمدند. گویند آنها را بدان نبط مینامیدند که نبط، یعنی آب بسیار، در سرزمین ایشان بود. اولاد شیت را نیز انباط میگفتند چون آنان بدان سرزمین فرود آمده بودند و این کلمه بر مردم بی اصل و نسب و هامة نیز اطلاق میشود (اقرب الموارد). ۱۶- روستایی است بمراق (منتهی الارب).

نزدیک به آبادانیهای عراق می‌زیستند در سکونت در نقاط حاصلخیز و خوش آب و هوا هندوش بودند^۱ و از اینرو آمیزش و اختلاط انساب آنان توسعه یافت و خاندانهای آنان با خاندانهای دیگر درهم آمیختند. و هم در صدر اسلام معمول شده بود که کسان را بجایگاه سکونت آنان نسبت میدادند و میگفتند لشکر (مهاجر) قنسرین^۲، لشکر (مهاجر) دمشق، لشکر (مهاجر) عواصم^۳. و این شیوه باندلس هم سرایت کرد و در آنجا هم متداول شد. ولی عرب این رسم را برای دورافکندن نسب معمول نکرده بود بلکه پس از فتح از اینرو باقامتگاه خویش منسوب میشدند تا آنانرا بفتح آن شهر بشناسند.

و این انتساب برای آنان نشانه‌ای علاوه بر نسب‌شده بود که در نزد فرماندهان خویش بدان باز شناخته میشدند. سپس اختلاط و آمیختگی تازیان در شهرها با ملل غیر عرب روی داد و بتقریب انساب تباهی پذیرفت و نتیجهٔ آن که عصبیت بود از دست رفت. بنابراین امر انساب دورافکننده شد سپس قبایل متلاشی شدند و محوگردیدند و در نتیجهٔ محو آنها عصبیت هم (در شهرها) از میان رفت و فقط در میان بادیه‌نشینان همچنان که بود بجای ماند. و خدا وارث زمین و کسانست که برآندند.

فصل دهم

در بارهٔ اینکه در آمیختگی انساب چگونه روی میدهد

باید دانست که یکی از امور مسلم و آشکار اینست که برخی از خداوندان نسب در نسب خاندان دیگری داخل میشوند و این امر از راه خویشاوندی^۴ یا همسوگندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) یا در نتیجهٔ گریختن از قوم خود بعلت

۱- در «ینی» بجای (الی) که در بیشتر نسخ آمده (ای) است ۲- (بکسر ق - نتج ن مشدد) شهرستانی است در شام (اقرب‌الموارد). ۳- بلادی است که قصبهٔ آن اطفاکیه است (اقرب‌الموارد). ۴- اشاره بآیه: انا نحن نرتل الاض و من علیها. سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۱ ۵- در (ینی) بجای: « بقرایهٔ البهم » « بنزوع البهم » است و بنابراین بجای: از راه خویشاوندی، می‌توان: از راه شیفتگی و اشتیاق بقومی نیز ترجمه کرد.

ارتکاب جنایتی روی میدهد و آنگاه بخاندان آن گروه خوانده میشوند و از آن طایفه بشمار می‌آیند و از ثمرات غرور قومی و قصاص و گرفتن خونبها و دیگر عادات و رسوم آنان برخوردار میشوند. و هرگاه کسی از مزایای خاندانی بهره‌مند گردد هرچند از نژاد دیگری هم باشد مانند آنست که در آن خاندان متولد شده است و از اعضای آن خاندان است، زیرا عضویت درین قبیله یا انتساب بدان خاندان جزاین مفهومی ندارد که آداب و رسوم و احکام و قواعد آنان درباره آن عضو اجرا گردد و همچون اعضای نزدیک آن طایفه یا خاندان بشمار رود، سپس گاهی اتفاق می‌افتد که کسانی که از خارج داخل قبیله‌ای میشوند بمرور زمان نسب نخستین آنان از یادها میرود و کسانی که از آن نسب آگاهند رفته رفته می‌میرند، و در نتیجه بیشتر مردم از آن بی‌اطلاع می‌مانند. و شیوه درهم آمیختن خاندانی بخاندان دیگر و پیوند و همبستگی طوایف با یکدیگر خواه در میان عرب جاهلیت و اسلام و خواه در میان اقوام غیر عرب همواره متداول بوده است، و با توجه باختلاف مورخان درباره نسب خاندان مندرجا و جزایشان این مطلب تا حدی روشن میشود. مثال دیگر موضوع عرفجه بن هرثمه در میان قبیله بجیله است^۲ که چون عمر ویرا بفرمانروایی بر بجیله برگزید قبیله مزبور از عمر درخواستند او را از این سمت برکنار کند و گفتند: وی در میان ما بیگانه است و خود را بما نسبت میدهد و طلب کردند که جریر فرمانروای ایشان باشد. عمر درین باره از بجیله پرسش کرد. وی پاسخ داد: ای امیر المؤمنین، راست می‌گویند. من مردی از قبیله ازد هستم. در میان طایفه خویش بخون ریختن یکی دست یازیدم و به بجیله پیوستم. و ازین قضیه میتوان دریافت که عرفجه چگونه به خاندان بجیله درآمیخت و به دودمان آن درآمد و بدان دودمان خوانده می‌شد تا بریاست برایشان نامزد گردید و اگر بعضی چگونگی درآمیختن و بیگانگی ویرا در میان قبیله خود نمیدانستند و از این امر غفلت میکردند و روزگار درازی سپری

۱- (بضم م - کسر ز) پدر نهمان که گویند ابوشروان او را در پای پیل کشت (منتهی‌الارب).
 ۲- قبیله ایست در یمن از اولاد معد بن عدنان و جریر شاعر از آن قبیله است (منتهی‌الارب).
 ۳- ازد (بفتح همزه) پدر قبیله ایست در یمن که جمیع انصار از فرزندان وی اند (منتهی‌الارب).

میگردید بکلی فراموش میشد و از تمام جهات از آن دودمان بشمار میآمد. پس باید باین نکته توجه کرد و از سر خدا در آفرینش پندگرفت و مانند این قضیه در این روزگار و روزگارهای پیشین بسیار است و خدای به نیکی و بخشش و بخشایش خویش کامیاب کننده آدمی براه راستی است.

فصل یازدهم^۱

در باره اینکه ریاست همواره بگروهی فرمانروا

از خداوندان عصیبت اختصاص دارد

باید دانست که هر تیره ای (حی - بطن)^۲ از قبایل هر چند از لحاظ خاندان عمومی خویش از یک گروه و جمعیت باشند باز هم در میان ایشان عصیبت های دیگری در خاندانهای خاصی وجود دارد که پیوند و وابستگی آنان نسبت بخاندان و نسب عمومی مستحکمتر و نزدیکتر است، مانند یک عشیره یا اعضای یک خانواده یا برادرانی از یک پدر، نه پسرعموهای نزدیک یا دور. چنین گروهی از یکسو به تیای نزدیک خودشان و سرسلسله قبیله نزدیکتراند و از سوی دیگر با کلیه عشایری که در دودمان عمومی با آنان شرکت دارند وابسته میباشند و در نتیجه هم مشمول غرور قومی خاندان مخصوص خویش میباشند و هم کلیه اعضای دودمان عمومی غرور قومی خویش را نسبت با آنان نشان میدهند. لیکن غرور قومی خاندان مخصوص خودشان بعلمت نزدیکی نسب استوارتر و نیرومندتر است. و در میان این خاندان نیز ریاست به همه اعضای آن تعلق نمیگیرد بلکه بگروه خاصی اختصاص دارد. و چون ریاست تنها از راه قدرت و غلبه بدست میآید بیگمان باید عصیبت و نفوذ این گروه مخصوص از دیگر اعضای آن خاندان و عشایر قبیله نیرومندتر باشد تا بتوانند بر دیگران تسلط یابند و ریاست بر آنان مسلم گردد و

۱- این فصل از نسخ فاسی افتاده است ولی در نسخه تونس موجود است و آوردن آن برای مطابقت کردن سخن مؤلف با اول فصل دوازدهم لازم بود (حاشیه نصر هورینی). فصل مزبور در چاپ بولاق و چاپهای دیگر مصر و بیروت با حاشیه نصر هورینی نقل شده است ولی در چاپ پاریس و نسخه «ینی» هم نیست. ۲- بطن وحی کوچکتر از قبیله است و ما بجای آنها کلمه تیره را برگزیدیم.

هرگاه چنین عصیتی یافت شود لازم می‌آید ریاست بر آن قبیله همواره در آن گروه مخصوص باشد که قدرت دارند و بر دیگران غلبه یافته‌اند زیرا اگر ریاست از این گروه سلب شود و به دسته‌های دیگر خاندان که در قدرت و غلبه در مرحله فروتری باشند منتقل گردد بهیچرو آن ریاست برایشان تحقق نخواهد یافت. بنابراین ریاست همواره از شاخه‌ای بشاخه دیگر انتقال می‌یابد و بر حسب خاصیت غلبه و قدرت که بیان داشتیم جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود، زیرا عصیت و اجتماع بمثابه مزاج دریک موجود زنده است و هنگامی که عناصر یک موجود زنده برابر باشند مزاج آن موجود بهبود نمی‌یابد و بصلاح نمی‌گراید و ناگزیر یکی از آن عناصر باید غلبه یابد و گرنه تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه اینکه در عصیت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است و همچنانکه گفتیم معلوم شد که بعلت غلبه، ریاست پیوسته در گروه مخصوص یک خاندان باقی میماند.

فصل دوازدهم

در اینکه ریاست بر خداوندان یک عصیت برای کسیکه از دودمان آنان نباشد امکان ناپذیر است

زیرا ریاست جز بوسیله قدرت و غلبه بدست نمی‌آید و غلبه هم چنانکه یاد کردیم تنها از راه عصیت حاصل میشود. از اینرو ناچار باید ریاست بریک قوم از عصیتی برخیزد که بریکایک عصیت های دیگر همان قوم مسلط باشد زیرا همینکه دیگر عصیت های آن خاندان قدرت و غلبه عصیت خاندان آن رئیس را احساس کنند سرفرود می‌آورند و ریاست او را اذعان میکنند و پیروی از وی را بر خود لازم می‌شمرند.

و کسیکه از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصیتی از راه نسب نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ایست که به آنان چسبیده

۱- در طب قدیم مزاج بر طبیعت و سرشت انسان اطلاق میشد که کیفیتی از امتزاج عناصر اربع است (غیاث).

است و منتهای تمایلی که باو نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم پیمانی (ولاء) و همسوگندی (حلف) خواهد بود و این امر بیگمان موجب غلبه او بر ایشان نخواهد شد. و هرگاه فرض کنیم که وی بایشان پیوند نسبی کرده یا جوش خورده و با خاندان آنان در آمیخته است و روزگار نخستینی که خود را بایشان منتسب میساخته و به نسب آن خاندانها خوانده میشده فراموش گردیده است باید گفت او یا هر يك از اسلافش پیش ازین پیوند نسبی چگونه ریاست را بدست آورده اند؟ در صورتیکه ریاست بر يك قوم از سرسلسله يك شجره که غلبه وی از راه عصبيت محرز شده باشد پشت در پشت بفرزندان او منتقل میشود و شکی نیست که مردم روزگار نخستین چنین بیگانه‌ای را که مدعی انتساب خویش بآنان بوده میشناخته‌اند و همان بیگانگی در آن هنگام مانع ریاست وی بوده است، با اینوصف چگونه ریاست بوی انتقال یافته است؟ در صورتیکه چنانکه یاد کردیم ریاست ناچار باید موروثی باشد و از کسی که با شایستگی و غلبه عصبيت آنرا بچنگ آورده بدیگری انتقال یابد.

بسیاری از سران قبایل و طوایف هنگامی که تاریخ گذشته برخی از خاندانها را می‌شنوند که بفضیلتی مانند دلآوری یا بخشندگی اختصاص داشته یا بهر کیفیتی شهرت یافته‌اند، شیفته آن خاندان میشوند و آنگاه خویش را بآنان نسبت میدهند و در ورطه‌ای فرو میروند که بصرف ادعا خود را بیک دودمان ببندند و نمیدانند تا چه حد بزرگی و ریاست آنان مورد نکوهش و سرزنش واقع میشود. در این روزگار اینگونه مدعیان در میان مردم بسیارند. از آنجمله ادعایی است که جملگی طوایف زناته دارند و خود را عرب میدانند.

دیگر ادعای اولاد رباب است که معروف به حجازیان‌اند از بنی عامر، و شعبه‌ای از طوایف زغبه^۱ بشمار میروند اما آنها خود را از دودمان بنی سلیم^۲ میدانند و مدعی‌اند جدایشان از شرید^۳ بوده که به بنی عامر پیوسته است و میگویند

۱- زغبه (بضم ز) طایفه‌ای از بربرها است. ۲- (بضم م) فرزندان سلیم بن منصور، پدر قبیله‌ای از قیس غیلان و از جذام (منتهی‌الارب). ۳- بنو الشرید بطنی است از سلیم (منتهی‌الارب).

وی درودگری بوده که تابوت مردگان^۱ میساخته است و آنگاه که به بنی عامر ملحق شده است با دودمان آنان پیوند خویشی پیدا کرده و سرانجام بریاست آن دودمان رسیده است و بنی عامر ویرا حجازی میخوانده‌اند، دیگر ادعای خاندان بنی عبدالقوی بن عباس از قبیله توجین است که خود را از فرزندان عباس بن عبدالمطلب میدانند و بسبب شیفتگی که باین دودمان شریف دارند با غلطکاری نام عباس بن عطیه پدر عبدالقوی را بهانه ساخته‌اند در صورتیکه هیچکس خبر نداده است که یکی از افراد خاندان عباسیان بمغرب آمده باشد، زیرا از آغاز دولت عباسیان مغرب در تصرف علویان دشمنان آنان بوده‌است مانند ادرسیان و عبیدیان. و بنابراین چگونه یکی از شیعیان علویان ممکن است از پسران عباس باشد؟^۲

همچنین ادعای بنی‌زیان^۳ (ملوک تلمسان) که از خاندان بنی‌عبدالواداند نیز نظیر دعاوی غلط بنی عبدالقوی است، چه باستناد اینکه در خاندان‌شان شهرت یافته است که ایشان از فرزندان قاسم‌اند خود را از خاندان قاسم بن ادریس میدانند و بزبان زناتی میگویند «ایت القاسم» یعنی بنی‌قاسم، و مدعی‌اند که این قاسم همان قاسم بن ادریس یا قاسم بن محمد بن ادریس است. بر فرض که این ادعا صحیح باشد میتوان گفت که این قاسم از مقرر سلطنت خویش گریخته و باینان پناه آورده است ولی باید پرسید چگونه در حالی که ایشان در مرحله زندگی بادیه‌نشینی بوده‌اند ریاست وی بر آنان جامعه عمل پوشیده است. اگر گمان کنیم بصرف اینکه نامش قاسم بوده بریاست رسیده است تصوری غلط است، چه این نام در میان ادرسیان بسیار است و نیازی باین نیست که بغلط تصور کنند چون اسم ایشان از آن دودمانست بسلطنت نایل آمده‌اند زیرا منشأ رسیدن خاندان مزبور بسلطنت

۱- عبارت چنین است «یصنع الحرجان». نصر هورینی در حاشیه نوشته است: «حرجان (بکسر ح) جمع حرج (بفتح ح) نمش الموتی» یعنی تابوت مردگان، ولی دسلان نوشته است پابند شتر میساخته است چون یکی از معانی «حجاز» در لغت مهار شتر است از اینرو او را «حجازی» نامیده‌اند. ۲- بر حسب عبارت «بنی» جمله بنا برین چگونه... را می توان بدینسان ترجمه کرد: پس چگونه فردی از خاندان عباسی بیکی از شیعیان علوی پیوسته است؟ ۳- بنی‌زیان از ۶۲۳ تا ۷۹۶ هـ (مطابق ۱۲۳۵ تا ۱۲۷۳ م) در الجزایر بنیابت از جانب موحدان حکومت داشتند و یازده تن از آنان بسلطنت رسیدند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه عباسی اقبال ص ۴۵ و ۴۶ شود.

و بزرگی، عصبیت آنان بوده است نه ادعای انتساب به علویان یا عباسیان یا هیچگونه عامل دیگری از نوع انساب. بلکه اینگونه ادعاها را کسانی که پادشاهان تقرب میجویند برای خوش آیند و دلجویی آنان میسازند و پادشاهان را بدانها برمی انگیزانند و متمایل میکنند و سپس چنان شهرت میابد که کسی نمیتواند به رد و مخالفت آن برخیزد.

و من خبر یافتم که هنگامی این انتساب را به یغمراسن^۱ بن زیان پایه گذار سلطنت بنی زیان بازگفتند آنرا انکار کرد و بزبان زناتی پاسخی داد که معنی آن اینست: «امور دنیوی و پادشاهی را با شمشیر بدست آوردیم نه با این نسب و اما سود چنین نسبی در آخرت هم با خداست» و با این گفتار از نزدیکی جستن با آن دودمان اعراض کرد^۲.

دیگر از انتسابات نادرست ادعای بنی سعد است که بر بنی یزید، یکی از شعبه های قبیله زغبه، ریاست دارند. آنان هم بغلط خود را از نسل ابوبکر صدیق، رض، میدانند. و هم بنی سلامه شیوخ و رؤسای بنی یدلتن^۳ از قبیله توجین (بربر) که مدعی اند از خاندان سلیم^۴ اند (عرب) و زواوده رؤسای قبیله ریاح که خویش را از اعقاب برامکه میدانند.

همچنین چنانکه اطلاع یافته ایم بنی مهنه^۵ (از امرای قبیله طی در مشرق) نیز خود را از نسل برامکه میدانند و امثال اینگونه دعاوی بسیار است. و چنانکه یاد کردیم ریاست این قوم خود دلیل بر ناراستی این مدعا است بلکه این ریاست مسلم می سازد که دارای صریحترین انساب و نیرومندترین عصبیت ها هستند.

بنابراین باید این نکته را در نظر گرفت و از مغلطه کاریها درین باره پرهیز

۱- Yaghmoracen، پایه گذار سلسله بنی زیان در الجزایر که پایتخت ایشان شهر تلمسان بود و در سال ۶۲۳ هجری مطابق ۱۲۲۵ میلادی به سلطنت رسید. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه مرحوم عباس اقبال ص ۴۵ و ۴۶ دود. ۲- جمله از نزدیکی جستن... را بر حسب «بنی» می توان بدینسان ترجمه کرد: و از تقرب جوینده بدان اعراض کرد. ۳- Idlelten: در چاپهای معرب بضم «تاء» چاپ شده است و دسلان اعراض کرده و مینویسد: tanlaren: علامت جمع زبان بربرهاست ton و بنا برین ضبط چاپهای مزبور غلط است ۴- سلیم (بضم س - فتح لام) پدر قبیله ای از عرب ۵- مهنارک، مهنی (ب).

کرد. ولی انتساب مهدی موحدان را بخاندان علویان نباید از نوع این دعاوی غلط شمرد زیرا مهدی در میان طایفه خویش (قبیله هرغه)^۱ از خاندانی نبود که ریاست داشته باشند بلکه وی پس از نامور شدن بدانش و دین و گرویدن مصامده بدعوتش برایشان ریاست یافت. وباهمه آنها در میان قوم خود از خاندانهای متوسط بود. و خدا دانای نهان و آشکار است.^۲

فصل سیزدهم

در اینکه خاندان و شرف حقیقی و ریشه دار مخصوص خداوندان عصیبت است و از آن دیگران مجازی و غیر حقیقی است

زیرا بزرگی و حسب^۳ آدمی بیگمان از راه خصال و ملکات نیکویدید میآید و معنی خانواده^۴ اینست که کسی از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلند پایه و بزرگوار و نامور برشمرد. آنوقت بسبب تولد یافتن وی در آن خاندان و انتساب بایشان اوهم در میان قبیله خویش ببزرگی و احترام اختصاص می‌یابد و نام آن گروه مایه بزرگی و سرافرازی وی میگردد، زیرا وقار و شکوه چنین کسی بعلت شرافت و بزرگواری نیاگانش در دل‌های طایفه و قبیله وی جای میگیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان خاندانها و قبایل مرهون خصال و صفات نیک پیشینیان ایشان است.

و مردم در چگونگی پرورش و توالد و تناسل همچون کانه‌ها سرچشمه‌هایی هستند چنانکه پیامبر، ص، فرمود: «مردم همچون کانه‌ها باشند برگزیده‌ترین ایشان در روزگار جاهلیت برگزیده‌ترین آنها در دوران اسلام‌اند وقتی که در دین دانش یافتند». پس معنی حسب به اصل و نسب باز میگردد و مادر صفحات

۱ - در نسخ (ب) و (۱) و (ک) بنقل «هرمه» است. ۲ - عالم‌الغیب والشهادة. سوره زمر، آیه ۴۷.
۳ - «حسب» را بمعانی گوناگونی آورده‌اند؛ مانند بزرگی انسان در نسب و نژاد و بزرگی و بزرگواری مرد در دین و مال و بقولی حسب یعنی مکارم اخلاق. و برخی گفته‌اند مرد با حسب کسی است که او را جاه و حشمت و منصب باشد (کشاف اصطلاحات الفنون). ۴ - ترجمه کلمه «بیت» است که در عربی بمعنی خانه و شرف است و مقصود در اینجا همان معنی متداول در میان عامه است که میگویند فلان اهل خانواده است یعنی اصل و نسب پرورشافت خانوادگی دارد.

پیش این اصل را روشن کردیم که نتیجه و فایده خاندان و نسب عصیت است، چه غرور قومی و یاری کردن بیکدیگر در پرتو آن حاصل میشود. پس هرگاه عصیت قبیله مایه بیم و هراس دشمنان باشد و خاندانهای آن پاکدامن و مصون از تعرض باشند سود نسب در آن آشکارتر و نتیجه آن نیرومندتر خواهد بود و شمردن نیاگان بلند پایه هم برسود آن خواهد افزود. بنابراین حسب و بزرگی در میان خداوندان عصیت ریشه دار و حقیقی است زیرا آنان از نتایج دودمان و نسب بهره مند میشوند.

و میزان برخورداری خانواده از ثمرات بزرگی بنسبت اختلاف عصیتها با یکدیگر متفاوت است، چه تنها راز اینگونه بزرگواریها در همان عصیت است. و شهرنشینی که دارای نسب صریح خانوادگی نیستند ممکن نیست بطور حقیقی واجد خانواده باشند و اگر چنین توهمی بکنند از دعاوی بیهوده خواهد بود. و هرگاه چگونگی حسب را در میان ساکنان شهرهای بزرگ در نظر بگیریم مفهوم آن چنین خواهد بود که فلان مرد شهری برای خویش نیاگانی متصف به خصال نیک بر میشمرد، اجدادی که با مردم پرهیزگار و نیکوکار در آمیخته اند و تاسرحد امکان در جستجوی آرامش و سلامت و درمهد آسودگی و رفاه بوده اند و ولی این معنی با خواص عصیتی که نتیجه نسب و بر شمردن نیاگانست مغایرت دارد و چنین مفهومی را ممکن است بر یکنوع حسب و خانواده مجازی اطلاق کرد و علاقه^۱ مجاز^۲ را همان شمردن پدران پشت در پشت دانست که همه دارای یکنوع شیوه فضیلت و نجابت بوده اند، لیکن نمیتوان آنرا حسب حقیقی و مطلق شمرد. و بفرض ثابت شود که از لحاظ لغوی حقیقی است آنوقت حقیقت مشککی خواهد

۱ و ۲- مجاز کلمه ای است که در معنی حقیقی خود بکار برود و در عین حال معنی حقیقی ای که کلمه برای آن وضع شده است متروک نشده باشد، برخلاف حقیقت که کلمه بر همان معنایی که وضع شده است دلالت میکند. البته انتقال کلمه از معنی حقیقی بمعنی مجازی باید دارای پیوند یا «علاقه» ای باشد و علاقه میان دو معنی چه گونه است که یکی از آنها «مشابهت» میباشد، چنانکه در مثل دریا را بر شخص بخشنده اطلاق میکنیم بمناسبت آنکه از لحاظ استفاده عامه از آن، شخص بخشنده بدان شبیه است و معنی حقیقی دریا هم متروک نشده است. از مقالات علم الادب تألیف لویس شیخو بنقل از «المثل السائر» ابن اثیر. و رجوع به غیات اللغات شود.

بود که بعضی از مواضع آن اولی است^۱. و گاهی برخی از خانواده‌ها در آغاز امر دارای عصیت و خصال بزرگی و شرافت‌اند ولی بعدها چنانکه یاد کردیم در نتیجه شهرنشینی این خصال را ازدست می‌دهند و با جمعیت دیگر درمی‌آمیزند ولی در نهاد اعضای آن خاندان همچنان وسوسه‌ها و خیالات پوچ آن حسب باقی میماند و بیهانه آن خویش را خانواده های شریف می‌شمرند که دارای گروه‌ها و عشیره‌ها هستند، در صورتی که بهیچرو واجد چنین خصوصیتی نمیباشند زیرا شرط اساسی آن که عصیت است بکلی از میان رفته است.

و بسیاری از ساکنان شهرهای بزرگ که در آغاز امر در خانواده های عرب یا عجم پرورش یافته‌اند این وسوسه‌ها و پندارهای بیهوده را از سر بیرون نمیکنند بخصوص اینگونه وسوسه‌ها و خیالات خام بیش از همه در میان بنی اسرائیل رواج دارد چه نخست آنکه مهد پرورش ایشان از بزرگترین خانواده های شریف جهان بشمار میرفت و در میان نیاگان آنان پیامبران و رسولانی بسیار از روزگار ابراهیم، ع، تا عهد موسی که موجد مذهب و شریعت آنان بود، پدید آمده بودند و دیگر آنکه این اصالت خاندان از راه عصیت تقویت یافته بود و بوسیله همان عصیت خداوند، سلطنت و ملکی را که بدان قوم وعده فرموده بود بایشان ارزانی داشت^۲.

اما پس از روزگاری همه این مزایا و صفات را از دست دادند و به خواری و بیچارگی دچار شدند^۳ و آوارگی در روی زمین سرنوشت ایشان گردید و هزاران سال در حال انفراد و جدایی از یکدیگر از کفار فرمانبری کردند و در قید بندگی آنان درآمدند اما هنوز هم این وسوسه‌ها را همچنان در سر می‌پروراند و می بینیم باز هم از حسب و نسب دم میزنند و در مثل میگویند: فلان هارونی است، آن یکی از نسل یوشع است و این یکی از اعقاب کالب و فلان از زادگان یهودا است. با اینکه قدرت و عصیت از میان آنان بکلی رخت بر بسته و از قرون متمادی ذلت و خواری در میان آن قوم رسوخ یافته است.

۱- از: «بقره ثابت شود» تا «اولی» است در «بنی» نیست. ۲- اشاره به: و آتیناهم ملکا عظیما، سورة النساء آیه ۵۷ ۳- ضربت علیهم الذلة والمسکنة. سورة بقره، آیه ۵۸

و بسیاری از شهرنشینان و کسانی که عصیبت نژادی خویش را از دست داده‌اند نیز بهمین گونه یاوه‌گوییها و ژاژخاییها میردازند و در کتاب خطابه که تلخیص دانشهای نخستین^۱ می‌باشد ابوالولید بن رشد در موضوع حسب راه غلطی برگزیده و حسب را بدینسان تعریف کرده است: يك خانواده نجیب و با حسب بر کسانی اطلاق می‌شود که از روزگارهای قدیم در شهر سکونت گزیده باشند. ولی او بهیچرو از حقایقی که ما یاد کردیم گفتگو نکرده است و کاش می‌فهمیدم که اگر قومی دارای قدرت و عصیبتی نباشند تا بدان موجودیت و شرف خویش را از گزند متجاوزان نگهدارند و دیگران را به قبول حسب و بزرگی خویش وادار کنند تنها سکونت گزیدن ایشان از روزگارهای قدیم در يك شهر چه سودی به حسب آنان می‌بخشد؟

تعریف ابن رشد می‌رساند که گویا وی حسب را تنها به برشمردن پدران و نیاگان منحصر کرده است. با اینکه در فن خطابه کسانی را با سخنان دل‌انگیز برمی‌انگیزانند که برانگیخته شدن آنان مؤثر باشد، و چنین کسانی همان خداوندان حل و عقد اموراند ولی کسی که بهیچرو دارای قدرتی نباشد بوی توجهی نمیشود و قادر به برانگیختن هیچکس نخواهد شد و اینگونه کسان شهرنشینان‌اند که دارای هیچگونه قدرتی نیستند. ولی ابن رشد در میان جمعیت و شهری تربیت یافته‌است که دربارهٔ عصیبت ممارست نکرده و با آداب و رسوم آن خونگرفته‌اند و از اینرو در موضوع خانواده و حسب تنها و بر اطلاق بهمان امر مشهور که برشمردن نیاگانست اکتفا کرده است و در این باره به حقیقت عصیبت و رمز تأثیر آن در طبیعت خلق رجوع نکرده‌است و خدا بهر چیز دانا است^۲.

۱- در چاپهای مصر «کتاب معلم‌اول» و در بعضی از نسخ «کتاب علم اول» است و دسلان صورت دوم را برگزیده است چه ترفیفی داکه ابن خلدون به ابن رشد نسبت داده در تلخیص وی از کتاب خطابه ارسطو دیده نشده است رجوع به ج ۱ ترجمه دسلان ص ۲۸۲ یادداشت ۲ حاشیه شود. ۲- وهو بكل شیء علیم. سورة بقره آیه ۲۷

فصل چهاردهم

در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگمان) و تربیت یافتگان

خانه‌زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان

چه درپیش یادکردیم که بزرگی و شرف حقیقی و ریشه‌دار بیشک از آن خداوندان عصیبت است و از اینرو هرگاه اینان قومی را از نژاد دیگری برگزینند و پس از تربیت بخدمت گمارند یا مالک بندگان و غلامانی شوند و همچنانکه در فصول گذشته گفتیم این بندگان با نسب ایشان پیوند یابند آنوقت بندگان و تربیت یافتگان مزبور در عصیبت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند دیگر گروه‌های دودمان ایشان برسوم و عادات قبیله آنان خواهند گرایید و در نتیجه شرکت جستن آنان در عصیبت خواجگان خویش برای ایشان نیز سهمی از نسب و دودمان آن خواجگان حاصل خواهد آمد چنانکه پیامبر، ص، فرموده است: «مولای هر قومی از آن قوم است.» و فرقی ندارد که آن مولی زرخرد باشد یا مولایی باشد که از راه همسوگندی در شمار تربیت یافتگان و خانه‌زادان درمی‌آید، و نسب ولادت او در این عصیبت سودی ندارد زیرا آن نسب با این دودمان و عصیبت تازه مابینت دارد و بسبب از میان رفتن نتیجه و خاصیت آن هنگام پیوند یافتن بنسب دیگر و از دست دادن عصیبت خویش خواهی نخواهی در زمره دودمان اخیر شمرده میشود و بدان منتسب میگردد. و هرگاه بر این عصیبت چند پشت بگذرد آنوقت فرزندان او در این دودمان بتناسب و لاء (هم‌پیمانی) و تربیت او در میان ایشان در آن قبیله دارای بزرگی و خاندان اصیل خواهند بود ولی نه بحدی که باندازه شرف و بزرگی خواجگان ایشان برسد و در هر حال در مرتبه فروتری از آنان قرار میگیرد و وضع کلیه بندگان و خدمتگزاران در دولت‌ها بر این منوال است، چه آنان بسبب رسوخ در و لاء و هواداری و خدمت دولت و گذشتن چندین نسل در خدمتگزاری و بندگی، بزرگی و شرافت می‌یابند، و میتوان این حقیقت را درباره موالی روزگار عباسیان دریافت و مشاهده کرد که

چگونه خدمتگزاران ترك در دولت بنی‌عباس و خاندانهای برمکیان و نوبختیان که پیش از ترکان دربارگاه عباسیان بودند باصالت خاندان و شرف و بزرگی نایل آمدند و بنای بزرگواری و اصالت خویش را در پرتو رسوخ درهم پیمانی و دوستی با آن دولت بنیان نهادند. چنانکه دودمان جعفر بن یحیی بن خالد بعلت هم پیمانی و انتساب به دودمان رشید از شریفترین خاندانها بشمار میرفت و از لحاظ نجابت و بزرگواری در عصر خویش یکتا بود و این اصالت خاندان بدان سبب نبود که وی بایرانیان انتساب داشت. و همچنین اصالت خانوادگی و حسب بندگان و خدمتگزاران هر دولتی در پرتو رسوخ هم پیمانی و توجه آن دولت به تربیت آنان حاصل می‌گردد.

و نسب پیشین آنها در برابر نسب تازه‌ای که بدست می‌آورند بکلی از یاد می‌رود و ملغی می‌گردد و بهیچرو در اصالت و بزرگواری ایشان تأثیری ندارد بلکه آنچه اهمیت دارد نسبت هم پیمانی و تربیت او دربارگاه دولت است چه فلسفه و سرعصبیتی که بدان خاندان شریف و بزرگواری کسب میشود در چنین نسبتی است و از اینرو شرف خاندان او از اصالت خاندان خواجگانش منشعب می‌گردد و شالده آن بر اساس دودمان ایشان گذارده میشود و نسب ولادتش هر چه باشد بوی سودی نمی‌بخشد، بلکه شالده بزرگواری وی بر روی نسب هم پیمانی با دولت و حسن تربیت وی در آن بارگاه استوار می‌گردد.

و گاهی ممکن است کسی از آغاز بسبب پیوند با عصبیت و دولت نژادی خویش دارای خاندان شریف و نسبی اصیل باشد ولی اگر آن دولت منقرض گردد و از راه هم پیمانی (ولاء) و تربیت یافتن در دولت دیگری بخدمتگزاری برگزیده شود آنوقت نسب نخستین برای او سودی نخواهد داشت، زیرا عصبیت آن از میان رفته است و از نسب دوم که دارای عصبیت میباشد برخوردار شده است.

و وضع برمکیان بر این منوال بوده است، زیرا چنانکه مورخان آورده‌اند ایشان در ایران از خاندانی اصیل بوده‌اند که کار خدمتگزاری و درباری آتشکده‌ها

را^۱ برعهده داشته‌اند و چون به هم‌پیمانی (ولاء) خاندان عباسیان پیوسته‌اند خاندان نخستین ایشان فاقد اعتبار و اهمیت شده است، بلکه بزرگی و خاندان شریف ایشان از لحاظ فرمانروایی آنان در دولت جدید و حق تربیت و برگزیدگی بنی‌عباس بر آنان بوده است.

و جز آنچه یاد کردیم هر چه در این باره گفته شود خیالات و سوسه‌آمیزی بیش نخواهد بود که نفوس سرکشی آنها را در سر می‌پوراند و دارای حقیقتی نمی‌باشد و واقعیت بهترین گواه گفته‌های ما است. و گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است^۲. و خدا و فرستاده او دانایانتر است.

فصل پانزدهم

در اینکه نهایت حسب در اعقاب يك نیا چهار پست است

جهانی که از عناصر (چهار گانه) مرکب است با همه آنچه در آن است وجودی فساد پذیر می‌باشد و خواه امور ذاتی و خواه امور عرضی آن هیچیک از این فساد برکنار نمی‌ماند و بنابراین بچشم می‌بینیم که موالید همچون کان و گیاه همه جانوران از انسان گرفته تا دیگر حیوانات فساد می‌پذیرند و همچنین همه احوالی که بر آنها عارض می‌گردد دگرگونه می‌شود بویژه عوارض و احوال انسانی همواره دستخوش تحول و دگرگونی است چنانکه دانشها و هنرها و مانند آنها

۱- بمقیده برخی از خاورشناسان کلمه «برمک» نام شخص معینی نبوده بلکه بر مقامی اطلاق می‌شده که بر رئیس کاهنان معبد «نوبهار» اختصاص داشته است و این مقام بوراوت با آنان میرسیده است و برمکیان قسمتی از اراضی معبد مزبور را متصرف بوده‌اند که طول آن بالغ بر هشت فرسخ و عرض آن چهار فرسخ و مساحت کل آن هفتصد و چهل میل مربع بوده است و این املاک یا قسمتی از آنها را دیر زمانی همچنان متصرف بوده‌اند چنانکه یاقوت گوید: «قریه «روان» در مشرق بلخ که بسیار بزرگ و غنی بشمار میرفته در تصرف یحیی بن خالد بوده است و کلمه «نوبهار» در سانسکریت بمعنی «دیرنوبین» است و معبد مزبور دیری بودایی بوده است چنانکه هوان چانگ در قرن هفتم در کتاب «یادداشت‌های سرزمین‌های مشرق» که بوسیله سانت ژولیک بفرانسه ترجمه شده گفته است معبد مزبور را جغرافیا نویسان عرب مانند ابن‌الفقیه می‌شناخته و ثابت کرده‌اند که نوبهار مخصوص عبادت بت‌ها بوده نه آتش، و اگر مبالغات وصف ابن‌الفقیه را کنار بگذاریم خواهیم دید وصف وی بر معبدی بودایی تطبیق می‌شود (عصر المأمون، جلد اول، تألیف دکتر احمد فرید ص ۱۲۶)

۲- ان اکرمکم عندالله اتقیکم. سورة الحجرات، آیه ۱۲

پدید می‌آیند و سپس بکهنگی و زوال می‌گرایند. حسب نیز که از امور عارضی آدمیان است از این قاعده مستثنی نیست و ناگزیر تباهی می‌پذیرد و برای هیچک از آفریدگان نمیتوان شرفی بدست آورد که از روزگار آدم تا زمان وی در پدران پیوسته و پایدار باشد بجز آنچه به پیامبر، ص، اختصاص داشت که کرامتی مخصوص بوی بود و نگهبان سر خاتمیت او بشمار میرفت^۱. و آغاز هر بزرگی و شرفی چنانکه گفته‌اند حالتی خارجی است، و آن رسیدن به ریاست و شرف از پستی و گمنامی و فقدان حسب است. بعبارت دیگر هر بزرگی و حسبی مانند همه امور حادث مسبق بعدم است آنگاه برای رسیدن باوج کمال کافی است که بچهار پشت برسد، زیرا بنیان‌گذار بزرگواری و شرف خود آگاهست که در راه پی‌افکندن بنای آن چه رنجها برده است و ناچار خصالی را که از موجبات وجود و بقای آنست حفظ می‌کند. و فرزند او که پس از وی مباشر و عهده‌دار سمت پدر می‌شود این موجبات را از پدر می‌شنود و فرامی‌گیرد ولی کوتاهی او در این باره باندازه کوتاهی شنونده چیزی نسبت به بیننده آنست و آنگاه که نوبت بجانشین سوم میرسد وی فقط به پیروی و تقلید می‌پردازد و قصور او نسبت بدومی بمنزله مقلد نسبت به مجتهد می‌باشد ولی جانشین چهارم از کلیه شیوه‌های گذشتگان کوتاهی می‌ورزد و خصالی را که نگهبان بنای بزرگواری آنانست از دست میدهد و آنها را کوچک می‌شمرد و می‌پندارد که این اساس بزرگواری و شرف بی هیچگونه زحمت و رنجی پدید آمده است، بلکه گمان میکند این بزرگی و ریاست باید بطور لازم از آغاز پرورش بصرف انتساب بگذشتگان بوی اختصاص یابد و تصور نمیکند گروه و عشیره و خصال و فضایل خاصی در آن مؤثر باشد، چه او فقط خود را در میان مردم گرامی و بزرگ می‌یابد بی آنکه بداند منشأ پدید آمدن و موجبات آن چگونه بوده است و توهم میکند که تنها موجب این سیادت همان نسب او است. از اینرو خود را در میان خاندان

۱- در چاپ (ب) و نسخه خطی «بمی» (علی الشرفیه) و در چاپهای مصر و بیروت (علی الشرفیه) است و بظاهر صحیح چاپهای اخیر است.

و عصبیت خویش در پایه‌ای فراتر و برتر تصور میکنند و با اعتماد تربیتی که در میان آنان یافته است و همواره او را پیروی کرده‌اند خویش را از همه آنان بلند پایه‌تر می‌بیند غافل از اینکه آنچه این پیروی را ایجاد کرده خصالی است که پدران وی در پرتو آنها بدین مقام نایل آمده‌اند از قبیل فروتنی و دلجویی از کلیه افراد قبیله و تبار و خداوندان عصبیت آن خاندان . اما او در نتیجه این غفلت و غرور آنان را تحقیر میکند و بطبع آنان هم از وی دل آزرده میشوند و او را خرد می‌شمرند و سرانجام از وی روگردان میشوند ، منتها بدیگری از اعضای آن تبار می‌گردند و شاخه دیگری از آن دودمان را که بجز این نسل باشد برمیگزینند زیرا چنانکه گفتیم مردم بعصبیت عمومی آن دودمان اعتراف دارند و پیدا است که نخست او را می‌آزمایند و پس از اعتماد بخصال پسندیده وی که مورد پسند آنان باشد او را بزرگی میرسانند و رفته رفته شاخه دوم نمو میکند و شاخه نخستین می‌پژمرد و بنیان کاخ خاندان شریف وی ویران و منهدم میگردد .

و این کیفیت در سلسله‌های پادشاهان دیده میشود ، لیکن سرنوشت خاندانهای شریف قبایل و امرا و کلیه خداوندان عصبیت نیز بر همین منوال است و در دودمانهای شهریان نیز همین قاعده را میتوان یافت و هرگاه خاندانهایی بانحطاط بگریند خاندانهای دیگری از همان نژاد پدید می‌آیند . اگر بخواهد شما را میبرد و خلقی جدید می‌آورد و این برای خدا دشوار نیست .

و مشروط کردن حسب‌ها به چهار پشت امری قطعی و مسلم نیست ، بلکه اغلب چنین است و گرنه گاهی ممکن است خاندانی در کمتر از چهار پشت هم منقرض شود و متلاشی و منهدم گردد و گاهی این امر به نسل پنجم و ششم هم میرسد ، ولی در حال انحطاط و زوال ، و در نظر گرفتن عدد چهار در نسلهای چهارگانه بدان سبب است که یکی بنیان‌گذار و دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم‌کننده است و آن کمترین عددی است که امکان عادی دارد . و گاهی هم عدد چهار را در مرتبه نهایت کمال حسب از لحاظ مدح در نظر میگیرند چنانکه

۱- ان یسأ ینهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز . سوره ابراهیم ، آیه ۲۲

پیامبر ، ص ، فرمود : همانا کریم بن کریم بن کریم بن کریم ، یوسف بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم است ، اشاره باینکه او بنهایت نجابت و بزرگواری رسیده است .

و در تورات بدینسان آمده است : منم خدا پروردگار تو خدای توانا و غیور و بازخواست کننده گناهان پدران از پسران تا پشت سوم و چهارم^۱ . و این نیز نشان میدهد که پایان اعقاب در نسب و حسب چهار است . و صاحب اغانی درباره اخبار عویف القوافی آورده است که انوشروان به نعمان گفت : آیا در عرب قبیله ای نسبت بقبیله دیگر بزرگوارتر و شریفتر میباشد ؟ نعمان گفت : آری . انوشروان پرسید : بچه چیزی ؟ گفت : کسی که از سه پشت پدران وی پی در پی ریاست کرده باشند و سپس آن ریاست بی کم و کاست بنسل چهارم برسد ، خانواده و بزرگواری و حاکمیت بقبیله او اختصاص می یابد . آنگاه انوشروان چنین قبایلی را از وی پرسید و او شرایط مزبور را جز در این خاندان ها نیافت :

خاندان حدیفة بن بدر فزاری که از خانواده (بیت) قیس اند ، و خاندان ذوالجدین از خانواده شیبان ، و خاندان اشعث بن قیس از کنده ، و خاندان حاجب بن زرارة و خاندان قیس بن عاصم منقری از بنی تمیم .

پس این گروه و عشایری را که پیرو آنان بودند در مجلسی گردآورد و برای ایشان داوران و گواهان عادل^۲ تعیین کرد ، آنگاه از ایشان گروهی بیای خاستند و خطبه خواندند و سخنانی بنثر ایراد کردند و آنان بترتیب عبارت بودند از : نخست حدیفة بن بدر و سپس اشعث بن قیس بسبب خویشاوندی بانعمان آنگاه بسطام بن قیس بن شیبان و پس از آن حاجب بن زرارة و قیس بن عاصم .

۱ - من یموه خدای تو میباشم . خدای غیور هستم که انتقام گناهان پدران را از پسران تا پشت سیم و چهارم از آنایکه مرا دشمن دارند میگیرم (سفر خروج ، باب ۲۰ ، آیه ۵) . دسلان میگوید برابری برای کلمه طایق (توانا) در متن عربی و سامری و سبئی و ترجمه های عربی از سمدیه و ترجمه عربی اسکندریه و ادینبوس و دیگر نسخه های عربی کتابخانه ملی پاریس وجود ندارد . تنها در ترجمه لاتینی تورات بنام Vulgate (ولگات) چنین کلمه ای هست و شاید ابن خلدون ترجمه ای عربی از این ترجمه لاتینی در دست داشته است . ۲ - مراد از داوران و گواهان عادل ، مترجمان و معرفان اند .

انوشروان گفت همه شما خواجگانی شایسته پایگاه خویش میباشید . این خاندانهای شریف پس از بنی هاشم در عرب نام آور بودند و خاندان بنی ذبیان از بنی حرث بن کعب یمنی نیز در شمار آنان بود . و همه آنها نشان میدهند که در نهایت حسب چهار پشت معتبر است . و خدا داناتر است .

فصل شانزدهم

در اینکه اقوام وحشی در کار غلبه و تسلط از دیگران تواناتر اند

همچنانکه در مقدمه سوم یاد کردیم چون بادیه نشینی یکی از موجبات دلاوری است ، بیگمان يك نژاد وحشی از نژاد شهرنشین دلاورتر است و بنابراین چنین قومی در چیرگی و غلبه بر خصم و ربودن ثروت های اقوام دیگر تواناتر است ، بلکه احوال يك نژاد نامتمدن هم در این باره بر حسب ازمنه و عصرهای گوناگون فرق میکند ، زیرا چنین اقوامی هر چه بیشتر به آبادیها در آیند و در مساکن پرنواز و نعمت اقامت گزینند و بمزایای فراخی معیشت و رفاه زندگی خوی گیرند از صفات و عادات وحشیگری و بادیه نشینی ایشان کاسته میشود و بهمان اندازه دلاوری آنان نیز نقصان می پذیرد و این امر را میتوان در حیوانهای غیر اهلی چون گاو وحشی و آهو و بز کوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرارداد که هر گاه خانگی شوند و بسبب آمیزش با آدمیان خوی رمندگی آنها زایل گردد و آذوقه و خوراک آنها فراوان و رنگارنگ شود ، چگونه وضع آنها در شدت و جست و خیز و حتی چگونگی راه رفتن و رنگ پوست تغییر می پذیرد . حالت آدمیان وحشی نیز هنگامی که بشهرنشینی خوگیرند بر همین منوال است و سبب این دگرگونی احوال آن است که سرشتها و طبایع انسان در نتیجه عادات و چیزهایی که بآنها الفت میگیرد تکوین میشود . و هر گاه بدانیم که غلبه و پیروزی ملتها تنها در پرتو گستاخی و دلیری میسر میگردد پیدا است که قومی که در بادیه نشینی ریشه دارتر و خوی وحشیگری او افزونتر از دیگران باشد در غلبه بر اقوام دیگر تواناتر خواهد بود و از اینرو هر گاه دو دسته باهم در نبرد روبرو شوند و از لحاظ

شماره باهم یکسان باشند و در نیرومندی و داشتن جمعیت^۱ نیز بایکدیگر برابری کنند، دسته بادیه نشین بغلبه و پیروزی نزدیکتر خواهد بود.

و در این باره میتوان وضع قبیله مضر را با حمیر و کهلان که در مملکداری و بهره مند شدن از تنعمات بر مضر سبقت جسته و هم با قبیله ربیعه که در آبادیهای عراق متوطن شده بودند سنجد و دید که بعلت باقی ماندن مضر در بادیه نشینی و گراییدن دیگران به فراخی معیشت و فراوانی ناز و نعمت چگونه گروه نخستین در غلبه و جهانگیری توانایی داشتند و بر همه متصرفات و سرزمینهای قبایل دیگر استیلا یافتند و آنها را از کفشان ربودند و وضع بنی طی و بنی عامر بن صعصعه و بنی سلیم بن منصور پس از ایشان نیز بر همین شیوه است که چون دیرتر از دیگر قبایل مضر و یمن دست از بادیه نشینی برداشتند و بهیچیک از تنعمات دنیوی در نیاویختند چگونه عادات بادیه نشینی نیروی عصبیت ایشان را حفظ کرد و نگذاشت رسوم و آداب تجمل خواهی و ناز پروری جانشین آن گردد، تا حدیکه نسبت بدیگران در غلبه یافتن توانا تر بودند. و همچنین هر یک از تیره های (احیا)^۲ عرب که نسبت به تیره دیگر در زندگانی پرنواز و نعمت و فراخی زندگی سبقت جوید بیشک تیره بادیه نشین^۳ نسبت بوی چیره تر و توانا تر خواهد بود، هر چند در عده و بسیج برابر باشند. و این سنت خداست در میان آفریدگانش^۴.

فصل نهم

هدفی که عصبیت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی
و کشورداری است

زیرا در فصول پیش یاد کردیم که حمایت و دفاع و توسعه طلبی و هرامری که بر آن اجتماع میکنند از راه عصبیت میسر میشود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی

۱- در جاهای مصر و بیروت؛ و در نیرومندی عصبیت. ولی در «ینی» چنین است: دود نیرومندی و عصابه یعنی گروه و دسته و مل صورت «ینی» را برگزیدیم. ۲- جمع «حی» که کوچکتر از قبیله است. ۳- «المبتدی» در بعضی از جاهای غلط و صحیح «المبتدی» است. ۴- سنه الله فی خلقه. اشاره به سنه الله التي قد خلقت فی عباده. سورة المؤمن، آیه ۸۵

نيازمندانند که آنان را از تجاوز بيکديگر باز دارد. و آن نيروي فرمانروا (قوة حاکمه) ناگزير بايد در پرتو قدرت عصبيت بر مردم غلبه يابد و گرنه در امر حاکميت توانايي نخواهد يافت و چنين قوه‌اي تشکيل نخواهد شد و يکچنين غلبه و قدرتي را پادشاهي و کشورداري ميگويند و آن فزونتر و برتر از رياست ميباشد. زيرا رياست نوعي بزرگي و خواجگي درميان قومي است که از رئيس خویش پيروي ميکنند بي آنکه آن رئيس در فرمانهاي خود براي شان تسلط جابراهي داشته باشد، ولي پادشاهي عبارت از غلبه يافتن و فرمانروايي بزور و قهر است. و هرگاه خداوند عصبيت پايگاهي برسد در آن درنگ نميکند بلکه برتر از آنرا ميجويد چنانکه اگر بخواجگي و رهبري مردم نایل آيد و راهي هم بسوي غلبه و تسلط و زورمندی بيشتري يابد آنرا فرو نيميگذارد، زيرا رسيدن بدان براي انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمايلات آدمي است و توانايي وي بر چنان پايگاهي انجام نمي پذيرد مگر از راه عصبتي که بسبب آن مردم و پيرا پيروي ميکنند. بنا بر اين هدف عصبيت، چنانکه معلوم شد، غلبه و تسلط براي رسيدن به پادشاهي است.

و نيز بايد دانست که در يك قبيله هر چند خانواده هاي شريف پراکنده و عصبيت هاي متعدد و گوناگون وجود داشته باشند ناگزير بايد ازميان آنها عصبتي پديد آيد که از همه آنها نيرومندتر باشد و بر آنها چيره شود و همه را يکسر به پيروي خویش وادارد و ديگر عصبيت‌ها آنچنان بدان پيوند يابند که گويي همه آنها بمنزله يك عصبيت بزرگ است، و گرنه ميان آنها جدائي روي ميدهد و باختلاف و زدوخورد منتهي ميگردد.

و اگر خدای گروهی از مردم را بگروه ديگر دفع نميکند همانا زمين را فساد فراميگرفت^۱.

و آنگاه که يك رئيس قبيله بنيروي عصبيت بر قوم خویش غلبه ميکند بطبع ميخواهد بر رئيس قبيله ديگري که از وي دور است نيز چيره آيد،

۱- ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض. سورة بقره، آية ۲۵۲.

در این صورت اگر رئیس قبیله دیگر از لحاظ قدرت و عصبيت با او برابر باشد یا بدفاع برخیزد آنوقت هرگاه هر دو بایکدیگر هم زور و برابر باشند هر کدام بر ناحیه متصرفی و قبیله خویش حاکمیت خواهد یافت و مانند قبایل مستقل و مجزا از هم که در جهان پراکنده اند بسر خواهند برد. و اگر یکی بر دیگری غالب آید و او را پیروی از طایفه خود مجبور سازد، آنگاه با آن قبیله نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت و نیروی آنرا بر قدرت غلبه جویی خویش خواهد افزود و در راه بدست آوردن حداعلاى غلبه یافتن و فرمانروایی گام خواهد نهاد، چنانکه بدرجات از هدف نخستین او پهناورتر و دورتر باشد و همچنان بتوسعه طلبی و غلبه جویی ادامه میدهد تا نیرو و توانایی او بمرحله نیروی دولت برسد و با آن برابر گردد. آنوقت اگر دولت به مرحله پیری و فرسودگی رسیده باشد و از سوی خداوندان عصبيتی که زمام امور دولت را در دست دارند ممانعت و مقاومتی نشان داده نشود، بیدرنگ بر آن دولت استیلا خواهد یافت و فرمانروایی را از آنان خواهد ربود و سرتاسر کشور را بچنگ خواهد آورد. لیکن اگر چنین رئیس قبیله ای بارسیدن بمنتها مرحله نیرومندی در توسعه طلبی خود با مرحله پیری و فرسودگی دولت مصادف نشود بلکه مقارن هنگامی باشد که دولت به پشتیبانی خداوندان عصبيت نیازمند میگردد در این صورت دولت سران آن قبیله و عصبيت را در سلك اولیای حکومت خویش در میآورد و هنگام نیاز بنیروی آنان اتکا میکند و آن قبیله بمرحله ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است مانند ترکان در دولت بنی عباس و صنهاجه و زناته در دولت کتامة و خاندان حمدان باملوک شیعه علوی و عباسی. بنابراین معلوم شد که هدف عصبيت قبایل پادشاهی و کشورداریست که هرگاه بنهایت مرحله قدرت خود برسد بر حسب مقتضیات و شرایطی که مقارن آن باشد برای قبیله مزبور پادشاهی و کشورداری یا بطریق استقلال و انفراد و یا از راه همکاری با دولت و پشتیبانی از آن حاصل می شود.

و اگر موافقی قبیله را از رسیدن به هدف بازدارد، چنانکه در آینده یاد خواهیم

کرد، در همان پایه‌ای که دارد متوقف خواهد ماند تا هنگامیکه خداوند سرنوشت آنرا تعیین کند^۱.

فصل هجدهم

در اینکه حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرورفتن در
ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است.

زیرا هرگاه قبیله‌ای بنیروی عصیبت خویش برخی از پیروزیها نایل آید بهمان میزان بوسایل رفاه دست می‌یابد و با خداوندان ناز و نعمت و توانگران در آسایش و فراخی معیشت شرکت می‌جوید و بمیزان پیروزی و غلبه‌ای که بدست می‌آورد و بنسبتی که دولت بآن قبیله اتکا میکند از نعمت و توانگری دولت بهره و سهمی میبرد، و اگر دولت از لحاظ قدرت و نیرومندی در حدی باشد که هیچکس در باز ستدن فرمانروایی یا شرکت جستن در آن نتواند طمع بندد، آن قبیله نیز به حاکمیت دولت اعتراف میکند و بهمین اندازه خرسند میشود که دولت روامیدارد از نعمت ملك بهره‌مند گردد و اعضای آن قبیله را در گردآوری خراجها شرکت دهد و دیگر آرزوهای بلند در سر نمی‌پروراند که بدرجات و مناصب دولت یا بدست آوردن موجبات آن نایل آید بلکه تنها همت آن قبیله اینست که نعمت و وسیله فراخی زندگی بدست آورد و در سایه دولت بآرامش و آسایش بسربرد و عادات و شیوه‌های پادشاهی را در انبیه و پوشیدنی‌های نیکو فراگیرد و هرچه بیشتر برمقدار آنها بيفزاید و در بهتر کردن و زیبای آنها بتناسب ثروت و وسایل ناز و نعمتی که بچنگ می‌آورد بکوشد و از متفرعات آنها برخوردار گردد و پیدا است که در اینصورت رفته رفته از خشونت بادیه نشینی قبیله کاسته میشود و عصیبت و دلیری آنان بسستی و زبونی تبدیل میگردد و از گشایش و رفاهی که خداوند بایشان ارزانی میدارد متنعم و برخوردار میشوند و فرزندان و اعقاب ایشان نیز

۱- اشاره به آیه ۴۳ و ۴۶ سوره الانفال.

بر همین شیوه پرورش می‌یابند بدانسان که بتن پروری و برآوردن نیازمندیهای گوناگون خویش می‌پردازند و از دیگر اموری که در رشد و نیرومندی عصبیت ضرورت دارد سر باز میزنند تا اینکه این حالت چون خوی و جبلت در سرشت آنان جایگیر میشود و آنگاه عصبیت و دلاوری در نسلهای آینده ایشان نقصان می‌پذیرد تا سرانجام بکلی زایل میگردد و سرانجام زمان انقراض قبیله آنان فرا میرسد و بهر اندازه بیشتر درناز و نعمت و تجمل‌خواهی فروروند بهمان میزان بنا بودی نزدیکتر میشوند تا چه رسد باینکه داعیه پادشاهی در سر داشته باشند. زیرا عادات و رسوم تجمل‌پرستی و مستغرق شدن درناز و نعمت و تن‌پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است درهم میشکند و هرگاه عصبیت زایل گردد نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد تا چه رسد باینکه بتوسعه طلبی برخیزند و آنوقت ملتهای دیگر آنان را می‌بلعند و از میان می‌برند. بنابراین آشکار شد که فراخی معیشت و تجمل‌خواهی از موانع پادشاهی و کشورداریست. و خدا ملك خویش را بهر که بخواهد ارزانی میدارد^۱.

فصل نوزدهم

در اینکه یکی از موانع رسیدن قبیله به پادشاهی و کشورداری اینست که مورد ستم و خواری واقع شود و مطیع و منقاد اراده دیگران گردد

زیرا خواری و انقیاد جوش و خروش عصبیت را درهم میشکند، چه انقیاد و خواری يك قبیله دلیل برفقدان عصبیت آن میباشد و هنوز زخم خواری آنان التیام نمی‌یابد که می‌بینیم از مدافعه فرو میمانند و کسی که از مدافعه عاجز گردد بطریق اولی از مقاومت و توسعه‌طلبی نیز عاجز میشود. و این معنی رامیتوان در بنی اسرائیل مشاهده کرد که چون موسی، ع، ایشانرا بکشور شام خواند و به آنان خبر داد که خدا پادشاهی آن کشور را برای ایشان تعیین فرموده است^۲ چگونه از این امر عاجز آمدند و گفتند: در آن کشور گروهی ستمکارانند و ماهرگزدان

۱- والله یؤتی ملکه من یشاء. سوره بقره، آیه ۲۴۸. ۲- اشاره بآیه: ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم. سوره المائدة، آیه ۴۴

آن نمیشویم مگر آنکه آنقوم از آن کشور بیرون روند^۱. یعنی خدا آنانرا بنوعی از توانایی خویش بجز عصیت ما بیرون کند و این از معجزات تست ای موسی! و چون سوگند یاد کرده بایشان بدانسوی عازم شود قومش بلجاعت برخاستند و نافرمانی آغاز کردند و گفتند: تو باخدای خودت برو و با آنها کارزار کنی^۲ و این امر را هیچ سببی نبود جز آنکه نفوس آنان از مقاومت و توسعه طلبی عاجز شده و بدان خو گرفته بود، چنانکه مفهوم آیه و آنچه درباره تفسیر آن گفته اند همین معنی را میرساند. و این حالت از اینرو در آنان پدید آمد که چه بسا خوی اقیاد در ایشان نفوذ یافته بود و هنوز زخم مذلتی که قبطیان با آنان رسانیده بودند التیام نیافت و سالیانی نگذشت که یکسره عصیت از میان ایشان رخت بر بست، گذشته از اینکه ایشان بخوبی بگفتار موسی ایمان نیاورده بودند که بایشان خبر داده بود شام از آن شما است و عمالقه ای که در اربحا باشند بحکم تقدیر خدا شکار شما خواهند شد. ولی آنها [باتکای ناتوانی از توسعه طلبی که در نفوس خود سراغ داشتند عجز و زبونی نشان دادند]^۳، چه این ناتوانی بر اثر خو گرفتن به خواری و پستی در آنان رسوخ یافته بود و بدین ترتیب گفتاری را که پیامبر ایشان خیر داد و آنانرا بدان امر فرمود مورد طعن و تمسخر قرار دادند.

از اینرو خداوند ایشان را به تیه کینر داد. یعنی مدت چهل سال آن قوم را در دشت خشک و بی گیاهی که میان شام و مصر بود سرگردان و آواره ساخت^۴. بدان سان که در آن مدت بهیچ عمران و آبادانی پناه نبردند و بهیچ شهری فرود نیامدند [و با هیچ بشری آمیزش نکردند]^۵ چنانکه داستان آنرا قرآن یاد کرده است. زیرا از یکسو عمالقه^۶ شام و از سوی دیگر قبطیان مصر بایشان بسختی و درشتی رفتار میکردند و ایشان چنانکه خودشان هم گمان میکردند از مقاومت با عمالقه و قبطیان عاجز بودند و سیاق آیه و مفهوم آن چنین نشان میدهد که

۱- ان فيها قوما جارین و اتالن ندلها حتی یخرجوا منها . سورة المائدة ، آیه ۲۵ ۲- فاذهب انت و ربك فقاتلا . سورة المائدة ، آیه ۲۷ . ۳- قسمت داخل کرونه از «بنی» ترجمه شد در چاپهای مصر دبیروت (علموا من انفسهم) نیست ۴- اشاره بآیه: قال فانها محرمة عليهم اربعین سنة یتیهون فی الارض ولا تلمس علی القوم الفاسقین سورة المائدة، آیه ۲۹ . ۵- این جمله در «بنی» نیست ۶- Amalécites

حکمت تیه و آن آوارگی عبارت از نابودی و انقراض نسلی بوده است که در چنگال خواری و زبونی و زورمندی گرفتار شده و بدان خو گرفته بودند بحدی که عصبیت آنان تباه و زایل شده بود تا اینکه در این آوارگی نسل دیگری پرورش یابد که ارجمند و توانا بارآیند و پیروی از فرمانهای دیگران آشنا نباشند و زور و قهر را نشناسند و خواری و پستی آنانرا افسرده و پژمرده نکند. و چنین هم شد، زیرا (درین مدت عصبیت دیگری برای ایشان بوجود آمد که بوسیله آن توانایی یافتند بنبرد برخیزند و بتوسعه‌طلبی متمایل شوند)^۱ و برخصم خود غلبه یابند. و این امر نشان میدهد که کمترین مدت برای انقراض و نابودی يك نسل و پرورش نسلی دیگر چهل سالست و خدای حکیم دانا منزله است. و هم این واقعه روشن‌ترین دلیل براهیت و تأثیر عصبیت در امور مدافعه و حمایت و توسعه‌طلبی است و ثابت میکند که هر قبیله‌ای عصبیت را از دست بدهد از کلیه صفات یادکرده فرومیانند و محروم میگردد.

فصل ۲

[دیگر از موجبات خواری قبیله که بدین فصل ملحق میشود، کیفیت باج و خراجست]^۲ زیرا قبیله باج دهنده همینکه بدین امر منقاد و تسلیم میشود چنانست که بخواری و پستی تن در داده است چه باج و خراج دادن خود در نظر قبایل نوعی ستم‌دیدگی و خواریست چنانکه افراد سرفراز و بزرگ‌منش و آنانکه زیر بار فرومایگی نمیروند نمیتوانند آنرا تحمل کنند مگر هنگامی که در نتیجه جنگ و کشتار و دادن تلفات شکست خورده و از پای درآمده باشند. و در چنین موارد تحقیرآمیزی بعصبیت ایشان سستی راه می‌یابد و قادر بمدافعه و حمایت نمیباشند و کسانی که عصبیت آنان چنان ضعیف گردد که نتوانند در برابر ستم بدفاع

۱- عبارت زیرا (در این مدت) تا متمایل شوند از «ینی» است که در آن بجای: (فنشات بذلك) (فنشات لهم بذلك) است. ۲- در «ینی» کلمه (فصل) نیست ولی سطر ۱۴ که در داخل‌کروشه چاپ شده با خط درشت بعنوان قسمتی مستقل آمده است... در ضمن یادآوری میشود که: کلمه «باج» ترجمه «مغارم» است که در لغت بمعنی دیون می باشد. ۳- در چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است ولی در چاپ پاریس قسمت داخل‌کروشه با حروف درشت بعنوان فصل نویی تنظیم شده است:

پردازند و آنرا از خود دورکنند چگونه میتوانند بمقاومت یا توسعه طلبی برخیزند؟^۱ چنین کسانی بسبب خواری و پستی بفرمانبری و اتقیاد تن درمیدهند و چنانکه یادکردیم خواری و مذلت خود مانعی درپیش راه آنان میباشد. و گفتار پیامبر، ص، درباره کشت و زرع که درصحيح آمده است از همین مقوله است. چه آن حضرت هنگامی که گاوآهن را درخانه برخی از انصار دیده فرمود: این ابزار بخانه قومی نرفت مگر آنکه خواری بدان راه جست. و این دلیل صریحی^۲ است براینکه باج موجب ذلت است. گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید میآید نیز برآن افزود مانند خوی دستان و فریب که بسبب سلطه زور و قهر حاصل میشود [چنانکه در صحيح آمده است که پیامبر از باج و خراج بخدا پناه میبرد و در این باره از وی سؤال شد فرمود: انسان هنگامی که بخواهد باج پردازد سخن می گوید ولی بدروغ متوسل می شود و وعده میدهد ولی بدان وفا نمیکند]^۳ از اینرو هرگاه قبیله ای را ببینیم که بسبب پرداختن باج و خراج دربند خواری و فرومایگیست نباید طمع ببندیم که هرگز و تاسرانجام روزگار چنین قبیله ای پادشاهی برسد.

و از اینجا گفتار غلط کسانی که گمان میکنند زناته مغرب گوسفنددار و چوپان (شاویه) بودند و پادشاهان معاصر خویش باج میپرداختند آشکار میشود. و این پندار چنانکه دیدیم غلط فاحشی است، زیرا اگر چنین امری درست می بود پادشاهی آنان صورت نمیگرفت و دوام نمی یافت و نمی توانستند دولتی تشکیل دهند. و در این باره در گفته شهربراز^۴ پادشاه باب (دربند)^۵ بعدالرحمن ربیعه

۱- در «ینی» بالمقاومة اراالمطالبه است برعکس چاهیای مصر و بیروت و (پ) که بجای (یا) (و) است ۲- در «ینی» صحیحی . ۳- قسمت داخل کروه در چاهیای مصر و بیروت نیست . ۴- جمله و در این باره در گفته شهر براز . . . از «ینی» است که چنین است: (و انظر فی هذا ما قاله) برعکس چاهیای مصر و جز آن که چنین است: (و انظر فیما قاله) ۵- مؤلف خود در تاریخ خلافت عمر بفتح باب (دربند) اشاره کرده و نام حاکم باب را «شهریار» نوشته است و در معجم البلدان نام وی «شهریار» است. بموجب تاریخ کامل ابن اثیر شهر دربند در سال ۲۲ هجری فتح شده و از نوشته های یاقوت چنین استنباط میشود که این واقعه بسال ۱۹ هجری روی داده است و عبدالرحمن بن ربیعه در آن تاریخ فرماندهی مقدمه الجیش سپاهیان اسلام را بر عهده داشته و فرمانده کل سپاهیان مزبور سراقه بن عمر بوده است (یادداشت دسلان، ج ۱ ص ۲۶۸).

میتوان اندیشید که چون عبدالرحمن بر شهر براز غلبه یافت و شهر براز از وی زینهار خواست تا در زیر فرمان او باشد گفت: «من امروز از شما هستم، دستم در دست شما و میل من میل شماست، خوش آمدید و خدای شما و ما را فرخنده دارد. بهترین جزیه ما بشما همان یاری است که بشما خواهیم کرد و آنچه شما دوست دارید قیام کنیم ولی ما را بجزیه دادن خوار نکنید چه ما را در برابر دشمنان ضعیف خواهید کرد». این سخنان را میتوان درباره گفته هایی که آوردیم مورد توجه و استناد قرارداد و برای اثبات گفتار ما دلیلی کافیست.

فصل بیستم

در اینکه شیفتگی بخصال پسندیده از نشانه‌های پادشاهی و کشورداری است و برعکس

چنانکه در پیش یاد کردیم چون پادشاهی برای انسان امری طبیعی و ضروریست، زیرا موافق طبیعت اجتماع بشریست، و از اینرو که آدمی بر حسب اصل فطرت و نیروی ادراک و خرد (قوة ناطقه و عاقله) خویش بخصال نیکی نزدیکتر از خصال بدی است چه بدی از جانب قوای حیوانی که در وی هست صادر میشود ولی از جنبه انسانیت خویش به نیکی و خصال آن نزدیکتر میباشد و کشورداری و سیاست تنها از اینرو بدو اختصاص یافته که وی انسان است چه این دو امر خاص آدمی است نه حیوان، بنابراین خصال نیکی او همان فضیلت‌هایی است که متناسب با سیاست و پادشاهی است چه نیکی است که مناسب سیاست باشد.

و در فصول پیش یاد کردیم که نیروی فرمانروایی^۱ دارای اصل یا شالده‌ایست که بر آن استوار میگردد و حقیقت نیروی مزبور بدان تحقق می‌یابد.
و آن اصل عصبیت و دودمان است و نیز نیروی فرمانروایی دارای فرع یا شاخه‌ای

۱- ترجمه کلمه مجد است که ابن‌خلدون آنرا بمعنی فرمانروایی آورده و بجای حکومت مطلقه (الانفراد بالمجد) بکار برده است.

میباشد که بسبب آن صورت میگیرد و کمال می‌پذیرد و آن عبارت از خصال نیکو است. و اگر پادشاهی و کشورداری را غایت عصیبت بدانیم بیشک شاخه‌ها و موجباتی را که مکمل پادشاهی میباشند نیز باید غایت دیگر عصیبت بشماریم که همان خصال نیکو است زیرا نیروی فرمانروایی بدون موجبات مکمل آن بمنزله موجودی بیدست و پا خواهد بود یا همچون کسی بشمار خواهد رفت که در میان مردم برهنه پدید آید و هنگامی که در میان خاندانهای نجیب و شرافتمند عصیبت تنها بدون اکتساب خصال پسندیده نقصانی بشمار آید بطریق اولی سلطنت و کشورداری که هدف هرگونه فرمانروایی و اقتدار و کمال هر اصالت و حسبی است بدون خصال و فضایل نیکو عیب و منقصت محسوب خواهد شد.

و گذشته از این سیاست و پادشاهی عهده‌داری امور خلق و خلافت از جانب خدا در میان بندگان اوست [تا احکام خدا را در میان آنان اجرا کند]^۱ و احکام خدا در میان بندگانش جز نیکی و مراعات مصالح مردم چیز دیگری نیست چنانکه شرایع گواه بر آنست ولی احکام شر^۲ تنها از منبع نادانی و اهریمنی سرچشمه میگیرد و برخلاف قدرت و سرنوشت خدا، سبحانه، است چه خدا هم فاعل نیکی و هم فاعل بدی است و هردورا او مقدر میکند از اینرو که در جهان فاعل مطلقى جز او نیست.

پس برای هرکس عصیبتی حاصل آید که قدرت ویرا تضمین کند وهم بخصال نیک و پسندیده‌ای که مناسب تنفیذ احکام خدا در میان خلق او باشد خوی گیرد چنین کسی برای مقام خلافت در میان بندگان و عهده‌داری امور خلق آماده خواهد بود و در وی شایستگی این مقام وجود خواهد داشت. و این برهان از استدلال نخستین مستحکم‌تر و دارای مبنای صحیحتری است، چه روشن شد که هرکس دارای خصال نیکو و عصیبت باشد همین خصایص گواه بارزی بر شایستگی

۱- در «بنی» نیست. ۲- در همه جاها (بشر) و در «بنی» (شر) است.

او برای تشکیل سلطنت خواهد بود پس هرگاه خداوندان قدرت^۱ و عصیبت و کسانی را که برنواحی بسیار و ملل گوناگون غلبه یافته‌اند مورد دقت قراردهیم خواهیم دید که ایشان در راه انجام دادن کارهای نیک و کسب خصال پسندیده شیفتگی و دل بستگی بسیار نشان می‌دهند و آن خصال عبارتند از بخشش و بخشودن لغزشها و چشم‌پوشی از ناتوانان و مهمان نوازی و یاری رساندن به بیچارگان و ستمدیدگان، و دستگیری از بینویان، و شکیبایی برشاید، و وفای بعهد و بخشیدن اموال در راه عرض و ناموس و تعظیم شریعت و بزرگداشت علمایی که حافظ و نگهبان شریعتند و پیروی از احکام هنگامی که علمای شریعت آنرا به عمل یا ترک کاری محدود میکنند و گمان نیک داشتن بر عالمان شریعت و اعتقاد بر مردم دیندار و پرهیزگار و برکت خواستن از ایشان، و شیفتگی بدعا کردن آنان و شرم کردن از بزرگان و پیران و بزرگ داشتن و گرمی شمردن ایشان، و فرمانبری از حق و دعوت کننده آن، و دادرسی و انصاف دادن نسبت به درماندگان و ناتوانان و توجه باحوال ایشان، اطاعت از حق، و فروتنی در برابر بینویان و گوش فرادادن به شکایت دادخواهان و دینداری و پیروی از شرایع و عبادات و مواظبت از دینداری و موجبات آن، و دوری گزیدن از بیوفایی و مکر و فریب و پیمان شکنی و نظایر اینها.

پس دانستیم که اینگونه خصال کشورداری در مردان سیاست یافت میشود و بدانها متصف میباشند و از اینرو شایستگی می‌یابند که برای زیردستان خویش یا بطور عموم سیاستمدار باشند و خدای تعالی ایشانرا بدانراه نیک رهبری فرموده است راهی که درخور عصیبت و غلبه آنان است. چه اینگونه کسان بیهوده و بیدلیل بریاست نمیرسند و دیده نشده است کسی از راه باطل و برحسب تصادف

۱- پس هرگاه ... جمله ناقص (شرطی) است و برحسب اسلوب نگارش مؤلف جمله مکمل (جزا) آن ۱۷ سطر بعد می‌آید و اگر بشیوه نگارش وی عبارات ترجمه می‌شد در فارسی مطلب نامفهوم می‌گردید و ترجمه بدینسان می‌شد. بجای جمله‌های سطر دوم و سوم (قرار دهیم خواهیم دید) ... و ببینیم که ... بجای : پس دانستیم سطر ۱۷ خواهیم دانست که ... اما برای خواننده درك جمله مکمل پس از ۱۷ سطر بسیار دشوار می‌شد در صورتیکه حقیقت موضوع با روش ترجمه نگارنده هم تغییر نیافته است.

بکشورداری نایل آید بلکه کشورداری و پادشاهی برای بکاربردن قدرت عصیبت ایشان شایسته‌ترین پایگاهها و کمالات و نیکهاست .

و با اینوصف دانستیم که خدا پادشاهی را به ایشان ارزانی داشته و آن را بسوی ایشان رانده است . و برعکس هرگاه خدا انقراض پادشاهی ملتی را مقدر فرماید آنانرا بارتکاب اعمال ناشایست و پیشه کردن پستیها و فرومایگیها و پیمودن اینگونه راههای ناستوده و امیدارد چنانکه کلیه فضایل و خصال سیاست و کشور-داری را ازدست میدهند و همواره سراشیب نقصان را می‌پیمایند تا پادشاهی از دست آنان بیرون میرود و بکسانی دیگر سپرده میشود . و این سقوط بمنزله سرزنش و نکوهش برآن قوم است که چرا بنادانی موجبات پادشاهی و کمال و نیکی را که خداوند بآنان ارزانی داشته و دراختیار آنان گذارده است ازدست داده و پستی و رذالت گراییده‌اند .

و هرگاه بخواهیم اهل قریه‌ای را هلاک کنیم ناز پروردگان آنانرا فرمان میدهیم و درنتیجه آنان بنافرمانی و فسق و فجور میگردانند و آنگاه فرمان هلاک کردن ایشان واجب میشود و آنانرا بسختی هلاک میکنیم .

و اگر این امر را بشیوه استقراء پیجویی کنیم درمیان ملت‌های گذشته نمونه-های بسیاری از آنچه یاد کردیم خواهیم یافت . و ایزد آنچه بخواهد میآفریند و برمیگزیند^۱ . و باید دانستکه از جمله خصلتی که مایه کمال انسان است و قبایل دارای عصیبت بدانها شیفتگی دارند و آنها را گواه و نشانه کشورداری میدانند بزرگداشت علما و شایستگان و اشراف و خداوندان حسب و اصناف بازرگانان و مردمان غریب و بیگس و گماشتن افراد مردم بمناصب و درجاتی است که سزاوار آن می‌باشند و گرنه گرامی داشتن قبایل و خداوندان عصیبت‌ها و عشایری که در شرف و بزرگواری دم از همسری می‌زنند و با آنان درمجد و عظمت در کشمکش‌اند و در توسعه بخشیدن جاه و عظمت با ایشان شرکت میجویند ، امری طبیعی است و اغلب محرك آنان به بزرگداشت اینگونه کسان حس جاه طلبی یا بیم از عشایر

۱ - واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً . سورة الاسرى آیه ۱۷ .
 ۲- و ربك يخلق ما يشاء ويختار . سورة القصص ، آیه ۶۸ .

ارجمند یا توقع احترام و تجلیل متقابل از آنهاست. ولی گرامی داشتن کسانی که مانند گروه نخستین نه عصبیتی دارند تا مایهٔ بیم باشد و نه جاهی که بدان امید بندند بهیچرو مورد شك و تردید واقع نمیشود و خالصانه و بیشایه است و منظور از توجه و عنایت بچنین کسانی تنها بزرگواری و فرمانروایی حقیقی و رسیدن بمرحلهٔ کمال فضایل و خصال پسندیده است و پادشاهانی که بدین شیوه مردم را مشمول عواطف خویش میکنند سیاست کلی مردم داری و تمام جزئیات آن اهتمام میورزند زیرا بزرگداشت همگنان و اقران در میان قبیله و خویشاوندان از لحاظ سیاست خصوصی ضرورت دارد و گرامی داشتن مهمانان و بیگانگانی که از خارج وارد میشوند و از خداوندان فضیلت یا واجد خصوصیات دیگراندمایهٔ کمال فضیلت ایشان در سیاست عمومی و کلی میشود. زیرا احترام به صلحای دین و علما از نظر توسل جستن بایشان در اقامهٔ مراسم شریعت لازم است و گرامی شمردن بازرگانان سبب تشویق ایشان میگردد و در نتیجه سود سرمایه آنان تعمیم می‌یابد. و مراعات جانب غریبان و بیگانگان از مکارم اخلاق بشمار میرود و رسانیدن مردم بمراتبی که شایستگی آنرا دارند از انصاف و عدالتست.

و اگر خداوندان عصبیت و قدرت قبیله‌ای بچنین خصالی متصف باشند میتوان پی‌برده که آنان براستی سیاست عمومی یا کشورداری و پادشاهی را پیشهٔ خویش ساخته‌اند و خداوند پادشاهی آنانرا اعلام فرموده است، زیرا انصاف بهمین خصال نشانهٔ لیاقت آنان در سیاست کشورداریست و بهمین سبب هرگاه خدای تعالی انقضای پادشاهی و سلطنت قومی را اعلام دارد نخستین خصالی که از آن قوم رخت برمی‌بندد بزرگداشت اصنافی است که یاد کردیم. و هرگاه ببینیم این خصلت (یعنی بزرگداشتن اصنافی که بر شمردیم) از میان ملتی رخت بر بسته است باید یقین کنیم که آنان فضایل خویش را از دست داده‌اند و آنوقت باید منتظر زوال کشورداری و واژگون شدن پادشاهی ایشان شد. و چون خدای بدی قومی را بخواهد برگردانیدن آن ممکن نخواهد بود^۱. و خدای تعالی داناتر است^۲.

۱- ایا اراد الله بقوم سوء فلا مردله. سورة الرعد، آیه ۱۲. ۲- این جمله در (بی) نیست

فصل بیست و یکم

در باره اینکه هرگاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود

زیرا چنانکه یاد کردیم اقوام وحشی بعلمت قدرت در جنگ آوری و خشونت با ملل دیگر در تسخیر و بنده ساختن طوایف تواناترند و گذشته ازین با ملتها و اقوام دیگر مانند حیوانات درنده نسبت به دیگر جانوران بیزبان رفتار میکنند، مانند عرب و زناته و دیگر اقوامی که نظیر آنانند چون کردها و ترکمنها و نقابداران صنهاجه. و نیز اینگونه طوایف وطنی ندارند که از ناز و نعمت آن برخوردار شوند و منسوب بشهر خاصی نیستند که بدان دلبسته باشند، از اینرو همه نواحی و اقطار گوناگون در نظر ایشان یکسانست بهمین سبب فرمانروایی بر کشورها و شهرهای نزدیک نواحی خود اکتفا نمیکنند و در حدود افق خویش متوقف نمی‌شوند بلکه با قلیمهای دوردست هم می‌تازند و بر ملتهای گوناگون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند.

چنانکه میتوان درین باره گفتار عمر، رض، را گواه شمرد که میگویند وقتی مردم با او بیعت کردند و آنانرا بتصرف عراق برمی‌انگیخت گفت: سرزمین حجاز نباید خانه و مسکن شما باشد، در اینجا شما تنها میتوانید گیاه و خوراک شتران خود را بجوید و فقط برای این منظور در این سرزمین تاب بیاورید. کجا هستند مهاجرانی که از میهن خویش کوچ کرده و از وعده گاه خدای (مکه) دوری گزیده‌اند؟ بروید و سرزمین‌هایی را که خدا در کتاب خود وعده فرمود شمارا وارث آن کند بچنگ آورید، خدا گفت: تا آنرا (دین حق اسلام) بر همه دین‌ها غالب گرداند اگرچه مشرکان کراحت دارند^۱.

و این موضوع را در حالت عربهای قدیم نیز میتوان در نظر گرفت، مانند تباعه و حمیر که چگونه ازین یکبار بمغرب میشتافتند و بار دیگر بعراق و هند

۱ - در «ینی» و (جای) (پ) القراء است و بنا برین عبارت را بر حسب نسخهای مزبور می‌توان چنین نوشت: کجا هستند عالمان قرآن که برای رسیدن بوعده خدایی هجرت کنند. ۲ - لیظهره علی الدین کله ولو کرمه - المرکون. سوره التوبه، آیه ۳۳

میتاختند و این خصوصیت تنها در قوم عرب بود و هم نقابداران مغرب (مرابطان) در صدد تشکیل دادن دولت بزرگی برآمدند. دایره تاخت و تاز خود را از چراگاه‌های سرزمین خودشان در اقلیم اول و نزدیکی سودان تا اقلیم چهارم و پنجم در ممالک اندلس توسعه دادند و سرتاسر این نواحی را متصرف شدند. چنین است وضع ملت‌های وحشی و بهمین سبب دولت ایشان پهناورتر و دایره تاخت و تاز ایشان دورتر از مراکز اصلی آنهاست.

و خدا شب و روز را اندازه میکند^۱، و او یگانه غلبه‌کننده‌ای است^۲، نیست شریکی او را^۳.

فصل بیست و دوم

هرگاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار بقبیله دیگری از همان ملت باز میگردد و تا هنگامیکه در آن ملت عصیت باقی باشد

سلطنت از کف آنان بیرون نمیرود

زیرا پادشاهی و کشورداری هنگامی برای ملت حاصل میشود که در داخل کشور دسته‌ای در پرتو جوش و خروش غلبه و چیرگی دیگران را مطیع خویش سازند و ملت‌های دیگر از خارج بسطنت ایشان اعتراف کنند. آنگاه باید از میان گروه غالب کسانی را برای فرمانروایی و حفظ تاج و تخت برگزینند و پیدا است که همه افراد ممکن نیست در این امور شرکت جویند زیرا شماره آنان بحدی فزون است که عرصه کشمکش و رشک و غیرت را بر گروه بسیاری از کسانی که برای پیروزی یافتن در اینگونه پایگاه رنج و مشقت فراوان میکشند تنگ میکند، پس ناچار گروه معدودی برگزیده میشوند و پس از آنکه آن گروه امور دولت را قبضه میکنند در ناز و نعمت فرو میروند و در دریای تجمل و فراخی زندگی غوطه‌ور میشوند و یاران و برادران خویش را ببندگی می‌گیرند و آنان را در راه خدمات گوناگون دولتی

۱- والله یقدر اللیل و النهار. سورة المزمل: آیه ۲۰
 ۲- و هو الواحد القهار. سورة الرعد، آیه ۱۷
 ۳- لا شریک له. سورة انعام، آیه ۱۶۳.

نا بود می‌کنند ولی آنانکه از دخالت کردن در کارهای دولت برکنار میمانند و از بهره‌برداری از مزایای دولتی که بحکم نسب باید در آن شرکت می‌جستند محروم می‌شوند و بر همان رسوم محافظت دودمان خویش باقی میمانند پیری و فرسودگی با آنان راه نمیآید چه آنان به تجمل پرستی و وسایل آن نزدیک نشده‌اند.

از اینرو هرگاه بسبب گذشت روزگار پیری و فرسودگی بفرمانروایی گروه نخستین راه یابد و فراخی و رفاه آنان بزوال گراید آنوقت دولت ایشان متزلزل میگردد و تیغ برنده آنان کند میشود و شادابی غریزه تجمل خواهی ایشان بیژمردگی میگراید و با آخرین مرحله طبیعت تمدن انسانی و جهانگیری و غلبه سیاسی میرسند و سرانجام طعمه روزگار میشوند.

مانند کرم ابریشم که بگرد خود می‌تند و سپس در حال چرخیدن بدور خود در همان جایگاه تنیدنش میمیرد.

در این هنگام آنانکه بهره‌افری از عصیت دارند و روح جهانگیری و غلبه ایشان همچنان در جوش و خروش است فرصت را مغتنم می‌شمرند و برای رسیدن پادشاهی و ملکی که تاکنون از آن محروم بودند همت می‌گمارند و بانیروی قهر و غلبه‌ای نظیر عصیت دسته نخستین در آغاز کشورگشایی مدعی سلطنت میشوند و بی‌کشمکش و زدو خورد پیروز میگردند، چه نیروی غلبه آنان در نظر دولت فرتوت معلوم میباشد. از اینرو برخصم خویش و کشور استیلا می‌یابند و پادشاهی با آنان منتقل میشود. و باز همین وضع سرانجام برای این گروه در برابر عشایری از ملت خودشان که برکنار میمانند روی میدهد و امر پادشاهی همواره در میان يك ملت بمنزله پناهگاهی است که کشور آنانرا حفظ میکند و این وضع همچنان ادامه مییابد تا هنگامیکه آتش جوش و خروش عصیت آنان بکلی خاموش شود یا کلیه عشایر آن ملت منقرض گردند.

و این سنت خداست در زندگی دنیا و آخرت نزد پروردگارت برای

پرهیزگاران^۱.

۱- اشاره بآیه: متاع الحیوة الدنیا و الآخرة عند ربك للمتقین. - سوره ۴۳، آیه ۳۴.

و این اصل را میتوان باوقایع تاریخی که برای عرب^۱ روی داده است تطبیق کرد چه پس از انقراض پادشاهی عاد برادران وهم نژادان ایشان که قوم ثمود بودند بکارکشورداری پرداختند و پس از ثمود برادرانشان عمالقه درین راه قیام کردند و از آن پس هم نژادان ایشان حمیر بیای خاستند آنگاه سلطنت به تبابعه از قبیله حمیر رسید و پس از ایشان اذواء^۲ روی کار آمدند و آنگاه دولت عرب بر قبیله مضر مسلم شد .

همچنین وضع دولت ایرانیان نیز بر همین شیوه بود که پس از انقراض کیانیان سلسله ساسانیان سلطنت رسیدند تا خدا انقراض همه آنانرا با طلوع اسلام اعلام کرد وهم یونانیان که پس از انقراض ایشان فرمانروایی به برادرانشان رومیان انتقال یافت .

بربرهای مغرب نیز بر همین منوال بودند ، چه پس از انقراض نخستین پادشاهان ایشان مغراوه (در تلمسان) و کتامه (در قیروان) فرمانروایی آنان به صنهاجه^۳ و سپس به تقابداران^۴ و آنگاه به مصامده^۵ رسید و سرانجام سلطنت بکسانی که از طوایف زناته^۶ باقی مانده بودند انتقال یافت . و چنین است سنت خدادرمیان بندگان و خلقتش^۷ . واصل و مبنای همه اینها مربوط به عصیبت میباشد و عصیبت در میان نژادها و کشورها متفاوت است و پادشاهی و کشورداری را تجمل خواهی و ناز و نعمت می فرساید و از میان میبرد ، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد. از اینرو هرگاه دولتی منقرض شود فرمانروایی ایشان بگروهی منتقل میگردد که در عصیبت آنان شریک باشند چه مردم به عصیبت آن قوم تسلیم شده و از آن فرمانبری کرده اند و در اذهان ایشان چنین رسوخ یافته است که آن عصیبت بر همه عصیبتهای دیگر غلبه کرده است و چنین عصیبتی در خاندانی نزدیک به دودمان همان دولت انقراض

۱- در (ینی) بجای برای عرب : برای امتهها است . ۲- پادشاهان یمن را «ذوون» و «اذواء» مینامیدند که جمع «ذو» بمعنی صاحب است ، چون نامهای بیشتر ایشان مصدر به «ذو» بود مانند : ذوالاذعار ، ذوالقرنین و غیره . ۳- Zirides (ترجمه دسلان) . ۴- مرابطان . ۵- موحدان . ۶- سلسله عبدالوادی در تلمسان و سلسله مرینی در مراکش (دسلان) . ۷- اشاره بآیه : سَنَآلَهُ اِنَّی قَدْخَلْتُ فِی عَادَه . سوره المؤمن ، آیه ۸۵ .

یافته پیدا میشود، زیرا تفاوت عصیتهای دیگر بر حسب دوری یا نزدیکی آنها به خاندانی است که دولت در آن پدید آمده است مگر اینکه درجهان تغییرات بزرگی روی دهد از قبیل تحول و انتقال کلی ملتی یا از میان رفتن تمدن و عمرانی یا آنچه خدای از قدرت خویش اراده کند. آنوقت امر پادشاهی از آن نژاد به نژادی منتقل میگردد که خداوند بوسیله این تبدیل و تحول قیام آن نژاد را اعلام میفرماید چنانکه برای مضر چنین پیش آمدی بوقوع پیوست که بر ملتها و دولتها غلبه یافتند و فرمانروایی را از کف جهانیان باز گرفتند پس از آنکه قرنها آتقوم خود محروم و منکوب بودند.

فصل بیست و سوم

در اینکه قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعایر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است

زیرا در نهاد انسان همواره اعتقاد بکمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست خورده را مسخر خود میسازد حاصل میشود، و منشأ این اعتقاد یا رسوخ بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم پیروز دچار اشتباه میشود و بجای آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند آنرا بکمال و برتری آنان نسبت میدهد و هرگاه چنین پندار غلطی بقوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن ادامه دهد سرانجام با اعتقادی مبدل میشود [پس در اکتساب کلیه آداب و شؤون قوم غالب میکوشد و با آنان تشبه میجوید. و معنی اقتدا و پیروی همین است]^۱. یا اینکه منشأ تقلید از قوم فاتح اینست، و خدا داناتر است، که ملت شکست خورده پیروزی غلبه جویان را از عصیته یا قدرت و دلاوری آنان نمیداند بلکه گمان میکند این غلبه در بر تو عادات و رسوم و شیوههای زندگی آن قوم حاصل آمده است. و باز هم در موجب غلبه اشتباه میکند و این مورد نیز بهمان وجه نخستین بر میگردد. و بعلمت همین گونه اشتباهات می بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در

۱- این قسمت در (بنی) بیست.

چگونگی پوشیدن و بکار بردن وحتى شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید میکند و بلکه در همه عادات و شؤون زندگی با آن قوم تشبه میجوید و این خصوصیت را میتوانیم در مناسبات میان پسران و پدران ملاحظه کنیم که چگونه پسران همواره از پدران خود تقلید میکنند و خود را با آنان همانند می سازند و منشأ این جز اعتقاد پسران بکمال پدران خود چیز دیگری نیست .

همچنین بهر کشور و شهری درنگریم خواهیم دید چگونه بیشتر مردم آنها از طرز لباس و رفتار نگهبانان و سپاهیان پادشاه تقلید میکنند چه آنها را بر خویش چیره میدانند . حتی اگر ملتی در جوار ملت دیگر باشد و آنرا بر آن همسایه غلبه و تسلط باشد ملت همسایه ضعیف از این تشبه و اقتدا بهره بزرگی خواهد داشت چنانکه این وضع هم اکنون در (میان مسلمانان) اندلس با اقوام جلالقه^۱ صدق میکند، و می بینیم اهالی آن کشور در طرز لباس و وسایل آرایش و زینت و بسیاری از عادات و احوال بایشان تشبه میجویند و حتی در ترسیم تصاویر روی دیوارها و کارخانهها و منازل از آنان تقلید میکنند . چنانکه بیننده اگر بادیده حکمت بنگرد درمی یابد که این وضع علامت^۲ استیلا و غلبه است . و فرمان مخصوص خدا است . و درین باره باید در سر گفتار معروف : «عامه مردم بردین پادشاهند» اندیشید ، چه مفهوم این مثل نیز از همین قاعده بشمار میرود ، زیرا پادشاه بر زیردستان خویش تسلط دارد و رعیت بوی اقتدا میکنند چه اعتقاد مردم پیادشاهان مانند عقیده^۳ پسران پدران و شاگردان به معلمان است ، و خدا دانا و حکیم است^۴ .

فصل بیست و چهارم

هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود بسرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت

زیرا ، و خدا داناتر است ، هرگاه کاخ فرمانروایی ملتی واژگون گردد و

۱- گالیس ، Galices ، عیسویهای لئون León و کاستیل Castille (دسلان). ۲- در نسخه های مصر و بیروت: از علائم . ۳- در «بنی» اقتدای . ۴- هوالعلیم الحکیم. سوره یوسف، آیه ۸۳. در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز پس از آیه قرآن دیده میشود : « و کامیابی بیاری او، سبحانه و تعالی، است » ولی در «بنی» آخر فصل مانند چاپ (ب) است.

بسنوشت بندگی دچار شوند و همچون ابزار بیگانگان قرار گیرند و به آنان متکی شوند، [آرزوی آنان کوتاه و سست می‌شود در صورتی که توالد و تناسل و آبادانی]^۱ در پرتو حصول امید و آرزو و نتایجی است که از آن بیارمی‌آید از قبیل نشاط و جنبش قوای حیوانی، و از اینرو هرگاه در نتیجه سستی و زبونی نو میدی بر قومی چیره شود و صفات و عاداتی که از امید سرچشمه می‌گیرد از انسان رخت بر بندد و عصیت هم بعلت غلبه خصم از میان برود پیدا است که عمران و اجتماع چنین ملتی نقصان خواهد یافت و پیشه‌ها و کسب‌ها و مساعی آنان در راه پیشرفت تمدن متلاشی خواهد شد و بسبب درهم شکستن سپاه و لشکر و نیروی اتحاد آنان که از نتایج مغلوبیت است در امر دفاع از خود عاجز خواهند گردید و آنوقت در برابر هر متجاوز و نیروی مهاجمی بزبونی و شکست تن در خواهند داد و طعمه هر آزمندی خواهند بود، خواه آن ملت با آخرین مرحله کمال دولت و کشورداری رسیده باشند یا نه^۲.

و در این امر، و خدا داناتر است، راز دیگری هم نهفته است. و آن این است که آدمی بمقتضای خلافت خدایی که در زمین بدو ارزانی گردیده بطبیعت رئیس آفریده شده است و هرگاه فرمانروایی از مقام ریاست خود سقوط کند و از رسیدن به هدف عزت و ارجمندی محروم گردد چنان سستی و زبونی بوی راه می‌یابد که حتی از تلاش و کوشش برای رفع گرسنگی و تشنگی خویش هم امتناع خواهد ورزید و در آن سستی نشان خواهد داد و این حالت در اخلاق انسان موجود است و نظیر آنرا درباره حیوانات درنده هم نقل کرده‌اند، چنانکه گویند این حیوانات تا هنگامیکه در اسارت آدمیان باشند بکار توالد و تناسل نمیردازند. و بنا بر این قبایل و ملت‌هایی که بدینسان مملوک و بنده بیگانه شده باشند همواره راه اضمحلال را می‌پیمایند و جمعیت آنها رو بنقصان می‌رود تا سرانجام بکلی منقرض و نابود میشوند و بقا تنها مخصوص خداست. و این موضوع را درباره ملت ایران میتوان ملاحظه کرد که چگونه بسبب وسعت خاک و فزونی جمعیت سراسر جهان را مسخر

۱- از «ینی» است در جایهای مصر چنین است: قیصر الامل و یضف. والتناسل والاعتماد انما هو ... است.

۲- درباره مراحل مختلف دولت در فصول آینده گفتگو خواهد شد.

کرده بودند و چون در روزگار عرب نیروهای لشکری آنان شکست یافت از ایشان گروه بسیار عظیمی باقی ماند چنانکه گویند سعد (ابن ابی وقاص) شماره مردم آنسوی مداین را بدست آورد جمعیت مزبور صدوسی و هفت هزار تن بوده اند که سی و هفت هزار تن آنان از رؤسای خانواده‌ها بشمار میرفته اند، ولی همینکه آن کشور در تصرف عرب و چنگال قهر و غلبه واقع شد پس از اندک زمانی منقرض شدند و چنان هلاک گردیدند که گویی بوجود نیامده بودند^۱.

و نباید گمان کرد که این وضع معلول رسیدن ستمگری یا تجاوز عمومی بآنان بوده است زیرا فرمانروایی اسلام از لحاظ عدالت دارای خصوصیتی است که بر همه معلوم است، بلکه این حالت یکنوع طبیعت و سرشت در انسان است که چون کاخ فرمانروایی او بدست بیگانه و از گون گردد و باز چیه دست دیگران شود بچنین سرنوشتی گرفتار می گردد.

و بهمین سبب ملت‌های سیاه پوست به رقیت و بندگی تن در می‌دهند زیرا طبیعت انسانی آنان دارای نقصان است و چنانکه گفتیم بحیوانان، بیزبان نزدیکتراند. یا برخی از اقوام بطمع کسب جاه و مقام یا ثروت و ارجمندی طوق بندگی دیگران را برگزین می‌نهند مانند ترکان در مشرق (خدمتگزاران بنی عباس و فاطمیه) و کفار^۲ جلالقه و فرنگیان اندلس که بدین شیوه دست یازیده اند. چه عادت بر این جاریست که اقوام مزبور بکارهای دولتی اختصاص می‌یابند و از رقیت و بندگی ابا ندارند چه امیدوارند از این راه به جاه و پایگاه برسند و خدا سبحانه و تعالی دانایانتر است و کامیابی بدوست.

فصل بیست و پنجم

در اینکه قوم عرب تنها بر سر زمینهای هموار و جلگه‌های غیر کوهستانی دست می‌یابد زیرا این قوم بر حسب طبیعت و حشیگری که دارند بغارتگری و خرابکاری

۱ - خوشحانه خدای ایران همواره نگاهبان میهن ماست و با آنهمه سدمات تاریخی ایران هنوز هم زنده و جاویدانست. ۲- علوح (ب) و (ا) و (ک). معلوجاء (ب). در اقرب‌الموارد آرد: علج (بکسر) الرجل القوی الضخم من کفار المحم و بعض العرب يطلق الملعج علی الکافر مطلقاً، ج: علوج و اسم الجمع معلوجاء.

عادت گرفته‌اند، و بی‌آنکه آهنگ غلبه و جهانگیری داشته باشند یا بکارهای پر مخاطره‌ای دست یازند با آنچه دسترسی پیدا کنند آنرا بغارت می‌برند و به بیابانهای خشکی که جایگاه‌های چادرنشینی آنهاست می‌گریزند. همچنین آنها بلشکرکشی و جنگ اقدام نیورزند مگر هنگامیکه ناچار شوند از خود دفاع کنند چنانکه هر دژ تسخیرناپذیری را که مانع آنان باشد رها می‌کنند و به تسخیر ده‌هایی می‌پردازند که استحکامی ندارند. و با کارهای دشوار روبرو نمی‌شوند و اقوام و قبایلی که در مناطق کوهستانی بسر می‌برند و رفتن بادیه‌نشینان عرب بمسکن آنان دشوار است از دستبرد خرابکاری و غارت اعراب بادیه‌نشین در امان‌اند زیرا ایشان از کوهها و ارتفاعات بالا می‌روند و بکارهای پرمشقت و دشوار اقدام نمی‌کنند و با مخاطرات روبرو نمی‌شوند. ولی هر وقت کشورها و شهرهایی را که در جلگه‌ها و دشت‌های هموار واقع است بسبب ضعف دولت آن بی‌لشکر و نگهبانان بیند بدانسوی می‌تازند و بغارتگری می‌پردازند. چنین جایگاه‌هایی بهترین طعمه آنان بشمار می‌رود و بسبب سهولت تهاجم دمبدم بدانسوی تاخت و تاز می‌کنند و بتاراج و غارت اهالی آن دست می‌یازند تا آنکه مردم آن کشور بکلی محکوم و اسیر آنها میشوند. آنگاه در آن سرزمین در نتیجه دخالت‌های قوم مهاجم امور فرمانروایی دمبدم تغییر می‌پذیرد و دست بدست می‌گردد و بوضع سیاست آنان انحراف راه می‌یابد تا سرانجام تمدن و عمران ایشان منقرض می‌گردد.

و خدا بر خلق خویش تواناست و او یگانه غلبه یابنده است (و جز او پروردگاری نیست)^۱.

فصل بیست و ششم

در اینکه هرگاه قوم عرب بر کشورهای دست یابد بسرعت آن ممالک رو بویرانی می‌روند

زیرا تازیان ملتی وحشی‌اند و عادات و موجبات وحشیگری چنان در میان آنان استوار است که همچون خوی و سرشت ایشان شده است. و این خوی برای

۱- قسمت داخل برانتر در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

ایشان لذت بخش است زیرا در پرتو آن از قیود فرمانبری حکام و قوانین سر باز میزنند و نسبت به سیاست کشورداری نافرمانی میکنند و پیداست که چنین خوی و سرشتی با عمران و تمدن منافات دارد و در جهت مخالف آنست چنانکه کلیه هدف های عادی آنان در زندگی کوچ کردن ازینسوی بدان سوی و تاخت و تاز به قبایل دیگرست در صورتیکه چنین هدفی مخالف آرامش و اقامت گزیدن میباشد که از مهمترین مبانی تمدن و عمران بشمار میرود. و نیز در مثل آنان از اینرو بسنگ نیازمنداند که از آن دیگدان بسازند و دیگر غذا پزی خود را روی آن بگذارند و بهمین سبب بناها را خراب میکنند و سنگهای آنها را بمنظور مزبور بکار میبرند. و نیاز ایشان بچوب نیز برای برپا ساختن سراپرده‌ها و خیمه‌ها است تا از آن میخ‌ها و ستونهایی بسازند و در برپا داشتن چادر بکاربرند، از اینرو کاخها و عمارات را بدین منظور ویران میسازند. پس سرشت و طبیعت ایشان منافی ساختمانها و بناهاست که اساس شهر نشینی و عمرانست. بطور کلی عادات و طرز رفتار عرب چنین است و گذشته ازین خوی آنان غارتگریست که هرچه را در دست دیگران بیابند میربایند و تاراج میکنند و روزی آنان در پرتو نیزه های ایشان فراهم میآید. و در ربودن اموال دیگران باندازه و حد معینی قائل نیستند بلکه چشم ایشان بهرگونه ثروت یا کالا یا ابزار زندگی بیفتد آنرا غارت میکنند. و هرگاه از راه غلبه جویی بر کشوری دست یابند و فرمانروایی و قدرت آنان در آن سرزمین مسلم گردد، آنوقت سیاست حفظ اموال مردم توجهی ندارند و حقوق و اموال همگان پایمال دستبرد زورمندان میشود و از میان میرود و عمران و تمدن بویرانی میگراید. همچنین آن گروه از اینرو مایه تباهی عمران و اجتماع میشوند که کارهنرمندان و پیشه‌وران را هیچ می‌شمرند و برای آن دستمزد و ارزشی قائل نیستند در صورتیکه، چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد، اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کارصنعتگران و پیشه‌وران تشکیل میدهد و هرگاه اینگونه کارها تباهی پذیرد و در برابر اعمال و رنجهای آنان مزد و بهایی نباشد و مفت و مجانی تلقی گردد آرزوهای مردم در کسب و پیشه بنومیدی مبدل میشود و مردم از کار و هنر دست میکشند و از سکونت در شهر بیزاری

میجویند و پراکنده میشوند و در نتیجه عمران و اجتماع تباه میشود. و نیز قوم عرب با حکام و قوانین و منع مردم از تباه کاریها و تجاوز بیکدیگر توجهی مبذول نمیدارند بلکه تمام هم ایشان مصروف ربودن اموال مردم از راه غارتگری یا باج ستانی است و هرگاه بدین مقصود برسند بکارهای دیگر مردم عنایتی ندارند و در راهنمایی آنان براه راست و اصلاح امور ایشان اقدام نمیکند و مفسده جویان را از فساد باز نمیدارند و چه بسا که آزمندی و سودپرستی آنانرا و ادار میکنند که کیفرهای مالی مجری میدارند ولی مقصود آنان اصلاح حال عموم نیست، بلکه چنانکه عادت ایشانست میخواهند از اینراه سود بیشتری بدست آورند و بر میزان باج و خراج بیفزایند. بهمین سبب چنین کیفرهایی برای سرکوب کردن مفسده جویان و تبهکاران و آنانکه بحقوق و اموال دیگران تجاوز میکنند کافی نمیشد، بلکه این روش ایشان بر تجاوز و تبهکاری می افزاید زیرا امتجاوزان پرداختن باج را در برابر رسیدن بمقاصد پلید خویش آسان می‌شمرند در نتیجه رعایا در کشور ایشان بحالت هرج و مرج و بیسروسامانی بسر می‌روند چنانکه گویی هیچگونه حاکمیت و قانونی وجود ندارد. هرج و مرج و بیسرو سامانی مایهٔ هلاکت بشر و تباهی عمران و تمدنست، از اینروست که در فصول پیش یاد کردیم وجود سلطنت برای انسان از خصوصیات و امور طبیعی اوست و موجودیت و اجتماع وی جز از راه داشتن آن بشایستگی و صلاح نمیگراید.

و این موضوع در نخستین باب بیان شد.

دیگر آنکه قوم عرب همه ریاست طلب‌اند و کمتر ممکن است یکی از آنان فرمانروایی را به دیگری واگذار کند، هر چند پدر یا برادر یا بزرگ قبیلهٔ او باشد مگر آنکه بندرت و با اکراه شرم و حیا مانع ایشان گردد. و بهمین سبب در میان آنان فرمانروایان و امیران متعددی پدید می‌آیند و رعیت در امر خراجگزاری و احکام با قدرتهای گوناگون و اشکال متنوعی روبرو میشوند و در نتیجه عمران و تمدن بفساد و ویرانی منتهی میشود و رشتهٔ امور از هم می‌گسلد. چنانکه عربی بادیه نشین نزد

۱- در حاشیهٔ نسخهٔ (۱) چنین است: و از اشعار منسوب بخواجهٔ ما عاى این است: لا تصلح الناس فوضى لاسراء لهم ولا سراء اذا جهالهم سادوا. (مردم در حال هرج و مرج و بی مهنر اصلاح نمیشوند. و هرگاه نادانان آنان سیادت کنند مهتری نخواهد داشت).

عبدالملك آمده بود، هنگامی که عبدالملك درباره طرز رفتار حجاج از وی پرسید مرد عرب گفت: او را ترك گفتم در حالیکه خودش تنها ستمگری می‌کرد و منظور عرب ستایش حجاج از حیث حسن سیاست و عمران بود.

و اگر از آغاز خلقت بکشورهای بنگریم که تازیان آنها را با جهانگشایی و زور متصرف شده‌اند، خواهیم دید چگونه عمران و تمدن از آن ممالک رخت بر بسته و سرزمینهای آباد و مسکون آنها ویران و خالی از جمعیت شده است چنانکه گویی آن ممالک بکلی دگرگون گردیده است.

از آنجمله یمن مرکز سکونت تازیان بکلی ویرانه است و بجز در یکی دو ناحیه آن اثری از عمران باقی نمانده است. همچنین کلیه عمران و تمدن عراق عرب را که ایرانیان بوجود آورده بودند تازیان از میان برده‌اند و بناحیه بایری مبدل شده است و شام نیز تا این روزگار بهمین سرنوشت گرفتار است.

و آغاز قرن پنجم که قبایل بنی هلال و بنی سلیم بسوی افریقه و مغرب شتافتند و مدت سیصد و پنجاه سال در آن نواحی سکونت گزیدند و بزندگی خود ادامه دادند سرتاسر آن کشورها بیرونق و ویران شده است، در صورتیکه پیش از مهاجرت آنان کلیه سرزمینهای میان سودان و دریای روم آبادان بوده است چنانکه آثار عمران و تمدن پیشین آنان مانند نشانه‌های میان جاده‌ها و نمونه‌های باقیمانده ابنیه ویران شده و دیگر علائم و آثار قریه‌ها و دهکده‌ها گواه بر عمران و تمدن آن نواحی است و خدا وارث زمین و ساکنان آنست و اوبهترین وارثان میباشند^۱.

فصل بیست و هفتم

در اینکه پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمیشود مگر

بشیوه دینی از قبیل پیامبری یا ولایت یا بطور کلی بوسیله

آثار بزرگ دینی

زیرا چون این قوم بر خوی وحشیگری هستند رام شدن و انقیاد گروهی از آنان نسبت بدسته دیگر بعلت درشتخویی و گردن‌فرازی و فزون‌جویی و رقابت و

۱- والله یرث الارض و من علیها و هو خیر الوارثین . اشاره بآیه ۴۹ -سوره مریم و آیه ۸۹ سوره الانبیاء .

همچشمی در ریاست ازدشوارترین کارهاست ، از اینرو کمتر تمایلات ایشان در پیرامون يك امر هماهنگ و متحد میشود . لیکن هنگامیکه از راه پیامبری یا ولایت بکیشی گرایند آنوقت حاکم و رادع آنان از نفوس خودشان برمیخیزد و خوی خودخواهی و همچشمی از میان آنان رخت برمی بندد و در نتیجه انقیاد و اجتماع ایشان آسان میشود ، چه دین در دل همه آنان جایگزین میشود و خویهای تکبر و رشک و همچشمی را از میان میبرد و مطیع کردن و گرد آوردن ایشان را آسان میکند . از اینرو هرگاه در میان ایشان پیامبر یا ولی و خلیفه ای پدید آید آنانرا بانجام دادن فرمان خدا برمی انگیزد و خویهای نکوهیده را از میان آنان میزداید و ایشانرا بفرار گرفتن صفات نیکو و امیدارد و آنگاه همه ایشان برای آشکار ساختن حق همدل و هم رأی میشوند و اجتماع آنان کمال می پذیرد و جهانگشایی و غلبه و کشورداری برای ایشان حاصل میشود . با همه اینها تازیان زودتر از همه مردم حق و راستی را می پذیرند و چون طبایع ایشان از ملکات کژی و ناراستی سالم و از خویهای ناپسند و نکوهیده دور است ، و بجز برخی از خویهای وحشیگری که چندان گمراه کننده نیست^۱ . و برای پذیرش نیکی آماده میباشند صفات بد دیگری در آنها یافت نمیشود ، از اینرو که آنان بر همان فطرت نخستین خویش پایدارند و از سرشتی که سبب نقش بستن عادات زشت و ملکات ناپسند در انسان میگردد دور میباشند ، زیرا چنانکه در حدیث آمده و در پیش نیز یاد آور شدیم : «هرمولودی برفطرت بجهان میآید»^۲ .

فصل بیست و هشتم

در اینکه تازیان نسبت به همه ملتها از سیاست کشورداری دورترند

چه ایشان بیش از همه ملتها بیادیه نشینی متصفند و در دورترین دشتهای خشک رفت و آمد میکنند و بی نیازترین اقوام از نیازمندیهای جلگه نشینها (مانند

۱ - در «بنی» بجای : قریب المماناة (در جاهای مصر و بیروت) قریب المماناة است . ۲ - کل مولود یولد علی الفطرة .

غلات و حبوب) هستند، زیرا به تنگدستی و خشونت زندگی خو گرفته‌اند و در نتیجه از اقوام دیگر بی‌نیاز می‌باشند. بهمین سبب فرمانروایی در میان ایشان ورام کردن آنان بوسیله گروهی از خود ایشان بسیار دشوار است چه آنان بدین روش انس گرفته و برحالت توحش باقی هستند و رئیس آنها اغلب بزیردستان خویش نیازمند است تا از عصیبت ایشان در امر دفاع استفاده کند و از اینرو ناگزیر باید بروفق دلخواه ایشان با آنان مدارا کند و از راه زور با آنان رفتار نکند تا مبادا بوضع عصیبت او خللی راه یابد، چه اگر این امر مختل شود مایه هلاک و نیستی او و ایشان خواهد شد.

در صورتیکه سیاست پادشاه و سلطان ایجاب میکند که سیاستمدار از روی قهر و زور حکومت کند و بامر و نهی پردازد و گرنه سیاست او پیش نخواهد رفت. و نیز چنانکه در فصول پیش یاد کردیم یکی از طبایع تازیان اینست که هنگام غلبه فقط آنچه را در دست مردم می‌یابند میربایند و از دیگر امور صرف نظر میکنند و کاری بحکومت کردن میان مردم و دفاع از حقوق برخی در مقابل برخی دیگر ندارند. از اینرو هرگاه برملتی غالب آیند یگانه هدف ایشان از کشورداری اینست که از راه ربودن اموال مردم منتفع شوند و بجز این منظور دیگر امور را مانند قانونگذاری و امر و نهی در میان مردم فرومیگذارند. و چه بسا که بعلت آزمندی بفضونی خراجها و بدست آوردن منافع فراوان تر، کیفرهای مالی هم برای تباہکاری‌ها تعیین میکنند، ولی پیداست که اینگونه مقررات را نمیتوان نیروی فرمانروا نماید بلکه اغلب برحسب مقاصدی که محرك باج دهندگانست مایه مفاسد هم میشود، چه مردم مبلغی را که بمنظور پرداخت خراج میدهند در برابر مقاصد تجاوز و نابکاری کوچک می‌شمرند و بدین سبب تباہکاریها و مفاسد رو بفضونی میرود و عمران بویرانی می‌گراید و چنین ملتی در وضعی بسر میرد که گویی در حال هرج و مرج و بیسروسامانیست و هرکس بدیگری میتواند دست‌درازی کند. پیداست که عمران چنین قومی بهبود نمی‌یابد و چنانکه در فصول پیش گفتیم وضع بیسروسامانی بسرعت آن کشور را بویرانی میکشاند. بدین سبب سرشت عرب بکلی از سیاست کشورداری دور است

و هنگامی بدین امر نزدیک میشوند که طبایع ایشان دگرگونه شود و نیروی فرمانروایی ایشان بآیین دینی مبدل گردد، آنوقت این خویها از آنان زدوده میشود و چنانکه یاد کردیم از درون خویش بر خود حاکمی (وجدان دینی) قرار میدهند که آنان را به جلوگیری از تجاوز افراد نسبت به یکدیگر وامی دارد و میتواند این تغییر احوال را هنگام دولت ایشان در ملت اسلام در نظر گرفت که چون دین امر سیاست را برای ایشان بوسیله شریعت استوار ساخت و احکام آن مصالح عمران را در ظاهر و باطن مراعات میکرد و خلفای ایشان پی در پی برمسند خلافت نشستند در این هنگام کشور ایشان عظمت یافت و سلطنت آنان نیرو گرفت.

رستم^۱ هنگامی که می دید مسلمانان برای نماز اجتماع می کنند می گفت :
«عمر جگر مرا خون میکند^۲ که به سگها آیین میآموزد» .

آنگاه پس از گذشتن روزگاری از دوران فرمانروایی عرب گروهی از قبایل آنان که آداب دین را فرو گذاشتند از مشاغل و امور دولت هم جدا شدند و در نتیجه سیاست راهم از یاد بردند و بهمان دشتهای خشک و وضع بادیه نشینی بازگشتند و روش عصبیتی را که خداوندان دولت ایشان داشتند از یاد بردند و از اصول فرمانبری و دادگستری که در میان آنان رواج یافته بود دور شدند و باز بهمان توحشی که پیش از اسلام داشتند بازگشتند و از نام پادشاهی برای آنان چیزی بیاد نمانده بود جز اینکه می پنداشتند آنان از قوم و طایفه خلفا هستند . و چون امر خلافت از میان رفت و نشانه های آن محو گردید فرمانروایی بکلی از تازیان گرفته شد و ملتهای غیر عرب که در زیر فرمان ایشان بودند بر آنان غلبه یافتند و تازیان در همان دشتهای و صحراها اقامت گزیدند و بیادیه نشینی بازگشتند ، نه کشور و پادشاهی رامیشناختند و نه از سیاست آن آگاه بودند ، بلکه بسیاری از آنان نمیدانستند که در روزگار گذشته ایشان دارای سلطنت و پادشاهی بوده اند . در صورتیکه در دوران گذشته کشورداری و سلطنتی که نیاکان این قوم داشته اند در هیچیک از ملتها نبوده است چنانکه روش

۱ - رستم فرخزاد سردار بزرگ ایرانی در جنگ قادسیه . ۲ - ترجمه تحت اللفظی آن چنین است :
« جگر مرا میخورد » .

دولتهای عاد و ثمود و عمالقه و حمیر و تباغه و آنگاه دولت مضر در اسلام، یعنی بنی‌امیه و بنی‌عباس، گواه بر این ادعا میباشد. ولی همینکه دین را فراموش کردند از سیاست نیز دور شدند و باصل خود که بادیه‌نشینی است بازگشتند، و گاهی هم بندرت برای آنان غلبه بر برخی از دولتهای ضعیف حاصل میشود چنانکه هم‌اکنون در مغرب وضع برین منوالست. لیکن همانطور که در گذشته یاد کردیم مآل و هدف دولت ایشان بجزویران ساختن اجتماع و عمرانی که بر آن استیلا می‌یابند چیز دیگری نیست. و خدا کشور خویش را بهر که بخواهد می‌بخشد!

فصل بیست و نهم

در اینکه قبایل و جمعیت‌های بادیه‌نشین مغلوب شهریان‌اند

در گذشته یاد کردیم که اجتماعات بادیه‌نشین نسبت با اجتماعات شهرهای کوچک و بزرگ ناقص است زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است برای بادیه‌نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمینهایی که جایگاه سکونت ایشانست زمینه کشت و کار یافت شود، لیکن مواد اساسی فلاح که بیشتر آنها مربوط بصنایع است در آن نواحی نایاب است، چه بطور کلی در میان آنان درودگر و خیاط و آهنگر و نظایر اینگونه صنعتگرانی که ضروریات معاش ایشان را از کشت و کار و جز آن فراهم می‌کنند وجود ندارد. همچنین فاقد دینار و درهم میباشد، بلکه اجناسی را که میتوان بیول تبدیل کرد از قبیل محصولات کشاورزی و حیوانات اهلی یا فرآورده‌های آنها چون لبنیات و کرک و پشم و پوست و مو در اختیار دارند که مورد نیاز شهرنشینان میباشد. اینست که آنها را با درهم و دینار تعویض میکنند. با این تفاوت که نیاز بادیه‌نشینان به شهریان در امور ضروری است لیکن شهریان با آنان در وسایل تجملی و غیر ضروری احتیاج دارند. بنابراین بادیه‌نشینان از لحاظ حفظ موجودیت خویش بشهریان نیازمنداند، چه تا هنگامیکه در وضع بادیه‌نشینی بسر میبرند و خود کشوری بوجود نیاورده و بر شهرهایی استیلا

نیافته‌اند خواهی نخواهی مردم شهر نشین احتیاج دارند و هر زمان شهریان آنان را بانجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقرراتی که دارند و ادار کنند و از آنان وظایفی بخواهند ناگزیراند فرمانبری کنند.

چه وضع شهر از دو حال بیرون نیست: یا دارای پادشاهی است و در این صورت بادیه نشینان مجبوراند تسلیم و مطیع قدرت و سلطه پادشاه باشند و یا پادشاهی ندارد و در این صورت نیز ناچار در هر شهری ریاست و نوعی تسلط و قدرت برخی از مردم بر دیگران وجود خواهد داشت و گرنه اجتماع آن دگرگونه خواهد شد و آنوقت این رئیس، بادیه نشینان را فرمانبری و کوشش در راه مصالح خویش و ادار خواهد کرد، و این امر نیز ممکن است بدو طریق صورت پذیرد: یا آنانرا از روی میل بوسیله بخشیدن مال مطیع خویش میکند و آنگاه نیازمندها و ضروریاتی را که در آن شهر لازم دارند بر آنان عرضه میکند و در نتیجه اجتماع ایشان رو بهبود می‌رود. و یا اگر نتواند از راه بذل و بخشش مال ایشانرا جلب کند با جبار و زور ایشانرا فرمانبری خویش ملزم می‌سازد و هر چند فشار و زور او بر قبایل بکوج کردن گروهی از آنان هم منجر گردد اهمیت نمیدهد، زیرا خواه ناخواه بوسیله دسته‌ای که باقی میمانند بر دیگران غلبه می‌جوید و پیدا است که آن گروه ناگزیر ببندگی و فرمانبری او می‌گیرند، چه انتظار دارند از این راه از تباهی اجتماع خویش ممانعت کنند. و چه بسا که توانایی کوچ کردن از اینگونه نواحی برای آنان حاصل نمیشود و نمیتوانند بنقاط دیگر بروند چه همه نواحی آباد را بادیه نشینان دیگر تصرف کرده‌اند و مانع از ورود دیگران بسر زمین خویش میشوند و در این صورت آن گروه نیز هیچ پناهگاهی نمی‌یابند و از روی اضطرار فرمانبری از رؤسای شهری گردن می‌نهند. بنابراین بادیه نشینان خواه ناخواه و ناگزیر مغلوب شهریان می‌باشند. و ایزد غالب است فوق بندگانش و او یگانه یکتای قهرکننده است.^۲

۱- در «ینی» بجای «بیدی لهم» (بیبیج لهم) است و از اینرو می‌توان عبارت را بدینسان ترجمه کرد: و آنگاه اجازه می‌دهد در آن شهر بهره‌چرا نیازمندند آنها را در دسترس ایشان بگذارند. ۲- اشاره بآیه ۱۸ و ۶۱ سوره الانعام: و هو القاهر فوق عباده، و آیه ۱۷ سوره الرعد: و هو الواحد القهار، که در چندین سوره دیگر نیز آیه اخیر آمده است. این آیه در «ینی» نیست.

باب سوم از کتاب اول

در باره سلسله‌های دولتها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب
دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیه آنها روی میدهد و آنرا
چندین قاعده و متمم است

فصل نخستین

در اینکه تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه قبیله
و عصیت حاصل می‌آید

زیرا درباب نخستین ثابت کردیم که غلبه و قدرت و مدافعه بیگمان از راه
عصیت پدید می‌آید چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترك و جانپاری هر
يك از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصیت است .

گذشته از این پادشاهی پایگاهی شریف و لذت بخش است و بر همه نیکیهای
دنیوی و شهوات بدنی و لذایذ نفسانی مشتمل میباشد و اغلب در راه بدست آوردن
آن کشمکش و زدو خورد روی میدهد .

و کمتر ممکن است کسی آنرا بدیگری واگذار کند مگر آنکه بروی چیره
آید . از اینرو خواه ناخواه اختلاف و نزاع روی میدهد و کار به جنگ و خونریزی
و غلبه یافتن یکی بر دیگری منجر میگردد و چنانکه در گذشته یاد کردیم هیچیک از
این امور هم جز از راه عصیت واقع نمیشود .

و خلاصه درك امر پادشاهی از فهم عامه دوراست و از آن غافلند چه روزگار
بنیان نهادن دولت را از یاد میبرند و آغاز آنرا بخاطر ندارند . روزگار درازی در
شهرنشینی بسر میبرند و نسلهای پی درپی بدینسان پرورش می‌یابند ، از اینرو

۱- در جاب (ك) «باب» و در جابهای دیگر «فصل» سوم است . در «ینی» چنین است ؛ بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم اعن ویسر بخیر.

نمیدانند خدا در آغاز تأسیس دولت چگونه پادشاهی را بیک قوم سپرده است، بلکه آنها فقط خداوندان دولت و پادشاهی را در حالی مشاهده میکنند که آیین^۱ فرمانروایی آنان استحکام یافته و مردم بدانسان تسلیم ایشان شده‌اند که از عصیت هم بی‌نیاز میباشند.

آنها نمیدانند در آغاز کار وضع دولت بر چه منوال بوده و سرسلسله ایشان در راه تأسیس آن چه رنجها برده است. بویژه مردم اندلس بیش از همه اقوام عصیت و تأثیر آنرا از یاد برده‌اند، از اینرو که دیرزمانیست که بر حسب معمول از نیروی عصیت بی‌نیازند، چه وطن ایشان متلاشی و واژگون شده و از جمعیت‌ها و قبایل تهی گردیده است.

و خدای بر آنچه بخواهد تواناست [واو بهر چیزی داناست]^۲ و ما را بسنده است و نیکوکار گزاریست^۳.

فصل دوم

در اینکه هرگاه دولت استقرار یابد و شالوده آن مستحکم شود دیگر از عصیت بی‌نیاز است

چه دولتهای عمومی در آغاز تشکیل با مقاومت مردم روبرو میشوند و انقیاد و فرمانبری از آنها بر مردم دشوار و ناگوار است و سر تسلیم فرو نمی‌آورند مگر در برابر نیروی توانایی که از راه غلبه پدید می‌آید، چه میان آنان بیگانگی و ناآشناییست و مردم بیادشاهی آن دولتها مأنوس نیستند و فرمانروایی آنها خونگرفته‌اند، لیکن هنگامی که ریاست در آن دسته مخصوص بفرمانروایی (طبقه حاکمه یا فرمانروا) استقرار یابد و دولت بر آنان مسلم گردد و افراد آنها یکی پس از دیگری بمرور زمان و باگذشت نسلا و دولتهای پیاپی از راه وراثت بدان نائل آیند، آنوقت مردم

۱- ترجمه کلمه «صیفة» است که در قرآن نیز «صیفة الله» سوره بقره، آیه ۱۲۲ آمده، و مفسران آنرا به: دین، خلقت، فطرت، اسلام، شمار، قبله، حجت و سنت تفسیر کرده‌اند. رجوع به تفسیر ابوالفتح ج ۲ ص ۲۱۲ شود.
 ۲- در «ینی» نیست ۳- والله قادر علی ما یشاء و هو بکل شیء علیم و هو حسینا و نعم الوکیل. اشاره بآیه: یخلق الله ما یشاء ان الله علی کل شیء قدیر. سوره النور، آیه ۴۴ و آیه: و هو بکل شیء علیم، سوره بقره، آیه ۲۷ و آیه: و قالوا حسینا الله نعم الوکیل، سوره آل عمران، آیه ۱۶۷

چگونگی آغاز کار را از یاد می‌برند و آیین ریاست برای خداوند آن دسته مخصوص (طبقه فرمانروا) استحکام می‌پذیرد و خوی و روش فرمانبری و سرفرود آوردن در برابر ایشان در عقاید عمومی رسوخ می‌یابد و مردم بخاطر فرمانروایی ایشان پیکارها دست می‌بازند همچنانکه در راه پیشرفت عقاید دینی بجنگها و نبردها برمیخیزند و ازینرو درین هنگام در کار فرمانروائی خویش به تبار و گروه بزرگی نیازمند نیستند، بلکه حاکمیت آنان چنان استوار میشود که گوئی فرمانبری از ایشان بر طبق کتابی آسمانیست که تغییر ناپذیر میباشد و به خلاف آن هیچکس آگاهی ندارد.

و برای همین هدف در پایان علم کلام که از عقاید دینی گفتگو میکند بحث در امامت می‌پردازند چنانکه گوئی امامت هم یکی از فصول و مباحث آن بشمار میرود.^۱ و در این مرحله سلطنت پشت گرمی و اتکای سلطان یا به موالی و پرورش یافتگان خانه زادی است که در پرتو عصیبت و ارجمندی^۲ تربیت شده‌اند و یا بدسته‌ها و گروه‌هایی اتکا میکند که به خاندان آنان منسوب نیستند ولی در زمره گروه‌هایی بشمار می‌روند که تحت ولایت ایشان هستند و نظیر این وضع را در خاندان عباسیان میتوانیم مشاهده کنیم. زیرا در روزگار دولت معتصم^۳ و پسرش الواثق عصیبت عرب فاسد شده بود و از آن پس اتکای ایشان بموالی ایرانی و ترک و دیلم و سلجوقی و جز آنان بود. آنگاه ایرانیان و حاکمان نواحی بر سرزمینهایی که حکومت میکردند باستقلال غلبه و تسلط یافتند و قدرت و نفوذ دولت عرب را از آن سرزمینها و نواحی بر انداختند و دیگر آن سرزمینها از متصرفات و نواحی بغداد بشمار نمی‌رفت تا اینکه دیلمان^۴ ببغداد لشکر کشیدند و آن شهر را بتصرف خویش در آوردند و در فرمانروایی

۱ - در مذهب شیعه براسستی هم امامت از مباحث اعتقادی و اصل پنجم از اصول دین است و مؤلف بر حسب مذهب سنت که امامت را از اصول دین نمی‌شمراند بدین‌گونه تعبیر کرده است. ۲ - در «بنی» (فی ظل المعصیة و عزاها) است ولی در چاهیای مصر و بیروت بنفط «و غیرها» ۳ - معتصم بالله هشتمین خلیفه عباسی که از سال ۲۱۸ هجری تا سال ۲۲۷ خلافت کرده است. واثق بالله نهمین خلیفه عباسی که از سال ۲۲۷ تا سال ۲۳۲ هجری خلیفه بوده است. ۴ - مقصود آل بویه‌اند که بر عراق عرب نیز تسلط یافتند و خلیفه عباسی را باطاعت خویش در آوردند و خلیفه بشملق پرداخت و به سه برادر یعنی علی و حسن و احمد هر يك بترتیب القاب عمادالدوله و رکن‌الدوله و معزالدوله را اعطا کرد. و معزالدوله کسی بود که بر خوزستان و عراق عرب حکومت میکرد.

آنان اختلاف پدید آمد^۱. سپس دوران فرمانروایی دیلمان هم به سر رسید و به دنبال آنان سلجوقیان پادشاهی یافتند و مردم در زیر فرمانروایی آن سلسله درآمدند، آنگاه سلجوقیان نیز منقرض شدند و سرانجام تاتارها لشکر کشیدند و خلیفه را کشتند و نشانه های دولت عرب را محو کردند. همچنین عصیبت قبایل صنهاجه در مغرب نیز از آغاز قرن پنجم، یا پیش از آن روزگار، تباهی گرفته و دولت آنان در مهدیه^۲ و بجایه^۳ (بوژی) و قلعه^۴ و دیگر مرزهای افریقیه ادامه داشت ولی بدانسان که نفوذ خلیفه از آن نواحی دور بود. و چه بسا برخی از کسانی که در امر کشورداری با ایشان در کشمکش بودند بدین مرزها میشتافتند و در آنها پناه می‌جستند ولی با همه این احوال سلطنت و پادشاهی همچنان بنام ایشان بود تا اینکه خداوند انقراض دولت آنان را اعلام کرد و موحدان با نیروی عصیبت شگرفی که در میان طوایف مصامده داشتند پدید آمدند و همه آثار دولت صنهاجه را برانداختند.

وضع دولت امویان اندلس نیز بهمین سر نوشت دچار گردید و چون عصیبت عربی آنان بفساد گرایید ملوک طوایف^۵ بر آن کشور استیلا یافتند و فرمانروایی را بدست آوردند و سرتاسر آن کشور را تقسیم کردند و بایکدیگر بر رقابت و کشمکش پرداختند و هر یک از امیران آن کشور ناحیه‌ای را که در آن فرمانروایی میکرد بخود اختصاص داد و آنرا بصورت حکومت مستقلی در آورد و اندلسیان نیز نسبت بدولت عباسی بعین همان راهی را پیش گرفتند که ایرانیان پیموده بودند. از اینرو امیران و حاکمان آن کشور خود را پادشاه می‌شمردند و برای خویش القاب پادشاهی قائل بودند و آداب و رسوم و شعارها و نشان‌های زینت سلطنت برای خود متداول کردند و مطمئن بودند کسی بر ضد این شیوه ایشان قیام نمی‌کند یا آنرا تغییر نمیدهد، زیرا

۱- در «ینی» (د سارالخلاص فی حکمهم) در جایهای مصر و بیروت (د سار الخلاق فی حکمهم) و سورن متن از «ینی» است ۲- Vills d' Afrique. ۳- Bougie. ۴- قله یا قلعه. Château de Safad. ۵- در اواخر قرن چهارم ابن ابی عامر وزیر حکم بن ناصر پاتکای قبائل بربر و زناته بر امور تسلط یافت و رجال دولت را با دسایسی کنار زد و اختلافاتی در سراسر کشور اندلس ایجاد کرد که سرانجام در اوایل قرن پنجم میلادی اندلس به امیرنشین‌های گوناگونی تقسیم گردید و والی هر ناحیه‌ای استقلال یافت و دولتهای کوچکی از قبیل سلسله بنوعباد در اشبیلیه و جز آنجا بوجود آمدند و این قسمت تاریخ اندلس را دوره ملوک طوایف خوانند. رجوع به ص ۱۹۵ و ص ۱۹۶ تاریخ تمدن اسلامی جرجی زیدان ج ۴ شود.

اندلس کانون قبایل و عصیبت‌ها نیست چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد و روزگاری بدین وضع ادامه دادند، چنانکه ابن شرف گوید:

آنچه مرا در سرزمین اندلس بیزار میکند،

رواج نامهای معتصم و معتضداست، القاب شاهانه‌ای که نابجا بکار رفته است؛ چون گربه‌ای که هنگام باد کردن از شیر تقلید کند،^۱

و این ملوک طوایف نیز در فرمانروایی خویش مانند دولت اموی در پایان کار و هنگامی که عصیبت عربی آنان رو بضعف نهاده و ابن ابی عامر کوس استقلال زده و بر امور تسلط یافته بود بموالی و هوی خواهان دست پرورده اتکا کرده بودند و از بیگانگانی که لز ساحل «افریقیه» و «مراکش» بدان کشور آمده بودند چون قبایل بربر و زناته یاری می‌طلبیدند و در نتیجه هر یک از امرادر گوشه‌ای از سرزمین اندلس کشوری مستقل تشکیل دادند و دولت‌های بزرگی بوجود آمد و بنسبت سرزمینهایی که از تجزیه کشور نصیب آنان شده بود هر یک در ناحیه وسیعی از کشور فرمانروایی میکرد و همچنان بدین وضع ادامه میدادند تا اینکه مرابطان از راه دریا بدان کشور تاختند و چون در میان قبایل لمتونه عصیبت نیرومندی داشتند قدرت ملوک طوایف را درهم شکستند و جانشین آنان شدند و آنها را از مراکزی که داشتند بیرون راندند و کلیه آثار ایشان را محو کردند و ملوک طوایف بهیچرو قادر بدفاع از خویش نبودند زیرا عصیبت نداشتند. پس میتوان گفت که بنیان نهادن دولت در آغاز کار و حفظ و نگهبانی آن در پرتو این عصیبت است.

و طرطوشی در تألیف خود موسوم به سراج الملوک پنداشته است که نگهبان دولت‌ها بر اطلاق همان سپاهیان جیره خواری هستند که بطریق ماهیانه از دولت حقوق میگیرند، در صورتی که گفتار وی شامل سر سلسله‌ها و سلاطین نخستین دوران سلطنت یک دودمان نمیشود، بلکه اتکا کردن به سپاهیان مزدور مخصوص دولتهایی است که در آخرین مراحل فرمانروایی یک دودمان میباشند. یعنی این شیوه هنگامی متداول میشود که مدتها از بنیان گذاری و تأسیس سلطنت میگذرد و

۱- یاقوت مینویسد ابن شرف در سفر به سیسیل «سقلیه» با ابن رشیق همسر بوده و اشعار مزبور را به ابن رشیق نسبت میدهد. رجوع به مجمع‌الادباء ج ۷ ص ۹۶ شود.

فرمانروایی و آئین سلطنت در طبقه مخصوص (نیروی فرمانروا) استقرار می‌یابد و استوار میشود.

بنابراین طرطوشی آن دوران دولت را دریافته است که در مرحله پیری و فرسودگی بوده و تازگی آن به پز مردگی مبدل شده است، چه در این مرحله است که دولتها نخست به موالی و تربیت یافتگان دست پرورده و سرانجام به سپاهیان مزدور اتکا میکنند و بوسیله آنان از خویش بدفاع می‌پردازند. او تنها دولتهای ملوک طوایف را درک کرده است و فرمانروایی ایشان در روزگار اختلال کارامویان و انقراض عصیت عربی آنان و مستقل شدن هرامیری در ناحیه خویش بوده است. وی در دوران فرمانروایی مستعین بن هود و پسرش مظفر از مردم سرقسطه میزیسته است^۱ و در این دوران هیچگونه عصیتی برای ایشان باقی نمانده بود زیرا از سیصد سال پیش تجمل خواهی و آداب توانگری بر عرب استیلا یافته و مایه نابودی آنان شده بود و او تنها شاهزادگانی را دیده است که بطور استقلال و بدون کمک عشایر خویش فرمانروایی میکرده‌اند، شاهزادگانی که در آغاز تشکیل دولت از بقایای عصیت خویش در تشکیل دولت استفاده کرده‌اند و آنگاه که آئین استقلال آنان استحکام یافته دیگر نیازی به ایل و تبار ندارند. از اینرو چنین امیرانی در شرایط مزبور مخالف و منازعی ندارند و در فرمانروایی خویش از جیره خوران و مزدبگیران یاری میجویند. این است که طرطوشی در این باره بطور کلی سخن رانده و کیفیت امر را از آغاز تأسیس دولت در نیافته است، در صورتی که فرمانروایی جز برای خداوندان عصیت حاصل نمیشود. بنابراین خواننده باید این نکته را دریابد و بحکمت ایزد^۲ در این باره پی‌ببرد. و خداکشور خویش را بهر که بخواهد ارزانی میدارد^۳.

۱ - در «ینی» عبارت بصورت دیگری است و (مستعین) ندارد بنابراین سطر مزبور ممکن است بدینسان ترجمه شود: مردم سرقسطه در زیر فرمانروایی ابن هود و پسرش مظفر بودند. ۲ - و بسر خدا (ینی) ۳ - والله یؤتی ملکه من یشاء. سوره بقره آیه ۲۴۸