

مقدمه‌ی ابن خلدون

تألیف:

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

ترجمه:

محمد پروین گنابادی

(جلد اول)

شامل:

مقدمه و کتاب نخستین از

کتاب العبر و دیوان المبتدئ و الخیر

فی أيام العرب و العجم و البربر و من

عاصرهم من ذوی السُلطانِ الأكبر

عنوان کتاب: مقدمه‌ی ابن خلدون (جلد اول)
نویسنده: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
مترجم: محمد پروین گنابادی
موضوع: اسلام و اجتماع
نوبت انتشار: اول (دیجیتال)
تاریخ انتشار: دی (جدی) ۱۳۹۴ شمسی، ربیع الأول ۱۴۳۷ هجری
منبع:



این کتاب از سایت کتابخانه عقیده دانلود شده است.
www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

ایمیل:

سایت‌های مجموعه موحدین

www.aqeedeh.com

www.mowahedin.com

www.islamtxt.com

www.videofarsi.com

www.shabnam.cc

www.zekr.tv

www.sadaiislam.com

www.mowahed.com



contact@mowahedin.com

علائم اختصاری

س: سوره

آ: آیه.

پ: چاپ پاریس.

ا: چاپ الأزهر.

ب: چاپ البهیه.

ک: چاپ الکشاف

(ن.ل) (ن.ب): نسخه بدل

«ینی» نسخه خطی ینی جامع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

۱۳(مقدمه مترجم)
۱۳مهاجرت خاندان خلدون به مغرب
۱۴کیفیت پرورش ابن خلدون
۱۵نظر اجمالی به زندگانی خانوادگی ابن خلدون
۱۶۳- عصر ابن خلدون
۱۷۱- عالم عربی
۱۷الف- اندلس
۱۸ب- مغرب عربی
۲۶ج- مشرق عربی
۲۷وحدت ادبی و فرهنگی عالم عربی
۲۹د- عالم اسلامی
۳۱۲- اروپا
۳۳۴- مهمترین حوادث زندگانی ابن خلدون
۳۳در تونس
۳۶میان تونس و فاس
۳۸در فاس
۴۱در اندلس
۴۳در بجایه
۴۵در بیسکره
۴۷دوران احضار زندگی سیاسی ابن خلدون

۵۱	در قعلهٔ ابن سلامه.....
۵۲	در تونس.....
۵۵	در مصر.....
۶۲	خلاصه.....
۶۲	ابن خلدون در خاطرهٔ ملت تونس.....
۶۵	مقدمهٔ مترجم (چاپ دوم).....
۶۹	مقدمه.....
	مقدمه 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 ۸۲
	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..... ۱۳۵
	باب نخستین از کتاب نخست در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است ۱۴۹
۱۴۹	مقدمهٔ نخست:.....
	مقدمهٔ دوم دربارهٔ قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره به برخی از آنچه در آن هست چون: دریاها و رودها و اقلیم‌ها..... ۱۵۳
	گفتاری در تکمیل مقدمهٔ دوم در اینکه ربع شمالی زمین آبادتر و پرجمعیت‌تر از ربع جنوبی آنست و بیان سبب آن..... ۱۶۲
۱۶۷	تفصیل سخن دربارهٔ جغرافی.....
	مقدمهٔ سوم در اقلیم معتدل و منحرف و تأثیر هوا در رنگهای بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان..... ۲۳۸
۲۴۵	مقدمهٔ چهارم دربارهٔ تأثیر هوا در اخلاق بشر.....

مقدمه پنجم در اخلاف کیفیات عمران و تمدن از لحاظ فراوانی ارزاق و گرسنگی و آثاری که از آن در ابدان و اخلاق بشر پدید می‌آید..... ۲۴۷

مقدمه ششم در انواع کسانی که به فطرت یا از راه ریاضت از نهان خبر می‌دهند و غیبگوئی می‌کنند و مقدم بر آن دربارهٔ وحی و رؤیا گفتگو می‌کنیم..... ۲۵۵

باب دوم: در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنان که به صورت قبائل می‌زنند و کیفیات و احوالی که درین گونه اجتماعات روی می‌دهد و در آن فصول و مقدماتی است..... ۳۰۷

فصل یکم: در اینکه زندگانی مردم بادیه نشین و شهرنشین بطور یکسان بر وفق عوامل طبیعی است..... ۳۰۷

فصل دوم: در اینکه زندگانی نژاد عرب در این جهان آفرینش کاملاً طبیعی است... ۳۰۹

فصل سوم: در اینکه زندگانی بادیه نشینی کهن تر و پیشتر از زندگانی شهرنشینی است و بادیه نشینی بمنزلهٔ اصل و گهوارهٔ اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آن‌ها از بادیه نشینان به وجود آمده است..... ۳۱۱

فصل چهارم: در اینکه بادیه نشینان بخیر و نیکی نزدیکتراند..... ۳۱۳

فصل پنجم: در اینکه بادیه نشینان از شهرنشینان دلیرتراند..... ۳۱۷

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..... ۳۱۸

فصل هفتم: در این که بادیه نشینی جز برای قبایلی که دارای عصیت‌اند میسر نیست..... ۳۲۲

فصل هشتم: در اینکه عصیت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل می‌شود..... ۳۲۵

فصل نهم: در اینکه نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده می‌شود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند..... ۳۲۷

- فصل دهم: دربارهٔ اینکه در آمیختگی انساب چگونه روی می‌دهد..... ۳۳۰
- فصل یازدهم: در بارهٔ اینکه ریاست همواره به گروهی فرمانروا از خداوندان عصیبت اختصاص دارد..... ۳۳۱
- فصل دوازدهم: در اینکه ریاست بر صاحبان یک عصیبت برای کسیکه از دودمان آنان نباشد امکان ناپذیر است..... ۳۳۳
- فصل سیزدهم: در اینکه خاندان و شرف حقیقتی و ریشه دار مخصوص صاحبان عصیبت است و از آن دیگران مجازی و غیرحقیقی است..... ۳۳۷
- فصل چهاردهم: در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگان) و تربیت یافتگان خانه زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان..... ۳۴۱
- فصل پانزدهم: در اینکه نهایت حسب در اعقاب یک نیا چهار پشت است..... ۳۴۴
- فصل شانزدهم: در اینکه اقوام وحشی در کار غلبه و تسلط از دیگران تواناترند..... ۳۴۷
- فصل هفدهم: هدفی که عصیبت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی و کشورداری است..... ۳۴۹
- فصل هیجدهم: در اینکه حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرورفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است..... ۳۵۲
- فصل نوزدهم: در اینکه یکی از موانع رسیدن قبیله به پادشاهی و کشورداری اینست که مورد ستم و خواری واقع شود و مطیع و متقاد ارادهٔ دیگران گردد..... ۳۵۳
- فصل بیستم: در اینکه شیفتگی به خصال پسندیده از نشانه‌های پادشاهی و کشورداری است و برعکس..... ۳۵۸
- فصل بیست و یکم: دربارهٔ اینکه هر گاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود..... ۳۶۳

فصل بیست و دوم: هرگاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار به قبیله دیگری از همان ملت باز می‌گردد و تا هنگامی که در آن ملت عصیت باقی باشد سلطنت از کف آنان بیرون نمی‌رود..... ۳۶۴

فصل بیست و سوم: در اینکه قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعائر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم ملت غالب است..... ۳۶۷

فصل بیست و چهارم: هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود به سرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت..... ۳۶۹

فصل بیست و پنجم: در اینکه قوم عرب تنها بر سرزمینهای هموار و جلگه‌های غیرکوهستانی دست می‌یابد..... ۳۷۱

فصل بیست و هشتم: در اینکه عرب نسبت به همه ملتها از سیاست کشورداری دورترند..... ۳۷۲

فصل بیست و نهم: در اینکه قبایل و جمعیت‌های بادیه نشین مغلوب شهریان‌اند... ۳۷۵

باب^۱ سوم: از کتاب اول درباره سلسله‌های دولت‌ها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیه آنها روی می‌دهد و آن را چندین قاعده و متمم است..... ۳۷۷

فصل نخستین: در اینکه تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه قبیله و عصیت حاصل می‌آید..... ۳۷۷

فصل دوم: در اینکه هرگاه دولت استقرار یابد و شالوده آن مستحکم شود دیگر از عصیت بی‌نیاز است..... ۳۷۸

فصل سوم: در اینکه گاهی برای برخی از افراد طبقه مخصوص (نیروی فرمانروایی) پادشاهی دولتی تشکیل می‌یابد که در بنیان گذاری آن نیازی به عصیت ندارند..... ۳۸۳

- فصل چهارم: در اینکه منشأ دولت‌هایی که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد می‌کنند اصول و عقاید دینی است که به وسیلهٔ نبوت یا دعوتی به حق حاصل می‌شود..... ۳۸۵
- فصل پنجم: در اینکه دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبی می‌افزاید که از مایه‌ها و بسیج‌های تشکیل دولت به شمار می‌رفت..... ۳۸۶
- فصل ششم: در اینکه دعوت دینی بی‌عصیت انجام نمی‌یابد..... ۳۸۸
- فصل هفتم: در اینکه هر دولتی را بهرهٔ معینی از مرز و بوم و کشورها است که به مرحلهٔ فزونتر از آن نمی‌رسد..... ۳۹۳
- فصل هشتم: در اینکه عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی دوران آن به نسبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی آنست..... ۳۹۶
- فصل نهم: در اینکه در مرز و بومهایی که دارای قبایل و جمعیت‌های فراوان و گوناگونست به ندرت ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد..... ۳۹۸
- فصل دهم: در اینکه خودکامگی (حکومت مطلق) از امور طبیعی کشورداری است^۰..... ۴۰۲
- فصل یازدهم: در اینکه توانگری و تجمل خواهی از امور طبیعی کشورداریست..... ۴۰۴
- فصل دوازدهم: در اینکه تن آسانی و سکون از امور طبیعی کشورداری است..... ۴۰۵
- فصل سیزدهم: در اینکه هرگاه امور طبیعی کشورداری چون خودکامگی (حکومت مطلق) و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد دولت به سرایش سالخوردگی و فرتوتی روی می‌آورد..... ۴۰۶
- فصل چهاردهم: در اینکه دولت‌ها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند..... ۴۱۰
- فصل پانزدهم: در انتقال دولت از بادیه نشینی به شهرنشینی..... ۴۱۳
- فصل شانزدهم: در اینکه ناز و نعمت در آغاز نیرویی بر نیرویی دولت می‌افزاید..... ۴۱۹

فصل هفدهم: در مرحله‌های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق خداوندان دولت بر حسب اختلاف مرحله‌های مزبور تغییر می‌پذیرد.....	۴۲۰
فصل هجدهم: در اینکه کلیه یادگارا و آثار دولت به نسبت نیرومندی دولت در اساس و اصل آن است.....	۴۲۴
فصل نوزدهم: در یاری جستن رئیس دولت (سلطان) از موالی و برگزیدگان دست پرورده بر ضد خویشاوندان و خداوندان عصیت خویش.....	۴۴۰
فصل بیستم: در احوال موالی و نمک پروردگان در دولت‌ها.....	۴۴۲
فصل بیست و یکم: در اینکه در دولت‌ها گاهی سلطان محجور می‌شود و توانایی ضبط کارها را از دست می‌دهد.....	۴۴۵
فصل بیست و دوم: در اینکه کسانیکه بر سلطان مسلط می‌شوند و قدرت او را به دست می‌آورند در لقب خاص پادشاهی با او شرکت نمی‌کنند.....	۴۴۷
فصل بیست و سوم: در حقیقت سلطنت و انواع آن.....	۴۴۹
فصل بیست و چهارم: در اینکه خشونت و شدت برای پادشاهی زیان بخش است و اغلب مایه تباهی آن می‌شود.....	۴۵۱
فصل بیست و پنجم: در معنی امامت و خلاف.....	۴۵۴
فصل بیست و ششم: در اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب خلافت.....	۴۵۶
فصل بیست و هفتم: در مذاهب شیعه درباره حکم امامت.....	۴۶۸
فصل بیست و هشتم: در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی.....	۴۸۰
فصل بیست و نهم: در معنی بیعت (عهد و پیمان).....	۴۹۲
فصل سی‌ام: در ولایت عهد.....	۴۹۴
فصل سی و یکم: در مشاغل و مناصب دینی مربوط به دستگاه خلافت.....	۵۱۳
فصل سی و دوم: در لقب امیرالمؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه‌های خلافت است و از آغاز عهد خلفا معمول شده است.....	۵۳۰

- فصل سی وسوم: در شرح نام بابا (پاپ) و پطرک در میان مسیحیان و نام کوهن در نزد
یهود ۵۳۷
- فصل سی و چهارم: در پایگاه‌ها و مقامات درگاه پادشاه و سلطان و القاب آن‌ها ۵۴۷
- دیوان کارگزاران و خراجها، ۵۶۴
- دیوان نامه‌ها و نگارش، ۵۷۰
- فرماندهی نیروی دریایی، ۵۸۳
- فصل سی و پنجم: در تفاوت میان مراتب شمشیر و قلم در دولت‌ها ۵۹۳
- فصل سی و ششم: در زیور و نشانهای ویژه پادشاه و سلطان ۵۹۴
- آلت (سازکارزار)، ۵۹۵
- فصل سی و هفتم: در جنگ‌ها و روش‌های ملت‌های مختلف در ترتیب و چگونگی آن
..... ۶۲۳
- فصل سی و هشتم: در خراج ستانی و علت کمبودی و فزونی آن ۶۴۳
- فصل سی و نهم: در باج نهادن (وضع مالیات و باج) در پایان دولت ۶۴۶
- فصل چهلم: در این که بازرگانی سلطان برای رعایا زیان بخش و مایه تباهی خراج
ستانی است ۶۴۸
- فصل چهل و یکم: در این که سلطان و کارکنان درگاه فرمانروایی او در اواسط یک
دولت به توانگری نایل می‌آیند ۶۵۲
- فصل چهل و دوم: در این که اگر سلطان مستمری اندک بپردازد سبب کمبود خراج
می‌شود ۶۵۹
- فصل چهل وسوم: در این که ستم اعلام کننده ویرانی اجتماع و عمران است ۶۶۰
- فصل چهل و چهارم: در این که چگونه در دولت‌ها میان مردم و سلطان پرده‌هایی
حایل می‌شود و این که چگونه این پرده‌ها در مرحله فرسودگی و پیری دولت فزونی
می‌یابد ۶۶۸
- فصل چهل و پنجم: در تجزیه یافتن یک دولت به دو دولت ۶۷۱

- فصل چهل و ششم: در این که اگر فرتوتی و فرسودگی (بحران و انحطاط) به دولتی راه یابد به هیچ رو برطرف نمی‌شود..... ۶۷۵
- فصل چهل و هفتم: در این که چگونه به دولت خلل راه می‌یابد..... ۶۷۷
- فصل: در این که چگونه دایره مرزهای یک دولت از آغاز تشکیل تا پایان دوران جهانگشایی آن توسعه می‌یابد و سپس مرحله به مرحله مرز و بوم آن رو به نقصان می‌رود و کوچک می‌شود تا سرانجام به انقراض و اضمحلال منتهی می‌گردد..... ۶۸۴
- فصل چهل و هشتم: در این که چگونه دولت‌های تازه تشکیل می‌یابند..... ۶۸۹
- فصل چهل و نهم: در این که دولت نویناد تنها از راه درنگ و به تأخیر انداختن هنگام نبرد و پیروزی بر دولت کهن و استقرار یافته استیلا می‌یابد نه به وسیله نبرد و پیکار..... ۶۹۱
- فصل پنجاهم: در این که در اواخر دوران فرمانروایی دولت‌ها اجتماع توسعه می‌یابد و مرگ و میر و قحطی و گرسنگی بسیار روی می‌دهد..... ۶۹۷
- فصل پنجاه و یکم: در این که در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی به کار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود..... ۶۹۹
- فصل پنجاه و دوم: درباره فاطمی و عقایدی که مردم در این خصوص دارند و کشف حقیقت آن..... ۷۱۹
- فصل پنجاه و سوم: درباره امور غیب بینی و فالگزاری دولت‌ها و ملت‌ها و در این فصل از «ملاحم» چکامه‌های پیشگویی و کشف مفهوم حفر نیز گفتگو می‌شود..... ۷۶۱

(مقدمه مترجم)

مهاجرت خاندان خلدون به مغرب

هنگامی که دولت موحدان منقرض گردید و وضع اندلس نابسامان شد و به شهرهای بزرگ و مرزهای آن تزلزل راه یافت و پی در پی پادشاه قشتاله (کاستیل) آن‌ها را متصرف می‌شد، امیر ابوزکریای حفصی نواده ابوحفص به افریقیه مهاجرت کرد (۶۲۰-۱۲۲۳ م) و از فرمانبری موحدان یا خاندان عبدالؤمن سرباز زد و مردم را به خلافت خود دعوت کرد. خاندان خلدون نیز از بدفرجامی خویش بیمناک شدند و پیش از آنکه اشبیلیه به دست مسیحیان بیفتد از آن شهر مهاجرت کردند و مدتی در سیته اقامت گزیدند. حاکم این شهر از خاندان حفصیان بود ایشان را به نواخت و مشمول عنایات خویش قرار داد، آن‌گاه رئیس آن خاندان که در آن روزگار حسن بن محمد خلدون نیای چهارم مورخ بود در شهر بونه به امیر ابوزکریا و پسرش مستنصر جانشین او شد، و آن‌گاه یحیی پسر مستنصر و پس از او برادر مستنصر ابواسحاق به فرمانروایی 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 به مقامات بلند دولتی برگزیده شد و پسر وی محمد جد مورخ به منصب حاجبی (صدراعظمی) ابوفارس فرزند و ولیعهد ابواسحاق نایل آمد و مدتی این وظیفه را برعهده داشت و ابوفارس به خصوص حکومت بجایه را اداره می‌کرد تا این که فرمانروایی خاندان حفص به نابسامانی و پریشانی دچار شد و یکی از رؤسا به نام ابن ابی عماره دست به انقلاب زد و بر تونس تسلط یافت و ابوبکر بن خلدون را دستگیر کرد و به کشت و اموال وی را مصادره کرد. محمد فرزند ابوبکر در دربار بجایه همچنان باقی بود و در گرداب کشمکش‌ها و انقلاباتی که میان قیام کنندگان 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 امیرابویحیی لحيانی بر تونس چیره شد (۷۱۱ هـ) و مدتی وی را به حاجبی خود برگزید. پس از چندی وی از زندگی سیاسی کناره‌گیری کرد ولی همچنان مکانت و نفوذ دولتی او به جای بود تا اینکه در سال ۷۳۷ هجری در گذشت.

اما پسر وی محمد که پدر مورخ بود زندگی سیاسی را فرو گذاشت و به مطالعه و کسب دانش روی آورد و در فقه و لغت و سرودن شعر مهارت یافت و در هنگام شیوع و بای بزرگ ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹ م) زندگی را بدرود گفت^(۱). فرزندان که از او به جای 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 بود^(۲). از این برادران یحیی بعدها به وزارت رسید.

کیفیت پرورش ابن خلدون

ابن خلدون در چنین خاندانی پرورش یافت و از آغاز خردسالی مناقب نیاکان خویش را می‌شنید و در مجالس پدرش حضور می‌یافت و به سخنان میهمانان و کسانی که به دیدار پدر وی می‌آمدند گوش فرا می‌داد و پرورش در چنین خانواده‌ای ایجاب می‌کرد که در روح او دو احساس نیرومند ایجاد شود: شیفتگی به جاه و مقام و دلبستگی به مطالعه و دانش، هر یک از این دو احساس تأثیرات عمیقی در نهاد وی گذاشته بود و دیرزمانی دو روحیه وی با هم در کشمکش بودند و گاهی یک تا حدی بر دیگری غلبه می‌یافت ولی هیچگاه در دوران زندگی او یکی از دو احساس مزبور نتوانست به طور قاطع بر وی چیره شود. از این رو می‌بینیم ابن خلدون در آغاز کار با کوشش تمام به کسب دانش همت گماشت و دیری نگذشت که حب جاه و مقام او را وارد عرصه سیاست کرد و

۱- مادر ابن خلدون نیز درین ویا در گذشت.

۲- ابن خلدون در «التعریف» به کرات از برادران خود نام می‌برد.

قریب ربع قرن با حوادث سهمناکی روبرو شد ولی در خلال همین دوران نیز از دانش و ادب غافل نبود و در هر فرصتی به وسایل ممکن بر معلومات خویش می‌افزود. گذشته از این اغلب احساس می‌کرد که باید خود را از این زندگانی پرماجرایی 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 دم به دم در تغییر و تحول بود او را از این اندیشه دور می‌کرد و مدت‌ها در این جزر و مد به سر برد تا توانست سرانجام از زندگی سیاسی کناره‌گیری کند و از صحنه‌های سیاست دور شود و در قلعهٔ ابن‌سلامه به اعتزال و گوشه‌نشینی پناه برد. پیداست که وی مقدمه را در خلال همین اعتزال و فرصت اندیشیدن و تألیف نوشته است ولی نباید فراموش کنیم تجاربی که وی در عرصهٔ کشمکش‌های سیاسی به دست آورد و ملاحظات و معلوماتی که اندوخت نقش بزرگی در تألیف مقدمه ایفا کرد، زیرا وی نظریه‌ها و تجارب اندوختهٔ خویش را پس از آنزوا در مقدمه تدوین کرد و در حقیقت می‌توان گفت که دو احساس مزبور با هم در تألیف مقدمه تأثیر به‌سزایی بخشیده‌اند چه شیفتگی به جاه و مقام او را وارد عرصهٔ سیاست کرد و دلبستگی به دانش او را برانگیخت تا در صحنه‌های آن زندگی بیندیشد و از لحاظ نظری آن‌ها را تنظیم کند نه برای آن که 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 جامعه‌شناسی یاری دهد.

نظر اجمالی به زندگانی خانوادگی ابن‌خلدون

مؤلف در پنج سالگی نیای پدری خود را از دست داد و در هفده سالگی پدر و مادر وی یک باره هنگام شیوع وبای بزرگی که سراسر مشرق و مغرب عالم اسلامی را فرا گرفته بود زندگی را بدرود گفتند و بدینسان ابن‌خلدون در یک زمان و در آستانهٔ 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 به سفر و

انتقال از شهری به شهری برانگیخت و به وی کمک کرد تا در گرداب زندگانی سیاسی در آن روزگار پر کشمکش فرو رود.

او هنگامی که در مغرب میانه بود ازدواج کرد و دارای چندین فرزند گردید و رئیس عائله ای به شمار می‌رفت ولی پیداست که پیش از تشکیل دادن زندگی خانوادگی به سفرکردن و انتقال از شهری به شهر دیگر خو گرفته بود و به همین سبب می‌بینیم که به دوش گرفتن بار سنگین این عائله هرگز در روش زندگی او تأثیر نبخشید و ترجمه احوال او نشان می‌هد که وقتی از شهر یا ناحیه‌ای سفر می‌کرد، عائله خود را در همان شهر می‌گذاشت تا هنگامی که در شهر تازه تا حدی استقرار یابد و آن وقت آن‌ها را به سوی خود بخواند و این وضع بارها در زندگی او روی داده است، چنان که وقتی به اندلس کوچ کرد زن و فرزندان را به دایه‌های آنان سپرد که در قسنطینه بمانند و آن‌ها را به غرناطه نزد خویش نخواند مگر هنگامی که موجبات استقرار او در آنجا فراهم آمد، ولی واضح است پس از رسیدن عائله وی به اندلس وی در آن نقطه هم بیش از یک سال توقف نکرد و از آن پس به بجایه رهسپار شد و بار دیگر در گرداب سیاست فرو رفت. همچنین هنگامی که از تونس به مصر رفت عائله خویش را در زادگاه خود به جای گذاشت و آنان را به قاهره نطلبید. مگر هنگامی که در آنجا مستقر شد و به سمت مدرسی تعیین گردید، منتها این بار دیدار خانواده‌اش برای او میسر نشد زیرا کشتی حامل آنان پیش از رسیدن به اسکندریه غرق شد و ابن خلدون یک باره از زن و فرزند محروم گردید.

۳- عصر ابن خلدون

عصری که ابن خلدون در آن می‌زیست، یعنی نیمه دوم قرن هشتم هجری مطابق قرن چهاردهم میلادی، از اعصار تحول و انقلاب در سراسر دنیای متمدن آن زمان به شمار می‌رفت. خط سیر این تحول چنین بود که عالم اسلامی و عربی به سوی تجزیه و

انحطاط می‌رفت و عالم مغرب (اروپا) به جنبش و بیداری گام می‌نهاد. از این رو سزاست که دو عالم مزبور را جداگانه یاد کنیم:

۱- عالم عربی

دنیا عربی در عهد ابن خلدون به دو 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 آن را از قبیل عراق و شام و حجاز و غیره مشرق می‌خواندند. اندلس هرچند از لحاظ موقع جغرافیایی در زمره بلاد مغرب به شمار می‌رفت ولی از کشورهای که آن‌ها را به طور 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 آن جمله 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 افریقه یعنی مراکش و تونس پناه برده بودند و تنها ناحیه‌ای از اندلس که اعراب در آن حکومت می‌کردند قطعه کوچی بود در جنوب غربی آن کشور میان غرناطه و المریه و جبل فتح و در این ناحیه که در دست عرب باقی مانده بود دودمان بنوالاحمر حکومت می‌کردند، ولی امرای این خاندان اغلب بر سر فرمانروایی با یکدیگر رقابت داشتند و با هم به دشمنی 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 به مغرب پناهنده می‌شدند و اگر از امرای مغرب به شمار می‌رفتند به اندلس پناه می‌بردند و اگر به عللی میان سلطان مغرب و سلطان اندلس

اختلافی روی می‌داد هر یک از آن‌ها سران انقلابی را که به کشور آنان پناهنده شده بودند به کشور دیگری روانه می‌کردند تا از این راه در بلاد دشمن اضطراب و غوغا ایجاد کنند. ابن خلدون دوبار به اندلس مسافرت کرد. در مرتبه نخستین ساه سال در آنجا حکومت گزید و سپس آزادانه آن کشور را ترک گفت و بار دوم به جز چندماه در اندلس اقامت نکرد و به اجبار از آن جا خاج شد.

ب- مغرب عربی

بلاد مغرب از آغاز انقراض دولت موحدان به 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 آن را افریقیه می‌نامیدند.

۱- دولت خاندان عبدالواد از دو دولت دیگر ضعیف تر و اغلب در معرض فتنه و آشوب و تاخت و تاز دولت‌های مجاور خود بود زیرا میان دو دولت نیرومندتر از خود محصور شده بود و چاره ای 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 جزر و مد بود، یکبار توسعه می‌یافت و بار دیگر تنگ و محدود می‌شد و برخی از اوقات هم دولت مزبور به کلی سقوط می‌کرد، چنان که مرینیان چندین بار پایتخت آن را تصرف کردند و فرمانروایان و امرای دولت مزبور ناگزیر در کوه‌ها و دشت‌ها آواره می‌شدند یا به کشورهای عربی دیگر پناه می‌بردند و منتظر فرصت مناسب می‌شدند تا فرمانروایی خویش را از سر گیرند و پایتخت دولت را از چنگال استیلاگران بازستانند.

وضع دو دولت مرینی و حفصی نسبت به دولت عبدالواد پایدارتر بود ولی در عین حال استقرار و آرامش آن‌ها هم نسبی بود و هرچند فرمانروایی در خاندان مرینی فاس و

خاندان حفصی تونس استقرار یافته بود لیکن افراد آن دو خاندان از رقابت و کشمکش برضد 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 به فرمانروایی تعیین می‌کردند و چه بسا که این شاهزادگان درصدد توسعه مرزهای خود بر می‌آمدند و بر رغم علایق خویشاوندی که میان آنان وجود داشت با یکدیگر نبرد و خونریزی آغاز می‌کردند و دیده می‌شد که میان پسرعموها با برادران جنگ‌های خونینی آغاز می‌گردید و تاریخ نشان می‌دهد که حتی دایره جنگ‌ها و کشمکش‌های بسیاری میان پدران و پسران نیز شعله ور شده است. طبیعی است که حکام نواحی کوچکتر نیز اغلب از این گونه کشمکشهایی که میان افراد خاندان فرمانروا آغاز می‌شد استفاده می‌کردند و در قلمرو و 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 به جای وی یکی از امیران عاجز را به سلطنت تعیین می‌کردند تا بتوانند در زیر نقاب کفالت یا جانشینی سلطان جدید زمام امور را به دست گیرند و سلطه و نفوذ خود را مستقر سازند. پیداست که چنین کسانی با تشبث به این گونه وسایل نمی‌توانستند دیرزمانی از فرمانروایی خود برخوردار شوند، زیرا این گونه انقلابات مطامع دیگران را نیز برمی‌انگیخت و راه انقلابات و ستیره جویی‌های سرکشان و مخالفان را باز می‌کرد و برای استقرار امور و آرامش اوضاع فرصتی باقی نمی‌گذاشت. بدینسان نابسامانیها و نگرانی‌ها و انقلابات پیاپی همواره دامن گیر دولت‌های مزبور بود.

ابن خلدون در چنین عصر پرجوش و خروشی که آتش انواع آشوب‌ها و ماجراجویی‌ها پیوسته زبانه می‌زد داخل زندگانی اجتماعی شد و مدت یک ربع قرن در

گرداب سیاست فرو رفت. وی بیشتر سال‌های زندگانی سیاسی خود را در بلاد مغرب میانه به سر برد که کانون اساسی این همه تحولات و آشوب‌ها به شمار می‌رفت.

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

الف- سلطان مرینی، ابوالحسن، هنگامی که به سلطنت رسید می‌کوشید که مرزهای کشور خود را توسعه دهد. از این رو نخست بر تلمسان استیلا یافت و دولت خاندان عبدالواد را سرنگون کرد آن گاه به جنگ و کشورگشایی خود همچنان ادامه داد و به سمت مشرق شتافت و به جایه را که از شهرهای افریقه بود به تصرف آورد و شاهزاده حفصی را که بر آن شهر حکومت می‌کرد با دیگر شاهزادگان به تلمسان فرستاد و آنان را مجبور کرد که دور از بلاد خود باشند و در آن شهر به سر برند، سپس بر قسنطینه نیز استیلا یافت و شاهزاده حفصی حاکم آن را به فاس تبعید کرد و سرانجام لشکرکشی به سوی شرق را دنبال کرد تا تونس را به تصرف آورد و با این پیروزی توانست کلیه بلاد مغرب نزدیک و میانه را از خلیج قابس تا اقیانوس اطلس در حوزه متصرفات فرمانروایی خود در آورد.

ابن خلدون در این هنگام شانزده ساله بود.

ب- اما فرمانروایی ابن سلطان مرینی بر تونس بیش از دو سال ادامه نیافت، زیرا قبایلی که در فتح تونس به وی یاری کرده بودند پس از یک سال با او به ستیز برخاستند و وی را در قیروان محاصره کردند و هنگامی که اخبار واقعه قیروان به تونس رسید بر گستاخی مردم تونس افزوده شد و بر ضد حکام مرینی قیام کردند و آنان را در پایتخت محاصره نمودند و دوستی و وفاداری خود را به حفصیان اعلام داشتند و پس از مدت کوتاهی مردم قسنطینه نیز به تونسینان اقتدا کردند و بر ضد فرمانروایی مرینیان دست به انقلاب زدند.

و سلطان ابوالحسن پس از آن که مدتی در قیروان محاصره بود توانست دوستی بعضی از قبایل را جلب کند و سرانجام به یاری آنان محاصره را درهم شکست و به شهر سوسه

رفت و از آنجا از راه دریا به تونس رهسپار شد 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 آغاز کرده است و در شهر فاس که به نیابت پدر خود فرمانروایی داشت استقلال خویش را اعلام داشته و خود را سلطان مغرب خوانده است. از این رو سلطان ابوالحسن به منظور فرونشاندن دایره انقلاب فرزند خویش ناگزیر تونس را ترک گفت و از راه دریا عازم فاس گردید و پسر دیگرش ابوالفضل را در تونس به نیابت خود فرمانروای افریقیه کرد.

ج- اما دسته‌های حفصیان برای رهایی خود از زیر فرمان مرینیان بی‌درنگ از این حوادث استفاده کردند و از این رو ابن تافراکین وزیر معروفی که انقلاب تونس را بر ضد سلطان ابوالحسن رهبری می‌کرد و پس از استیلای سلطان بر تونس به اسکندریه گریخته بود، بی‌درنگ به سوی تونس شتافت و بر نایب سلطان غلبه یافت و او را افریقیه براند، آن گاه ابواسحاق حفصی را بر تخت سلطنت نشاند و خود به کفالت وی امور سلطنت را اداره می‌کرد. ابن خلدون در این عهد داخل زندگی اجتماعی شد زیرا ابن تافراکین وی را به دبیری علامت (طغرانیسی) 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 شایسته تر می‌دید و از این رو بر حکومت جدید شورید و به سوی تونس لشکر کشید و شهر را محاصره کرد، لیکن در خلال این محاصره از حوادث مغرب میانه و دور اخبار تشویش آمیزی به وی می‌رسید و آگاه شد که سلطان مرینی به سوی خاور لشکرکشی آغاز کرده و بار دیگر بر تلمسان و بجایه استیلا یافته است و سپاهیان وی به نزدیک قسنطینه رسیده‌اند، از این رو شاهزاده حفصی از محاصره تونس منصرف گردید و بر آن شد که به مقر فرمانروایی خویش باز گردد تا به دفاع بپردازد و از استیلای مرینیان ممانعت کند. ابن خلدون در

نخستین تصادمی که میان دسته‌های شاهزاده قسنطینه و سپاهیان سلطان تونس روی داد، حضور نداشت ولی پس از این تصادم افریقیه را ترک گفت و به سوی مغرب شتافت.

ه- اما سلطان ابوالحسن مرینی که تونس را از راه دریا ترک گفت تا مگر بتواند شورش پسرش را فرونشاند، چنان که یاد کردیم، با همه رنج و مشقت فراوانی که در این راه تحمل کرد نتوانست تاج و تخت را از وی باز ستاند زیرا نیروی دریای وی با طوفان شدیدی روبرو شد که سرانجام به غرق شدن تمام کشتی‌های وی منجر گردید، ولی با این همه سلطان شهر را به یاری خویش دعوت کرد و گروهی را با خود همراه ساخت و نتوانست از راه صحرا خود را به مراکش برساند، ولی در نتیجه زودخوردی که میان سپاهیان وی و سپاهیان پسرش روی داد قوای او منهزم شدند و پس از این واقعه بیش از چند روز نگذشته که وی زندگی را بدرود گفت. بدینسان ابوعنان بدون هیچ رقیب و مخالفی به سلطنت مغرب نایل آمد.

و- ابوعنان هنگامی که در دوران حیات پدر، خود را سلطان مغرب خواند و به مخالفت با وی برخاست به تدابیر و چاره‌جویی‌های بسیاری دست یازید تا مانع بازگشت پدر به مقر سلطنت وی گردد، از آن جمله دو شاهزاده حفصی را که در فاس و لمسان اقامت داشتند به مرکز سابقشان بجایه و قسنطینه بازگردانید و به آنها شرط کرد که در برابر سلطان ابوالحسن به دفاع برخیزند و به وی فرصت ندهند که برای رسیدن به مغرب اقصی از این دو شهر بگذرد و پیداست که وی با این تدبیر دو ناحیه امیرنشینی را که از پیش پدرش فتح کرده بود از دست داد و شکی نیست که خاندان عبدالواد که برای بدست آوردن فرمانروایی خود منتظر فرصت مناسبی بودند بی‌درنگ از این حوادث حداکثر استفاده را بردند و بی‌رنج و زحمتی به پایتخت کشور خود بازگشتند و با این وضع قلمرو فرمانروایی دولت مرینی به همان مرزهایی بازگشت که پیش از فتوحات سلطان ابوالحسن در تصرف داشتند.

ولی سلطان ابو عنان پس از آن که از خطر دستبرد پدر رهایی یافت و با اطمینان خاطر فرمانروایی وی بر مغرب مستقر گردید، در صدد برآمد تا بلادی را که در خلال حوادث اخیر از قلمرو دولت مرینی خارج شده است باز ستاند و سپاهیان خود را برای این هدف مجهز کرد و همین که آماده کارزار شد به تلمسان لشکر کشید و بر آن شهر استیلا یافت آن گاه به سوی خاور شتافت و بجایه را نیز در حیطه نفوذ خود در آورد و بار دیگر شاهزاده حفصی آن ناحیه را به فاس تبعید کرد.

ابن خلدون در خلال این لشکرکشی به سلطان ابو عنان پیوست و در دربار او به خدمت 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 به سر آمد و در خلال مرض و مرگ وی یک رشته بحرانها و انقلابات پیچیده تازه ای آغاز شد و سرتاسر نواحی مغرب میانه و دور را فرا گرفت. هنگامی که سلطان در حال انتظار 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 به سلطنت نشناختند بلکه در گرد شاهزاده منصور حلقه زدند و وزیر و سلطان خردسال وی را در شهر فاس محاصره کردند. در همین گیرودار که میان دو گروه مزبور بر سر تاج و تخت زد و خورد و کشمکش بود یک باره مدعی سوم به میدان آمد و کار را دشوارتر و پیچیده تر کرد. این مدعی جدید ابوسالم پسر سلطان ابوالحسن بود. هنگامی که سلطان ابو عنان به مخالفت با پدر برخاست و برادران خویش را دستگیر ساخت و آنان را به اندلس تبعید کرد و ابوسالم نیز از جمله تبعیدشدگان بود که چون خبر مرگ برادر را شنید با شتاب از اندلس بازگشت و به وسایل گوناگون در میان مردم به تبلیغ پرداخت و خویش را شایسته سلطنت اعلام می کرد تا سرانجام گروه بسیاری را با خود همراه ساخت و یاران کثیری پیدا کرد و به نیروی آنان بر هر دو دسته ای که با هم پیکار می کردند هم یاران سعید و هم

هوی خواهان منصور، غلبه کرد و بدینسان سلطان ابوسالم به سلطنت مغرب اقصی نایل آمد.

ابن خلدون هنگام جریان این حوادث پیچیده در فاس اقامت داشت، وی به سلطان 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 فترات کوتاهی پدید آمده است، چنان که تاریخ استیلای مرینی بر تونس در سال ۷۴۸ هـ (۱۳۴۷ م) و تاریخ رسیدن سلطان ابوسالم به تخت سلطنت فاس به سال ۷۶۰ هـ (۱۳۵۸ م) بوده است، یعنی کلیه وقایعی که یاد کردیم در خلال بیست و یک سال پدید آمده است و سال‌های مزبور بی‌گمان از روزگارهای انباشته به انقلابات و حیرت انگیز و غیرعادی به شمار می‌رفته است زیرا شواهد تاریخی هیچ گونه جای شک باقی نمی‌گذارد که بگوییم اوضاع سیاسی مغرب عربی و به ویژه مغرب میانه و دور پیوسته به شرحی که وصف کردیم دچار جنبش‌ها و انقلابات بوده است.

مهمترین نیروهایی که سران این انقلابات و سرکشی‌ها از آن‌ها استفاده می‌کرده و به اتکای آن‌ها بر ضد یکدیگر نبرد برمی‌خاسته‌اند عشایر بادیه نشین عرب و بربر بودند که در سراسر نواحی مغرب پراکنده بوده‌اند چه این عشایر برای پیکار و جنگ به منزله قوای مسلح آماده ای به شمار 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 به ویژه در ایتالیا در اواخر قرون وسطی فراوان بودند.

گذشته از این برخی از عشایر بزرگ به منزله دولت‌های کوچک مستقلی به شمار می‌رفته‌اند که به نام نگهبانی و حمایت باج و خراج را گردآوری می‌کرده و اغلب دیناری

هم مالیات نمی پرداختند و بر حسب گردش اوضاع و شرایط زمان به این سلطان یا آن امیر کمک و یاری می کرده‌اند.

شکی نیست که این عشایر نیرومند به سپاهیان هر سلطان یا شاهزاده‌ای می پیوسته یا بر ضد هر یک قیام می کرده‌اند در سرنوشت جنگ تأثیر می بخشیده و پیروزی نخستین و شکست دومین را حتمی می کرده است. ابن خلدون مدتی دراز با عشایر بادیه نشین معاشرت و آمیزش داشته و در پرتو هوشمندی و دلاوری و تیزی و شیوایی بیان خود در میان آنان نفوذ و قدرت بسیاری به دست آورده است و در سایه این گونه روابط با عشایر مزبور و تسلط معنوی که بر آنان پیدا کرده است در سیاست دولت‌های مغرب تأثیر قابل توجهی داشته است، و باز شکی نیست که نوشته‌های او در باره تواریخ مغرب به طور کلی و در باره اجتماعات بادیه نشین بخصوص، از نتایج معلومات و ثمره آزمایشها و تجاربیست 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 به شناختن زندگی مورخ بیش 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 هنگامی که سلطان ابوالحسن مرینی بر وی تاخت از دست داد.

ج- ولی هنگامی که سلطان ابوحنان بر ضد پدر خود قیام کرد بار دیگر به فرمانروایی رسید و به مقر امارت خود بازگشت چه ابوحنان بر آن شد که فرمانروایی شاهزادگان حفصی را به ایشان بازدهد تا در برابر پدر وی به دفاع برخیزند و از بازگشت او به کشور خود ممانعت کنند.

د- هنگامی که سلطان ابو عنا به سلطنت رسید و پس از مرگ پدر بجایه استیلا یافت همان شاهزاده فرمانروایی خویش را بار دیگر از دست داد و باز در نقاطی که دور از مقرر حاکمیت او بود بسر می برد.

ه- هنگامی که سلطان ابو عنان بیمار شد امیر محمد بر آن شد از فاس بگریزد تا بار دیگر فرمانروایی خویش را به دست آورد ولی سلطان به اندیشه وی پی برد و نقشه او را بر هم زد.

و- با این همه شاهزاده مزبور توانست پس از مرگ سلطان مزبور فاس را ترک گوی و به مقرر 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 چنگال عم خویش کوششها و مبارزات شدیدی مبذول داشت.

ز- ولی شاهزاده مزبور پس از آن که بر بجایه استیلا یافت و به استقرار فرمانروایی آغاز کرد یک باره با پیکارجو و رقیب تازه ای روبرو شد. پسر عموی وی حاکم قسنطینه در صدد توسعه دادن حدود کشور خود برآمد 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 هنگامی که در فاس به حالت تبعید به سر می برد همراهی می کرد و به خاطر او هنگامی که قصد داشت به بجایه بگریزد زندانی شد و آن گاه که توانست فرمانروایی خود را باز ستاند به پایگاه حاجبی «صدراعظمی» وی نایل آمد.

ج- مشرق عربی

بر مصر و ممالک حجاز و شام در آن روزگار، ممالیک سلطنت می کردند و اوضاع سیاسی در این کشورها نسبت به مغرب به درجات مستقرتر و آرام تر بود.

راست است که مرگ سلطان اغلب بحران‌های سیاسی خطیری ایجاد می‌کرد ولی این بحرانها به طور کلی میان خود ممالیک پدید می‌آمد و دسته‌ها و جماعات ساکن نواحی مزبور کمتر در آنها شرکت می‌جستند.

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 به پایان رسانیده و اشتغال وی در آنجا منحصر به تدریس و قضاوت بود و در سایر امور سیاسی دخالتی نداشت. عراق در عهد ابن خلدون زیر فرمان حکومت جلایریان بود تا آن که تیمور بر آن استیلا یافت. ولی فرمانروایی جلایریان تنها منحصر به عراق عرب نبود بلکه آنها در قسمت غربی ایران و به خصوص 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 بر دو ناحیه یکی عربی و دیگری ایرانی بود. و ابن خلدون به عراق نرفت و به هیچ یک از حکام و رجال آن کشور نپیوست.

وحدت ادبی و فرهنگی عالم عربی

از نکات قابل توجه اینست که عالم عربی در عصر ابن خلدون بر رغم تجزیه و تفکیک سیاسی که یاد کردیم از وحدت ادبی و فرهنگی کاملی برخوردار بود، چنان که وحدت زبان نواحی گوناگون و کشورهای مختلف عربی را به هم ارتباط می‌داد و پیوندهای معنوی نیرومندی میان آنان برقرار می‌کرد و پیوسته افکار و روحیات آنان را به هم 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 به سهولت می‌توانستند یکدیگر را بشناسند و به اوضاع و احوال هم واقف شوند و این امر به تبادل افکار میان ملت‌های مزبور مساعدت می‌کرد و اخبار و دیگر اطلاعات مربوط به شؤون زندگی آنان را در نواحی مختلف انتشار می‌داد.

ادیبان و فقیهان و دانشمندان از راه مکاتبه یا دیدار به هم می پیوستند و نتایج اندیشه‌ها و قریحه‌های آنان از سرزمینی به سرزمین دیگر به سرعت و سهولت انتقال می‌یافت و نام بزرگان و نوابغ ایشان در سراسر کشورهای عربی شهرت یافت.

و شاید از زندگانی خود ابن خلدون بتوان بهترین نمونه و روشن ترین دلیل برای این وحدت ادبی و فرهنگی بدست آورد، وحدتی که مشعل فروزان آن بر رغم کشمکش‌ها و پیکارهای پیاپی دولت‌ها و حکومتها و اختلاف شدید اوضاع سیاسی کشورهای مزبور بر سرتاسر ممالک عربی پرتوافکن بود، چنان که می‌توان سهولت انتقال ابن خلدون را از کشوری به کشور دیگر و سرعت انتشار شهرت او را در سراسر این ممالک نمونه بارزی از این وحدت ادبی به شمار آورد، چه ما می‌بینیم وی یک بار در جامع کبیر غرناطه و بار دیگر در جامع قرویین فاس و زمانی در شهر بجایه و زمان دیگر در جامع زیتونیة تونس به القای خطابه و تدریس مشغول است.

و باز می‌بینیم پس از اقامت در قاهره در جامع الازهر وظیفه مدرس را برعهده دارد و سرانجام مشاهده می‌کنیم در مدرسه عادلیه دمشق با دانشمندان شام به بحث و تحقیق می‌پردازند.

همچنین برخی از مکاتباتی که در ترجمه احوال ابن خلدون تدوین گردیده است نمونه‌های آشکاری به دست 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 لسان الدین خطیب که در غرناطه به سر می‌برده 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، آن گاه اخباری را که از حوادث مصر به وی رسیده به لسان الدین اطلاع می‌دهد.

و هنگامی که ابن خلدون برای ادای فریضه حج سفر می‌کند و در ینبع اقامت می‌کند نامه‌ای از ابن زمرک^(۱) دبیر (کاتب السر، سکرتر) سلطان ابن احمر در غرناطه دریافت می‌دارد که بعضی از اخبار را به وی اطلاع داده و بعضی از قصاید را برای وی فرستاده است و از ابن خلدون برخی از معلومات و کتب را می‌طلبد.

در همین موقع نامه دیگری از علی بن حسن النبی، قاضی غرناطه، به وی میرسد که میزان اهتمام آن دو را از یک سو به کسب اخبار از یکدیگر و از سوی دیگر به آگاهی از اخبار کشورهایشان به خوبی نشان می‌دهد^(۲).

و خلاصه می‌توانیم یقین کنیم که عالم عربی در آن روزگار همواره از لحاظ ادب و فرهنگ وحدت و هم‌آهنگی داشته است، هرچند 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 یک سو (در آسیای صغیر) و دولت مغولی از سوی دیگر (در ایران و عراق) به تجزیه این ممالک منجر گردید و امارات نشین‌ها و دولت‌های کوچک بیشماری تشکیل یافت، ولی پس از این مرحله دو جنبش نیرومند پدید آمد که هدف آن‌ها وحدت و مرکزیت این

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

۲- متن این نامه‌ها در کتاب «التعریف به ابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً» که به اهتمام محمد بن تأویت الطنجی منتشر شده آمده است. رجوع به صفحات ۱۱۵-۱۲۸-۲۶۲-۲۷۷ و بخصوص ص ۱۱۸ و ۱۲۶ و ۲۳۷ کتاب مزبور شود.

کشورها و از بین بردن تجزیه مزبور بود: یکی فتوحات تیمورلنگ و دیگری قیام دولت آل عثمان.

تیمور به فتوحات عظیمی نایل آمد که بر سراسر کشورهای آسیایی از چین تا عراق مشتمل بود و سرانجام بر عراق نیز استیلا یافت و به سرعت از یک سو به طرف بلاد شام و از سوی دیگر در آناتولی پیش می‌رفت.

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

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

در حقیقت هنگامی که تیمور در پیرامون آنقره (آنکارا) با دولت مزبور به نبرد پرداخت آسیب بزرگی بدان وارد آمد و دولت جوان عثمانی با بحران خطیری روبرو شد، زیرا پیکار مزبور به شکست سپاهیان عثمانی و اسیرشدن سلطان آنان، با یزید اول، منجر گردید و این پیش آمد موجب تقسیم کشور میان چهارفرزند 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 پیشرفت و ترقی نایل آمد و به خصوص در قاره اروپا توسعه یافت.

ابن خلدون هنگامی که 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 را به شمار آورد، ولی وی با هیچیک از سلاطین آل عثمان ملاقات نکرد.

ابن خلدون به هیچ یک از ممالک اسلامی خارج از عالم عربی مسافرت نکرد ولی کتاب تاریخ او با آن مقدمه مشهور در همه این ممالک انتشار یافت و در آن‌ها تأثیر معنوی بزرگی بخشید زیرا لغت عربی در ممالک مزبور همواره زبان علمی به شمار می‌رفت و عالمان عثمانی به طور عموم فرهنگ و معلومات را از کتب عربی فرا می‌گرفتند و به همین سبب به آموختن و مهارت در آن اهتمام خاص نشان می‌دادند، حتی برخی از آنان تألیفات خود را به زبان عربی می‌نوشتند. بنابراین در چنین شرایطی طبیعی است که این دانشمندان به تاریخ و مقدمه آن آگاهی یافته و به طور عمیق تحت تأثیر آن واقع شده‌اند.

نکته قابل توجه اینست که فتوحات پی در پی دولت عثمانی به ویژه در قاره اروپا به طبع موجب پدید آمدن گروهی از مورخان گردیده است تا وقایع این فتوحات عظیم را تدوین کنند و این مورخان تاریخ عثمانی را به منزله تمه تاریخ عمومی اسلام تلقی می‌کردند و به همین سبب به مطالعه کتب تاریخ باستان عنایت خاصی مبذول می‌داشتند و خواهی نخواهی تاریخ ابن خلدون را به تفصیل مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند و از تألیف مزبور مسائل بسیاری اقتباس کردند، و از این رو می‌بینیم مورخان عثمانی نخستین کسانی بوده‌اند که در دنیای بیرون از جهان عربی مقدمه ابن خلدون را مورد تحقیق قرار داده‌اند. چنان که می‌توان اهتمام آنان را به مقدمه یگانه عامل و موجبی دانست که توجه خاورشناسان اروپا را در اوایل قرن نوزدهم بدان جلب کرد.

۲- اروپا

اروپا در خلال عصری که ابن خلدون در آن میزیست، نزدیک به اواخر 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 بیش از چوسر متولد شده بود و چهار سال پیش از نخستین و شش سال پس از دومین در گذشت.

همچنین او در نیمی از دوران 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 رابطه ای با عالم عربی اسلامی نداشت و پس از تصادمات شدید و خونین جنگ‌های صلیبی و اقتباس علوم و صنایع مختلف از عالم عربی به کلی با آن قطع رابطه کرده بود.

پیش از عصر ابن خلدون در پایتخت‌های مختلف کشورهای اروپایی دانشگاه‌های بسیاری به شیوه دانشگاه‌های عربی تأسیس یافته و همچنین بسیاری از تألیفات عربی به زبان لاتینی ترجمه شده بود و از این رو اروپائیان از منابع عربی بی‌نیاز شده بودند.

برای سنجش کامل این اوضاع باید در نظر بگیریم که ابن خلدون یازده سال پس از مرگ دانتی شاعر شهیر ایتالیایی در تونس متولد شده و همچنین تنها قریب یک ربع 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 به مطالب و نواحی تازه‌ای متوجه گردید. خلاصه در این تاریخ اروپاییان از اهتمام به حوادث عالم عربی و به ویژه تألیفاتی که در آن سرزمین منتشر می‌شد منصرف شده بودند.

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

۴- مهمترین حوادث زندگانی ابن خلدون

زندگانی ابن خلدون از آن گونه بود که نئودور روزولت آن را «زندگی پرماجری»^(۱) خواند یا از نوعی بود که موسولینی از آن به «زندگی مخاطره آمیز»^(۲) تعبیر کرد و این زندگی پرماجرای مخاطره آمیز دارای صفحات گوناگون و صحنه‌های متنوع بود که در ذیل برحسب ترتیب زمانی به شرح آن می‌پردازیم:

در تونس

ابن خلدون تا بیست سالگی در تونس به سر برد و چون پدر وی از رجال دانش و ادب بود توجه کاملی نسبت به تربیت وی مبذول داشت یعنی به تن خویش تعلیم او را برعهده گرفت و برخی از علوم مقدماتی را به وی آموخت و او را برای فراگرفتن دانش‌ها دیگر در نزد استادانی که در آن روزگار در تونس بودند آماده کرد.

ابن خلدون چنان تربیت شد که پیوسته بدانش دلبستگی داشت و شوق دانش اندوزی و فضیلت جویی همواره در نهاد او زنده بود.

قرائت قرآن کریم را بیاموخت و آن را به یاد سپرد و تلاوت آن را بر حسب اصول تجوید ده گانه تمرین کرد. دانش نحو را به تفصیل 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.

۱- la vie intense

۲- Vivre dangereusement

واقعه‌های سیاسی که در سال ۷۴۸ هـ (۱۳۴۷ م) روی داد، افق نوین و پهناوری برای آموختن دانش بر روی ابن خلدون گشود، زیرا سلطان ابوالحسن مرینی که در آن سال بر تونس استیلا یافته بود مردی بود که به دانش اهتمام فراوان مبذول می‌داشت و بزرگان دانش و ادب را در بارگاه خود گرد آورده بود و «حضور ایشان را در بارگاه خویش واجب می‌شمرد، و مجلس خود را به وجود آنان می‌آراست»^(۱) و هنگامی که به تونس آمد گروهی از دانشمندان و ادیبان مصاحب و همراه وی بودند طبیعی است که پدر ابن خلدون با آن پایگاه علمی و ادبی داشت به آن گروه پیوست و با ایشان آمیزش می‌کرد و فرزند خویش را برانگیخت که هرچه بیشتر از محضر آنان استفاده کند و بر دانش خویش بیفزاید.

ابن خلدون در ترجمه احوال خود نام‌های دانشمندان و ادیبانی را که با سلطان وارد تونس شده‌اند یاد می‌کند و به تدوین ترجمه احوال ایشان می‌پردازد و احاطه آنان را در دانش می‌ستاید و به برتری ایشان در دانش نسبت به خود اعتراف می‌کند و از آنچه در باره ایشان نوشته است معلوم می‌شود که وی به خصوص تحت تأثیر مقام علمی دوتن از آن گروه واقع شده و بیش از حد آن را ستوده است. یکی از آنان عبدالمهیمن بوده و دیگری محمدبن ابراهیم آبلی. عبدالمهیمن پیشوای محدثان و نحویان مغرب و دبیر سلطان و صاحب علامت (طغرانیس) و رئیس توشیح وی بوده است.

این دانشمند نیز مانند خاندان خلدون به حضرموت انتساب داشته و او را حضر می‌خوانده‌اند و به همین سبب پیوندهای دوستی استوار میان او و خاندان خلدون ایجاد شده است، حتی هنگامیکه مردم تونس بر ضد سلطان و همراهان وی قیام کردند عبدالمهیمن به خانه خاندان خلدون پناه برد و مدت سه ماه در آن جا در حال اختفا بسر برد.

۱- عبارات داخل گیومه ترجمه از التعریف است که به قلم خود ابن خلدون نوشته شده است.

ابن خلدون استفاده از محضر این دانشمند را «لازم شمرد» و از وی حدیث سماع کرد و اجازه به دست آورد و امهات (صحاح) ششگانه و کتب الموطأ ابن مالک و کتاب السیرابن اسحاق و کتاب حدیث ابن الصلاح را نزد وی فراگرفت، و اما ابلی «شیخ و استاد علوم عقلی» به شمار می‌رفته است و ابن خلدون 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 فرا گرفت.

ابن خلدون تبحر ابلی را در دانش می‌ستاید و حق تعلیم و برتری او را برخویش بیش از دیگران می‌داند و می‌گوید: «او به برتری و احاطه من در این علوم نسبت به دیگران گواهی می‌داد» و شکی نیست که این گواهی نشان می‌دهد که ابن خلدون به طرز تفکر منطقی دل بستگی داشته و نیز ثابت می‌کند که تحصیلات او در علوم عقلی (ریاضیات و منطق و فلسفه) در محضر ابلی به تقویت و رشد این دل بستگی و استعداد فکری کمک فراوانی کرده است و آثار این استعداد و دل بستگی در بسیاری از مباحث مقدمه بطور وضوح کامل تجلی می‌کند.

اما ابن خلدون هنگامی که به هفده سالگی رسید به مصیبت اندوهباری دچار شد و به تحصیل او لطمه بزرگی وارد آمد. وبای بزرگی که مردم را دست دسته در تونس طعمه مرگ می‌ساخت وی را نیز مصیب زده داغدار کرد چه هنگام شیوع این بیماری مهلک وی پدر و مادر و بیشتر استادان و مشایخ خود را از دست داد.

آن گاه مردم بر ضد 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 به سلامت برده بودند نیز آن سرزمین را ترک گفتند.

ابن خلدون از این حوادث سخت اندوهناک و ماتم زده شد. او که یک باره پدر و مادر و بسیاری از استادان خود را از دست داده بود خود را تسلی می‌داد که حداقل از بقیه دانشمندانی که جان به سلامت برده‌اند کسب دانش خواهد کرد، لیکن بازگشت این گروه

به اوطان خود به کلی «او را از کسب دانش محروم کرد» و در نتیجه این حوادث و اوضاع خود را «وحشت زده و تنها» یافت، از این رو تصمیم گرفت که به استادان خود بپیوندد و با ایشان به مغرب سفر کند ولی برادر بزرگترش محمد او را از این تصمیم بازداشت.

ودیری نگذشت که زمینه مساعدی برای دخول او در میدان زندگی اجتماعی فراهم آمد زیرا ابومحمد ابن تافراکین وزیر معروف که در تونس قیام کرده و مستقلانه بر همه اوضاع مسلط بود ابن خلدون را از جانب سلطان تونس، ابواسحاق، به سمت «کاتب علامت» یا دبیر توضیح سلطان دعوت کرد و وظیفه دبیر علامت این بود که میان «بسم الله الرحمن الرحیم» و ما بعد آن در نامه‌ها و فرمان‌های دولتی ستایش و سپاسگزاری خدا را با خط درست بنویسد و نامه را از جانب سلطان توشیح کند. ابن خلدون هنگامی که این شغل مهم را برعهده گرفت جوانی بیست ساله بود.

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

سلطان تونس با سپاهیان و قبایلی که برای کمک به وی گرد آمده 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 زد و خورد روی داد تا سرانجام در یک نبرد شدید قوای ابن تافراکین منهزم شدند و ابن خلدون خود را از میدان نبرد نجات داد و به شهر «ابه» پناه برد و دیگر به تونس باز نگشت.

میان تونس و فاس

رفتن ابن خلدون از میدان نبرد به «ابه» در حقیقت به منزله 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 به دست آوردن فرصتی بوده است که بتواند تونس را ترک گوید و به مغرب برود چه او اطلاع داشته باشد که سلطان آمادۀ مسافرتست و خواندن او به این شغل به علت امتناع سلف وی از خروج با سلطان بوده است و او می دانسته است که این سفر وسایل انتقال او را به هر جا بخواهد آماده خواهد کرد.

زیرا در ترجمۀ زندگی خود می گوید «با ایشان از تونس خارج شدم در حالی که نیت داشتم از آنان جدا شوم زیرا به علت رفتن استادانم به تنهایی طاقت فرسایی گرفتار شده و از تحصیل بازمانده بودم» و هم گوید «چون به این وظیفه (یعنی دبیری علامت) دعوت شدم بی درنگ آن را پذیرفتم تا بدین وسیله به مقصود خویش که رسیدن به مغرب بود نایل ایم و این منظور هم حاصل شد».

پس از نبرد مزبور ابن خلدون به فاس رفت ولی مدت دو سال طول کشید تا وی به منظور خود رسید و در این مدت به چندین شهر دیگر سفر کرد و در میان بادیه نشینان نیز به سیرو سیاحت پرداخت و با عده ای از شیوخ (علما) و حکام آشنا شد و سرانجام با سلطان مغرب و وزیر وی ملاقات کرد. پس از آن که خود را از مهلکه نبرد نجات داد و به ابه گریخت از آنجا به تبسه رفت و از آنجا به سوی قفصه رهسپار شد و در آنجا به دیدار حاکم زاب نایل آمد و با او به بیکسره 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 آن گاه 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 به گردآوری اهل دانش و ادب پرداخت «تا مجلس خود را به آنها بیاراید» و طالبان دانش را برای بحث و مذاکره در آن مجلس انتخاب می کرد. در همین هنگام ابن خلدون را نیز برحسب توصیه برخی از دانشمندان که در تونس با وی آشنا گردیده و از هوش و استعدادهای وی در شگفت شده بودند به فاس دعوت کرد، و بدینسان ابن خلدون به شهر فاس رفت.

در فاس

ابن خلدون مدت هشت سال در فاس اقامت کرد و در این مدت همچنان که 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 دستهٔ دیگر از دانشمندانی بودند که به جهات مختلف از اندلس به مغرب آمده بودند. ابن خلدون در خلال این هشت سال به خصوص در نامه‌نگاری و سرودن شعر و فن خطابه نیز تمرین و ممارست کرد و خلاصه وی در فاس زندگی معنوی و ادبی آمیخته به فعالیت شدیدی را گذرانید چه وی در ظرف این مدت در گرداب سیاست نیز فرو رفت و زندگی سیاسی او با تغییرات و تحولات گوناگون توأم بود. وی در عهد چهار سلطان و دو وزیر که نسبت به سلاطین خود روش مستقلانه و حاکمیت مطلقهٔ پیش گرفته بودند مشاغل گوناگونی را برعهده داشت و انقلابات متعددی در همین مدت روی داد و او در بعضی از آنها نقش مهمی را ایفا کرد و در توطئه ای شرکت جست که با شکست روبرو گردید و به زندانی شدن وی منجر شد. توضیح آن که پس از ورود ابن خلدون به فاس سلطان ابوعنان او را در زمرهٔ دانشمندانی که در محفل علمی وی انجمن می‌کردند در آورد و او را ملزم کرد که هنگام ادای نماز جمعه جزو همراهان سلطان باشد، سپس او را به سمت دبیری و توقیع نامه‌های سلطانی برگزید و ابن خلدون این مقام را «از روی اکراه و بی‌میلی برعهده گرفت» زیرا این منصب را با منزلت خاندان خود متناسب نمی‌دید و سبب شد که وی در نهان به نقشه‌های امیرحفصی 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 آن که بار دیگر بجایه را زیر سیطرهٔ فرمانروایی مرینیان در آورد امیر آن ناحیه را به فاس منتقل و او را به اقامت در آن شهر مجبور ساخت. و هنگامی که سلطان بیمار شد شاهزادهٔ 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 به علت 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 دوستانه ای برقرار کرده بود و طبیعی است که شاهزاده مزبور مقاصد و نیات خویش را با ابن خلدون در میان نهاد و از او در تحقق آمال خویش استمداد می‌کرد. از این رو ابن خلدون به وی وعده داده بود وسایل فرار او را فراهم سازد چنان که امیر هم به ابن خلدون وعده داده بود وسایل فرار او را فراهم سازد چنان که امیر هم به ابن خلدون وعده داده بود منصب حاجبی (صدراعظمی، نخست وزیری) خود را پس از به دست آوردن امارت به وی 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 زندانی رهایی یافت. در این هنگام وزیر سلطان حسن بن عمر زمام امور سلطنت را به نام سلطان سعید فرزند خردسال سلطان به دست گرفته بود و خویش را فرمانروای مطلق می‌شمرد. این وزیر ابن خلدون را به مقامی که پیش از زندانی شدن داشت منصوب کرد ولی فرمانروایی وزیر مزبور و سلطان خردسالش دیری نپایید زیرا گروهی از شاهزادگان مرینی به حاکمیت او اعتراف نکردند و در گرد امیرمنصور بن سلیمان گرد آمدند و بر ضد 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 شایسته تر می‌دانست. در گیر و دار این اختلافات و کشمکشهای سیاسی ابن خلدون معتقد شد که به همراهان این مدعی سوم بیبوند و با شیوه‌هایی که در آنها مهارت یافته بود به تبلیغ و دعوت سلطنت وی قیام کرد و بی‌درنگ نزد وی شتافت و او را به پیشروی به

سوی پایتخت تشویق کرد و سرانجام ابوسالم او را در زمرة ملتزمان رکاب خویش در آورد.

سلطان ابوسالم پس از آن که بدینسان بر تخت سلطنت نشست خدمات ابن خلدون را مورد تقدیر قرار داد و او به سمت دبیری خاص خود برگزید و امور نامه‌ها سلطانی را بوی تفویض کرد و سرانجام منصب دادرسی عرایض را نیز به وی سپرد. در روزگار این سلطان ابن خلدون با خرسندی و شادی بسر می‌برد، سپس «به سرودن شعر پرداخت و (به تعبیر خود وی) به حور شعری گوناگون و زیبا و زشتی 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 به مخالفت با وی قیام کرد و او را کشت و آن گاه به جای وی ابن تاشفین را به سلطنت برگزید تا خود به نام کفالت این سلطان خردسال بر حاکمیت مطلق و فرمانروایی مستقل خود باقی بماند.

هنگامی که وزیر مزبور بدینسان فرمانروای مطلق گردید، ابن خلدون را «برهمان مناصبی که داشت باقی گذاشت و بر اقطاع (تیول) و حقوق مستمری او بیفزود».

ولی ابن خلدون به مقتضای روح سرکش جوانی آرزوی رسیدن به مراتب بالاتری را در سر می‌پروراند و از این وزیر انتظار داشت که او را به منصب بالاتری ارتقا دهد زیرا دیرزمانی میان آنان رشته‌های دوستی استواری وجود داشت و این دوستی به خصوص هنگامی که 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 رانافی سوابق دیرین می‌شمرد تصمیم گرفت «از این سمت منصرف شود و با خشم از رفتن به درگاه سلطان کناره گرفت». ولی وزیر به این وضع اهتمام نکرد و از ابن خلدون دوری جست. در این هنگام ابن خلدون بر آن شد که «به موطن خویش افریقه سفر کند» و از وزیر کسب اجازه کرد. در همین تاریخ ابوحمو در تلمسان و مغرب میانه درصدد بود فرمانروایی خاندان عبدالواد

را باز ستاند. از این رو وزیر ترسید که ابن خلدون به وی بیبوند و او را تقویت کند و به همین سبب راضی نشد که وی به افریقه سفر کند، ولی پس از وساطت برخی از یاران و همراهان وزیر سرانجام موافقت کرد تا ابن خلدون به هر جا که بخواهد سفر کند به شرط آن که از رفتن به تلمسان منصرف شود. از این رو ابن خلدون اندلس را برگزید و خانواده خود را با پسرش به قسنطینه گسیل کرد که نزد دایی‌های خود فرزندان محمدبن حکیم سردار سپاهیان بمانند و خود به منظور مسافرت به اندلس به سبته رهسپار شد.

در اندلس

ابن خلدون از راه سبته و جبل، که اکنون به نام جبل طارق معروفست، به اندلس سفر کرد و علت این که اندلس را برگزید این بود که هنگام اقامت در فاس با سلطان غرناطه آشنایی حاصل کرده بود و به خصوص میان او و وزیر آن سلطان لسان‌الدین خطیب هنگام اقامت وی در فاس روابط دوستی و مودت استواری برقرار شده بود.

سلطان اندلس ابو عبدالله، سومین پادشاه سلسله بین احمر بود. وی در مدت انقلابی که بر ضد او شده بود با وزیر خود لسان‌الدین به مغرب پناه آورده بود ولی پس از مدتی توانست به اندلس باز گردد و تاج و تخت را از شورشیان بازستاند. ابن خلدون در مدت اقامت این سلطان و وزیرش در فاس با هر دو تن آنان آشنا شده بود و در سایه نفوذی که در رجال دولت داشت به آنان مساعدت فراوان کرده بود از آن جمله سرپرستی خانواده لسان‌الدین را پس از رفتن وی به اندلس به عهده گرفت و در مدتی که به انتظار رفع غائله و شورش در فاس به سر 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 آن را به شایستگی ادا می‌کردند و نوعی هم‌فکری و دوستی ادبی میان آنان پدید آمده بود و پیوند آنان آن چنان جنبه معنوی به خود گرفته بود که ناگسستنی بود.

به سبب همه این موجبات، ابن خلدون می‌اندیشید که وقتی وارد اندلس شود سلطان و وزیرش مقدم او را گرامی خواهند شمرد.

از اتفاق آرزو و اندیشه وی در این باره جامه عمل پوشید، زیرا سلطان و وزیر وی به گرمی بی نظیری از وی پذیرائی کردند و او را مورد مهر و عطوفت خویش قرار دادند و خانه مجللی مجهز به تمام وسایل آسایش و رفاه به وی اختصاص دادند.

ابن خلدون در ترجمه احوال خود می گوید که سلطان «او را در زمره بزرگان دربار خود قرار داد و محرم اسرار خویش ساخت و هنگام سواری در شمار ملتزمان رکاب خاص او بود و هنگام غذاخوردن و شوخی و تفریح در بزم خلوت نشین وی به شمار می رفت». سال بعد سلطان او را به سمت سفارت نزد پادشاه قشتاله گسیل کرد تا میان او و پادشاه مزبور پیمان صلحی منعقد کند، و آن پادشاه بر اشیبلیه استیلا یافته و آ را پایتخت کشور خویش قرار داده بود.

چون ابن خلدون به اشیبلیه رفت «آثار گذشته خود را در آنجا مشاهده کرد» و پادشاه قشتاله از پیش از مکانت و پایگاه دابی ابن خلدون آگاه شده بود و از این رو به او پیشنهاد کرد که در خدمت آن پادشاه بماند و به وی وعده داد اگر پیشنهاد او را بپذیرد املاک اجدادش را به وی بازدهد ولی ابن خلدون اقامت در اشیبلیه را نپذیرفت و پس از انجام دادن وظیفه مهم سفارت خود با موفقیت کامل، به غرناطه بازگشت و سلطان از پیروزی ابن خلدون در این مأموریت و انعقاد پیمان صلح بسیار شادمان شد و قریه ای از قرای اطراف غرناطه را به عنوان اقطاع (تیول) به وی ارزانی داشت.

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

۱- ابن خلدون احساس می کرد که لسان الدین بن خطیب در باطن خود از نفوذ و منزلت وی نزد سلطان نگران شده است و علت آن سخن چینی و تفتین دشمنان و «بداندیشان سخن چین» بود و بر رغم استحکام روابط دوستانه و احترام متقابلی

که میان او و لسان الدین بود ابن خلدون تصمیم گرفت به هر وسیله هست اندلس را ترک گوید تا مبادا صفای دوستی او با لسان الدین به تیرگی گراید.

۲- حوادثی که در مغرب میانه روی داده بود زمینه ای برای ابن خلدون فراهم ساخت که همواره در جستجوی آن بود، زیرا امیر محمد ابو عبدالله محمد بربجایه استیلا یافته و فرمانروایی پیشین خود را بازگرفته بود و برحسب وعده دیرین به ابن خلدون نوشت که به مقرر فرمانروایی او بیاید و منصب حاجبی دربار وی را بعهده گیرد. ابن خلدون این دعوت را به سلطان غرناطه نشان داد و از وی کسب اجازه سفر کرد بی آن که کلمه ای در باره روشی که از وزیر لسان الدین 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

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

ابن خلدون در ترجمه زندگی خود در باره طرزکار خود در بجایه می‌گوید «سلطان به اعضای دولت فرمان داد که همه روزه بامداد در نزد من حاضر آیند و من به استقلال اداره امور کشور او را بعهده 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 بر دیگران مقدم داشت و من با همه این‌ها پس از فراغت از امور

مملکتداری که از آغاز بامداد شروع می‌شد در بین روز به تدریس دانش در جامع پایتخت می‌پرداختم و هرگز از این وظیفه غفلت نمی‌کردم».

از این عبارات پیداست که ابن خلدون از منصب و کار روزانه خویش به کمال خشنود بوده است، ولی این وضع بیش از یکسال ادامه نیافت زیرا سلطان در نبردگاهی کشته شد و پس از قتل وی چنان که وقایع زیر نشان می‌دهد دولت وی سقوط کرد.

پسرعموی این سلطان بجایه سلطان ابوالعباس که فرمانروای قسنطینه بود با او رقابت می‌کرد و در بسیاری از شئون با سلطان اختلاف داشت و درصدد بود بر کشور وی استیلا یابد و به همین سبب میان دو سلطان مزبور بر رگم پیوند خویشاوندی یک رشته زودخوردها و پیکارهای خونین پدید آمد تا سرانجام سلطان قسنطینه با سپاهیان و دسته‌های کثیری به بجایه لشکر کشید و توانست پسرعم خود را که در سرپرده بود غافل گیر کند و او را در آن جا بکشد و آنگاه بی‌درنگ و به سرعت سپاهیان خود را به سوی بجایه متوجه کرد. هنگامی که اخبار این وقایع به پایتخت سلطان مقتول رسید عقاید و نظریه‌های مردم در بارهٔ مقابله با این وضع متفاوت بود. گروهی بر آن بودند که باید آمادهٔ استقبال از سلطان قسنطینه شد ولی گروه دیگر پیشنهاد می‌کردند که باید «با بعضی از کودکان سلطان متوفی بی‌عن کرد» ولی ابن خلدون که همچنان در رأس حکومت بود این پیشنهاد را نپسندید بلکه ترجیح داد به فتنه و آشوب خاتمه دهد و زمام حکومت را به سلطان ابوالعباس تسلیم کند و از این رو از شهر برای دیدار سلطان خارج شد و موجبات دخول وی را به شهر بدون خونریزی فراهم آورد. سلطان مزبور ابن خلدون را «مورد عنایت و مهر خویش قرار داد و زمام امور را همچنان به وی سپرد».

ولی ابن خلدون مشاهده کرد که دشمنان وی بیش از حد به سعایت برخاسته‌اند و سلطان جدید را از وی برحذر می‌دارند ازین رو بر آن شد که به این دسایس خاتمه دهد و کناره‌گیری خود را از وظایف دولتی به سلطان پیشنهاد کرد و از وی اجازه خواست که بجایه را ترک گوید.

در بیسکره

ابن خلدون 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 ابن مزنی در اوایل دخول ابن خلدون به زندگانی اجتماعی روابط دوستی برقرار شده بود.

ابن خلدون مدت شش سال در بیسکره به سر برد. راست است که وی برای انجام دادن اموری چند در میان بادیه نشینان و شهرها چندین بار این شهر را ترک گفت ولی وی هربار 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 ابن خلدون در این شهر صورت جدیدی به خود گرفته بود. او از پایتخت‌ها و آشوبهای آن‌ها خسته شده بود و دیگر مراتب و مناصب عالی او را فریب نمی‌داد چنان که وی منصب حاجبی را هنگامی که ابوحمو سلطان تلمسان به وی پیشنهاد نمود رد کرد ولی با همه این وی به هیچ رو 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 به کمک فلان دولت گاهی به یک سلطان و بار دیگر به سلطان دیگری خدمت می‌کرد بی‌آن که عهده دار سمت رسمی در دستگاه دولتی باشد یا آن که خود را به یکی از حکومت‌های مزبور منتسب کند.

ابن خلدون در شئون زندگی بادیه نشینان بصیرت و آزمایش فراوانی به دست آورده بود و اقامت در بیسکره و رفت و آمد در میان مهمترین عشایر بادیه نشین، برتجارب سابق وی به درجات افزوده و نفوذ و تسلط معنوی او را در میان عشایر دو چندان کرده بود.

او با مهارت شگفتی قبایل را بر می‌انگیخت و آن‌ها را متحد می‌کرد و به پیروی از یک هدف وامیداشت.

مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم وی زمان این قوای مسلح را به دست گرفته بود و به هر گونه که اراده می‌کرد آن‌ها را به کار وامیداشت چنان که 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 ابوحمو با سلطان بجایه ابو عبدالله پیوند موصلتی داشت و هنگامی که ابوحمو سلطان تلمسان دانست که سلطان قسنطینه پدر زن او را کشته و بر بجایه استیلا یافته است سخت خشمناک شد و به سوی بجایه لشکر کشید تا آن را از زیر قدرت قاتل عموی خود آزاد کند. ولی در همین گیرودار سلطان مغرب از این فرصت استفاده کرد و چون سلطان تلمسان را سرگرم حمله به بجایه دید به پایتخت دولت وی تاخت و به همین سبب ابوحمو ناگزیر شد از حمله به بجایه منصرف شود و برای دفاع از پایتخت خود به تلمسان باز گردد.

بدینسان سلطان مغرب به طور طبیعی به سلطان قسنطینه کمک کرد و در برابر این وضع، سلطان تلمسان تصمیم گرفت روابط دوستانه ای میان خود و سلطان تونس برقرار سازد تا در موقع لازم با این اتحاد سلطان قسنطینه را تهدید کند.

از این وقایع وضع سیاسی پیچیده و مبهمی به وجود آمد: دو دشمن روبروی هم صف کشیده بودند در حالی که پشت سر هر یک دو دشمن دیگر بطور طبیعی با یکدیگر 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 به میدان وسیعی باز می‌کرد و بر شدت فتنه‌ها و آشوب‌ها می‌افزود.

این دشمنی‌ها و فتنه‌گری‌ها سال‌ها ادامه یافت و ابن خلدون 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 به کمک او گسیل می‌داشت و گذشته از این اتصال و رابطه تلمسان را با تونس تضمین می‌کرد تا بدینسان از طریق صحرا و با گذشتن از بیسکره دو شهر مزبور به هم مرتبط شوند.

ولی پس از چندی هنگامی که سلطان مغرب عبدالعزیز بر تلمسان استیلا یافت و برای استقرار فرمانروایی در مغرب میانه از ابن خلدون طلب مساعدت کرد، وی درخواست او را پذیرفت و از کمک و همراهی ابوحمو منصرف شد و عبدالعزیز را مورد حمایت خویش قرار داد و از این راه خدمت گرانبهایی به وی کرد.

ابن خلدون در این صحنه‌های سیاسی در ظرف چند سال در پرتو مهارتی که در برانگیختن عشایر بدست آورده و در سایه پیشوایی معنوی که برای او در میان بادیه نشینان حاصل آمده بود بازیگر مهم سیاست مغرب به شمار می‌رفت.

ولی اهمیت و شهرت بی‌نظیر ابن خلدون در میان عشایر با این صورت پس از چندی سلطان بیسکره را که پیشوای رسمی منطقه زاب بود به وحشت انداخت و تصور می‌کرد که قدرت و نفوذ وی در میان قبایل به کلی از میان خواهد رفت. از این رو درصدد تبعید ابن خلدون از بیسکره برآمد و بعضی از همراهان خود را به عنوان وساطت نزد سلطان مغرب فرستاد تا سلطان را وادار کند ابن خلدون را به فاس بطلبد. از این رو ابن خلدون ناگزیر شد با عائله خود را بیسکره به فاس منتقل شود.

دوران احضار زندگی سیاسی ابن خلدون

ابن خلدون پس از آن که بیسکره را ترک گفت مدت دو سال زندگی آکنده از اضطرابات متوالی و تغییرات و تحولات روزافزونی داشت و این مدت به مثابه زندگی مخاطره آمیز «دوران احتضار» سیاسی وی بود زیرا می‌بینیم پس از این دوران وی جاودانه زندگی سیاسی را ترک گفت.

ابن خلدون پیش از آن که به فاس برسد با خطرات و نگرانی‌هایی از وسط راه روبرو شد چه او هنگامی که به ملیانه رسید خبر شد که سلطان عبدالعزیز در گذشته و پسرش سعید پس از وی در تحت کفالت وزیر ابن غازی به سلطنت برگزیده شده است.

طبیعی است که سلطان ابوحمو این فرصت مناسب را از دست نداد و از سرگرمی رجال مغرب در چاره جویی 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 ابن خلدون در اثنای وقایع اخیر به مخالفت با وی برخاسته و از سلطان مغرب پشتیبانی کرده بود، از این رو ابوحمو در صدد کینه توزی برآمد و به بعضی از قبایل طرفدار خود اشاره کرد که «در حدود سرزمین خود معترض ابن خلدون شوند». ابن خلدون 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 به کوه 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 آن جمله بودم و دو روز برهنه به سر بردم تا خود را به آبادانی رسانیدم و سرانجام به همراهانم که در کوه دبدو گرد آمده بودند پیوستم». هنگامی که ابن خلدون پس از این مصیبت و رنج به فاس رسید وزیر ابن غازی که زمامدار مملکت بود به گرمی او را پذیرفت و به علت سوابق دیرین وی را مشمول عنایات خویش قرار داد ولی اوضاع سیاسی به سرعت در تغییر و تبدیل بود و در نتیجه تحریکات سلطان غرناطه از یک سو و تعدد مدعیان تارج و تخت از سوی دیگر ابن غازی سقوط کرد.

سلطان ابوحمو نسبت به سلطان عبدالعزیز و ابن غازی وزیر که پس از وی زمام امور را به استقلال به دست آورده بود خصمناک بود و علت این خشم آن بود که لسان الدین خطیب به مغرب پناهنده شده بود و بر رغم اینکه ابن احمر وی را مطالبه کرده و در این

باره اصرار ورزیده بود نه سلطان و نه وزیر وی ابن غازی هیچکدام درخواست وی را اجابت نکرده و لسان الدین را به سوی او گسیل نداشته بودند.

از این رو ابن احمر امیر عبدالرحمن مرینی را که به پایتخت او پناهنده شده بود آزاد کرد و به وی اجازه ورود به مغرب داد تا درصدد مطالبه سلطنت بر آید و ابن غازی را از فرمانروایی کنارزند. شاهزاده مزبور به محض ورود به بلاد مغرب مردم را به سلطنت خود دعوت می کرد و در نتیجه دسته ها و گروه های بسیاری از مردم را برای کمک و یاری خود گرد آورد و استدلال می کرد که نمی بایست کودک عاجی به سلطنت برگزیده شود. وزیر ابن غازی هنگامی که از این واقعه آگاه شد سپاهیان خویش را تجهیز کرد و دسته های بسیاری را برای مقابله با شاهزاده ای 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 به وی دادند که سلطنت را برای خود مطالبه کند و بدینسان ابن غازی ناگزیر بود در برابر انقلاب دو شاهزاده در دو جبهه به پیکار پردازد. پس از چندی دو شاهزاده مزبور با هم دیدار کردند و تا پایان کار برای یاری و کمک به یکدیگر 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 ابن غازی پس از آن که سه ماه در محاصره واقع شده بود ناگزیر تسلیم گردید و بدینسان فرمانروایی وزیر مزبور پایان یافت و سلطان ابوالعباس احمد به سلطنت مغرب نایل آمد و لیکن سلطان و شاهزاده دیگر پس از آن که از پیکار فاتح شدند و بر دشمن مشترک غلبه یافتند با یکدیگر از در ستیز درآمدند و در باره تفسیر حدود قلمرو فرمانروایی خود میان آنان اختلاف و کشمکش روی داد و بدینسان مغرب اقصی دچار اضطراب و آشوب های پیاپی گردید.

اما ابن خلدون دیگر از این همه فتنه‌ها و آشوب‌ها نفرت داشت و درصدد بود زندگی «آرام و بی‌اضطرابی» را آغاز کند و هنگامی که بر وی مسلم شد به علت جنبش‌ها و قیام‌های پی در پی در بلاد مغرب ممکن نیست به چنین منظوری نایل آید، بر آن شد که بار دیگر به اندلس 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.

هنگامی که به اندلس رسید در غرناطه با سلطان دیدار کرد و در آغاز امر با پذیرایی گرم و نوازش بسیاری روبرو شد ولی این گرمی دیرزمانی نپایید که مبادا وی در آنجا به اقداماتی دست یازد که در شرایط بحران‌های دولتی اخیر مغرب موجب قطع روابط دوستانه آنان با بنی‌احمر شود. به این سبب 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 ابن خلدون و لسان‌الدین خطیب را تذکر دادند و گفتند همین روابط سبب شده است که لسان‌الدین نسبت به سلطان بی‌مهری پیشه کرده و مغضوب شده است.

بالتیجه سلطان مقرر داشت که ابن خلدون به مغرب میانه تبعید شود، و برحسب این فرمان ابن خلدون 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 ابن خلدون 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 ابن خلدون در این منظور استفاده کند، از این رو گذشته را از یاد برد و ابن خلدون را به حال 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 به یاری او متحد کند و به خدمت وی برانگیزد.

ابن خلدون از این پیشنهاد اندوهناک شد زیرا تصمیم گرفته بود برای همیشه از میدان زندگی سیاسی خارج شود و به کار مطالعه و تحقیقات علمی بپردازد ولی صلاح ندید نیت باطنی خود را به سلطان باز گوید بلکه به ظاهر درخواست او را نپذیرفت و به نام پیوستن به عشایر و برانگیختن آنان به خدمت سلطان از شهر خارج شد ولی همین که چند منزل دور شد و به نزدیک منداس، متعلق به ولاد عریف، رسید نزد آنان شتافت و این قبال او را «از روی مردانگی مخفی ساختند» و نزد سلطان وساطت کردند که وی را معذور بدارد و اجازه دهد عائله وی از تلمسان به ناحیه آنان منتقل شوند. این وساطت به بهترین وجهی انجام گرفت و در نتیجه ابن خلدون با خانواده اش در قلعه ابن سلامه سکونت گزید.

در قلعه ابن سلامه

انتقال ابن خلدون به این قلعه به مثابه پایان زندگی سیاسی او به شمار می‌رود. قلعه مزبور در محل سوق الجیشی مهمی یعنی بر فراز قلعه بلندی بنیان نهاده شده و از بلندی بر تمام دشت‌های مجاور که به سرزمین‌های دور امتداد می‌یافت مشرف بود. این قلعه پناهگاه شیوخ اولاد عریف به شمار می‌رفت و بسیار از شهرها جدا و دور بود. ابن خلدون هنگامی که به این قلعه رسید چهل و دو سال عمر داشت و مدت درازی از زندگانی خود را که پر از حوادث و انقلابات دشوار بود پشت سر گذاشته بود. او در خلال این زندگانی سیاسی نیز از مطالعه و دانش دست نکشیده بود ولی احساس می‌کرد که سیاست وی را از دانش باز می‌دارد و آرزو می‌کرد که به طور همیشگی دست از سیاست بردارد تا بتواند با فراغ و آسودگی کامل به مطالعه و کسب دانش پردازد.

این قلعه دور افتاده با کاخی که در آن برافراشته شده بود بهترین جایگاهی بود که می‌توانست به آرزوی وی جامعه عمل پوشد. به همین سبب ابن خلدون مدت چهارسال در آن اقامت گزید و در این مدت با نشاط و فعالیت تمام به اندیشه و تأمل فرو رفت و

به تألیف پرداخت. او در این مدت به تألیف 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 به تألیف این کتاب آغاز کردم و مقدمه آن را بدین شیوه شگفت که در آن عالم تنهایی بدان رهبری شدم تکمیل کردم». پس از به پایان رساندن مقدمه، به نوشتن «اخبار عرب و بربر و زناته» اقدام کرد و خواهی نخواهی در چنان شرایطی مطالب را به اتکای محفوظاتش می‌نوشت. لیکن هنگامی که به تدوین تواریخ رسید، دریافت که این کار را در اینجا نمی‌توان به پایان رسانید و ناچار باید به بعضی از کتب و منابع مراجعه کند که جز در شهرهای بزرگ به دست نمی‌آید.

او نمی‌خواست به هیچ یک از شهرهای مغرب میانه و دور که صحنه زندگانی سیاسی او بود باز گردد از این رو تصمیم گرفت به تونس رهسپار شود و بدین سبب نامه‌ای به سلطان 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 این رونامه ای به سلطان نوشتم و در باره بازگشت خویش به فرمانبری وی و اقامت در تونس کسب اجازه کردم و در انتظار پاسخ بودم. دیری نگذشت که نامه‌ای از وی به من رسید که در آن شرایط آسودگی و تأمین مرا پذیرفته و مرا به بازگشت برانگیخته بود و بنابراین مرغ دل برای سفر به پرواز در آمد».

بدینسان ابن خلدون قلعه ابن سلامه را پس از چهار سال انزوا و گوشه نشینی در آن ترک گفت.

در تونس

ابن خلدون پس از آن که مدت بیست و شش سال دور از تونس بسر برده بود، بار دیگر بدان شهر بازگشت و خواهی نخواهی مدتی پیش از آن که وی وارد شهر شود آمدن او در میان مردم شهرت یافته بود و از این رو هنگام ورود وی هم از جانب سلطان و هم از طرف مردم به طور جداگانه مورد استقبال گرم و شایان توجهی واقع شد.

او در ترجمهٔ حال خود پذیرایی و استقبال سلطان را بدینسان وصف می‌کند: «او را در خارج سوسه دیدار کردم، ورود مرا درود گفت و مقدم مرا گرامی شمرد، و در همدمی و انس با من بسیار علاقه نشان داد و در مهمات امور خویش با من به مشاوره 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 دربارهٔ من مبذول دارد. من در شعبان همان سال (۱۳۷۶ م) به تونس بازگشتم و در سایهٔ رأفت و عنایت و احترام سلطان زندگی می‌کردم و زن و فرزند خویش را نیز بدان شهر آوردم تا از پراکندگی و جدایی رهایی یابند و در مرغزار نعمت سلطان مرفه بسربرند و دیگر از حرکت و کوچ کردن از اینسوی بدان سوی منصرف شدم و در آن شهر رحل اقامت افکندم».

این عبارات نشان می‌دهد که سلطان برای آن مورخ و وسایل زندگی مرفهی به حد وفور فراهم آورده بوده است.

ابن خلدون از آن پس در تونس از یک سو به تدریس علوم پرداخت و از سوی دیگر برای به پایان رسانیدن و تکمیل تاریخ خود به منابع لازم مراجعه می‌کرد. درس او در عین اینکه مایه شگفتی و حیرت طلاب شده و هیجان تحسین آمیزی در میان آنان پدید آورده بود، حسد شیوخ و استادان قدیم را نیز برانگیخته بود و به ویژه حسد این گروه به سبب تقرب و احترام روزافزونی که ابن خلدون در بارگاه سلطان کسب کرده بود، روز به روز فزونتر و شدیدتر می‌شد. گویا سلطان به تاریخ شیفتگی خاصی داشته و از این رو نسبت

به کار و مطالعات ابن خلدون در این باره اهتمام فراوانی مبذول می‌داشته و او را به تعقیب بحث و تحقیق برای به پایان رسانیدن این تألیف خطیر تشویق می‌کرده است. سرانجام ابن خلدون در مدت اقامت در تونس تألیف خود را تمام کرد و نسخه‌ای از آن را نزد سلطان به ارمغان برد. وی خود در این باره می‌گوید:

«تاریخ بربر و زناته را تکمیل کردم و از تاریخ دو دولت (امویان و عباسیان) و ماقبل اسلام اخباری را که بدست آوردم نوشتم و نسخه‌ای از آن را تکمیل کردم و آن را به کتابخانه سلطان بردم».

روز تقدیم این نسخه به سلطان در حضور وی قصیده‌ای انشاد نمود و در آن سلطان را ستود و به کتابی که به وی تقدیم می‌کرد اشاره نمود.

قصیده مزبور بسیار طولانی است و او در ترجمه زندگی خود متجاوز از صد بیت آن را نقل کرده است^(۱).

بدینسان ابن خلدون در تونس از کار عظیم خود فراغت یافت. ولی با این همه هنوز هم وی از برخورد با مشکلات زندگی آسوده نشده بود زیرا حاسدان به مناسبات مختلف و شیوه‌های گوناگون پیوسته در بارگاه سلطان نسبت به وی به سعایت و سخن چینی و تزویر می‌پرداختند ولی با همه این نابکاریها سلطان همچنان او را گرامی می‌داشت و به او معتقد بود و حتی او را در مسافرتها همیشه ملازم رکاب خود می‌کرد.

ابن خلدون در این هنگام به سن پنجاه رسیده بود و به فکر ادای فریضه حج بود. اتفاق را در همان ایام «کشتی متعلق به بازرگانان اسکندریه در بندر لنگر انداخته و بازرگانان آن را از کالاها و امتعه بارگیری کرده بودند و می‌خواستند به سوی اسکندریه رهسپار شوند». ابن خلدون چنین فرصتی را مغتنم شمرد و «از این رو نیت خود را نزد سلطان بازگفت و از وی خواهش کرد به وی اجازه دهد برای ادای فریضه با کشتی مزبور

۱- کتاب «التعریف به ابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً»، ص ۲۲۳ - ۲۴۴

حرکت کند». سلطان با تقاضای او موافقت کرد و ابن خلدون پس از چهارسال اقامت در آن شهر با آن کشتی عازم سفر حج شد و تونس را ترک گفت.

در مصر

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

ابن خلدون مدت یک ماه در اسکندریه برای تهیه وسایل حج اقامت کرد ولی این موجبات در آن سال برای او میسر نشد، و از این رو به قاهره منتقل شد و چون از دیرباز شهرت وی به مصر رسیده بود، همین که در جامع الازهر بر مسند تدریس نشست «طلاب علم به محضر درس او هجوم آوردند» و او توانست با زبان آوری و شیوایی سخن و بیان سحرآمیزش طلاب را به خود جلب کند و در نتیجه شهرت وی در سراسر مصر منتشر گردید و بیش از پیش نام آور شد.

سپس به دیدار سلطان نایل آمد و مورد مهر و احترام وی قرار گرفت، زیرا سلطان بر حسب تعبیر ابن خلدون «دیدار وی را گرامی شمرد و از غربت او دلجویی کرد و وظیفه بسیار از جمله بخشش‌هایی که به اهل دانش می‌کرد برای او مقرر داشت». به همین سبب ابن خلدون مصمم شد در مصر اقامت گزیند و اعضای خانواده خود را از تونس به مصر طلبید ولی سلطان تونس «از سفرکردن آنان ممانعت کرد» چه اشتیاق داشت ابن خلدون به سوی او بازگردد.

در این هنگام ابن خلدون «از سلطان مصر درخواست کرد که نزد سلطان تونس شفاعت کند تا خانواده او را برای سفر به مصر آزاد گذارد». سلطان مزبور خواهش او را پذیرفت و نامه مؤثری در این باره به سلطان 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 به زندگی سیاسی بازنگشت و جز به مشاغل تدریس و قضاوت و مقام استادی به هیچ منصبی طمع نیندوخت. او چندین بار به مناصب تدریس و قضاوت نایل آمد. نخست در مدرسه قمحیه^(۱) به مدرسی تعیین گردید و سپس به منصب «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 به مدرسی مدرسه ظاهریه و آن گاه به مدرسی 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 یک سو گروهی را به این روش وی شیفته کرده بود به حدی که او را مورد تحسین قرار می دادند و از سوی دیگر بسیاری از کسان نسبت به وی با نظر کینه توزی می نگریستند. از این رو معاصران او در مصر به دو دسته تقسیم می شدند: گروهی او را بسیار می ستودند و دسته ای به شدت با او دشمنی و کینه توزی می کردند. 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 می دهد به عین ترجمه کنم^(۲):

«پس از آن که سلطان در بارگاه خود به من خلعت بخشید و یکی از خواص بزرگ خود را مأمور کرد که مرا بر مسند قضا در مدرسه صالحیه بنشانند، به وظایفی که لازمه

۱- «قمح» به معنی گندم و «قمحیه» منسوب بدان است.

۲- التعریف به ابن خلدون، ص ۲۵۴.

این مقام پسندیده بود قیام کردم و کوشش تمام برای اجرای احکام خدا به کار بردم و در این راه نه از سرزنش بداندیشان می‌هراسیدم و نه جاه و نفوذ صاحبان قدرت مرا از آن باز میداشت، به هر دو طرف دعوی به یک دیده می‌نگریستم و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دادم و حق ناتوان را باز می‌سندم و هر گونه شفاعت و وساطتی را که از هر دو سوی 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 مبذول دارم زیرا گواهان را گروهی تشکیل می‌دادند که نیکوکاران آنان با گنه کاران و پاکدامنان با ناپاکان در آمیخته بودند و بازشناختن آنان از یکدیگر دشوار می‌نمود و حکام و قضات از انتقاد و اصلاح آنان خودداری می‌کردند و از مفاسد و بدکرداریهایی 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 هنگام قضاوت در محاضر از قدرت و نفوذ عدول می‌شمردند و در نتیجه امیران را می‌فروختند و هنگام قضاوت در محاضر از قدرت و نفوذ آنان برای تزکیه خویش برخوردار می‌شدند و در این امر به آنان متوسل می‌گردیدند و اعمال نفوذ می‌کردند و در نتیجه فساد و تباهی آنان بر مشکلات مردم افزود و به سبب تزویر و تدلیس آنان انواع مفاسد در میان مردم رواج گرفت، و من بر قسمتی از این تزویر و تدلیس آنان انواع مفاسد در میان مردم رواج گرفت، و من بر قسمتی از این تزویرها و نیرنگ‌سازی‌ها آگاه شدم و تبه‌کاران و ریاکاران را مورد بازخواست قرار دادم و آنان را به شدیدترین کیفرها رسانیدم. همچنین بر من حرج گروهی از گواهان ثابت شد و از این رو آنان را از شهادت منع کردم و در میان این گروه محرران دفاتر قضات و کسانی که در محاضر به کار توفیق احکام می‌پرداختند نیز وجود داشتند. این گروه در نوشتن دعاوی و طرز ثبت احکام و فتاوی در دفاتر مهارت داشتند و به همین سبب امیران و شاهزادگان آنان را به خدمت خود می‌گماشتند و از وجود ایشان

در عقود و معاملات خود استفاده می‌کردند تا احکام را به نفع آنان در نهایت وجود ایشان در عقود و معاملات خود استفاده می‌کردند تا احکام را به نفع خود می‌گماشتند و از استحکام و مطابق کلیه شروط بنویسند و سود آنان را برحق دیگران ترجیح دهند. و گروه مزبور به همین علت در میان طبقه خود دارای امتیازاتی شده و بر آنان برحق دیگران ترجیح دهند. و گروه مزبور به همین 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 آن را وسیله اعمال نفوذ خود در صدور احکام به نفع هرکس که مایل بودند قرار می‌دادند و مانع تعرض ایشان به کردارهای ناپسند خود می‌شدند.

این گروه اغلب عقود و معاملات رسمی و صحیح را نیز با تزویر و حيله از درجه اعتبار ساقط می‌کردند و راه‌های تزویرآمیزی خواه از نظر فقهی و خواه از لحاظ طرز نوشتن آنها بدست می‌آوردند و هنگامی به این نیرنگ‌ها اقدام می‌کردند که پای منافع صاحب قدرتی در میان بود یا از طرف به اخذ رشوه نایل می‌آمدند و به خصوص این گونه تزویرها را درباره اوقاف مجری میداشتند که در شهر قاهره انواع گوناگون آن بیش از حد یافت می‌شود و در نتیجه نیرنگ‌های آنان برحسب اختلاف نظر قضات مذهبی (مذهب چهارگانه حنبلی، حنفی، مالکی، شافعی) که در شهر به کار قضاوت مشغول بودند در اوقاف مزبور خدشه وارد کردند و اعیان آنها نامعلوم گردید و در بطلان وقف نامه‌ها کوشیدند. از این رو هرکس می‌خواست ملک وقفی را بخرد یا مالک شود این گروه در محاضر موجبات معامله را فراهم می‌ساختند و فتوی و حکم قضایی را که بازپچه خود ساخته و سد حرام بودن تملک وقف را درهم شکسته بودند برای وی به دست می‌آوردند.

در نتیجه این عملیات زیان بزرگی به اوقاف وارد آمد و عقود و معاملات متزلزل شد. من در راه خدا این شیوه تزویر آمیز و فساد را ریشه کن کردم بدانسان که بر من خشم گرفتند و به کینه تیزی با من پرداختند. آن گاه به کار مفتیان و قضات توجه کردم و دیدم

این گروه به کلی دور از بصیرت و اطلاع‌اند زیرا احکام ناسخ و منسوخ بسیار صادر می‌کردند و متداعیان به دلخواه خود برایشان هر حکمی را که می‌خواستند القا می‌کردند و پس از صدور یک حکم باز آن را نسخ می‌نمودند.

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

زیرا فزونی جمعیت شهر ایجاب می‌کرد که بر عده این گروه نیز افزوده شود و در نتیجه در چنین شرایطی قلم فتوی دهندگان در این شهر آزاد بود و به طور لگام گسیخته فتوی می‌دادند و یه هیچ قید و شرطی پابند نبودند و مدعیان گوناگون هرکدام متوسل به یکی از این قضات می‌شدند و به دلخواه خود حکمی به دست می‌آوردند تا بدان برطرف خویش غالب آیند و برای سرکوب کردن وی از آن استفاده کنند. این قاضیان نیز هیچکس را ناراضی از محضر خود بر نمی‌گرداندند و برحسب میل او فتوی می‌دادند و در نتیجه احکام و فتوی ناسخ و منسوخ رواج می‌یافت و بیشتر متداعیان را در گرداب نزاع و کشمکش فرو می‌برد و در مذاهب چهارگانه اختلاف بی‌حد و حصر می‌باشد و انصاف دشوار است و برای مردم عامی تشخیص شایستگی مفتی یا فتوای صحیح ممکن نیست و بنابراین امواج این افراط‌کاری‌ها و خرابی‌ها همواره و روزافزون بالا می‌رفت و کشمکش‌ها و نزاع‌های مردم پایان ناپذیر 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 شاید یافتیم که از مغرب به مصر آمده بودند و با نیرنگسازی اصطلاحات پراکنده علوم را از اینجا و آنجا التقاط می‌کردند نه به

استاد 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 به تألیف خود نیز غافل نبود. وی چندین فصل بر کتاب خود افزود و به خصوص مباحث مربوط به تاریخ مشرق را توسعه داد و برخی از فصول و قسمت‌ها را به مقدمه اضافه کرد و بعضی از فصول آن را به کلی تغییر داد سپس نسخه‌ای از آن را به ملک ظاهر تقدیم کرد و منتظر بود نمایندگان از سوی سلطان مزبور نزد سلطان مغرب بروند تا نسخه‌ای هم برای آن سلطان بفرستد و این فرصت پیش آمد و نسخه‌ای را هم با نمایندگان مزبور به کتابخانه سلطان فاس در جامع قرویین ارسال داشت و آن را به سلطان ابوالفارس عبدالعزیز ارمغان کرد.

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

وی در سال ۷۸۹ هـ (۱۳۷۸ م) از راه طور و ینبع به حجاز سفر کرد و از طریق قصیر وقوص به قاهره بازگشت.

در سال ۸۰۲ هـ (۱۳۹۹ م) به قدس سفر کرد و به زیارت بیت لحم و خلیل و مشاهده مقامات مبارک آن شهر پرداخت و سرانجام در سال ۸۰۳ هـ (۱۴۰۰ م) به دمشق 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 ابن خلدون آن‌ها را به تفصیل و به طور جامع نقل کرده است.

هنگامی که تیمور لنگ بر حلب استیلا یافت «آنقدر اعمال زیان بخش و غارت و مصادره اموال و کارهای مخالف شرع روی داد که مردم نظیر آن‌ها را هرگز ندیده بودند»

و هنگامی که اخبار این وقایع به مصر رسید سلطان فرزند ملک ظاهر برای دفاع از شام آماده گردید و با سپاهیان خود از مصر خارج شد و خلیفه و قضات سه گانه حنفی و شافعی و مالکی هم مصاحب وی بودند و از ابن خلدون نیز با این که وی در آن هنگام از منصب قضا معزول بود تقاضا کرد با وی همراه باشد.

هنگامی که تیمور از بعلبک عازم دمشق بود سلطان مصر نیز به دمشق رسید، و از این رو پیش از رسیدن تیمور بدان شهر درصدد وسایل دفاع دمشق برآمد و نیروهایی بر باره شهر بگماشت و هنگامی که تیمور به دمشق رسید نیروهای هر دو طرف مراقب یکدیگر بودند و مدت یک ماه در پیرامون شهر پیکار می کردند ولی پس از این مدت «به سلطان و شاهزادگان بزرگ وی خبر رسید که برخی از امرای فتنه جو می خواهند به مصر فرار کنند و در آن جا به شورش دست یازند. از این رو از بیم آن که 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 این رو قضات و فقها در مدرسه عادلیه گرد آمدند و ابن خلدون 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 آن را ناپسند دانست و با آنان موافقت نکرد. اما آنها از بالای باره پایین آمدند و نزد تیمور رفتند و پس از آن که از وی زینهار گرفتند «با وی هم رأی شدند که از فردا شهر را بگشایند و مردم هم به کار معاملات مشغول باشند و امیر به مقرر فرمانروایی آنان وارد شود و امور فرمانروایی آنان را به دست گیرد. ولی اختلاف نظر محافظ قلعه با عقاید قضات و فقها موجب پیچیدگی کار شد و در خلال این کشمکش و اختلاف ابن خلدون از حصار شهر پایین آمد و تنها نزد تیمور رفت و با وی دیرزمانی به گفتگو پرداخت. ابن خلدون پس از این وقایع به مصر بازگشت و این آخرین فعالیت سیاسی او بود.

وی تفصیلات و جزئیات ملاقات خود را با تیمور در ترجمه زندگی خود تدوین کرده و نوشتن ترجمه زندگی خود را تا سال ۸۰۸ هـ (۱۴۰۵ م) ادامه داده است. در همین سال ۸۰۸ هجری است که چراغ عمر وی خاموش شد و به قول نویسندگان معاصر وی در مقبره صوفیه مدفون گردید.

خلاصه

از تفصیلاتی که یاد کردیم چنین نتیجه می‌گیریم که زندگانی عملی و فکری ابن خلدون پس از دوران تحصیل و از تاریخ اودر زندگی اجتماعی به 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 انزوا و گوشه نشینی و اندیشه و تألیف وی در قلعه ابن سلامه در نزد اولاد بنی عریف که فقط چهارسال (۱۳۷۴-۱۳۷۸ م) بوده است.

دوره سوم: ایام اشتغال وی به تدریس و امور قضائی با مراجعه و تجدیدنظر در تألیفات خویش که مدت آن هجده سال بوده است (۱۳۷۸-۱۴۰۶ م). هرچند دوره انزوای وی نسبت به دو دوره دیگر بسیار کوتاه بوده است ولی همین چندسال در حقیقت نقطه تحول بسیار مهمی در زندگانی وی به شمار می‌رود چه او تا پیش از این انزوا سخت در گرداب سیاست و حوادث تحول آمیز آن فرورفته بود و دمی از کارهای سیاسی غفلت نمی‌ورزید، ولی پس از انزوای در قلعه ابن سلامه دیگر به زندگانی سیاسی بازنگشت بلکه در ضمن اشتغال به کار تدریس و قضاوت پیوسته به تأمل و مطالعه و تألیف نیز سرگرم بود. پیش از گوشه گیری در قلعه مزبور وی بیش از هر چیز مرد صحنه سیاست و عمل بود و پس از انزوا به تمام معنی مرد میدان دانش و اندیشه به شمار 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 خانه ای را که محل تولد وی بوده و در آن به کار و فعالیت آغاز کرده است هنوز می‌شناسند. این خانه در یکی از خیابانهای مهم شهر قدیم واقع است که آن را خیابان تربیه بای می‌نامند. چندین سال است که این خانه به مدرسه اداره علیا اختصاص یافته است، و در یک سوی 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 مکتب خانه (مسجد) کوچکی در زیر گنبد زیبایی وجود دارد که آن را «مسیدالقبه»^(۱) می‌نامند و می‌گویند ابن خلدون در این مکتب خانه درس خوانده است.

اما محل قلعه ابن سلامه که ابن خلدون در آن جا مقدمه را نوشته است در نزد همه مردم معلوم است و قلعه مزبور در مسافت پنج کیلومتری شهر «فرندا»ی کنونی واقع است که تابع ایالت وهران در الجزایر می‌باشد و آثار خرابه قلعه در آنجا هنوز به خوبی مشهود است.^(۲)

۱- کلمه «مسید» محرف کلمه «مسجد» است و در تونس کتاب «مکتب خانه» را «مسید» (مسجد) می‌نامند.

۲- در تدوین این شرح حال از کتب «التعریف یابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً» و «دراسات عن مقدمه ابن ملدون» و «ابن خلدون و تراثه الفکری» و «فلسفه ابن خلدون الاجتماعیه» و «ابن خلدون و تیمور لنگ» ترجمه آقای سعید نفسی استفاده شده است.

مقدمه مترجم (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 این جا یادآوری دشواری‌های توانفرسائی که در نتیجه مغلوط بودن چاپ‌ها و اختلاف نسخ فاحشی که با آن روبرو بودم و با جمال مشتی از خروار را در مقدمه چاپ نخست آورده‌ام تکرار بیهوده‌ای می‌شمرم و با همه رنج‌هایی که در مقابله چاپ‌های مختلف بردم و تا حدی نسخ ای صحیح تر و اطمینان بخش تر 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 تا حدی بر همه نسخه‌ها و چاپ‌هایی که هم اکنون به زبانهای مختلف در دسترس مردم جهان است از لحاظ جامعیت و صحت برتری دارد و بی‌گمان اقدام بی‌شائبه استاد عالیقدر و دوست عزیزم آقای مینوی خدمتی بزرگ به این متن که به منزله دایره المعارف فرهنگ اسلام و مبادی دانش‌های فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد است به شمار می‌رود ایشان در نامه‌ای به ناشر در باره خصوصیات این نسخه چنین نوشته‌اند: «مؤلف (این نسخه را) خوانده و به خط خود عناوین آن را نوشته و نسخه پاکنویس شده خود او بوده است و در بعضی موارد اصلاحات و تنقیحات و جرح و تعدیل‌ها و اضافات و نقصانها به خط خود در آن نموده است. این نسخه یکی از سه نسخه‌ای است که در اینجا (تزکیه) با خصوصیات نظیر آنها موجود است و متعلق به «ینی جامع» است».

باری در طی انتشار دو جلد این ترجمه که قریب یک سال به طول 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 مشول عنایاتی فرمودند که به هیچ رو خویش را در خور آن همه محبت و تشویق نمی‌دانستم و اینک سپاسگزاری خویش را لازم می‌شمرم و از میان آن همه مقاله‌ها و تقریظها نقل قسمتی از مقاله‌ای را که مجله‌های دراسات به 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 این رو که در این مقاله به رنج واقعی نگارنده به دقت توجه کرده و یادآور

۱- قسمتی از مقاله مزبور چنین است: و قد قدم الاستاد گنابادی ترجمته بدارسه و افیه للمدقمه و عصر صاحبها و سرته، سمعدداً النسخ التي رجع اليها و قارن بينها - من نسخه نصر هورینی المطبوعه فی القرن الماضي سنة ۱۲۷۴ هجریه الی [ر] طبعه له فی وقتنا الحاضر، طبعه دارالکتاب اللبنانی - و مورداً نمازج لاختلاف هذه النسخ و ما فی معظمها من اخطاء؛ و قد سعی المترجم سعياً حیثیاً فی تصحیح الاخطاء التي وجدها فی تلك النسخ علی ضوء المقارنه بينها و استخلاص نسخه مصححه منه اولاً ثم ترجمتها الی الافرسیه. و قد عرض فی دراسته فی المدقمه لموضوعات هامه، کقیمه «کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر...» و آراء المستشرقین و المورخین و علماء الاجتماع و الاقتصاد و النقد المعاصر بن فی مقدمه ابن خلدون و هوننا یورد عرضاً تاریخیالاهم الافکار حول هذا الكتاب و للعید من الاشخاص الذین درسوه و نقدوه، یتظهر فیهم مدی سعه اطلاع المترجم و دقته، ثم یتعرض سیره ابن خلدون و یتعرض لعصره و البینات التي ثقلب فیها. و عدا هذه المقدمه التي احتلت سبعین صفحه: تستغرق الصفحات المترجمه عن مقدمه ابن خلدون نفسها ۱۲۹۶ صفحه طبعت فی جزئی ین، هذا بالاضافه الی توضیحات و ملاحظات و لغه الترجمه سلسه، و تدل دقه الترجمه و حسن التعبير عن دقائق المعانی و الافکار علی ان للمترجم ضلعا کبیراً فی فهم دقائق العربیه و قدره ادبیه علی الكتابه الفارسیه نؤله الظهار هذال اثر العربی العریق فی ثوب فارسی قشیب یتظهر جماله و بهائه. (از الدراسات الادبیه نشریه دانشگاه لبنان سال ۴ شماره ۱ ص ۹۳).

شده‌اند که «مترجم پیش از ترجمه نسخه مصححی فراهم آورده و 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 به اضافه یادداشت‌های انتقادی برخی از صاحب نظران که در چاپ نخست بدان اشاره رفت با دو صفحه غلط نامه ج ۱ به متن منتقل گشته و در حاشیه به اختلافات نسخه‌های 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 منتها و نسخه‌های مختلف، خود به منزله تصحیحی تازه به شمار می‌رود و بر اهمیت این چاپ می‌افزاید.

در این جا سزا است یادآور شوم که نایاب شدن دوهزار نسخه کتابی گران قیمت 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 به ویژه ابتکارات وی در آن عصر (پایان قرن هشتم هجری) در دانش‌های جامعه‌شناسی و اقتصاد و سیاست و فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل مسائل تاریخی با روش علمی است و دیگر بالارفتن سطح اندیشه و معلومات جوانان ما در پرتو گسترش سریع و همه جانبه فرهنگ و به ویژه دانشگاه‌ها و دانشکده‌های ایران و با گفتگو از تقریظها و تشویق‌های صاحب‌نظران و دوستان عزیز و به ویژه نقل مقاله «الدراسات» به هیچ رو نگارنده ترجمه خویش را در خور این همه تشویق نمی‌دانم و هرگز ادعا نمی‌کنم که با همه دقتها و کوششهایی که مبذول شده لغزشی روی نداده است و چنین پنداری از یک فرد انسان که همواره در معرض ارتکاب خطا است بسیار کوتاه نظرانه است از این رو از خداوندان فضل و ادب انتظار دارم که به هر لغزشی برخوردند در نهایت صراحت و

صمیمت آن‌ها را به نگارنده یا ناشر بنویسند تا باز اگر توفیقی دست دهد در چاپ‌های آینده 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 محمد تقی دانش پژوه و دکتر هشترودی و به ویژه آقای محمد فروزان سپاسگزاری می‌کنم.

محمد پروین گنابادی

فروردین ۱۳۴۵

مقدمه

بنام خداوند بخشنده مهربان^(۱)

بنده نیازمند به بخشایش پروردگار، و توانگر بمهر او، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضر می، که خدای تعالی وی را کامیاب کند، گوید: ستایش یزدانی را که عزت و جبروت ویژه او و ملک و ملکوت^(۲) در ید اوست، و او را صفات و نام‌های نیکوست^(۳). دانایی که هر چند به نجوی گفته می‌شود یا خاموشی نماند، 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 ما را گرد یکدیگر آورد و روزی و خوراک ما را فراهم فرمود، گردش ایام و روزگارها را سبب

۱- اللهم صلی علی سیدنا محمد و آل محمد و آله و صحبه (ینی)

۲- اشاره به آیه ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: 88] و آیه ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [یس: 83].

۳- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180].

۴- اشاره بآیات بسیاریست چون: ﴿عَلِيمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: 3] و در ضمن چاپ (ب) و (ب) را که بجای آن «فلا یغرب» آورده‌اند ثابت می‌کند و هم اشاره به: ﴿وَمَا كَانَ لِلَّهِ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 44] و بسی از آیات دیگر که در سور مختلف آمده است.

۵- اشاره به آیه ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

۶- اشاره به آیه: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْآلِ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: 58].

فرسودگی ما ساخت و سرنوشتمان را بدست مرگ سپرد. او را بقا و پایداریست و اوست زنده‌ای که نمی‌میرد^(۱).

و درود و سلام بر خواجه و سرور ما محمد پیامبر ﷺ امی عربی باد، آنکه صفتش در تورات و انجیل نوشته شده است^(۲). و آنکه پیش از گردش ماه و سال و جدایی میان کیوان و ماهی^(۳)، عالم خلقت از زاییدن وی فارغ گردیده^(۴) و راستی دعوت او را کبوتر و عنکبوت گواهی داده است^(۵)، و بر خاندان و یارانش، آنانکه در دوستی و پیروی وی بلندآوازه و در یاری او یگانه و همداستانند، و پراکنده باد دشمنان ایشان.

و تا هنگامیکه بخت نیک با سلام 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 همه ملت‌ها و نژادهاست، برای آن سفرها و جهانگردی‌ها می‌کنند، هم مردم عامی و بی‌نام 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 درباره

۱- اشاره به آیه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157].

۲- همان

۳- ماهی ترجمه «یهموت» یا «نون» یا «حوت» است که آن را «لوتیا» نیز مینامند و منظور از آن ماهی است که زمین هفتم (بعقیده پیشینیان) بر پشت آنست و پیداست که میان زحل (کیوان) در آسمان هفتم و یهموت در زمین هفتم چه فاصله دوریست (از حاشیه نصر هورینی).

۴- اشاره به احادیثی چون: كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين، یا: اول ما خلق الله نوری، و جز این‌ها. در «ینی» هم تمخض است.

۵- اشاره بآیه: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ۴۰] و رفتن رسول ﷺ با ابوبکر بغارثور تا سه شبانه روز و دیدن کفار بر در غار بیضه کبوتر و پرده عنکبوت را. رجوع به حبیب السیر جزو سیم مجلد ۱ و دیگر کتب سیر نبی صم شود.

روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها را با آنها می‌آریند و بدانها مثل‌ها می‌زنند و انجمن‌های پرجمعیت را به نقل آنها آرایش می‌دهند. ما را بحال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب می‌گردد، دولت‌هایی می‌آیند و فرصت جهانگشایی می‌یابند و به آبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در می‌دهند 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 سزا است که از دانش‌های آن شمرده شود.

و مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گردآورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و بیادگار گذاشته‌اند، ولی ریزه خواران، آن اخبار را بنیرنگ‌های باطل در آمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته‌اند و روایات زرانود ضعیفی تلفیق کرده و ساخته‌اند، و بسیاری از آیندگان ایشانرا پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده‌اند برای ما بجای گذشته‌اند بی‌آنکه بموجبات و علل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه و ترهات را فرو گذارند.

از اینرو روش تحقیق اندک و نظر تنقیح اغلب کند و خسته است و غلط و گمان را آنچنان با تاریخ در آمیخته‌اند که گویی بمنزلهٔ خویشاوندان و یاران اخبارند. تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی گری و ریزه خواری 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 نقل کنندهٔ اخبار تنها به بازگفتن و نقل اکتفا می‌کند، ولی هر گاه

۱- چیزی ستاره مانند که به شکل شعله آتشبازی بر فلک دوان میشود و آن رجم شیاطین است (غیاث).

بدان نگریسته شود دیده بصیرت می‌تواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و به نیروی 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 گردآورده‌اند، ولی آنانکه به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند. گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند مانند: ابن اسحاق و طبری و ابن کلبی و محمدبن عمر و واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند.

و هر چند بطوریکه نزد ثقات و حافظان معتبر حدیث مشهور است در کتب مسعودی و واقدی موارد عیبجویی یافت می‌شود ولی با همه این، عموم مورخان اخبار ایشانرا پذیرفته و شیوه‌ها و آثار آنان را در تصنیف پیروی کرده‌اند.

و انتقادکننده بینا می‌تواند با مقیاس هوش خویش سره بودن یا ناسره بودن آن مقولات 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

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 واضع و مبتکران این دانش می‌شمرد. این کلمه در اصطلاح او مرادف «تمدن» و «اجتماع» بمعنی اعم آنست و ما بجز در مواردی که آن را بمعنی «آبادانی بکار برده است کلمه اجتماع یا تمدن را برگزیده‌ایم. رجوع به «فلسفه» ابن خلدون الاجتماعیه» تألیف دکتر طه حسین، و «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» تألیف ساطع الحصری، شود.

تسخیر ممالک و پایتختهای بسیار توسط دو دولت بزرگ صدر اسلام^(۱) که در نخستین قرون پیدایش اسلام توسعه یافته بودند منسوب کرد.

این سلسله‌ها قدرت تسخیر کردن یا فرو گذاشتن را به 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 وی را پیروی کرده‌اند.

دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی عدول کرده و به نواحی 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 خود را بکمال فراهم آورده و بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند. چنانکه ابن حیان^(۲) نویسنده تاریخ اندلس و دولت اموی آن سرزمین و ابن الرقیق مورخ افریقیه^(۳) و دولتی که در قیروان بوده، این شیوه را برگزیده‌اند.

آنگاه پس از این گروه که نام بردیم کسانی که پدید آمده‌اند جز مثنی مقلد کند ذهن و کم خرد بیش نبوده‌اند که بعین گروه نخستین را تقلید کرده و آن را 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.

۱- مقصود در دولت بنی امیه و بین عباس است. دو دولت مزبور در آن روزگار در نزد مسلمانان گویی دو دولت جهانی بوده‌اند و هنگامی که تاریخ آن‌ها را می‌نوشته‌اند چنان بوده است که تاریخ جهان را می‌نوشته‌اند.

۲- ابن ابی حیان و ابوحیان در چاپ‌های مختلف غلط است، درینی جامع نیز ابن حیان است.

۳- کلمه افریقیه در تداول مورخان اسلامی بر موریتانی (Mauritanie) شرقی اطلاق میشده که هم اکنون بر شهرها و نواحی قبرس و طرابلس و قسطنطین تطبیق می‌گردد، ولی الجزیره و مراکش، مغرب را تشکیل میداده است (حاشیه دسلان).

از اینرو اخبار دولت‌ها و حکایات مربوط بوقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورتهایی مجرد از ماده^(۱) و شمشیرهایی بی غلاف و معلوماتی 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 بی کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار می‌کنند و از یادکردن 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 بر فرض که درباره دولتی به گفتگو پردازند اخبار مربوط به آن را همچنان که شنیده‌اند، خواه راست یا دروغ، نقل می‌کنند و به هیچ رو متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمی‌شوند و علت رسیدن تاج و تخت به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آن را یاد نمی‌کنند، و هم سبب توقف و بقای آن را در مرحله‌نهایی سلطنت از یاد می‌برند، از اینرو خواننده همچنان پرسش‌کنان باقی میماند و درباره چگونگی مقدمات و مبادی تشکیل دولت‌ها و مراتب آن‌ها به جستجو می‌پردازد و سبب‌های تزامم و تعاقب^(۳) دولت‌ها را می‌جوید و دلایل مقنعی برای اختلافات یا سازشکاری‌های آن‌ها می‌طلبید، همچنانکه ما در مقدمه این کتاب کلیه این مسائل را یاد خواهیم کرد.

از آن پس گروه دیگری از مورخان پدید آمده‌اند که در اختصار راه افراط پیموده‌اند و تنها بیاد کردن نام‌های پادشاهان اکتفا کرده و از انساب و اخبار مربوط به آن‌ها خودداری

۱- صورت و ماده از اصطلاحات حکمت قدیم است. رجوع بکتاب حکمت و «کشاف اصطلاحات الفنون» و «تعریفات جرجانی» و غیاث اللغات شود.

۲- نوع و جنس و فصل نیز از اصطلاحات منطقی است رجوع بکتاب یاد کرده شود.

۳- ترجمه «اسباب تاحمها ون تعاقبها» است که به عقیده ساطع الحصری منظور ابن خلدون قوانین تعاقب و همزمانی (Lois de Succession et de Coexistence) است که در حادثه‌ها

تجلی می‌کند. رجوع به ص ۵۶۵ دراسات عن ابن خلدون و مقدمه مترجم در همین کتاب ص ۳۳ شود.

نموده و حروف غبار^(۱) را بجای اعداد روزگار سلطنت ایشان بکار برده‌اند مانند روش ابن رشیق در میزان العمل و دیگر بیمایگانی که او را پیروی کرده‌اند. این گروه را نه گفتاری قابل اهمیت است و نه موضوعی را بثبوت رسانیده و 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 جماع را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و چون مفلس بودم در بازار تصنیف بچانه زدن پرداختم و کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسل‌های پی در پی پرده برداشتم و آن را از حیث اختصار و نظریات بابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولت‌ها و تمدن‌ها را در آن آشکار ساختم و آن را بر ذکر اخبار ملت‌هایی بنیان نهادم که در قرون اخیر بالاد 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 پردوام و پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آن بسر میبرده‌اند یاد کرده‌ام و ملت‌های مزبور عبارت از عرب و بربراند، زیرا ایشان دو نژاداند 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 دو نژاد قوم دیگری را نمیشناسند، و مقاصد تاریخ خود را بکمال تهذیب کردم و آن را در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و

۱- غبار، بضم «غ» به نام علامتی است که بر اعداد دلالت می‌کنند. (اقراب الموارد) و منظور مؤلف افراط در اختصار است.

۲- در عهد ابن خلدون دنیای عرب را اصطلاح عامه و نویسندگان بدو بخش اساسی تقسیم میشد: مغرب - مشرق. کشورهای را که میان مصر و اقیانوس امداد داشتند «مغرب» مینامیدند و مصر و دیگر ممالک غربی پس از آن را «مشرق» میخواندند. ساکنان مغرب را «مغربیه» و مردم مصر و شام و حجاز را «مشارقه» مینامیدند. اندلس هرچند از لحاظ وضع جغرافیایی از کشورهای مغرب بشمار می‌رفت ولی بطور کلی از آن‌ها جدا بود.

در ترکیب و فصل بندی آن راهی شگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشنی بدیع و اسلوب و شیوه ای 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 وی را آگاه می‌کند که چگونه خداوندان دولت‌ها برای بنیانگذاری آن‌ها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید برمی‌دارد و بر احوال نسل‌ها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می‌شود.

این تألیف را بر یک 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 یادکردن عوارض ذاتی (خواص و قوانین) آن، چون: کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانش‌ها و بیان موجبات و علل هر یک.

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^(۱) و بیان آغاز حال و طوایف ایشان و کشورها و دولت‌هایی که بویژه در دیار مغرب تشکیل داده‌اند.

۱- رجوع به تاریخ عربستان در اوان ظهور اسلام و قبل از آن خطابه هفتم آقای تقی زاده در دانشکده معقول و منقول شود.

۲- فرنگان (الافرنجه) در (ینی) نیست.

۳- موالی جمع مولی 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 بندگان آزاد اطلاق می‌کردند. و هر بنده یا

آنگاه سیاحت به مشرق دست داد و در این سفر بقصد خوشه چینی 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 غیرعرب و متصرفاتی که دولت‌های ترک بدست آورده بودند برطرف کردم و اطلاعاتی را که بدست آوردم بر آن افزودم.

و درباره نوشتن اطلاعات مربوط به معاصران نژادهای عرب و بربرچون: ملت‌های (مسلمان) نواحی و شهرهای دیگر و پادشاهان و امرای ایشان راه اختصار و تلخیص برگزیده ام 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^(۲). 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 یک تشریح شد و این تألیف چنان فراهم آمد که بمنزله گنجینه‌ای از حکمت و مخزنی از تاریخ است. و چون این کتاب متشمل بر اخبار عرب و بربر، خواه بادیه نشینان و خواه شهرنشینان آنان، می‌باشد و در آن وضع دولت‌های بزرگ همزمان ایشان نیز روشن شده است. و در

اسیری که خداوندش او را آزاد می‌کرد مولی میشد و آنوقت بقبیله و خاندان خداوندش منسوب میگردید و گاهی مولی را بشهری که در آن آزاد میشود نسبت دهند و گویند مولای مدینه یا مولای مکه، لیکن خویشاوندی مولی غیر صریح است و مولی بر دوست و نزدیک و پسر عم و همسایه و همسوگند و کسیکه بقصد ماندن در میان قبیله ای وارد شود، «مهمان» و تابع و وابسته سببی نیز به مجاز اطلاق میگردد. و ابوالبقا گوید مولی 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 می‌گردند (کلیات).

۱- شهری در افریقیه - محل و ناحیه ای از ساراگوس در اسپانیا (فهرست نخبه الدهر). و در اینجا مقصود قبایلی از بربراند که در افریقیه سکونت دارند.

۲- در ینی بجای اسباب در نسخ دیگر: انساب است.

ابتدا و پایان هر خبر به یادآوری‌ها و عبرت‌های حکمت آمیز پرداخته می‌شود، از اینرو آن را به:

کتاب العبر^(۱)

و دیوان المبتدأ و الخبر

فی ایام العرب و العجم و البربر

و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر

نامیدم و دربارهٔ 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 و شهر و محل اجتماع چادرنشین‌ها و ارجمندی و خواری و فرونی و کمی جماعات و دانش و کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولت‌ها و چادرنشینی و شهرنشینی 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 غریب^(۲) و هم حکمت‌های پوشیده، نزدیک بدرستی را که پردهٔ غفلت روی آن‌ها را پوشیده است و از انظار نهان بود «چون ستمگری که منشأ حادثه‌ای بعدی است»، گنجانیده‌ام. ولی من با همهٔ این در میام مردم روزگار بقصور خویش یقین دارم و بناتوانی خود از گذشته در چنین میدان پهناوری معترفم و دوست دارم صاحبان کرامت و دانشمندان متبحر در آن پدیدهٔ انتقاد و اصلاح نگرند نه بچشم رضامندی، و آنچه را که سزاوار اصلاح است اصلاح و چشم پوشی کنند، چه بضاعت «من» در میان خداوند دانش مزجات، و اعتراف بسرزنش و عیبجویی رهایی بخش است، و از یاران

۱- کتاب عنوان العبر. (بنی).

۲- منظور کیمیا و جز آن است.

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 نیکو کارگزار است^(۱).

و پس از آنکه کوشش در تألیف این کتاب را بکمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آن را بر سر راه بینندگان فرا داشتم و در میان دانش‌ها روش و اسلوب آن را آشکار ساختم و دایره آن را در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم «آن را از دیگر علمها جدا ساختم»^(۲) و اساس آن را بنیان نهادم، این نسخه از آن کتاب را بکتابخانه خداوندگارمان خواجه و پیشوا و مجاهد پیروز و پایه گذار تاج و تخت...^(۳) ارمغان داشتم^(۴).

۱- اشاره به آیه: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173].

۲- و این دلیل دیگری است که ابن خلدون تاریخ را بصورت دانش مستقلی در آورده‌اند است و از سطر بعد تا آخر ص ۱۱ مطالب متن و حاشیه هیچکدام در (ینی) نیست.
۳- از ترجمه القاب مفصل که قریب ۱۰ سطر در ستایش ابوفارس است خودداری و فقط بنقل موضوع ارمغان کتاب اکتفا کردم (م).

۴- بجز چاپ پاریس که قریب یک صفحه و نیم در موضوع ارمغان کتاب تا مقدمه در آن حذف شده در حاشیه چاپ‌های دیگر چنین است: در نسخه ای بخط بعضی از فضلالی مغرب پیش از جمله «نسخه ای از آن را ارمغان داشتم» و پس از جمله «اساس آن را بنیان نهادم» اضافاتی است بدینسان: «و آن را کفوی جستم که در فنون آن بدیده تأمل و دقت نگردد و معیار صحیح و اصول آن را با فهم شریف خویش بسنجد و پایه آن را در میان علوم و معارف از دیگر کتب بازشناسد، پس طایر اندیشه خویش را در فضای هستی به پرواز در آوردم و نظرم را در شبهای دراز زمستان با تحمل رنج بیدارخوابی به هرسوی جولان دادم و در پیشگاه دانشمندان فروتن و دیندار و خلفای بخشیده و کریم جستجو کردم و فراز و نشیبها را در پیمودم تا آزمایش و تجربه بساحت کمال رسید و افکار در سرمنزل آمال بطواف درآمد و دست مساعی و کوششها پیروزمندانه به آستان محفلی رسید که انوار معارف و زیباییها در آن میدرخشید و بوستانهای دانش در هر سوی آن باور و سایه افکن بود، از اینرو مرکب افکار خویش را در چمنزارهای آن فرو آوردم و شاهد نیکومنظر را برحجله گاه آن بیاراستم و آن را بکتابخانه ایوان مقصوره وی ارمغان کردم و ستاره ای تابان در افق و گنجینه کتب او

امیرالمؤمنین ابوفارس عبدالعزیز فرزند خواجه ما سلطان معظم شهیر شهید ابوسالم ابراهیم فرزند خواجه ما سلطان مقدس امیرالمؤمنی ابوالحسن فرزند بزرگان نامور از ملوک بین مرین، آنانکه پایه دین را استحکام نوین بخشیدند و راه هدایت شوندگان را هموار ساختند و آثار ستمکاران تبهکار را بزودند. سایه او بر سر ملت پاینده و آمال او در راه دعوت اسلام پیروز باد.

و کتاب را بکتابخانه ایشان که وقف بر طالبان علم است فرستادم و کتابخانه مزبور در جامع القرویین^(۱) 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 انشاء الله مقام امامت فارسیت^(۲) کریم و ارجمند بنظر شریف و فضیلت مستغنی از تعریف خویش، در آن خواهد نگریست و آن را مشمول عنایت بیدریغ و مورد قبول

متجلی ساختم، تا خردمندان را نشانه ای باشد که با نوار آن رهبری شوند و در آثار آن فضیلت تراوشهای اندیشه انسانی را بشناسد و آن کتابخانه خداوندگاران خواجه و پیشوا... «تا آخر القاب» خلیفه امیرالمؤمنین المتوکل علی الله ابوالعباس احمد فرزند خواجه ما امیرطاهر مقدس ابوعبدالله خواجه ما خلیفه مقدس امیرالمؤمنین ابویحیی ابوبکر فرزند خلفای راشدین از ائمه موحدین، آنانکه پایه دین را استحکام بخشیدند و راه هدایت شوندگان را هموار ساختند و آثار تبهکاران از تجاوزکاران و مجسمیان را بزودند، سلاله ابوحفص و فاروق و شاخه جوان و تازه از آن دودمان پاک و اصیلی و اخگر تابنده از آن خورشید فروزان... (تا آخر) (ولی در امامت را به «فارسیت» مقید نساخته و هم در این نسخه بسفر مشرق اشاره نکرده است).

۱- «جامع القرویی» مسجد جامع بسیار قدیمی و مهمی است: در شهر فاس که در آن بهترین شاهکارهای هنری و بدایع صنعت بکار رفته است، در پیرامون 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).

۲- منسوب به ابوفارس.

کامل قرار خواهد داد و همین نظر قبول او دلیل و گواه بر رسوخ 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.

و یزدان ما را بر سپاسگزاری نعمت او برانگیزد و بهره مندی از مواهب بخشایش وی را بر ما فزونتر سازد و ما را بر ادای حقوق خدمتگزاری او یاری دهد و در شمار مقربان وی، آنانکه در بارگاهش گرامیند، در آورد. 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 او را در راه بندگی و طاعت خالص فرماید و از شوائب غفلت و شبهه پاک گرداند و او ما را بسنده و نیکوکار گزاریست.

مقدمه 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

باید دانست که فن تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نیابد، و آن را 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 وی را حسن نظر و پافشاری و تثبیت 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، بی‌آنکه به قضاوت 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 در امان نباشد.

بارها اتفاق افتاده که تاریخ نویسان و مفسران و پیشوایان روایات، وقایع و حکایات را بصرف اعتماد برآوی یا ناقل خواه درست یا نادرست بی‌کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبط‌ها و لغزش‌های 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 یاوه گویی است و ناچار باید آن‌ها را باصول بازگردانید و در معرض قواعد قرار داد.

یکی از نمونه‌های اینگونه اشتباه کاریها شماره لشکریان بنی اسرائیل است و چنانکه مسعودی و مورخان آورده‌اند پس از آنکه موسی علیه السلام هنگام آوارگی در، تیه^(۱) اجازه داد که هر که طاقت و توانایی دارد، بویژه از سن بیست ببالا، سلاح برگیرد، بشمردن سپاهیان بنی اسرائیل دست یازید، و عده آن‌ها را ششصد هزارتن یا فزونتر یافت. در صورتیکه اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت می‌شود، چه هر کشوری را در خور میزان معین و لازم در گذرند مایه دشواری مستمری آن‌ها را پردازد، و اگر از میزان معین و لازم در 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 فرا خواهد گرفت، ترتیب دهند بعید بنظر می‌رسد که بتوان بسبب تنگی نبردگاه و دوری آن از لشکریان در لشگرکشی‌ها و جنگ‌ها از آن‌ها استفاده کرد، زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی بنبرد برخیزند یا صفی بر دشمن غالب آید، در حالیکه یکسر صف سر دیگر را درک نمی‌کند و روزگار کنونی^(۲) گواهن صادقی بر این امر است و شباهت گذشته باینده از شباهت آب به آب هم بیشتر است.

کشور ایران از کشور بنی اسرائیل بدرجات عظیم تر و پهناورتر بود، بدلیل اینکه بختنصر^(۳) بر بنی اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنان را بلعید و فرمانروایی را از آنان بازستد و

۱- تیه (بکسر «ت» و سکون «ه» ملفوظ): بیابانی که رونده در آن هلاک شود... و در اصطلاح بیابانی که موسی، ع، با دوازده سبط بنی اسرائیل که در هر سبط پنجاه هزار نفر بودند در آن بیابان مدت چهل سال سرگردان بودند (غیاث).

۲- مقصود نویسنده، عصر خود او است.

بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنان را 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^(۱) بدرجات از ممالک بنی اسرائیل پهناورتر و بیشتر بود، به همهٔ این‌ها شمارهٔ سپاهیان ایران هرگز باین میزان و حتی نزدیک بآنهم نرسیده است و بزرگترین لشکریایی که در قادسیه فراهم آورده‌اند صدویست هزار تن بود که بنا به نقل سیف^(۲) همهٔ آنان سلاح دار همراه داشته‌اند^(۳).

وی گوید عدد آنان با سلاحدارانشان روی هم رفته بیش از دویست هزار تن بوده است و از عایشه و زهری روایت شده که لشکریان رستم در مقابلهٔ با سعد شصت هزار تن بوده‌ند و همه سلاحدار داشته‌اند. و نیز اگر سپاهیان بنی اسرائیل به چنین عددی می‌رسیدند قلمرو فرمانروایی آنان هم توسعه می‌یافت و دولت آنان بر مناطق وسیعتری حکومت می‌کرد، زیرا نواحی و ممالک دولت‌ها به نسبت کمی یا فزونی لشکریان و شمارهٔ 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 بین اسرائیل از اردن و فلسطین در شام، و بلاد یثرب و خیبر در حجاز تجاوز نمی‌کرد.

۱- «ابواب» یا «باب» شهر معروف دربند که در کنار بحر خزر بوده است.

۲- مقصود سیف بن عمر اسدی است.

۳- ترجمه «متبوع» است، چون دهگانان ایرانی هر یک دارای اتباعی بودند و در سپاهیان قدیم رسم بوده است که هر سرباز جنگی یک تن سلاحدار که سپر و گرز و دیگر وسیال جنگی او را حمل می‌کرد در جنگ بدنبال خود داشته است.

و نیز میان موسی عليه السلام و اسرائیل بنا بر آنچه محققان یاد کرده‌اند بیش از چهار پشت 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^(۱)، و فرزندان ایشان بدیدار یوسف بمصر در آمد هفتاد تن بودند و اقامت آنان در مصر تا هنگامیکه با موسی، ع، به تیه^(۲) در آمدند دویست و بیست سال بود و در این مدت پادشاهان قبطی یا فراعنه بنی اسرائیل را دست بدست می‌کردند^(۳)، و بسیار بعید است که نسلی در چهار پشت به چنین شماره ای برسد، و اگر گمان کنند این سپاهیان در روزگار سلیمان و پس از او بوده‌اند باز هم چنین افزایشی باور کردنی نیست زیرا میان سلیمان و اسرائیل نیز بیش از یازده پشت فاصله نبوده، چه نسبت او چنین است: سلیمان بن داود بن ایشا^(۴) بن عوفید^(۵) و بقولی ابن عوفد بن باعز، و گویند بوعز، بن سلمون بن نحشون بن عمینوذب، و هم روایت شده حمیناذاب، بن رم بن حضرون، و بقولی حسرون، ابن بارس، و گویند بیرس، بن یهوذا بن یعقوب.

۱- جمع سبط (بکسر «س») فرزنده زاده، خواه پسر و خواه دختر. و طایفه ای از فرزندان یعقوب، ع، (غیاث).

۲- عطار گوید: چو قوم موسیم در تیه مانده - هم از تعطیل در تشبیه مانده.

۳- یعنی گروهی را بدین سوی و گروهی را بسوی دیگر می فرستادند و به بهانه انعقاد نیافتن نطفه موسی، از هم‌خوابگی آنان ممانعت می‌کردند.

۴- یشا «ن.ل». در (ینی) نامهای خاص چنین است: ایشا. عوفد بن باعز عمیناذاب - حمیناذاب - رام حضرون.

۵- عوفید - عوبید «ن.ل».

و نسلی در یازده پشت بچنین عددی که گمان کرده‌اند نمی‌رسد، زیرا ممکن است بصدها و هزارها تن منشعب شوند ولی گذشته از این مرحله و رسیدن به عقود^(۱) اعدادی که مورخان مزبور یاد کرده‌اند، بسیار دور از عقل است و با در نظر گرفتن وضع حاضر و مشاهدات نزدیک، در می‌یابیم که گمان مورخان یاد کرده درین باره باطل و منقولات آنان دروغ است.

و آنچه در اخبار اسرائیلیات^(۲) ثبت شده این است که شکریان خاصهٔ سلیمان دوازده هزار تن بوده‌اند و او هزار و چهارصد اسب اصیل داشته است که همواره در سراسراهای وی آماده بوده‌اند. اخبار صحیح دربارهٔ بنی اسرائیل همین است و نباید بخرافات مردم عامی آنان اعتنا کرد. در روزگار پادشاهی سلیمان علیه السلام دولت آنان در آغاز جوانی و کشور ایشان در مرحلهٔ وسعت بود. گذشته از این هم اکنون می‌بینیم که عموم مردم همزمان ما وقتی دربارهٔ سپاهیان دولت‌های معاصر یا روزگاری نزدیک باین زمان به سخن 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 کلاهای ثروتمندان آغاز می‌کنند چگونه در اعداد راه گزافه‌گویی می‌سپزند و از حدود عادی در می‌گذرند و تسلیم و سوسه‌ها 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 تجمل پرست بخوبی روشن شود، آنوقت هزار یک ارقامی را که این گروه می‌شمرند نخواهیم یافت. و این عادت مبالغه‌گویی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که

۱- عقود اعداد از ده - بیست - سی - تا نود (اقرب الموارد). منظور اینست که به صد هزار و دویست هزار و جز این‌ها نمی‌رسد.

۲- اسرائیلیات بر اخبار و احادیثی اطلاق می‌شود که از منابع یهودیان روایت شده و بویژه در تفاسیر آمده است. و وهب ابن منبه یمانی (متوفی بسال ۱۱۴ هـ) را کتابی بهمین نام بوده است. رجوع به کشف الظنون ج ۲ ص ۲۶۱ شود.

روح آدمی شیفتهٔ عجایب و غرایب است و نیز چون بر زبان آوردن گزاره گویی آسان است و مردم از پرسش تردید آوران و خرده گیری نقادان غفلت می‌ورزند و بی‌اوه سرایی می‌پردازند، چنانکه اینگونه کسان حتی با خودشان هم حساب نمی‌کنند، نه بر خطا و نه بر عمد. و سخنان خود را جدی و صحیح تلقی می‌کنند و در نقل کردن خبر واسطهٔ موثق و راوی عادل هم نمی‌جویند و خود را به جستجو و تحقیق نیازمند نمی‌دانند، از این رو عنان زبان را می‌گسلند و آن را در چراگاه دروغ آزاد می‌گذارند و همهٔ آیات خدا را بازی و عبث می‌پندارند، و خریدار بازار یاوه سرایی و ژآرخیایی می‌شوند تا از راه خدا بکجروی می‌گیرند و در ورطهٔ گمراهی فرو می‌روند و آیا چنین سودای خسران آمیزی آنان را بس نیست؟

دیگر از اخبار سست و بی‌اساس که همهٔ مورخان دربارهٔ سرگذشت تابعه^(۱)، پادشاهان یمن و جزیره العرب، وراثت کرده‌اند این است که پادشاهان یمن از قلمرو فرمانروایی خویش بسرزمین افزیکه و بربر از ممالک مغرب رهسپار شده و با آنان پیکارها کرده‌اند و افریقش بن صیفی از بزرگترین شاهان نخستین روزگار فرمانروایی آنان، که همزمان موسی، ع، یا کمی پیش از وی میزیسته، بافریکه 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 آنان را بزبان عجمی می‌شنود می‌گوید: این بربره چیست؟ و از آن و روزگار لفظ بربر از این گفتار گرفته شده است و آنان را بدین نام خوانده‌اند و او وقتی از مغرب بازگشته چند قبیله از حمیر^(۲) را برای پاسبانی در آنجا ساخلو گذاشته است و آنان در آن سرزمین رحل اقامت افکنده و با

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. (متهی الارب).

۲- بکسر «ح» و فتح «ی» موضعی است در جانب غربی صنعاء یمن. و حمیر بن سبأ بن یشحب پدر قبیله ایست از یمن (متهی الارب).

مردم آن ناحیه آمیختگی و اختلاط یافته‌اند و سنه‌هاجه و کتامه از آن گروه‌اند. و از اینجاست که طبری و جرجانی و مسعودی و ابن الکلبی و بیهقی^(۱) برآند که سنه‌هاجه و کتامه از قبیله حمیر هستند ولی نژاد شناسان بربر این انتساب را نمی‌پذیرند و درست هم همین است. و هم مسعودی آورده است که ذوالاذعار از ملوک یمن پیش از افریقش فرمانروایی داشته و در روزگار سلیمان، ع، با مردم مغرب پیکار کرده و بر آن بلاد استیلا یافته است و می‌گوید: او بناحیه‌ای از ممالک مغرب بنام وادی الرمل رسیده و از بسیاری ریگراهی نجسته و بازگشته است. همچنین در خصوص تبع دیگر یمن، اسعد ابوکرب، 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 به نبردی 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 به کشور ایران و بلاد سعد در ممالک ترکان و ماوراءالنهر، و کشور روم گسیل کرده است. پسر نخستینش در نواحی سمرقند بر وی سبقت جسته و به چین تاخته است، این دو برادر در کشور چین جنگ‌های خونینی می‌کنند و غنایم بسیار بچنگ می‌آورند و با یکدیگر به یمن بازمی‌گردند و هنگام بازگشت قبایلی از حمیر را در کشور چین وادار 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 برمی‌گردد.

همه این اخبار از صحت دور و براساس وهم و غلط مبتنی است و بافسانه‌ها و داستان‌های ساختگی بیشتر شباهت دارد، زیرا تبعه در جزیره العرب سلطنت داشته اند و پایتخت و مقر فرمانروایی آنان در صنعاء یمن بوده است و جزیره العرب را از سه سوی دریا احاط کرده است: از جنوب دریای هند، و از مشرق دریای فارس که از دریای هند

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

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 دیده 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 پیش آمدی برحسب 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 در آوردند، 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 بنابر 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 بی‌جنگ و خونریزی از بلاد مزبور گذشته و توشه خود را از طریق مسالمت بدست آورده‌اند، این فرض از همه شقوق دشوارتر و ممتنع تر 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 پیمودن راه عاجز کند، سر تا پا جعل است، زیرا چنین نامی در آن سرزمین هیچگاه شنیده نشده و با اینکه همواره

مسافران بسیاری بمغرب می‌روند هیچکدام چنین نامی در آن خطه نشنیده‌اند و کاروانیانی که راههای گوناگون مغرب را پیموده 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 انگیزه نقل فراوان است) از اینرو مردم آن را بسیار حکایت می‌کنند.

و اما جنگیدن تباعه 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 بناحیه ترکان متعرض مهاجم می‌شوند و کسیکه بخواهد به سرزمین ترکان برسد باید پیش از تصرف اراضی آنان با ایران و روم بجنگد، در صورتیکه هیچ مورخی روایت نکرده که تباعه 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. و هم گویند تبعا صغر ابوکرب نیز با گشتاسب پیکار کرده است، ولی با بودن ملوک طویف پس از جنگ با ترکان و رسیدن بتبت و چین امری است که بنابر عادت محال بنظر می‌رسد، چه جنگیدن با مللی که در سر راه چین قرار دارند بسیار سخت است و هم نیازی فراوان بعلوفه و آذوقه و دیگر وسایل سفر پیدا می‌شود و با دوری مسافت چنانکه یاد کردیم چنین سفری دشوار و ناشدنی است. بنابراین خبرهای مربوط به این قضیه نیز نادرست و واهی و جعلیست و بر فرض که مأخذ نقل اینگونه اخبار درست باشد این انتقادات و عیوب بر آنها وارد است و چگونه ممکن است 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 ترک و تبت به هیچ رو درست نیست چنانکه به ثبوت رسانیدیم. پس در این باره بهر چه برمی‌خوریم نباید بدان اعتماد کنیم و باید در اخبار بیندیشیم و آنها را

بر قوانین صحیح عرضه دهیم تا آن‌ها را بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم بازشناسیم. و خدا راهنمای انسان براستی است.

فصل

و از خبرهای یاد کرده واهی تر و موهوم تر، حکایتی است که مفسران در تفسیر سوره والفجر، در قول خدای تعالی: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾﴾ [الفجر: 6-7]^(۱) نقل کرده و لفظ ارم را 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 به همه مردم کشور خود بسوی آن شهر شتافت و هنوز تا آن یکشنبه روز فاصله داشت که ناگهان خدای از آسمان صیحه ای 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 ﷺ 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 به معاویه رسیده و وی را احضار کرده و او داستان را به معاویه باز گفته است، سپس کعب الاحبار را جسته و درین باره از وی پرسیده است، او گفت: آن شهر ارم ذات المعاد است و مردی از مسلمانان در روزگار تو،

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

دارای گونه‌های سرخ گلگون، کوتاه قد که خالی از بر ابرو و خالی بر گردن دارد در جستجوی شتر خویش 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 کرده‌اند شهر مزبور را در آن بنیان نهاده‌اند، در میانهٔ یمن است و یمن همچنان مسکون و آباد است و راهشناسان از هر سوی راههای آن را پیموده‌اند ولی از این شهر بهیچرو خبر نداده‌اند و هیچیک از محدثان و اخباریان نیز دربارهٔ آن خبری نیاورده و هیچیک از افراد ملت‌ها و امتهای آن را یاد نکرده‌اند. و اگر می‌گفتند مانند دیگر آثار مندرس، آن شهر از روی زمین محو گردیده است باز به قول نزدیک بود ولی ظاهر سخن آنان چنین می‌نماید که آن شهر هم اکنون موجود است. بعضی می‌گویند آن شهر دمشق است بنابراینکه قوم عاد آن را 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.

همهٔ این‌ها گمان‌هایی است که بخرافات شبیه تر است.

و آنچه مفسران را به چنین تفسیری واداشته، اقتضای صنعت اعراب^(۱) است باین که کلمهٔ ذات المعاد صفت ارم باشد و عماد را به معنی ستون‌ها تفسیر کرده‌اند، و در نتیجه تعیین شده است که ارم بنا یا شهری است. و قرائت ابن الزبیر، عاد ارم، بطور اضافه و بی‌تنوین بنظر آنان پسندیده آمده و آنان را متوجه این معنی ساخته است. سپس برای توجیه آن بر این حکایات واقف شده‌اند که به افسانه‌های ساختگی شبیه تر و به دروغهای افسانه آمیز خنده آور نزدیکتر است و گرنه عماد عمارت از چوب میان چادرها (و بلکه خود خیمه‌ها)^(۲) است. و اگرهم بدان ستون‌ها اراده شود، بدعتی نخواهد بود

۱- یعنی حرکات رفع و نصب و جر، و علم نحو را نیز علم اعراب گویند.

۲- این قسمت در (ینی) و چاپ پاریس نیست.

باعبار اینکه بسبب شهرت قوم عاد به نیرومندی آنان را بدین توصیف کرده‌اند 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 المعاد اضافه شود از قبیل اضافه فسیله^(۱) به قبیله خواهد بود، چنانکه گویند: قریش کنانه، و الیاس مضر، و ربیعہ 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 به سبب دوری از صحت، کتاب خدا از امثال آن منزّه است؟

دیگر از حکایات ساختگی مورخان داستانیست که کلیه آنان درباره علت سرنوشت مذلت بار و شوم برامکه بدست رشید نقل می‌کنند و آن را به افسانه عباسه خواهر وی با جعفر بن یحیی بن خالد غلام خلیفه نسبت می‌دهند و می‌گویند چون هارون بسیار علاقه مند بود که جعفر و عباسه در محفل می‌خواری او حضور داشته باشند از اینرو اجازه داد خواهرش بعقد نکاح جعفر در آید، ولی تنها بمنظور محرم شدن آنان با هم و حضور یافتن آنان در بزم خلیفه، و چون عباسه شیفته و دلپسته جعفر شده بود با حیل و مکر خود را در خلوت بوی رسانید تا با او مواجهه کرد و گویند جعفر در حال مستی با عباسه جمع شد و در نتیجه عباسه حامله گردید و این امر را فتنه انگیزان و سخن چینان به رشید باز گفتند 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 محمد المهدی بن عبدالله ابوجعفر منصور بن محمد سجاد ابن علی ابوالخلفاء ابن عبدالله ترجمان قرآن ابن عباس عموی پیامبر ﷺ بود. دختر خلیفه ای و خواهر

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

خلیفه‌ای، او را سلطنت عزیز و خلافت نبوی و صحبت رسول صلی الله علیه و آله از همه طرف فراگرفته بود و از خاندان عموی پیامبری که بنیان گذار دین و نور وحی و مهبط ملائکه بود بشمار میرفت و از دیگر جهات، او بعهد بادیه نشینی عرب و سادگی دین نزدیک، و دور از عادات تجمل پرستی و رسوم 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 در آمیزد و شرف دودمان عربی خویش را با یکی از موالی غیر عرب آلوده سازد، کسیکه نیای وی مردان از ایرانیان بوده و بعنوان بندگی یا خدمتگزاری در بارگاه جد عباسه برگزیده شده است، جدی که به عموی پیامبر و شریفترین عنصر قریش منسوب بوده است و حد اعلا شرف وی آن بود که دولت عباسیان بازوی جعفر و پدرش را گرفتند و آنان را در شمار خواص خود قرار دادند و به اوج عظمت و ترقی نائل ساختند.

گذشته ازین چگونه رشید با آن همت بلند و بزرگ منشی و غرور بی‌حد و حصر روامیداشت یکی از موالی بیگانه را به همسری خواهر خود برگزیند؟

و اگر خواننده با دیده انصاف درین امر بنگرد و عباسه را با دختر 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 بی‌تردید امتناع می‌ورزد و آن را به هیچ رو نمی‌پذیرد و آنوقت در تکذیب چنین خبری نیست. و اما برامکه بدان سرنوشت نکبت بار گرفتار نشدند مگر به سبب 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

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

فرمانروایی بر وی 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، از این رو 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 حاجبی و کلیه امور مربوط به شمشیر 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 بر دیگر اعضای دستگاه دولت تنگ کردند و آنان را از درگاه راندند، زیرا یحیی پدر آن خاندان مکانتی رفیع داشت، کفالت هارون، هم در زمان ولایت عهد و هم در زمان خلافت، بر عهده او بود تا هارون در کنف رعایت او جوان شد و در سایه حضانت و پرورش وی به مرحله 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 به جای دیگران برگزید و جرأت و جسارت آنان فزون گشت و همای جاه و شکوه بر آنان بال گشود، همه بزرگان به آنان متوجه شدند، و تمام سرکشان و رجال در پیشگاه آن‌ها سرتسلیم و انقیاد فرود آوردند، و آن خاندان کعبه آمال شدند. سیل هدایا و تحف شاهان و ره آوردها و ارمغان‌های امیران^(۱) از اقصی نقاط مرزی بسوی آنان روان شد، و برای تقرب و دلجویی آنان کلیه وجوه و اموال دیوانی و خراجها را بنخرانه‌های آن‌ها گسیل می‌کردند. این خاندان رجال شیعه^(۲) و نزدیکان و بستگان عباسیان را مشمول بذل و بخشش‌های فراوان قرار دادند و آنان را رهین احسان خویش ساختند و خاندان‌های اصیل و شریف فقیر را بتوانگری رسانیدند و

۱- امیر در اینجا مرادف استاندار یا والی است.

۲- مقصود پیروان و شیعیان عباسیان است که به کمک آن‌ها دودمان مزبور خلافت رسیدند نه شیعیان

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 صالت بیکرانی بخوانندگان بخشیدند، و دهکده‌ها و مزارع و املاکی در تمام نواحی شهرهای بزرگ و کوچک بدست آوردند تا اینکه نزدیکان و محارم خلیفه را نسبت به خود خشمگین ساختند و خواص او را به دشمنی با خود برانگیختند، و صاحبان مناصب دولتی را دلتنگ کردند و از خود رنجانیدند. رفته رفته حسودان و رقبای ایشان نقاب از چهره برگرفتند و رانده شدگان درگاه و مخالفان فرمانروایی آنان بسعایت و تفتین پرداختند. حتی پسران قحطبه، دایه‌های جعفر، از بزرگترین ساعیان و بداندیشان آنان بودند و انگیزهٔ حسد عواطف و مهر خویشاوندی را در آنان فرو نشانده بود و رشته‌های قرابت و خویشی، آنان را از سخن چینی و توطئه سازی باز نمیداشت.

این وضع مقارن روزگاری بود که شعله‌های انگیزهٔ غیرت در مخدوم آنان یعنی خلیفه نیز زبانه میزد و از وضع محجوریت سخت استنکاف داشت و آن را تنگ می‌شمرد و به سبب جسارتهای خرد و ناچیز که سرانجام به مخالفت‌های بزرگ منجر شده بود کینه‌هایی در دل او انباشته گشت و داستان آنان را با یحییبن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب برادر محمد مهدی ملقب به نفس زکیه، که بر منصور خروج کرده بود، باید ازین قبیل مخالفت‌ها شمرد. و داستان او چنانست که فضل بن یحیی وی را از بلاد دیلم بدرگاه آورد و بنخط رشید او را امان نامه‌ای داد و چنانکه طبری یاد کرده است درین باره هزار هزار (یک میلیون) درهم بدیلمیان بخشیده بود^(۱) و رشید او را به جعفر سپرد و مقرر داشت در خانه‌اش زندانی باشد و تحت نظر وی قرار گیرد. جعفر مدتی او را محبوس کرد^(۲) آنگاه جسارت او را بر آن داشت که راه وی را باز گذارد و بند را از وی بگشاید،

۱- رجوع به کامل ابن اثیر و حبیب السیر و دیگر کتب تاریخ شود.

۲- ابن اثیر گوید: یحیی با فضل بیغداد آمد، رشید او را با محبت فراوان پذیرفت و فرمان داد ثروت بسیاری به وی بخشند، سپس او را زندانی کرد و در زندان بمرد.

بدین گمان که از ریختن خون عضوی از خاندان پیامبر ممانعت کند، ولی در حقیقت وی گستاخی خود را که ناشی از اعتماد بود نسبت به حکم سلطان نشان داد و چون این قضیه را از راه سخن چینی به رشید باز گفتند رشید از جعفر دربارهٔ یحیی پرسید، جعفر بفراسست دریافت و گفت او را آزاد کردم. خلیفه بظاهر عمل او را مستحسن نشان داد، ولی در باطن کینهٔ او را بدل گرفت و در نتیجهٔ این امر، جعفر راه دشمنی شدید خلیفه را نسبت به خود و خاندانش باز کرد تا اینکه عزت آن خاندان بذلت گرایید و آسمان عظمت شان سبب پستی آنان گردید و زمین خودشان و خاندان آنان را بخود فرو برد و سرنوشت آن قوم همچون مثال و عبرتی برای دیگر مردم آنروزگار شد. و هر که در تاریخ آن خاندان بیندیشد و رسوم و شیوه‌های مخصوص دولت و طرزکار و روش آنان را با تتبع و دقت قضاوت کند. آثار چنین سرنوشتی را برای آنان مسلم می‌یابد و موجبات آن را آماده می‌بیند. مطالعهٔ مطالبی که ابن عبدربه دربارهٔ گفتگوی رشید با عموی جدش داود بن علی در خصوص خواری برمکیان یاد کرده و قسمتی که در باب شعرا در عقد الفرید دربارهٔ محاورهٔ اصمعی با رشید و فضل بن یحیی هنگام افسانه گویی آنان آورده است، به ما می‌فهماند که تنها مسبب قتل برامکه غیرت و حسد خلیفه و کسان فروتر از وی بوده است که در نتیجه خودکامگی و خودسری آنان افسونگری‌ها و نیرنگ‌ها می‌ساخته و حتی خواص و محارم خلیفه را وادار بسعایت‌ها و بدگویی‌ها می‌کرده‌اند، چنانکه نزدیکان خاص خلیفه را وادار کردند که به زبان 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 غمدیدهٔ ما را بهبود می‌بخشید.

و یکبار به استقلال فرمان می‌داد.

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

وقتی رشید آن را شنید چنین گفت: «آری بخدا، من عاجزم». بدانند ایشان آنان حتی به چنین وسایلی آتش غیرت نهائی خلیفه را برمی‌انگیختند و شدت انتقام او را بر ضد برمکیان چیره می‌ساختند.

پناه به خدا از غلبه یافتن رجال و برگشتگی احوال.

و اما آنچه حکایت را بدان آراسته‌اند که رشید به میخوارگی عادت داشته و با ندیمان خود هم پیاله می‌شده است، زینهار از چنین بهتانی! خدای گواه است که ما از بدکاری او آگاه نیستیم. رشید کجا و اینگونه تمتمها؟ او کسی است که به تمام واجبات منصب خلافت از قبیل دینداری و عدالت قیام می‌کرده و همواره با عالمان و اولیا همنشینی و معاشرت داشته است. محاورات او با فضل بن عیاض و ابن المسماک 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 به عبادت و محافظت اوقات نماز و شهود صبح در اول وقت، همه این‌ها باچنان افتراهایی مناسبت دارد؟

طبری و دیگران آورده‌اند که هر روز صد رکعت نافله میخوانده و سالی به حج و سالی دیگر به جهاد میرفته است. او باری ابن ابی مریم را از آنرو که در حال نماز بذله گویی کرده است سخت ملامت کرد، و داستان آن اینست که ابن ابی مریم شنید رشید میخواند: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [یس: 22]^(۱) یکباره گفت: بخدا نمیدانم چرا! رشید بی‌اختیار خندید، سپس با وضعی خشمناک متوجه وی شد و گفت: «ابن ابی مریم در نماز هم؟ از مزاح در قرآن و دین پرهیز. آری پرهیز! پس از این دو هر چه میخواهی بگو».

گذشته ازین رشید در دانش و سادگی مکانتی بلند داشت، چه عهد او به روزگار اسلافش که بدین فضایل آراستگی داشتند نزدیک بود و میان او و جدش ابوجعفر

۱- (آن شخص ساعی که آمده بود گفت) و چیست مرا که عبادت نکنم کسی را که مرا آفرید،

(منصور) دیرزمانی فاصله نبود. او در دوران کودکی رشید در گذشت، و ابوجعفر خواه پیش از خلافت و خواه پس از آن در دانش و دین مقامی رفیع داشت. او کسی است که مالک را بنویشتن کتاب الموطأ واداشت، به وی گفت: ای ابوعبدالله، 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 همگان را سودمند باشد. از آسان گیری ابن عباس و سخت گیری ابن عمر بپرهیز، و آن را برای مردم به 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 جامه نومی را برای اعضای خانواده‌اش از بیت المال خلاف پرهیزگاری می‌دانست، روزی مهدی نزد ابوجعفر رفت و دید او با خیاطان در وصله کردن جامه‌های کهنه اعضای خاندانش همکاری می‌کند. مهدی این عمل را نپسندید و گفت: این امیرالمؤمنین، تدارک جامه‌های این خانواده بر عهده من باشد تا آن را از حقوق خود تهیه کنم، ابوجعفر گفت: این برعهده تو باشد. ولی خود برای خرج کردن اموال بیت المال حاضر نبود.

پس چگونه سزا است که رشید با نزدیکی به زمان چنین خلیفه ای و با مقام پدری که نسبت بوی داشت، و با آنکه در سایه عنایت چنین خاندانی تربیت یافته و به فضایل دینداری آراسته بود، به شراب خواری خو گیرد یا بدان تجاهر کند؟ معلوم است که اشراف عرب در عصر جاهلیت از شراب پرهیز می‌گردند، و تاک 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 آراستی به صفات ستوده و کمالات اخلاقی و تمایلات عرب در حد کمال بودند.

اکنون ببینیم طبری و مسعودی داستان جبرئیل بن بختیشوع^(۱) خلیفه را از خوردن آن منع کرد، سپس فرمان داد ظرف ماهی را به منزل وی برند. رشید بفرست دریافت و

۱- در باره این داستان رجوع به عیون الانباء ابن ابی اصیبعه ج ۱ ص ۱۲۹ شود.

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

ازین داستان ثابت می‌شود که رشید در نزد خواص و نزدیکان خویش و آنانکه با او هم غذا بوده‌اند نیز به احتراز کردن از شراب معروف بوده است، و هم مسلم شده است که وی ابوفراس را به سبب افراط در میخوارگی زندانی کرد تا از آن عادت دست کشید و توبه کرد. رشید فقط نبیذ خرما مینوشیده و بنا به مذهب اهل عراق نوشیدن نبیذ حرام بوده و فتاوی آنان درین باره معروفست^(۱). اما هیچ راهی نیست که رشید را بنوشیدن شراب ناب بتوان متهم ساخت، و هم تقلید کردن اخبار نادرست و بی‌پایه به هیچ رو 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 اسراف کاری و هوسبازی و تجمل پرستی در پوشاک و نزیینات و دیگر وسایل زندگی اجتناب می‌ورزیدند، زیرا آنان بر همان سرشت خشونت آمیز بادیه

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

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 هم‌رایند که همه خلفای سلف از بنی امیه و بنی عباس بر مرکوبهایی سوار می‌شده‌اند که زیورهای سبکی از سیم داشته و کمربندها و حمایل شمشیر و لگامها و زینهای اسبان آنان آراسته به سیم بوده است. و نخستین خلیفه ای 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 میتوا در اشربه آنان گمان بد برد؟

و اگر به طبیعت و ماهیت دولت‌ها در آغاز تشکیل آن‌ها پی ببریم، که به مظاهر بادیه نشینی و شکیبایی در برابر سختیها متصف می‌باشند، آنوقت این مطلب به بهترین وجهی بوضوح خواهد پیوست و در مسائل کتاب اول این موضوع را شرح خواهیم داد انشاء الله. و ایزد راهنمای آدمی براستی است. دیگر از نکاتی که مناسب این مقام و نزدیک به آنست حکایتی است که عموم درباره یحیی بن اکثم، قاضی و همنشین مأمون، نقل می‌کنند و می‌گویند او باده گساری می‌کرده است و شبی با هم پیالگانش 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 مراباده میداد در قضاوت خود بر من جفا کرد
من از ساقی غفلت ورزیدم و چنانکه می‌بینی او خرد و دین از من ربود^(۱)»

و خوی ابن اکثم و مأمون درباره شراب با خوی رشید یکسانست و شراب همه آنان همان نبیذ بوده که در مذهب آنان حرام نبوده است، ولی پایگاه آنان با مستی به هیچ رو سازگار نیست و همنشینی ابن اکثم با مأمون تنها به سبب 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 آنکه مبادا یحیی بن اکثم

۱- رجوع به «عقد الغرید، جلد هشتم» شود.

بیدار شود، آرام آرام دست به این سوی و آن سوی میبرد تا ظرف آب را بجوید، و هم به ثبوت رسیده است که آن دو بامدادان با هم به نماز برمی خاسته‌اند. آیا این گونه 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 به منزله بدگویی از کلیه این ائمه اخبار است، و همچنین آنچه در خصوص تمایلش به پسران و این عیب ناستوده بوی نسبت می دهند از قبیل بهتان بر خدا و افترا بستن به علما است و درین باره به اخبار افسانه آمیز بی اصلی استناد میجویند که شاید از تمتهای دشمنان او باشد، زیرا او بسبب کمالات و دوتسی بی شائبه خلیفه بوی محسود دیگران بود و پایگاه و درجه ای که در دانش و دین داشت منزله از اینگونه بهتانها است، چنانکه وقتی شایعات ناروایی را که بوی نسبت می دادند به ابن حنبل بازگفتند، او گفت: سبحان الله سبحان الله چه کسانی چنین گفته‌های افترا امیزی بوی میبندند؟ و به شدت آنها را رد کرد و گفت این گونه تهمت‌ها ناجوانمردانه و باور نکردنی است. و هم اسماعیل قاضی وی را ثنا گفت و چون تمتهای ناروایی را که بر وی می بستند شنید گفت: پناه بخدا! که چنان عدالتی به تکذیب ستمکار و حسود از بین برود، و هم گفت: یحیی بن اکثم در پیشگاه خدا منزله تر و بیگانه تر است از اینکه ترهاتی را که درباره میل به پسران به او نسبت می دهند بتوان باور کرد. من با او بسیار حشر داشتم و بر خفایای امور او واقف بود و به مزاح و بذله گویی نیز علاقه داشت از این رو ممکن است به سبب مزاح گویی هدف تیر بهتان واقع شده باشد. و ابن حیان نیز وی را در شمار ثقات یاد کرده و گفته است نباید به آنچه دشمنان از او حکایت می کنند اعتنا کرد، زیرا اکثر آنها درست نیست و درباره وی صدق نمی کند.

و از نظایر این گونه حکایات دروغ افسانه ایست که ابن عبدربه، صاحب عقدالفرید^(۱)، در موضوع زنبیل نقل کرده و آن را علت خواستگاری مأمون از پوران، دختر حسن بن سهل، دانسته است.

چنانکه گویند مأمون شبی در ضمن گردش در کوچه‌های بغداد به زنبیلی بر می‌خورد که بوسیلهٔ ریسمانهای تاب دادهٔ ابریشمی و چنگک‌ها فرو آویخته بود. و چون طنابها به نظر او محکم و استوار آمد در زنبیل نشست، پس طناب‌ها به تکان در آمد و یک باره چنگ زد و بالا رفت و بدون محفلی فرود آمد که برحسب وصف ابن عبدربه بسیار شگفت آور بود.

فرش‌های مزین و ظروف مرتب^(۲) و منظره‌های زیبای آن به حدی دلپذیر بود که دیدگان بیننده را خیره می‌کرد و او را مبهوت می‌ساخت. در چنین بزمی مجلل ناگاه زنی زیبا و فتنه انگیز از پشت پرده‌ها جلوه گر می‌شود و او را به درون می‌گوید و به همدمی خویش میخواند و تا بامداد با او به میخوارگی سرگرم می‌شود و آنگاه در حالیکه اصحاب خلیفه همچنان منتظر او بوده‌اند نزد آنان باز می‌گردد، ولی چنان شیفته و دلبستهٔ آن زن می‌شود که بیدرنگ دختر را از پدرش خواستگاری می‌کند.

این افسانه‌ها کجا با صفات مأمون سازش می‌دهد که در دینداری و دانش 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 این وصف چگونه می‌توان حالات فاسقان بی‌باک را که با خوی ولگردی و هوسبازی شبها ازین سوی بدان سوی می‌روند و مانند فاسقان لگام گسیخته و بی‌سروپا ولگردی می‌کنند و بر منازل شانه بی‌اجازه وارد می‌شوند و راه عاشق

۱- رجوع به عقدالفرید، جلد هشتم، زیر عنوان «زواج المأمون ببوران» و هزار و یکشب، شب ۲۷۹ تا شب ۲۸۲، شود.

۲- در (ینی) هم اوائی است نه ابنیه.

پیشگان عرب را می‌پیمایند به خلیفهٔ مسلمانان نسبت داد و اینگونه افسانه‌ها را دربارهٔ او صحیح دانست؟

گذشته ازین، این ترهات کجا و پایگاه بلند و شرف دخت حسن بن سهل، دختری که در خانهٔ پدر در غایت عفاف و پاکدامنی پرورش یافته است امثال و نظایر این حکایات بسیار و در کتب مورخان معروف است، و آنچه محرک سازندگان و گویندگان این گونه افسانه‌ها می‌شود فرورفتن آنان در لذایذ حرام و هوسبازیهای نامشروع و پرده دری زنان است تا برای پیروی از هوی و هوسها و فرمانبرداری از شهوات خویش بهانه‌ای بجویند و بگویند ما به بزرگان قوم تاسی جسته‌ایم و از آنان تقلید می‌کنیم. و به همین سبب اغلب می‌بینیم اشباه و نظایر این گونه اخبار را بر زبان می‌آورند و هنگام مطالعه و تتبع کتاب‌ها و دفترها در جستجوی اینگونه حکایات و اخبار می‌باشند. و اگر مردمی دانا می‌بودند شایسته تر این بود که در جز این احوال، به آن بزرگان تاسی می‌جستند و کمالات و فضایل عالی و صفاتی را که سزاوار اتصاف بدانها هستند پیروی می‌کردند.

من روزی یکی از امیران را که از خاندان شاهان بود سرزنش کردم و شایسته نیست آنهمه شیفتهٔ آموختن آوازه خوانی و علاقه مند به آلات طرب باشد و به او گفتم این رفتار در خور مقام و پایهٔ تو نیست. پاسخ داد مگر نشنیده ای که ابراهیم بن مهدی چگونه از پیشوایان این هنر بشمار میرفت و رئیس نوازندگان عصر خود بود؟ گفتم سبحان الله! دریغا! چرا به پدر یا برادر او تاسی نمی‌جویی؟ و آیا ندیدی چگونه این امر ابراهیم را از مناصب و درجات خانوادگی او محروم کرد؟ وی گوش به سخن من نداد و سرزنش مرا نشنید و از من دوری جست، و خدای هرکه را بخواهد راهنمایی می‌کند^(۱).

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

و آن‌ها درین روش اخباری اعتماد می‌کنند که به منظور تقرب جستن به برخی از خلفای ناتوان و زبون بنی عباس تلفیق شده است، اخباری که به قصد ناسزاگوایی از دشمنان خلفا و ساختن دشنام‌های گوناگون به آنان فراهم آمده است. چنانکه ما بعضی از این احادیث و اخبار را در ضمن تاریخ آنان یاد خواهیم کرد. ولی از درک شواهد واقعه‌ها و دلایل احوالی که مخالف رأی آنانست و دعوی ایشان را رد می‌کند غفلت می‌ورزند. چه آنان در خبری که درباره آغاز دولت شیعه نقل می‌کنند هم رأی‌اند که ابو عبدالله محتسب هنگامیکه برای پسندیده‌ترین نخبه خاندان محمد در قبیله کتامة به تبلیغ پرداخت و خبر وی شهرت یافت و دانستند که با عبدالله 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 به سبب تغییر لباس تعقیب کنندگان خود را فریفتند و به مغرب گریختند و معتضد به اغالبه، امرای افریقیه در قیروان، و بین مدرار، امرای سجلماسه، اشاره کرد همه راهها را بر آنان ببندند و جاسوسان در جستن آن‌ها بگمارند تا سرانجام یسع صاحب سجلماسه از خاندان مدرار آگاهی یافت که ایشان در شهر او مخفی هستند و به خاطر جلب رضامندی خلیفه آنان را گرفتار کرد. و این امر پیش از آن بوده که شیعه بر اغلبیان قیروان پیروز گردد. آنگاه پس ازین وقایع تبلیغ و دعوت آنان به ترتیب در مغرب و افریقیه و یمن و اسکندریه و مصر و شام و حجاز پدیدار شد.

و ایشان بر نیمی از ممالک بنی عباس غالب شدند و نزدیک بود به موطنشان (بغداد) هم داخل شوند و حاکمیت بنی عباس را از میان ببرند، چنانکه تبلیغ و دعوت آنان را در بغداد و عراق عرب امیر بساسیری^(۱) از موالی دیلم، که بر خلفای بنی عباس غلبه یافته

۱- بساسیری نسبت به بسا یا فسا است. رجوع به راحه الصدور ص ۹۷. چاپ لیدن و تاریخ گزیده (فهرست) چاپ دکتر نوایی و لغت نامه دهخدا شود.

بودند آشکار کرد و در نتیجه مشاجره ای که میان 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 با دعای 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 به 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 خویی باشد، هر چه هم گمان کند آن خوی از مردم نهان میماند سرانجام دانسته می‌شود»^(۱).

دولت عبیدیان قریب دویست و هفتاد سال متوالی دوام یافت و آنان مقام و عبادتگاه ابراهیم علیه السلام و موطن و مدفن رسول صلی الله علیه و آله 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 به کاملترین وجهی از آنان اطاعت می‌کردند و محبت آنان را از دل میزدودند و به نسب ایشان به امام اسمعیل بن جعفر صادق علیه السلام 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 اعقاب آن خاندان بودند و گمان می‌کردند شایسته خلافت می‌باشند بعنوان خلافت بر زیان

۱- شصتمین شعر قصیده زهیر بن ابی اسلمی از قصاید معلقات سبع.

می‌آوردند و معتقد بودند که پیشوایان سلف آن کودکان را در وصیت نامه خود به امامت تعیین کرده‌اند.

اگر در نسب ائمه خویش شک می‌داشتند در راه پیروزی آن‌ها خود را در مهلکه‌های نمی‌انداختند، زیرا خداوند در کار خویش به تلبیس نمی‌پردازد و در صنعت خویش اشتباه کاری نمی‌کند و در آنچه بخود نسبت می‌دهد بخویش دروغ نمی‌گوید. و جای شگفتی است که قاضی ابوبکر باقلانی از صاحب‌نظران در عمل 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 پیدا است که در آغاز دعوت چنین نیاتی محرک ایشان نبوده است و اثبات نسب ایشان چیزی نیست که برای آنان در پیشگاه خدا سودی داشته باشد چه خدای تعالی به نوح عَلَيْهِ السَّلَام در شأن پسرش فرمود: «او از کسان تو نیست. وی صاحب کرداری ناشایسته بود. پس از من آنچه تو را بدان دانش نیست مپرس»^(۱) و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از راه وعظ به فاطمه عَلَيْهَا السَّلَام فرمود: «ای فاطمه، کار نیک کن زیرا که هرگز تو را بسبب من در نزد خدا سودی نخواهد بود» و هر گاه کسی قضیه ای را بداند یا به امری یقین کند، باید آن را آشکارا بگوید، و خدای گوینده حق است. و او راهنمای آدمیست.

و آن قوم ازین سوی بدان سوی منتقل می‌شدند، زیرا در معرض بدگمانی دولت‌ها قرار داشتند و زیر نظر مراقبت ستمکاران بودند و به سبب بسیاری شیعیان (پیروان) و پراکنده شدن دعوات ایشان در نقاط دور، و خروج‌های مکرر آنان یکی پس از دیگری رجال نامور آن‌ها باختفا پناه برده بودند و کمابیش شناخته نمی‌شدند، چنانکه گوئی این قول شاعر دربارهٔ آنان صدق می‌کرد: «اگر از روزگار نام مرا بپرسی، و اگر مکان مرا بپرسی جایگاه مرا باز نخواهد شناخت».

۱- ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ﴾

حتی اما محمد بن اسمعیل، جد عبیدالله مهدی، به کلمهٔ مکتوم نامیده شده بود، و شیعیان ازینرو وی را بدین نام میخواندند که هم رأی شده بودند از بیم چیرگی و دست یافتن دشمنان بر روی باید در نهان بسر برد.

و پیروان بنی عباس هنگام ظهور عبیدیان این امر را برای طعنه زدن بر نسب آنان دستاویزی قرار دادند و از راه القای این رای بر خلفای عاجز خویش، به آنان تقرب میجستند. و هم فرمانروایان و امیران دولت آنان که عهده دار جنگ با مخالفان بودند آن را مایهٔ دلخوشی خویش میشمردند، تا بدین وسیله از جان و قدرت خویش دفاع کنند و ناتوانی زیان بخش خود را از مقاومت و پافشاری در برابر حملات هواخواهان عبیدیان جبران سازند، چرا که بربرهای کتامیان که از شیعیان و مبلغان آنان بودند در شام و مصر و حجاز بر بنی عباس 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 بردارش مرتضی، و ابن البطحاوی^(۱) و دانشمندانی چون ابوحامد اسفراینی، و قدوری، و صیمری و ابن اکفائی، و ابیوردی، 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 به سال ۴۰۲^(۲) 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 عبیدیان را مورد عیبجویی و نکوهش قرار می دادند شیعیان یا پیروان بنی عباس بودند و عالمان اخبار بنابر مسموعات خویش همان گفته‌ها را به عین نقل، و برحسب محفوظات خود آن‌ها را روایت کردند، در صورتیکه حقیقت جز اینست. چنانکه بهترین گواه و آشکارترین دلیل بر صحت نسب آنان را در نامهٔ معتضد می‌توان

۱- در برخی چاپ‌ها «الطحاوی» است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت ۴۶۰ ذکر شده و صحیح همان چاپ پاریس است.

یافت که دربارهٔ عبیدالله به ابن الاغلب در قیروان و ابن مدرار در سجلماسه نوشته است، زیرا معتضد از هر کس به نسب خاندان نبود آگاه تر و نزدیکتر است. و دولت و پادشاهی به منزلهٔ 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 بیراه روی و ستمکاری و سست رأیی و تبهکاری منزله گردد و جادهٔ مستقیم و ممهد را بپیماید و از حد میانه روی و اعتدال منحرف نشود در بازار آن زرناب و سیم سره رواج خواهد گرفت، ولی اگر بدنبال غرض ورزیها و کینه توزیها برود و از راه سستی به کجروی گراید و دستاویز سمساران و دلالان ستم و باطل گردد، آن وقت زرقلب و سیم ناسره رونق خواهد یافت. و باید درین بازار سنجهٔ 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 عیبجویان دربارهٔ نسب ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب، رضوان الله علیهم اجمعین، نجوی می‌کردند که پس از مرگ پدر در مغرب اقصی امام و پیشوای قوم شده است و از روی حسد و به کنایه در باره کودک (در شکم) از ادریس اکبر اظهار بدگمانی می‌کردند و می‌گفتند که آن از مولای ایشان موسوم به راشد است. خدای آنان را از نیکی و بخشایش خود دور کند، چقدر ایشان نادانند! مگر نمی‌دانند که ادریس اکبر هنگام اقامت در میان بربرها زناشویی کرده و از آغاز در آمدن به مغرب تا روزی که به فرمان خدای، عزوجل، به جهان دیگر شتافته است همچنان در خوی بادیه نشینی پایدار بوده و اصالت بادیه نشینی را از دست نداده است؟ و حال بادیه نشینان در اینگونه قضایا چنانست که آنان هیچگونه نماندگی و پنهان کاری ندارند، چه آنان را نماندگی‌هایی نیست که شک 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 می‌شنوند چه خانه‌های آنان به هم چسبیده است و هیچ فاصله‌ای میان مساکن آنان وجود ندارد. و راشد پس از درگذشت مولای خود عهده دار خدمتگزاری کلیه اعضای حرمسرا بوده و زیر نظر و مراقبت کلیه دوستان و شیعیان و پیروان آنان به خدمتگزاری 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 وی را بگردن گرفته‌اند و تا سر حد مرگ و جانسپاری دست بیعت به وی داده و او را به پیشوایی پذیرفته‌اند و در راه سروری او در ورطه‌های خطرناک و مرگبار فرو رفته و در جنگ‌ها و غزوات به خاطر پیروزی او با مرگ روبرو شده‌اند و اگر چنین تردیدی به آنان راه می‌یافت یا خبر آن بگوش ایشان می‌رسید. هرچند گوینده خیر دشمن کینه توز یا منافق شکاک آن‌ها هم می‌بود لاقلاً برخی از آنان از اینهمه فداکاری سرپیچی می‌کردند.

در صورتی که به خدای سوگند هرگز چنین چیزی روی نداده است. بلکه این کلمات را فقط دشمنان آنان، بنی عباس و عمال ایشان بنی اغلب در افریقيه که دست نشانده عباسیان بودند، انتشار می‌دادند. و علت آن چنانست که چون ادریس اکبر پس از واقعه فح^(۱) به مغرب گریخت، الهادی به اغلبیان اشاره کرد او را زیر نظر و مراقبت قرار دهند و جاسوسانی در همه نواحی بر وی بگمارند. آن‌ها بر وی دست نیافتند و او بی‌هیچ گزندی

۱- در چاپ‌های مختلف «بخ» و «بلخ»، ولی صحیح «فح» است که در چاپ پاریس نیز چنین است (بفتح ف) و بقول صاحب منتهی الارب موضعی است به مکه که قبر ابن عمر در آن واقع است. واقعه فسخ در ذوالقعدة سال ۱۶۹ هـ (ماه مه ۷۸۶ م) روی داد که حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب، ع، بر ضد خلیفه عباسی الهادی قیام کرد و به مکه لشکر کشید و گروهی از اعضای خاندانش را در پیرامون آن گرد آورد که در میان آنان عموهای وی ادریس و یحیی 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 به مغرب اقصی (مراکش) پناه برد (حاشیه دسلان، ج ۱).

به مغرب رسید و دعوتش در آن ناحیه آشکار شد و کارش بالا گرفت و به پیشرفتهای بزرگی نایل آمد. پس ازین واقعه رشید بر این راز آگاهی یافت که واضح مولی و عامل وی در اسکندریه، در نهان از شیعه علوی است و در نجات ادريس از مهلكه و پناهنده شدنش به مغرب دست داشته است ازینرو وی را به قتل رسانید و شماخت را که از موالی پدرش مهدی بود به کشتن ادريس با حيله سازی واداشت. شماخ به ادريس پیوست و از موالی خویش بنی عباس تبري جست. ادريس 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 به زهر آلوده ساخت و باعث هلاک وی گردید. وقتی خبر مرگ ادريس اکبر به بنی عباس رسید بسیار در آنان تأثیر نیک بخشید چه امیدوار شدند که کشته شدن او رشته‌های دعوت علویان را در مغرب قطع می‌کند و جرثومه این دعوت ریشه کن می‌شود و چون خبر حامله بودن مادر ادريس اصغر بگوش آنان رسید و در آن تردید و بی‌اعتنائی کردند و هنوز در پیچ و خم تردید بودند که یکباره خبر تولد او بگوششان رسید و مذهب شیعه بار دیگر در مغرب ظهور کرد و دولت آنان بوجود ادريس اصغر تجدید گردید. این پیشآمد برای آنان از زخم تیر دردناکتر و جانگدازتر بود و چون ضعف و پیری به دولت عرب راه یافته بود نمی‌توانستند نفوذ خویش را در مناطق دور از مقر فرمانروایی خویش اعمال کنند و منتهای قدرت رشید بر ادريس اکبر، که در سرزمینی دور با وجاهت و نفوذ خاصی فرمانروایی می‌کرد و بربرها در گرد وی حلقه زده بودند، این بود که کشتن وی به حيله دست یازد و وی را مسموم کند. ازینرو عباسیان ناچار بدوستانی که در افریقه داشتند یعنی اغلبیان 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 (اغلبیان) بردارند و نگذارند ریشه‌های آن سر از ماوراء مصر در آورد. و پی در پی از طرف مأمون و خلفای پس از او این گونه دستورها و پیشنهادها به اغلبیان صادر

می‌شد، ولی اغلبیان خود به دستیاری بربرها برضد سلاطین سابقشان که عباسیان‌اند محتاج تر بودند.

و خود به دفاع از خویش بیشتر احتیاج داشتند، زیرا موالی و مملوکهای غیرعرب به سرعت هر چه 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^(۱)
 هرآنچه آنان بوی تلقین کنند طوطی وار آن‌ها را بازمی‌گوید»
 از اینرو امرای اغلبیان از سعایت و دشمنی می‌هراسیدند و پی در پی بهانه‌ها می‌تراشیدند. یکبار مغرب و مردم آن ناحیه را کوچک می‌شمردند و بار دیگر خلفا را از وضع قیام و مخالفت ادریس و دیگر جانشینانش به وحشت می‌انداختند و به آن‌ها چنین القا می‌کردند که ادریس از حدود خویش به مرزهای ما تجاوز می‌کند. و سکهٔ ادریس را در میان هدایا و ارمغان‌ها و محصولات خراج‌ها نزد خلیفه می‌فرستادند تا بتلویح قدرت و عظمت ادریس را به رخ خلیفه بکشند و شدت و شوکتش را مایهٔ ارباب وی قرار دهند و درخواست‌ها و تقاضاهای خلیفه را دربارهٔ ادریسیان بزرگ و با اهمیت جلوه گر سازند و او را تهدید کنند که اگر به مخالفت با ادریس مجبور شوند دعوت خلیفه را واژگون خواهند کرد.

و بار دیگر نسب ادریس را مورد عیبجویی و مذمت قرار می‌دادند و امثال این گونه اکاذیب را به منظور کاستن از مقام و پایهٔ بلند ادریس منتشر می‌ساختند و هیچ به صدق و

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

کذب آن‌ها اعتنا نداشتند. و از دوری مسافت میان خلیفه آنان بودند و سخنان هر گوینده ای را می‌پذیرفتند و هر آوازی را خواه صحیح یا سقیم می‌شنوند استفاده می‌کردند و بر این 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 وسیله ای برای بدگویی از خلفای فاطمی می‌شدند.

و سردار آنان را براند که از مقاصد شریعت عدول می‌کنند. و در اینگونه موارد تعارضی میان قطع و ظن نیست، در صورتیکه ادريس بر فراش پدر خویش متولد شده بود و به حکم آنکه فرزند از آن فراش است^(۱) جای تردید باقی نمی‌ماند، به ویژه که منزه شمردن خاندان رسالت از چنین تهمت‌هایی از معتقدات خداوندان ایمانست، زیرا خدا، سبحانه، ناپاکی را از خاندان پیامبر زدوده و آنان را به کمال منزّه و پاک فرموده است^(۲)، پس فراش ادريس به حکم قرآن از آلودگی و ناپاکی منزّه است و هر که بر خلاف این معتقد باشد بار گناهش بشانه کشیده، و از دروازه کفر در آمده است.

من در رد این تهمت به اطناب سخن پرداختم تا همه ابواب شک را ببندم و بر سینه 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 منزّه 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 به

۱- «ممالک» در چاپ‌های مصر غلط و «ممالک» صحیح است.

۲- اشاره به: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب:

جانشینان ادریس حسد می‌بردند، خوان آنان که منتسب به خاندان نبوت بودند یا دخیل^(۱) به شمار می‌رفتند، یعنی کسانی که خود را براست یا دروغ به آن خاندان نسبت می‌دادند، چه ادعا کردن این نسب عالی (سیادت) به منزلهٔ دعوی شرافت پر دامنه ای است نسبت به عامهٔ 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 به مرحله‌ای از شهرت و وضوح رسیده بود که هیچکس ممکن نبود به چنان پایه‌ای برسد و در آن طمع بیند زیرا انتساب آنان از یک ملت و نسل سلف به یک ملت و نسل خلف بتواتر انتقال یافته بود و خانهٔ ادریس جد آنان، بنیان‌گذار و مؤسس فاس، در میان دیگر خانه‌ها معلوم است و مسجد او به کوی و کوچه‌های دردار^(۲) آن مردم پیوسته است و شمشیر برهنهٔ او بر فراز گلدستهٔ بزرگ در مرکز شهر آنان میدرخشید و دیگر آثار وی که اخبار آن‌ها بارها از حد تواتر^(۳) و شیوع هم گذشته و کمابیش به مرحلهٔ عیان رسیده است همه وجود دارد، وقتی دیگر مدعیان منسوب به خاندان پیامبر این گونه شواهد بارز را که خدای به آنان ارزانی داشته می‌دیدند و شکوه و جلال مملکت داری آنان را که از گذشتگان‌شان در مغرب به آنان رسیده بود و بر شرف نبوی ایشان می‌افزود احساس می‌کردند و به یقین می‌دانستند که خود از چنین پایگاهی بسیار دورند و به کمترین مقام هیچیک از آنان هم نمیرسند^(۴) آن وقت خواهی خواهی 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

۱- «دخیل» کسی است که داخل در قومی شود و خود را به آنان نسبت دهد ولی از ایشان نباشد.

۲- ترجمه کلمه «دروب» «جمع درب» است که به گفته دسلان هم اکنون نیز در قسمت افریقیه شمالی بر کوچه‌هایی اطلاق می‌شود که انتهای آن‌ها بوسیله درهایی بسته می‌شود. رجوع به ترجمه دسلان شود.

۳- خبر تواتر خیر ثابتی است که بر السنه قومی جاری باشد چنانکه نتوان تصور کرد همه آنان بر کذب توافق کرده‌اند. و رجوع به کلمه متواتر در تعریفات جرجانی شود.

۴- ترجمه این جمله است: «لایبلغ مداحدهم و لا نصیفه».

شواهدی در دست نداشتند این بود که مردم تسلیم ادعای آنان بشوند در صورتی که میان علم^(۱)، و ظن و یقین^(۲) و تسلیم^(۳) تفاوت بسیار است.

از اینرو وقتی دیگر مدعیان منتسب به خاندان نبوی خود را با آنان 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، به سابقه این حسد جانکاه، به ستیزه و دشمنی بر می‌ساختند و با لجاجت و افتراگویی به اینگونه عیبجویی‌های بی‌پایه و گفتارهای دروغ می‌پرداختند و در تهمت، به مساوات^(۴) و در تردید و راه یافتن احتمال، به مشابَهت تعلیل می‌کردند که ما هم مانند آن‌ها هستیم و با آن‌ها برابر می‌باشیم.

۱- علم را تعریفات بسیاری است، از آن جمله: اعتقاد جازم مطابق واقع و دریافتن چیزی بر آنچه هست.... (تعریفات جرجانی).

۲- «یقین» در لغت علمی است که در آن شک نباشد، و در اصطلاح اعتقاد به چیزی است به اینکه چنین است با اعتقاد در آنچه ممکن نیست به جز این چنین باشد. (تعریفات جرجانی).

۳- اعتقاد به فرمان خدا و ترک اعتراض در آنچه مناسب نیست. (تعریفات جرجانی).

۴- «مساوات» و «مشابَهت» از اصطلاحات علم اصول فقه است و چنانکه در موارد دیگر هم می‌بینیم 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 مشابَهت 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 به یکدیگر با هم می‌سنجیده و آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌داده‌اند زیرا بسیاری از واقعات پس از پیامبر ﷺ در شمار نصوص ثابت مندرج نبوده است ازینرو این گونه واقعات را با مسائل محقق و مسلم مقایسه می‌کرده و آن‌ها را به امور منصوص ملحق می‌ساخته‌اند به شرایطی که در این الحاق آن مساوات و مشابَهت میان دو چیز مشابَهت تصحیح شود. و صاحب کشاف اصطلاحات 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 آن را «مساوات» نیز نامند و مساوات و تساوی در نزد علمای منطق عبارت از صدق هر یک از دو مفهوم بر جمیع چیزهایی است که دیگری بر آن صدق می‌کند

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 بنو عمران‌اند که از نسل یحیی الجوطی^(۱) بن محمد بن یحیی العوام^(۲) بن قاسم بن ادریس می‌باشند و از بزرگان همچنان اقامت دارند و سیادت ایشان بر عموم مغرب مسلم است، و ما در مبحث ادریسیان یا ادراسه آنان را یاد خواهیم کرد انشاء الله تعالی.

دیگر از این گونه گفتارهای باطل و مذاهب سست بنیاد مذمت کردن جمعی از فقیهان سست رأی مغرب از امام مهدی، سلطان و بنیان‌گذار دولت موحدان، است که وی را در قیام به توحید خالص «در برابر مشبهیان و مجسمیان» و باطل کردن دعاوی کجروان و گمراهانی که پیش از او بوده‌اند به شعوزه^(۳) و تلبیس نسبت می‌دهند و کلیه ادعاهای وی را درین مورد تکذیب می‌کنند. حتی نسبتش را که موحدان^(۴) می‌پنداشتند باید به سبب آن

و بنابراین ناطق و کاتب متساویند. و گاهی هم برای اشتراک در ذاتیات یعنی جمیع آن‌ها اطلاق میشوند و در ذیل «تشابه» گوید: در نزد متکلمان اتحاد در «کیف» است و آن را «مشابهت» نیز گویند و صاحب احوال گفته است مشابهت در اصطلاح کلامی اتحاد در عرض است (ص ۷۹۲ باختصار).

۱- در چاپ‌های مصر «حوطی» است در «ینی» یحیی الجوطی بن محمد بن یحیی العدام.

۲- عدام «چاپ پاریس» و دسلان این صورت را برگزیده و می‌نویسد: املائی صحیح آن نامعلومست، در وصفی که در ترجمه فرانسه تاریخ بکری راجع با فریقیه شمالی دیده می‌شود عدام است... (ترجمه دسلان). در (ینی) نیز عدام است.

۳- شعوزه و شعبذه (بر وزن مرحله): سبکدستی، چون سحر و افسون که چیزی در چشم برخلاف آنچه هست دیده شود. و بازی که به سحر و فن کنند (اقراب الموارد) و (غیاث).

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

از وی پیروی کنند دروغ می‌شمردند و محرک فقیهان در این تکذیب‌ها حسد بردن به پایگاه بلند اوست، چه آنان، به گمان خویش، خود را در علم و فتوی و دین همپایه او می‌دیدند و سپس برایشان امتیاز یافت از اینرو که مردم از رأی وی متابعت می‌کردند و گفتارش را می‌پذیرفتند و جمعیت‌های انبوه بر وی گرد می‌آمدند و مرجع قوم به شمار میرفت. بدین سبب این وضع سخت بر آنان گران آمد و کینه شدید او را در دل گرفتند و بر وی خشمگین شدند و به نکوهش و مذمت شیوه‌ها و عقاید و آراء وی پرداختند و ادعاهای او را تکذیب کردند. و هم 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 مکانتی نمی‌یافتند زیرا پادشاهان مزبور متصف به سادگی بودند و خود را به دیانت می‌بستند و به همین 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 با دشمنان ایشان به ستیزه و جدال برمی‌خاستند. و چون مهدی تعالیمی بر خلاف آن ملوک آورده بود و آنان را تقبیح می‌کرد و در برابر ایشان مقاومت نشان می‌داد، فقیهان به منظور پیروی از ملوک لمتونه و تعصب ورزیدن به دولت آنان با مهدی از در کینه توزی و انکار در آمدند. ولی پایگاه مهدی با پایگاه مهدی با پایگاه آنان تفاوت داشت، او را حالتی بود که با معتقدات ایشان وفق نمیداد، و چگونه می‌توان او را با دیگران 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 به مخالفت برخاست و آنان را دعوت کرد که با او در مجاهده همراهی کنند و در نتیجه دولت را ریشه کن کرد و به کلی واژگون ساخت، دولتی که تا چه اندازه نیرومندتر و تا چه پایه با شکوه تر بود و از لحاظ همراهان و سپاهیان بدرجات بر پیروان او برتری داشت و درین نبرد عظیم از

هواخواهان و یاران مهدی نفوسی بشمار بهلاکت رسیدند که هیچکس جز آفریدگار آنان نمی‌تواند عدد آنها را بشمارد پیروانی که تا سرحد 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 ورزیدن بدان طریق 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 بر شداید و ناملایمات، و ناچیز انگاشتن کامرانیه‌های این جهان را از دست نمی‌داد تا خدای او به جهان دیگر منتقل ساخت و او از لذایذ دنیا بهره مند نشد و از متاع و ثروت این جهان چیزی نداشت. حتی فرزند خود را، با آنکه بسیاری از نفوس شیفته دیدار فرزندند، در زندگی ندید و از همه آرزوها چشم پوشید.

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

او از لذتها و کامرانیه‌های این جهان در سراسر زندگانی خود حظی بر نگرفت و با اینهمه اگر وی آهنگ ناشایستی میداشت همانا کار او به مرحله کمال نمی‌رسید، و دعوتش توسعه نمی‌یافت. آیین خداست که در میان بندگان پیش ازین گذشته است^(۱) و اما انکار آنان نسبت او را به خاندان نبوت با هیچ حجت و برهانی همراه نیست با اینکه 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 مصداق‌اند.

ممکن است خرده بگیرند که ریاست یک فرد در میان مردمی که از قبیله و خاندان او نیستند مسلم نمی‌شود و این موضوع صحیح هم هست، چنانکه در فصل اول این کتاب

۱- ﴿سُنَّتُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾

خواهد آمد، و این مرد بر دیگر مصادمه^(۱) نیز ریاست یافته و آن قوم تن به پیروی از او در داده و اطاعت او و اصحاب او، از قبیله هرغه^(۲)، را برعهده گرفته‌اند تا سرانجام فرمان خدا را در دعوت خویش به پایان رسانید. در پاسخ این اعتراض باید دانست که کار مهدی بر نسب فاطمی متوقف نبوده و مردم او را به سبب آن پیروی نکرده‌اند بلکه در نتیجهٔ عصبیت هرغیه و مضمودیه بوده است که نسبت به وی ایمان پیدا کرده‌اند و شجرهٔ نسب نامهٔ او در میان آنان رسوخ داشت. و این نسبت فاطمی او مخفی شده و در نزد مردم از میان رفته و تنها در میان خود او و طایفه‌اش باقی مانده بود که آن را با یکدیگر نقل می‌کردند، پس گویی نسب نخستین از او منسلخ گردیده و به خاندان طوایف مزبور منتسب شده است، بنابراین انتسب نخستین به بعصیت وی زیانی نمی‌رساند، چه پیروان و دوستان او آن را نمی‌دانستند. و نظیر این امر که نسب نخستین انسان پنهان شود بسیار وقوع یافته است. چنانکه داستان عرفجه و جریر دربارهٔ ریاست بر بجزیه مشابه همین قضیه بوده است و چگونه عرفجه با آنکه در اصل از قبیلهٔ آزاد بشمار میرفت به قبیلهٔ بجزیه منتسب شده بود تا اینکه بر سر ریاست میان او و جریر مشاجره شد و نزاع خویش را چنانکه مذکور است نزد عمر رضی الله عنه بردند و ازین داستان می‌توان به حقیقت رهبری شد و خدای راهنمای آدمی برآستی است.

۱- صاحب تاج العروس آرد: و مصادم، جلد و ضراب از صامده فهو مصادم. و «مضموده» قبیله ایست از بربر در مغرب و ایشانرا مصادمه گویند، سرداران شوکت و عددند. و یاقوت در معجم البلدان گوید: مصادمه نسبت به مضموده 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 به کمال رسید. و رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام این پول شود.

۲- نام یکی از گروههای قبیله مصادمه است. صاحب الاعلام در ذیل «ابن تومرت» می‌آورد: و او از قبیله «هرغه» (مصادمه) بود و این قبیله به حسن بن سبط منسوبست (از الاعلام زرکای).

و نزدیک بود به سبب اطناب در اینگونه اغلاط و خطاها از مقصد 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 مورخان که به ضعف 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، بی‌آنکه دربارهٔ آن‌ها به بحث و تحقیق بپردازند و اخبار منقول را با دقت بیندیشند و در نتیجه فن تاریخ سست و در آمیخته شده و مطالعه‌کنندهٔ آن پریشان گردیده و در شمارهٔ افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است.

در چنین شرایطی مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن 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 در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطهٔ 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 با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بعقل آن‌ها پی برد و هم بدرک اصول و شالده‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدید آمدن آن‌ها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فراگیرد. و در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر آن را با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آن‌ها جاری باشد، صحیح خواهد بود و گرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست.

و متقدمان دانش تاریخ را بزرگ و با اهمیت تلقی نکرده‌اند مگر بعقل یاد کرده. به حدی که حتی طبری و بخاری و پیش از آن دو ابن اسحق و نظایر آن‌ها از دانشمندان ملت اسلام آن را بخود نسبت داده و در شمار مورخان در آمده‌اند. ولی از بسیاری، از این

اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده‌اند و حتی کار بجایی کشیده که منتسبان به 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 بی‌اهمیت تلقی می‌کنند. گل با خار و مغز با پوست و راست با دروغ در هم آمیخته است، و سرانجام کارها بسوی خداست^(۱). دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدیل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزلت بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز با سپری شدن قرنهای دراز روی نمی‌دهد. و کمابیش به جز افرادی انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند این امر را درک نمی‌کنند. و علت اینست که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملت‌ها و شیوه‌ها و مذاهب آنان بر روشی یکسان و شیوه ای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه برحسب گذشت روزگارها و قرن‌ها اختلاف می‌پذیرد و از حالی به حالی انتقال می‌یابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می‌آید در سرزمینها و کشورها و قرون متمادی و دولت‌ها روی می‌دهد. آیین خدا است که در میان بندگانش گذشته است.

روزگاری در جهان ملت‌هایی به سر می‌بردند چون: ایرانیان دوران نخستین^(۲) و سریانیان و نبطی‌ها و تبابعه و بنی اسرائیل و قبطیان که در وضع دولت‌ها و کشورها و سیاست و صنایع و لغات و اصطلاحات و دیگر خصوصیات مشترک با هم نژادان خویش هر یک کیفیاتی مخصوص به خود داشتند، چگونگی آبادانیهای ایشان در جهان نمودار است و آثار و یادگارهای ایشان گواه بر آن می‌باشد. آنگاه پس از ملت‌های یاد کرده ایرانیان دوره دوم و رومیان و عرب پدید آمدند و آن کیفیات و حالات گذشته تبدیل یافت و عادات آنان به وضع دیگری، مشابه و مجانس یا مخالف و مناقض آن عادات،

۱- ﴿وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾

۲- مقصود ایرانیان عهد هخامنشی و مادها یا دوره افسانه ای است.

دگرگونه شد. سپس اسلام ظهور کرد و دولت مضر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و رو کرد و انقلابی دیگر پدید آورد و به مرحله‌ای رسید که هم اکنون بیشتر آداب و رسوم آن درین روزگار هم متداول است و خلف آن را از سلف میگیرد. آنگاه دولت عرب و روزگار فرمانروایی آنان به کهنگی و اندراس گرایید و گذشتگانی که عظمت و ارجمندی آن را استوار ساختند و کشور ایشان را بنیان نهادند در گذشتند و زمام فرمانروایی به دست ملت‌هایی به جز تازیان افتاد، مانند: ترکان در مشرق و بربرها در مغرب و فرنگیان در شمال.

و با رفتن آنان ملت‌هایی منقرض شدند و احوال و عاداتی دگرگونه شد چنانکه بکلی کیفیت و کار هر یک از یادها رفت.

و سبب عمومی در تغییر و تبدیل احوال و عادات اینست که عادات هر نسلی تابع عادات پادشاه آن‌هاست، چنانکه در امثال و حکم آمده است: «مردم بر دین پادشاه خود باشند».

و فرمانروایان و پادشاهان هر گاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آن را 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، از اینرو 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 به دولت نخستین شدیدتر است، آنگاه بتدریج این اختلافات در دولت‌های بعدی همچنان ادامه می‌یابد تا سرانجام روی هم رفته به تضاد و تباین منجر می‌شود. و بنابراین تا روزگاری که ملت‌ها و نسل‌ها به توالی ایام و اعصار در کشورداری و سلطنت تغییر می‌یابند اختلافات عادات هم نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر به شمار خواهد رفت. و قیاس و تقلید از طبیعت‌های معروف آدمیست و از غلط مصون

نیست و با غفلت و فراموشی انسان 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 می‌سنجد، در صورتی که میان چنین سنجشی در تاریخ و توجه به تبدیلات و تحولات آن تفاوت بسیار است و به همین 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 پیشه‌هایی به شمار می‌رود که به کسب روزی اختصاص دارد و از مقام بزرگی خداوند عصبیت دور است و معلم عنصری ناتوان، بینوا و بی‌اصل و نسب محسوب می‌شود^(۱)، باز هم بسیاری از ناتوانان که در شمار پیشه‌وران و صنعتگران و از راه پیشه و صنعت کسب معاش می‌کنند (بتصور این خبر که پدر حجاج معلم بوده) درصدد رسیدن به مقاماتی بر می‌آیند که شایستگی آن‌ها را ندارند ولی نایل شدن به آن را از ممکنات می‌شمردند و آزمندی در دل ایشان وسوسه می‌کند و آنان را بر می‌انگیزاند و چه بسا که بیشتر اینگونه افراد رشته کار را از دست می‌دهند و در پرتگاه هلاک و نابودی سقوط می‌کنند و چه آن‌ها نمی‌دانند با اینکه حرفه و هنر را وسیله روزی خویش قرار داده‌اند دیگر رسیدن به پایگاه‌های بلند برای آنان نامقدور است. آن‌ها نمی‌دانند که فن تعلیم در صدر اسلام و عصر دو دولت بنی امیه و بنی عباس چنین نبوده است و دانش بطور کلی در شمار صنعتها و حرفه‌ها به شمار نمی‌رفته بلکه علم بایستی از شارع نقل می‌شد، حرفه

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 روزگاری حرفه ای شریف بوده و هم پس از اسلام بنا به حدیث معروف «من علمنی حرفاً فقد سیرلی عبدا!» معلم مکانتی بلند داشته است.

ای نبود و جنبه تبلیغی داشت و برحسب وظیفه دینی تبلیغ می دادند. از اینرو دانشمندان و صاحب نسیبان عصیبت و آنان که بنیان گذار ملت اسلام بوده اند کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ او را بنا بر اصل تبلیغ خبری نه به طریق تعلیم حرفه ای به مردم می آموخته اند زیرا قرآن کتاب ایشان بود که بر رسول آن قوم نازل شده و خود با این کتاب راهنمایی شده بودند و اسلام چنان دینی برای آنان محسوب می شده که در راه آن به جنگ و مقاتله پرداخته و از میان همه امت ها بدان اختصاص یافته و به سبب آن به مرتبه شرافت و بزرگی نائل آمده اند و از اینرو در راه تبلیغ و فهماندن این دین به ملت کوشش بسیار می کردند بدانسان که هیچگونه سرزنش نفسانی و بزرگ منشی آن ها را ازین هدف باز نمیداشت، و گواه این امر اینست که پیامبر ﷺ 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 آنان را از مبلغان عرب پذیرفتند و با گذشت زمان احوال و کیفیات آن متبدل شد و استنباط احکم شرعی از نصوص^(۱) به سبب تعدد و تنابع وقایع فزونی یافت و از اینرو احتیاج به قانونی پیدا شد که این احکام و اصول را از خطا حفظ کند و علم ملکه^(۲) ای شد که نیاز به آموختن داشت و در این هنگام در شمار صنایع و حرفه ها درآمد، چنانکه در فصل علم و تعلیم و

۱- جمع «نص» و «نص» چیزی است که به جز بر یک معنی متحمل نباشد و به قول برخی «نص» آن است که احتمال تأویل از آن مفهوم نشود. (تعریفات جرجانی)

۲- صفت راسخی است در نفس، چنان که به سبب فعلی برای نفس هیئتی که آن را کیفیت نفسانی نامند حاصل آید و تا هنگامی که به سرعت زوال یابد آن را حالت نامند ولی هر گاه تکرار شود و نفس با آن ممارست کند چنانکه این کیفیت در آن رسوخ یابد و دیر زوال پذیرد آن را ملکه نامند و عادت و خلق را نیز میتوان بر همین روش سنجید (تعریفات جرجانی).

آن را یاد خواهیم کرد، و خداوندان عصیبت عهده دار امور سلطنت و دولت شدند و به کشورداری پرداختند و ناچار به جز آنان باید کسانی بکار یاد دادن دانش قیام می‌کردند و در نتیجه علم پیشه ای برای کسب روزی گردید. و اولیای سلطنت و عهده داران امور کشور مقام شامخ خویش را برتر از آموختن علم دانستند و حرفهٔ معلمی را کسرشان و مقام خویش شمردند از اینرو معلمی به ناتوانان اختصاص یافت و کسی که بدان حرفه منسوب باشد در نزد خداوند 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 این که وی قرآن را به دیگران تعلیم می‌داده و بر حسب رسوم این عهده نبوده است که آن را وسیلهٔ معاش خویش قرار می‌دهند بلکه چنان یادآور شدیم وی بهمقتضای اصولی که در صدر اسلام متداول بوده قرآن را به مردم تعلیم می‌داده است.

و نیز از همین قبیل اغلاط پندار موهومی است که به خوانندگان کتب تاریخ دست می‌دهد هنگامی که حالات قضات را می‌خوانند و در می‌یابند که آنان گذشته از این منصب در جنگ‌ها و لشکرکشیها نیز سمت ریاست داشته‌اند آنگاه وسوسه‌های جاه طلبی آنان را به نیل چنین مراتبی بر می‌انگیزد به گمان اینکه پایگاه قضاوت در این روزگار نیز بر وفق شرایط و مناسبات روزگار گذشته است و می‌پندارند چون پدر ابن ابی عامر وزیر^(۱) هشام^(۲) که بر خدایگان خویش قیام کرد و پدر ابن عباد از ملوک طوایف اشبیلیه بکار قضا اشتغال داشته‌اند مانند قضات این عصر بوده‌اند و درک نمی‌کنند که در نتیجهٔ اختلاف

۱- ابن ابی عامر وزیر حکم بن الناصر در روزگار هشام بن حکم اواخر قرن چهارم هجری بر ضد هشام قیام کرد و با مکر و دسیسه بر اوضاع تسلط یافت و اندلس را از زیر نفوذ خلفای اموی بیرون آورد و ملوک طوایف اندلس را بنیان نهاد.

۲- هشام بن حکم بن عبدالرحمن الناصر ابوالولید، المؤید اموی از خلفای دولت اموی ۳۵۵-۴۰۳ هـ

۹۶۱-۱۰۱۲ م (الاعلام زرکلی ج ۳).

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 به شمار می‌آمدند و در زمره زمامداران دولت اموی اندلس بودند و از خداوندان عصیبت 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 فرانروایی قدیم شغل قضا به خداوندان عصیبت که از قبیله و موالی دولت بودند اختصاص داشت همچنانکه درین عصر در مغرب وزارت بخداوندان عصیبت اختصاص دارد.

اگر به لشگرکشی و جنگ‌های تابستانی^(۱) آنان بنگریم و مشاغل بزرگی را که عهده دار شده‌اند در نظر آوریم ثابت می‌شود که اینگونه اعمال و مقامات را جز کسانی که به میزان کافی قدرت و عصیبت دارند ممکن نیست دیگری برعهده گیرد و انجام دهد، اما شنونده هنگامی که شرح حال آنان را میخواند درین باره اشتباه م‌یکند و به توجیه عادات و احوال بر خلاف آنچه بوده می‌پردازد.

و بیشتر کسانی که دچار این غلط کاری می‌شوند کوتاه نظرانی از مردم این روزگار اندلس‌اند که سالیان درازی است عصیبت از سرزمین آنان رخت بر بسته است چه دولت عرب در آن کشور منقرض گردیده و از سیرت خداوندان عصیبت^(۲) بربر نیز خارج شده‌اند.

۱- طوایف (چاپهای مصر و بیروت) غلط و صحیح صوایف (چاپ پاریس و «ینی» است).

۲- عصیبت: در لغت به معنی تعصب است چنانکه مرد از حریم قبیله و دوست خویش دفاع کند و با جدیت در راه پیروزی آنان بکوشد. کلمه مزبور منسوب به «عصبه» (به فتح 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 عصیبت ناپسند در این حدیث «هر آنکه به عصیبتی دعوت کند و در راه عصیبتی بجنگد، از ما نیست» عبارت از تعصب اعضای یک قبیله بر ضد اعضای قبیله دیگر است بی‌آنکه مربوط به دیانت باشد چنانکه قبیله سعد بر ضد قبیله جرهم به جنگ و کشمکش می‌پرداخت، و منسوب به عصبه یعنی وابستگان و دار و دسته مردست، آنان که در

باره او تعصب نشان می‌دهند خواه ظالم باشد و خواه مظلوم هر چند این گروه از خویشاوندان او باشند. ودر (فتاوی خیریه) آمده که عصبیت از موانع قبول شهادت است و این نوع عصبیت چنانست که کسی دیگری را دشمن بدارد از اینرو که از خاندان فلان یا از قبیله بهمانست و علت آن واضح است زیرا بچنین 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 چاپ‌های مصر و بیروت).

ولی ابن خلدون از کلمه «عصبیت» مفهوم وسیعتری را در نظر می‌گیرد چنانکه صاحب دراسات گوید: نظریه عصبیت از مهمترین و شگفت‌ترین نظریه‌هایی است که واضع آن ابن خلدونست و میتوان گفت این اندیشه به منزله محوری است که بیشتر تحقیقات اجتماعی وی در پیرامون آن دورمی زند و کلیه تحقیقات «اجتماع سیاسی» مقدمه او بدین نظریه می‌پیوندد و مبالغه نخواهد بود اگر بگوئیم - ازین حدیث - وی بطور کلی وعمومی طریقه کاملی در باره نظریه عصبیت بدست آورد زیرا وی این نظریه را به تدریج بنیان می‌نهد و این طریقه را قسمت به قسمت ایجاد می‌کند همچنانکه همه متفکران نظریه‌های علمی خویش را بهمین روش تنظیم می‌کنند. رجوع به ص ۳۳۳ تا ص ۳۰۳ دراسات و مقدمه مترجم شود. اینست که محققان عرب در دوره معاصر که در باره مقدمه ابن خلدون تحقیقاتی کرده‌اند موضوع عصبیت را بسیار مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند و مافقط مختصرترین و سودمندترین تعریفی را که دکتر احمد فرید رفاعی از عصبیت کرده و منظور ابن خلدون را تا حدی تفسیر می‌کند در اینجا به نظر خوانندگان می‌رسانیم: عصبیت همکاری و یارگیری به یکدیگر است و میان کسانی حاصل می‌شود که یکی از پیوندهای زندگی آنان را به هم نزدیک کند مانند خویشاوندی نزدیک یا دور یا همدینی و یا هم مسلک در یک عقیده سیاسی، پس معلوم میشود که عصبیت از مسائل طبیعی عالم وجود است چه نمی‌توان گفت یک قبیله یا یک ملت بخصوص بدان اختصاص دارد یا به یک نژاد معین مربوط است یا در عصر ویژه ای متداول بوده است و همچنانکه در میان ملل بادیه نشین یافت میشود در میان شهرنشینان نیز وجود دارد، و بنابراین کلیه تبلیغات ملی و مسلکی و احساسات مربوط بغرور ملی و نژادی را میتوان نوعی از عصبیت به معنی وسیع تر آن شمرد (ص ۷۶، ج ۱، کتاب العصر المأمون، تألیف دکتر احمد فرید رفاعی). و رجوع به «فلسفه ابن خلدون الاجتماعیه»، ص ۸۳ تا ص ۹۶ و «تاریخ تمدن اسلامی، تألیف جرجی زیدان، ج ۴، چاپ مصر، ص ۵۸» شود.

و از اینرو انسان عربی آنان همچنان محفوظ مانده است ولی فاقد وسیلهٔ غلبه و ارجمندی می‌باشد که همان عصبیت و یاریگری به یکدیگر است بلکه این گروه در شمار رعایای گمنامی در آمده‌اند که در زیر قیود سنگین قهر و غلبه به بندگی و خواری گرفتار آمده‌اند و گمان می‌کنند تنها از راه همین اسباب اگر به کار دولتی گماشته شوند می‌توانند به وسیلهٔ آن غلبه و فرمانروایی بدست آورند.

و به همین سبب می‌بینیم پیشه روان و صنعتگران ایشان بدین هدف روی می‌آورند و در راه نیل بدان می‌کوشند.

لیکن کسی که به مطالعهٔ عادات و احوال قبایل و عصبیت و کیفیت دولت‌های این گونه قبایل در مغرب پردازد و شیوهٔ غلبه یافتن ملت‌ها و عشایر را بداند، کمتر درین خصوص اشتباه می‌کند و دچار نظریهٔ ناصواب می‌شود.

و نظیر اغلاط تاریخی یاد کرده روشی است که مورخان هنگام یاد کردن 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 حاجب و وزیر او را می‌آورند، همهٔ این‌ها به تقلید از مورخان دولت‌های بنی امیه و بنی عباس است بی‌آنکه به مقاصد آنان پی ببرند.

مورخان در آن روزگار تاریخ خویش را بخاطر خداوندان دولت تدوین می‌کردند و فرزندان ایشان شیفتهٔ دانستن سیرت‌ها و احوال نیاگان خویش بودند تا از آثار ایشان پیروی کنند و روش آنان را سرمشق خود قرار دهند و حتی در انتخاب رجال دولت و سپردن مقامات و مراتب به فرزندان ساخته شدگان^(۱) و وابستگان ایشان نیز از آنان تقلید

۱- ترجمه «صنایع» است که دسلان آن را مخلوق «Creature» ترجمه کرده و می‌نویسد: مؤلف این کلمه را به معنی کسانی بکار می‌برد که مورد عنایت و حمایت دودمان سلطنت واقع میشوند و سلطان آنان را از گمنامی بمناسب و درجات دولتی می‌رساند، و به نظر این مترجم کلمه ساخته شدگان در فارسی مناسب تر است.

کنند. و چنانکه متذکر شدیم چون قضات وابسته به عصبیت 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 یاد کنند، لیکن هنگامیکه میدانیم وضع دولت‌ها تغییر می‌پذیرد و در هر عصری تفاوت‌های بیشمار نسبت به عصرهای گذشته پدید می‌آید و هم اکنون غرض از تاریخ منحصر به این گردیده است که تنها خود پادشاهان را بشناسیم و دولت‌ها را از نظر میزان پیروزی و نیرومندی آنان با هم بسنجیم و پی ببریم 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؟ در حالیکه از اصول و انساب و مقامات آنان در آن دولت اطلاعی در دست ندارد، بلکه تنها تقلید از گذشتگان او را بدین شیوه وامی‌دارد 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 یادکردن نام وزیرانی را که آثاری بزرگ داشته‌اند و اخبار ایشان نام‌های شاهان را هم تحت الشعاع خود قرار داده ازین قاعده استثناء کرد، مانند: حجاج و بنی مهلب و برامکه دینی سهل نوبخت و کافور اخشیدی و ابن ابی عامر و امثال آنان. ازینرو توضیحاتی دربارهٔ پدران ایشان و اشاره باحوال خود آنان ناپسند نخواهد بود، زیرا چنین وزیرانی در عداد پادشاهان‌اند. و دراینجا با یادآوری نکتهٔ سودمندی سخن خود را درین فصل پایان می‌دهیم و آن اینستکه تاریخ عبارت از یادکردن اخبار مخصوص به یک عصر یا یک جماعت می‌باشد.

اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ به منزلهٔ اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آن‌ها مبتنی می‌کند و تاریخ خود را بوسیلهٔ آن‌ها واضح و روشن می‌سازد، و مورخانی بوده‌اند که این مطالب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند، چنانکه مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوه 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 مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و به وصف شهرها و کوه‌ها و دریاها و ممالک و دولت‌ها پرداخته و طوایف و ملت‌های عرب و عجم را یکایک آورده است. ازینرو آثار وی به منزله هدفی برای مورخانست که از آن پیروی می‌کنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند. آنگاه پس از مسعودی، بکری پدید آمد و همان شیوه را تنها در المسالک و الممالک 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 که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آن را مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و به کلی دگرگون شده است.

و از آغاز قرن پنجم قبال عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها، غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنها 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 به آخرین مرحله آنها را فراز آورد، ازینرو حمایت و سایه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را هم درهم شکست و قدرت آنان را بزبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز رو به ویرانی نهاد و

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.

شهرها و بناهای عمومی (آب انبارها، کاروانسراها، مسجدها و جز این‌ها) 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 به نسبت جمعیت و فراخور عمران آن، همین مصائب و تیره بختیها ببار آمده 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^(۱).

و هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنانست که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نویناد و جهانی جدید پدیدآمده است. اینست که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا به منزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آن را نمونه و سرمشق خویش قرار دهند.

و من درین کتاب خود تا آنجا که برای من میسر باشد این وقایع را در این قسمت مغرب زمین خواه بصراحت و خواه بتلویح در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد و قصد دارم این تألیف را به احوال 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 به کنه آنچه من میخواهم کافی نیست.

و مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است، زیرا او چنانکه در کتاب خود یاد کرده به سفرهای 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

۱- اشاره به آیه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [مریم: 40].

هر دانشمندی دانایی دیگر است^(۱) و همه دانش‌ها به خدا باز می‌گردد، و بشر ناتوان و زبون می‌باشد و این اعتراف واجب و ضرور است. و هر آنکه خدا یاریگر او باشد همه شیوه‌ها بر وی آسان می‌گردد و در مساعی و مقاصد خویش قرین کامیابی می‌شود. و ما به یاری خدا به بیان مقاصد و اغراض این تألیف آغاز می‌کنیم و خدا راهنمای ما براستی و یاریگر است و توکل بر اوست. اینک لازم است مقدمه‌ای درباره چگونگی وضع حروفی که در زبان عرب نیست که حروف در نطق، 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 با کام و گلو و دندانها یا به کوب لبها عارض می‌شود، پس کیفیات آوازاها به سبب دگرگونه شدن این کوب تغییر می‌پذیرد و حروف در گوش متمایز از هم شنیده می‌شوند^(۲) و از آن کلمات درست می‌گردد که با آنها اندیشه‌های خود را به یکدیگر می‌فهمانیم.

همه ملت‌ها در نطق کردن این حروف یکسان نیستند. چه ممکن است ملتی دارای حروفی باشد که ملت دیگر آنها را داشته باشد و چنانکه می‌دانیم حروفی را که عرب تلفظ کرده بیست و هشت حرف است و عبرانیان را حروفی است که در لغت 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 غیرعرب هر یک 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 به حرفی 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 به

۱- ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.

۲- رجوع به رساله (مخارج حروف) تألیف ابن سینا، ترجمه آقای دکتر خانلری شود.

شکل حرفی از لغت ما 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 یادکردن نامها یا کلمات دیگری از آنان، بحروفی بر می‌خوریم 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 به ترسیم کردن این حروف مجانس آن‌ها، چنانکه یاد کردیم، اکتفا نکرده‌ایم. چه به عقیده ما این روش برای رساندن لهجه حرف وافی نیست. بلکه شیوه ای که درین کتاب برگزیده ام اینست که حرف عجمی را چنان قرار دهم 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 اقتباس 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 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.

و ازینرو 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

۱- اشمام (بکسر همزه) در لغت به معنی بوییدن و بویانیدنست (غیاث). و در اصطلاح قراء و نحویان عبارت از اشاره به حرکت است بی‌آنکه آواز کنند (اقرب الموارد).

۲- در چاپ‌های مختلف «معجم» یا «مفخم» است ولی دسلان به نقل از نسخه C که در دسترس وی بسوده «مفخم» را ترجیح داده است یعنی دارای تفخیم چه تفخیم در اصطلاح قراء به معنی 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 زنان آواز را فرو آورند. رجوع به اقرب الموارد شود. در نسخه «ینی» نیز مفخم است.

جیم یا قاف است، چنانکه اسم خاص «بلکین» را بصورت کاف نوشته و در پایین آن یک نقطه «ج» یا در بالای آن یک 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 به جز کاف مزبور لازم آید بر همین قیاس خواهد بود و آن‌ها را با دو حرف از حروف لغت خودمان که تلفظ آن‌ها بر همین قیاس خواهد بود و آن‌ها را با دو حرف از حروف لغت خودمان که تلفظ آن‌ها حد وسط حرف مزبور باشد می‌نویسیم تا خواننده بداند که تلفظ آن بینابین آن دو حرفست و آن را 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 به کلی دور می‌شدیم و به مخرج حرفی از زبان خودمان توجه می‌کردیم و لغت آن قوم را دگرگون می‌ساختیم، پس دانستن این نکته لازم بود و خدای به فضل 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 با گذاشتن یک نقطه اکتفا می‌کند (حاشیه دسلان، ص ۷۰ ج ۱)

کتاب نخست^(۱) در طبیعت اجتماع بشری و پدیده‌هایی که در آن نمودار می‌شود، چون: بادیه نشینی و شهرنشینی^(۲) و جهانگشایی 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 خبر 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 جهانگشایی‌های 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 آن را موجبات و مقتضیاتی است، از آنجمله: ^(۵) پیروی از آراء و معتقدات و مذاهب می‌باشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن

۱- در «ینی» پیش از کتاب نخست چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم صلی الله علی سیدنا محمد و علی اله

۲- شهرنشینی در اینجا مرادف کلمه **Sedentaire** یعنی خانه گزیندن و عدم تحرک و کوچ کردن است.

۳- معاش را ابن خلدون به معنی اعم که مرادف کلمه «اقتصاد» امروزی است بکار میبرد.

۴- اشاره به: الخبر یحتمل الصدق و الکذب.

۵- دکتر طه حسین این قسمت را به منزله 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.

خبر بر حالت اعتدال باشد از لحاظ درستی یا نادرستی و دقت نظر حق آن را 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 نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می‌پذیرد. و این تمایل و هوی خواهی به منزله پرده ایست که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز می‌دارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو می‌افتد. 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 بر وفق حدسیات و تخمین‌های خود نقل می‌کنند و در پرتگاه دروغ فرو می‌افتند.

دیگر بتوهم خبر را راست شمردن، و این بسیار است و اغلب به سبب اعتماد به راویان دست می‌دهد.

دیگر ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع است، به علت آنکه خبر را با نیرنگسازی و ریاکاری در می‌آمیزند و مخبر حالتی از احوال را نقل می‌کند در حالی که سازنده خبر در آن تصنع بکار برده و ماهیت حالت خبر بر خلاف حقیقت است.

دیگر تقرب جستن بیشتر مردم به صاحبان 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 منشر 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 دوتسدار فضایل نیستند و به فضیلت‌مندان توجهی ندارند. یکی دیگر از موجبات انتشار اخبار دروغ که بر همه مقتضیات یاد کرده مقدم است. بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع

۱- جرح و تعدیل طریقه ایست که آن را روای سنت پیامبر ابداع کرده‌اند و به بحث دقیقی منجر می‌شود که باید آن را برای تحقق امانت محدث و راستی خبر او اجرا کنند.

است زیرا هر حادثه‌ای، خواه ذاتی باشد یا عارضی، ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص به ماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض می‌شود.

و از اینرو هر گاه شنونده خبر به طبایع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، این آگاهی او را در تنقیح خبر برای باز شناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد و این نحوه تمحیص از تمام وجوه آن در منقح ساختن اخبار به هر 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 آن‌ها را از آنان روایت می‌کنند. چنانکه مسعودی درباره اسکندر می‌آورد که چون جانوران دریایی وی را از ساختن اسکندریه باز داشتند (تابوتی از چوب به ساخت و در درون آن^(۱)) صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و بقعر دریا فرو رفت 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 به چنین 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 به سبب چنین غروری تلف می‌شود و لحظه‌ای منتظر نمی‌مانند که ازین غرور خویش باز گردد.

علت دیگر محال بودن این افسانه اینست که:

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

صورتها و مجسمه‌های مخصوص به جن و شیاطین را هنوز کسی نشناخته است بلکه جنیان قادر بر متشکل شدن به اشکال 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 واضح تر از همه از لحاظ طبیعت نحوه وجود آن را محال جلوه می‌دهد اینست که فرو رونده در زیر آب هرچند در درون صندوق بلورین هم باشد از لحاظ تنفس طبیعی هوا در مزیقه واقع می‌گردد و به سبب کمیابی هوا به سرعت روحش گرم 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 گرمابه‌ها می‌گردد (مقصود گرمابه‌های قدیم است) هنگامی که در و منفذ را به روی آنها ببندند و در هوای گرم حمام بمانند و از هوای سرد محروم گردند، و هم مقنیان و کسانی که در چاهها و حفره‌های عمیق کار می‌کنند هر گاه هوای اماکن مزبور به سبب عفونت گرم شود و باد برای تصفیه هوا داخل آنها نشود، فرو رونده در آنها بی‌درنگ هلاک می‌گردد. و به همین 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 به آب سردی که ریه او را تعدیل می‌کند بسیار گرم است. از اینرو هوای گرم خارج از آب به روح حیوانی^(۲) او مستولی می‌شود و یکباره می‌میرد. و آنان که به سبب غشی یا سکتة و نظایر این‌ها می‌میرد نیز بهمین سبب است. و از اخبار محالی که هم مسعودی نقل کرده مجسمه

۱- روح در اصطلاح اطباء بخار لطیفی است که در قلب تولید شود (کشاف). و بدین سبب آن را روح قلبی نامیده‌اند.

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

سازی است که در رومه^(۱) بوده است و سال‌ها در روز معینی از سال در پیرامون آن گرد می‌آمده‌اند و حامل زیتون بوده‌اند و مردم از آن زیتون‌ها روغن مصرفی خود را تهیه می‌کرده‌اند.

و خواننده می‌تواند ببیندیشد که گرفتن روغن زیتون بدینسان تا چه حد از مجرای طبیعی دور است! دیگر موضوعی است که بکری دربارهٔ ساختمان شهر موسوم به ذات الابواب نقل کرده، شهری که محیط آن بیش از سی بارانداز (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 آن را نگهبانی کرد خارج شده است زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است. و از آن جمله اخباریست که هم مسعودی در خصوص شهر مسین نقل کرده و گفته است: در صحرای سجلماسه شهریست که همهٔ ساختمانهای آن از مس است، و موسی بن نصیر در سفری که برای جنگیدن با مغرب می‌کرده از آن شهر گذشته است^(۲). شهریست که همهٔ دروازه‌های آن بسته است و هر آنکه از حصارهای آن بالا رود هر گاه بر دیوار آن مشرف شود دست بر دست می‌زند و خود را بدان در می‌افکند و دیگر هرگز باز نمی‌گردد. این گفتار محال از خرافات داستان سرایان است چه بسی از کاروانیان و راهشناسان صحرای سجلماسه را پیموده و بر چنین شهری آگاه نشده‌اند. گذشته ازین کلیهٔ کیفیاتی را که دربارهٔ این شهر یاد کرده‌اند محالست و برحسب عادت با امور طبیعی بنیان گذاری شهرها منافات دارد. به علاوه حداکثر مقدار

۱- «رومه المرکه» Rome ، از مشهورترین و قدیمیترین شهرهای جهانست و آن مقام خلافت پطرسیه بوده است (اقراب الموارد).

۲- در همه نسخه‌ها: ظفر بهیعی بدان دست ایفته است و در «ینی» طرقها است و ما صورت «ینی» را برگزیدیم.

موجود معادن به میزانی است که از آن‌ها ظروف و اثاث خانه می‌سازند، ولی بنیان نهادن شهری از فلزات چنان که می‌بینیم از محالات و دور از عقل است.

و امثال این اخبار فراوان است و تنقیح آن‌ها بشناسایی طبایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن‌ترین طریقه‌ها در تنقیح اخبار و بازشناختن راست آن از دروغست و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می‌باشد زیرا به تعدیل 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 صاحب‌نظران یکی از عیوب خبر را چنین شمرده‌اند که مدلول لفظ آن محال باشد و آن را بصورتی تأویل کنند که خرد آن را نپذیرد. و همانا تعدیل و جرح در صحت خبرهای شرعی معتبر است زیرا بیشتر اخبار شرعی تکالیف انشائی است که شارع عمل کردن به آن‌ها را واجب کرده است همینکه علم به صحت آن‌ها حاصل شود، و راه علم به صحت آن‌ها اعتماد به راویان در عدالت و ضبط^(۱) 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 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 و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع، استنباط می‌گردد. و هر گاه امر چنین باشد، آنوقت قانون بازشناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

۱- ضبط در تداول حدیث شنیدن سخن بطور شایسته و سپس فهمیدن معنایی است که از آن اراده شده باشد، آنگاه بذل جهد در حفظ کردن آن و ثبات بر این حفظ از راه مذاکره تا هنگامیکه آن سخت را به دیگری همچنان ادا کنند (تعیفات جرجانی).

و هرگاه این شیوه را بکاربریم، در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما به منزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچگونه شک 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 می‌باشد زیرا دارای موضوعی^(۱) است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیت، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می‌پیوندد 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 در این هدف، نوظهور و شگفت انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی من است و نمی‌توان آن را از مسائل دانش خطابه بشمار آورد^(۲) زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دل بسته کردن توده مردم به یک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکار می‌رود. و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که

۱- موضوع هر عملی مسائلی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند، مانند بدن انسان که موضوع علم پزشکی است و طب در احوال آن از لحاظ تندرستی 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 نمی‌توان آن را از مسائل دانش خطابه که یکی از کتب منطقی است بشمار آورد. «ینی»

متضمن حفظ نوع و بقای او باشد و ادار کنند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا همانند باشند - مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانشی نوبنیاد است.

و سوگند یاد می‌کنم که من آگاه نشده‌ام هیچکس (از عالمان) در مقاصد این هدف سخن براند. نمی‌دانم از آن غفلت ورزیده‌اند - در صورتی که چنین گمانی نمی‌توان به ایشان برد - یا شاید در این باره مطالبی نوشته و آن را به کمال هم رسانده‌اند لیکن به ما نرسیده است. چه دانش‌ها فراوان است 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 به نابود کردن آن‌ها فرمان داد؟^(۱)

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 به ما رسیده تنها دانش‌های یک ملت بخصوص است که یونانیان باشند، زیرا مأمون شیفته آن بود که آن‌ها را از زبان آنان ترجمه کنند و به سبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال درین راه توانایی آن را 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 به اعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص 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

۱- موضوع سوختن کتب به فرمان عمر مورد اختلاف است. برخی آن را تأیید و گروهی آن را انکار کرده‌اند. رجوع به تاریخ تمدن اسلامی تألیف جرجی زیدان شود.

تصحیح اخبار است ضعیف می‌باشد و به همین سبب آن را فرو گذشته‌اند. و خدا داناتر 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 با هم تعاون دارند و در این باره به حاکم و رداع نیازمندند، و مانند آنچه عالمان اصول فقه در اثبات لغات می‌آورند و می‌گویند: مردم به حکم طبیعت تعاون و اجتماع به تعبیر مقاصد خویش با یکدیگر نیازمندند و بیان عبارات سهلترین راه است، و مانند گفتار فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی که گویند زنا سبب آمیختگی نسب‌ها و تباه کننده نوع است و قتل نیز مایه تباه کردن نوع می‌باشد و ستمگری منجر به ویرانی اجتماع و منتهی به تباهی نوع می‌شود و دیگر مقاصد شرعی در خصوص احکام که همه آن‌ها مبنی بر محافظت اجتماع است.

بنابراین در علوم مزبور به کیفیات 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 به موضوع توجه نکرده‌اند، از آن جمله در گفتار موبدان^(۲) به بهرام بن بهرام در حکایت بوم (جغد) که مسعودی آن را نقل کرده است چنین می‌یابیم: ای پادشاه، نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد جز بدین و کمر بستن به فرمانبری از خدا و کارکردن 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 به آبادانی و به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد ترازویی است میان

۱- ﴿وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

۲- نظامی شاعر نامور حکایت را به انوشیروان منسوب داشته است. رجوع به ص ۵۷۱ همین جلد شود.

مردم که پروردگار آن را نصب کرده و عهده داری برای آن گماشته است که پادشاه است. و از سخنان انوشیروان نیز به عین در همین معنی بدینسان آمده است که: کشور به سپاه و سپاه به دارایی و دارایی به خراج و خراج به آبادانی و آبادانی به داد استوار گردد و داد وابسته به درست کرداری کارگزاران و درست کرداری کارگزاران به راست کرداری وزیران است و برتر از همه، پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم به تن 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 دربارهٔ سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته ای دربارهٔ اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگری است. و او درین کتاب به کلماتی که آن‌ها را از موبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آن‌ها را در دایره ای 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 آن را اجرا می‌کند و سلطنت آیینی است که سپاه آن را یاری می‌دهد و سپاه یارانی باشند که ثروت آن‌ها را تضمین می‌کند و ثروت روزیبی است که رعیت آن را فراهم می‌آورد و رعیت بندگانی باشند که داد آن‌ها را نگه می‌دارد و داد باید در میان همهٔ مردم اجرا شود و قوام جهان بدانست و جهان بوستانی است^(۱)... سپس دایره آغاز می‌شود و این‌ها هشت دستور حکمت آموز و سیاسی است که یکی به دیگری پیوسته است و پایان آن‌ها به آغازشان باز می‌گردد و در یک دایره بهم می‌پیوندند که کرانهٔ آن معین نیست. ارسطو از آگاهی یافتن بر اندرزها افتخار می‌کند و فواید آن‌ها را بزرگ می‌شمارد.

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

و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولت‌ها و پادشاهی به دقت بخواند و به شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد، در اثنای آن به تفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامع تر و دلایلی روشن تر تفصیل این اجمال را خواهد دید، و خدا ما را بر آن‌ها آگاه کرده است بی‌آنکه 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 آنچنان که ما آن‌ها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم بلکه او سخنان خویش را به شیوه‌ی خطا به متحلی ساخته و اسلوب نامه نگاری و بلاغت سخن را بکار برده است.

و هم قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب سراج الملوک 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 به حقیقت مطلب دست نیافه و روش درستی برنگزیده است، مسائل را به طور کافی نیآورده و دلایل را روشن نکرده است. بابتی برای مسائل باز می‌کند اما در مسائل داخل نمی‌شود. سپس احادیث و اخبار بسیاری می‌آورد و کلمان 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 موعظه وار 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 به طور کافی و جامع شرح نداده است. و خدای مرا به درک این هدف، الهامی به کمال بخشیده و بر دانشی آگاه کرده است که بتوانم آنچه را در ماهیت این فن هست بیازمایم و اختبار یقین را بدست آورم.

بنابراین اگر مسائل آن را به کمال بیاورم و امثال و نظایر آن را از دیگر فنون بازشناسم توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود. و اگر در شمردن مسائل آن نکته ای فوت شود و آن را به مسائل دیگر اشتباه کنم، بر خواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد

و فضل تقدم به من اختصاص دارد چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آن را برای دیگران روشن و آشکار ساخته ام و خدای هر که را بخواهد به نور 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، با روش‌های برهانی آشکار می‌کنیم، چنانکه شیوهٔ تحقیق در معارف خصوصی و عمومی روشن شود و به وسیلهٔ آن وهم‌ها و پندارها بر طرف گردد و شک‌ها و دودلی‌ها زدوده شود و بدینسان گفتار خود را آغاز می‌کنیم:

انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است مانند دانش‌ها و هنرهایی که نتیجهٔ اندیشهٔ 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 به داشتن چنین نیرویی ممکن نیست در میان همهٔ جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه دربارهٔ زنبور انگبین و ملخ گفته می‌شود این تمایز انسانی را نقض نمی‌کند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسان‌اند ولی کارهای آنان به روشی الهامی است نه از راه اندیشه و تفکر. و دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در بدست آوردن راه‌ها و وسایل آنست از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیاز به غذا دارد و هم خدا او را به خواستن و جستن آن رهبری فرموده است. چنانکه خدای تعالی فرماید: هر چه آفرید خلقتش را به وی بخشید و آنگاه او را راهنمایی کرد^(۲) دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها و برآوردن نیازمندی‌های یکدیگر چه در طبایع انسان حس تعاون

۱- اشاره به: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [النور: 35].

۲- اشاره به: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 5].

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 به سر می‌برند. و گاه به شکل شهرنشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها^(۱) و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را به وسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزند 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) و شهرنشینی و شهرهای بزرگ و کوچک.

پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن.

ششم: در دانش‌ها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها^(۲).

۱- ترجمه «مداثر» که در اغلب چاپ‌ها «مداثر» است ولی دسلان مداثر را ترجیح داده و می‌نویسند این کلمه هم اکنون در الجزیره متداولست و جمع دشره می‌باشد چون: مواجد جمع وجده (حاشیه دسلان، ص ۸۴ ج ۱). در «ینی» نیز مداثر است.

۲- صاحب کتاب دراسات شش فصل مزبور را بدینسان با سوسیولوژی یا جامعه شناسی تطبیق کرده است: فصل اول به منزله تحقیقاتی در جامعه شناسی عمومی (Sociologie Generale) و فصل دوم و سوم مشتمل بر تحقیقات جامعه شناسی سیاسی (Sociologie Politique) و فصل چهارم به منزله مباحث جامعه شناسی مدنی (Sociologie Urbaine) می‌باشد و فصل پنجم در

و اجتماع بادیه نشینی را از اینرو مقدم داشتم که این طرز زندگی بر کلیه انواع دیگر آن مقدم است، چنانکه در آینده آن را آشکار خواهم کرد و همچنین تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید 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 تفننی است و هنرها را با کسب و پیشه یاد کردم ازینرو که در بعضی از جهان و از لحاظ اجتماع در شمار آنهاست (چنانکه در آینده بیان خواهد شد) و خدای انسان را به راستی کامیاب می‌کند و او را در این راه یاری می‌دهد.

جامعه‌شناسی اقتصادی (Sociologie Economique) و فصل ششم محتوی تحقیقات بسیاری در باره جامع‌شناسی اخلاقی است (Sociologie Morale)

باب نخستین از کتاب نخست در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است

مقدمهٔ 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 آن را 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 بی‌تغذیه میسر نیست و او را به جستن غذا به فطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی بدست آوردن غذا را تعبیه فرمود. ولی آن چنان قدرتی که یک فرد بشر به تنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام موادی را که برای بقای حیات او لازم است کسب کند، چنان که اگر در مثل فرض کنیم مقدار گندمی را که برای تغذیهٔ یک روز او ضرور است بخواهد کسب کند ممکن نخواهد بود مگر اینکه در این راه اعمالی از قبیل: آرد کردن و خمیرکردن 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 به یاری چندین صنعتگر چون آهنگر و نجار و کوزه گر ممکن نیست، فرض کنیم او دانهٔ گندم را بی‌آنکه

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 ۲۴۸ شود.

بصورت نان در آید بخورد در این صورت باز هم برای بدست آوردن آن نیاز به کارهای بیشتری دارد مانند: کاشتن و درویدن و خرمن کوبی، و در هر یک از این اعمال احتیاج به ابزارهای گوناگون و صنایع بسیاری دارد که به درجات از قسمت نخستین افزونست و محال است توانایی یک فرد برای انجام دادن همه یا بعضی از این کارها بس باشد. بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از هموعانش با هم گرد آید تا روزی او و آنان فراهم گردد آن وقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند بدست می آید. همچنین هر یک از افراد بشر برای دفاع از خویش به یاری هموعان خود نیازمند است. زیرا خدا، سبحانه، چون طبایع را در کلیه حیوانات ترکیب فرمود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد بسیاری از جانوران بی زبان را در توانایی کاملتر از انسان بیافرید و آنان را از میزان قدرت بیشتری بهره مند ساخت چنانکه در مثل زورمندی اسب به درجات از توانایی انسان بیشتر است و هم قدرت خر و گاو، و قدرت شیر و فیل چندین برابر نیرومندی انسان است، و چون تاوز نیز در جانوران طبیعی است هر یک را به عضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود برخیزد. و دست و اندیشه انسان را به جای همه این اعضا وسیله دفاع او قرار داد زیرا دست در خدمت اندیشه، ماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزار تولید می کند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانورانست مانند نیزه که به جای شاخ جانوران شاخدار است و شمشیر که به جای چنگالهای درندگان به کار می رود و سپر که جانشین پوست سخت و خشن است و جز اینها که جالینوس در کتاب منافع اعضا یاد کرده است. بنابراین قدرت یک فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جانوران بی زبان به ویژه درندگان مقاومت نمی کند و به تنهایی در برابر این گونه جانوران به کلی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی یک فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی نیست، [زیرا ابزارهای مزبور فراوانست و صنایع و وسایل

بسیاری برای آماده ساختن آن‌ها به کار می‌آید^(۱) از این رو درین باره نیز ناگزیر است با همنوعان خویش همکاری کند و تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان پذیر نخواهد بود، زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود به غذا نیازمند است و نیز به سبب فقدان سلاح نمی‌تواند از خود دفاع کند و شکار جانوران می‌شود و به سرعت 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 به کمال می‌رسد. بنابراین اجتماع برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست و گرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمی‌پذیرد^(۲). و این است معنی اجتماعی (عمرانی) که ما آن را موضوع این دانش قرار داده‌ایم و سخنانی را که در این باره یاد کردیم خود نوعی اثبات برای موضوع فنی است که آن را مستقل ساختیم هر چند بر صاحب فن اثبات موضوع واجب نیست چه در صناعات منطوق مقرر است که موجد یک دانش ملزم نیست موضوع آن را ثابت کند ولی این امر در نزد آنان منع هم نشده است، پس اثبات آن امری استحسانی است که خدا به نیکی خویش کامیاب کننده است.

سپس چنانکه بیان کردیم هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان بوسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای بدسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است و سلاحی که بشر به وسیله آن از تجاوز جانوران بی‌زبان از خود دفاع می‌کند برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر به یکدیگر کافی نیست زیرا این ابزار در دسترس همه یافت می‌شود، پس ناچار باید

۱- از «ینی» و چاپ پاریس.

۲- اشاره به: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ۳۰] و ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾

وسیله دیگری بباید که از تهاجم و تجاوز آنان به یکدیگر پیشگیری کند و ممکن است آن وسیله به جز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمی‌یابند بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس به دیگری 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 بیزبان هم، چنانکه حکیمان یاد کرده‌اند، یافت می‌شود مانند زنبور انگبین و ملخ که در نتیجه تنوع و استقرار 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 خلقت و ساختمان بدنی بر دیگر همجنسانش برتری و تمایز است ولی این خاصیت در غیرانسان برحسب فطرت و رهبری خدایی است نه به مقتضای اندیشه و سیاست او بهر چیزی خلقتش را ببخشید سپس او را رهبری کرد^(۱).

فیلسوفان هنگامیکه می‌خواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی می‌پردازند 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 به سبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش به وی می‌سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم به وی 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 چنان که می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر به وسیله مقرراتی که حاکم بین خویش یا به نیروی عصیبتی

۱- ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ۵۰].

۲- در «ینی»: عایته است و در نسخ دیگر: غایه.

۳- در «ینی» و لاتتربیب و در چاپ‌های دیگر: و لاتزیف است.

که به قدرت آن بشر را مقهور میسازد بر مردم فرض می‌کند و آنان را به پیروی از طریقه خود وامی‌دارد. و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت به مجوس 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 زندگی آنان بی‌گمان بر خلاف زندگی مردمانی است که به صورت هرج و مرج و بی‌حاکم بسر می‌برند، چه اگر چنین می‌بود امکان نداشت به حیات خود ادامه دهند. و بدینسان عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد، چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است و خدای کامیابی دهنده و رهبری کننده است.

مقدمه دوم درباره قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره به برخی 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 آن را فراگرفته چنانکه گویی زمین چون دانه 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 بوسیله نوع بشر که بر دیگر جانوران سمت 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 کره آنست که مرکز آن باشد و به سبب ثقلی که در اشیاء هست همه چیز بدان مرکز رانده می‌شود و دیگر نقاط جوانب زمین شمرده می‌شوند و اما آبی که زمین شمرده می‌شوند و اما آبی که زمین را فراگرفته بر فراز آنست و اگر گفته شود قسمتی از آن در زیر زمین است، به اعتبار و نسبت جهت دیگر آن خواهد بود. و اما

۱- در تمام چاپ‌ها: اشجار (درختان) است ولی در «ینی» بحار آمده که صحیح هم همین است.

قسمتی از زمین که آب از آن زایل شده نیمی از سطح کره آنست به شکل دایره ای که عنصر آب از همه جهان بر آن احاطه یافته است و این آبها را که دریایی عظیم است دریای محیط می نامند و آن را لبلايه^(۱)، به تفخیم لام دوم، و اقیانوس هم می خوانند 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 بر آمده زمین که برای عمرانست، بیابانهای ابیر تهی از سکنه بیش از قسمت مسکون و آباد آنست. و باز نواحی نامسکون در جهت کره زمین بیش از جهت شمال آن وجود دارد. و قسمت معمور آن قطعه ایست که به جانب شمالی مایل تر است و به شکل مسطحی کروی می باشد و از جهت جنوب به خط استوا و از جهت شمال به خطی کروی منتهی می شود. 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^(۲) واقع است و این کوهها به سوی مشرق متمایل است و از مشرق و مغرب نیز بوسیله دو قطعه از دایره محیط به عنصر آب منتهی می شود.

و گویند قسمت از آب بر آمده زمین به اندازه نصف، یا کمتر، از تمام کره زمین است و ازین قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون به هفت قسمت تقسیم می شود که آنها را اقالیم^(۳) هفتگانه می نامند و خط استوا که سیر آن از مشرق به مغرب است کره را به دو نیم بخش می کند و آن خط طول زمین و بزرگترین خط در سطح کره آنست

۱- به عقیده دسلان این کلمه ممکن است تحریفی از لتلانت (L Atlantique) باشد که نخست به لتلانه و آنگاه به لبلايه تحریف شده است چنانکه بکری در ضمن وصف آفریقای شمالی در تألیف خود به جای کلمه اطلس (Atals) «اذلت» بکار برده است و بنابراین جغرافی نویسان اسلامی کلمه اطلس را میدانسته اند.

۲- ساکنان شمال کره زمین از اولاد یافت (فهرست نخبه الدهر). در باره سد یا جوج و مأجوج رجوع به ص ۴۸ ج ۶ معجم البلدان یا قوت شود.

۳- جمع اقلیم مغرب از کلمه یونانی (Klima) که در فارسی آن را کشور می خوانده اند. رجوع به معجم البلدان ج ۱ شود.

چنانکه منطقه فلک البروج^(۱) و دایره معدل النهار^(۲) بزرگترین خط در فلک 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 در سه میل است زیرا میل چهارهزار 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 به شکم دیگری بچسبد. دایره معدل النهار که فلک را به دو نیم تقسیم می‌کند و یا خط استوای کره زمین مقابل است با هر یک از دو قطب نود درجه فاصله دارد ولی آبادانی در جهت شمالی خط استوا شصت و چهار درجه است و بقیه آن به سبب شدت سرما و یخبندان نامسکون و تهی از آبادانی است چنانکه به علت شدت گرما کلیه جهت جنوب نیز نامسکونست، و ما در آینده همه این‌ها را بیان خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

آنگاه باید دانست که آنان که از این قسمت معمور خبر داده‌اند و درباره حدود و نواحی و شهرها و کوه‌ها و رودها و دشت‌ها و ریگزارهای آن گفتگو کرده‌اند و ماندند بطلیموس در کتاب جغرافیا و صاحب کتاب رجر^(۳) پس از وی، آن را به هفت بخش قسمت کرده‌اند که آن‌ها را اقلیم هفتگانه مینامند، و این تقسیم با حدودی خیالی میان مشرق و مغرب است و اقلیم مزبور در عرض برابر و در طول 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 کوتاه تر می‌باشد، چه وضع دایره ای که بسبب زایل شدن آب در کره

۱- رجوع به ص ۷۲ التفهیم ابوریحان شود.

۲- رجوع به ص ۷۲ التفهیم ابوریحان شود.

۳- در چاپهای مصر و بیروت: «زخار» و در چاپ کاترمر «رجار» و صحیح چاپ اخیر است، چه کلمه مزبور معرب روژر (Roger) می‌باشد که نام پادشاه سیسیل بوده است و ادیسی کتاب نزهه المشتاق را به نام وی نوشته است. در اعلام و بلوغ الارب روجیر دوم را معاصر ادیسی دانسته‌اند. رجوع به الاعلام زرکلی ج ۳ ص ۹۷۱ و بلوغ الارب ج ۳ ص ۳۸۳ شود.

زمین پدید آمده چنین اقتضاء می‌کند. و هر یک از این اقلیمها در نزد آنان به ده قسمت از مغرب به مشرق 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 به آن میان طنجه و طریف آغاز می‌شود و این قسمت را زقاق^(۱) می‌نامند سپس به سمت مشرق می‌رود و وسعت می‌یابد و به عرض 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 به ترتیب بلاد بنادقه (ونیز)^(۲) و روم و فرنگ و اندلس تا طریق 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:]^(۳) افریطش^(۴) و قبرس و صقلیه^(۵) و میورقه^(۶) و سردانیه^(۷) و دانیه^(۸).

۱- دریای زقاق تنگه جبل الطارق است میان طنجه و جزیره الخضراء (الجزیره) که در ممالک مغرب واقع است (المنجد).

۲- یا بندقیه (Venise).

۳- 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.

۴- کرت (La Crete).

۵- سیسیل (Sicile).

۶- ماژرک (Majorque).

۷- ساردین (Sardaigne).

۸- دنیه (Denia).

گویند (جغرافیدانان) که از دریای رومی دو دریای [مواج و بسیار آب]^(۱) از دو تنگه- در جهت شمال جدا می‌شوند. یکی از آن‌ها روبروی قسطنطنیه است که از دریای مدیترانه همچون تنگه ای آغاز می‌شود و عرض آن به اندازه ایست که می‌توان از یک ساحل آن به ساحل دیگر تیری پرتاب کرد.

و آنگاه که به مسافت سه روز راه دریانوردان از دریای رومی دور می‌شود (و در دریای مرمره پیش می‌رود) به قسطنطنیه می‌رسد سپس عرض آن باندازه چهار میل پهناور می‌شود و به اندازه شصت میل امتداد می‌یابد و در این وضع آن را خلیج قسطنطنیه می‌نامند.

آنگاه از مدخلی که عرض آن شش میل است به دریای نیطش^(۲) امتداد می‌یابد و این دریایی است که از آنجا به ناحیه شرق منحرف می‌شود و از سرزمین هریقلیه^(۳) می‌گذرد و به ممالک خزر منتهی می‌شود و از دهانه آن تا ممالک مزبور هزار و سیصد میل است و بر سواحل این دریا از دو سوی ملت‌های روم و ترک و برجان^(۴) و روس می‌باشند.

و دریای دوم از دو خلیج دریای روم، دریای ونیز است که از کشور روم به سمت شمال خارج می‌شود و هر گاه به شنت انجل^(۵) منتهی گردد در جهت مغرب به سوی بلاد

۱- این تجربه بحران زاخران، از «ینی» است. در چاپ‌های مصر و بیروت: بحران آخران: دو دریای دیگر است.

۲- در تمام چاپ‌ها نیطش (Nitoch) است که به قول دسلان تحریفی از کلمه بنطش (Bontoch) یعنی (Pontus) می‌باشد. و ابوریحان «بنطس» و دمشقی در نخبه الدهر «نیطس» آورده‌اند و این همان دریای سیاه یا اسود یا طرابزنده است و رجوع به معجم البلدان شود.

۳- چاپ (ک) هرقله، به قول یاقوت (بکسر ه و فتح ق - ل) شهرست در روم (Herclee).

۴- Bulgares

۵- به جز چاپ (پ) در تمام چاپ‌ها به جای «شنت انجل» «سمت الجبل» است، معرب: (Monte Sant Andjet San Angelo)

و نیز منحرف می‌شود و به کشور انکلاویه^(۱) منتهی می‌گردد و از مبدأ آن تا کشور مزبور هزار و صد میل است، و بر دو کناره آن ملت‌هایی چون: ونیزیان و رومیان و دیگر اقوام می‌باشند و آن را خلیج بنادقه (ونیز) مینامند. و گویند از این دریای محیط نیز از خاور و بر سیزده درجه در شمال خط استوا دریای بزرگ پهناوری منشعب می‌گردد که اندکی به جنوب می‌گذرد تا به اقلیم نخست می‌رسد سپس در داخل آن اقلیم به سوی باختر می‌گذرد و در بخش پنجم آن به حبشه و زنگبار و بلاد باب المندب منتهی می‌شود و مسافت این بلاد از مبدأ آن چهارهزار 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^(۲) و این بربرها از قبایل بربر مغرب نیستند، سپس شهر مقدشو^(۳) و آنگاه شهر سفاله و سرزمین واق 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 کرانه‌های شمالی این دریا در مبدأ آن کشور چین و پس از آن بلاد هند و سند واقع‌اند 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^(۴) واقع است. و گفته‌اند از این دریای حبشی دو دریای دیگر هم جدا می‌شود: دریای نخست از قسمت پایان آن نزدیک باب المندب نخست همچون تنگه ای آغاز می‌گردد آنگاه وسعت می‌یابد و به سوی شمال و اندکی به طرف مغرب می‌رود تا به شهر قلم در بخش پنجم اقلیم

۱- در چاپ (پ) انکلاویه: در چاپ‌های دیگر انکلاویه و در ترجمه دسلان چنین است: (Ankaliya)

Le Pays d' Aquilee)

۲- و آن شعر اینست:

علی کل مقصوص الذنا با معاود بریدالسری باللیل من خیل بربرا

۳- Magadoxo.

۴- در چاپ (پ) و نسخه (ینی) به جای «حبشه»، «بجه» است.

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^(۱) 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 درصدد بودند مسافت میان آنها را بشکافند ولی این امر پایان یافت.

و دریای دوم که از دریای حبشه منشعب می‌گردد موسوم به خلیج سبز است^(۲) این دریا از میان کشور سند و احقاف یمن جدا می‌گردد و به سوی شمال با انحراف کمی به مغرب می‌گذرد 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 واقع است و همچون پیشرفتگی خشکی در دریا است که از جنوب دریای حبشه و از باختر دریای قلزم و از خاور دریای فارس آن را احاطه کرده‌اند و این قسمت خشکی که به مسافت هزار و پانصد میل میان شام و بصره واقع است به عراق منتهی می‌شود و در این فواصل کوفه و قادسیه و بغداد و ایوان مداین و حیره واقع است و در عقب نواحی ملت‌هایی 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 بر دریای حبشه واقع می‌باشد.

۱- بجه (پ) (ینی).

۲- منظور خلیج فارس است.

و گویند در این قسمت معمور دریای دیگری است که از دیگر دریاها مجاز می‌باشد و در ناحیه شمال در سرزمین دیلمان واقع است و آن را 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 دریا‌های مشهوری که جغرافی دانان آن‌ها را یاد کرده‌اند. 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 آن را کوه قمر می‌نامند و در روی 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 می‌ریزند و بعض دیگر در دریاچه دیگری فرو می‌روند. سپس رودهایی از دو دریاچه مزبور خارج می‌شوند که همه در یک دریاچه دو رود خارج می‌گردد، یکی از آن‌ها به سمت شمال جریان می‌یابد و از کشور نوبه می‌گذرد و سپس به کشور مصر می‌رسد و وقتی از مصر (قاهره کهنه) عبور می‌کند به شاخه‌هایی نزدیک به هم منشعب می‌گردد که هر یک از آن‌ها را خلیج (نهر) مینامند و در نواحی شرقی آنه صعید و در قسمت‌های باختری آن واحه‌ها است و رود دیگری که از دریاچه مزبور خارج می‌شود به سمت باختر متوجه است و این جهت را همچنان می‌پیماید تا سرانجام در دریای محیط می‌ریزد و آن را نیل سودان مینامند و عموم ملت‌های سیاه پوست در دو کناره آن سکونت دارند.

و اما فرات از کشور ارمنستان در بخش ششم اقلیم پنجم سرچشمه می‌گیرد و به سمت جنوب سرازیر می‌شود و از کشور روم و ملطیه تا منبج می‌گذرد، سپس به ترتیب از صفین ورکه و کوفه عبور می‌کند تا به مرداب میان بصره و واسط منتهی می‌شود و از آنجا

در دریای حبشه می‌ریزد و در مسیر آن رودهای بسیار بدان می‌پیوندد و رودهای دیگری از آن جدا می‌شود که در دجله می‌ریزند.

و منبع رود دجله نیز از چشمه ایست که در بلاد خلات ارمنستان واقع است و در سمت جنوب از موصل و آذربایجان و بغداد تا واسط می‌گذرد و سپس به شاخه‌های گوناگونی منشعب می‌شود که همه آن‌ها در دریاچه بصره می‌ریزند و سرانجام به دریای فارس منتهی می‌گردد و رود دجله در جهت خاوری رود فرات واقع است و رودهای بسیاری از هر سوی بدان می‌پیوندد. و در میان فرات و دجله از آغاز آن جزیره موصل واقع است که از دو کناره فرات روبروی شام و از سواحل دجله مقابل آذربایجان قرار دارد.

و اما مبدأ رود جیحون در بلخ، بخش هشتم اقلیم سوم، واقع است و از چشمه‌های بسیاری که در آنجا روانست سرچشمه می‌گیرد و نه‌های بزرگی بدان می‌پیوندد و از جنوب به سمت شمال می‌رود و از نواحی خراسان می‌گذرد سپس از آن نواحی خارج می‌شود و به بلاد خوارزم واقع در بخش هشتم اقلیم پنجم می‌رود و در دریاچه جرجانیه (گرگانج)^(۱) که در پایین شهری به همین نام واقع است می‌ریزد و طول و عرض این دریاچه به مساحت یک ماه راه است. و نه‌های فرغانه و چاچ (سیحون) که از بلاد ترک 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 ترک و فرغانه و خزلجی^(۲) و مساکن

۱- رود جیحون در دریاچه آرال (Aral) می‌ریزد که قدما آن را «بحر خوارزم» می‌نامیدند و دریاچه یا دریای جریجان 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 خزلجیه: نام جماعتی از ترکان است و در مسالک الممالک اصطخری خزلجیه است.

دیگر اقوام غیرعرب است و همهٔ این مطالب را بطليموس در کتاب خویش یاد کرده و هم شریف آن‌ها را در کتاب روجر آورده است. و در جغرافیا نقشه‌هایی ترسیم کرده‌اند که همهٔ کوه‌ها و دریاها و رودخانه‌ها و نواحی مسکون را نشان می‌دهند و اینگونه مسائل را بطور وافى یاد کرده‌اند که نیازی نیست ما به اطالۀ سخن پردازیم بلکه درین کتاب بیشتر به مغرب که جایگاه بربرهاست و هم به قسمتی از خاور که موطن عرب است توجه داریم و خدای کامیاب کننده است.

گفتاری در تکمیل مقدمهٔ دوم در اینکه ربع شمالی زمین آبادتر و پرجمعیت تر از ربع جنوبی آنست و بیان سبب آن

هر کس به مشاهده و خیرهای متواتر در می‌یابد 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 بی‌آب و گیاه و دریای هند که در خاور آن‌ها می‌باشد فراگرفته است. دو اقلیم مزبور از لحاظ جمعیت و اقوام گوناگون حائز اهمیت نمی‌باشند و نواحی آباد و شهرهای آن‌ها نیز به همان نسبت فراوان نیست. ولی اقلیم سوم و چهارم و آنچه پس از آن‌هاست بر خلاف اینست، دشت‌های سوزان بی‌آب و گیاه در «ها اندکست و ریگزارهای آن‌ها نیز یا اندک و یا نایاب می‌باشد. شمارهٔ ملت‌ها و مردم آن‌ها از حد می‌گذرد و نواحی آباد و شهرهای آن‌ها از اندازهٔ شماره بیرونست و عمران اقلیمهای مزبور در فواصل میان اقلیمهای سوم تا ششم است لیکن قسمت جنوب سرتاسر نامسکون می‌باشد و بسیاری از حکیمان یادآورد شده‌اند که علت آن گرمای شدید و کمی انحراف خورشید در آن ناحیه از سمت الرؤوس^(۱) است.

۱- آن نقطه تقاطع که افق را با دایره ارتفاع افتاب یا ستاره افتد او را سمت خواننده ای برابر او. (التفهیم). در اینجا مقصود از سمت الرؤوس همان سمت الرأس است که میان فلک یعنی وسط السماء می‌باشد. رجوع به «غیاث» و «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

و ما در 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 بنابراین می‌گوییم: هرگاه دو قطب جنوبی و شمالی فلک بر افق فرض شوند آن وقت دایره عظیمه‌ای^(۱) پدید می‌آید که کره فلک را به دو نیم تقسیم می‌کند و این بزرگترین دوایری است که از خاور به باختر می‌گذرد و آن را دایره معدل النهار نامند. و در جای خود در دانش هیئت بیان شده است که فلک که در درون آنست خواهی نخواهی و به قهر بحرکت در می‌آیند و این حرکت محسوس است. و همچنین ثابت شده است که ستارگان^(۲) در افلاک خود دارای حرکتی مخالف جهت این حرکت می‌باشند که از باختر به خاور است و زمان آن حرکت نسبت به اختلاف حرکت ستارگان در سرعت و کندی مختلف است.

و به موازات 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^(۳) است که به دوازده برج منقسم است و چنان که در جای خود بیان شده است این دایره در دو نقطه متقابل بروج که عبارتند از اول حمل و اول میزان با دایره معدل النهار تقاطع می‌کند و در نتیجه دایره معدل النهار آن را به دو نیم تقسیم می‌نماید که نیمی از آن نسبت به معدل النهار به سوی شمال منحرف است و آن از اول حمل تا آخر سنبله است و نیم دیگر آن به سوی جنوب انحراف می‌یابد و آن از آغاز میزان تا پایان حوت است. و هر گاه دو قطب در همه نواحی زمین بر افق واقع شوند بر روی زمین یک خط روبروی دایره معدل النهار

۱- دایره عظیمه آن را گویند که تنصیف کره نماید که این دایره بر آن کره فرض کرده شود (غیاث).

۲- در اینجا منظور سیارات است.

۳- دایره عظیمی ایست که هنگام گردش زمین در گرد خورشید پدید می‌آید، سطح آن از مرکز زمین و مرکز خورشید می‌گذرد و بر خط استوا به اندازه ۲۳ درجه و ۲۸ دقیقه مایلست (دایره المعارف فرید و جدی). و رجوع به «غیاث» و «التفهیم» شود.

پدید خواهد آمد که از باختر به خاور می‌گذرد و آن را 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 به تدریج 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، آن وقت 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 به سبب 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 هر گاه قطب شمال از افق ارتفاع یابد دایره معدل النهار از سمت رؤوس به مقدار ارتفاع آن دور می‌شود و قطب جنوبی نیز در این تحول به همان اندازه پائین 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 به میزان بالارفتش تا رأس سرطان ارتفاع می‌یابند و بروج جنوبی همچنین از افق تا رأس جدی هبوط می‌کنند، زیرا چنانکه گفتیم بروج مزبور در افق استوا به‌دو جانب منحرف می‌شوند.

۱- میل: دوری بود از مطقه البروج سوی شمال یا جنوب وز آن دایره ای بود که بر دو قطب منطقه

البروج بگذرد (التفهیم).

۲- رجوع به ص ۱۷۲ التفهیم شود.

و از این رو افق شمالی همچنان ارتفاع می‌یابد تا به دورترین 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 هر گاه رأس سرطان از معدل النهار در افق استوا دور شود به میزان 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 به سبب 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 به زمین می‌رسد بر زوایای قائمه است و در فروتر از مقابله بر زوایای منفرجه و حاده. و هر گاه زوایای اشعه قائمه باشد نور فزونی می‌یابد و برعکس در زوایای منفرجه و حاده پراکنده می‌شود و به همین 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 هر گاه منحرف شود چندان دور نباشد، و بنابراین هنوز گرما در نهایت میل خورشید یعنی در رأس سرطان و رأس جدی اعتدال نیاید که باز به مقابله صعود کند و در اینصورت اشعه‌ای که به طور زاویه قائمه می‌تابد همچنان بشدت بر این افق باقی می‌ماند و دیرزمانی به درازا می‌کشد و در نتیجه هوا به سبب حرارت سوزان می‌شود و شدت آن به حد افراط می‌رسد، و همچنین مادامیکه خورشید در آن سوی خط استوا به عرض بیست و چهار درجه دوبار تقابل می‌یابد اشعه آن با شدتی قریب به شدت آن در خط استوا برافق میتابد و افراط گرما در هوا خشکی شدیدی پدید می‌آورد که مانع تکوین می‌گردد، زیرا هر گاه به حد افراط برسد آبها و رطوبت‌ها خشک می‌شود و امر تکوین در معدن و تولید جانور و گیاه تباه می‌شود زیرا تکوین جز به وسیله رطوبت حاصل نمی‌شود. آنگاه اگر رأس

سرطان از سمت رؤوس به عرض بیست و پنج و بیشتر از آن دور شود خورشید از مقابله فرود می‌آید و گرما به اعتدال می‌گراید یا اندکی از اعتدال خارج می‌گردد و در نتیجه تکوین آغاز می‌شود و به تدریج فزونی می‌یابد تا آنکه به سبب کمی نور و تابش اشعه از زوایای منفرجه، سرما شدت می‌پذیرد و به افراط می‌گراید و در این هنگام نیز تکوین نقصان می‌پذیرد و تباه می‌شود. ولی تباهی تکوین به سبب گرما بیشتر است تا بعلت 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 به اعتدال می‌گراید و در اقلیم ششم و هفتم عمران به سبب 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 داناتر است. و از اینجاست که حکیمان خط استوا و ماورای آن را نامسکون گرفته‌اند و حال آنکه بر آنان ایراد شده است که آن ناحیه، به حکم 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 به طور کلی ممتنع است، بلکه استدلال آنان بدین منتهی شده که تباهی تکوین به سبب 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، چنان که نقل شده، عمران هست ولی بسیار اندکست.

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 می‌باشد در این ناحیه عنصر آب فرا گرفته است و چون به سبب غلبه آب وجود عمران در منطقه معتدل ممتنع است دیگر نواحی هم تابع آن می‌باشند 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 داناتر است.

و باید پس از این گفتار صورت نقشه جغرافیا را چنانکه صاحب کتاب روجر ترسیم کرده است بیاوریم، سپس بتفصیل درباره جغرافی به گفتگو پردازیم^(۱).

تفصیل سخن درباره جغرافی^(۲)

[این گفتار به دو بخش تقسیم می‌شود: مفصل، مختصر. در بخش مفصل درباره یکایک شهرها و دریاها و روده این 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 به اقلیم‌های هفتگانه و بیان عرض بلدها و نصف النهارهای شهرها گفتگو می‌شود و این فصل را بدین گونه مسائل اختصاص می‌دهیم و اینک به شرح 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 به حکمت 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 می‌باشد و بقیه آن ویران و بایر است و

۱- در چاپ‌های موجود و همچنین در «ینی» نقشه ای وجود ندارد.

۲- در ذیل این عنوان در چاپ‌های موجود اختلاف فاحشی دیده می‌شود و ما قریب شش صفحه (از ص ۸۸ تا ص ۹۳) را که در چاپ کاتمر (پاریس) اضافه بر چاپ‌های دیگر بود ترجمه کردیم.

به گفته گروهی نواحی آباد زمین فقط یک ششم آنست و دو سوی جنوب و شمال این قسمت از آب برآمده نامسکون و بایر است و آبادانی و عمران میان آن دو سوی از باختر به خاور پیوسته است و میان این ناحیه معمور و دریا از دو سوی ویرانی وجود ندارد. و گویند خط وهمی استوار در این ناحیه از باختر به خاور 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 آن را به عرض بلد سنجیده است چنانکه در آینده نیز از آن بحث خواهیم کرد. و به عقیده اسحاق بن حسن خازنی که از پیشوایان این دانش است در ماورای اقلیم هفتم نیز آبادانی و عمران دیگرست و آن را به عرض بلدش سنجیده است چنانکه یاد خواهیم کرد^(۱) سپس باید دانست که حکیمان گذشته این ناحیه معمور را در جهت شمال به اقلیم‌های هفتگانه تقسیم کرده‌اند و چنانکه در پیش یاد کردیم این تقسیم از روی خطوط وهمی است که از باختر به تفصیل درین باره گفتگو خواهیم کرد، بنابراین اقلیم نخست از مغرب به مشرق می‌گذرد و حد جنوبی آن خط استوا است و در جنوب آن به جز همان آبادانی که بطلموس بدان اشاره کرده چیزی نیست و پس از آن جز دشت‌های بی‌آب و گیاه و ریگزارها هیچ نیست چنانکه گویی سرتاسر این اقلیم ویران است و به دنبال اقلیم نخست از سوی شمال به ترتیب اقلیم‌های دوم و سوم تا هفتم است و اقلیم هفتم پایان آبادانی از جهت شمال می‌باشد و در ماورای آن به جز دشت‌های بی‌آب و گیاه چیزی نیست تا به دریای محیط منتهی می‌شود، چنانکه کیفیت ماورای اقلیم نخستین در جهت جنوب نیز بر همین منوالست ولی نواحی نامسکون در جهت شمال به درجات از جهت

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 آن را اصل قرار دادیم.

جنوب کمتر است^(۱)] و اما دربارهٔ عرضها و نصف النهارهای این اقلیمها باید بدانیم که دو قطب کرده در خط استوا برافق از باختر به خاور آن می‌باشند و خورشید در مقابل رؤوس اهله وقاعی می‌شود چنانکه اگر عمران به جهت شمال دور شود قطب شمالی اندکی ارتفاع می‌یابد و قطب جنوبی به همان اندازه فرود می‌آید و خورشید از دایرهٔ معدل النهار به سمت خود به همان میزان دور می‌شود و این ابعاد سه گانه برابر می‌گردند 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 بطليموس 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 به عقیدهٔ 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 بنابراین 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 دوهزار 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 به سبب میل خورشید از دایرهٔ معدل النهار و ارتفاع قطب شمالی از افقهای آن متفاوت است و از این رو قوس

۱- از اینجا به بعد نیز تنها در چاپ کاتمر وجود دارد.

روز یا شب بدین سبب اختلاف دارد. و درازترین شب و روز در آخر اقلیم نخستین هنگام حلول خورشید به رأس جدی و رأس سرطان به عقیده بطليموس 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^(۱) به پانزده ساعت و 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 کرده می‌باشد. پس تفاوت این اقلیم‌ها با یکدیگر در درازترین شبها و روزها نیم ساعت است که از آغاز هر اقلیم در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال به تدریج رو به فزونی می‌رود بر اجزای آن بعد تقسیم می‌گردد.

و اسحاق بن حسن خازنی^(۲) 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 و ساعات همان نواحی در ماوراء خط استوا است و عرض اقلیم دوم بیست و چهار درجه و درازترین 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.

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

۲- در متن هایی که در دسترس نگارنده بود کسی بدین نام و نسب دیده نشد که در علم هیئت استاد باشد و احتمال می‌ورد منظور ابو الفتح خازنی باشد که در قرن ۶ هجری می‌زیسته و نام وی در العام المنجد و گاهنامه سیدجلال سال ۱۳۱۱ و لغت نامه دهخدا و دیگر رمتنها آمده است.

سپس عرض قسمت آخر نواحی معمور ماورای اقلیم هفتم به شصده و سه درجه منتهی می‌شود و مقدار درازترین شب و رزو آن بیست ساعت است.

و بزرگان دیگر دانش هیئت به جز 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 به قول برخی چهل و شش درجه و پنجاه دقیقه و از هفتم پنجاه و یک درجه و پنجاه و سه دقیقه است.

و درجهٔ عمران و آبادی در ماورای اقلیم هفتم هفتاد و هفت درجه می‌باشد. و به عقیدهٔ ابوجعفر 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 دو دقیقه و هفتم تا پنجاه و پنج درجه و چهل دقیقه می‌رسد.

این بود موارد اختلاف ایشان دربارهٔ عرض‌ها و ساعات و میل‌های اقلیمها که بدان دست یافتیم و خدای همه چیز را آفرید و آنها را سنجید و اندازه گیری کرد^(۲).

سپس باید دانست که ازمنهٔ شب و روز در این اقلیمها به سبب میل خورشید از دایرهٔ معدل النهار و ارتفاع قطب شمال از افقهای آن متفاوت است.

۱- با ابوجعفر خازن از دانشمندان نامور در امور علم هیئت است وی خراسانی بود و تألیف‌هایی به نام: آلات العجیبه الرصدیه و زیج الصفایح داشت و با رکن الدوله دیلمی و ویزو وی ابن عمید همزمان بود. رجوع به لغتنامه دهخدا (ابوجعفر و خازنی یا خازن) و اعلام المنجد و دیگر متن‌ها شود.

۲- ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ﴾ تا اینجا از چاپ کاتامر است و از آن پس از سایر چاپ‌ها ترجمه شده که باز در چاپ کاتامر حذف شده است.

و در نتیجه قوس^(۱) شب و روز به سبب آن اختلاف می‌باید 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 کره است) مجموع شب و روز باقی ماند.

و همچنین در آخر اقلیم سوم در جهت شمال حداکثر طول روز و شب به چهارده ساعت 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 و در اینجا عمران قطع می‌شود. بنابراین تفاوت هریک از این اقلیم‌ها با دیگری از لحاظ درازترین شب و روز نیم ساعت است که از آغاز آن در ناحیه جنوب تا پایان آن در ناحیه شمال فزونی می‌یابد و براجزای 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 چنان که در پیش گذشت. و جغرافیدانان هر یک از این اقلیم هفتگانه را در طول آن از مغرب به مشرق 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 به ایجاز می‌پردازیم و

۱- قوس آسمان عبارتست از نصف فلک یا ربع مسکون و غیر آن چرا که چون تمام فلک مرئی و غیر مرئی به شکل دایره تصور کرده شود پس نصف آن یا ثلث آن یا ربع البته بصورت قوس باشد (غیاث).

شهرهای معروف و رودها و دریاها را در هر قسمت از آنها یاد می‌کنیم و درین باره از مطالب و روش کتاب نزهه المشتاق تألیف علوی ادریسی حمودی^(۱) که آن را برای پادشاه فرنگی صقلیه^(۲) تألیف کرده است پیروی می‌کنیم، و پادشاه مزبور روجر بن روجر نام داشته و ادریسی هنگام ورود بر وی پس از بیرون رفتن صقلیه از فرمانروایی مالمه^(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، خدای، سبحانه و تعالی، به بخشایش و نیکیش ما را از لغزش نگاه می‌دارد.

اقلیم نخستین: در جهت غربی این اقلیم جزایر خالادات 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 از جزایر مزبور گذشته‌اند و با ساکنان آنها نبرد کرده و غنایمی از آنان بدست آورده و گروهی از مردم آنها را به اسارت گرفته و بعضی از اسیران را در سواحل مغرب اقصی (مراکش) فروخته‌اند و آنها به خدمت پادشاه درآمده‌اند و چون اسیران مزبور زبان عربی را آموخته‌اند از چگونگی جزایر خود خبر داده و از آن جمله گفته‌اند در آن جزایر برای کشاورزی زمین را با شاخ جانوران 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 آن را به دنبال

۱- (ب) حموی.

۲- Sicile

۳- Malaga

دشمن پرتاب می‌کند و خورشید را می‌پرستند و هنگام برآمدن آن به سجود می‌پردازند و به هیچ دینی آشنا نیستند و هیچ دعوتی به آنان نرسیده است. و آنان که بر این جزایر آگاه شده‌اند بر حسب تصادف بوده است نه اینکه قصد سفرکردن به آن‌ها کرده باشند زیرا سفرکردن با کشتی بستگی به این دارد که وضع باد و وزشگاه آن را بشناسند و بدانند هرگاه کشتی به طور مستقیم حرکت کند به کدام یک از شهرهای واقع در گذرگاه این وزشگاه می‌رسد و هر گاه وزشگاه تغییر کند و دانسته شود که اگر کشتی را در جهتی مستقیم برانند به کدام مکان خواهند رسید بادبان را طوری د مقابل باد قرار می‌دهند و ناخدایان کشتی‌ها معلوم است. و نقشهٔ بلاد ساحلی دریای روم همچنان که در خارج وجود دارد و به وضعی که در سواحل دریاست در صفحه ای مخصوص نوشته شده و هم وزشگاههای بادها و گذرگاههای گوناگون آن‌ها در آن صفحه ترسیم شده است و آن را کنباص^(۱) می‌نامند و در سفرها بدان اعتماد می‌کنند. ولی این راهنماها در دریای محیط وجود ندارد و به همین سبب کشتی‌ها داخل آن نمی‌شوند زیرا اگر کشتی از چشم انداز سواحل ناپدید گردد 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 به سبب دوری آن بخارها انعکاس نور آفتاب از سطح زمین بدانها نمی‌رسد تا آن بخارها را پراکنده و حل سازد و به همین سبب راهنمایی بدان دشوارتر و آگاهی بر اخبار آن مشکل است. و اما در بخش نخستین این اقلیم مصب رود نیل واقع

۱- راه نامه که معرب آن رهنامج است به معنی 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 «کنباص» به قول دزی از کلمه اسپانیولی **Compas** گرفته شده است و همانست که در آلمانی آن را **Compassarte** می‌گویند و تازیان آن را اقتباس خوانند و در ذیل قنباص می‌نویسد: از ریشه اسپانیولی کمپاس به معنی پرگار و بهمجاز به معانی نظم و اندازه و مقایس هم آمده است. مرد قنباص یعنی مرد متفکر قابل و لایق. شاید این کلمه همان جنفاص باشد، به معنی کاموای بافتنی و منسوج خشن (دزی، ص ۴۹۱ ج ۲ و ص ۴۰۹ همان جلد).

است که از سرچشمه‌اش نزدیک کوه قمر، چنانکه یاد کردیم، جاریست و آن را نیل سودان می‌نامند و به سوی دریای محیط می‌رود و نزدیک جزیره ای بنام اولیل واقع است و همه این شهرها در این روزگار از مناطق فرمانروایی پادشاه مالی است که مردم آن از اقوام سودان به شمار می‌روند و بازرگانان مغرب اقصی (مراکش) به کشور ایشان سفر می‌کنند و در نزدیک قسمت شمال آن بلاد لمتونه و دیگر طوایف نقاب پوش^(۱) و همچنین دشت‌هایی 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 چهره‌ها و شقیقه‌های خود داغ می‌گذارند.

و مردم غانه و تکرورو آن‌ها را غارت می‌کنند و به اسارت می‌گیرند و به بازرگانان می‌فروشند و بازرگانان آن‌ها را به مغرب می‌برند و همه آنان بنده زرخرید مغربیان می‌باشند و در ماورای سرزمین آنان یعنی جنوب آن عمران معتبری وجود ندارد، و تنها مردمانی که به حیوانات بی‌زبان نزدیک‌ترند تا به انسان ناطق، در دشت‌های سوزان و غارهای آن سرزمین به سر می‌برند و از گیاه‌ها و دانه‌های طبیعی و بی‌تصرف و دست نخورده تغذیه می‌کنند و چه بسا که برخی یکدیگر را نیز بخورند و این اقوام در زمره بشر نیستند. و تمام میوه‌های بلاد سپاهیان از شهرهای مهم واحه‌های^(۳) صحرای مغربست مانند: توات و تیورارین و ورگلان^(۴) و چنانکه گویند در غانه پادشاه و دولتی از علویان حکومت می‌کرده که معروف به بنی صالح بوده‌اند.

۱- قبیله ای از بربر که بر چهره خود نقاب می‌زنند و به عربی آن‌ها راملمون می‌نامند.

۲- Lemlem.

۳- ترجمه «قصور» است که در تداول جغرافیدانان قدیم به معنی شهر مهم واحه‌ها بکار میرفته است.

۴- سه کلمه مزبور لغات بربريست و تلفظ آن‌ها چنین است: Touat, Tigourarin, Ouerglan

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 منفرض گردیده و غانه در تصرف پادشاه مالی است.

و در ناحیه شرقی غانه در بخش سوم این اقلیم شهر گوگو^(۱) بر کنار رودی است که از برخی از کوه‌های آن ناحیه سرچشمه می‌گیرد و به سمت مغرب جریان می‌یابد و در ریگزارهای بخش دوم فرو می‌رود. پادشاه گوگو نخست خود استقلال داشته ولی بعدها پادشاه مالی بر وی استیلا یافته و آن شهر را در شمار متصرفات خود در آورده است و در این روزگار شهر گوگو به سبب فتنه ای 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 ناحیل جنوبی شهر گوگو کشور کانم^(۲) است که اقوام سیاهپوست یا سودان^(۳) در آن به سر 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 به سرزمین نوبی^(۴) در قسمت چهارم این اقلیم پیوسته است.

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

و سرچشمهٔ این نیل از کوه قمر است که شانزده درجه بالای خط استواست و در ضبط این کلمه اختلافست، بعضی آن را به فتح قاف و میم منسوب به قمر آسمان ضبط

۱- گوگو: شهری متعلق به قبایل سیاهپوست است که نزدیک نیجر می‌باشد (فهرست نخبه الدهر).

۲- در چاپ‌های مصر «کاتم» است ولی در فهرست نخبه الدهر در ذیل «کانم» یا «غانم» آمده است: شهری بر ساحل نیل، kanem. در نسخله «ینی» نیز کانم است.

۳- گورهی از اقوام قسمت جنوبی کره زمین، اقوامی که در پیرامون سرچشمه نیل به سر می‌برند - از اولاد حام. دریاچه‌هایی نیز به نام سودان هست (فهرست نخبه الدهر).

کرده‌اند به مناسبت سفیدی و بسیاری درخشندگی آن. و در کتاب مشترک یاقوت بضم قاف و سکون میم است منسوب به قومی از مردم هند و ابن سعید نیز آن را بدینسان ضبط کرده است. از این کوه ده چشمه می‌جوشد که هر پنج تای آن‌ها در یک 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 در یک بستر ریگزار و باتلاقی روان می‌شوند و در قسمت پائین، کوهی بدان برمی‌خورد و دریاچه را از سوی شمال می‌شکافد و آن را به دو بخش تقسیم می‌کند. قسمت باختری آن در جهت مغرب از بلاد سیاهان (سودان) می‌گذرد تا در دریای محیط می‌ریزد و قسمت خاوری آن به سوی شمال جریان می‌یابد و ممالک حبشه و نوبی و نواحی میان آن‌ها بر سواحل آنست و در بالای سرزمین مصر به چندین شاخه تقسیم می‌شود که سه شعبه آن یکی نزدیک اسکندریه و دیگری نزدیک رشید و سومی نزدیک دمياط 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 بر ساحل 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 به وضعی سخت هولناک فرو می‌ریزد چنان که ممکن نیست با زورق از آن عبور کنند بلکه کالاهای بازرگانی را

Asouan - ۱

Dongola - ۲

۳- آبشار نیل (فهرست نخبه الدهر).

۴- مرحله - منزل «یکروز راه کاروانیان قدیم».

اهالی سودان در محل آبشار از زورقها به خشکی 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]^(۱) و میان کوه جنادل و اسوان دوازده بارانداز مسافت است و در قسمت باختری این ناحیه و احاطات بر ساحل رود نیل واقع است. این ناحیه هم اکنون ویرانست ولی نشانه‌های آبادانی کهن در آن دیده می‌شود. و در وسط بخش پنجم این اقلیم بلاد حبشه بر کنار رودی^(۲) واقع است که از ماورای خط استوا می‌آید^(۳) و به سوی سرزمین نوبه می‌رود و در آنجا به نیلی که به مصر فرو می‌آید می‌ریزد.

بسیاری از مردم توهم کرده‌اند که این رود از شعب نیل قمر است لیکن بطلیموس آن را در کتاب جغرافیایی خویش یاد کرده و گفته است رود مزبور از شاخه‌های 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 قرار می‌گیرد و از این رو در این بخش عمرانی باقی نمی‌ماند به جز آنچه در جزایر درون آن دریا قرار دارد، و این جزایر بی‌شمارند چنانکه گویند به هزار جزیره می‌رسند، و یا نقاطی که در سواحل جنوبی آن واقع است و این نقاط آخرین آبادیهای جنوب بشمار نمی‌روند. و در بخش ششم این اقلیم در میان دو دریا که از دریای هند منشعب می‌شوند و به جهت 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 یمامه و نواحی آن دو متشکل می‌باشد چنانکه آنها را در اقلیم دوم و اقلیمهای پس از آن یاد خواهیم

۱- این سطر از چاپ پاریس و نسخه «ینی» است.

۲- نیل آبی.

۳- [و پس از آنکه از نزدیک مقدشو که در جنوب دریای هند واقع است می‌گذرد بسوی...،] (چاپ

پاریس). و «ینی».

کرد. و بر ساحل غربی این دریا شهر زالع^(۱) از نواحی مرزی حبشه و چادرگاههای^(۲) بجه^(۳) قرار دارد، این چادرگاهها در شمال حبشه میان کوه علاقی، در قسمت بالای صعید، و دریای قلزم که از دریای هند جدا می شود واقع است و در نواحی زیرین زالع در جهت شمال در این بخش تنگه باب المنذب دریای مزبور را در این ناحیه تنگ می کند و علت آن کوه مندب است که بوسط دریای هند پیشرفتگی پیدا کرده است و با ساحل یمن از جنوب به شمال در طول دوازده میل امتداد دارد و در نتیجه دریا باریک می شود تا به عرض سه میل یا نزدیک به آن می رسد و این قسمت را باب المنذب می نامند و کشتیهای یمن تا ساحل سویس (سوئز) نزدیک مصر ازین جایگاه میگذرند و در قسمت پایین باب المنذب جزیره سواکن^(۴) و دهلک^(۵) 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^(۶) یمن می باشد که از آن

- ۱- ابن خلدون به جای زیلع که در همه کتب مشهور است زالع بکار می برد.
- ۲- این کلمه ترجمه «مجالات» جمع مجال است و در کتب قدیم جغرافیای عربی چنانکه دزی می نویسد به معنی ناحیه پهناوری استعمال میشده است که یک قبیله چادرنشین در آن رفت و آمد کنند و می توان گفت مرادف «یورت» ترکی و محل ییلاق و قشلاق قبایل است و ما در فارس کلمه ای مناسب تر از چادرگاه نیافتیم. رجوع به ص ۲۳۶ ج ۱ دزی شود.
- ۳- بجه (بضم با و فتح جیم) و آن را «بجاه» نیز گویند. ولی در چاپ (ک) که معرب است بجه را بفتح «ب» ضبط کرده است || در فهرست نخبه الدهر نیز بضم است و مؤلف آن مینویسد: بجه در مصر یا نوبی واقع است. و رجوع به معجم البلدان و حدود العالم و ص ۱۶۷ التفهیم شود.
- ۴- سواکن جزیره ایست نیکو نزدیک مکه معظمه (منتهی الارب).
- ۵- دهلک (به فتح د - ل) جزیره ایست میان دشت یمن و حبشه. (منتهی الارب).
- ۶- تهائم سرزمین هایی که نشیب آنها به دیای باشد و تهامه (بکسر ت - فتح م) نام مکه معظمه و بلاد شمالی حجاز است (اقرب الموارد).

جمله شهر علی بن یعقوب^(۱) است. و در جهت جنوب شهر زالع و بر ساحل غربی این دریا دهکده‌های بربر یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود که همچنان در امتداد قسمت جنوبی دریا خمیدگی پیدا می‌کند و تا آخر بخش ششم این اقلیم امتداد می‌یابد.

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]^(۲) 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 به آخر بخش دهم این اقلیم پیوسته است.

و اما جزایر این دریا بسیار است، چون سرن‌دیب (سیلان) که از بزرگترین آن‌ها به شمار می‌رود و به شکل دایره است و در آن کوه معروفیست که گویند در روی زمین از آن کوهی بلندتر نیست و این جزیره روبروی سفله می‌باشد. پس از آن جزیره قمر دیده می‌شود که مستطیل شکل است و از روبروی سرزمین سفاله آغاز می‌شود و به سوی خاور، با انحراف بسیاری به شمال، امتداد می‌یابد تا آنکه به سواحل قسمت بالای «جنوبی»^(۳) چین نزدیک می‌شود و در این دریا جزایر واق واق از طرف جنوب و جزایر سیلا^(۴) و بسیاری از جزایر گوناگون دیگر از سوی خاوری آن را در بر می‌گیرند و در جزایر مزبور انواع خوشبوها و ادویه یافت می‌شود و گویند در آن‌ها کانه‌های زر و زمرد

۱- شهریست نزدیک دریا میان یمن و حجاز.

۲- از «ینی».

۳- به قول دسلان، مؤلف «قسمت بالا» را به جای جنوبی و «قسمت پایین» را به جای شمالی به کار می‌برد.

۴- در چاپ‌های مصر و بیروت «سیلان» است و دسلان به نقل از رینود می‌نویسد ممکن است منظور از جزایر سیلا ژاپونباشد. صورت متن از چاپ (پ) و نسخه خطی «ینی» است.

وجود دارد و بیشتر مردم آن‌ها پیرو دین مجوسی هستند و در آن‌ها پادشاهان بسیاری فرمانروایی می‌کنند.

و جغرافی دانان از کیفیات عمران در جزایر مزبور شگفتیهایی یاد کرده‌اند. و بر کناره شمالی این دریا در قسمت ششم این اقلیم کلیه بلاد یمن واقع است چنانکه در طرف بحر قلزم شهر زبید^(۱) و مهجم و تهامه یمن و پس از آن شهر صعده^(۲) مقر امامت زیدیان^(۳) واقع است و این شهر از دریای جنوبی و دریای شرقی دور است. و پس از آن‌ها شهر عدن^(۴) و در ناحیه شمالی آن صنعاء^(۵) واقع است و به دنبال دو شهر مزبور در سوی خاور، سرزمین احقاف^(۶) و ظفار^(۷) و آنگاه سرزمین حضرموت^(۸) و سپس بلاد شحر میان دریای جنوبی و دریای فارس قرار دارد. و این قطعه از بخش ششم یکی از نقاطی است که دریا آن را نگرفته و مانند دیگر بخش‌های 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^(۹) را نام برد و از جهت شرق، جزایر سیلا در روبروی آن واقع است که

۱- شهری در یمن.

۲- شهر بزرگی است در یمن. صنعت پوست در آن نیک می‌دانند و در حسن ساختمان بدان مثل میزنند و پوست صمدی در نهایت خوبی است (اقراب الموارد).

۳- فرقه ای از شیعه منسوب بزیدبن علی زین العابدین.

۴- جزیره ای به یمن و شهری نزدیک آن.

۵- مرکز بلاد یمن (اقراب الموارد).

۶- (به فتح همزه) ریگهای دراز که به کرانه شحر بود و قوم عاد در آن سکونت داشتند (متهی الارب).

۷- (به فتح ظ) شهری به یمن نزدیک صنعاء (اقراب الموارد).

۸- نام شهری و قبیله ای (اقراب الموارد).

۹- در متن چاپ‌های ابن خلدون «خانکو» و در جغرافیایی ادریسی «خانلو» است ولی صحیح «خانقو» است (حاشیه دسلان).

در پیش آن را نام بردیم. و این است پایان سخن ما دربارهٔ اقلیم نخستین، و خدای، سبحانه و تعالی، به بخشایش و نیکی خود کامیاب کننده است^(۱).

اقلیم دوم: و آن به اقلیم نخست از سوی شمال پیوسته است و روبروی باختر آن در دریای محیط دو جزیره از جزایر خالدات، که نام آن گذشت، واقع است. و در قسمت جنوبی بخش نخست و دوم آن سرزمین قنوریه^(۲) می باشد و آنگاه در جهت خاور آن‌ها جنوب سرزمین غانه است و سپس چادرگاههای زغاوه که از اقوام سیاه پوست‌اند دیده می شود. و در جانب پایین (شمال) آن دو بخش، صحرای نیسر^(۳) از باختر به خاور به آن‌ها متصل است و دارای بیابان‌هایی است که بازرگانان فاصلهٔ میان بلاد مغرب و اراضی سیاه پوستان (سودان) را از آن‌ها می‌پیماید و چادرگاههای نقاب پوشان صنهاجه در این فلات واقع است و آن‌ها طوایف بادیه نشین بسیاری را تشکیل می‌دهند که عبارتند از اقوام گواداله^(۴) و لمتونه^(۵) و مسوفه^(۶) و لطمه^(۷) و تریگه^(۸). و بر سمت شرقی این فلات سرزمین فران^(۹) و سپس چادرگاههای آزگار^(۱۰) از قبایل بربر واقع است که به قسمت‌های بالای (جنوب) نواحی شرقی بخش سوم این اقلیم امتداد می‌یابد و آنگاه درین بخش بالا

۱- در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

۲- Comnouriya

۳- در چاپ (ک) «نستر» و در چاپ (ب) و (ا) و (پ) «نیسر» و در «ینی» نیست است.

۴- Guedala

۵- Lemtouna

۶- در چاپ (ک) و (ا) «مسرته» و در چاپ (ب) «مسرانه» و صحیح Messoufa است.

۷- لطمه (به کسر ل - فتح ط) به معنی نوعی آهوی کوهی آفریقا و «لمط» قبیله ای از بربرهای آن سرزمین است (فهرست نخبه الدهر).

۸- Outriga ، نسخه بدل: وریکه، و تریله، و تزیله.

۹- Fazzan

۱۰- Azgar

دکوار^(۱) متعلق به اقوام سیاه پوست مشاهده می‌شود و سپس قطعه ای از اراضی تاجوه^(۲) در آن واقع است. و در قسمت‌های پایین این بخش سوم یعنی در سمت شمال آن بقیه سرزمین ودان^(۳) است و بر سمت خاوری آن سرزمین سنتریه^(۴) دیده می‌شود و آن‌ها را واحه‌های 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 شده‌اند که از سرچشمه‌اش در اقلیم نخستین روانست تا سرانجام به دریا می‌ریزد، و درین بخش رود نیل از میان دو کوه می‌گذرد: یکی کوه واحات در مغرب و دیگری کوه مقطم^(۵) در مشرق و در ساحل جنوبی آن دو شهر اسنه^(۶) و ارمنت واقع‌اند و همچنین در امتداد دو کناره آن شهرهای اسیوط و قوص و سپس صول قرار دارند و در آنجا نیل به دو 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 به دریای سویس (سوئز) منتهی می‌گردد، و این همان دریایی است که به نام قلمز نیز خوانده می‌شود و از دریای هند منشعب می‌گردد و از جنوب به جهت شمال ممتد است. و در سال 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

۱- Kouuar

۲- Tadjoua ، در چاپ‌های مصر با «جویین» است.

۳- Oueddan

۴- Seneriya

۵- (به ضم م - فتح ق - فتح ط مشدد) کوهی است که به مصر مشرف بر قراهه (اقرب الموارد).

۶- اسنا (ن. ل).

ششم این اقلیم بلاد نجد در جهت باختری دیده می‌شود که قسمت بالای آن در جنوب تباله 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 به دریای فارس منتهی می‌شود که دومین دریای منشعب از دریای هند است و به سوی شمال می‌رود، چنانکه گذشت. لیکن درین بخش بسوی مغرب منحرف می‌شود و آنگاه از میان شمال و شرق آن قطعه مثلث شکلی می‌گذرد که در قسمت بالای آن شهر قلّهات واقع است و از سواحل شحر به شمار می‌رود. آنگاه در زیر قلّهات بر ساحل همان دریا بلاد عمان است و سپس سرزمین بحرین و هجر^(۱) در پایان بخش واقع است و روبروی آن بلاد طوبران است که آن هم از نواحی سند به شمار می‌رود و بنابراین تمامت سند در جانب باختری این بخش به هم پیوسته است و میان سند و هند فلات پهناور می‌شود و رود سند که از نواحی کشور هند می‌آید در آن^(۲) سرزمین جاری است و در جنوب به دریای هند می‌ریزد. و در آغاز بلاد هند بر ساحل دریای هند و در شرق سند بلاد بلهرا و در زیر آن (شمال) ملتان واقع است که مرکز بت مورد احترام اهالی آنجاست. این بخش به نواحی پایین (شمال) سند تا قسمت‌های جنوب سیستان امتداد می‌یابد 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 منبهار^(۳) 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 میبار بلاد قنوج است که تا دریای محیط امتداد دارد و میان

۱- (به فتح ه - ج) نم 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.

۲- Belhera

۳- میلیبار. ملیبار. مالابار (ن. ل).

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 به هم پیوسته است و در نتیجه قسمت بالای (جنوب) آن به بخش دهم متصل می‌شود و در قسمت پایین (شمال) این ناحیه قطعه ای از بلاد چین واقع است که شهر خیفون^(۱) در آن واقع است سپس بلاد چین در تمام بخش دهم امتداد می‌یابد تا به دریای محیط منتهی می‌شود و خدا و فرستاده او داناترند و کامیابی به قدرت اوست، سبحانه، و او بخشنده نیکی و ارجمندیست^(۲).

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^(۳) دیده می‌شود که از جانب باختری در کناره دریای محیط، به خاور در نزدیکی پایان آن بخش امتداد دارد. و در این کوه قبایل گوناگونی از بربرها سکونت دارند که به جز 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^(۴) واقع است. و بلاد سوس و نول^(۵) از سمت خاور به رباط ماسه پیوسته است و بر سمت خاور شهرهای مزبور بلاد درعه^(۶) و سپس سچلماسه^(۷) واقع است و آنگاه قطعه ای از صحرای نیسر مشاهده می‌شود، همان فلاتی ه نام آن در اقلیم دوم گذشت. و کوه درن سرتاسر بلاد این بخش را احاطه کرده است. و آن در این ناحیه

۱- در چاپ‌های مصر «شیفون» و در نسخ خطی: «خنفون» و «خنفو» است ولی صحیح «خانفو» است.

۲- این جمله در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

۳- مقصود کوه اطلس (L' Atlas) است (از فهرست نخبه الدهر).

۴- ماسه (Masset) یا ماسه (Massa).

۵- «نول» کوهستانی در افریقای جنوبی است و «نول لمطه» نیز محلی در همان ناحیه است (فهرست نخبه الدهر). و دسلان می‌نویسد: جغرافی دانان و مورخان شرقی تمام این گونه کلمات را با حرف «ل» می‌نویسند، ولی اروپاییان آن‌ها را با نون بدینسان (Noun) میخوانند.

۶- شهریست در افریقا (فهرست نخبه الدهر).

۷- شهریست بر ساحل رودی بهمن نام (همان کتاب).

گردنه‌ها و راههای اندکی دارد و این وضع همچنان ادامه دارد تا آنکه کوه مزبور روبروی رود ملویه^(۱) واقع می‌شود، آنوقت گردنه‌های و راههای آن افزایش می‌پذیرد و تا پایان آن ادامه می‌یابد و در این ناحیه گروهی از قبایل مسموده و [سکسیوه^(۲) به سر می‌برند که نزدیک دریای محیط سکونت دارند آنگاه قبایلی دیگر در آنجا می‌زیند مانند]^(۳): هتانه^(۴) و تین ملل^(۵) و گدمیوه^(۶) و آنگاه هسکوره^(۷). و این طایفه آخرین گروه مصامده در آن ناحیه می‌باشد سپس به سرزمین [قبایل زناگه^(۸) دسته از قبایل]^(۹) صنها که یا صنهاجه می‌رسیم و در پایان این بخش برخی از قبایل زناته^(۱۰) به سر می‌برند و در اینجا از قسمت شمالی، کوه اوراس^(۱۱) که همان کوه کتامه^(۱۲) 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

۱- رودی به باندلس (معجم البلدان) Molouia

۲- Sekcioua

۳- از چاپ (پ) و نسخه (ینی)

۴- در چاپ‌های مصر «هتانه» است ولی صحیح آن «Hintata» می‌باشد.

۵- در معجم البلدان در ذیل «تین ملل» (بکسر ت - ضم ن - فتح م - ل مشدد) آمده است: کوههایی است به مغرب و در آن‌ها دهکده‌ها و مزارعی است که مسکن بربرها است. ولی در چاپ‌های مصر

و بیروت «تینملک» است دسلان نیز ضبط آن را بدینسان آورده است: Tinmelet

۶- Guedmioua

۷- در چاپ‌های مصر مشکوره است ولی صحیح Hesloura می‌باشد.

۸- Zeuaga

۹- از چاپ (پ) و (ینی).

۱۰- Zenata

۱۱- Auras

۱۲- Ketama

قرار دارند. در ناحیه جنوب این بلاد مراکش و اغمات^(۱) و تادله^(۲) واقع است و بر ساحل دریای محیط در آن ناحیه رباط اسفی^(۳) و شهر سالست [که هم جزو بلاد مغرب اقصی به شمار می‌روند^(۴)] و در شمال بلاد مراکش شهرهای فاس و مکناسه^(۵) و تازا^(۶) و قصر کتامه^(۷) واقع است و همین نواحی است که در عرف مردم آن سرزمین مغرب اقصی خوانده می‌شود و از جمله آن‌ها بر ساحل دریای محیط دو شهر اصیله^(۸) و العریش 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^(۹) و وهران^(۱۰) و الجزایر است. زیرا این دریای روم از خلیج طنجه در ناحیه غربی اقلیم چهارم از بحر محیط جدا می‌شود و به سمت خاوری می‌رود تا به بلاد شام منتهی می‌گردد و همین که اندکی ازین خلیج تنگ خارج می‌شود، از سمت جنوب و شمال وسعت می‌یابد و داخل اقلیم سوم و پنجم می‌شود و به همین سبب بر ساحل آن بسیاری از بلاد این اقلیم (سوم)

۱- Aghmat

۲- در چاپ‌های مصر «تادلا» است ولی صحیح «Tadla» میباشد. که یاقوت نیز آرد: تادله (به فتح د -

ل) از جبل بربر در مغرب نزدیک تلمسان است (معجم البلدان).

۳- Asfi

۴- از چاپ (پ) و (ینی).

۵- Miknaca (Mequinez)

۶- Taza (Teza).

۷- «قصر» بر شهر مرکزی واحات اطلاق می‌شود و «کتامه» قبیله ای از بربراست (فهرست نخبه الدهر).

۸- Asila ، دسلان این ضبط را بر صورتهای «اصیئه» و «اصیلا» و «ارضیله» که در نسخ مختلف آمده

ترجیح داده است.

۹- ناحیه ایست از سواحل تلمسان در سرزمین مغرب (معجم البلدان).

۱۰- Onhran (Oran).

واقع است [که نخستین آن‌ها طنجه و آنگاه قصر الصغیر^(۱) و سبته و بادیس و سپس غسسه^(۲) است]^(۳) سپس از سمت خاوری بلاد الجزیره شهر بجایه در ساحل دریا بدان پیوسته است و هم قسطنطنیه Alcantara ، که میان شنترین و قوریه واقع است. دسلان قنطره السیف را پل شمشیر ترجمه کرده و «سیف» را به فتح «س» خوانده و ضبط کرده است در صورتی که گویا «سیف» در اینجا به کسر «س» است که به معنی ساحل و مخصوص ساحل رودبار می‌باشد و چون شهر مزبور بر ساحل رود تاجه واقع است ترجمه قنطره السیف به پل ساحلی مناسب تر است.^(۴) در مشرق بجایه بر ساحل دریاست و به مسافت یک بارانداز از دریا در نخستین بخش سومین اقلیم و در جنوب این ناحیه در حالی که به سوی جنوب مغرب مرکزی پیش برویم شهرهای زیر را خواهیم یافت:

نخست، اشیر^(۵) [که در کوهستان تیتیری^(۶) واقع است]^(۷) آنگاه مسیله^(۸) و زاب که بسکره^(۹) 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 به شکل بخش نخستین است از این رو که قریب یک سوم جنوب آن را کوه درن فرا گرفته و از باختر به خاور آن بخش امتداد دارد و در نتیجه آن را به دو قطعه تقسیم می‌کند و بحر روم مسافتی از شمال آن را فرا می‌گیرد و قسمت

۱- قلعه مستحکمی است واقع در کنار دریا میان طنجه و سبته.

۲- Ghassaca

۳- از چاپ (پ) و (ینی)

۴- Constantine.

۵- شهریست در جبال بربرهای مغرب (معجم البلدان).

۶- Titeri

۷- از (پ) و (ینی).

۸- Mecial

۹- Biskera

باختری قطعۀ 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 بقیۀ آن را در اقلیم دوم یاد کردیم.

و قطعۀ ای که در شمال کوه درن واقع است، میان آن کوه و دریای روم، و در ناحیۀ باختری آن کوه اوراس و تبسه^(۲) و لریس^(۳) واقع است و بر ساحل این دریا شهر بونه^(۴) به ترتیب 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، شهرهای قیروان و کوهستان و شلات^(۱۰) و سیطله^(۱۱) واقع است و بر سمت شرقی کلیۀ این بلاد ایالت طرابلس بر کنار دریای روم دیده می‌شود و در مقابل آن در سمت جنوب کوه دمر^(۱۲)

۱- در چاپ (ک) غدامس (به فتح غ - کسر م) است و در چاپ (ا) (ب) و (پ) «غدامس» و در نسخه الدهر غدامس (به فتح غ) است و صحیح صورت اخیر است.

۲- تبسه (به فتح ت - کسر ب - فتح س مشدد) شهر مشهوریست از سرزمین افریقا میان آن و قفصه شش مرحله است (معجم البلدان) **Tebessa** یا **Teveste**.

۳- در چاپ (ا) (ب) «اویس» و در چاپ (ک) «اویس» ولی سحس **(Laribus) Lorbos** است.

۴- **Bouna**.

۵- از (پ) و (ینی).

۶- **Souca**.

۷- **Touzer**.

۸- **Cafsa**.

۹- **Nefzaoua**، در همه چاپ‌ها به جز (ینی) «نفزاوه» است.

۱۰- در چاپ‌های مصر «وسلات» است ولی به تصحیح دسلان **Ouchelat** درست است.

۱۱- **Sobeitla**.

۱۲- **(Ghorian) Demmer**.

دیده می‌شود که مگاره^(۱) شعبه ای از قبایل هواره^(۲) در آن سکونت دارند و مساکن آنان پیوسته به کوه درن می‌باشد و روبروی این کوهستان و در آخر قطعۀ جنوبی این بخش شهر غدامس مشاهده می‌شود که نام آن گذشت. و در آخر قسمت شرقی این بخش سویقه ابن مشکوره^(۳) 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 می‌گذرد ولی در آخر آن به سوی شمال منحرف می‌گردد و بر همان جهت می‌رود تا داخل دریای روم می‌شود و درین ناحیه آن را به نام دماغه اوئان^(۴) می‌نامند. و دریای روم از جهت شمالی قسمتی از این بخش را فرا گرفته تا میان آن ناحیه و کوه درن باریکه ای بوجود آمده است و آنچه در پشت این کوه به طرف 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 فقر وجود دارد. و در میان کوه و دریا در جهت باختر، شهر ساحلی سرت^(۵) قرار دارد، سپس نواحی نامعمور و سرزمین‌های بایر است که اعراب بادیه نشین در آن‌ها رفت و آمد می‌کنند، آنگاه اجدابیه^(۶) و سپس برقه در نزدیک خمیدگی کوه واقع‌اند و پس از آن طلسمه^(۷) بر

۱- Maggara

۲- Houara

۳- در چاپ‌های مصر چنین است ولی در ترجمه دسلان Metkoud است.

۴- Cap Aouthan ، که انتهای روی نقشه‌های ما آن را به نام دماغه Razat می‌خوانند (دسلان).

۵- Sort

۶- در چاپ (ا) «اجوابیه» و در چاپ (پ) و (ک) «اجدابییه» است و در منتهی الارب نیز در ذیل

«اجدابییه» آمده است که شهریست نزدیک برقه

۷- Tolomeitha

ساحل دریا در همان ناحیه دیده می‌شود، سپس در خاور خمیدگی کوه چادرگاههای هیب^(۱) و رواحه^(۲). واقع است که تا پایان این بخش امتداد دارد.

و در بخش چهارم این اقلیم در طرف جنوب باختری آن صحاری برنیس^(۳) 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 آن را تا جنوب فرا می‌گیرد و به حدود 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 دو شاخه نیل واقع است و این شاخه از لاهون یکی از نواحی سعید در بخش چهارم اقلیم دوم می‌گذرد و در دریاچه فیوم می‌ریزد و بر سمت شرقی همان بخش سرزمین مصر است و شهر مشهور آن بر دومین شاخه ایست که از دلاص یکی از بلاد سعید نزدیک آخر بخش دوم این اقلیم می‌گذرد و این شاخه بار دیگر در پایین مصر (قاهره کهنه) از شظنوف^(۴) زفتی^(۵) به دو شاخه دیگر منشعب می‌شود و شاخه راست آن از قرمطه^(۶) به دو شاخه دیگر تقسیم می‌گردد و همه آن‌ها در دریای روم می‌ریزند.

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

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

Heib - ۱

Rouaha - ۲

۳- در چاپ‌های مصر «برقیق» است ولی دسلان می‌نویسد نام قدیم **Berenice** بوده و اکنون آن را «بن غازی» **Ben Ghazi** گویند.

۴- شظنوف بر وزن حلزون دهی است به مصر (متهی الارب).

۵- زفته (پ).

۶- در چاپ پاریس «تروط» **Terout** است و دسلان احتمال می‌دهد که صحیح آن «ترنوط» باشد.

و در بخش پنجم این اقلیم بلاد شام یا قسمت معظم آن واقع است بدین گونه که: دریای قلزم در جنوب غربی این بخش نزدیکی سویس (سوئز) پایان می‌پذیرد زیرا خط سیر دریای مزبور که مبدأ آن از دریای هند به شمال آغاز می‌گردد با خمیدگی به سوی غرب متوجه می‌شود و بنابراین قطعهٔ درازی از خمیدگی آن در این بخش به وجود می‌آید و در ناحیهٔ غربی آن به سوی سوئز منتهی می‌شود و بر این قطعه پس از سوئز به ترتیب فاران و کوه طور و ایلهٔ مدین و پس از آن در پایان، حوراء واقع است و از اینجا ساحل آن به سوی جنوب در سرزمین حجاز خمیدگی پیدا می‌کند چنانکه در بخش پنجم اقلیم دوم گذشت. و در ناحیه شمالی این بخش قطعه‌ای از دریای روم ناحیهٔ بزرگی از باختر آن را فرا گرفته و بر آن فرما و عریش واقع است و کنارهٔ آن به شهر قلزم نزدیک می‌شود و از اینجا فاصلهٔ میان دو دریای مزبور تنگ می‌گردد و قسمتی شبیه باب باقی میماند که به سرزمین شام منتهی می‌شود.

و در جانب غربی این باب فحص 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 به شام، چنان که قرآن از آن حکایت کرده است. و در این قطعهٔ دریای روم قسمتی از اراضی جزیرهٔ قبرس دیده می‌شود که جزو این بخش به شمار می‌رود و بقیهٔ آن در اقلیم چهارم است، چنانکه آن را یاد خواهیم کرد. و بر ساحل این قطعه در جایی که دریای مدیترانه به دریای سویس نزدیک می‌شود شهر عریش و عسقلان واقع می‌باشد و عریش پایان دیار مصر است و در میان آن دو کناره‌ای از این دریا واقع است. سپس خمیدگی این قطعه از اینجا تا اقلیم چهارم نزدیک طرابلس و غزه امتداد می‌یابد و در اینجا بحر روم در جهت شرقی به نهایت می‌رسد. و بیشتر سواحل شام بر این قطعه واقعدند، چنانکه در شرق آن غزه و آنگاه عسقلان است و با انحراف کمی

۱- صحرای اسرائیل را «تیه» مینامند و «فحص التیه» یا «فحص الاردن» نواحی از آب بر آمده و پهناور آن را گویند (فهرست نخبه الدهر) و (اقراب الموارد).

به سوی شمال شهر قیساریه^(۱) و سپس به ترتیب عکا^(۲) و صور^(۳) و صیدا^(۴) بر آن واقعند، آنگاه جهت این دریا به سمت شمال و به طرف اقلیم چهارم خمیدگی پیدا می‌کند. و در مقابل این بلاد ساحلی قطعاً مزبور، در این بخش کوه بزرگی است که در ساحل ایله از دریای قلزم آغاز می‌شود و به سوی ناحیه شمال با انحراف به سوی خاور می‌رود تا از این بخش می‌گذرد و آن را کوه لکام می‌نامند و آن کوه به منزله سد و حایلی میان اراضی مصر و شام است و در انتهای آن نزدیک ایله عقبه ای واقع است که حاجیان مصری در سفر به مکه از آن می‌گذرند، آنگاه پس از آن در ناحیه شمال آرامگاه ابراهیم خلیل عليه السلام نزدیک کوه سرراه واقع است که از نزدیک کوه لکام یاد کرده به شمال در عقبه می‌پیوندد و به سمت خاور می‌رود سپس اندکی منحرف می‌شود و در خاور آن در این نقطه شهر حجر و دیار ثمود و تیماء و دومه 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 سرراه و دریای قلزم صحرای تبوک دیده می‌شود و در شمال کوه سرراه 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 اذرعاع [و حوران]^(۶) امتداد دارد. و در جانب شرقی همان سرزمین دومه الجندل واقع است که پایان این بخش و هم پایان حجاز است و نزدیک خمیدگی کوه لکام به سوی شمال در آخر این بخش شهر دمشق در مقابل صیدا و بیروت واقع است و این شهرها از نقاط ساحلی به شمار می‌روند و کوه لکام از فاصله میان

۱- Cesaree

۲- Saint Jean d' Acre

۳- Tyr

۴- Sidon

۵- اورشلیم.

۶- چاپ (پ) و (ینی)

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^(۱) و چادرگاه‌هایی که محل رفت و آمد بادیه نشینان 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^(۲) واقع است که تا بحرین و هجر بر ساحل دریای فارس امتداد دارد. و در قسمت‌های شمالی این بخش در زیر چادرگاه‌های بادیه نشینان شهر حیره و قادسیه 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 می‌یابد و رود دجله پس از آن که 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^(۳) و ضماری^(۴) و بقیه سرزمین یمامه واقع است. و بر کناره شرقی آن سواحل جنوبی فارس دیده می‌شوند و در این بخش جبال قفص^(۵) 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 به سوی مشرق امتداد یافته است

۱- Tadmor (Palmyre)

- ۲- در همه چاپ‌ها «صمان» است ولی دسلان آن را از روی دو نسخه خطی و برحسب اینکه در مرادد الاطلاع بدین صورت ضبط شده است تصحیح کرده است.
- ۳- در چاپ‌های مصر و بیروت «اخطب» و در چاپ پاریس وینی «خط» است و «خط» هم به معنی ساحل بحرین و هم نام موضعی در یمامه است.
- ۴- در چاپ‌های مختلف «صمان» و «ضمان» است.
- ۵- قفص معرب کوچ است.

و آخرین قسمت آن بی آنکه ازین بخش دور شود به سوی 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^(۱) و اصطخر و شاخجان و شیراز واقع است 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 جندیشاپور^(۲) و سوس (شوش) و رامهرمز و جز این‌ها و همچنین ارجان که شهر مرزی میان فارس و خوزستان است. و در جانب شرقی بلاد خوزستان کوه‌های کردها است که به نواحی اصفهان پیوسته است و مسکن کردها در آن کوه‌ها است و چادرگاههای آنان در پشت آن ناحیه، در سرزمین فارس، است که آن‌ها را زموم^(۳) 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^(۴) و جیرفت و بردسیر^(۵) و فهرج^(۶) را نام برد و در زیر سرزمین کرمان در جهت شمال بقیه بلاد فارس است که تا حدود اصفهان امتداد دارد و

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت «نسا» است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «وصدی و صابور».

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت «رسوم» و در چاپ پاریس «زموم» است و دسلان در حاشیه می‌نویسد: کلمه زموم جمع «زم» به معنی معسکر و بناهای موقتی و فصلی است که طوایف چادر نشین یا لشکریان آن‌ها را بنیان می‌نهند و کردها کلمه زم را برین معنی اطلاق می‌کرده‌اند و در هر زم کردها چندین دهکده یا شهر وجود داشته است، رجوع به جغرافی ادیسی «به فرانسه» ج ۱ ص ۴۰۶ شود. در مرادالاطلاع این کلمه «رم» نوشته شده و ذیل حرف «ر» آمده است و در همین کتاب دهکده ای به نام «زم» هم آمده که میان جیحون و ترمذ واقع است. (ترجمه دسلان ص ۱۳۴ ج ۱).

۴- شیرجان (ب) و (ک) و (ا).

۵- تردشیر (پ)، یزد شیر (ب).

۶- بهرج (ب).

شهر اصفهان در کناره این بخش میان باختر و شمال آنست. آنگاه در مشرق بلاد کرمان و بلاد فارس سرزمین سیستان [و کوهستان]^(۱) 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 به علت دشواری عبور از آن راههای اندکی دارد. و از شهرهای سیستان بست و طاق را می‌توان نام برد. و اما کوهستان از بلاد خراسان به شمار می‌رود و از بلاد معروف آن سرخس [و قهستان]^(۲) در آخر این بخش است. و در سمت باختر و خاور بخش هشتم چادرگاه‌های خلخ^(۳) واقع است که از طوایف چادرنشین ترک‌اند. مغرب به سرزمین سیستان و از جنوب به ناحیه کابل هند پیوسته است و در شمال این چادرگاه‌ها نواحی کوهستانی غور است و مرکز آن‌ها غزنه است که به منزله بندر هند به شمار 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 سواحل غربی آن شهر بلخ و در سواحل خاوری آن شهر ترمذ است و شهر بلخ پایتخت ترکان بوده است و این روی یعنی رود جیحون از بلاد و خاب^(۴) 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 به سوی مغرب خمیدگی پیدا می‌کند و تا وسط

۱- در ترجمه فرانسه نیست.

۲- قوهستان (ب).

۳- خلخ (ب)، جلع (ب) و (۱) ولی صحیح خلخ است.

۴- در چاپ بولاق و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت: «دجار» و در چاپ پاریس «وخان» و در دائرة المعارف اسلامی «وخاب» است و ما این صورت را ترجیح دادیم.

این بخش امتداد می‌یابد و در این ناحیه آن را رود جریاب^(۱) می‌نامند سپس به سوی شمال خمیدگی می‌یابد و از خراسان می‌گذرد و همین مسیر را می‌پیماید تا در دریاچه خوارزم^(۲) که در اقلیم پنجم است فرو می‌رود چنانکه آن را یاد خواهیم کرد. و در مرکز این بخش که از جنوب به شمال منحرف می‌شود پنج نهر بزرگ که از بلاد ختل^(۳) و وخش می‌آیند از سمت مشرق بدان می‌پیوندند و رودهای دیگری نیز از کوه‌های بتم^(۴) که در خاور دور و شمال ختل واقع است بدان ملحق می‌شوند [همچنین جیحون به میزان شگرفی توسعه می‌یابد]^(۵) و در نتیجه به حدی پهناور و بزرگ می‌شود که همانندی ندارد و از رودهای پنجگانه ای که بدان می‌پیوندد یکی رود وخشاب است. این رود از بلاد تبت که در جنوب خاوری این بخش واقع است خارج می‌شود و با انحراف به شمال به سوی 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 به سمت شمال به سوی مشرق می‌رود تا در نزدیکی شمال این بخش نهم می‌رسد و آنگاه در بلاد تبت امتداد می‌یابد تا به قسمت جنوب شرقی این بخش منتهی می‌شود و میان ترکها و بلاد ختل حایلی تشکیل می‌دهد و به جز یگانه معبری که در وسط قسمت خاوری این بخش دیده می‌شود راه دیگری در این ناحیه وجود ندارد و فضل بن یحیی (برمکی) درین سرزمین سدی همانند سد یأجوج و مأجوج بنیان نهاده و برای آن مدخلی (باب) ساخته است. بنابراین همین که رود وخشاب از بلاد تبت خارج می‌شود و

- ۱- چاپ پاریس «خریبات» و چاپ‌ها و نسخه‌های دیگر «خریاب» و «خرناب» و «خریاب» و در صورت الارض ابن حوقل ص ۴۷۵ نیز «خریاب» است ولی در ترکستان بار تولد، ص ۶۸، و دائره المعارف اسلامی «جریاب» است و ما صورت اخیر را برگزیدیم.
- ۲- دریاچه آرال «Aral» را متقدمان دریاچه خوارزم می‌نامیدند (فهرست مخبه الدهر).
- ۳- در چاپ پاریس «جیل» است.
- ۴- در چاپ بولاق «بتن» ولی «بتم» Bottam صحیح است، رجوع به ترکستان بار تولد شود.
- ۵- از «پ» و «ینی».

به این کوه برمی خورد از زیر آن جریان می یابد و پس از آنکه مسافت دوری را می پیماید به بلاد و خش می رسد و نزدیک بلخ در رود جیحون می ریزد و از اینجا رود جیحون به سوی شمال جریان می یابد و از نزدیک ترمذ می گذرد و داخل بلاد گوزگان می شود. و بلاد بامیان که از بخشهای خراسان به شمار می رود 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 می یابد و به سمت خاور می رود تا کناره آن به کوه عظیمی می رسد که در پشت آن بلاد تبت واقع است و چنانکه یاد کردیم رود و خشاب از زیر آن می گذرد و کوه بتم نزدیک باب فضل بن یحیی بدین کوه می پیوندد و رود جیحون از میان این کوهها می گذرد و رودهای دیگری نیز بدان می پیوندد و رود جیحون از میان کوهها می گذرد و رودهای دیگری نیز بدان می پیوندد، از آن جمله رود و خش که از شمال ترمذ به ساحل شرقی جیحون می رسد و در آن می ریزد و رود بلخ که نزدیک گوزگان از جبال بتم سرچشمه می گیرد و به ساحل باختری جیحون می رسد و بدان می پیوندد. و بر ساحل غربی جیحون می رسد و بدان می پیوندد. و بر ساحل غربی این رود بلاد آمل است که از نواحی خراسان به شمار می رود. و در کرانه خاوری رود در اینجا سرزمین سغد و اسروشنه از بلاد ترکان دیده می شود 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 جهت خاوری آنست که تا آخر بخش ادامه می یابد 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 به ترکان 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 کیماک^(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 برحسب تدابیری که خدا بر ایشان الهام می‌کند به حیل‌های خاصی متوسل می‌شوند. و مردم این بلاد در این بخش نهم و دهم و در ماورای خراسان و کوه‌هایی که همه آنها چادرگاههای ترکانست ملت‌های بیشماری هستند و ایشان چادرنشین و صحرا گردند و بکار گله داری 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

۱- (به ضم خ - ل) خزلجیه (پ) و «خزلجیه» و «خزلجیه» در چاپ‌ها و نسخ دیگر، ولی صحیح «خزلجیه» است.

۲- «بغرغر» و «تغرغر» نیز در چاپ‌های مختلف آمده است. رجوع به ص ۶ تا ۱۰ مسالک الممالک اصطخری شود.

۳- خرخیز (ن.ل) رجوع به صفحات ۹ و ۱۰ اصطخری شود.

۴- کتمان (چاپ‌های مصر).

محصولات آن‌ها استفاده می‌کنند. و طوایف بسیاری هستند که جز آفریننده ایشان کسی شماره آن‌ها را نمی‌داند و در میان اینان مسلمانان بسیاری هم هستند که در قسمت‌های نزدیک رود جیحون به سر می‌برند و با کافرانی که بر دین مجوسی هستند می‌جنگند و اسیرانی را که به قید بندگی در می‌آورند به اقوام نزدیک و مجاور خود می‌فروشند و گاه به کشورهای خراسان و هند و عراق بیرون می‌شوند.

اقلیم چهارم: این اقلیم از جهت شمال به اقلیم سوم پیوسته است و باختر بخش نخستین آن را قطعه مستطیلی از دریای محیط از آغاز تا پایان فراگرفته که از جنوب به شمال امتداد یافته است و بر ساحل جنوبی این قطعه در جنوب، شهر طنجه واقع است و این قطعه دریا در شمال طنجه بوسیله یک خلیج تنگ که بعرض دوازده میل میان طریق و جزیره الخضراء (الجزیره) در شمال و قصر مجاز و سبت^(۱) در جنوب واقع است از دریای محیط به دریای روم می‌پیوندد و همچنان به سمت خاور امتداد می‌یابد تا به وسط بخش پنجم این اقلیم منتهی می‌شود و رفته رفته در مسیر خود وسعت می‌یابد تا این که چهار بخش این اقلیم و بیشتر بخش پنجم آن را فرا می‌گیرد و از دو جانب آن دو کناره اقلیم سوم و اقلیم پنجم نیز زیر آب می‌رود چنان که یاد خواهیم کرد، و این بحر را دریای شام نیز می‌خوانند و در آن جزایر بسیاری است که بیشتر آن‌ها در جهت مغربست و به ترتیب عبارتند از: یابسه^(۲) مایرکه^(۳) و منورقه^(۴) و سردانیه^(۵) و صقلیه و جزیره اخیر از همه بزرگتر است و پس از آن‌ها به ترتیب بلبونس^(۶) و اقریطش^(۷) و قبرس^(۸) است و ما آن‌ها را در

Ceuta - ۱

Lvica - ۲

Maiorcu - ۳

Minorca - ۴

La Sardaigne - ۵

۶- در سه چاپ (ا) و (ب) و (ک) «بلونس» و در چاپ (ب) «بلبونس»: Peloponnese

La Crete - ۷

بخشی که در آن واقعدن یاد خواهیم کرد. و نزدیک آخر بخش سوم این اقلیم و در بخش سوم اقلیم پنجم، خلیج و نیز (بنادقه)^(۲) از این دریا جدا می شود و به سوی شمال امتداد می یابد تا به وسط این بخش می رسد، آنگاه به سمت مغرب انحراف می یابد تا به بخش دوم اقلیم پنجم منتهی می شود.

و نیز در آخر قسمت خاوری بخش چهارم اقلیم پنجم خلیج قسطنطنیه^(۳) از آن جدا می شود و تا آخر اقلیم از تنگه ای به عرض تیررس به سوی شمال می رود سپس به بخش چهارم اقلیم ششم منتهی می گردد و در مسیر خود به سوی دریای نیطش^(۴) در سرتاسر بخش پنجم و نیمی از بخش ششم اقلیم ششم به سمت خاور منحرف می شود، چنانکه این قسمت ها را در جای خود یاد خواهیم کرد، و هنگامیکه دریای روم از دریای محیط در خلیج طنجه جدا می شود و تا اقلیم سوم وسعت می یابد، در جنوب خلیج قطعاً کوچکی از این بخش باقی میماند که در آن شهر طنجه بر ساحل مجمع بحرین (محل اتصال دو دریا) دیده می شود و از آن پس شهر سبتة را بر کنار دریای روم می بینیم و سپس به ترتیب بلاد تیطاوین^(۵) و بادیس^(۶) است، آنگاه این دریا بقیه قسمت خاوری این بخش را فرا می گیرد و به سوی اقلیم سوم خارج می شود و بیشتر آبادهای این بخش در قسمت شمالی آن و هم در شمال خلیج آنست. و همه این نواحی از بلاد اندلس باختری به شمار می روند و نخستین آن ها 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 به

۱- جزیره مثلث عظیمی است در قسمت شرقی دریای متوسط.

۲- ونیز ، Venice.

۳- Constantinople

۴- بحر بنطس یا اسود یا طرابزنده (طرابوزان).

۵- «قطاون» در چاپ های مصر ولی صحیح تیطاوین (Tetouan) است.

۶- در چاپ های مصر بغلط «پاریس» است.

ترتیب جزیره الخضراء (الجزیره) و مالقه^(۱) و منقب^(۲) و المریه^(۳) دیده می‌شود و در زیر این‌ها به سمت باختر و مجاور دریای محیط شهر شریش^(۴) و لبله^(۵) است و روبروی آن‌ها در دریای محیط جزیره قادیس^(۶) واقع است و در خاور شریش و لبله به ترتیب: اشبیلیه^(۷) و اسیجه^(۸) و قرطبه^(۹) و مرتله^(۱۰) و غرناطه^(۱۱) و جیان^(۱۲) و ابده^(۱۳) و ودادیش^(۱۴) و بسطه^(۱۵) واقع است و در پایین طرف مغرب و نزدیک دریای محیط شهرهای شتمریه^(۱۶) و شلب^(۱۷) دیده می‌شود. و در سوی خاوری این دو شهر بطلیموس^(۱) و مارد^(۲) و یابره^(۳) و آنگاه غافق^(۴) و ترجاله^(۵) و سپس قلعه رباح^(۶) واقع است.

۱- مالگا، Malaga.

۲- منقب (چاپهای مصر)، منقب (چاپ پاریس) (به ضم م - کسر ک)، Almunecar

۳- Almeria

۴- Xeres

۵- (به کسر ل نخست - فتح ل دوم) Niebla.

۶- Cadix

۷- Seville

۸- (به کسر همزه - س - فتح ح) Ecija، در چاپهای مصر «استجه» است.

۹- (به ضم ق - ط - فتح ب) Cordoue.

۱۰- در چاپهای مصر و بیروت «مدیله» ولی صحیح «مرتله» (به ضم م - کسر ت - فتح ل مشدد)

است، Montilla.

۱۱- Grenade

۱۲- Jaen

۱۳- (به ضم همزه - کسر ب - فتح د) و در روض المعطار با باء مشدد است، Ubeda.

۱۴- Guadix

۱۵- (به فتح ب - ت) Baza.

۱۶- (به کسر ش - م - ر - فتح ی) Sainte - Marie des Algarves

۱۷- Silves

و در زیر این‌ها در جانب غربی و مجاور دریای محیط شهر اشبونه^(۷) دیده می‌شود که بر ساحل رود تاجه^(۸) واقع است و در خاور آن شهر: شترین^(۹) و قوریه^(۱۰) نیز بر ساحل همان رود است و از آن پس قنطره السیف^(۱۱) دیده می‌شود. و در سمت خاور اشبونه رشته کوه‌های شارات^(۱۲) را می‌بینیم که در آنجا از مغرب آغاز می‌شود و در امتداد حدود شمالی پایان این بخش به سوی خاور پیش می‌رود و سرانجام به مدینه سالم^(۱۳) منتهی می‌شود و این شهر در آن سوی وسط این بخش واقع است.

۱- (به فتح ب - ت) Badajoz.

۲- Merida

۳- «به ضم ب» labora (Evora)

۴- (به کسر ف) Ghafec.

۵- (به ضم ت - فتح ل) (Truxillo) Tordjela در چاپ‌های مصر به غلط «بزجاله است».

۶- «رباح» (به کسر ر) صحیح است نه «ریاح».

۷- Lisbonne

۸- Tage ، «باجه» در چاپ‌های مصر و بیروت غلط است.

۹- (به کسر ش - ت - فتح ر) Santarem.

۱۰- Coria ، «موزیه» در چاپ‌های مصر غلط است.

۱۱- Alcantara ، که میان شترین و قوریه واقع است. دسلان قنطره السیف را پل شمشیر ترجمه

کرده و «سیف» را به فتح «س» خوانده و ضبط کرده است در صورتی که گویا «سیف» در اینجا به

کسر «س» است که به معنی ساحل و مخصوص ساحل رودبار می‌باشد و چون شهر مزبور بر ساحل

رود تاجه واقع است ترجمه قنطره السیف به پل ساحلی مناسب تر است.

۱۲- Sierra

۱۳- Medina Celi

و در دامنه این کوه طلبیره^(۱) در خاور قوریه واقع است و از آن پس به ترتیب شهرهای: طلیطه^(۲)، وادی الحجاره^(۳) و مدینه سالم دیده می‌شود و در آغاز این رشته کوه‌ها (شارات) شهر قلمریه^(۴) دیده می‌شود که میان اشبونه (لیسبن) و کوه مزور واقع است. شهرهایی که تاکنون آن‌ها را نام بردیم از نواحی باختری اندلس به شمار می‌رفتند. و اما نواحی خاوری آن کشور، آن‌ها که بر ساحل دریای روم (مدیترانه) واقعند پس از المریه به ترتیب عبارتند از: قرطاجنه^(۵) و لقت^(۶) و دانیه^(۷) و بلنسیه^(۸) تا طرگونه^(۹) که در پایان شرقی این بخش واقع است.

و در زیر این شهر از سوی شمال لرقه^(۱۰) و شقوره^(۱۱) واقع است. دو شهر مزبور هم مرز بسطه و قلعه رابح‌اند که در ناحیه باختری اندلس واقع‌اند آنگاه در ناحیه خاوری مرسیه^(۱۲) و سپس شاطبه^(۱۳) در زیر بلنسیه، در شمال، دیده می‌شوند. آنگاه شقر^(۱۴) و سپس

-
- ۱- (به فتح ط - ل - ر) Talavera.
 - ۲- (به ضم ط فتح ل - کسر ط فتح ل) Toledo.
 - ۳- Guadalaxara
 - ۴- (به ضم ق - ل - کسر ر - فتح ی) Coimbra
 - ۵- کارتاؤ، Cartage.
 - ۶- (به کسر ل - فتح ق) Alicante، «لفته» در چاپ‌های مصر غلط است.
 - ۷- Denia
 - ۸- (به فتح ب - ل - کسر س - فتح ی) Valence.
 - ۹- (به فتح ط - ن) Tarragone، «طرطوشه» در چاپ‌های مصر غلط است.
 - ۱۰- Lorca. در چاپ‌های مصر «لیورقه» است.
 - ۱۱- (به کسر ش فتح ر) Segura.
 - ۱۲- به ضم م - کسر س - فتح ی) Murcie.
 - ۱۳- San - phelipe de Xativa
 - ۱۴- (به ضم ش - فتح ق) Xucar.

طرطوشه^(۱) و بعد از آن طرگونه^(۲) را می‌بینیم که تا پایان این بخش امتداد می‌یابد. آنگاه در زیر همین ناحیه بسوی شمال شهرهای جنجاله^(۳) و ابده^(۴) است که از سمت باختر هم مرز شقوره و طلیطله^(۵) هستند، آنگاه در مشرق، در زیر طرطوشه و شمال آن، شهر افراغه^(۶) دیده می‌شود. آنگاه در در خاور شهر سالم به ترتیب قلعه ایوب^(۷) و سرقسطه^(۸) و لارده^(۹) دیده می‌شوند که در پایان این بخش از شمال و خاور قرار دارند. و به جز گوشه ای از شمال باختری بخش دوم این اقلیم بقیه آن را سرتاسر آب فرا گرفته و در آن قسمت بیرون از آب کوه برتات^(۱۰) (پیرنه) باقی مانده که به معنی گردنه‌ها و گذرگاه هاست. این کوه از پایان بخش نخستین اقلیم پنجم بدین بخش امتداد می‌یابد و نزدیک جنوب خاوری این بخش، از کناره ای که به دریای محیط منتهی می‌شود آغاز می‌گردد و به سوی جنوب خاوری می‌رود 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 گردنه‌ها و پیچ و خم‌های آن به خشکی می‌پیوندد و به این بخش امتداد می‌یابد و آن را سرزمین غشگونیه (گاسگن)^(۱۱) می‌نامند و شهرهای جرنده^(۱۲) و قرقشونه^(۱) در این

۱- Tartose ، در فهرست نخبه الدهر «ترتس» است.

۲- (به فتح ط - ن) Tarragone.

۳- (به کسر ج - فتح ل) Chinchilla «منجاله» در چاپ‌های مصر غلط است.

۴- Ubeda. «ریده» و «بده» در چاپ‌های مصر و پاریس غلط است.

۵- Toleda

۶- Traga

۷- Calatayud

۸- (بفتح س - ق - ط) Saragosse ساراگس.

۹- (به کسر ر - فتح د) Lerida.

۱۰- les ports. Les Pyrenees. در چاپ‌های مصر «برتات» است.

۱۱- (به فتح غ - کسر ن - فتح ی) Gascogne ، «غشکوتیکه» در چاپ‌های مصر غلط است.

۱۲- (به کسر ج - ضم ر - فتح د) Gironne. «خریده» در چاپ‌های مصر غلط است.

سرزمین واقع است. و در این قطعه بر ساحل دریای روم شهر برشلونه^(۲) (بارسلن) و آنگاه اربونه^(۳) دیده می‌شود. و در دریایی که این بخش را فراگرفته جزایر بسیاریست که بیشتر آن‌ها به علت 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 گرداگرسیسیل هفتصد میل است و در آن شهرهای بسیاریست که معروفترین آن‌ها سرقوسه (سیراکوز)^(۴) و بلرم^(۵) و طاربنه^(۶) و مازر^(۷) و مسینی^(۸) است و این جزیره روبروی سرزمین افریقیه است و دو جزیره غزش^(۹) و مالطه^(۱۰) (مالت) در فاصله میان آن دو واقع‌اند.

و بخش سوم این اقلیم را نیز به جز سه قطعه از سوی شمال آب فرا گرفته است. قطعه باختری آن عبارت از حوزه قلوریه^(۱۱) و قطعه میانه آن سرزمین (اترانت، OTRANTE) متعلق به انکبردییه^(۱۲) و قطعه خاوری آن (آلبانی، ALBANIE) از کشور بنادقه (ونیز) است. و بخش چهارم این اقلیم را نیز همچنانکه یاد کردیم آب فرا

۱- (به فتح ق - ن) Carcassonne.

۲- (به فتح ب - ش - ن) Barcelone.

۳- (به فتح همزه - ن) Narbonne.

۴- (به کسر س - نخست - فتح س - دوم) Syracuse.

۵- (به کسر ب - ل) Palerme.

۶- (به فتح ط - ن) Trapani، «طرابغه» در چاپ‌های مصر غلط است.

۷- Mazara.

۸- Messine.

۹- (به ضم غ - د) Gozzo، «اعدوش» در چاپ‌های مصر غلط است.

۱۰- (به کسر ل) Malta.

۱۱- La Calabre.

۱۲- (به فتح همزه - ضم ب - کسر ر) Lombardie «آبگیرده» در چاپ‌های مصر غلط است.

گرفته و دارای جزایر بسیاری است که بیشتر آن‌ها مانند جزایر بخش سوم نامسکونست و جزایر آباد آن عبارتند از جزیره بلبونس (پلوپونر) که در ناحیه شمال باختری واقع است و جزیره افریطش (کرت) که از وسط این بخش تا زاویه جنوب خاوری آن امتداد می‌یابد، 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 به دو 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 به باختر می‌گذرد. و در نیمه جنوبی آن قسمت‌های پایین شام است که از وسط آن کوه لکام^(۱) می‌گذرد که در شمال به آخر شام منتهی می‌شود و از آنجا به سوی ناحیه شمال شرقی منحرف می‌شود و پس از این انحراف آن را به سوی ناحیه شمال شرقی منحرف می‌شود و پس از این انحراف آن را کوه سلسله^(۲) می‌نامند و از آنجا به سوی اقلیم پنجم می‌رود و به سمت مشرق انحراف می‌یابد و قسمتی از بلاد جزیره^(۳) را می‌پیماید و از جانب باختری انحراف آن رشته کوه‌هایی متصل به یکدیگر امتداد می‌یابد تا اینکه به خلیجی^(۴) می‌رسد که از دریای روم خارج می‌گردد و به پایان شمالی این بخش منتهی می‌شود. و میان کوه‌ها چندین پیچ و خم و گردنه وجود دارد که آن‌ها را دروب (درها) می‌نامند و این دره‌ها تا بلاد ارمنستان کشیده می‌شود و در این بخش قطعه ای از آن بلاد در میان کوه‌های مزبور و کوه سلسله واقعست. و اما جهت جنوبی که آن را در پیش یاد کردیم مشتمل بر قسمت‌های پایین شام می‌باشد و کوه لگام میان دریای روم و آخر بخش از جنوب به

۱- (به شم ل) کوه زیبای لبنان و سلسله کوههایی که از آن جدا می‌شوند: (Anti le Liban et)

(Liban

Taurus - ۲

۳- بر چندین ناحیه اطلاق می‌شود ولی در اینجا مقصود بلاد مجاهدین عبدالله است که شرقی اندلس و به قول صاحب منتهی الارب اهل اندلس از مطلق لفظ جزیره همین اراده کنند (فهرست نخبه الدهر).

Archipel - ۴

شمال از آن می‌گذرد، بر ساحل دریای همین قسمت شهر انطرسوس^(۱) در آغاز جنوب این بخش واقعست و هم مرز عرقه^(۲) و طرابلس بر ساحل همان دریا از اقلیم سوم است. و در شمال انطرسوس به ترتیب: 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 آنان را فداویه (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 واقع است. و در شمال مصیات میان کوه و دریا شهر انطاکیه^(۸) است و در مقابل آن در جانب خاوری کوه، معره است و در خاور آن شهر مراغه واقع است. و در شمال انطاکیه به ترتیب شهرهای مصیصه^(۹) و اذنه^(۱۰) و طرسوس که آخر شام به شمار می‌رود قرار دارند و روبروی آن از باختر کوه به ترتیب قنسرین و عین زربه^(۱۱) می‌باشد و د نل قنسرین^(۱۲) در

۱- (به فتح همزه - ط) Antarsous.

۲- در چاپ‌های مصر «غزه» است (به فتح - غ ز مشدد) که شهریست به فلسطین (اقرب).

۳- (به فتح ج - ب - ل) شهریست به ساحل شام (منتهی الارب).

۴- (به کسر ذ - فتح ی مشدد) شهریست به شام (اقرب الموارد). نسخه (ب) «عرقه»

۵- شهریست به روم (منتهی الارب) Seleucic

۶- در چاپ‌های مصر «حصن خوابی» است.

۷- سلمیه (به فتح س - ل - تخفیف ی) در چاپ‌های مصر.

۸- «حمص» به کسر «ح» شهریست به شام (اقرب).

۹- به فتح م - ص آخر Mopsueste.

۱۰- (به تحریک و فتح ن) شهریست نزدیک طرسوس (منتهی الارب)

۱۱- Anazarbe

۱۲- (به کسر ق - ن مشدد) Bambyce Hierapolis.

جهت خاوری کوه شهر حلب واقع است و روبروی عین زربه منبع^(۱) است که آخر شام به شمار می‌رود. و اما دروب (دره‌ها - بابها) از سمت راست میان آن‌ها و دریای روم ممالک روم (آناتولی و آسیای صغیر) واقع است که در این روزگار در تصرف ترکمن است و پادشاه آن ابن عثمان می‌باشد و در ساحل این ناحیه شهر انطالیه^(۲) و علایا است. و در آن قسمت از بلاد ارمن که میان کوه دروب و کوه سلسله واقع است به ترتیب شهرهای مرعش و ملطیه و انقره^(۳) واقع است که شهر اخیر تا پایان بخش امتداد می‌یابد. و رود جیحان از نواحی ارمن، از بخش پنجم این اقلیم، خارج می‌گردد و روی سیحان در شرق آن قرار می‌گیرد. رود جیحان در بلاد ارمن جریان می‌یابد و در سوی جنوب همچنان روانست تا اینکه از کوه دروب عبور می‌کند و سپس به ترتیب از طرسوس و مصیصه می‌گذرد، آنگاه به سوی شمال غربی خمیدگی پیدا می‌کند و در جنوب سلوقیه در دریای روم فرو می‌ریزد^(۴).

و رود سیحان به موازات جیحان جریان می‌یابد و به محاذاه انقره^(۵) و مرعش می‌گذرد و از جبال دروب عبور می‌کند و تا سرزمین شام امتداد می‌یابد و آنگاه از عین زربه می‌گذارد و از رود جیحان دور می‌شود و سپس به سوی شمال غربی خمیدگی می‌یابد و سرانجام نزدیک مصیصه و در باختر آن به رود جیحان می‌پیوندد^(۶) و قسمتی از شهرهای الجزیره در جنوب که انحراف یا خمیدگی کوه لکام تا کوه سلسله بر آن احاطه دارد

۱- به فتح «م».

۲- در چاپ‌های مصر «انطاکیه» است ولی صحیح «انطالیه» یا Santalie می‌باشد.

۳- در چاپ‌های مصر «معره» است.

۴- دسلان می‌نویسد: مصب جیحان در شمال شرقی سلوقیه Seleucie، واقع است.

۵- Angora، در چاپ‌های مصر «معره» است.

۶- دسلان می‌نویسد این دو رود به هم نمی‌پیوندند.

واقع‌اند و به ترتیب عبارتند از شهرهای رافقه^(۱) و رقه^(۲) و حران^(۳) و سروج^(۴) و رها^(۵) و نصیبین^(۶) و سمیساط^(۷) و آمد^(۸) 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 به سوی جنوب می‌پیمایند تا از کوه سلسله می‌گذرند و آنگاه فرات از جهت باختری سمیساط و سروج عبور می‌کند و به خاور منحرف می‌شود و از نزدیک رافقه و رقه می‌گذرد و به بخش ششم می‌رود و رود دجله از خاور آمد می‌گذرد و پس از اندکی به شرق منحرف می‌شود و داخل بخش ششم می‌گردد و در جانب باختری بخش ششم این اقلیم بلاد جزیره^(۹) و در سوی خاوری جزیره کشور عراق است که به جزیره پیوسته می‌باشد و در آنجا، در پایان عراق کوه اصفهان پدیدار می‌گردد که از جنوب این بخش فرود می‌آید و به سمت باختر انحراف می‌یابد و همینکه به وسط این بخش در پایان حد شمالی آن می‌رسد به سوی باختر می‌رود تا از 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

۱- در تمام چاپ‌های مصر و بیروت به غلط «رافضه» است ولی چنین شهری در کتب فرهنگ و جغرافیا دیده نشد بلکه صحیح «رافقه» است که در چاپ پاریس و ینی نیز چنین است. رجوع به نسخه الدهر دمشق و منتهی الارب شود.

۲- نام چند شهر است و در اینجا مقصود رقه شام است.

۳- شهریست به شام در جزیره ابن عمر (منتهی الارب)

۴- (به فتح س). شهریست نزدیک حران (منتهی الارب).

۵- (به ضم ر) Edessa.

۶- (به فتح ن - کسر ب) شهر عظیمی است و آن مرکز دیار ربیع است (اقرب الموارد).

۷- (به ضم س - فتح م) در چاپ‌های مصر و بیروت «سمیاط» غلط است: Samosate.

۸- (به کسر م ولی به ضم و فتح آن نیز روایت شده است) Amida، رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۹- La Mesopotamie.

آن بخش در قسمت شمالی آنست. اما فرات همین که به بخش ششم می‌رسد نخست از قرقیسیا می‌گذرد و در این ناحیه نهری از آن رو به شمال جدا می‌شود که در سرزمین جزیره جریان می‌یابد و در نواحی آن به زمین فرو می‌رود و چون فرات از قرقیسیا^(۱) مسافت اندکی می‌پیماید به جنوب منحرف می‌شود و از نزدیک خابور^(۲) تا غرب رجبه می‌گذرد و از اینجا نهری از آن جدا می‌شود که به سمت جنوب جاری می‌گردد و صفین رد قسمت غربی آن باقی می‌ماند آنگاه به سوی خاور منحرف می‌شود و به چندین شعبه منقسم می‌گردد که بعضی از آن‌ها از کوفه و برخی از قصر ابن هبیره^(۳) و جامعان^(۴) می‌گذرند و همه آن‌ها در جنوب این بخش به سوی اقلیم سوم جاری می‌شوند و در آنجا در خاور حیره و قادسیه به زمین فرو می‌روند. و رود فرات از رجبه به سمت شرق از شمال هیت^(۵) و از جنوب زاب^(۶) و انبار^(۷) می‌گذرد و آنگاه نزدیک بغداد در دجله فرو می‌ریزد.

و اما رود دجله چون از بخش پنجم بدین بخش در آید و به سمت خاور به محاذات کوه سلسله که به کوه عراق پیوسته است جریان می‌یابد و از شمال جزیره ابن عمر^(۸)

۱- شهریست بر فرات (منتهی الارب).

۲- نهریست مابین رأس عین و فرات و نهری شرقی دجله و موصل (منتهی الارب).

۳- نام چند جایگاه ورود و آب و چاه و هم دهی در برابر قادسیه و ناحیه ای میان شام و وادی القری است و در اینجا ظاهراً دیه برابر قادسیه مراد باشد.

۴- منسوب به یزید بن عمر بن هبیره... که آن را هنگامی که از طرف مروان والی عراق شد بر فرات کوفه بنا کرده است رجوع به معجم البلدان شود.

۵- حله مزیدیه و آن شهریست بنا کرده صدقه بن منصور بن دبیس بن مزید، به فتح م - ی (منتهی الارب).

۶- شهریست به عراق (منتهی الارب).

۷- به فتح همزه، نام چند ناحیه است و در اینجا مقصود نام شهری قدیم به عراقست (منتهی الارب).

۸- شهزیست شمالی موصل که اب دجله آن را از سه طرف محیط است بر شکل هلال (منتهی الارب).

همچنین از موصل^(۱) و تکریت^(۲) میگذرد و به حدیثه^(۳) منتهی می شود آنگاه به سوی جنوب انحراف می یابد و حدیثه و همچنین زاب کبیر و زاب صغیر در خاور آن باقی می ماند و همچنان رو به جنوب از باختر قادسیه می گذرد تا به بغداد می رسد و با فرات درمی آمیزد. سپس در سمت جنوب از باختر جرجرایا^(۴) جریان می یابد تا از این بخش خارج می شود و به اقلیم سوم می رسد و در آنجا نخست شاخه ها و جویبارهایی از آن منشعب و پراکنده می گردد و سپس به هم می پیوندند و در همان ناحیه نزدیک عبادان^(۵) در دریای فارس می ریزد و سرزمین واقع در میان دو رود دجله و فرات را تا پیش از آنکه در بغداد به هم پیوسته شوند بلاد جزیره می خوند 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 نهروان^(۶) منتهی می گردد آنگاه به جنوب منحرف می شود و پیش از آنکه دجله به اقلیم سوم امتداد یابد با آن در می آمیزد. و میان این رود و کوه های عراق و ایران (اعاجم) شهر جلولاء و در سمت مشرق جلولاء^(۷) نزدیک کوه شهرهای حلوان^(۸) و صیمره^(۹) دیده می شوند. و اما در قطعۀ غربی این بخش، کوهی پدیدار می گردد که از کوه ایران (اعاجم)

۱- (به فتح م - کسر ص) شهریست و زمینی میان عراق و جزیره (منتهی الارب).

۲- (به فتح ت) نامیدند به تکریت که نام دختر وائل است (منتهی الارب).

۳- (به فتح ح - ت) موضعی است. (منتهی الارب).

۴- (به فتح ج - چ) موضعی است در عراق (منتهی الارب).

۵- (به فتح ع - تشدید ب) جزیره ایست محاط به دو شعبه دجله که در بحر فارس می ریزند (منتهی الارب).

۶- (به فتح ن - ر) هم نام شهریست و هم نام سه ده است اعلا و اوسط و اسفل میان واسط و بغداد (منتهی الارب).

۷- (به فتح ج - ل) دهیست به بغداد بر یک منزل از زخانقین و جنگ آن مشهور است (منتهی الارب).

۸- (به ضم ح) نام دو شهر و دو ده است (منتهی الارب).

۹- (به فتح ص - م) شهریست نزدیک دینور (منتهی الارب).

آغاز می‌شود و به سمت مشرق امتداد می‌یابد تا به پایان این بخش می‌رسد و کوه مزبور را بنام شهر زور می‌خوانند و این کوه قطعه یاد کرده را به دو بخش تقسیم می‌کند. و در جنوب یکی ازین دو قطعه کوچک شهر خونجان واقع است که در شمال باختری اصفهان می‌باشد و این قطعه را ایالت بهلوس^(۱) می‌نامند و در وسط آن شهر نهاوند و در شمال آن شهر شهر زور است که در قسمت شمال باختر نزدیک جایگاه تلاقی دو کوه 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 می‌باشد و بخشی از کوه عراق را که روبروی آن است کوه برمه^(۲) می‌نامند و این کوه مساکن اکراد است و زاب کبیر و صغیر که بر دجله می‌باشند 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) می‌باشد و در زاویه شمال خاوری این بخش قطعه ای از دریای نیطس^(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 می‌باشد 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 به

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت «هلوس» و در نسخ خطی «بهلوس» است. و برحسب چاپ پاریس بهلوس، فهلوس یا فهله به معنی پارتی قدیم است که آن را پهلو نیز می‌خوانند (حاشیه دسلان).

۲- در چاپ‌های مصر «باریا» است.

۳- (به فتح ب - ل) شهریست نزدیک دربند (متهی الارب).

۴- در فهرست نخبه الدهر بحر «نیطس» مترادف با دریای طرابزنده یا اسود یا بحر الروس آمده است و یاقوت نیز دریای سیاه را «بنطس» می‌خواند و ابوریحان گوید: و به میان معموره به زمین سقلاب و روس دریایی است نام او بنطس و مردمان ما او را طرابزنده خوانند (ص ۱۶۸، التفهیم) ولی دسلان به نقل از دسасы، 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.

اقلیم سوم امتداد می‌یابد آنگاه کوه مزبور از بخش ششم انحراف پیدا می‌کند و به اقلیم چهارم می‌رسد و به قسمت شرقی کوه عراق می‌پیوندد چنانکه آن را 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 به ترتیب شهرهای کاشان و قم در دامنه آن واقع است و در نیمه راه امتداد خویش اندکی به باختر انحراف می‌یابد سپس دایره وار بر می‌گردد و به سمت شمال خاوری می‌رود تا در اقلیم پنجم نمودار می‌شود و در قسمت خاوری جایگاه انحراف و دور زدن آن شهر ری دیده می‌شود و از جایگاه انحراف آن کوه دیگری آغاز می‌گردد که به سمت باختر تا پایان این بخش امتداد می‌یابد و در آنجا در جنوب کوه شهر قزوین دیده می‌شود و از سوی شمالی کوه مزبور و جانب کوه ری که خط آن‌ها با هم یکی شده است و هر دو بسوی شمال خاوری تا وسط بخش امتداد می‌یابند و از آنجا که به اقلیم پنجم منتهی می‌شوند، استان طبرستان آغاز می‌شود. این استان در میان کوه‌های 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 آن را فرا می‌گیرد. نزدیک کوه ری و در محل انحراف آن به باختر، کوه دیگری که بدان پیوسته است پدیدار می‌گردد که به سوی خاور امتداد می‌یابد در حالیکه اندکی به جنوب منحرف می‌شود و سرانجام داخل قسمت باختری بخش هشتم می‌شود و میان انی کوه و کوه ری در نزدیک مبدأ آن‌ها نواحی گرگان باقی می‌ماند که در میان دو کوه واقعند و از آن جمله 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 دامنه‌های 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 مروشاهجان 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 به شمار می‌روند و همه این‌ها در دامنه آن کوه می‌باشند 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 به شمال 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 جنوب غربی این بخش را کوه استرآباد 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 به کوه بتم می‌پیوندد، چنانکه آن را در آن اقلیم یاد کردیم. و در قسمت خاوری رود جیحون و جنوب این بخش نواحی بخارا و آنگاه سعد 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 به شمار می‌رود و در شمال سمرقند و اسروشنه سرزمین ایلاق^(۳) است آنگاه در شمال ایلاق سرزمین چاچ می‌باشد که تا پایان شرقی این بخش امتداد دارد و قطعه ای از بخش نهم را نیز فرا می‌گیرد، و در جنوب این قطعه بقیه سرزمین فرغانه واقع است از این قطعه ای 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 به اقلیم پنجم، در رود جیحون می‌ریزد و

۱- در چاپ (ک) «رمم» و در چاپ (ب) و (ا) «رم» و در چاپ (پ) «زم» است (به فتح ز - تشدید م)

در فهرست نخبه الدهر چنین است: «زم» از نواحی بخارا بر ساحل جیحون.

۲- در تمام چاپ‌ها «طاهریه» است ولی چنین شهری در کتب جغرافی نیست بلکه «طاهریه» صحیح است که در مراد الاطلاع هم نام آن آمده است.

۳- در مشترک آمده که اقلیم ایلاق متصل به اقلیم چاچ است و فاصله ای میان آن دو نیست و ایلاق به کسر «همزه» و سکون «یا» پس از آنست. حاشیه ا.ه.

در سرزمین ایلاق رودی که از بخش نهم اقلیم سوم از مرزهای کشور تبت می‌آید بدان در می‌آمیزد و پیش از خارج شدن آن از بخش نهم رود فرغانه نیز بدان می‌پیوندد و در روبروی رود چاچ کوه جبراغون^(۱) دیده می‌شود که از اقلیم پنجم آغاز می‌گردد و به سوی جنوب خاوری متوجه می‌شود تا به جانب بخش نهم بیرون می‌رود و بر سرزمین چاچ احاطه می‌یابد سپس در بخش نهم خمیدگی پیدا می‌کند و تا جنوب 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^(۲) و در شمال سرزمین خلخ^(۳) است و ناحیه کیماک سرتاسر خاور این بخش را فراگرفته است و به بخش دهم تا کوه قوقیا پیوسته است که تا پایان خاوری این بخش امتداد می‌یابد و بر قطعه ای از ساحل دریای محیط قرار دارد و آن کوه یاجوج و مأجوج است و همه ملت‌های ساکن این نواحی از طوایف ترکانند.

اقلیم پنجم: بیشتر بخش نخستین این اقلیم را، به جز قسمت کوچکی از جنوب مشرق آن، آب فرا گرفته است زیرا دریای محیط در این جهت غربی در اقلیم‌های پنجم ششم و هفتم نفوذ کرده و از دایره ای که در پیرامون کره زمین است در گذشته و به درون 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 دو سوی

۱- جبراغون (ن. ل)

۲- خزلجیه (ن. ل)

۳- خلیجه (ن. ل)

آن را فراگرفته مانند دو ضلع که بر زاویه مثلث احاطه یافته است و در آن قطعه از بقیه باختر اندلس منت میور^(۱) است که نزدیک اول این بخش از جنوب باختری بر ساحل دریا دیده می‌شود و شلمنکه^(۲) که در خاور آن واقع است و در شمال این شهر سموره^(۳) و در خاور شلمنکه ابله^(۴) واقع است که آخر جنوب بخش به شمار می‌رود و سرزمین قستالیه^(۵) در جانب خاوری آن واقع است که مشتمل بر شهر شقوییه^(۶) می‌باشد و در شمال آن قلمرو لیون^(۷) و شهر برغشت^(۸) واقع است، آنگاه در پشت این نواحی از جهت شمال سرزمین جلیقیه^(۹) است که تا زاویه قطعه یادکرده امتداد می‌یابد و در این ناحیه بر ساحل دریای محیط در آخر ضلع غربی مثلث مزبور شهر شنتیاقوب^(۱۰) دیده می‌شود و این نام همانند کلمه یعقوب می‌باشد و در آن قطعه در خاور اندلس شهر تطیله^(۱۱) است که نزدیک پایان جنوبی این بخش در خاور قستالیه واقع است و در شمال و خاور این نواحی شهر وشقه^(۱۲) دیده می‌شود و باز در سمت شمال خاوری آن شهر بنبلونه^(۱) واقع

- ۱- (به ضم م اول - فتح م دوم) Monte Mayor و در چاپ‌های مصر به غلط «سعیور» است.
- ۲- (به فتح ش - ل - م - ک) Salamanque سلمنه (ن. ل).
- ۳- (به فتح س - ر) Zamora.
- ۴- (به فتح همزه - ل) Abla در چاپ‌های مصر «ایله» است. دسلان می‌نویسد: در پنج میلی جنوب خاوری سلمنکه شهر ابله واقع است که از نواحی (Tormes) است و شاید این همان شهریست که ادریسی آن را به نام «Alba» خوانده است.
- ۵- (به فتح ق) Castille.
- ۶- (به فتح ش - کسر ب - فتح ی مشدد) Segovie «شقونیه» در چاپ‌های مصر درست نیست.
- ۷- (به کسر ل) Leon.
- ۸- (به ضمن ب - غ) Burgos.
- ۹- (به کسر ج - ل مشدد - ق - فتح ی مشدد) Calice.
- ۱۰- (به فتح ش - کسر ت) Santiago در چاپ‌های مصر «شتیاقو» است.
- ۱۱- (به ضم ت - فتح ط - ل) Todela.
- ۱۲- (به ضم و - فتح ق) Huesca.

است و در باختر بنبلونه قسطاله^(۲) دیده می‌شود و از آن پس ناجره^(۳) میان این شهر و برغشت (بورگو) واقع می‌باشد. و در وسط این قطعه رشته کوه عظیمی به موازات دریا و ضلع شمال شرقی آن پدیدار می‌شود و نزدیک بنبلونه در جهت خاوری که یاد کردیم پیش از آنکه در جنوب و در اقلیم چهارم به دریای روم متصل شود به کناره این ضلع دریا می‌پیوندد و از جهت خاور برای کشور اندلس به منزله مانعی نمی‌شود. و پیچ و خمهای آن مانند ابوابی برای کشور است که به نواحی غشکونیه^(۴) (گاسکن) منتهی می‌شود و نواحی مزبور متعلق به ملت‌های فرنگ می‌باشد. و از جمله شهرهای آن که از اقلیم چهارم به شمار می‌روند می‌توان بر شلونه (بارسلن) و اربونه را نام برد که بر ساحل دریای روم واقع‌اند و جرنده (زیرن) و قرقشونه (کارکاسن) از جهت شمال در پشت آنها واقع است و آنچه از این ناحیه متعلق به این بخش پنجم است عبارت از: طلوشه^(۵) (تولوز) می‌باشد که در شمال جرنده واقع است. و اما قسمت خشکی این بخش نخستین در جهت خاور قطعه ایست که به شکل مثلث دراز است و زاویه حاده آن از سمت خاور در پشت کوه برنات (پیرنه)^(۶) واقع است.

و در این قطعه بر ساحل دریای محیط و بر نوک قطعه ای که کوه پیرنه بدان پیوسته است شهر بیونه^(۷) دیده می‌شود. و در پایان این قطعه در جهت شمال شرقی این بخش سرزمین بیطو^(۸) واقع است که به ملت‌های فرنگ متعلق است و تا آخر این بخش امتداد

۱- (به فتح ب - کسر ب - فتح ن) Pampelune در چاپ‌های مصر «بنبلونه» است.

۲- (به فتح ق - ل) Estella.

۳- (به کسر ج - فتح ر) Najera یا Naxera، «تاجره» در چاپ‌های مصر غلط است.

۴- Gascon

۵- (به ضم ط - فتح ش) Toulouse

۶- Port یا (Pyrene).

۷- (به فتح ب - ن) Bayonne، «نیونه» در چاپ‌های مصر غلط است.

۸- (به فتح ب) Poitou «بنطو» در چاپ‌های مصر غلط است.

می‌یابد و در سمت غربی بخش دوم سرزمین غشکونیه واقع است. و در شمال آن (بیطو) (پواتو) و برغشت (بورگو)^(۱) دیده می‌شود، چنانکه آن‌ها را یاد کردیم. و در شمال خاوری نواحی غشکونیه (گاسکن) خلیجی از دریای روم دیده می‌شود که به شکل دندان در این بخش پیشرفتگی پیدا کرده (خلیج لیون)^(۲) و اندکی به سوی خاور انحراف یافته است و نواحی گاسکن در باختر این خلیج واقع شده است. و در نوک شمالی این قطعه بالذ جنوه^(۳) دیده می‌شود و در همان خط سیر در سمت شمال آن کوه منت جون (آلپ)^(۴) می‌باشد. همچنین در جهت شمال کوه و بر 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 دماغه ای باقی می‌ماند که از خشکی به دریا 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

۱- مؤلف در اینجا برغشت را که قبلا یاد کرده با بورژ که شهر دیگری است یکی دانسته است در صورتیکه برغشت یا Burgos بجز Bourges است (حاشیه دسلان).

۲- Lyon.

۳- (به کسر ج - فتح و) Genova, Genes

۴- (به ضم م) «Mont - Djoun Les Alpes» در چاپ‌های مصر «نیت جون» غلط است.

۵- (به ضم ب و فتح ن) La Baurgagne.

۶- مؤلف در اینجا از دریای آدریاتیک گفتگو می‌کند. (دسلان).

۷- این دماغه کشور ایتالیاست (دسلان).

۸- Pise.

۹- بطرک: در نزد مسیحیان رئیس اسقف‌ها است، معرب 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 می‌گفته اند (اقراب الموارد)، Patrirch در تداول امروز.

آن شهر بناهای با عظمت و هیاکل^(۱) باشکوه و کنیسه‌های بسیار بزرگ وجود دارد که اخبار آن‌ها معروفست و از شگفتی‌های آن رودی است که در وسط شهر از خاور به باختر روانست و کف رود از تخته‌ها و آجرهای مس مفروش است. و کنیسه (کلیسای) پطرس^(۲) و پولس^(۳) از حواریان در آن شهر واقع است و آرامگاه آنان در آن کنیسه است و در شمال بلاد روم مملکت انبرضیه^(۴) (لمباردی) است که تا آخرین این بخش امتداد دارد و بر ساحل همان خلیج که در جنوب آن روم واقع است نواحی ناپل^(۵) در سوی خاوری آن دیده می‌شود که به شهر قلوریه^(۶) از ممالک فرنگ پیوسته است و در شمال آن قسمتی از خلیج بنادقه (ونیز)^(۷) از بخش سوم خارج می‌شود و داخل این بخش می‌گردد و این خلیج در جهت باختری و به موازات ساحل شمالی بخش دوم امتداد می‌یابد و تا یک سوم آن پیش می‌رود و بسیاری از بلاد بنادقه بر ساحل این خلیج واقع است^(۸) و شهرهای مزبور از جنوب آن میان خلیج و دریای محیز (دریای روم) داخل این بخش شده‌اند. و در جهت شمال نواحی انکلایه^(۹) دیده می‌شود که در اقلیم ششم واقع است.

۱- «هیكل» به معنی بتکده و موضعی در صدر کنیسه بوده است که قربانیها را در آن می‌گذاشته‌اند ولی بعدها عبادتگاه مسیحیان از کنیسه و معبد مسلمانان را جامع و از آن بت پرستان را هیكل خوانده‌اند.

۲- Pierse.

۳- Paul.

۴- (به فتح همزه - کسر ب و ض - فتح ی) Lombardie. «اقرنصیسه» و «اقرنصیسه» در چاپ‌های مصر و بیروت غلط است.

۵- Naples.

۶- (به کسر ق - ل مشدد - فتح ر) Calabr.

۷- Venise.

۸- یعنی سواحل غربی آن (دسلان).

۹- (به فتح همزه - کسر ک - فتح ی) Aquilee.

در بخش سوم این اقلیم، از سوی باختر نواحی قلوریه (کالابر)^(۱) واقع است که در میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد یافته است و یک بخش از قلمرو آن داخل اقلیم چهارم می‌شود و در آن مانند دماغه ای در میان دو خلیج که از دریای روم به سوی شمال جدا شده و داخل این بخش گردیده‌اند پیش می‌رود و در خاور کالابر، انکبرده^(۲) واقع است، و آن شبه جزیره ایست که میان خلیج ونیز و دریای روم امتداد می‌یابد و یک دماغه این بخش که به اقلیم چهارم و دریای روم می‌رود از سمت خاور به خلیج ونیز محدود است و این خلیج به 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 به موازات آن به سوی شمال امتداد می‌یابد و سپس در اقلیم ششم با یکدیگر به سوی مغرب منحرف می‌شوند تا به مقابل خلیجی که در سمت شمالی آن‌ها در ناحیه انکلایه (آکیله) واقع است منتهی می‌شوند و این ناحیه به ملت‌های لمانیه (آلمان) متعلق است، چنانکه یاد خواهیم کرد. و در سرتاسر مسافتی که این خلیج و رشته کوه به سوی شمال امتداد می‌یابند، نواحی ونیز^(۳) را میان خلیج و کوه می‌توان مشاهده کرد، ولی همین که خط سیر خلیج و کوه به سوی باختر متوجه شود آن وقت در میان آن‌ها نواحی جزواسیا^(۴) و سپس نواحی المانیه در پایان خلیج دیده می‌شود.

۱- دماغه ای که نواحی کالابر (قلوریه) در آن واقع است میان خلیج تارانت **Tarente** و دریای تیرنین **Tyrrhenienne** واقع است (دسلان، ج ۱ ص ۱۵۲).

۲- انکبرده نام لمبادری **Lombardie** است ولی مؤلف در اینجا این کلمه را بر «بازیلیکات» **Basilicate** اطلاق کرده است. ناحیه نخست سرزمین باری **Bari** و قسمت دوم قلمرو اترانت **Otrante** است (دسلان ج ۱ ص ۱۵۲).

۳- (به ضم ل) **Allemand**

۴- (به کسر ج - س) **Guerouacia** که به جای کلمه کرواسی **Croatie** به کار می‌رود و بنا برین «حروایا» در چاپ‌های مصر غلط است.

و در بخش چهارم این اقلیم قطعه ای از دریای روم است که از اقلیم چهارم بدان داخل شده است و تمام آن مضر است و بصورت دماغه‌هایی می‌باشد و به سوی شمال امتداد می‌یابد و میان هر دو دماغه خلیجی از دریا واقع است^(۱).

و در آخر جانب خاوری این بخش قطعه‌هایی از دریا وجود دارد و از آنجا خلیج قسطنطنیه به سوی شمال بیرون می‌رود چنانکه از این خلیج جنوبی خارج می‌شود و به سمت شمال می‌رود تا سرانجام به اقلیم ششم می‌رسد و از آنجا پس از اندکی به سمت خاور متوجه می‌شود تا به دریای نیطش (سیاه) در بخش پنجم و قسمتی از بخش چهارم، که پیش از بخش پنجم است، و برخی از بخش ششم اقلیم ششم می‌رسد، چنان که یاد خواهیم کرد. و شهر قسطنطنیه در جانب خاوری این خلیج نزدیک پایان شمالی این بخش واقع است.

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 قطعه ای که میان دریای روم و خلیج قسطنطنیه واقع است از این بخش می‌باشد و در آن کشور مقدونیه قرار دارد که متعلق به یونانیان بوده است و نخست کشورداری آنان از آنجا آغاز شده است.

و در قسمت خاوری این خلیج تا آخر این بخش قطعه ای از سرزمین ناطوس^(۲) است. و گمان می‌کنم در این روزگار ناحیه مزبور جزو متصرفات ترکمانان باشد و ابن

۱- دسلان می‌نویسد: اگر مؤلف بنفشه ادریسی بدقت مینگریست میدید که شهر قسطنطنیه در ساحل غربی خلیج واقع است. ج ۱ ص ۱۵۵.

۲- در چاپ‌های مصر «باطوس» است ولی صحیح «ناطوس» می‌باشد که به گفته دسلان منظور آناتولی Anatolie است و وی به نقل از ادریسی می‌نویسد این کلمه به معنی خاور است. ص ۱۵۴ ج ۱

عثمان در آنجا پادشاهی می‌کند و پایتخت او در آنجا شهر برصه^(۱) است و پیش از فرمانروایی ترکمانان متعلق به روم بوده است تا آن که ملت‌هایی بر رومیان غلبه یافتند و سرانجام آن سرزمین به تصرف ترکمانان درآمد. و در قسمت باختری و جنوبی بخش پنجم این اقلیم سرزمین ناطوس است و در شمال آن آخر بخش بلاد عموریه^(۲) واقع است و در جانب خاوری این ناحیه رود قباقب^(۳) است که در رود فرات می‌ریزد و آن از کوهی که در آن ناحیه واقع است سرچشمه می‌گیرد و به سمت جنوب می‌رود تا سرانجام پیش از آن که فرات از این بخش به اقلیم چهارم برسد برود مزبور می‌پیوندد.

و در آنجا در سمت 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 چنان که در پیش یاد کردیم. و در خاور این جایگاه مبدأ رود دجله است که به موازات فرات جریان دارد تا در نزدیک بغداد در می‌آمیزد و در زاویه ای میان جنوب و خاور این بخش در پشت کوهی که رود دجله از آن آغاز می‌شود، شهر میافارقین واقع است. و رود قباقب که آن را یاد کردیم این بخش را به دو قطعه تقسیم می‌کند: یکی در جهت جنوب غربی است که سرزمین ناطوس در آن واقع است، چنان که 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 بر ثلث قسمت جنوب آن سرچشمه دجله و فرات واقع است و در شمال آن بلاد بیلقان است که از پشت کوه قباقب به سرزمین عموریه پیوسته است و این قطعه پهناور است و در آخر آن نزدیک سرچشمه فرات بلاد

۱- در چاپ‌های مختلف «برصه» و «برصا» آمده است ولی دسلان می‌نویسد: امروز نام این شهر را بروسه «Brouce» می‌نویسند.

۲- (به فتح ع - کسر ر - فتح ی مشدد) Amorium

۳- (به ضم ق اول و دوم) شاید قره سو Cara Sou است (دسلان).

خرشنه^(۱) واقع است و در زاویه شمال شرقی قطعه ای از دریای نیطش است که خلیج قسطنطنیه بدان منتهی می شود و در جنوب و باختر بخش ششم این اقلیم بلاد ارمنستان واقع است که در تمام نیمه غربی این بخش و تا آن سوی نیمه شرقی به یکدیگر پیوسته است و در جنوب و باختر آن شهر ارزن^(۲) واقع است و در شمال آن تفلیس و دیبل^(۳) واقع است و در خاور ارزن به ترتیب شهرهای خلاط و بردعه و در جنوب آن، با انحراف به خاور، شهر ارمنیه است. و از اینجا نواحی ارمنستان به سوی اقلیم چهارم امتداد می یابد که در آن شهر مراغه دیده می شود که در ناحیه شرقی کوه اکراد موسوم به برمه^(۴) واقع است و 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 قطعه ای از دریای طبرستان واقع است و این قطعه از بخش هفتم در ناحیه شرقی این بخش پیشرفتگی پیدا کرده است و آن را دریای طبرستان می نامند و بر آن دریا از جهت شمال درین بخش قطعه ای از بلاد خزر است که اهالی آن ترکمانند و از آخر این قطعه دریا در شمال کوههایی آغاز می شود که به یکدیگر پیوسته اند و این کوهها بر سمت باختر تا بخش پنجم امتداد دارند و از آن بخش می گذرند و در حالیکه متوجه و محیط بر شهر میافارقین اند سرانجام نزدیک آمده به اقلیم چهارم می روند و به کوه سلسله در قسمت های شمال شام می پیوندند، و از آنجا چنان که یاد کردیم به کوه لکام متصل می شوند. و در میان کوه های شمالی در این بخش گردنه هایی وجود دارد و به منزله باب هایی می باشند که به دو سمت منتهی می شوند 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 باب الابواب (در بند)

۱- «خرشنه» به قول صاحب منتهی الارب شهرست به روم. و «خرشنه» در بعضی چاپها غلط است.

۲- اردن (ن. ل).

۳- اردبیل (ن. ل).

۴- ارمی (ن. ل).

است و بلاد ابواب از ناحیه جنوب باختری به شهر ارمینیه متصل‌اند و میان آن‌ها و شهرهای جنوبی آذربایجان، در خاور، نواحی اران^(۱) است که به دریای طبرستان پیوسته می‌باشد. و در شمال این کوه‌ها قطعه‌ای از این بخش دیده می‌شود. که در باختر 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 بر این 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 به یکدیگر پیوسته هستند تا سرانجام در شرق به کوهی 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 سد مانند، قطعه‌ای از سرزمین خزر دیده می‌شود که به زاویه شمال خاوری این بخش میان پایان شمالی آن و دریای طبرستان منتهی می‌گردد.

و سرتاسر جهت باختری بخش هفتم این اقلیم را دریای طبرستان فراگرفته و قطعه‌ای از جنوب این دریا به اقلیم چهارم داخل می‌شود، چنانکه در آن اقلیم یادآور شدیم، که بلاد طبرستان و کوه‌های دیلم تا قزوین بر ساحل آن 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

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 Trebizonde (اطرابزیده) در چاپ‌های مصر غلط است.

باقی می ماند که رود اتل^(۱) در آن به دریا می ریزد، و از این بخش در ناحیه خاور قطعه ای بیرون از آب باقی می ماند که از چادرگاههای گروهی از ترکان موسوم به غز به شمار می رود [و این طایفه را خزر می نامند و این نام برحسب عقیده کسانی است که می پندارند کلمه خزر در تعریب تغییر یافته و حرف «خ» به «غ» تبدیل شده و حرف «ر» از آن حذف گردیده است]^(۲) و کوهی از جهت جنوب بر آن احاطه می یابد که از بخش هشتم داخل می شود و به سوی باختر تا نزدیک وسط آن بخش امتداد می یابد و سپس به شمال منحرف می شود تا به دریای طبرستان تلاقی می کند و بر دریای مزبور است می رسد، سپس کناره دریا انحراف می یابد و کوه نیز پیچ می خورد و آنگاه از دریا جدا می شود و در اینجا آن را کوه سیاه می نامند و جهت آن بسوی باختر تغییر می کند و همچنان در آن سوی امتداد می یابد تا به بخش ششم اقلیم ششم می رسد، آنگاه به سمت جنوب باز می گردد تا به بخش ششم اقلیم پنجم منتهی می شود و این قسمت همان رشته ایست که در این بخش کشور را سریر را از سرزمین خزران جدا می کند و سرزمین خزران در بخش ششم و هفتم پیوسته به کناره های کوه سیاه می باشد، چنانکه خواهد آمد. و سرتاسر بخش هشتم این اقلیم (پنجم) را چادرگاههای غزها تشکیل می دهد که از طوایف بادیه نشین ترک به شمار می روند و در جهت جنوب غربی این بخش دریاچه خوارزم (آرال)^(۳) واقع است که رود جیحون در آن می ریزد و گرداگرد دریاچه مزبور سیصد میل است و رودهای بسیاری نیز از سرزمینی که چادرگاههای غزانت در آن فرو می ریزد و در جهت شمال شرقی آن دریاچه گرگون^(۴) واقع است که گرداگرد آن چهارصد میل و آب شیرین است. و در ناحیه شمالی این بخش کوه مرغار دیده می شود که به معنی کوه برف

۱- نام قدیم رود ولگا «Volga» است و در بعض چاپها «اتل» است.

۲- عبارت داخل کروشه از ترجمه دسلان نقل شد و وی آن را از نسخه ای خطی ترجمه کرده است.

۳- Aral

۴- عرعون (ن. ل).

می‌باشد^(۱) زیرا همواره مستور از برف است و هیچگاه برف آن آب نمی‌شود و کوه مزبور به آخر این بخش متصل است. و در جنوب دریاچه گرگون کوهی از سنگ خارا به نام گرگون دیده می‌شود که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید و دریاچه گرگون را به نام همین کوه نامگذاری کرده‌اند. و رودهای بیشماری از کوه گرگون و کوه مرغار که در شمال دریاچه واقع است به سوی آن سرازیر می‌شود و از دو سوی در آن می‌ریزد. و در بخش نهم این نواحی ازکش^(۲) واقع است که متعلق به ترکان 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 بر دریای محیط مشرف می‌گردد و تا پایان شمالی بخش امتداد می‌یابد.

سپس به سوی باختر بخش دهم اقلیم چهارم منحرف می‌شود و کمتر از نصف آن بخش را فرا می‌گیرد و از آغاز آن 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 به بخش دهم اقلیم پنجم داخل می‌شود و تا پایان غربی آن بخش امتداد می‌یابد. و در طرف جنوب کوه در این بخش قطعۀ درازی باقی مانده که به سوی 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 به سمت 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 قطعۀ ای باقی می‌ماند که کوه قوقیا نزدیک

۱- (به ضم م) دسلان می‌نویسد: غار در ترکی به معنی برف است ولی کلمه «مر» mer یا «مر» mor

در آن زبان وجود ندارد.

۲- ارکس (ن. ل).

زاویه شمال شرقی بخش بر آن احاطه یافته و امتداد آن بسوی جنوبست و قطعه مزبور بخشی از بلاد یاجوج و ماجوج را تشکیل می‌دهد و در بخش دهم این اقلیم سرزمین یاجوج و ماجوج است که در سرتاسر آن بخش به همدیگر متصل است و به جز قطعه ای از دریای محیط که قسمتی از نواحی شرقی بخش را از جنوب تا شمال فرا گرفته است و جز قطعه ای که وقتی قوقیا از آن می‌گذرد آن را از جهت جنوب و غرب جدا می‌کند بقیه آن بخش سرزمین یاجوج و ماجوج را تشکیل می‌دهد و خدای سبحانه و تعالی داناتر است.

اقلیم ششم: بیش از نیمی از بخش نخستین آن را دریا فرا گرفته و به علت رسیدن آب به قسمت شرقی بخش در ضمن دو زدن دریا یک خمیدگی به سوی شمال پدید می‌آید و سپس در امتداد ناحیه شرقی به جنوب پیش می‌رود و پس از آن که اندکی امتداد می‌یابد در نزدیکی ناحیه جنوبی منتهی می‌شود. و بدین گونه قطعه ای از خشکی در این بخش نمودار می‌گردد که دماغه ای در میان دو خلیج از دریای محیط در زاویه 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 زاویه جنوب شرقی این بخش نواحی صیس^(۲) واقع است که به بلاد بیطو (پواتو) که آن را در بخش اول و دوم یاد کردیم متصل می‌باشد. و در بخش دوم این اقلیم دریای محیط از باختر و شمال آن پیشرفته است. قسمت باختری آن قطعه مستطیلی را تشکیل می‌دهد که بیشتر نیمه شمالی آن در خاور سرزمین بریتانیا (برتانی) که در بخش نخستین واقع است قرار دارد و قطعه دیگر در شمال بدان می‌پیوندد و از باختر به خاور بخش امتداد می‌یابد و در نیمه باختری بخش این

۱- la Bretagne

۲- (Seis (Seez) در چاپ‌های مصر «صاقس» است.

خلیج کمی وسعت می‌یابد و در همین جایگاه قطعه ای از جزیره انکلترا^(۱) (انگلستان) در آن واقع است و آن جزیره ای بزرگ و پهناور است و مشتمل بر شهرهای بسیار می‌باشد و کشور توانایی را تشکیل می‌دهد و بقیه جزیره مزبور در اقلیم هفتم است و در جنوب این خلیج و جزیره آن، در نیمه غربی این بخش نواحی نرمندی^(۲) و کشور افلاندس^(۳) دیده می‌شود که بدان پیوسته‌اند سپس کشور افرنسیه (فرانسه)^(۴) در جنوب باختر این بخش و بلاد (برغونیه)^(۵) در خاور آن واقع است و تمام این کشورها متعلق به ملت‌های فرنگ است و کشور المانیان^(۶) در نیمه خاوری این بخش می‌باشد، چنان که در جنوب آن، نواحی انکلایه (آکیله) و در شمال بلاد برغونیه (برگون) و آنگاه سرزمین لهرنکه^(۷) و شظونیه^(۸) (ساکس) دیده می‌شود. و بر ساحل قطعه ای از دریای محیط که زاویه شمال شرقی این بخش را فرا گرفته است سرزمین افریزه^(۹) واقع است که تمام آن متعلق به اقوام لمانی (آلمانی) است و در جنوب قسمت باختری بخش سوم این اقلیم ناحیه بوامیه^(۱۰) (بوهم) و در شمال آن کشور شظونیه واقعست. و در قسمت خاوری بخش، کشور انگریه

۱- انگلتر (ن. ل) Angleterre

۲- در چاپ‌های مصر «ارمندی» است ولی صحیح «نرمندی» است Normandie.

۳- Flandre در چاپ‌های مصر «افلادش» است.

۴- France.

۵- Bourgogne.

۵ -

۶- Allemads

۷- (به ضم ل - کسر ر - فتح ک) Lorraine در چاپ‌های مصر «لهویکه» درست نیست.

۸- (به فتح ش) Saxonia, la Saxe در چاپ‌های مصر «شظونیه» غلط است.

۹- (به کسر همزه - فتح ز) la Frise «افریره» در چاپ‌های مصر غلط است.

۱۰- در یک چاپ «مراثیه» و در چاپ‌های دیگر «یوامیه» است ولی صحیح «یوامیه» است که ادیسی نیز

آن را بکار برده و به اصل کلمه Boheme نزدیک تر است (حاشیه دسلان، ص ۱۹۰).

(هنگری)^(۱) در جنوب و نواحی بلونیه^(۲) (پلونوی) در شمال است که سلسله کوه بلواط^(۳) (کارپات) میان دو کشور مزبور حایل می‌شود این کوه از بخش چهارم بدین بخش داخل می‌شود و آنگاه به سمت غرب با انحراف به شمال می‌گذرد تا به نواحی شظونیه پایان نیمه غربی این بخش (سوم) منتهی می‌شود و در آنجا پایان می‌یابد. و در ناحیه جنوب بخش چهارم سرزمین جثولیه^(۴) دیده می‌شود و در زیر آن ناحیه به طرف 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 جثولیه 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 این رو قطعه کوچکی از دریای نیطش در قسمت‌های جنوب شرقی این بخش واقع می‌شود که به خلیج می‌پیوندد و میان آن دو در همان زاویه شهر مسناه^(۵) واقع می‌باشد.

و در بخش پنجم اقلیم ششم و در ناحیه جنوبی نزدیک دریای نیطش قطعه مزبور در آخر بخش چهارم به خلیج متصل می‌شود و از همان جهت خلیج به سوی مشرق امتداد می‌یابد و از تمام این بخش و قسمتی از بخش ششم به طور هزار و سیصد میل از مبدأ در عرض ششصد میل می‌گذرد. و در پشت این دریا در ناحیه جنوبی این بخش دشت مستطیلی است که از باختر به خاور و در باختر آن شهر هرقلیه^(۶) بر ساحل دریای نیطش

۱- (به ضم همزه) Hongrie «انکویه» در چاپ‌های مصر درست نیست.

۲- (به ضم ب) Pologne

۳- (به کسر ب) Carpathe.

۴- (به کسر ج) Servie.

۵- در چاپ‌های مصر «مسنیناه» است ولی دسلان آن را بدین صورت آورده است: Mesnat.

۶- (به کسر ه - فتح ر - فتح ی) Heraclee «هرقلیه» در بعض چاپ‌های مصر غلط است.

دیده می‌شود که به سرزمین بیلقان 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 به مقدار انحراف دریا به سوی 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 رشته ای از سیاه کوه از آن می‌گذرد و این رشته پس از آن همراه دریای خزر به بخش هفتم منحرف می‌شود و پس از جداشدن از دریا به سوی باختر می‌رود و بنابراین از این بخش می‌گذرد و در بخش ششم اقلیم پنجم داخل می‌شود و در آنجا به کوه ابواب می‌پیوندد 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 قطعه ای از سرزمین خزر است که تا آخر این بخش در جهت غربی امتداد دارد و در خاور آن قطعه

۱- Alain «لانیه» در بعض چاپ‌ها درست نیست.

۲- (به ضم ب) Sinope «سوتلی» در بعض چاپ‌ها غلط است.

۳- (به ضم ب) Bulgare «ترخان» در چاپ‌های مصر غلط است.

۴- (به ضم ق) Coman.

۵- (به کسر ب - ل - ج) بلجر (ن. ل).

ای از دریای طبرستان است که این کوه از خاور و شمال آن می‌گذرد. و در پشت کوه سیاه دز ناحیه شمال غربی سرزمین برطاس واقع است و در ناحیه شرقی این بخش سرزمین بسجرت^(۱) و بجبناک^(۲) واقع است و مردم این ممالک از ملت‌های ترک‌اند. سرتاسر ناحیه جنوبی بخش هشتم سرزمین خلخ^(۳) را تشکیل می‌دهد که متعلق به ترکان می‌باشد و در ناحیه شمال غربی آن سرزمین متنه واقع است و در خاور سرزمینی که می‌گویند یا جوج و مأجوج شهرهای آن را پیش از بنیان نهادن سد ویران ساخته‌اند، سرچشمه رود اتل (ولگا) در همین سرزمین متنه واقع است. این رود از بزرگترین رودهای جهان به شمار می‌رود و مجرای آن در بلاد ترک و مصب آن در دریای طبرستان است. ه در بخش هفتم اقلیم پنجم واقع است. رود مزبور دارای پیچ و خمهای بسیاری است و آن از کوهی در سرزمین متنه 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 به سمت شمال منحرف می‌شود تا به بخش هفتم اقلیم هفتم یم رسد و در کناره آن میان جنوب و باختر جریان می‌یابد پس از آن در بخش ششم اقلیم هفتم نمودار می‌شود و قدری به سوی مغرب می‌رود سپس دوباره به سوی جنوب منحرف می‌شود و به بخش ششم اقلیم ششم باز می‌گردد و از آن نهری منشعب می‌شود که به سوی مغرب می‌رود و در این بخش در دریای نیطش می‌ریزد، و اما رود اتل^(۴) از آن پس از قطعه ای میان شمال و خاور در نواحی بلغار می‌گذرد و آنگاه به بخش هفتم اقلیم

۱- (به کسرب - ج) با شکر **Bachkir**، «شحرِب» و «سحرب» و «بحرق» در چاپ‌های مختلف غلط است.

۲- در تمام چاپ‌ها به جز چاپ (پ) «یخناک» است ولی صحیح «بجنال» یا «بجناکیه» است «**les Petchenegues**» (فهرست نخبه الدهر). در ص ۱۰ مسالک الممالک اصطخری و حدود العالم و التفهیم و صوره الارض ابن حوقل نیز «بجناکیه» است.

۳- «جولخ» و «خولخ» و «خرلخ» در چاپ‌های مختلف صحیح نیست.

۴- بدبو، **Terre Puante**

ششم می‌رسد سپس بار سوم به سوی جنوب منحرف می‌شود و در کوه سیاه^(۱) نفوذ می‌کند و از بلاد خزر می‌گذرد و در بخش هفتم اقلیم پنجم نمودار می‌شود و در اینجا در قطعه ای ازین 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 آن‌ها را قفجاق (قبجاق) نیز می‌گویند و نواحی ترکش^(۲) نیز در همانجا واقع است و در خاور آن ناحیه بلاد یاجوج^(۳) است که کوه قوقیای^(۴) 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 به سمت شمال غربی می‌رود از آن جدا می‌شود تا داخل بخش نهم اقلیم پنجم می‌گردد، آنگاه به جهت امتداد نخستین خود باز می‌گردد تا از سمت جنوب به شمال با انحراف به باختر داخل بخش نهم این اقلیم می‌شود و در وسط آن در اینجا سدی است که آن را اسکندر بنیان نهاده است. آنگاه بر همان سمت به اقلیم هفتم می‌رود و به بخش نهم آن می‌رسد و سپس در آن بخ شبه جنوب می‌گذرد تا در شمال دریای محیط نمودار می‌شود سپس از «جاده امتداد همان درای به سمت باختر منحرف می‌گردد تا به بخش پنجم اقلیم هفتم می‌رسد و در آن جا به قطعه ای از قسمت غربی دریای محیط ملحق می‌شود و در وسط این بخش نهم چنانکه گفتیم سدی است که اسکندر آن را بنا کرده است و خبر صحیح آن در قرآن آمده است^(۵) و عبدالله بن خردادبه در کتاب جغرافی و وحشت زده کرده است که الواثق در خواب دید که سد باز شده است و در نتیجه با حالی وحشت زده بیدار می‌شود

۱- در معجم البلدان نیز «اتل» به کسر همزه و ت بر وزن ابل ضبط شده است.

۲- ترکس. سرکس (ن. ل.).

۳- مأجوج (ن. ل.).

۴- (پ.).

۵- رجوع قوفایا به آیات ۹۲ و ۹۳ و ۹۴ و ۹۵ سوره کهف شود.

و سلام ترجمان^(۱) 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 قطعه ای از دریای محیط است و از خاور و شمال آن را احاطه کرده است قطعه مزبور در جهت شمال مستطیل و در جهت شرق قدری پهن‌آور است.

اقلیم هفتم: دریای محیط از جهت شمال تا وسط بخش پنجم که به کوه قوقیا متصل است سرتاسر این اقلیم را فرا گرفته و کوه قوقیا همان است که گفتیم بر نواحی یأجوج و مأجوج احاطه دارد.

بنابراین به جز قسمتی از جزیره انکلترا^(۲) (انگلستان) که بیرون از آب است 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 کناره ای از آن دیده می‌شود که به سوی شمال منحرف است و بقیه آن با قطعه ای از دریا که دایره وار بر 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^(۳) واقع است که طول آن از باختر به خاور است.

۱- سلامه ترجمان (پ).

۲- انکلطره، انکلترا (ن. ل).

۳- (به کسر «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 Lislande دانست.

و بیشتر بخش سوم این اقلیم نیز در آب فرو رفته است به جز قطعۀ مستطیلی در جنوب آن که در قسمت خاوری پهناور می‌شود و همین قسمت محل پیوستگی این بخش به سرزمین فلونیه (پلونی)^(۱) می‌باشد چنان که ذکر آن در بخش سوم اقلیم ششم گذشت و یادآور شدیم که آن سرزمین در شمال آن است، و در قطعۀ ای از دریا که این بخش را فرا گرفته است و بخصوص در جانب غربی آن بصورت قسمت مستدیر پهناور است^(۲) این قسمت از بابی که در جنوب آنست به خشکی متصل می‌شود و این باب به بلاد فلونیه (پلونی) منتهی می‌گردد.

و جزیره (یا شبه جزیره) برقاغه^(۳) (نروژ) در شمال آنست که در جهت شمال از باختر به خاور 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^(۴) متعلق به ترکان در باختر آن واقع است و در خاور آن بلاد طبست^(۵) و آنگاه سرزمین رسلانده^(۶) واقع است که تا آخر خاور بخش امتداد می‌یابد و این ناحیه پیوسته پر برف و یخبندان است و عمران در آن اندک است.

۱- همان پلونی «Pologne» است.

۲- این جزیره دانمارک (Danemark) است (سلان، به نقل از ادیسی حاشیه ص ۱۶۴ ج ۱).

۳- در چاپ‌های مختلف «برعاقبه» و «بوقاه» و «برقاغه» آمده است ولی صحیح تر صورتی است که ادیسی بدینسان: «نرباغه» (به ضم ن - فتح غ) آورده و یا نروژ Norwege تطبیق می‌شود.

۴- در ادیسی «فیمازک» در چاپ‌های مصر «قیمازک» است.

۵- (به فتح ط - کسر س) و در بعضی چاپ‌ها «طبست» است و دسلان مینویسد: شاید منظور شهر Tassthus در فنلاند است.

۶- Reslanda ، دسلان می‌نویسد: در نقشه‌های Leslanda است و شاید منظور استونی ، Esthonie است.

و سرزمین مزبور در بخش چهارم و پنجم اقلیم ششم به روسیه متصل است و کشور روسیه در ناحیه غربی بخش پنجم این اقلیم واقع است و چنانکه در پیش یاد کردیم در شمال به قطعه ای از دریای محیط منتهی می شود که به کوه 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 به دریاچه طرمی^(۲) منتهی می شود که از این بخش به شمار می رود.

و آب این دریاچه شیرین است و رودهای بسیاری از کوههای جنوب و شمال بدان سرازیر می شود. در شمال ناحیه خاوری این بخش سرزمین بناریه^(۳) است که متعلق به ترکان^(۴) می باشد و تا آخر این بخش امتداد می یابد.

و ناحیه جنوب غربی بخش ششم محل پیوستگی آن به بلاد قمانی است و در وسط این ناحیه دریاچه غنون^(۵) دیده می شود که آب آن شیرین است و از کوههای نواحی خاوری رودهایی بدان می ریزد، ولی دریاچه مزبور به سبب شدت سرما به جز 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 به

۱- (به ضم ق).

۲- ظرمی (ن. ل).

۳- در یک چاپ به جای «بناریه» «تاتار» و در چاپ دیگر «بلغار» است و دملان از روی نقشه ادریسی این کلمه را تصحیح کرده است.

۴- ترکان (ن. ل).

۵- در چاپهای مصر «عثو» و در چاپ پاریس «عیون» است ولی دسلان کلمه «غنون» را از نقشه ادریسی نقل کرده است.

۶- بلغر (ن. ل).

شمار می‌رود محل پیچ و خم رود اتل (ولگا) دیده می‌شود که نخستین خمیدگی آن به جنوب است چنانکه در پیش یاد کردیم و در آخر ناحیه شمالی این بخش کوه قوقیا است که از باختر به خاور بخش متصل است.

و در باختر بخش هفتم این اقلیم بقیه سرزمین بچناک دیده می‌شود که متعلق به ترکان می‌باشد 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 منته است که تا آخر خاور بخش امتداد دارد و در آخر بخش از جهت شمال کوه قوقیای محیط واقع است که از باختر به خاور آن متصل است. و در جنوب باختری بخش هشتم این اقلیم محل پیوستگی سرزمین منته است و در خاور آن سرزمین محفور^(۱) است که از شگفتی‌های جهان به شمار می‌رود چه شکافتگی و دره ای عظیم و پرتگاهی ژرف است و جوانب آن بحدی عمیق می‌باشد که رسیدن به قعر 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 آن را از جنوب به شمال به دو قسمت تقسیم می‌کند و در ناحیه خاوری این بخش نواحی ویرانیست که هم مرز سد می‌باشند و در آخر شمال آن کوه قوقیا است که از شرق به غرب امتداد یافته است. و در جانب باختری بخش نهم این اقلیم بلاد خفشاخ یا قفجق (قبجاق) است که کوه قوقیا، هنگامیکه از شمال آن نزدیک دریای محیط خمیدگی پیدا می‌کند، آن را در بر می‌گیرد و از وسط بخش به سوی جنوب با انحراف به خاور امتداد می‌یابد و آنگاه در بخش نهم اقلیم ششم نمودار می‌شود و از آن هم می‌گذرد و در وسط آن ناحیه سد یا جوج و مأجوج دیده می‌شود که آن را یاد کردیم. و در ناحیه شرقی این بخش سرزمین یا جوج است که در پشت کوه قوقیا

۱- Terrain Creux ، محفور شهریست بر کنار دریای روم که در آن فرشها مانند بافند و بسط

محفوری بدان منسوبست (متهی الارب).

دیده می‌شود و مشرف بر دریا می‌باشد، سرزمینی کم پهنا و دراز است که از سمت خاور و شمال کوه‌های مزبور بر آن‌ها احاطه یافته است. و سرتاسر بخش دهم این اقلیم را آب 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^(۱).

مقدمه سوم در اقلیم 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 افراد گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمرانست و چون دو سوی شمال و جنوب در گرما و سرما با هم متضادند باید از این کیفیت در هر دو سوی به تدریج کاسته شود تا در وسط و مرکز زمین اعتدال حاصل آید، از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمرانی سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیمهای سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر اقلیم به اعتدال نزدیک تر می‌باشد. ولی اقلیمهای دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیمهای اول و هفتم به درجات دورتر است و به همین 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 آمده‌اند به اعتدال اختصاص یافته‌اند 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 بوده‌اند 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، بوده‌اند. خدای تعالی فرماید شما بهترین امت بودید که برای مردم برانگیخته شدید^(۲) و این برای آنست که

۱- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190].

۲- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110].

آنچه پیامبران از نزد خدا می‌آورند مورد قبول واقع شود و دعوت آنان رواج گیرد و ساکنان این اقلیم‌ها به سبب زیستن در محیط معتدل کاملتراند^(۱) چه می‌بینیم این مردمان از لحاظ خانه و پوشیدنی و خوراک و صنایع نهایت میانه روی را در نظر می‌گیرند خانه‌هایی بنیان می‌نهند که با سنگهای زیبا و ظریف و از روی هنرمندی ساخته شده است و در نیک کردن و زیبایی ابزار و اثاث زندگی بر هم پیشی می‌جویند و در این راه به کمال هنرمندی می‌رسند و در نزد آنان کانهای طبیعی از زر و سیم و آهن و مس و ارزیز و سرب یافت می‌شود و در معاملات کانهای طبیعی از زروسیم و آهن و مس و ارزیز و سرب یافت می‌شود و در معاملات خود دو سکه 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 سند و چین و همچنین مردم اندلس و ملت‌های مجاور آنان مانند فرنگان و جلالقه^(۲) و «رومیان و یونانیان»^(۳) و دیگر مللی که با این اقوام یا نزدیک به ایشان در این اقلیم معتدل به سر می‌برند. و بهمین سبب عراق و شام از همه این نواحی معتدل تر است زیرا کشورهای 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، چنان که خانه‌های آنان از گل و نی و خوراک آن‌ها از ذرت و علف و پوشیدنیهای آن‌ها از برگهای درختان است که آن‌ها را یک‌یکان روی بدن خویش برهم می‌نهند و می‌چسبانند تا برهنه نمانند^(۴) و یا با پوست‌های حیوانات خود را می‌پوشانند و بیشتر آنان بیجامه و برهنه‌اند و میوه‌ها و خورشهای بلاد آنان به طرز عجیبی تکوین می‌شود و به انحراف می‌گراید و معاملات

۱- قسمت داخل گیومه در چاپ پاریس حذف شده است.

۲- Galiciens.

۳- در چاپ پاریس نیست.

۴- اشاره به آیه قرآن: ﴿وَوَلَّفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 22].

ایشان با زر و سیم (دو سنگ گرانبهایه) نیست بلکه با مس و آهن دادوستد می‌کنند یا پوستهایی را برای معاملات برمی‌گزینند و ارزش آن‌ها را معین می‌کنند و با همهٔ این‌ها اخلاق آنان نزدیک به خوی جانوران بی‌زبانست، حتی دربارهٔ بسیاری از مردم سودان - ساکنان اقلیم نخست - نقل می‌کنند که آن‌ها در جنگل‌ها و غارها به سر 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 این گروه از اعتدال دورند طبیعت مزاج‌های ایشان به سرشت جانوران بی‌زبان نزدیک می‌گردد و از انسانیت به همان میزان دور می‌شوند. همچنین احوال ایشان در دیانت نیز بر همین منوال است، به هیچ نبوتی آشنایی ندارند و به هیچ 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 هم اکنون 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 به اسلام گرویده‌اند و چون گروهی از ملت‌های صقالبه (اسلاوها) و فرنگیان و ترکان در نواحی شمالی که متدین به دین مسیحی شده‌اند. و به جز اقوام یاد کرده دیگر مردمان اقلیمهای منحرف جنوب و شمال از دین بی‌خبرند و دانشی در میان آنان نیست و از همهٔ خوبیها و عادات انسانیت دورند و به احوال بهایم و چارپایان نزدیک تر می‌باشند، و می‌آفریند آنچه را نمی‌دانید^(۴). 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

Melli - ۱

Gogo - ۲

Tekrou - ۳

۴- ﴿وَالْحَيْلُ وَالْبِعَالُ وَالْحَمِيرُ لِيَتْرَكُبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ۸].

العرب را از سه سوی چنان که یاد کردیم دریا احاطه کرده و رطوبت دریا در وضع هوای آن ناحیه تأثیر بخشیده و در نتیجه از خشکی و نبودن دریا قدری اعتدال در آن ناحیه پدید آمده است. و برخی از نسب شناسان که از دانش طبایع کاینات بی‌خبراند توهم کرده‌اند که سیاه پوستان از فرزندان حام بن نوح‌اند و از این رو سیاه پوست می‌باشند که نفرین کرده پدر می‌باشند و بر اثر آن نفرین سیاه روی شده‌اند و خداوند اعقاب حام را به بندگی و رقیب اختصاص داده است. و در این باره حکایتی همچون خرافات افسانه سرایان نقل می‌کنند. در صورتی که در نفرین نوح درباره پسرش حام که در تورات آمده هیچ نامی از سیاهی برده نشده است بلکه نفرین وی تنها درباره 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 سیه رویی به حام به علت یاد کرده در نتیجه بی‌خبری و غفلت گوینده آن از طبیعت گرما و سرما و تأثیر آن دو در هوا و تکوین حیوانات این گونه محیطها است. زیرا مردمان اقلیم نخستین و دوم از این رو سیاه پوست شده‌اند که هوای اقلیمهای ایشان به علت گرمای جنوب نسبت به نواحی معتدل دو چندان گرم است زیرا خورشید در هر سال دو بار در سمت رأس آنان واقع می‌شود و فاصله زمانی میان این دو بار کوتاه است و در نتیجه این تقابل در همه فصول به داراز می‌کشد و به سبب آن نور افزایش می‌یابد و گرمای سخت بر آنان می‌تابد و به علت افراط گرما پوست بدن آنان سیاه می‌شود. و نقطه مقابل این دو اقلیم در شمال اقلیم ششم و هفتم است که به سبب سرمای سخت، ساکنان آن نواحی سفید پوست می‌باشند زیرا خورشید در افق ایشان همیشه در مرحله تقابل و نزدیک به آن 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 و 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 بهرهٔ کامل دارند و اقلیم چهارم از همهٔ اقلیمها معتدل تر است، زیرا چنانکه یاد کردیم بیش از همهٔ اقلیمها در حد وسط قرار گرفته است و از این رو ساکنان آن به مقتضای خاصیت هوای آن اقلیم در نهایت اعتدال خلقت و خوی می‌باشند و به دنبال آن از دو سوی اقلیم سوم و پنجم است. این دو اقلیم هر چند از لحاظ واقع شدن در حد وسط به نهایت کمال نرسیده‌اند زیرا یکی از آنها اندکی به جنوب گرم و دیگری به شمال سرد منحرف است ولی در عین حال دو اقلیم مزبور هم به نهایت انحراف نرسیده‌اند و اقلیمهای چهارگانهٔ دیگر چون انحراف دارند ساکنان آنها هم در خلقت و خوی منحرف‌اند. چنان که مردم اقلیم اول و دوم به سبب گرما سیاه پوست‌اند و اهالی اقلیم ششم و هفتم به علت سرما سپیدپوست می‌باشند و ساکنان جنوب یعنی دو اقلیم اول و دوم را به نام‌های حبشیان و زنگیان و سودان می‌خوانند و این اسامی مترادف را بر ملت‌هایی اطلاق می‌کنند که رنگ آنان به سیاهی تغییر یافته باشد، هر چند نام حبشی به گروهی اختصاص دارد که در روبروی مکه و یمن به سر می‌برند و زنگی مخصوص مردمانی است که در برابر هند سکونت دارند. و این نامها را بر آنان از این سبب اطلاق نکرده‌اند که آنها به انسانی سیاه پوست، یعنی حام و یا جزوی انتساب دارند چه به تجربه 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 به مرور زمان رنگ پوست اعقاب آنان به سپیدی گراییده است و برعکس کسانی از ساکنان شمال یا اقلیم چهارم به جنوب رفته و در آن ناحیه سکونت گزیده‌اند و رنگ نسل‌های آیندهٔ آنان به سیاهی تغییر یافته است و این امر دلیل بر آنست که رنگ بدن تابع خاصیت هوا است. ابن سینا در ارجوزهٔ طبی خود گوید: «در زنگبار گرمایی است که رنگ بدن مردم را تغییر داده است به قسمی که پوست بدن آنها را سیاه کرده است و مردم صقلب (اسلاو) سفید پوست شده‌اند که پوست بدن آنان نرم و شفاف می‌باشد».

اما ساکنان نواحی شمالی کره زمین به اعتبار رنگ بدنشان نامگذاری نشده‌اند زیرا سفیدی رنگ اهل همان زبانی بود که واضع این نامها بودند و بنابراین غرابتی در میان نبود. چنان که می‌بینیم ساکنان این سرزمین مانند: ترکان و صقالبه (اسلاوها) و طغرغر^(۱) و خزر و لان و بسیاری از فرنگیان و یاجوج و ماجوج هر یک دارای نام‌های مختلفی هستند و نسل‌های بی‌شماری داشته‌اند و آن‌ها نیز به اسامی گوناگونی نامیده شده‌اند. و اما مردم اقلیم‌های سه گانه میانی، که در مناطق معتدل مرکزی به سر می‌برند، از لحاظ خلقت و خوی و سیرت در حد اعتدال (اقتصاد) و مسکن و هنر و دانش و فرمانروایی و کشورداری اختصاص یافته‌اند و اعمال ایشان بر صفت اعتدال بوده است چنان که در میان آنان دعوت‌های پیامبری پدید آمده است و به تأسیس کشورها و تشکیل دولت‌ها و وضع شرایع و قوانین پرداخته و دانش‌های گوناگون به یادگار گذاشته و به بنیان نهادن شهرهای بزرگ و کوچک و بناهای با شکوه و کشت و کار و هنرهای زیبا و دیگر کیفیاتی که از زندگی معتدلی حکایت می‌کند توجه کرده‌اند. و ملت‌های اینگونه اقلیم‌های معتدل که ما به تاریخ گذشته آنان آگاه شده‌ایم عبارتند از: عرب و روم و ایران و بنی اسرائیل و یونان و مردم سند و هندوچین. و چون نسب شناسان از نظر قیافته و دیگر علائم ویژه، این ملت‌ها را متفاوت یافته‌اند گمان کرده‌اند که همه این اختلافها معلول اختلاف نژاد و نسبت آنانست، از این رو کلیه ساکنان جنوب کره زمین را سودان یا سیاهان نامیده و آنان را از نسل حام شمرده‌اند.

و چون نتوانستند اختلاف رنگ آنان را 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 یافث به شمار آوردند و بیشتر ملت‌هایی را که در اقلیم‌های معتدل و مناطق مرکزی به سر می‌بردند و دارای دانش و هنر و مذهب و شرایع و سیاست و کشورداری

۱- «طغرغر» یا «تغرغر» بر قومی از ترکان اطلاق میشده که در سرزمینهای میان خراسان و چین میزیسته‌اند (دسلان، ص ۱۷۲ ج ۱).

هستند از اولاد سام محسوب داشتند. و این پندار هر چند از نظر انتساب ملت‌های مزبور با حقیقت وفق می‌دهد ولی نمی‌توان آن را قاعده کلی و قیاس منطقی صحیحی شمرد بلکه به منزله 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 این رو در این ورطه غلط کاری گرفتار شده‌اند که معتقدند باز شناختن 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 بنی اسرائیل و ایرانیان لیکن اقوام دیگری را به وسیله خطوط و علایم چهره و یا بوسیله منطقه ای که در آن بسر می‌برند باز می‌شناسند مانند: زنگیان و حبشیان و صقالبه (اسلاوها) و سودان (سیاهان).

و تازیان را نیز تنها از راه نسبت باز نمی‌شناسند، بلکه آن‌ها را می‌توان به وسیله عادات و رسوم و شعایر نیز از ملت‌های دیگر متمایز ساخت. گذشته از این به شیوه‌های دیگری همچون اخلاق و صفات و مشخصات روحی نیز می‌توان اقوام گوناگون را از یکدیگر باز شناخت و بنابراین دست نیست نظریه کسانی را بپذیریم که می‌گویند مردم فلان منطقه معین خواه شمال یا جنوب چون از نسل فلان شخصیت معلوم می‌باشند واجد خصوصیتی هستند که در آن نیا وجود داشته است از قبیل: رنگ یا مذهب یا خطوط و نشانه‌های چهره. و چنین عقیده ای را به هیچ رو نمی‌توان تعمیم داد چه این پندار از اغلاط گروهی است که از طبایع کاینات و مناطق بیخبراند و کلیه خصوصیت‌هایی که آنان دلیل می‌آورند به هیچ رو در اعقاب و فرزندان پایدار نمی‌ماند و نمی‌توان آن‌ها را

تغییر ناپذیر دانست. سنت خداست و در میان بندهانش، و هرگز سنت خدا را تغییر نخواهی یافت^(۱).

مقدمه چهارم درباره تأثیر هوا در اخلاق بشر

سبکی و سبکسری و شادابی و طرب بی اندازه را هر کسی در سیاهپوستان دیده است. آن‌ها شیفته رقص و پایکوبی‌اند و هر ساز و آهنگی آنان را به رقص و طرب وامی‌دارد و در همه جهان به ابلهی و حماقت موصوفاند.

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، و برعکس طبیعت اندوه انقباض و تکاثف آنست. و نیز معلوم است که حرارت، عریزی داخل قلب می‌شود و خاصیت تندى شراب آن را در روح بر می‌انگیزد و در نتیجه روح انتشار و انبساط می‌یابد و طبیعت شادی بمست روی می‌آورد. همچنین آنان که به گرمابه می‌روند هنگامی که در هوای آن تنفس کنند و حرارت هوا به روح آنان پیوندد و در نتیجه آن روح آنان گرمی پذیرد شادی و فرح به آنان روی می‌دهد و چه بسا که در بسیاری از این گونه کسان از شدت شادی حالت وجد و سرودخوانی پدید می‌آید و از شادی برانگیخته می‌شوند. و چون سیاهان در اقلیم گرم به سر 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 می‌شود از اینرو روانهای آنان نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است و حرارت بیشتری در روح آن‌ها منبسط است و به همین سبب شادی و فرح سریعتر به آنان دست می‌دهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند و بر اثر این حالت دچار سبکسری و سبکی

۱- ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62] در چاپ‌های مصر

و بیروت پس از آیات مزبور فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا و پیامبر او به امور نهانی دانائتراند و نیکوتر داور می‌کنند و ایزد خداوندگار روزی دهنده و مهربان و بخشایشگر است».

می‌شوند. همچنین مردم کشورهایی که در آب و هوای بحری بسر می‌برند نیز اندکی بر خوی و صفت سیاهپوستان‌اند، زیرا هوای این گونه مناطق نیز سبب انعکاس اشعه انوار صفحه دریا دارای حرارتی مضاعف است و از این رو 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^(۱) 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 به طور کامل جنوبی است و این کیفیت را در مردم مصر نیز می‌توان مشاهده کرد، چه آن سرزمین هم در عرض بلاد جرید یا قریب به آنست، چنانکه می‌بینیم چگونه شادی و سبکی و غفلت از عواقب امور بر آنان چیره شده است به حدی که مردم آن کشور خوراک و آذوقه یک سال و بلکه یک ماه 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 به سر می‌برند که سر بگریبان اندیشه فرو می‌برند و تا چه 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 این که 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 شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان به جستجو و تحقیق پرداخته و کوشیده است علت آن را بیابد ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحاق کندی نقل کرده به علت دیگری دست نیافته

۱- ایالتی در جنوب تونس. در چاپ‌های مصر و بیروت «جزیره» و در «ینی» جریده است.

۲- اشاره به: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَلَخَّنَا لَكَ آيَاتِنَا﴾ [الحجر: 86] و ﴿وَهُوَ أَلَخَّنَا لَكَ آيَاتِنَا﴾ [یس: 81].

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 نظر متکی به برهان و دلیلی نیست، و خدای هر که او می خواهد به راه راست رهبری می کند^(۱).

مقدمه پنجم در اخلاف 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 یاد کرده فراوانی ارزاق وجود ندارد و همه ساکنان آنها در رفاه و آسایش به سر نمی برند، بلکه در اقلیمهای مزبور هم سرزمینهایی یافت می شود که به سبب 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 نمی روید، چنان که ساکنان آنها در سختی معیشت و تنگسالی میزیستند 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 هر گونه حبوب و مواد غذایی گیاهی می باشند و غذای آنان را لبنیات و انواع گوشتها تشکیل می دهد. و مانند اعرابی که در دشتها به وضع چادرنشینی در حرکتند. اینان هر چند حبوب و خورش خود را از تلول^(۲) (جلگه‌های مرتفع مغرب) فراهم می سازند ولی این امر گاه به گاه و در شرایط دشواری برای آنان روی می دهد زیرا از یکسو باید لوازم خود را تحت مراقبت نگهبانان

۱- اشاره به: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿۳۳﴾ [البقره: ۲۱۳].

۲- تلول جمع تل (بکسر ت) Telle ناحیه ای کوهستانی از الجزیره و مراکش است که میان کوه اطلس و مدیترانه واقع است (لاروس)، ولی این کلمه را ابن خلدون به معنی عام آن یعنی تپه‌ها و جلگه‌ها نیز بکار می برد.

مرزی بخرند^(۱) و از سوی دیگر فقر و نداری به آنان امکان نمی‌دهد که مقادیر بسیاری خریداری کنند و بنابراین مواد غذایی و حبوبی که از این راه بدست می‌آورند حواجی ضروری آن‌ها را هم برطرف نمی‌کند تا چه رسد به اینکه بوسیله آن‌ها در رفاه و آسایش بسر برند. از این رو می‌بینیم بیشتر اوقات به همان لبنیات اکتفا می‌کنند و به بهترین وجهی آن‌ها را به جای گندم بکار می‌برند و با همه این می‌بینیم این گروه که در دشت‌ها به وضع 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 شهرنشینان رنگ و روی شاداب تری دارند و از لحاظ جسمی نیز سالم تراند و اندام‌ها و قیافه‌های آن‌ها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است گذشته از این ذهنشان برای فراگرفتن 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 این 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 به عیان و تجربه در می‌یابند و سبب آن اینست که خوردن غذاهای افزون و گوناگون و فراوانی اخلاط ناشی از پرخوری در بدن فضولات تولید می‌کند و آنگاه این فضولات موذی، پس از آمیختن بی تناسب با یکدیگر، موجب دفع اخلاط متعفن می‌شود. و چنان که گفتیم، در نتیجه این کیفیت فربهی مفرطی دست می‌دهد و سبب تیرگی و پریدگی رنگ پوست و ناهنجاری اندام می‌گردد و سرانجام بطور عموم کند ذهنی و غفلت و انحراف از اعتدال حاصل می‌شود و خدا داناتر است. و این موضوع را در

۱- قبائل صحرائشینی که نزدیک بهار و تابستان در جستجوی چراگاههایی برای احشام خود بر می‌آیند و می‌خواهند داخل جلگه‌های آباد بشوند تا اذوقه و گندم زمستان خود را نیز بخرند ناچارند مبالغی به عنوان باج به مرزداران و لشکریان حکومت پردازند (حاشیه دسلان، ص ۱۷۷ ج ۱).

جانوران دشت‌های خشک و بیابانها نیز می‌توان سنجید مانند آهو و شترمرغ و بزکوهی و زرافه و گورخر و گاو دشتی که با نظایر همین حیوانات در جلگه‌ها^(۱) و بیلاقات و چراگاه‌های سبز و خرم تفاوت فراوان دارند و میان آن‌ها در صفای پوست و زیبایی و رونق اندام و تناسب اعضا و تندی احساس فرقی فاحش وجود دارد. چنانکه آهو برادر بز کوهی و زرافه برادر شتر خر و گاو وحشی برادر خر و گاو اهلی هستند و فرق میان آن‌ها مشهود است و این تفاوت تنها از آنروست که فراوانی آذوقه و گیاه چلگه‌ها در بدن دسته اول تأثیر می‌بخشد و فضولات پست و اخلاط فاسد در دسته دوم تولید می‌کند چنان که آثار آن در حیوانات مزبور نمودار است. ولی گرسنگی برای حیوانات دشتی اثراتی نیک به بار 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 نعمت که دارای کشاورزی و دامپروری و محصول‌های فراوان و خورشها و میوه‌های گوناگون هستند اغلب به کندذهنی 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 آنان که در وضع نامساعدی به سر می‌برند و فقط به جو و ذرت اکتفا می‌کنند مانند مصامده^(۲) و اهالی غماره^(۳) و سوس^(۴) تفاوت بسیار دارند و این دسته اخیر از لحاظ عقلی و بدنی تواناتر و نیکو حال تراند. همچنین ساکنان بلاد مغرب که به طور کلی از انواع مواد غذایی و گندم برخوردارند با مردم اندلس که سرزمین آنان به کلی 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

۱- کلمه «تلول» از چنان که قرائن نشان می‌دهد این خلدون به معنی مطلق جلگه نیز بکار می‌برد.

۲- یا «مصموده» نام قبیله ایست در مغرب.

۳- Ghomara

۴- Sous

دیگران یافت نمی‌شود. همچنین اهالی ده نشین مغرب به طور عموم با شهرنشینان متفاوت‌اند، چه شهرنشینان هر چند مانند مردم ده در فراوانی عیش می‌زنند و انواع مواد غذایی بدست می‌آورند ولی چون این گروه همان خوراکیها را در نتیجه 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 کلیه خوراک آنها گوشت گوسفند و مرغ است و چون روغن مزه خاصی از قبیل شیرینی و ترشی و مانند آنها ندارند چندان آن را به کار نمی‌برند و آن را خورش مستقلی نمی‌شمرند و به همین سبب در خوراکیهای 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 این رو می‌بینیم اجسام اهالی شهرها لطیف‌تر از اجسام خشن بادیه نشینان است. و همچنین مشاهده می‌کنیم بادیه نشینانی که به گرسنگی عادت دارند در بدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچکدام وجود ندارد. و باید دانست که تأثیر فراوانی نعمت و آسایش زندگی در وضع بدن و حتی در کیفیت دین و عبادت هم نمودار می‌شود چنان که می‌بینیم بادیه نشینان و هم شهرنشینانی که در مضیقه و خشونت می‌زنند و به گرسنگی عادت می‌کنند و از شهوات و خوش گذرانی‌ها دوری می‌جویند نسبت به آنان که غرق ناز و نعمت‌اند دیندارتراند و به عبادت بیشتر روی می‌آورند، بلکه مشاهده می‌کنیم که اهل دین در برخورداری از خورشهای گوناگون و خوردن مغز گندم بدون پوست افراط می‌کنند، قسوت و غفلت تعمیم می‌یابد و به همین سبب پارسایان به ویژه از میان بادیه نشینانی بر می‌خیزند که از حیث غذا در مضیقه می‌باشند و از انواع ناز و تنعم محروم‌اند.

هم چنین می‌بینیم که حالت مردم یک شهر نیز در این باره با هم یکسان نیست و به نسبت رفاه و آسایش یا تنگدستی و سختی معیشت با یکدیگر متفاوت‌اند. 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 هنگامی که 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 به دست 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 خرماسه یا ساکنان افریقیه در این عصر که بیشتر غذای آن‌ها حبوب 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 به سرنوشت گروه نخستین دچار نمی‌شوند و گرسنگی آنان را با مرگ و میر فراوان روبرو نمی‌کند بلکه به ندرت هم از گرسنگی نمی‌میرند و سبب آن، و خدا داناتر است، اینست که امعای کسانی که غرق ناز و نعمت‌اند و بویژه به خورشهای گوناگون و روغن عادت دارند در نتیجه این اعتیاد رطوبتی مافوق رطوبت عادی مزاج بدست می‌آورد تا آنکه از اندازه در می‌گذرد و پیدا است که هرگاه به سبب کمی غذا و فقدان 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 به سیری و پرخوری گذشته آنان را می‌کشد نه گرسنگی زمان قحطی. ولی آنان که به کمی 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 به سبب تغییر نوع غذا در روده‌های آنان یبوست و انحراف روی نمی‌دهد و از اینرو اغلب از مرگ و میر رهایی می‌یابند، در صورتی که دیگران و بویژه آنان که به چربی و خورش بسیار عادت دارند بزودی در معرض هلاک قرار می‌گیرند.

و اساس همه این‌ها مبتنی بر آنست که بدانیم سازش با غذاها یا ترک آن‌ها بسته به عادت است، و هر که خود را به نوعی 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 به شمار خواهد رفت به شرط آن که از مقصود غذایی به کلی خارج نشود مانند زهرها و یتوعات^(۱) و آنچه انحراف در آن به افراط گراید و اما هر چه در آن تغذی و سازگاری یافت شود برحسب عادت به منزله غذای مألوفی می‌گردد چنان که اگر انسان به جای گندم به استعمال شیر و سبزی پردازد تا بدان عادت کند برای او غذای مناسبی خواهد بود و از گندم و حبوب بی‌شک بی‌نیاز خواهد شد^(۲). همچنین کسی که خود را به شکیبایی بر گرسنگی و بی‌نیازی از خوراک عادت دهد نیز بر همین شیوه است، چنان که از ریاضت کشان نقل می‌کنند و ما در این موضوع اخبار شگفتی از آنان می‌شنویم که ممکن است آن که به حال آنان واقف نباشد آن‌ها را انکار کند در صورتی که منشأ همه این شگفتی‌ها عادت است، چه نفس انسان به هر چه خوی گیرد از سرشت و طبیعت آن می‌شود زیرا که نفس بسیار متلون است، چنانکه هرگاه در نتیجه ریاضت تدریجی اعتیاد به گرسنگی حاصل آید، این امر برای آن به منزله عادت طبیعی خواهد شد. و پندار پزشکان درباره این که گرسنگی کشنده است درست نیست مگر هنگامیکه نفس را یکباره به گرسنگی وادارند و غذا را از آن به کلی ببرند. در این هنگام روده‌ها پاره می‌شود و دچار مرضی می‌گردد که بیم هلاک از آن می‌رود. ولی هرگاه این امر به تدریج صورت گیرد و با ریاضت اندک اندک غذا نقصان پذیرد چنان که متصوفه این روش را اجرا می‌کنند بی‌شک از خطر هلاک دور خواهد بود و این روش تدریجی ضروری است

۱- صاحب قاموس گوید: یتوع چون صبور و تنور هر گیاه و تره که وقت بریدن از آن شیر آید و شیر تمامه آن مدر است و مسهل و محرق و مقطع و موی را بریزاند... و مشهور آن هفت گیاه است: شبرم، لایحه، عرطنیثا، ماهودانه، مازریون، فنجگشت، ← و عشر. و → تمام یتوعات را اگر در غیر مصرف آن استعمال کنند مایه هلاک می‌شود (حاشیه کتاب نصر هورینی). این کلمه را یتوع نیز گویند. *Plantos alitox* از کلمه سریانی یتوعا *Yattua* به معنی تراویدن و ترشح کردن رجوع به ص ۸۸ شرح اسماء العقار شود.

۲- پیداست که این دستورها با تحقیقات نوین علمی در باره اغذیه و انواع آن‌ها از لحاظ احتیاج بدن به مواد گوناگون و ویتامینها و جز آن‌ها موافق نیست.

حتی اگر بخواهند از ریاضت باز گردند، چه اگر پس از مدتی یک باره به مقدار غذای نخستین رجوع کنند بیم مرگ می‌رود. بلکه باید به همان روش تدریجی که از نخست آغاز شده به وضع اول بازگشت. و ما کسی را دیده‌ایم که چهل روز پیوسته و بلکه بیشتر بر گرسنگی صبر کرده است. همچنین مشایخ ما در مجلس سلطان ابوالحسن^(۱) حاضر بوده‌اند که دو زن از مردم جزیره الخضره و رنده^(۲) را به حضور وی آوردند که مدت چند سال^(۳) از غذا خوردن امتناع ورزیده بودند و داستان آنان در میان مردم شیوع یافت و چون آنان را مورد آزمایش قرار دادند روزه آن‌ها را تصدیق قرار گرفت و دو زن مزبور همچنان به ریاضت خود ادامه دادند تا سرانجام در گذشتند.

و ما بسیاری از یاران خویش را دیده‌ایم که به شیر بز کفایت می‌کنند و در بعضی از مواقع روز یا هنگام افطار پستان آن را می‌مکند 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 این گونه امور را به هیچ رو نمی‌توان انکار کرد. و باید دانست که گرسنگی از لحاظ تندرستی بدن برای کسی که توانایی تحمل آن را داشته باشد یا بتواند به مقدار غذای اندک بسازد از هر جهت شایسته تر از پرخوریست و چنان که یاد کردیم گرسنگی در عقل و بدن تأثیر نیکی می‌بخشد و به سلامت تن و صفای روح کمک می‌کند.

و نیز باید دانست که غذاهای گوناگون هر یک در اجسام و افکار آثار ویژه ای پدید می‌آورند، چنانکه دیده‌ایم کسانی که از گوشت حیوانات تنومند و بزرگ تغذیه می‌کنند نسل‌های آنان همچنان تنومند می‌شوند. صحت این ادعا از مقایسه بادیه نشینان با شهریان ثابت می‌شود. هم چنین کسانی که از شیر و گوشت شتر تغذیه می‌کنند این نوع غذا در اخلاق آنان تأثیر می‌بخشد و به شکیبایی و تحمل و توانایی حمل بارهای سنگین که از

۱- از سلسله مرینی. رجوع به تاریخ طبقات سلاطین اسلام و تاریخ بربر تألیف همین مؤلف شود.

۲- Ronda

۳- دو سال (ن. ل).

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 چنان که عصارهٔ يتوعات^(۱) را به عنوان مسهل می‌نوشند بی‌آنکه روی درهم کشند مانند حنظل ناپخته و دریاس و فریبون^(۲) و از این گیاهها هیچ زبانی به روده‌های آنان نمی‌رسد، در صورتیکه اگر شهرنشینان که روده‌های آنان نازک است و به خوردن 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 آن را یاد می‌کنند و اهل تجربه به چشم آن را دیده‌اند بدینسان که هرگاه ماکیان را از دانه‌هایی که در پشکل شتر پخته شده است غذا بدهند^(۳) و تخم آن‌ها را گرد آورند و مرغ را روی آن‌ها بخوابانند جوجه‌هایی از این گونه تخم‌ها سرباز می‌کنند که درشت تراند و ماکیان آن‌ها از مرغهای معمولی بزرگتر خواهند بود. و گاهی هم از تغذیهٔ ماکیان با دانه‌های مطبوخ بی‌نیاز می‌شوند و بجای آن پشکل مزبور را با تخمهایی که مرغ روی آن‌ها می‌خوابد در یک جا می‌گذارند آن وقت جوجه ای که از تخم بیرون می‌آید به نهایت درشتی می‌رسد.

و امثال این گونه تجارب بسیار است، پس هنگامی که چنین تأثیراتی در بدن به سبب غذا مشاهده می‌کنیم شکی نیست که گرسنگی نیز در بدن تأثیراتی می‌بخشد زیرا تأثیر بخشیدن و تأثیرنبخشیدن دو امر متضاد به یک نسبت است و به جسم و خرد تأثیر

۱- گیاهانی که مایعی تلخ به رنگ شیر از آن‌ها بیرون می‌آید و رجوع به حاشیه صفحه ۱۶۹ شود.

۲- قریبون (ک) و (ا) فریبون (ب) ولی صحیح «فریبون» یا «فرفیون» است. رجوع به اقرب الموارد و مفردات ابن البیطار شود. لاتینی آن **Euphorbium** است.

۳- مقصود گندمی است که در معده شتر پخته شده باشد و مرغ آن را بخورد.

می‌بخشد به همان نسبت غذا نیز در حیات و بقای تن مؤثر است و خدا بدانش خود محیط است^(۱).

مقدمه ششم در انواع کسانی که به فطرت یا از راه ریاضت از نهان خبر می‌دهند و غیبگوئی می‌کنند و مقدم بر آن درباره وحی و رؤیا گفتگو می‌کنیم

باید دانست که خدا، سبحانه، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنان را به شرف خطاب خویش فضیلت بخشید و بدین وسیله بر دیگران برتری داد و خداشناسی را در نهاد ایشان بیافرید و آنان را میان خود و بندگان واسطه قرارداد تا مردم را به مصلحتشان آشنا کنند و به راه راست برانگیزند و آنان را از آتش «جهنم» بر کنار دارند و به شاهراه رستگاری رهبری کنند. و دانش‌هایی را که خدا بر این گروه القا می‌کند و خوارق و اخبار کاینات را که از بشر نهان بود بر زبان آنان جاری می‌سازد بدان سان شگفت است که برای پی بردن به چنان حقایقی هیچ راهی وجود ندارد جز آن که قائل شویم باید آن‌ها را به وسیله آن گروه از خدا فرا گرفت و آنان آن معارف را جز به تعلیم خدا نمی‌آموختند. پیامبر ﷺ فرموده است: «هان ای مردم بدانید که من به هیچ دانشی آگاه نیستم جز آنچه خدا به من آموخته است» و باید دانست که راستی از خواص و ضروریات اخبار پیامبران است، چنان که 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 به آنان دست می‌دهد چنان که بیننده ظاهر می‌پندارد دچار غشی یا اغماء هستند در صورتیکه هیچ یک ازین حالات نیست بلکه در حقیقت به نیروی ادراکی که درخور ایشان است مستغرق دیدار ملک روحانی می‌شوند و چنین ادراکی بیرون از مشاعر بشر است و سپس باز به ادراکات بشر تنزل می‌کنند. یا به شنیدن بانگی که از آن

۱- اشاره به آیه: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾.

بانگ مطالب را در می‌یابند یا چهره شخصی که در مقابل او تجسم می‌یابد و آن شخص آنان را به 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 به هوش هستند، در می‌یابند.

کسی از پیامبر ﷺ درباره چگونگی وحی پرسش کرد، در پاسخ فرمود:

«گاهی آوازی چون انعکاس بانگ جرس به گوشم 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 با من سخن می‌گوید حفظ می‌کنم.» و در اثنای این حالت چنان شدت و فشاری به وی می‌رسید که تعبیر از آن ممکن نیست چنان که در حدیث آمده است که پیامبر به سبب نزول وحی فشار شدیدی بر خود حس می‌کرد و عایشه گفته است که در روز بسیار سردی وحی بر او نازل می‌گردید^(۱) و آنگاه که حالت از وی قطع می‌شد از پیشانی‌اش عرق جاری می‌گردید و خدای تعالی فرموده است: زود باشد بر تو سخنی گران نازل خواهیم کرد^(۲). و به خاطر این حالت مشرکان انبیا را به جنون متهم می‌ساختند و می‌گفتند او را تابعی از جن^(۳) یا راهنمایی از آنهاست. و آنها از مشاهده ظاهر آن احوال به اشتباه فرو رفته بودند. و هر آن که را خدای گمراه سازد او را راهنمایی نیست^(۴).

۱- و در حدیث است که پیامبر هنگام نزول وحی می‌فرمود: دثرونی دثرونی. یعنی مرا ببوشید به چیزی که بدان گرم شوم. رجوع به تاج العروس ذیل «دثر» شود. و گویند وحی به دو طریقه بوده: یا پیامبر بصورت فرشته در می‌آمده و یا جبرئیل به صورت 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 تعریفات جرجانی در ذیل کلمه «جرس» و ص ۹۴۱ کشف اصطلاحات الفنون در ذیل «سلسله الجرس» شود.

۲- ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ۵].

۳- رجوع به بلوغ الارب ج ۳ ص ۲۷۰ شود.

دیگر از علامات این گروه (پیامبران) اینست که پیش از حالت وحی دارای خلق نیک و پاکی‌گی^(۲) و دوری از کلیه بدیها و ناپاکیها هستند و این همان معنی عصمت است چنان چنان که گویی ایشان بر پاکی و اجتناب و پرهیز از بدیها آفریده شده‌اند و گویی این بدیها منافی طبیعت و جبلت ایشان می‌باشد. و در صحیح^(۳) آمده است که وی (پیغمبر اسلام ﷺ) در خردسالی با عباس عموی خود برای بنای کعبه سنگ حمل می‌کرد و چون سنگ را در ازار^(۴) خود قرار داده بود بدنش عریان شد و یکباره بر زمین افتاد و بیهوش گردید تا آنه که وی را به ازارش پوشانیدند. و روزی پیغمبر به مهمانی عروسی که در آن مراسم جشن و بازیگری بود دعوت شد ولی وی در راه مهمانی و تا سپیده دم به حالت خواب و بیهوشی دچار گردید و از وضع ایشان به هیچ رو آگاه نشد و در جشن مهمانی شرکت نجست و متوجه هیچیک از امور مجلس ولیمه نشد و آن‌ها را در نیافت. بلکه

۱- ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ۳۳].

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت (ذکا) به معنی هوشمندی و در «ینی» (زکا) است و در متن صورت ینی برگزیده شد.

۳- اصل خبر در صحیح مسلم چنین است: عمر و بن دینار از جابر بن عبدالله شنیده که گفته است: چون کعبه را بنیان می‌نهادند و پیغمبر ﷺ و عباس برای حمل کردن سنگ رفتند، عباس به پیامبر ﷺ گفت ازارت را برای سنگ بر دوش ببنداز، و به روایت ابن رافع بر گردنت ببنداز، و او این کار را کرد و یکباره بر زمین افتاد و چشمانش را به آسمان دوخت آنگاه برخاست و گفت: ازام! ازام! پس ازارش را به روی او انداختند. و زکریا بن اسحاق از عمرو بن دینار روایت کرده که او از جابر بن عبدالله شنیده است که رسول ﷺ با مردم باری کعبه سنگ نقل می‌کرد و از اش در تنش بود. عباس عموی او گفت: ای پسر براردم کاش ازارت را برای سنگ بردن می‌گشودی و آن را بر شانته می‌گذاشتی پیغمبر آن را گشود و بر روی شانهاش قرار داد و یکباره بیهوش بر زمین افتاد، جابر گوید از آن روز پیامبر عریان دیده نشد. جلد چهارم صحیح مسلم ص ۳۳ و ص ۳۴ باب «الاعتناء به حفظ العوره».

۴- ازار در صدر اسلام بر یک لباس عمومی به هر شکل که باشد اطلاق می‌شده است. رجوع به ص ۲۴ کتاب لغت مفصل اسماء البسه عربی تألیف دزی اپ آمستردام (۱۸۴۵) شود و در منتهی الارب نیز ازار به معنی هر جامه ای که انسان را بپوشاند آمده است.

خداوند او را از همه این امور منزّه ساخته بود حتی به فطرت و از روی جبلت از طعامهای بد بو و کریه پرهیز می کرد چنان که وی عليه السلام به پیاز و سیر به هیچ رو نزدیک نمی شد و از آنها نمی خورد.

و درین باره از وی پرسیدند. گفت: «من با کسی راز و نیاز می کنم که شما با او راز و نیاز دارید.»

چون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خدیجه رضی الله عنها را از حالت وی خبر داد نخستین بار که ناگهان با آن حالت روبرو شد خدیجه خواست او را بیازماید. از این رو گفت مرا در میان خود و جامهات قرار ده همین که این کار را انجام داد آن حالت از وی برفت خدیجه گفت: او فرشته ایست نه شیطانی. یعنی وی به زنان نزدیک نمی شود. و همچنین خدیجه از او پرسید کدام نوع جامه ها را دوست تر می دارد که در آن جامه ها 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 به امور دین خواهی و عبادت جوئی 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 کرده اند و به دلیلی خارج از حالت و خلق خود وی نیازمند نشده اند.

و در صحیح آمده است هنگامی که نامه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به هرقل ^(۱) رسید که وی را به اسلام دعوت فرموده بود گروهی از قریش و از آن جمله ابوسفیان را که در کشورهای وی بودند احضار کرد تا درباره اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از آنان پرسش کند.

و از جمله پرسشهای او این بود که گفت: وی شما را به چه چیزهایی فرمان می دهد؟ ابوسفیان گفت: به نماز و زکوه و پیوند رحم و پاکدامنی و تا آخر آنچه پرسیده بود پاسخ داد. هرقل گفت: اگر آنچه می گویی حقیقت باشد، او پیامبری است و به زودی اراضی

زیر دو پای مرا هم متصرف خواهد شد. و پاکدامنی که هرقل بدان اشاره کرد^(۱) 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 این است که هم باید در میان قوم خویش صاحب حسب و اصالت باشند. و در صحیح آمده است که: خدای پیامبری را برانگیخت مگر آن که در میان قوم خود ارجمند و بلند پایه بود و در روایت دیگر چنین است: مگر آنکه در میان قوم خود دارای ایل و تبار فراوان باشد. و این روایت را حاکم بر صحیحین استدراک کرده است.

و در ضمن پرسش هرقل از ابوسفیان چنان که 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 به عبارت دیگر پیامبران باید دارای عصبیت و قدرت باشند تا ازین راه نگذارند کفار به آزار ایشان دست یازند و بتوانند رسالت پروردگار خویش را تبلیغ کنند و اراده خدای را در تکمیل دین و مذهب او به کمال برسانند. و از علامات پیامبران روی دادن خوارق^(۲) برای ایشان است تا گواه راستی آنان باشد خوارق عبارت از افعالی است که بشر از اتیان به

۱- گویا ابوسفیان به پاکدامنی اشاره کرد نه هرقل (حاشیه نصر هورینی).

۲- «خارق» در عرف علمای دین امریست که وضع عادی را در هم میشکند و بنا به رأی صحیح به اعتبار ظهور آن بر شش قسم است: معرفت - معجزه - ارهاص (یعنی خارق که قبل از بعثت نبی ظاهر شود) - کرامت - استدراج - دهانه (کشاف اصطلاحات الفنون).

مثل آن عاجز است و به همین سبب آن را معجزه^(۱) نامیده‌اند و این گونه امور از جنس مقدورات بندگان نیست بلکه بیرون از حد توانایی ایشان است و درباره کیفیت وقوع معجزات و دلالت آن‌ها بر تصدیق پیامبران فرق گوناگون مسلمانان اختلاف است.

چنان که متکلمان^(۲) بنا بر اعتقاد به اینکه انسان فاعل مختار است معتقداند که این گونه امور به قدرت خدا روی می‌دهد نه به فعل پیامبر و هر چند به عقیده معتزله افعال بندگان از خود آنان صادر می‌شود ولی معجزه از جنس افعال ایشان نیست و برای پیامبر ﷺ به عقیده سایر متکلمان در این عمل همان تحدی^(۳)، باذن خدا است تکلیف دیگری ندارد، و معنی تحدی آنست که پیامبر ﷺ پیش از روی دادن معجزه برای راستی ادعای خود به وقوع آن استدلال کند و در این صورت معجزه چون روی داد به منزله اینست که خدای تعالی به صراحت بگوید پیغمبر صادق است و بنابراین دلالت معجزه بر صدق قطعی می‌گردد، پس معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می‌کند. و به همین سبب تحدی جزئی از معجزه می‌باشد و اینکه متکلمان گفته‌اند که تحدی صفت

۱- معجزه امر خارقست عادت را از قبیل ترک فعل یا فعلی مقرون به تحدی با عدم معارضه. و علت آن که دو امر فعل یا ترک آن در نظر گرفته شده برای آنست که معجزه هم چنان که آوردن به امر غیر عادیست گاهی هم منع از امر معتاد است مانند امساک از غذا خوردن در مدتی غیرمعتاد با حفظ صحت و حیات (کشاف، ص ۹۷۵).

۲- پیروان علم کلام. و آن علمی است که در آن از ذات باری تعالی و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ وجود بر طبق قانون اسلام بحث می‌شود و قید اخیر به سبب خروج علم الهی مخصوص فلاسفه از آن است (تعریفات جرجانی).

۳- «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 این رو دهانه مانند نطق جماد به اینکه وی مفتری و کذاب است از تعریف خارق خارج می‌شود چه موافق دعوی نیست و همچنین ارهاص و کرامت به سبب عدم اقتران به دعوی از تعریف خارق خارج می‌شود (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۷۵).

نفس معجزه است با اینکه گفته شد تحدی جزئی از معجزه ایست این هر دو قول در معنی یکی است چه در نزد آنان صفت نفس به همان معنی ذاتی است و تحدی فارق میان معجزه و کرامت و سحر است زیرا در سحر و کرامت نیازی به تصدیق نیست و بدین سبب به تحدی هم احتیاجی نمی‌باشد مگر آن که بر حسب اتفاق یافت شود و اگر در کرامت نزد آنان که آن را جایز دانسته‌اند تحدی واقع شود، و دلالتی داشته باشد، در این صورت دلال بر ولایت خواهد بود که به جز نبوت است.

و از اینجاست که استاد ابواسحاق (اسفراینی) و دیگران وقوع خوارق را به عنوان کرامت منع کرده‌اند 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 پیامبر فرق دارد در اینصورت اشتباهی در کار نخواهد بود. علاوه بر اینکه نقل از استاد ابواسحاق هم در این باره صریح نیست و چه بسا که گفتار 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 بنابراین هر یک از دو گروه دارای خوارقی مخصوص به خود 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 بر دست دروغگو امری محالست. و اما اشعریان این محال را چنین توجیه می‌کنند که صفت نفس معجزه تصدیق و هدایت است و اگر به خلاف این واقع شود دلیل به شبهه و هدایت به ضلالت و تصدیق به کذب مبدل

۱- فرقه ای که پیرو و اصل بن عطا بوده‌اند و آنان را معتقدات خاصی است از قبیل اینکه دیدن خدای به دنیا و آخرت ممکن نیست و نیکی را از خدا میدانند و بدی را از نفس، و مرتکب کبیره را نه مؤمن دانند و نه کافر و جز این‌ها، رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

خواهد شد و حقایق دگرگون و صفات نفس وارونه خواهد گردید و آنچه از فرض وقوع آن محال لازم است ممتنع است.

و اما توجیهی را که معتزله (در محال بودن معجزه بر دست کاذب) می‌کنند، این است که وقوع دلیل به جای شبهه و هدایت به جای ضلالت قبیح است و امر قبیح هم از خدا صادر نمی‌شود.

و اما به عقیدهٔ حکما امر خارق از فعل پیامبر است هر چند در غیر محل قدرت بشری باشد، بنابراین اعتقاد آنان دربارهٔ ایجاب ذاتی و بنابراینکه وقوع بعضی از حوادث از برخی دیگر متوقف بر اسباب است و شرایط حادث شونده سرانجام مستند به واجب 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 به قدرت او و فرمانبری عناصر در عالم تکوین از وی است. و پیامبر به عقیدهٔ ایشان به فطرت بر تغییر و تصرف در کاینات و هستی‌ها آفریده شده، هر وقت بدانها توجه کند بدخواه او باشند به سبب آنچه خدا در این باره برای وی میسر ساخته است و به عقیدهٔ ایشان امر خارق بر دست پیامبر جاری می‌شود خواه کسی همراه آن باشد و خواه نباشد و آن گواه بر راستی اوست ازین 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 به تصدیق نبی باشد، و از این رو دلالت معجزه در نزد ایشان قطعی نیست چنان که متکلمان عقیده داشتند. و هم تحدی را جزئی از معجزه نمی‌شمارند و درست نمی‌دانند که تحدی به منزلهٔ فارق میان معجزه و جادوگری و کرامت باشد، بلکه فرق گذارندهٔ معجزه از جادوگری به عقیدهٔ ایشان این است که پیامبر بر سرشت خاصی آفریده شده، سرشتی که از وی افعال خیر سر می‌زند و از افعال شر روگردانست و از این رو شربه خوارق او راه نمی‌یابد در صورتی که جادوگر در جهت مخالف اوست و همهٔ افعالش شر و در مقاصد شر است. و فارق آن از کرامت اینست که خوارق پیامبر نوعی مخصوص است مانند

صعود به آسمان و نفوذ در اجسام ستبر و زنده کردن مردگان و سخن گفتن با فرشتگان و پرواز در هوا. لیکن خوارق ولی فروتر از این‌هاست مانند تکثیر اندک و سخن‌گویی درباره برخی از حوادث آینده و نظایر این‌ها از اموری است که مادون تصرفات پیامبران است. پیامبر همه خوارق اولیا را 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 آله و سلم نازل شده است. زیرا خوارق چیزی به جز وحیی است که بر پیامبر القا می‌شود و نهی معجزات و خوارق را گواه بر راستی وحی می‌آورد ولی قرآن به نفسه همان وحی ادعا شده و هم آن خارق معجز است پس گواه آن در خود آنست و نیازی به دلیل مغایر آن 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 صلی الله علیه و آله و سلم، است که می‌فرماید^(۱) هیچیک از

۱- اصل خیر در صحیح مسلم چنین است: حدثنا قتیبه بن سعدی حدثنا لیث عن سعید بن ابی سعید عن ابیه عن ابی هریره قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ما من الانبیاء من نبی الا قد اعطی من الایات ما مثله آمن علیه البشر واما کان الذی اوتیت و حیا اوحی الله الی فارجو ان اکون اکثرهم تابعا یوم القیمه ، ص ۱۸۶ ج ۲. و نووی در شرح حدیث سه معنی آورده است: یکی آن که هر پیغمبری معجزاتی نظیر معجزات پیغمبر پیش از خود آورده و بدین سبب مردم به وی گرویده‌اند و اما معجزه آشکار و عظیم من قرآنست که هیچ پیغمبری نظیر آن را نیاورده است و به همین سبب فرموده است من بیش از دیگر پیامبران پیرو و امت دارم. معنی دو اینست که به معجزه من یعنی قرآن به هیچ رو خیال و شبه راه نمی‌یابد بر خلاف معجزات پیامبران دیگر که گاهی ساحر کارهایی نزدیک به صورت و شکل آن‌ها به خیال مردم می‌آورد چنان که ساحران در عصای موسی علیه السلام القاء شبه بر مردم کردند. و معنی سوم اینست ه معجزات انبیاء با عصر خودشان از میان رفته و جز مردم همزمانشان دیگران آن‌ها را

پیامبران نیامدند مگر اینکه معجزاتی نظیر پیامبر پیش از خود آوردند که بشر بدانها گرویدند ولی آنچه را که من آوردم وحیی است که بر من نازل شده است، و از این رو امیدوارم در روز قیامت بیش از همه آنها پیروان و امت داشته باشم و اشاره به این معنی می‌فرماید که معجزه وقتی در وضوح و قوت دلالت بدین منزلت باشد، که در حقیقت نفس وحی است، آن وقت به علت همین وضوح، حقیقت و راستی آن افزون تر بود و در نتیجه تصدیق کننده و ایمان آوردنده که عبارت از پیرو و امت است نیز بیشتر خواهد داشت «و خدای سبحانه داناتر است»^(۱) و هم اکنون تفسیر حقیقت نبوت را بنابر آنچه بیشتر محققان تشریح کرده‌اند یاد می‌کنیم و آنگاه به ذکر حقیقت کاهنی و سپس رؤیا و سرانجام به وضع منجمان و غیبگویان و دیگر مسائل مربوط به غیبگویی می‌پردازیم:

باید دانست (خدا ما و تو را رهبری کند) که این جهان را به همه آفریدگانی که در آن هست چنان می‌بینیم که بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کاینات و هستیها به یکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر است، چنان که شگفتیهای آن در این باره غایت ندارد و در این خصوص از جهان محسوس جسمانی آغاز می‌کنم و نخست عالم عناصر را که به چشم می‌بینم مثال می‌آورم که چگونه درجه به درجه از زمین بالا می‌رود و نخست به آب و آنگاه به هوا می‌رسد و سپس به آتش می‌پیوندد چنانکه یکی به دیگری پیوسته است و هر یک از آنها استعداد آن را دارد که به عنصر نزدیکش تبدیل شود یعنی به درجه برین بر آید یا به مرحله فرودین فرود آید چنانکه گاهی هم به هم تبدیل می‌یابند. و عنصر برین لطیف تر از عنصر پیش از آنست تا به عالم افلاک منتهی می‌شود که آن از همه لطیف تر است و جهان افلاک بصورت طبقات بهم پیوسته است و به شکلی است که حس فقط حرکات

ندیده‌اند ولی معجزه پیغمبر ﷺ قرآن است با خرق عادت که در اسلوب و بلاغت و خبردادن از مغیبات در آن هست.

۱- قسمت داخل گیومه فقط در چاپ دیده می‌شود.

آن‌ها را درک می‌کند. و برخی به وسیله آن حرکات به شناسایی مقادیر و اوضاع آن‌ها رهبری می‌شوند و به وجود ذواتی که دارای این آثار در حرکات افلاک هستند آگاه می‌گردند. آنگاه باید بدین جهان موالید در نگریم و ببینیم چگونه به ترتیب نخست از کانه‌ها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز می‌شود، آنهم بدین شکل بدیع که بطور کامل درجه به درجه می‌باشد.

چنانکه پایان افق کانه‌ها به آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند پیوسته است و پایان افق گیاهها مانند درخت خرما و تاک به آغاز افق جانوران مانند حلزون و صدف متصل است که به جز قوه لمس در آن‌ها نیروی دیگری یافت نمی‌شود و معنی پیوستگی و اتصال در این موالید اینست که پایان افق هر یک از آن‌ها بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود در آید. و عالم جانوران رفته رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی در آمده است و در تکوین تدریجی به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از جهان قدرتی^(۱) که در آن حس و ادراک گرد آمده ولی هنوز به فعل به اندیشه و بینش نرسیده است بدین پایه ارتقاء می‌یابد و این نخستین افق انسان پس از عالم حیوان است و اینست نهایت مشاهده ما. آنگاه در عالم‌های مختلف آثار گوناگونی می‌یابیم، چنان که در عالم حس آثاری از حرکات افلاک و عناصر، و درعالم تکوین آثاری از حرکت نمو و ادراک می‌بینیم که همه آن‌ها گواهی می‌دهند هر یک را مؤثری است مابین با اجسام و آن مؤثری روحانیست که به موالید پیوستگی می‌یابد زیرا

۱- ترجمه این جمله است: من عالم القدره التي اجتمع فيه الحس والادراك. با اینکه در همه چاپ‌های موجود «القدره» است چندی پیش یکی از محققان عرب کلمه مزبور را به «القرده» تصحیح کرده و برحسب تصحیح وی باید ترجمه فارسی را بدینسان در آورد: «ازجهان بوزینانی که در آن حس و ادراک و...» و مؤید تصحیح مزبور گفتار خود ابن خلدون در فصل: (دانشهای پیامران) صفحه ۸۷۸ همین ترجمه است که از فصلهای الحاقی چاپ پاریس است و مطالب این صفحه در آنجا این چنین تکرار شده است «و مانند بوزینه که در آن باره عالم خلقت و تکامل آن نزدیک به اندیشه‌های دارون است.

همان اتصال که در عالم وجود دارد در ذات این موالید نیز موجود است. و چنین مؤثری همان نفس ادراک کننده و محرک 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 این رو نفس باید دارای استعداد مجرد و انسلاخ از بشریت و ارتقای به فرشتگی باشد تا در لحظهٔ خاصی از لحظات، به فعل از جنس فرشتگان شود و این هنگامی است که ذات روحانی آن به فعل کمال یابد چنان که در این باره گفتگو خواهیم کرد. و چنان که یاد کردیم ناگزیر این درجه برحسب کیفیت و حالتی که در موالید مرتب هست باید به افق ما بعد خود متصل باشد و از این رو نفس را در اتصال دو جهت است: یکی برین و دیگری فرودین و از جهت فرودین به بدن پیوسته است و بدان مدرکات حسی را کسب می‌کند که به وسیله آن‌ها برای تعقل به فعل مستعد می‌شود و از جهت برین بافق فرشتگان پیوسته می‌باشد و بدان مدرکات عملی و غیبی را کسب می‌کند، چه عالم حوادث در تعقلات هستی به سبب اتصال ذوات و قوای آن‌ها به یکدیگر نظم و ترتیب استواری وجود دارد. آنگاه باید دانست که نفس انسانی از نظر نهانست و به چشم دیده نمی‌شود ولی آثار آن در بدن نمودار می‌باشد چنان که می‌توان گفت بدن و کلیهٔ اجزای آن خواه رویهمرفته و بطور مجموع و خواه بطور مجزا به منزلهٔ ابزاری برای نفس و نیروهای آن می‌باشد چنان که یا محل ظهور فاعلیت آنست از قبیل گرفتن و تصرف به دست و راه رفتن به پا و سخن گفتن به زبان و حرکت عمومی بدن در حال تدافع. و یا تجلی گاه ادراکات آن می‌باشد، و هرچند نیروهای ادراک از لحاظ درجه بندی به سوی نیروهای برین نفس ارتقاء می‌یابند و از تجلیات نیروی متفکره به شمار می‌روند که از آن به نیروی ناطقه هم تعبیر می‌شود، نیروهای حس ظاهری با همهٔ ابزار خود چون: شنوایی و بینایی و جز این‌ها به سوی باطن ارتقاء می‌یابند، و نخستین آن‌ها حس مشترک است و آن نیرویی است که محسوسات را چون دیدنیها و شنیدنیها و بسودنیها و جز این‌ها در یک حالت درک می‌کند و به همین سبب از

نیروی حس ظاهری متمایز شده است زیرا محسوسات در حس ظاهری یک باره و در یک وقت فراهم نمی‌آیند و متمرکز نمی‌شوند. آنگاه حس مشترک آن مدرکات را به نیروی خیال می‌رساند و آن نیرویی است که هر محسوسی را در نفس تجسم می‌دهد چنان که فقط از مواد خارجی مجرد باشد. ابزار تصرف این دو نیرو یعنی حس مشترک و خیال بطن اول دماغ است که قسمت مقدم آن ویژه نخستین و قسمت مؤخر آن از آن نیروی دوم است. آن گاه 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 همهٔ مدرکات است چه در متخیله آمده باشند و چه نیامده باشند و حافظه برای آن به منزلهٔ خزانه ایست که مدرکات را برای هنگام نیاز نگه می‌دارد. و ابزار تصرف این دو نیرو بطن مؤخر دماغ است که قسمت اول آن برای واهمه و مؤخر آن ویژهٔ حافظه است.

آنگاه همهٔ این نیروها به نیروی فکر^(۱) ارتقاء می‌آیند و ابزار آن بطن میانهٔ دماغ است و به وسیلهٔ این نیرو حرکت بینش و توجه به سوی تعقل دست می‌دهد و از اینرو نفس به سبب 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 مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعل در آید تا از این راه به عالم روحانی ملاء اعلی^(۲) تشبیه جوید و در ادراک خود از ابزار جسمانی یاری نجوید و در نخستین مرتبهٔ روحانیت قرار گیرد. پس نیروی تفکر همواره به سوی این مرتبه در حرکت است و بدان متوجه می‌باشد.

۱- «فکر» ترتیب دادن امور معلوم برای رسیدن به مجهول است (تمرینات جرجانی).

۲- ملا اعلی در اصطلاح حکما عبارت از عقول مجزود و نفوس کلی است (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱۳) به نقل از حاشیه شرح مواقف به قلم مولوی عبدالحکیم.

و گاهی نیز به کلی از عالم بشریت و روحانیت آن منسلخ می‌شود و عالم افق^(۱) اعلی می‌پیوندد و این اکتسابی نیست بلکه به سبب نخستین سرشت و فطرتی است که خدای در آن آفریده است.

و نفوس بشری بر سه گونه است: گروهی به فطرت از رسیدن به ادراک روحانی عاجزاند و از این رو حرکت آن‌ها به جهت فرودین یعنی به سوی مدارک حسی و خیالی منحصر می‌شود، از قبیل ترکیب مانی از حافظه و واهمه بر وفق قوانین معین و ترتیب خاصی که بدان دانش‌های تصویری و تصدیقی را استفاده می‌کنند، و این دانش‌ها مخصوص به فکر است که به بدن تعلق دارد و همه آن‌ها خیالی و دایره آن‌ها محدود است زیرا از جهت مبدأ به مسائل اولی و بدیهی منتهی می‌شوند و از آن‌ها در نمی‌گذرند و اگر آن فکر تباهی پذیرد. آنچه پس از آن مسائل هست نیز تباهی می‌پذیرد. و این مرحله اغلب دایره 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 به سوی عقل روحانی و ادراکی می‌شوند و که به ابزار بدن نیازمند نیست، زیرا آن‌ها در این باره بر استعداد خاصی آفریده شده‌اند و در نتیجه دایره ادراک آن‌ها از مسائل اولی و بدیهی که نخستین دایره ادراک بشری است در می‌گذرد و وسعت می‌یابد و در تجلی گاه مشاهدات باطنی می‌خرامد و این گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدانست و حدود و ثغوری ندارد و آغاز و پایان آن نامعلوم است. و این مخصوص مشاعر و ادراکات اولیاست، خداوندان

۱- افق اعلی یا افق برین: نهایت مرتبه روح است و آن آستان یگانگی و آستان الوهیت است (تعریفات جرجانی).

دانش‌های لدنی^(۱) و معارف ربانی و چنین ادارکاتی پس از مرگ برای سعادت‌مندان در برزخ^(۲) حاصل می‌شود.

و دسته سوم نفوسی هستند که به فطرت بر مجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظه خاصی به فعل نیز در شمار فرشتگان در آیند و برای آنان شهود ملاعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظه خاص حاصل شود.

و ایشان پیامبرانند، صلوات الله و سلامه علیهم، که خدا مجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت به آنان ارزانی داشته و آن را سرشت و جبلتی در ایشان قرارداده و آنان را بر آن سرشت بیافریده است و تا هنگامی که بر خلقت بشریت هستند آنان را از موانع و عوایق بدن منزه ساخته است زیرا در غرایز ایشان چنان اعتدال و استقامتی^(۳) آفریده شده که می‌توانند با همان غرایز با آن وجهه روحانی روبرو شوند و در طبایع آنان شیفتگی و رغبت به عبادت بدانسان تخمیر شده است که با همان وجهه روحانی طریق آن برایشان کشف می‌شود و به سوی آن بسهولت می‌شنازند. اینست که پیامبران با این نوع مجرد و انسلاخ هر وقت بخواهند بدان افق متوجه می‌شوند که این به یاری فطرتی است که بر آن آفریده شده‌اند نه به وسیله اکتساب یا آموختن و چون بدان افق متوجه می‌شوند و از بشریت خود مجرد می‌یابند و در آن ملا اعلی آنچه را باید، فرا می‌گیرند، به منظور فلسفه تبلیغ بندگان به ادراکات بشری و قوایت

۱- (به فتح اول - ضم دال) آنچه کسی را بدون سعی او و کوشش غیرمحض به فضل خویش از نزد خود حق تعالی عطا فرموده باشد یا بدون تعلیم غیر از نزد طبیعت ذهن او باشد منسوب به «لدن» به معنی نزد (غیاث).

۲- اعراف را برزخ میان بهشت و دوزخ گویند و هم برزخ زمانه ایست که مابین وقت مرگ و زمان قیامت است (غیاث).

۳- مقصود از استقامت نداشتن اعوجاج و کژی معنوی است.

انسانی باز می‌گردند چنانکه یکی از آنان بانگی رعد آسا می‌شنود و این بانگ همچون رمزیست که از آن مفهوم آنچه را بر وی القا شده استنباط می‌کند و چون آن بانگ پایان پذیرفت مطلب را درک می‌کند و آن را می‌فهمد و بار دیگر فرشته ای که به وی القا می‌کند بصورت مردی مجسم می‌شود و با او سخن می‌گوید و وی آنچه را فرشته القا می‌کند در می‌یابد و حفظ می‌کند و فراگرفتن از فرشته و بازگشت به مشاعر بشری و فهمیدن القای آنی که بر وی نازل می‌شود، همه این‌ها گویی در یک لحظه است، لحظه‌ای که از یک چشم بر هم زدن هم کمتر است، زیرا این حالات در زمانی دست نمی‌دهد بلکه همه آن‌ها با هم تجلی می‌کند و به نظر می‌آید که در سریعترین اوقات روی داده است و به همین چنین حالاتی را وحی نامیده‌اند زیرا وحی در لغت به معنی سرعت کردن است. و باید دانست که برحسب نظر محققان حالت نخستین یعنی شنیدن بانگ رعد آسا رتبه پیامبران نامرسل و حالت دوم یعنی تجسم یافتن فرشته به صورت مردی که طرف مکالمه است مقام و منزلت پیامبران مرسل است و به همین سبب از حالت نخستین کاملتر است و این معنی حدیثی است که پیامبر ﷺ در آن وحی را تفسیر فرموده هنگامی که حرث بن هشام از وی پرسیده است چگونه وحی بر تو نازل می‌شود و فرموده است: گاهی آوازی چون انعکاس صورت زنگ بگوשמ می‌رسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض می‌گردد، آنگاه آن 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 این رو شدیدتر است که آن حالت در این اتصال مبدأ خروج از قوه به فعل می‌باشد و از این رو قدری دشوار است و به همین 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 به مشاعر 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 به یاد سپردن در حالت نخستین وحی به صیغه ماضی «وعیت» و در حالت دوم به صیغه مضارع «اعی» لطیفه ای از بلاغت گنجانیده شده است، یعنی سخن به منزله تمثیل برای دو حالت وحی آمده است چنان که از حالت نخستین به بانگ رعد آسا که در تداول عموم سخن بشمار نمی رود تعبیر کرده و خبر داده است که فهم و «وعی» در فاصله اندکی که آن بانگ سپری می شود حاصل می گردد از این رو هنگام تصویر سپری شدن بانگ و انقطاع آواز آن حالت مناسب آنست که «وعی» یا فهم به صیغه ماضی تعبیر شود تا مطابق سپری شدن و انقطاع باشد و حالت دوم را به فرشته ای که به صورت مردی با وی هم سخن می شود و از سخن وی فهم حاصل می آید مثال زده است و مناسب عبارت در اینجا مضارع است که مقتضی تجدد و حدوث می باشد.

و باید دانست که به طور کلی در هر نوع حالت وحی صعوبت و شدت وجود داشته است چنان که قرآن 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 می برد و هم گفته است در روز سرمای سختی بر وی نازل می گردید و پیامبر وقتی از آن حالت منقطع می شد از پیشانی اش عرق روان بود. و به همین سبب در این حالت، غیبت از حواس و خرخر خواب گونه ای که معروفست بر وی عارض می شد و علت آن چنان که بیان کردیم این است که وحی عبارت از مفارقت از عالم بشریت و ارتقاء به مدارک و مشاعر فرشتگی و فراگرفتن سخن عالم روح است و از این رو در نتیجه جدایی ذات از خود و انسلاخ آن از افق بشریت و نزدیک شدن به آن افق دیگر برای وی شدتی روی می دهد. و این همان معنی فشاری است که پیامبر صلی الله علیه و آله از آن در مبدأ وحی بدین گفته خویش تعبیر کرده است: «پس مرا بفشرد چنان که رنج به من رسید آنگاه مرا برانگیخت و سپس گفت بخوان گفتم من خواندن ندانم» و همچنین بار دوم و سوم چنانکه در حدیث آمده است. و گاهی اعتیاد به تلقی وحی به تدریج و رفته رفته نسبت بدفعه پیشتر اندکی امر را آسان

می‌کند. و به همین سبب نجوم^(۱) و سوره و آیات قرآن که در مکه نازل می‌شد کوتاهتر از آن‌هایی بود که در مدینه فرود می‌آید. و باید در نظر گرفت که درباره نزول سوره براء^(۲) در غزوه تبوک 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 هنگامی که در مکه اقامت داشته است برخی از قسمت‌های سوره‌های کوتاه مفصل قرآن^(۳) یک 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 (الذریات) 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 از بشریت مجرد یابد و به روحانیتی که برتر از مرتبه آنست ارتقا یابد و این جالت در لحظاتی خاص برای افراد بشری که در زمره پیامبران بوده‌اند بعلت فطرتی که بر آن آفریده شده‌اند حاصل

۱- نجوم یکی از اسامی قرآنست و در قول خدای تعالی فلا اقسام به مواقع النجوم برای آتش نجوم خواند که نجم نجم فرود آمد آیه از پس آیه و سوره از پس سوره (تفسیر ابوالفتح، ج ۱ ص ۶).

۲- مقصود سوره التوبه نهمین سوره قرآنست.

۳- مفصل قرآن: از حجر است تا آخر قران به قول اصح یا از سوره جاثیه یا از قتال یا از سوره ق (عن النویری) یا از صفات یا از صف یا از تبارک (عن ابن ابی الصیف) یا از انا فتحنا (عن الذرماری) یا از سبح اسم ربک الاعلی (عن الفرکاج) یا از ضحی (عن الخطابی) و آن‌ها را بدین سبب مفصل نامند که فصول میان سوره‌ها بسیار است یا به سبب قلت منسوخ (متبھی الارب).

۴- مقصود آیه مسمی به: الدین ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾

آمده و ثابت شده است که این حالت برای ایشان بی‌اكتساب و بی‌یاری جستن به هیچیک از مشاعر یا تصورات با افعال بدنی خواه با سخن گفتن یا حرکتی بخصوص یا هیچ گونه عمل دیگری روی می‌دهد، بلکه این حالت تجرد از بشریت و ارتقای به فرشتگی است که به فطرت در لحظه‌ای کوتاهتر از یک چشم برهم زدن به آنان دست می‌دهد و هر گاه قضیه چنین باشد و این استعداد در طبیعت بشر موجود باشد تقسیم منطقی و متکی به عقل حکم می‌کند که دسته دیگری از بشر هم یافت شود که نسبت به پایه صنف نخستین در مرحله نقصان باشند، نقصانی که یکی از اضداد نسبت به ضد کامل خود دارد. زیرا برای یاری نجستن به چیزی در این ادراک ضد یاری جستن به آنست و میان آن دو تفاوتی عظیم می‌باشد. پس برحسب تقسیم یاد کرده هر گاه صنف ضد آن لازم آید روانست که در اینجا صنف دیگری از بشر را در نظر آوریم که نیروی عاقله‌اش به فطرت حرکت فکری او را از روی اراده به جنبش در آورد و این هنگامی است که اشتیاق بدان در وی برانگیخته می‌شود، در حالی که جبلت و سرشت وی برای رسیدن بدان نقصان دارد و از این رو هنگامی که عوایق او را از انجامدادن آن عاجز می‌کنند به فطرت به امور جزئی محسوس یا مرسوم متشبهت می‌گردد مانند اجسام شفاف و استخوانهای حیوانات و سجع گویی در سخن گفتن و حرکات پرندگان یا حیوانات را به فال بد یا نیک گرفتن. و آنگاه این احساس یا تخیل را ادامه می‌دهد و برای تجردی که آهنگ آن را دارد از این گونه امور یاری می‌جوید چنانکه اعمال مزبور به منزله برانگیزاننده و مشوق اوست. و نیرویی که در این گونه کسان مبدأ این ادراک می‌باشد همان کاهنی است. و به سبب آنکه این گونه نفوس به فطرت بر نقصان و قصور از رسیدن به کمال آفریده شده‌اند^(۱)، ادراک ایشان در جزئیات بیش از کلیات است و از این رو قوه متخیله آنان در نهایت نیرومندی است زیرا این نیرو آلت و ابزار جزئیات است و قوه مزبور به طور کامل خواه در خواب

۱- در «ینی» عبادت چنین است:... به کمال آفریده شده‌اند و ادراک ایشان به جزئیات متشبهت می‌باشد و از کلیات غافل است.

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 به منزله آئینه ایست که پیوسته در آن مینگرند، اما کاهن در ادراک معقولات توانایی کامل ندارد زیرا وحی او از نوع و حسی شیطان است و بالاترین احوال این صنف این است که از سخنان مسجع و متوازن یاری جوید تا حواس را بدانها متوجه سازد و با این پیوستگی و اتصال ناقص اندکی تقویت یابد، چنان که از آن حرکت و آنچه مشوق و انگیزه او به این 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 به یاری امری بیگانه و بیرون از ذات ادراک کننده خویش تکمیل می‌کند، امری که مباین آن ذات و ناسازگار با آنست و از این رو راستی و دروغ هر دو برای او روی می‌دهد و گفته‌هایش مورد اعتماد نمی‌باشد و چه بسا که از شدت آزمندی پناه می‌برد و صاحب این گونه سجع گوییها همان کسانی هستند که بخصوص بنام کاهنان مشهور می‌باشند چه آنان از دیگر اصناف خویش برترند. و پیامبر ﷺ نیز در این باره فرموده است: این سخن از سجع گویی کاهنان است و برحسب اضافه^(۲) سجع گویی را به آنان اختصاص داده است. و پیامبر ﷺ به منظور کشف حال ابن صیاد^(۳) درباره اخباری که باز می‌گفت از وی پرسید چگونه این خبرها به تو می‌رسد؟ او گفت: اخبار راست و دروغ هر دو به من می‌رسد پس فرمود امر بر تو متشبه شده است یعنی از خواص نبوت راستی است و به هیچ حال دروغ بدان راه نمی‌یابد زیرا مسئله نبوت پیوستگی ذات پیامبر به ملاعلی (جهان برین) است بی‌آنکه انگیزاننده و مشوقی در کار باشد و بی‌آنکه به امور بیگانه از

۱- و این نیروی مخیله. «ینی».

۲- مقصود اضافه سجع گویی به کاهنان است که از نوع اضافه تخصیصی است.

۳- کاهن معروفی که مسلمانان وی را دجال می‌خواندند و به سال ۶۲ هـ درگذشت و او را ابن صائد هم می‌گفته‌اند. (از تاج العروس).

ذات خود یاری جوید. ولی کاهن به سبب عجز خویش ناگزیر است به تصورات بیگانه از ذات خود یاری جوید، و این تصورات در ادراک وی نفوذ می‌کند با ادراکی که بدان توجه می‌کند مشتبه می‌شود و در نتیجه با آن‌ها در می‌آمیزد و از این رو دروغ بدان راه می‌یابد و به همین سبب ممکن نیست پیشگویی او را نبوت نامید و ما گفتیم بالاترین مراتب کاهنی حالت سجع گوئی 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 تا حدی از حالت عجز دور است.

و بعضی از مردم گمان کرده‌اند که به علت روی دادن رجم شاطین^(۲) بوسیله شهاب‌ها در هنگام بعثت کاهنی نیز از آغاز نبوت پیامبر منقطع شده است و این امر بدان سبب به وقوع پیوسته است که خواسته‌اند شیاطین را از اخبار آسمانی منع کنند، چنان که در قرآن آمده است^(۳). آن‌ها می‌پندارند که چون کاهنان اخبار آسمانی را از شیاطین بدست می‌آورند از این رو از آن روزگار کاهنی باطل شده است. ولی این امر را نمی‌توان به عنوان دلیل در این باره اقامه کرد زیرا معلومات کاهنان تنها از شیاطین اخذ نمی‌شده بلکه چنان که بیان کردیم آن‌ها از نفوس خودشان نیز اخباری بدست می‌آورده‌اند و هم آیه بر این دلالت می‌کند که شیاطین از یک نوع 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 به همان طریق پیش بازگشته است. و ظاهر امر هم همین است چه اینگونه مشاعر به طور عمومی در روزگار نبوت رو به خاموشی و

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 به دفع شیاطین از آسمان می‌اندازند (غیاث).

۳- رجوع به سوره الجن آیات ۷ و ۸ شود.

خمود می‌گذارد، همچنان که ستارگان و چراغها هنگام پدیدآمدن خورشید از تجلی می‌یافتند زیرا نبوت عظیم ترین نوریست که هر نور دیگری در برابر آن نهان می‌گردد و زودوده می‌شود و بعضی از حکما گمان کرده‌اند که امر کاهنی در روزگار نبوت پدید می‌آید و سپس منقطع می‌گردد و هر نبوتی روی داده بدینسان بوده است، زیرا پدیدآمدن نبوت ناچار باید با وضع فلکی مناسبی 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 یک یا چندین کاهن می‌باشد و هر گاه آن وضع فلکی کمال یابد وجود آن پیامبر نیز به مرحله کمال خود می‌رسد، و آن وقت اوضاعی که بر نظیر آن طبیعت دلالت می‌کرد منقضی می‌گردد و دیگر از آن هیچ نشانه ای یافت نمی‌شود. و این بیان حکما مبتنی بر این است که قسمتی از وضع فلکی اقتضای قسمتی از آثار آن را داشته باشد در صورتیکه این امر مسلم نیست، پس شاید وضع فلکی اقتضای قسمتی از آثار آن را داشته باشد در صورتی که این امر مسلم نیست، پس شاید وضع فلکی این اثر را به شکل خاصی که دارد نشان دهد ولی اگر بعضی از اجزای آن نقصان یابد آن وقت هیچ اثری را نشان ندهد، نه اینکه چنان که گفته‌اند اقتضا می‌کند آن اثر ناقص باشد. گذشته ازین اگر آن کاهنان همزمان روزگار نبوت باشند آنها بیش از هر کس برآستی پیامبر و دلالت معجزه او آگاه می‌باشند، زیرا اندکی از ادراک امر نبوت در آنان یافت می‌شود چنان که 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 چیزی که کاهنان را از تصدیق امر نبوت باز می‌دارد و ایشان را به تکذیب پیامبران بر می‌انگیزند حس آزمندیهای آنان است که طمع می‌بندند نبوت ایشان را باشد و در نتیجه در پرتگاه کینه وری و دشمنی فرو می‌افتند چنان که امیه بن ابی

الصلت در این ورطه فرو افتاد چه او طمع داشت ادعای نبوت کند، همچنانکه ابن صیاد و مسیلمه و دیگر پیامبر نمایان در همین لغزشگاه فرو رفتند. لیکن اگر ایمان بر مطامع چیرگی یابد و از این گونه آرزوها و آزمندیها دل بردارند به بهترین وجهی ایمان می آورند مانند طلیحهٔ اسدی و سوادبن قارب^(۱) که آثار مجاهدات آنان در فتوحات اسلامی گواه بارزی بر ایمان استوار ایشان است.

رؤیا چیست؟ حقیقت رؤیا این است که برای نفس ناطقه^(۲) در ذات روحانیت آن در لحظهٔ خاصی از زمان دربارهٔ اشکال وقایع و پیش آمدها مطالعه^(۳) دست می دهد چه این نفس هنگامی که در مرتبهٔ روحانی است اشکال و صور حوادث به فعل (نه بقوه) در آن وجود دارد و این امر خاصیت کلیهٔ ذوات روحانیست و مرتبهٔ روحانی نفس ناطقه هنگامی است که از مواد جسمانی و حواس و ادراکات ظاهری و بدنی مجرد شود و این مرتبه گاهی در لحظهٔ معینی به علت خواب برای آن حاصل می شود (چنان که یاد می کنم) و در آن لحظه علم آنچه را بدان مشتاق است اقتباس می کند و نفس ناطقه آن معرفت را به ادراکات خود می سپرد و اگر اقتباس آن معلومات به علت عدم خلوص آن ضعیف و مبهم باشد محتاج به تعبیر یا خواب گزاری می شوند.

ولی گاهی اقتباس آن معلومات قوی است بدانسان که از همانند کردن بی نیاز می شوند و آنگاه به علت خلوص آنها از نمونه و تشبیه نیازی به خوابگزاری نیست و سبب روی دادن چنین لحظهٔ خاصی برای نفس این است که نفس بالقوه دارای ذاتی روحانیست که

۱- قارب بن الاسود (پ) ولی صحیح همان «سواد بن قارب» است. رجوع به جلد اول سیره ابن هشام شود که در حاشیه آرد: «کاهنی بود، اسلام آورد».

۲- نفس ناطقه جوهریست که در ذات از ماده مجرد است ولی در افعال با آن مقارن می باشد (تعریفات جرجانی).

۳- مطالعه در اینجا عبارت از اینست که برای عارفانی که بار سنگین امامت را متحمل می شوند توفیقاتی از جانب حق دست میدهد بی آنکه آنها را بطلبد و خود مسئلت کنند (تعریفات جرجانی).

به سبب بدن و ادراکات آن کمال می‌پذیرد بداندسان 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 هیچ یک از ادراکات بدنی و غیربدنی نیست. لیکن چنین استعدادی برای نفس ناطقه تا هنگامی میسر است که وابسته به تن باشد و بر دو گونه می‌باشد: نوعی خاص مانند استعداد اولیا و نوع دیگر عام است که به عموم 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 به شمار می‌رود و این استعداد بارها در ایشان در حالات وحی نمودار می‌شود و هنگامی که از ادراکات و حواس بدنی به جهانی برتر ارتقا می‌یابند عالمی به ایشان دست می‌دهد که بی‌اندازه به حالت خواب شبیه است، هر چند خواب به درجات از آن فروتر است. و به سبب همین تشابه شارع از رؤیا بدینسان تعبیر کرده است که: خواب یکی از چهل و شش جزء نبوت به شمار 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 به دلیل آن که در بعضی از طرق روایت کلمه «سبعین» یا هفتاد استعمال شده است که عرب آن را برای تکثیر و فزونی به کار می‌برد^(۱) و برخی در روایت چهل و شش جزء نبوت گفته‌اند: وحی در آغاز به وسیله رؤیا مدت ششم ماه بوده که نیمی از سال است 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 یک چنین مدتی نبوت کرده‌اند؟

۱- رجوع به تفسیر آیه ۸۱ سوره التوبه شود که مفسران گفته‌اند «سبعین» برای مبالغه آمده است.

گذشته ازین، سنجش مزبور تنها زمان رؤیا را نسبت به زمان نبوت تعیین می‌کند ولی حقیقت رؤیا را نسبت به حقیقت نبوت نشان نمی‌دهد و هر گاه از آنچه نخست درباره رؤیا یاد کردیم این موضوع روشن گردد آن وقت دانسته می‌شود که معنی این جزء، نسبت دادن نخستین استعداد عمومی بشر به استعداد نزدیک خاص گروه پیامرانست 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 آن را حواس ظاهر شمرد. لیکن خدا سرشت بشر را چنان آفریده که می‌تواند بر این مانع ظفر یابد یعنی به وسیله خواب که برای او امری ذاتی و طبیعی است پرده حواس را بر گیرد و آنگاه هنگام برداشته شدن این پرده نفس را در تجلی گاه معرفت قرار دهد تا بدان بر عالم حقیقت احاطه یابد. اینست که بعضی اوقات هنگام خواب لحظه بخصوصی را درک می‌کنیم که در آن به مطلوب خویش کامیاب می‌شویم و به همین سبب شارع رؤیا را از نوید دهنده‌ها قرار داده است چنان که فرمود: از نبوت به جز نوید دهنده‌ها چیزی باقی نمانده است، گفتند: پیامبر نوید دهنده‌ها کدامست؟ فرمود: رؤیای نیک در مردی رستگار بیند یا برای او دیده شود. و اما سبب برداشته شدن پرده حواس در خواب به نظر من آنست که اینک وصف می‌کنم: ادراک و افعال نفس ناطقه به یاری روح حیوانی است که جسمانی می‌باشد و آن بخاری لطیف است که مرکز آن در تجویف قسمت چپ قلب می‌باشد، چنان که در کتب تشریح جالینوس و دیگران آمده است. و این بخار با خون در شریانها و رگها جریان می‌یابد و در نتیجه به آدمی حس و حرکت و دیگر افعال بدنی ارزانی می‌دارد و قسمت لطیف آن به دماغ بر می‌آید و برودت 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

مباین با جسمانی بودن آنست و آن نفس ناطقه می‌باشد و آثار این نفس در بدن به واسطه آن روح حاصل می‌شود و در صفحات گذشته یاد کردیم که ادراک نفس ناطقه به دو گونه است: یکی به ظاهر که حواس پنجگانه است و دیگری به باطن یا بوسیله قوای دماغی و کلیه اینگونه ادراکها خواه ظاهری و خواه باطنی نفس ناطقه را از ادراک ذوات روحانی برتر از آن که به فطرت برای آنها مستعد است باز می‌گرداند.

و چون حواس ظاهری جسمانی هستند و به علت راه یافتن خستگی و فرسودگی بدانها در معرض خواب و سستی قرار می‌گیرند و روح را در نتیجه فعالیت‌ها و اعمال بسیار فرو می‌پوشند ازین رو خداوند حواس را چنان آفریده است که به رفع خستگی نیازمنداند و باید استراحت کنند تا ادراک دوباره به صورت کامل انتزاع یابد و این امر هنگامی میسر می‌شود که روح آدمی 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 فرا می‌گیرد و در نتیجه حرارت غریزی اعماق بدن را می‌جوید و از ظاهر بدن به باطن آن نفوذ می‌کند و مرکوب خود را که روح حیوانی است به باطن میراند و به همین سبب اغلب خواب هنگام شب بر انسان عارض می‌گردد، پس هرگاه روح از حواس ظاهری دور شود و به قوای باطنی باز گردد و توجه نفس به عالم حس و موانع آن تخفیف یابد و نفس از او بصورتی که در حافظه هست باز گردد به وسیله ترکیب و تحلیل صورتهائی خیالی از حافظه مجسم می‌کند و بیشتر این گونه صورتهای اشکال عادی و مأنوس است زیرا از مدرکاتی منتزع می‌شوند که زمان ادراک آنها نزدیک می‌باشد، سپس این صورتهای را به حس مشترک که جامع حواس ظاهری است فرود می‌آورد و حس مشترک آنها را بر همان نحوه حواس پنجگانه ظاهری درک می‌کند و چه بسا که نفس با آنکه با قوای باطنی در کشمکش است یکباره در لحظه خاصی به ذات روحانی خود متوجه می‌شود و با دریافت روحانی خود درک می‌کند، چه برین سرشت آفریده شده است و درین هنگام صورتهای اشیائی را که به ذات آن متعلق است اقتباس می‌کند، سپس این صورتهای درک

شده را خیال باز می‌گیرد و آن‌ها را بر همان شکل حقیقی یا به صورت‌هایی مشابه آن‌ها در قالب‌های معین تجسم می‌دهد و این صورت‌های مشابه با حقیقت محتاج به خوابگزاری و تعبیر است و عمل ترکیب و تحلیل نفس در صورت‌های حافظه پیش از آنکه به ادراک حقیقی در آن لحظه و توجه خاص نایل آید همان خواب‌های پریشان و اشتباه آمیز است و در صحیح آمده است که پیامبر ﷺ فرمود: رؤیا بر سه گونه است: نوعی از سوی خدا، و گونه ای از سوی فرشته و نوع دیگر از سوی شیطان، و این تقسیم با آنچه ما یاد کردیم مطابقت دارد چه خواب‌های مشابه آن‌ها که به خوابگزاری نیازمند است از سوی فرشته است و خواب‌های پریشان از شیطانست، زیرا این گونه خواب‌ها یکسره باطل است و سرچشمه باطل هم شیطانست.

اینست حقیقت رؤیا و آنچه در هنگام خواب سبب آن می‌شود و آن را بر می‌انگیزاند و این کیفیات از خواص نفس انسانی است که در همه افراد بشر یافت می‌شود و هیچکس از آن‌ها بی‌بهره نیست بلکه هر یک از افراد انسان نه یکبار بلکه بارها در عالم رؤیا وقایعی می‌بیند که در بیداری صدق پیدا می‌کند^(۱) و به طور قطع برای او پیش می‌آید 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 ممتنع نخواهد بود، زیرا ذات ادراک کننده یکی است و خواص آن در همه احوال تعمیم می‌یابد و خدای به کرم و فضل خود راهنمای انسان براستی است^(۲).

فصل

و آنچه برای بشر از این گونه حالات روی می‌دهد به اراده و قصد خود او نیست و وی را بر آن توانایی نمی‌باشد، بلکه نفس تنها در آن لحظه خاص هنگام خواب به چنین

۱- علت این تعبیر این است که در تمام چاپ‌ها (ماصدر) و در نسخه ینی جامع (ماصدق) است که صحیح هم همان است.

۲- و خدا راهنمای انسان به راستی است. (ینی جامع).

حالاتی نائل می‌شود و بر آنچه به دانستن آن مایل است واقف می‌گردد نه اینکه^(۱) نفس آهنگ آن می‌کند و آن را می‌بیند. و در کتاب الغایه^(۲) 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 می‌یابند و آن‌ها را «حالمیه»^(۳) می‌نامند و مسلمه^(۴) در کتاب الغایه نوعی حالومه آورده و آن را 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^(۵) را بخواند: «تماغس. بعدان. یسواد. وغداس. نوفنا. غادس»^(۶) و حاجت خویش را بیاد آورد. آنگاه آنچه را مسئلت کرده باشد در خواب بر او کشف می‌شود و آن را در عالم رؤیا می‌بیند. و حکایت می‌کند که مردی پس از آنکه چندین شب در خوردن و ذکر و ورد خود ریاضیت برد این کار را انجام داد و سرانجام شخصی در خواب بر او ظاهر شد و به وی گفت: من سرشتهای کامل تو هستم. سپس خواهش خود را پرسید و مرد وی را بدانچه خواسته بود آگاه کرد. و برای خود من به وسیله اسامی و کلمات مزبور مشاهدات عجیبی در خواب روی داد و بر اموری درباره

۱- در تمام چاپ‌ها (لانها) است که باید «زیرانفس» ترجمه می‌شد ولی به قیاس (لانها) ترجمه شد و پس از به دست آمدن (ینی) در آنجا نیز (لانها) است.

۲- منظور «غایه الحکیم» تألیف مسلمه بن محمد مجری یطی (مادریدی) است که کاملترین کتاب در سحر و جادو و کیمیا و دیگر علوم خفیه می‌باشد.

۳- «حالمیه» و «حالمیه» بر بعضی از کلمات بربری اطلاق می‌شود که پیش از خوابیدن آن‌ها را می‌خوانند و در نتیجه برای اشخاص رؤیایی دست می‌دهد که به وسیله آن ممکنست هر نیتی بکنند بر آن واقف شوند (دزی، ص ۳۱۸ ج ۱). این کلمه از اصطلاحات مخصوص اهالی مغربست و به همین سبب در کتب لغت عربی آورده نشده است.

۴- (به فتح م - ل - م)

۵- مقصود اینست که کلمان مزبور عربی نیست و به قول دزی بربریست.

۶- و برای اینکه حرکات آن‌ها معلوم شود صورت لاتین آن‌ها را از ترجمه دسلان نقل می‌کنیم:

احوال خود اطلاع یافتم که دیرزمانی در جستجوی بدست آوردن آن‌ها بودم. ولی این موضوع دلیل بر این نیست که هر وقت قصد رؤیا بکنیم چنان حالتی به ما دست خواهد داد بلکه حالومه‌های یاد کرده برای روی دادن رؤیا استعدادی در نفس ایجاد می‌کنند که هر گاه آن استعداد قوت یابد باید بدست آوردن آنچه نفس بدان مستعد شده است آسانتر خواهد شد. و شخص مختار است در هر گونه استعدادی که دوست دارد کار کند ولی این دلیل بر آن نیست که در هر چه استعداد می‌یابد همان چیز وقوع یابد زیرا توانائی بر استعداد به جز توانایی بدست آوردن چیز نیست. این نکته را باید دانست و در آن اندیشید و با نظایر آن سنجید و خدای حکیم آگاه است.

فصل

گذشته از آنچه یاد کردیم ما در نوع انسان اشخاصی می‌یابیم که به نیروی طبیعت خویش پیش از وقوع کائنات از آن‌ها خبر می‌دهند و گروه و صنف آنان از دیگر مردم به همین طبیعت باز شناخته می‌شوند و درین امور به هیچ صنعتی متوسل نمی‌گردند و از آثار ستارگان و جز آن نیز یاری نمی‌جویند، بلکه این گونه مشاعر را در ایشان فطری می‌یابیم مانند غیبگویان و کاهنانی که به وسیله اجسام شفاف مانند آینه و طاس‌های آب پیشگویی می‌کنند و کاهنانی که از راه دل و جگر و استخوانهای حیوانات غیب می‌گویند و آنان که به پرندگان و درندگان تفأل و تطیر می‌زنند^(۱) و گروهی که از روی سنگ

۱- که آن را به عربی «زجر» و «عیافه» خوانند و زجر پرندگان چنانست که با سنگ یا فریاد کشیدن پرندگان را می‌رهانند اگر در پرواز خود از سوی راست بپرند آن را به فال نیک یا تفأل گیرند و اگر از سوی چپ به پرواز در آیند آن را به فال بد یا تطیر گیرند و عیاقه هم نوعی زجر است که از اسامی و محل فرود آمدن و آوازهای پرندگان تفأل یا تطیر می‌زنند. در زبان فارسی جام بین یا طاس بین و آینه بین و فال بین و کت بین متداولست.

ریزه‌ها و حبوب و دانه‌ها چون گندم و هسته غیگویی می‌کنند^(۱) و همهٔ این‌ها در عالم انسانی وجود دارد و هیچکس را یارای رد و انکار آن‌ها نیست و همچنین برزبان 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 ریاضت کشانی از متصوفه بر سبیل کرامت دارای مشاعری هستند که غیگویی می‌کنند و ما هم اکنون از کلیهٔ این گونه ادراکات گفتگو می‌کنیم و نخست از کاهنان سخن می‌گوییم، آنگاه یکایک این گونه کسان را تا آخر یاد می‌کنیم و پیش از آغاز به این بحث مقدمه ای می‌آوریم در اینکه نفس انسانی در کلیهٔ اصنافی که یاد کردیم چگونه مستعد در یافتن غیب می‌شود. و بیان آن چنانست که چنان که در گذشته یاد کردیم آدمی از میان دیگر روحانیات دارای روحانیتی موجود به قوه است و این روحانیت به وسیلهٔ بدن و احوال آن از مرحلهٔ قوه به فعل در می‌آید و این امریست که هر کسی آن را در می‌یابد و هر آنچه بالقوه باشد آن را 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 می‌باشد آنگاه از راه مصاحبت با بدن و ورود ادراکات محسوس بدن پرورش می‌یابد و استعدادهای آن از مرحلهٔ قوه بفعل در می‌آید، 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 به منزلهٔ هیولی باقی می‌ماند که صورتهای پی در پی به وسیلهٔ ادراک یکی پس از دیگری بر آن عارض می‌شوند. و به همین سبب می‌بینیم کودک در آغاز پرورش خود بر ادراکی که از ذات نفس حاصل می‌شود خواه از راه خواب و خواه

۱- و آنان را اهل طرق خوانند چه طرق به معنی فال گرفتن کاهن به سنگ ریزه و آمیختن پنبه به پشم است. و در فارسی هم فال نخود معروفست.

با کشف یا جز آن دو قادر نمی‌باشد زیرا صورت نفس وی که عین ذات آنست، یعنی ادراک و تعقل، هنوز به مرحله کمال نرسیده است و بلکه انتزاع کلیات نیز هنوز در آن کمال نپذیرفته است لیکن هر گاه ذات نفس او بالفعل کمال پذیرد تا وقتی که با بدن باشد دو نوع ادراک برای آن حاصل می‌آید: یکی ادراک به ابزار جسم که مدرکات و حواس ظاهری آن را به نفس می‌رسانند و دیگری ادراک. به ذات خود بی‌هیچگونه واسطه‌ای. و این نوع ادراک به سبب فرو رفتن در احتیاجات 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 به سوی ظاهر جلب می‌کند ولی گاهی هم از ظاهر به باطن فرو می‌رود و آن وقت پرده‌های ظاهری و بدنی در لحظه خاصی یکسو می‌شود. و این امر یا به سبب خاصیتی است که مطلقاً در همه افراد انسان وجود دارد چون خوابیدن، و یا به علت خاصیتی است که در بعضی از افراد بشر یافت می‌شود مانند کاهنی و فال بینی یا به وسیله 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 در عالم وجود اتصال و پیوستگی است چنانکه در گذشته بیان کردیم و آن ذوات روحانی ادراک محض و عقول بفعل‌اند و چنان که گذشت صورتهای و حقایق هستی‌ها در آنها وجود دارد. از این رو برخی از آن صورتهای 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 قالبهایی 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 به وسیله اجسام شفاف مانند آینه و طشت آب و قلب و جگر و استخوان حیوانات تغال و تطیر می‌زنند و آنان که با سنگ ریزه^(۱) و هسته‌ها فال می‌بینند، همه آنان

۱- اهل طرق «فال نخود و مانند آن».

نظیر کاهنانند ولی در اصل خلقت در مرتبه ای فروتر از کاهنان قرار دارند زیرا کاهن برای برداشتن پرده «حواس» به ممارست فراوانی نیاز ندارد ولی آن گروه از این رو که باید کلیه ادراکات حسی را در شریف ترین نوع آنها یعنی بینایی منحصر سازند بسیار ممارست می کنند و به همین سبب دیرزمانی با توجه دقیق به چیز دیدنی ساده^(۱) می نگرند تا نیروی ادراک یا الهام بخشی که به وسیله آن از مغیبات خبر می دهد پدید آید و چه بسا که برخی گمان می کنند آنها چون در آینه می نگرند از روی آن مطالبی می بینند و بر مردم می خوانند در صورتی که چنین نیست بلکه ایشان آنقدر در روی آینه می نگرند تا از چشم نهان می شود و میان آنها است تجسم می یابد و مقصود را با اشاره به آنان می فهماند خواه منظوری که بدان توجه دارند منفی باشد و خواه مثبت و آنگاه به هر نحوه ای که ادراک می کنند آن را خبر می دهند. و نیز باید دانست که آنها در آن حالت از آینه و صورتهایی که در روی آن پدید می آید چیزی نمی فهمند بلکه بوسیله آن نوع دیگری از ادراک برای ایشان حاصل می گردد که نفسانی است و نوع دیدن با چشم نیست، بلکه چنان که معروفست بوسیله آن ادراک، درک شده های نفسانی به صورت حسی در نظر ایشان مجسم می شود و نظیر همین حالت نیز برای غیبگویانی که بادل و جگر حیوانات فال می بینند و آنانکه در آب و طاس و مانند اینها می نگرند دست می دهد و ما از این گروه کسانی را دیده ایم که برای مشغول کرن حواس تنها بخور بکار می برند سپس برای مستعد شدن به افسونها (عزایم) متوسل می شوند آنگاه هر چه را در می یابند خبر می دهند و می گویند این گروه صورتهای مزبور رادر هوا می بینند و آن صورتهای چگونگی مطالبی را که در صدد درک آنها هستند به مثال و اشاره برای ایشان حکایت می کنند. و غیبت این گروه از عالم حس خفیف تر از دسته نخستین است. و این جهان سرتاسر پر از شگفتیها است. و اما روش فالگیرانی که از پرواز یا حرکات پرندگان یا حیوانات پیشگویی

۱- منظور از چیز دیدنی ساده، آب یا آسمان یا آینه است که دارای الوان متعدد نباشد.

می‌کنند^(۱) اینست که هنگام پرواز پرنده یا حرکت جانوری بسوی چپ یا راست و پس از ناپدید شدن آن می‌اندیشند و بدان تفأل یا تطیر می‌زنند و آن به کمک قوه ای نفسانی است که آن‌ها را به تلاش و اندیشیدن درباره پرواز و حرکت پرندگان و جانوران بر می‌انگیزند خواه آن پرواز یا حرکت دیدنی باشد و خواه شنیدنی. درین کسان چنان که در گذشته یاد کردیم نیروی متخیله نیرومند است و از اینرو آن نیرو به یاری آنچه دیده یا شنیده‌اند آنان را به جستجو بر می‌انگیزاند و در نتیجه نوعی ادراک برای آنان حاصل می‌شود. چنان که قوه متخیله هنگام خواب و تعطیل حواس نیز دارای همین خاصیت است و میان محسوس دیدنی انسان در بیداری واسطه می‌شود و آنان را با اندیشه‌هایی که درباره آن کرده است گرد می‌آورد و در نتیجه رؤیا حاصل می‌شود.

و اما غیبگویی دیوانگان بدان سبب است که تعلق نفوس ناطقه آنان به بدن ضعیف است و این امر اغلب بعلت فساد مزاج و ضعف روح حیوانی در امزجه آن‌ها است و از این رو نفس دیوانه به سبب درد و رنج نقصان و بیماری روح مستغرق و فرورفته در حواس نیست و چه بسا که روحانی دیگری از نوع شیطانی در تعلق نفس او به بدن فشار وارد می‌آورد و به بدن وی در می‌آمیزد و به سبب این ممانعت نفس وی ضعیف می‌شود و سرانجام جن زدگی و دیوانگی بدو راه می‌یابد و وقتی به این جن زدگی مبتلا می‌شود خواه در نتیجه بیماری کلی و ضعف مزاج باشد و خواه به سبب مزاحمت نفوس شیطانی که به وی در می‌آویزند پدید آمده باشد، مدتی از جهان حسی غیبت می‌کند و لحظه خاصی به عالم روح می‌پیوندد و از آن جهان 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 به افق برتر برای آنان حاصل

۱- زجر و عیاقه که در پیش شرح دادیم.

نمی‌شود مگر پس از آنکه از تصورات بیگانه از ذات خود یاری جویند چنان که در گذشته بیان کردیم و به همین سبب بدین گونه ادراکات و مشاعر دروغ راه می‌یابد. و اما فال گویان (عرفان)^(۱) نیز به ادراکات یاد کرده وابستگی دارند و هم آنان را به علام برین پیوستگی و اتصال نیست، لیکن این گروه اندیشه را بر امری که بدان توجه می‌کنند مسلط می‌سازند و بر حسب توهمات که دربارهٔ اصول و مبادی آن اتصال ادارک می‌کنند راه گمان و تخمین را می‌پیمایند و آن را به وسیلهٔ ادعای غیب شناسی قرار می‌دهند در صورتیکه به حقیقت توهمات ایشان از عالم غیب شناسی نیست. اینست خلاصهٔ معلومات مربوط به امور غیبی. و مسعودی نیز در مروج الذهب در این باره گفتگو کرده ولی نه به تحقیقی 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 همهٔ ادراکاتی که یاد کردیم در نوع بشر وجود دارد، چنان که عرب برای آگاهی یافتن از حوادث به کاهنان پناه می‌آوردند و هنگام خصومتها و اختلافات نیز برای حکمیت نزد این گروه می‌شتافتند تا آنان را با غیب بینی خویش به راه حق رهبری کنند و در کتب ادبی (عرب) اشعار و حکایات بسیاری در این باره دیده می‌شود و در روزگار جاهلیت شق بن انماربن نزار و سطح بن مازن بن غسان مشهور بودند و سطح همچنان که لباس را در هم بپیچند و تا کنند در هم پیچیده می‌شد و هیچ استخوانی به جز جمجمه در وی نبود. و از حکایات مشهور آن دو تن تعبیر خواب ربیع بن مضر است که تسلط حبشه بر یمن و حکومت مضر پس از آن را پیشگویی کردند و هم ظهور نبوت محمدی را در قبیلهٔ قریش خبردادند و همچنین سطح رؤیای موبدان را تعبیر کرد، چنان که وقتی انوشروان صورت

۱- عرافه نوعی از کاهنی است و تفاوت آن با کاهنی این است که کاهنی به امور آینده و عرافه به امور گذشته اختصاص دارد. رجوع به ص ۲۶۴ بلوغ الارب ج ۳ شود. و صاحب منتهی الارب عراف را به کاهن و فالگوی و پچشک یا پزشک ترجمه کرده است.

خواب را به وسیلهٔ عبدالملک نزد سطحیح 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 برده‌اند چنان که شاعر گوید^(۱)

به عراف یمامه گفتم مرا درمان کن.

چه اگر مرا بهبود بخشی می‌توان گفت پزشکی^(۲)

و دیگری گوید^(۳):

۱- «شق من» بجای «شق بن» در نسخ (ا) و (ب). شق (به کسرش) بن انمار بن نزار: مردی بوده که یک پا و یک دست و یک چشم داشته است و بصورت نیمی از آدمیان بوده است و می‌پنداشته‌اند که نسناس 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

و قلت لعراف الیمامه داوونی فانک ان داویتنی لطیب

در تاج العروس و بعضی از متون دیگر بجای «ان داویتنی» «ان ابرأتنی» است و هر دو مرادفند و شعر بعد از آن در تاج العروس چنین است:

فما بی من سقم و لاطیف جنبه	ولکن عمی الحمیری کذوب
----------------------------	-----------------------

ولی در کتاب الشعر و الشعراء مصراع دوم چنین است: و لکن عبدالاعرجی کذوب و ابن صحیح است، چه مقصود شاعر عراف یمامه است که به قول خود ابن خلدون و مسعودی (ص ۱۷ مروج الذهب) وی رباح بن عجله نام داشت ولی به گفته ابن قتیبه عراف یمامه رباح ابوکلجه مولی بنی الاعرج بن کعب بن اسعد بن زید مناه بن تمیم بوده است (ص ۲۹۲ الشعر و الشعراء چاپ لندن) و در محالس ثعلبه (تألیف احمد بن یحیی ثعلب 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 ثعالبی ص ۸۱ رباح بن کحله و در رسائل جاحظ نام پدر او کهیله است و در فهرست اغانی نام عراف یمامه «بان مکحول» آمده است. و در ج ۳ بلوغ الارب ص ۳۰۵ نیز همان رباح بنعجله است.

۳- این اشعار نیز از عروه بن حزام است.

عراف یمامه و عراف نجد را در تعیین پاداشی که به من خواهند داد مختار قرار دادم تا مگر مرا شفا بخشند.

گفتند. خدای تو را شفا دهد، به خدای سوگند ما را بر دری که در سینه داری قدرتی نیست^(۱).

و عراف یمامه رباح بن عجله 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 می‌آورند و این سخنان ممکن است مسائل نهانی 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 ازدست دادن اختیار در سخن گفتن و در این حالت بدانسان سخن می‌گویند که گویی جبلت ایشان بر سخنوری آفریده شده است و

۱- جعلت لعراف الیمامه حکمه و عراف تجدان هما شفیانی فقلاشفاک الله و الله ما لنا بما حملت منک الضلوع یدان. بعد از شعر اول این شعر در کتاب الشعر و الشعراء و ذیل امالی آمده است:

فما ترکا من رقیه یعلمانها ولا سلوه الا بهما سقیانی

داستان عشق عروه بن حزام به دخترکی موسوم به عفره معروفست. گویند چنان از فراق دلداه‌اش بیمار شد که جز مثنی استخوان از او بجای نماند. مردم می‌گفتند دیوانه شده است برخی می‌پنداشتند 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. عروه پرسید آیا افسون و تعویذی برای عشق داری؟ گفت نه بخدا. پس از وی منصرف شدند و به حجر رفتند او هم همان معالجات پزشک یمامه را مجری داشت ولی عروه گفت بخدا داروی من تنها دیدار شخصی است (عفره) که او را در بقاء دیده‌ام و در این باره می‌گوید: جعلت لعراف.... در کتاب الشعر و الشعراء و دیگر متون به جای و 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 مصر و ذیل الامالی و النوادر ابوعلی اسماعیل بن القاسم القالی بغدادی از ص ۱۵۸ تا ص ۱۶۳ شود. تمام قصیده عروه که اشعاری عاشقانه و دل انگیز دارد در ذیل امالی آمده است.

هدف آنان شنوایدن و فهمانیدن آن سخنان است. و همچنین کشته شدگان نیز هنگام جداشدن سر آنان از بدن یا کسانی که شقه می‌شوند همین گونه سخنان بر زبان می‌آورند. و از اخباری که درباره بعضی از ستمکاران جبار به ما رسیده اینست که ایشان از میان زندانیان خود کسانی را کشته‌اند تا هنگام کشته شدن از سخنان ایشان به فرجام کار خویش پی ببرند و آن سرهای بریده ایشان را به حد سرشاری آگاه ساخته‌اند و مسلم‌ه صاحب کتاب الغایه نظیر این قضیه را بدینسان در کتاب خود آورده است که: هرگاه انسانی را در خمی پر از روغن کنجد قرار دهند و مدت چهل روز در آن بماند و تنها از انجیر و گرد و تغذیه کند تا آنکه گوشت تن او از لاغری بکاهد و به جز رگ و پوست جمجمه وی چیزی در تنش به جای 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 بپرسند پاسخ می‌دهد.

و این عمل از کارهای زشت و منکر جادوگرانت ولی شگفتیهای جهان بشری از آن فهمیده می‌شود. برخی از مردم هم می‌کوشند این ادراکات غیبی را از راه ریاضت بدست می‌آورند و تلاش می‌کنند به وسیله کشتن کلیه قوای بدنی برای خویش یک نوع 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 به وسیله متمرکز ساختن فکر و عادت به گرسنگی بسیار حاصل می‌آید و پیداست که هر گاه مرگ بر بدن نازل آید حس رخت بر می‌بندد و پرده آن برداشته می‌شود و نفس بر ذات و جهان خود آگاه می‌شود و آن‌ها این مرگ قوای بدنی را به طور اکتسابی، یعنی با ریاضت، در وجود خود پدید می‌آورند تا آنچه را پس از

۱- در چاپ پاریس (تلوشت) و در چاپ‌های مصر (تلونت) و در (ینی) تکونت است و صورت اخیر در ترجمه برگزیده شد.

۲- در «ینی» از: (و آنگاه) ... تا (بر نیروی آن می‌افزایند) نیست.

مرگ برای آنان روی می‌دهد پیش از مرگ بدست آورند و نفس بر مغیبات آگاه شود. و ریاضت کشانی که به سحر و جادوگری می‌پردازند از این گروه به شمار می‌روند که به این گونه ریاضتها تن در می‌دهند تا آگاهی بر مغیبات و تصرف در جهان هستی برای آنان حاصل آید و بیشتر این کسان در اقلیمهای غیرمعتدل جنوبی و شمالی و به ویژه در کشور هند به سر می‌برند و در آن کشور آنها را جوکیه^(۱) می‌نامند و آنان را در کیفیت این ریاضتها کتب بسیار است و اخبار مربوط به ایشان درین باره شگفت آور می‌باشد.

و اما صوفیان به ریاضت‌های دینی روی می‌آورند و از مقاصد ناپسند جادوگران احتراز می‌کنند، بلکه آنان در جمع همت^(۲) می‌کوشند و از همه چیز روی بر می‌تابند و تنها به خدا متوجه می‌شوند تا ذوق^(۳) صاحبان عرفان و توحید برای ایشان حاصل آید. صوفیان علاوه بر ریاضت‌هایی از قبیل جمع^(۴) و گرسنگی به ذکر گویی نیز می‌پردازند تا از راه روح خویش را تغذیه کنند چه بدین وسیله هدف ایشان در این ریاضت به کمال می‌رسد چون هنگامی که روح را به ذکر گویی تربیت کنند به شناسایی خدا نزدیک تر

۱- «جوکیه» در چاپ‌های مصر غلط است، چنان که در نسخه الدهر دمشقی آمده است: هندیان طایفه ای از عابدان و عالمان را «جوکیه» می‌نامند که به بازیگری‌ها و شعبده بازیها و کارهای خیال انگیز دست می‌یازند و طایفه دیگر را «بوکیه» می‌خوانند و آنان اهل ریاضت و تجریداند. 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 (نسخه الدهر دمشقی).

۲- همت عبارت از توجه و آهنگ قلب به جمیع قوای روحانی به سوی حق است تا کمال آن حاصل آید (تعریفات جرجانی). و در اصطلاحات صوفیه چنین است: همت بر تجرید قلب برای رسیدن به مراد و آغاز صدق مرید و جمع آوری توجه برای صفای الهام اطلاق می‌شود.

۳- ذوق عبارت از نوری عرفانیست که خدا آن را در قلوب اولیای خویش قرار می‌دهد تا بدان حق را از باطل باز می‌شناسند بی‌آنکه این معرفت را از کتابی یا جز آن نقل کنند (تعریفات جرجانی). و در اصطلاحات صوفیه چنین است: ذوق نخستین مبادی تجلیات الهی است.

۴- جمع، اشاره به حق بی‌واسطه خلق است (اصطلاحات صوفیه).

خواهد شد و هر گاه از آن دروی جویند ریاضت جنبه شیطانی به خود خواهد گرفت. و حصول استعداد غیبگویی و تصرف در جهان برای این گروه صوفیان امری عرضی است و از آغاز امر آهنگ آن نمی‌کنند و منظورشان از ریاضت این گونه امور نیست چه اگر به قصد این استعداد به ریاضت پردازند آن وقت توجه و هدف آنان درین طریق به جز خدا خواهد بود، بلکه اگر به قصد تصرف و آگاهی یافتن بر غیب درین طریق گام نهند چقدر سودای زیان بخشی به شمار خواهد رفت چه چنین طریقی در حقیقت به منزله شرک است و برخی گفته‌اند: کسی که عرفان (تصوف) را برای عرفان بخواهد به هدف دوم گراییده است^(۱).

چه عارفان و جهة همت خود را به جز معبود چیز دیگر قرار نمی‌دهند و هر گاه در اثنای آن امر دیگری از قبیل آگاهی بر مغیبات برای آنان حاصل آید البته آن امر عرضی خواهد بود که این گونه امور و حالات برای آنان پیش می‌آید از آن می‌گریزند و بدان اعتنا نمی‌کنند بلکه آنان از این رو به خدا روی می‌آورند که تنها به ذات او نزدیک شوند نه چیز دیگری بخواهند.

و روی دادن این گونه حالات برای صوفیان معروفست و اخبار غیبی و راست گمانیهایی^(۲) را که بر خاطر آنان فرود می‌آید فراست و کشف^(۱) می‌نامند و اعمال و

۱- منظور از عرفان دوم معنی لغوی آنست که به معنی دانستن و شناختن اشیاء به یکی 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 به شمار می‌رود.

۲- ترجمه محدث (به م م - فتح دال) است و در منتهی الارب در ذیل «محدث» آمده است: محدث مانند معظم مرد راست گمان و فی الحدیث: قد کان فی الامم محدثون فان یکن فی امتی فعمربن الخطاب. و صاحب اقرب الموارد محدث را «صادق الحدس» معنی کرده است.

تصرفات ایشان را در موجودات (خوارق عادت) کرامت^(۲) می خوانند و در حق ایشان این گونه حالات را نمی توان انکار کرد. ولی استاد ابواسحق اسفراینی و ابومحمد بن ابوزید مالکی و حتی دیگر فقیهان این امر را انکار کرده اند تا مبادا معجزه به چیز دیگری اشتباه شود و متکلمان درین باره متکی به این نظریه هستند که می توان به وسیله تحدی معجزه را از خوارق دیگر باز شناخت و همین قدر را کافی می دانند، یعنی در معجزه تحدی هست و در جز آن نیست.

و در صحیح بخاری آمده است که پیامبر ﷺ فرمود: در میان شما راست گمانانست و همانا عمر از آنان باشد. و برای صحابه این قبیل راست گمانیها وقایع معروفی روی داده است و گواه بر آنها گفتار عمر رضی الله عنه است که گفت: ای ساریه الجبل الجبل^(۳) و او بساریه بن زنیم خطاب کرد که فرماندهی بعضی از لشکریان مسلمانان رادر عراق داشت و با مشرکان در ورطه نبردی شدید افتاده بود و آهنگ فرار داشت در نزدیکی وی کوهی بود که می خواست به سوی آن پناه برد در همین هنگام عمر در مدینه بر بالای منبر فریاد برآورد. ای ساریه کوه! کوه! و ساریه سخن او را در همان جایگاهی که بود شنید و

۱- 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 می شود (اصطلاحات صوفیه).

۲- کرامت عبارت است از ظهور امر خارق عادت از جانب کسی است که دعوی نبوت ندارد و خارق را که به ایمان و عمل صالح مقرون نباشد استدرج می گویند و آنچه را به دعوی نبوت مقرون باشد معجزه می نامند (تعریفات جرجانی).

۳- صاحب منتهی الارب در ذیل «ساریه» آرد: ساریه بن زنیم شخصی است که در نهاوند محصور بود و عمر رضی الله عنه از منبر مدینه او را ندا داد و ذیل «زنیم» آرد: زنیم کز بئر نان پدر ساریه صحابی است که او را بنهائند فرستاده بود و در خطبه او را ندا داد و گفت: یا ساریه الجبل و او در نهاوند شنید و به شنیدن آن آواز مکر دشمن را دریافت. و رجوع به کتاب الشعر و الشعراء ابن قتیبه ص ۴۶۲ چاپ لیدن شود.

شخص او را نیز در آنجا مشاهده کرد و این داستان معروفست. و نظیر آن برای ابوبکر رضی الله عنه هم روی داده است، چه در وصیت خویش چند وسق^(۱) از خرماى باغ خویش را به عایشه رضی الله عنها بخشیده بود و عایشه را بر چیدن از خرماى بالای درخت وصیت کرد تا دلیل بر تصرف باشد «در مقابل ورثه»^(۲) و در سیاق سخن خود گفت: آن‌ها دو برادر و دو خواهر تواند^(۳). عایشه گفت: یک خواهر که اسماء است ولی دیگری کیست؟ ابوبکر رضی الله عنه گفت: دختر خارجه^(۴) حامله است و گمان می‌کنم فرزند وی دختر باشد و اتفاقاً بعد که متولد شد دختر بود و گفتار وی درست در آمد و این موضوع در الموطأ در باب آنچه از هبه روانیست^(۵) آمده است^(۶). و نظیر این وقایع برای صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم 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 هر گاه به مدینه (النبی صلی الله علیه و آله و سلم) بیاید تا

-
- ۱- وسق (به فتح و) پیمانه ایست معال شصت صاع یا به اندازه یک 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.
 - ۲- 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
 - ۳- 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 پدرش 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 بهمین هبه می‌کردی برای پیروی از شرع و خواستن رضای تو آن‌ها را فرو می‌گذاشتم. ص ۴۴ شرح الموطأ
 - ۴- حبیبه دختر خارجه ابن زیدبن ابی زهیربن مالک انصاری خزرجی. رجوع به ص ۴۴ شرح الموطأ شود.

۵- در چاپ پاریس به جای مالایجوز «مالایجوف» است.

۶- رجوع به شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک بن انس ج ۴

هنگامیکه در آن شهر دوری گزیند باز می‌تواند کشف و کرامت کند. و خدای راهنمایی را بهره‌ما کند و ما را به راستی رهبری فرماید.

فصل

و گروهی از این مریدان متصوفه مردمی بهلول^(۱) صفت و کم خرداند که به دیوانگان شبیه ترند تا به عاقلان و با همه این، مقامات ولایت و حالات صدیقان درباره آنان به صحت پیوسته است و کسانی از اهل ذوق که با آنان تفاهم دارند این گونه احوال را از ایشان در می‌یابند با آنکه آن گروه محجورند و مکلف نمی‌باشند و در عین حال اخبار شگفت آوری درباره مغیباتی که برای آنها دست می‌دهد نقل می‌کنند چه آن گروه به هیچ چیز مقید نیستند و از این رو در این باره بی‌هیچ تکلفی سخن می‌گویند و از شگفتیهایی خبر می‌دهند و چه بسا که فقیهان منکر مقامات ایشان باشند، چه آنان را 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 آن را به 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 ایشان آن عقلی را

۱- در لغت به معنی مرد بسیار خنده و مهتر جامع است و منظور از مهتر جامع: رئیس قومی است که جامع همه خصال باشد. ولی ابن خلدون آن را در اینجا به معنی مردمان ساده لوحی که متصف به صفات و حالات بهلول معروف باشند استعمال کرده است. صدیق کسی است که هیچ سخنی بر زبان نمی‌آورد مگر آنگاه که آن را در قلب و در عمل بثبوت رسانده باشد.

۲- اشاره به: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾

که تکلیف بدان وابستگی دارد از دست داده‌اند که صفت خاصه^(۱) نفس می‌باشد و عبارت از دانستنیهای ضروری برای انسان است که نظر و اندیشه خویش را بدانها استوار می‌کند و به وضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش آگاه می‌شود. و شاید اگر کسی وضع معاش و اصلاح امور مسکن خویش را باز شناسد آن وقت جای بهانه برای پذیرفتن تکالیفی که به اصلاح معاد او اختصاص دارد برایش باقی نماند ولی فقدان این صفت سبب نمی‌شود که نفس خود را از دست بدهد و موجب آن نمی‌گردد که حقیقت وجود خویش را از یاد ببرد و بنابراین حقیقت ذات او موجود است ولی از عقل تکلیفی که همان شناختن امور معاش است بهره مند نیست. و این امر محال نمی‌باشد و برگزیدن خدای بندگان خود را متوقف بر این نیست که آنان به تکالیفی آشنا باشند. و هر گاه 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 بازشناختن 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 ذکرگویی و پرستش بر وفق شروط شرعی نیست زیرا چنان که گفتیم آنان پایبند به تکلیف و قیودی نیستند. ولی مجانین را هرگز بر هیچ گونه طریقتی نمی‌یابیم.

۲- بهلول صفتان از آغاز خردسالی به صفت ابلهی شناخته می‌شوند و خلقت آنان بر این شیوه است ولی دیوانگان آنگاه که مدتی از زندگی آنان سپری می‌شود به سبب عوارض طبیعی که به آنان می‌رسد دچار دیوانگی می‌شوند. و از این رو پس از آن که

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 به کار نمی‌روند ولی اسم بدون الف و لام استعمال می‌شود.

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 می‌پردازند و شگفتیهای بسیار از آنان پدید می‌آید چه تصرفات این گروه به علت مکلف نبودن موقوف بر 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 به راستی 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.

و ستاره شناسان ازین دسته به شمار 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 نتیجه تقابل حاصل می‌شود و در ترکیب و مزاج هوا تأثیر می‌بخشد بر حوادث و اوضاعی دلالت می‌کند که می‌توان آنها را کشف کرد.

لیکن این گروه به هیچ رو بهره ای از غیبگویی ندارند، بلکه همه پیشگوییهای آنان حدسیات و تخمیناتی است که مبتنی بر تأثیرات نجومی و خاصیت و مزاجی است که به سبب آنها در هوا حاصل می‌شود و بر این معلومات نجومی گمانها و حدسهای خود را می‌افزایند و آن وقت خبردهنده از این تفصیل درباره جزئیات این جهان آگاهی می‌یابد، چنان که بطليموس در این باره گفتگو کرده است. و ما بطلان این نوع پیشگویی را در جای خود، اگر خدا بخواهد، آشکار خواهیم ساخت. و این شیوه پیشگویی به فرض که به ثبوت هم برسد غایت و نتیجه آن حدسی و تخمینی بیش نیست و به مسائلی که درباره 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 آن را به نام خط رمل^(۱) خوانده‌اند، و این نام منسوب به ماده ای است که عمل خود را در آن انجام می‌دهند. خلاصه این صنعت اینست که ایشان از چندین نقطه 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 آن وقت 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 به اسامی معینی از هم باز می‌شناساند و آن‌ها را بر حسب سعد و نحس ستارگان تقسیم می‌کنند و برای مجموع آن‌ها شانزده خانه قرارداده‌اند که به گمان آن‌ها موافق اصول طبیعت است و گویا منظور ایشان بروج دوازده‌گانه فلک و اوتاد چهارگانه^(۲) 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 به دلالت‌های طبیعی است ولی دلالت‌های این فن وضعی و ساختگی است^(۳) [از اینرو که بطليموس در موالید و قرآن^(۴) هایی که بعقیده وی

۱- geomancie

- ۲- اوتاد قسمی از اولیاء الله‌اند که بر حسب چهار رکن جهان: خاور و باختر و شمال و جنوب چهارتن می‌باشند. رجوع به غیاث اللغات و تعریفات جرجانی شود.
- ۳- قرآن (یکسر اول) در اصطلاح نجوم یکجا شدن دو کوكب از جمله هفت ستاره سیاره سوای شمس در برجی به یکدرجه یا به یک دقیقه است (غیاث).
- ۴- مقصود کشف اسرار غیبی و بخت و طالع است.

از آثار ستارگان و اوضاع فلکی در عالم عناصر است گفتگو کرده و ستاره شناسان پس از وی در مسائل و استخراج ضمایر و تقسیم آن‌ها بر حسب خانه‌های فلک 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 ضمایر از امور نفسانی است و مربوط به عالم عناصر نیست و از اینرو نه آثار ستارگان و نه اوضاع فلکی دلالتی بر آن دارند و هر چند فن مسائل از حیث استدلال به ستارگان و اوضاع فلکی به صنعت ستاره شناسی مرتبط بشود ولی چنین ارتباطی در مفهوم و مدلول طبیعی آن وجود ندارد به همین سبب همین که 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 به جای اینگونه اعمال اشکال خطی یاد کرده را استخراج و آن‌ها را شانزده خانه از خانه‌ها و اوتاد فلک فرض کردند و برحسب سیارات آن‌ها را با انواع سعد و نحس و ممتزج تقسیم نمودند و از همه تقابلهای 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 یک از آن دو غیرطبیعی است.

و این صنعت را بسیاری از مردم بیکاره در شهرها وسیله معاش خود ساخته‌اند و درباره آن تصنیفاتی کرده و قواعد و اصول آن را فراهم آورده‌اند چنانکه زناتی^(۲) [۳]^(۳) و دیگران درین باره تألیفاتی کرده‌اند.

و گاهی کسانی از اهل این صنعت برای ادراک غیب حواس خود را به نگرستن در اشکال خطوط مزبور مشغول و متوجه می‌سازند و آنگاه حالت استعداد بر آنان عارض

۱- از اصلاحات نجوم است، یعنی فاصله شصت درجه. رجوع به «غیاث» شود.

۲- منسوب به زناته (به کسر) که قبیله ایست در مغرب.

۳- قسمت داخل گروه از چاپ پاریس ترجمه شد.

می‌شود مانند حالت کسانی که به فطرت بر ادراک غیب آفریده شده‌اند چنان که در آینده یاد خواهیم کرد. چنین کسانی در میان اهل این صنعت از دیگران شریفترند. و باری صاحبان این فن می‌پندارند که اصل رمل و خط، از نبوت‌های کهن درین جهانست و چه بسا که آن را مانند کلیه صنایع به دانیال یا ادریس نسبت می‌دهند و گاهی هم مدعی مشروع بودن آن می‌شوند و به گفتار پیامبر استدلال می‌کنند که فرمود: «پیامبری خط می‌کشیده است پس خط او برای هر کس سازگار می‌بود آن خط چنان بود» 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 می‌آید، چنان بود یعنی از میان خطوط دیگر آن خط صحیح می‌بود. به علت آن که 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 داناتر است^(۱). [چه پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در ادراک وحی با یکدیگر متفاوت بوده‌اند. خدا می‌فریاد آن رسولان را برخی بر بعضی دیگر برتری دادیم^(۲) چنان که از همان آغاز نزول وحی بر برخی از پیامبران فرشته با آنان سخن می‌گوید بی‌آن که خود بدان توجه کنند و در جستجوی چنین طریقه ای باشند و خویش را آماده وحی کنند و گروهی بدان توجه می‌کنند از این رو 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 آن وقت این گونه پیامبران بعالمی ربانی متوجه می‌شوند و در این حالت درصدد کشف مقاصد خود بر می‌آیند و آن مشکل یا تکلیف را

۱- در چاپ پاریس پس از جمله «و محال نیست عادت پیامبری هنگام وحی چنین باشد» قریب یک صفحه اضافه است که بعین آن را در داخل کروشه ترجمه کردیم.

۲- ﴿تِلْكَ أَرْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾

از خدا می‌خواهند و در اینجا از تقسیم‌ی که کردیم (یعنی دو نوع وحی قائل شدیم) نوع دیگری هم می‌توان بدست آورد در صورتی که نوع سوم یافت شود و حقیقت داشته باشد زیرا وحی گاهی هم هنگامی وقوع می‌یابد که پیامبر به سبب بعضی از حالات مستعد آن می‌شود، چنان که در کتب اسرائیلیان نقل شده است که یکی از پیامبران به وسیله شنیدن برخی از آوازهای خوش آماده نزل وحی می‌شده است. و این روایت هر چند ممکن است صحیح نباشد ولی بعید هم به نظر می‌آید، پس خدا انبیا و رسل خود را به هر چه بخواهد اختصاص می‌دهد.

و برای ما درباره بعضی از بزرگان اهل تصوف حکایت کرده‌اند که وی برای غیبت از حواس (و رجوع به عالم کشف و کرامت) به شنیدن موسیقی متوسل می‌شده و از این راه ادراکات و حواس خود را از دست می‌داده و به عالم مجرد راه می‌یافته و به مقام خود که فروتر از مرتبه نبوت بوده نائل می‌شده است. و نیست از ما جز که او راست مقامی معین^(۱). و هر گاه این امر بثبوت رسد (یعنی متوسل شدن به موسیقی برای رجوع به عالم کشف و کرامت) و ما نیز در پیش گفتیم که کسانی هم در میان صاحبان خط رمل هستند که برای کشف امر غیبی حواس خود را به نگریستن در خطوط و اشکال متوجه یم کنند، و در این حالت به سبب فراغت از کلیه حواس، ادراکات غیبی باطنی با آنان دست می‌دهد و ادراکات بشری آن‌ها به مشاعر روحانی تبدیل می‌شود (و تفسیر این حالات را در پیش یاد کردیم)، در این صورت چنین عملی نوعی از کاهنی خواهد بود از قبیل: نگریستن در استخوانها (کت بینی) و آبها (طاس بینی) و آینه‌ها (آینه بینی) و مخالف روش کسانیست که در این باره به امور صناعی اکتفا می‌کنند و با حدس و تخمین به پیشگویی می‌پردازند و در حالی که هنوز مشاعر جسمانی از ایشان مفارقت نکرده در جولانگاه گمان‌ها و تخمین‌ها سیر می‌کنند.

۱- ﴿وَمَا مِثَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: 164].

گاهی ممکن است حالت بعضی از پیامبران در مقام رهبری 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 به وسیله این گونه امور مستعد می‌سازند ولی تفاوت آن‌ها اینست که ادارک چنین کسی فقط روحانی است اما ادراک آن پیامبر فرشتگی است که به وسیله وحی از جانب خدا در وی پدید می‌آید.

لیکن مبدا تصور شود که مراتب اهل صناعت خط (رمالان) را که ادراک آنان از حدس و تخمین تجاوز نمی‌کند می‌توان با مقامات انبیا مقایسه کرد. هرگز!

زیرا پیامبران غیگویی و تعمق در این گونه مسائل را به هیچ فردی از بشر اجازه نداده و چنین عملی را موافق موازین شرع ندانسته‌اند و از حدیث: «پیامبری خط می‌کشید...» خواه برحسب توجیه ما که وی هنگام وحی عادت داشت خط بکشد، و خواه بدین توجیه که اتخاذ خطوط رمل اشاره به عظمت و علو شأن اوست نم‌توان دلیلی بر مشروعیت رمل بدست آورد، بلکه اگر حدیث را چنین تفسیر کنیم که پیامبر مزبور بوسیله خط کشیدن برای وحی مستعد می‌شد، آن وقت هیچ مناسبتی میان آن پیامبر و عمل رمل وجود نخواهد داشت. بنابراین در حدیث مزبور دلیلی بر مشروع بودن خط رمل و حرفه ساختن آن برای غیب بینی وجود ندارد، چنانکه رمالان در شهرها آن را پیشه خود ساخته‌اند. و اگر بعضی از آنان که بدین فن گراییده‌اند چنین استدلال کنند که عمل پیامبر مزبور خود شریعت متبعی است چه برحسب عقیده کسانی که معتقداند شریعت‌های پیش از مذهب ما نیز برای مسلمانان شریعت به شمار می‌رود پس عمل رمل مشروع است، باید گفت این استدلال بر مشروعیت آن تطبیق نمی‌شود زیرا قانونگذاری و ایجاد شرایع مخصوص پیامبران مرسلی 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 انبیاء حاصل می‌شده است و احتمال آن هم می‌رود که این

عمل نامشروع به شمار 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 پیامبرن بخصوص روی داده است و آن حالت 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 به گمان خود پیشگویی کنند کاغذی یا قدری ریگ یا آرد بر می‌دارند و با نقطه‌ها خط‌هایی به شماره مراتب چهارگانه بر آن می‌کشند آنگاه این کار را چهار بار 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 به ترتیب در مرتبه خودش می‌گذارند و در نتیجه چهار شکل پدید می‌آید که آن‌ها را در سطری پی در پی قرار می‌دهند، سپس از طرف عرض آن چهار شکل دیگر درست می‌کنند. این اشکال را به اعتبار هر مرتبه و شکلی که روبروی آن‌ها واقع است و از لحاظ فراهم آمدن جفت یا طاق از آن دو به وجود می‌آورند و بنابراین در هر سطر هشت شکل گذارده می‌شود. آنگاه زیر هر یک از دو شکل یک شکل دیگر ایجاد می‌کنند به اعتبار آنکه در هر یک از مراتب دو شکل جفت یا طاق فراهم می‌آید و در نتیجه چهار شکل دیگر در زیر آن واقع می‌شود، سپس در زیر این چهار شکل نیز دو شکل دیگر به همان طریق پدید می‌آورند و آنگاه از زیر دو شکل مزبور نیز یک شکل ایجاد می‌کنند سپس از این شکل پانزدهم با شکل نخستین شکلی درست می‌کنند که آخر شانزده شکل است و آنگاه خطوطی را که ترسیم کرده‌اند مورد دقت قرار می‌دهند و همه اشکال را برحسب مقتضیات سعد و نحسی که از لحاظ اصل شکل و تقابل و تأثیر و امتزاج و دلالت آن بر انواع موجودات و جز این‌ها ایجاب می‌کند در نظر می‌گیرند و سرانجام به قضاوت بی‌منطق شگفتی می‌پردازند. و این صناعت در شهرهای پرجمعیت و مراکز تمدن و عرفان

توسعه و فزونی یافته و درباره آن کتبی تألیف کرده‌اند و بزرگانی از پیشینیان و متأخران در آن شهرت یافته‌اند، ولی چنان که دیده شد صنعت مزبور به هیچ منطقی متکی نیست و ساخته هوی و هوس‌های افراد است.

و تحقیقی که سزاست در مدنظر آوریم اینست که غیب بینی‌ها از راه فن و صنعت درک نمی‌شود و جز برای خواص بشر که به فطرت قادرند از عالم حس غیبت کنند و به عالم روح پیوندند راهی به شناختن آن نیست. و به همین سبب همه ستاره شناسان این صنف را زهره ای می‌نامند، منسوب به ستاره زهره، که می‌گویند این ستاره در اصل موالید ایشان بر ادراک غیب دلالت می‌کند، بنابراین خط کشیدن و دیگر امور مربوط به غیبگویی اگر از این نظر باشد که فالبین از صاحبان این خاصیت است و این امور را بدان مقصود برمی‌گزینند که در نگرستن به نقطه‌ها یا استخوانها (کت بینی) یا جز این‌ها را مشغول سازد تا نفس لحظه خاصی به عالم روحانیت رجوع کند، آن وقت کار او از قبیل سنگریزه دیدن (فال نخود) و نگرستن در دل‌های جانوران (کت بینی) و آینه بینی خواهد بود چنان که در پیش یاد کردیم. لیکن اگر مقصود وی چنین نباشد، بلکه آهنگ آن کند که با این صنعت از غیب خبر دهد و چنین کاری را سودمند بداند در چنین شرایطی گفتار و کردار وی یاوه و بیهوده خواهد بود. و خدای هر آنکه را بخواهد رهبری می‌فرماید^(۱). و نشانه سرشت آنان که به فطرت بر ادراک غیبی آفریده شده‌اند 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 به نسبت اختلاف وجود آن در ایشان شدت و ضعف دارد.

و هر که در او این نشانه یافت نشود به هیچ رو از درک غیب آگاهی ندارد و در زمره کسانی است که می‌خواهند دروغ خویش را رواج دهند

۱- ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ۲۱۳].

باب دوم^(۱):

در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنان که به صورت قبائل می‌زنند 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 شهرنشین 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 این گونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی^(۳) و رسیدن به مرحله تمدن کامل است. ازین رو گروهی به کار 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 به کار کشاورزی و پرورش حیوانات می‌پردازند مجبوراند در دشت‌ها و

۱- (ا) (ب) افصل اثنائی. (ک) 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 آن را از «حوج» گرفته و به معنی لوازم و ضروریات ترجمه کرده است چنان که در حاشیه می‌نویسد: el hadji (le necessaire)

صحراها بسر برند و زندگانی صحرائشینی را برگزینند، زیرا دشت‌های پهناوری که دارای کشتزارها و زمینهای حاصلخیز و چراگاههای حیوانات و جز این‌هاست برای منظور آنان شایسته تر از شهرها می‌باشد و بنابراین اختصاص یافتن طوایف مزبور به بادیه نشینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است.

و در این 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 به مقداری است که تنها زندگی آنان را حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سد جوع در دسترس ایشان بگذارد بی‌آنکه درصدد بدست آوردن مقدار فزونتری بر آیند، زیرا آن‌ها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند.

ولی هنگامی که وضع زندگی همین طوایف که بدین شیوه می‌زنند توسعه یابد و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند آن وقت وضع نوین، آنان را 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 به بهتر کردن و ظرافت آن‌ها توجه می‌کنند و درصدد توسعهٔ خانه‌ها و بنیان گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمی‌آیند، سپس رسوم و عادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی می‌یابد و آنگاه شیوه‌های تجمل خواهی در همه چیز به حد ترقی و کمال می‌رسد، مانند تهیه کردن خوراکیهای متنوع و لذت بخش و نیکوکردن آشپزخانه‌ها و برگزیدن پوشیدنیهای فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیبا و جز این‌ها و بر آوردن خانه‌ها و قصرهای بلند و باشکوه که با بنیانی استوار و منظره‌ای زیبا آن‌ها را پی می‌افکنند. و در صنایع راه کمال را می‌پیمایند و آن‌ها را از مرحلهٔ قوه به فعل در می‌آورند و به نهایت درجهٔ ترقی می‌رسانند، چنان که 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 بهتر کردن کلیهٔ وسایل معاش و زندگانی از پوشیدنی گرفته تا

رختخواب و ظروف و اثاثه خانه می‌کوشند. این گروه شهرنشینانند یعنی آنان که 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 به مشاغل چادرنشینان بارورتر و مقروتر به رفاه است، زیرا عادات و رسوم زندگی آنان از حد ضروریات در میگذرد و امور معاش ایشان به تناسب وسایلی که در دسترس آنان هست ترقی می‌کند.

پس آشکار شد که تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های بیابان گرد و شهرنشین بطور یکسان بر وفق امور طبیعی است و چنان که گفتیم هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند 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 به دست 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 به همان مقدار ضروری و لازم اکتفا می‌کنند و از رسیدن به مراحل برتر ازین حد که به شهرنشینان 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.

۱- منظور مؤلف در این فصل و در بیشتر فصول آینده از کلمه «عرب» اعراب بیابانگرد و چادرنشین است.

و اما خوراک ایشان چنان است که همان مواد طبیعی را یا با اندک تصرفی که در آنها می‌کنند می‌خورند یا، به جز انواعی را که با آتش می‌پزند، هیچگونه تصرفی هم در آنها نمی‌کنند. برای گروهی از این مردمان که به کار کشت و و زر می‌پردازند اقامت در یک محل بهتر از کوچ کردن و بیابانگردی است و اینان ساکنان کلاته‌ها^(۱) 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 به دست می‌آورند ناگزیراند برای جستجوی چراگاهها و آماده کردن آب حیوانهای خود در حال حرکت و بیابان گردی باشند، زیرا آمد و شد از سویی به سوی دیگر برای ایشان شایسته تر است و آنان را گوسفنددار یا مالدار می‌نامند، یعنی کسانی که عهده دار پرورش گوسفند و گاواند. این گروه نیز در بیابانهای خشک و دشت‌های دور پراکنده نمی‌شوند 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 می‌پیمایند، زیرا چراگاهها و گیاهان و درختان جلگه‌ها آنها را از لحاظ مواد غذایی و مایه گذران شتر همچون خارها و بوته‌های خشک دشت‌ها و آبهای شور بی‌نیاز نمی‌کند. به ویژه که رفت و آمد در فصل زمستان در آن گونه نواحی برای گریختن از رنج سرما و پناه بردن به هوای گرم و هم به منظور جستن جایگاه مناسبی برای زاییدن شتر در میان ریگزارهای آن مناطق، بسیار ضروری است، زیرا زاییدن شتر و از شیر بازکردن کره آن از همه حیوانها دشوارتر است و بیش از کلیه حیوانها به نقاط گرم نیازمند می‌باشد. از این رو شترداران ناگزیراند برای جستجوی گیاه به جاهای دور بروند

۱- ترجمه «مداشر» است و کلمه (کلاته) در جنوب خراسان بر مزرعه کوهستانی کوچکی اطلاق می‌شود که دارای چند خانوار باشد و آنها در قلعه ماندی که دیواری گرداگرد آن را احاطه می‌کند با چارپایان و ماکیان خود بسر می‌برند.

و چه بسا که مرزبانان و نگهبانان جلگه‌های حاصلخیز ایشان را از آن گونه سرزمین‌ها می‌رانند و چون طوایف مزبور به مذلت و خواری تن در نمی‌دهند از بیم آزار مرزبانان به دشت‌های دور پناه می‌برند. از این رو گروه وحشی ترین مردم به شمار می‌روند و نسبت به شهرنشینان در شمار جانوران رمنده ای هستند که به چنگ آوردن آن‌ها دشوار است، یا همچون حیوانهای درنده می‌باشند. و طوایف مزبور تازیان‌اند و بیابان گردان 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 در هم نوردند و از قبایل یاد کرده بیشتر بیابانگردی می‌کنند، زیرا آنان تنها به شترداری می‌پردازند در صورتی که قبایل دیگری که یاد کردیم گذشته از شترداری به گوسفندداری و گاوداری هم اشتغال می‌ورزند و بنابراین روشن شد که نژاد عرب خواهی نخواهی و به حکم طبیعت ناگزیر باید در یک چنان مرحله‌ای از زندگانی به سر می‌برد و زندگانی او به طور 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 شهرنشینی است و بادیه نشینی بمنزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آن‌ها از بادیه نشینان به وجود آمده است

در فصول پیش یاد کردیم که وضع زندگی بادیه نشینان به روشی است که به ضروریات قناعت می‌کنند و از گام نهادن در مرحله فراتر از آن عاجزانند، ولی عادات و شئون 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

۱- (به کسر ز) قبیله ایست به مغرب (منتهی الارب).

۲- در چاپ (ب) فصل بدین آیه قرآن پایان می‌یابد: ان ربک هو الخلاق (همانا پروردگار تو آفریدگار

دانا است) سوره الحجر، آیه ۸۶. در «ینی» چنین است: و خدا آفریننده دانا است.

ضروریات کهن تر و پیشتر از نیازمندی‌های شهرنشینی و تجملی است، زیرا ضروریات اصل و امور تجملی فرعی است که از ضروریات سرچشمه می‌گیرد. پس بادیه نشینی به منزله اصل و گهواره ای برای شهرها و تمدن است و مقدم بر شهرنشینی می‌باشد، زیرا نخستین خواسته‌های انسان ضروریات است و این خواسته‌ها به مرحله کمال و تجمل و رفاه نمی‌رسد مگر هنگامی که وسایل ضروری بدست آید. بنابراین تندخوی و خشونت بادیه نشینی پیش از نرمخویی شهرنشینی بوده است و به همین سبب می‌بینیم شهرنشینی به منزله هدفی برای بادیه نشینی به مطلوب خویش نایل می‌آیند و هنگامی که به فراخی معیشت و توانگری می‌رسند از این راه به عادات و رسوم تجمل خواهی و ناز و نعمت رو می‌آورند و آن وقت به آرامش و استقرار زندگی متمایل می‌گردند و به قیود شهرنشینی تن در می‌دهند.

و وضع کلیه قبایل بادیه نشین چنین است، ولی شهرنشینان هیچگان شیفته عادات و کیفیات زندگی بادیه نشینی نمی‌شوند مگر هنگامی که ضرورت ایجاب کند، یا نتوانند از وسایل رفاه شهر خویش استفاده کنند. و گواه دیگر اینکه بادیه نشینی اصل و گهواره شهرنشینی و مقدم بر آن می‌باشد اینست که هر گاه مردم شهری را مورد کنجکاوای و تحقیق قرار دهیم خواهیم دید بیشتر آن‌ها در آغاز از بادیه نشینان و اهالی دهکده‌های نواحی آن شهر بوده‌اند که پس از رسیدن به مرحله توانگری و ثروت به شهر منتقل شده و در آن سکونت گزیده و رفته رفته به رفاه زندگی و تجمل خواهی شهرنشینی متمایل گشته‌اند. 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 تیره‌ای^(۱) 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

۱- ترجمه «حی» که کوچکتر از قبیله است.

شهرها آبادتر از شهرهای دیگر می‌باشند. از آنچه گذشت آشکار شد که پدیدآمدن بادیه نشینی مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستان‌هاست و بادیه نشینی اصل و گهواره تمدنست، زیرا عادات و رسوم شهرها و شهرستان‌ها مانند تجمل خواهی و آسایش طلبی به دنبال عادات و رسومی است که مخصوص کسب وسایل ضروری معاش می‌باشد، و خدا داناتر است.

فصل چهارم: در اینکه بادیه نشینان بخیر و نیکی نزدیکتراند

زیرا هر گاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکی‌ها و بدیهایی که بر آن وارد می‌شود و در آن نقش می‌بندد آماده می‌باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند». و به همان اندازه که یکی از دو خوی نیکی یا بدی بر نهاد انسان سبقت گیرد از خوی دیگر دور می‌شود و اکتساب آن بر وی دشوار می‌گردد. از این رو هر گاه سرشتها و خویهای نیک بر نهاد یک تن نیکوکار پیشی جوید و ملکه نیکوکاری برای وی حاصل آید، از بدی دور می‌شود و پیمودن راه آن بر وی دشوار می‌گردد. همچنین اگر در نهاد آدم بدکار خویها و عادات بد جایگیر شود گراییدن او به نیکی دشوار می‌گردد و از آن دور می‌شود.

و شهرنشینان از این رو که پیوسته در انواع لذتها و عادات تجمل پرستی و ناز و نعمت غوطه وراند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند نهاد آنان به بسیاری از خویهای نکوهیده و بدیها آلوده شده است و به همان اندازه که خویهای ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است از شیوه‌ها و رفتارهای نیک و نیکویی دور شده‌اند، به حدی که از میان آنان شیوه‌های شرمندگی و سنگینی هم رخت بر بسته است، و می‌بینیم که بسیاری از ایشان در مجالس و محافل و در میان بزرگتران و محارم خود سخنان زشت و دشنامها و کلمات رکیک بر زبان می‌آورند و به هیچ رو شرم و وجدان و حیا مانع آنان نمی‌شود و ایشان را ازین روش ناپسند باز نمی‌دارد، زیرا عادات بد چنان

ایشانرا فراگرفته است که در کردار و گفتار از تظاهر به اعمال زشت و ناستوده امتناع نمی‌ورزند. اگر چه بادیه نشینان نیز مانند شهرنشینان به دنیا روی آورده‌اند لیکن اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروریست و به مراحل تجمل پرستی با هیچیک از انگیزه‌های شهوترانی و موجباتی که انسان را به لذتهای نفسانی می‌کشاند نمی‌رسد، زیرا به همان نسبتی که داد و سند 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 به همین 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 نتیجه فزونی عادات ناپسند و زشت در نفوس نقش می‌بندد دورتر می‌باشند و بنابراین به طور وضوح معلومست که چاره جویی و درمان آنان نسبت به شهرنشینان آسانتر است و ما در 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 بادیه نشینان کمتر از شهرنشینان است و خدا پرهیزکاران را دوست دارد^(۱).

و به استناد 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 به سکونت در میان بادیه نشینان بازگشته است به سلمه گفت: به حالت گذشته خویش بازگشتی و بادیه نشینی را برگزیدی؟ سلمه گفت: نه ولی پیامبر ﷺ به من اجازه بادیه نشینی داد.

باید دانست که مهاجرت در صدر اسلام بر اهالی مکه واجب شد تا پیامبر ﷺ به موطنی نزول فرماید همراه وی باشند و آن حضرت 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

۱- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ۷].

مردم مکه از لحاظ این که به عصبیت پیامبر وابسته بودند وظایف و تکالیفی در یاری کردن به پیامبر ﷺ و نگهبانی از وی به آنان می‌رسید که خاص آنان بود و چنین وظایفی به بادیه نشینان تعلق نمی‌گرفت و مهاجران از سکونت در بادیه که در آنجا مهاجرت واجب نبود به خدا پناه می‌بردند، و پیامبر ﷺ در حدیث راجع به سعد بن ابی وقاص هنگامی که سعد در مکه بیمار بود فرمود: خدایا مهاجرت اصحاب مرا به پایان برسان و آن‌ها را به حالت 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 کرده‌اند رجوع نکنند و مقصود از رجعت در اینجا به شتاب بازگشتن به راهی است که از آن آمده باشند، یعنی به هیچ شیوه ای رجوع نکنند. و برخی گفته‌اند مهاجرت به پیش از فتح اختصاص داشته، چه در آن هنگام به سبب اندک بودن شماره مسلمانان به مهاجرت 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، چنان که خود فرموده است: پس از فتح مهاجرت نیست.

و به قول برخی: اجرای تکلیف مهاجرت از کسیکه پس از فتح اسلام آورده است ساقط است.

و گروهی دیگر معتقدند که وجوب آن از کسی که 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 به جز فضیلت سکونت در مدینه که همان هجرت باشد.

پس به گفتار حجاج به سلمه هنگامی که وی به بادیه نشینی گراییده است «به دو پای خویش از راهی که آمدی بازگشتی و بادیه نشینی برگزیدی» عیبجویی از اوست که چرا

سکونت در مدینه را ترک گفته و به دعای منقولی که آوردیم «و آن‌ها را از راهی که آمده‌اند بازگردان» اشاره کرده است. و این که گفته است «بادیه نشینی اختیار کرده‌ای» اشاره به این است که وی در زمرة اعرابی در آمده است که مهاجرت نمی‌کنند.

و سلمه در پاسخ خود به انکار هر دو امری پرداخت که حجاج او را بدانها متهم می‌ساخت «ترک سکونت در مدینه - بادیه نشینی» و گفت پیامبر ﷺ به وی اجازه فرموده است که بادیه نشینی برگزیند و این اجازه مخصوص به وی می‌باشد مانند شهادت خزیمه^(۱) و بزغالة ابو برده^(۲).

یا این که حجاج فقط وی را بر ترک سکونت مدینه سرزنش کرده است چه او میدانسته است که پس از وفات تکلیف مهاجرت ساقط است و سلمه به وی پاسخ داده است که مغنم شمردن اجازه پیامبر ﷺ 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 به چنین اجازه ای بیگمان دلیل بر این است که او را می‌شناخته است.

و بر هر فرض سخن حجاج دلیل بر نکوهش بادیه نشینی که از آن به «تعرب»^(۳) تعبیر کرده است نمی‌باشد، زیرا مشروع بودن مهاجرت چنانکه معلوم شد به علت یاریگری نسبت به پیامبر و نگرهبانی از وی بوده است نه نکوهش بادیه نشینی. پس

۱- خزیمه بن ثابت صحابی ملقب به ذوالشهادتین که در غزوه بدر و پس از آن حضور یافت و در جنگ صفین با علی، ف، بود و چون عمار بن یاسر کشته شد شمشیر خویش را از نیام برکشید و به جنگ پرداخت تا کشته شد (متھی الارب).

۲- کنیت هانی بن نیاز صحابی (لغت نامه دهخدا).

۳- «تعرب» در لغت به معنی اقامت گزیدن در بادیه است. رجوع به اقرب الموارد شود. این کلمه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس ترجمه شده است در «ینی» نیز (بالتعرب) هست.

سرزنش بر ترک این واجب به کلمه «تعرب» دلیل بر مذمت خود تعرب یا بادیه نشینی نیست، و خدا سبحانه داناتر است و کامیابی از اوست^(۱).

فصل پنجم: در اینکه بادیه نشینان از شهرنشینان دلیرتراند

زیرا شهرنشینان 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 کرده‌اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را بر عهده گرفته است و به نگهبانان و لشکریانی اتکا کرده‌اند که ایشان را از هر گونه دستبردی حمایت می‌کنند. و در باره‌هایی که گرداگرد شهر آنان را احاطه کرده و دژهای تسخیرناپذیری که حایل و مانعی در برابر هجوم دیگران است غنوده‌اند و از این رو هیچگونه بانک و خروش سهمناکی آنان را بر نمی‌انگیزاند و هیچکس شکار ایشان را هم نمی‌میراند به همین سبب در نهایت غرور و آسودگی سلاح را به دور افکنده‌اند و نسل‌های ایشان بر این وضع تربیت شده‌اند^(۲) 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 آن جایگیر گردیده که به مثابه سرشت و طبیعت ایشان شده است. ولی بادیه نشینان به سبب جدایی از اجتماعات بزرگ و تنها به سربردن در نواحی دور افتاده و دور بودن از نیروهای محافظ و نگهبان و نداشتن باره‌ها و دروازه‌ها بخودی خود عهده دار دفاع از جان و مال خویش‌اند و آن را به دیگری واگذار نمی‌کنند و به هیچ کس در این باره اعتماد ندارند، ازین رو پیوسته مسلح و مجهز می‌باشند و در راهها با توجه کامل به همه جوانب می‌نگرند و مواظب خود از هر خطری می‌باشند. آن‌ها از خوابیدن و استراحت کردن پرهیز می‌کنند مگر خواب اندکی در

۱- آخر فصل در «ینی» چنین است: و خدا داناتر است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: و بر این وضع ایشان نسلهای پیاپی گذشته است (و توالی علی ذلک) ولی در (ینی) به جای (و توالی) و (ربیت) است از اینرو صورت متن را از (ینی) برگزیدیم.

همان جایگاهی که نشسته‌اند و بر بالای جهاز شتران هنگام مسافرت^(۱) همواره با کجکاوی دقیق بهر بانگ آهسته یا غرش سهمناکی که از دور می‌شوند گوش فرا می‌دهند و در دشت‌های خشک و صحراهای وحشتناک با اتکا به دلاوری و سرسختی و اعتماد به نفس خویش تنها سفر می‌کنند چنان که گویی سرسختی ایشان و دلاوری سجیت و سرشت آنان شده است، و همین که موجبی پدید آید یا بانگی برخیزد و آنان را بیاری طلبد بی‌درنگ به سوی آن می‌شتابند و هیچگونه هراس به خود راه نمی‌دهند.

و شهرنشینان هر وقت با بادیه نشینان در بیابانها آمیزش کنند یا در سفرهمراه آنان باشند خود را بر آنان تحمیل می‌کنند و ایشان را تکیه گاه خویش قرار می‌دهند تا از حمایت آنان برخوردار شوند و در این مواقع شهرنشینان از خود هیچ گونه اختیاری ندارند و سرنوشت خویش را به دست آنان می‌سپارند و این امر را همواره به چشم می‌بینیم. حتی در شناختن نواحی و جهات و چشمه سارها و جاده‌ها و راهها بادیه نشینان 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 به هر چه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آن که 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 نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت، و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.^(۲)

فصل ششم: در اینکه ممارست داریم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان می‌شود و حس سربلندی را از ایشان می‌زداید

۱- در اینجا نیز چاپ‌های مصر با ینی مغایر بود و ما صورت (ینی) را برگزیدیم.

۲- اشاره به آیه: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 47].

و این بدان جهت است که در شهر همه کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند نسبت به دیگران گروهی اندکند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسربرند. پس اگر آن فرمانروا بامردم برفق رفتار کند و دادگری پیشه سازد هیچ گونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد چنان که 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 این صورت روح سرسختی و دلاوری ایشان در هم شکسته می‌شود و حس خویشتن داری و مناعت آنان زایل می‌گردد زیرا نفوس رنج‌دیده و ستمکش به سستی و زبونی می‌گرایند، چنان که این موضوع را آشکار خواهیم کرد.

و عمر رضی الله عنه سعد و قاص رضی الله عنه را از نظیر این گونه فرمانروایی نهی کرد و آن هنگامی بود که زهره بن حویه ^(۱) سلاح‌ها و جامه‌های جالینوس را که بهای آن‌ها هفتاد و پنج هزار قعطه زر ^(۲) بود ربود. وی جالینوس را در جنگ قادسیه دنبال کرد و او را کشت و سپس اموال وی را به غنیمت گرفت، لیکن سعد اموال را از زهره باز ستد و به او گفت: چرا در دنبال کردن جالینوس منتظر اجازه من نشدی؟ و سپس قضیه را به عمر نوشت و از او کسب تکلیف کرد. عمر به سعد نوشت: به کسی مانند زهره خشم می‌کنی در صورتی که او وظیفه ای را که بادی به دوش کشد انجام داده است و تو باید دنباله جنگی را که آغاز

۱- (ک) حویه.

۲- مقصود تکه‌هایی است که برای معامله به شکل خاصی قالب می‌کردند خواه مسکوک باشد و خواه نامسکوک.

کرده ای به پایان برسانی در حالی که بر او خشم می‌گیری و دلش را می‌شکنی؟!^(۱) در پایان عمر اجازه داد آنچه را زهره از دشمن ربوده است به خود وی باز دهند.

لیکن اگر فرمانها با شکنجه و بازخواست شدید همراه باشد، روح سرسختی و دلاوری را یکسره می‌زداید، زیرا شکنجه رسیدن به کسی که نتواند از خود دفاع کند آن چنان او را به خواری و مذلت می‌افکند که بی‌شک حس سرسختی و دلاوری وی را در هم می‌شکند و هر گاه فرمانها جنبه تربیت و تعلیم داشته باشد و از روزگار کودکی فرا گرفته شود تا حدی آن احکام در کودک تأثیر می‌بخشد از این رو که تربیت او براساس بیم و فرمانبری و انقیاد است ولی چنین فردی به سرسختی و دلاوری خویش اعتماد نمی‌کند^(۲) و به همین سبب می‌بینیم اعراب وحشی و بادیه نشین نسبت به کسانی که 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 به احکام و تسلط مربیان خود می‌گیرند همین پیروی از دستورها و فرمانها سبب می‌شود که به میزان بسیاری سرسختی و دلاوری از دستورها و فرمانها سبب می‌شود که به میزان بسیاری که به حقوق ایشان می‌شود دفاع کنند و این شیوه طالبان دانش است که قرائت و فراگرفتن تعلیم را از مشایخ و پیشوایان پیشه خود می‌سازند، آنان که در مجالس پر وقار و هیبت در کار تعلیم و تربیت ممارست می‌کنند و این آداب و رسوم، خویشتن داری و سرسختی و دلاوری را از آنان زایل می‌سازد^(۳).

۱- رجوع به کامل ابن اثیر ج ۲ ص ۲۳۷ شود.

۲- به همین علت در تربیت جدید تنبیه بدنی و ترساندن کودکان ممنوع است.

۳- در تعلیم و تربیت جدید که پرورش قوای بدنی و روحی یکسان مورد توجه مربیان است این گونه مشکلات حل شده است.

و به هیچ رو^(۱) نباید انکار کرد که صحابهٔ پیامبر ﷺ در عین اینکه دین و شریعت را فرامی‌گرفتند هیچ گاه از سرسختی و دلاوری آنان کاسته نمی‌شد بلکه از همهٔ مردم سرخت تر و نیرومندتر و دلاورتر بودند زیرا هنگامی که مسلمانان دین خویش را از شارع، ص، فرامی‌گرفتند به علت دستورهای تشویق آمیز و تهدید آوری را از شارع برایشان فرو می‌خواند، رادع و حاکم آنان از نفوس خودشان برمی‌خاست و وجدان دینی آنان بهترین حاکم به شمار می‌رفت، بنابراین رادع ایشان از راه تعلیم فنی یا تربیت آموزشی نبود، بلکه تنها در پرتو فراگرفتن احکام دین و آداب آن بود و آن چنان آن‌ها را فرامی‌گرفتند که نفوسشان را به پیروی از آن‌ها مأخوذ می‌کردند و این به سبب رسوخ عقاید ایمان و تصدیق در آنان بود.

و از این رو سرسختی و نیرومندی و دلیری ایشان مانند پیش همچنان استوار و پایدار بود و چهرهٔ شهامت و دلیری ایشان را ناخن تأدیب و فرمانبری نمی‌خراشید. عمر، رض، گوید: هر که را شرع تأدیب نکند خدا او را تأدیب نکند. این گفتار از نظر شیفتگی و علاقهٔ وی به این اصل است که رادع هر کسی باید از درون خود او باشد و هم بدین سبب است که او یقین و اطمینان داشت که شارع به مصالح بندگان خدا داناتر است.

و چون ایمان به دین در میان مردم تقلیل یافت و مردم از احکام فرمانروایان پیروی کردند و رفته رفته شرع جنبهٔ دانش و صنعتی به خود گرفت که باید آن را از راه تعلیم فرا گیرند و تمدن و شهرنشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستورهای حکام گراییدند، از این رو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت. پس ثابت شد که فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی^(۲) مایهٔ تباهی دلیری و سرسختی است زیرا حاکم و رادع آن‌ها بیگانه و بیرون از ذات آدمی است، در صورتی که احکام شرعی تباہ کننده نیست چه رادع آن‌ها ذاتی است. و به همین سبب این فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جملهٔ عواملی ست

۱- در «ینی» به جای: «ولاتستنکر» «ولاتستنکرن» است از این رو کلمه به هیچ رو را در ترجمه افزودیم.

۲- منظور تعلیمات مکتبی و دبستانی است.

که در ضعف نفوس و در هم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تأثیر می‌بخشد و از آن رو که مایه رنج بردن نوزادان و کنهسالان آنان می‌شود، در صورتیکه بادیه نشینان از این وضع به کلی برکنارند چه آن‌ها از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب دورند. و به همین سبب محمد بن ابی زید^(۱) در کتاب خویش بنام «احکام المعلمین و المتعلمین» گوید: سزاوار نیست که مربی به منظور 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 کرده‌اند که علت تخصیص به عدد «سه» حدیثی است که به موجب آن در آغاز وحی سه بار حالت فشار بیهوشی و بانگ خواب به پیامبر، ص، دست داد^(۲).

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.

فصل هفتم: در این که بادیه نشینی جز برای قبایلی که دارای عصبیت‌اند میسر نیست

باید دانست که خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو درآمیخته است، چنان که خدای تعالی فرماید: و راه نمودیم ما او را به خیر و شر^(۳) و نیز فرمود: پس نفس انسان را به بدکاری و پرهیزگاریش الهام کرد^(۴).

و بدی از همه خصال به آدمی نزدیک تر است، به ویژه اگر خودسرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد و به جز کسانی که خدا

۱- در «ینی» ابومحمد بن ابی زید است و اگر به صحت نسخه مزبور اعتماد کنیم به ظاهر منظور ابن ابی زید ابومحمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمان قیروانی (۳۸۶-۳۱۰) است که از فقیهان بزرگ مالکی بود و او را به مالک اصغر ملقب کردند.

۲- و گویا آیه: علمه شدیدالقوی نیز از این معنی حکایت می‌کند که جبرئیل گفت: اقرأ باسم.

۳- ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ۱۰].

۴- ﴿فَأَلَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ۸].

آنان را کامیاب فرموده جماعت‌های بسیاری بر این سیرت‌اند. و از جمله خویهایی که در میان بشر رواج دارد ستمگری و تجاوز به یکدیگر است، چنان که دیدگان هر کس به کالای برادرش بیفتد بی‌درنگ بدان دست درازی می‌کند تا آن را برآید، مگر اینکه حاکم و رادعی وی را باز دارد، چنان که شاعر گوید: ستمگری از سرشتهای بشر است و اگر کسی را بیایی که پاکدامن است به سببی ستمگری نمی‌کند^(۱). و اما در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانداران و دولت از تجاوز برخی به دیگری پیش‌گیری می‌کنند و از راه وضع مقررات چنان زیر دستان خویش را مطیع می‌سازند که نمی‌توانند به یکدیگر دست درازی کنند یا به هم تجاوز نمایند و به وسیله نیروی اجبار و تسلط پادشاهی از ستمگری به یکدیگر منع می‌شوند، مگر آن که ستمگری از طرف خود حاکم آغاز گردد. و در صورتی که از خارج تجاوزی به شهر 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 می‌کنند 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 به وضع دیگری از تجاوز و ستم ممانعت می‌کنند. در داخل آنان بزرگان و سران قبیله افراد را تجاوز به یکدیگر باز می‌دارند، زیرا همه آنان برای بزرگان قبیله احترام و وقار خاصی قائل هستند. و اگر در خارج دشمنانی بخواهند به سرزمین آنان فرود آیند و محل آنان را قبضه کنند علاوه بر نگهبانان قبیله دلاوران و جوانانی که در میان قبیله به جنگ آوری و دلیری معروفند و همواره دفاع از قبیله بر عهده آنانست به دفاع برمی‌خیزند، و امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمی‌کند مگر هنگامی که در میان آنان عصیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند چه ازین رو شکوه و قدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان در دل دیگران جای می‌گیرد زیرا غرور قومی^(۲) هر یک از افراد قبیله نسبت به

۱- والظلم من شیم النفوس فان تجد ذاعغه فلعله لا یظلم. در نسخه (ب) به غلط «ذاغفله» چاپ شده.

۲- ترجمه کلمه «نعره» (به ضم ن فتح ع) است که در لغت به معنی بانگ و فریاد در جنگ می‌باشد.

خاندان و عصبیت خود از هر چیزی مهمتر است. و غرور قومی و مهری که خداوند در دل‌های بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده در طبایع بشری وجود دارد و همکاری و یاریگری به یکدیگر وابسته بدان می‌باشد و به سبب آن شکوه و نهیت ایشان در دل دشمن بزرگ می‌شود و در این 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 این که ما گروه توانایان هستیم آنگاه از زیانکاران خواهیم بود^(۱) و معنی آیه اینست که وقتی گروهی توانایان از یک خاندان یار و یاور کسی باشند گمان نمی‌توان برد که کسی بر او ستم کند و اما آنان که در خاندان خویش تنها و بی‌کس‌اند و در میان آنان عصبیت نیست کمتر ممکن است هیچ یک از این گونه کسان نسبت به یاران خویش غرور قومی نشان می‌دهند و هر گاه در روز جنگ آسمان تیره و تار شود و مصیبتی پیش آید هر یک از آنان از بیم و وحشت فروماندگی و خواری رهایی خود را می‌جویند و به گوشه ای می‌گریزند. به همین سبب این گونه کسان قادر نیستند در بیابانهای دور به وضع چادرنشینی بسر برند چه در این صورت طعمهٔ آشکار قبایل و ملت‌هایی خواهند شد که در صدد بلعیدن آنان برمی‌آیند و هر گاه آشکار شود که انسان در امر سکونت گزیدن به دفاع و حمایت نیازمند است پس به ثبوت می‌رسد که در هر امری انسان بخواهد مردم را بدان وادارد از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ و دعوت دیگری به طریق اولی محتاج یاری و همراهی دیگران است زیرا به علت سرکشی و عصبانی که در نهاد بشر نهفته است رسیدن به هدف در همهٔ این‌ها بی‌شک از راه جنگ و خونریزی حاصل می‌شود. و همچنان که در سطور پیش یاد کردیم عصبیت به ویژه 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 در مدنظر داشت و آن را به منزلهٔ راهنمایی دانست. و خدا کامیاب کنندهٔ انسان به راه راستی است.

۱- ﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذَّيْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَسِرُونَ﴾ [یوسف: 14].

فصل هشتم: در اینکه عصیت از راه پیوند نسبی^(۱) و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل می‌شود

زیرا پیوند خویشاوندی^(۲) به جز در مواردی اندک در بشر طبیعی است. و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است، در مواقعی که ستمی به آنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند. زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند به یکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت به او دشمنی و کینه توزی شده است در خود یک زبونی و خواری احساس می‌کند و آن را به خود توهین می‌شمارد و آرزومند می‌شود که کاش می‌توانست مانع پیش آمدهای اندوه بار و مهلکه‌های وی شود و این امر در بشر یک عاطفه طبیعی است از هنگامی که آفریده شده است. از این رو هرگاه پیوستگی خانوادگی میان آنان که یاریگر یکدیگرند بسیار نزدیک باشد چنان که میان آنان یگانگی و پیوند حاصل آید آن وقت خویشاوندی آنان آشکار خواهد بود و چنین انتسابی به علت وضوح و آشکار بودن آن بی‌گمان پیوند خویشاوندی و یاریگری به یکدیگر را ایجاب می‌کند، ولی هر گاه تا حدی خویشاوندی میان افرادی دور باشد چه بسا که قسمتی از خصوصیت‌های آن از یاد می‌رود و فقط شهرتی از آن باقی می‌ماند. لیکن به سبب همین امر مشهور همبستگان به یآوری خویشاوند خود وادار می‌شوند تا زبونی و خواری را از خود دور کنند چه می‌پندارند به یکی از کسانی که از جهتی به آنان منسوب است ستمگری رسیده است. و مسئله هم پیمانی (ولاء)^(۳) و هم سوگندی (حلف)^(۱) نیز از همین قبیل

۱- آخر فصل در «ینی» چنین است: و خدا توفیق دهنده است.

۲- ترکیب پیوند نسبی ترجمه (التحام) و پیوند خویشاوندی ترجمه (صله رحم) است.

۳- ولاء (به فتح) در لغت به معنی خویشاوندی و در تداول به معنی یاری کردن به یکدیگر است و مقصود از ولاء هم مانند خویشاوندی یاری رساندن و معاونت به یکدیگر است. رجوع به کلیات ابوالبقا ص ۳۴۳ شود.

است. زیرا غرور قومی هر کس نسبت به هم پیمان و هم سوگندش به علت پیوندی است که در نهاد وی جای گیر می‌گردد و این عاطفه هنگامی برانگیخته می‌شود که به یکی از همسایگان یا خویشاوندان و بستگان یا هر کس که به یکی اقسام همبستگی و خویشی به انسان نزدیک باشد ستمی برسد و حق او پایمال شود. و نشان دادن غرور قومی نسبت به هم پیمان به خاطر پیوندی است که از هم پیمانی (ولاء) حاصل می‌شود مانند پیوند خانوادگی یا مشابه آن. و از اینجا معنی گرفتار پیامبر ﷺ فهمیده می‌شود که می‌فرماید:

«از نژاد و نسبت خود همان قدر بیاموزید که شما را به صلهٔ رحم وادارد».

و معنی این گفتار اینست که سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که صلهٔ رحم را ایجاد می‌کند و سرانجام منشأ یاریگری به یکدیگر و عاطفهٔ غرور قومی می‌شود، و نباید بیش از این از نسبت انتظار فوایدی داشت، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی به وهم و خیال است و سود آن تنها همین وابستگی و پیوند است. از این رو هرگاه این پیوند و خویشاوندی پیدا و آشکار باشد بطبع، ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد نیروی وهم دربارهٔ آن بضعف می‌گراید و سود آن از میان می‌رود و توسل و توجه بدان کاری بیهوده خواهد بود و از لهویاتی به شمار خواهد رفت که در شرع ممنوع می‌باشد. و گفتار ذیل نیز از همین مقوله است که برخی گفته‌اند: نسب دانشی است که فراگرفتن آن سودی به ما نمی‌بخشد و ندانستن آن زیانی به ما نمی‌رساند. یعنی نسب شناختی هر گاه از حد وضوح خارج شود و در شمار

۱- حلف (به فتح و کسر) سوگندی است که بدان با هم پیمان دوستی می‌بندند و بر مطلق سوگند هم اطلاق می‌شود. حلف قبایل را به یکدیگر نزدیک می‌کند هر چند پیوند خانوادگی با هم نداشته باشند، گاهی هم سوگندی میان عرب و کسانی که بر آنان وارد می‌شوند روی می‌دهد و آن از قبیل ولاء است. هم سوگندی شرایطی دارد که از آن جمله هم سوگند باید اسیر باشد، همچنین هم سوگند از قبیله مانند دیگر اعضای آن ارث می‌برد. رجوع به کشف اصطلاحات العنون ص ۳۳۸ و تاریخ تمدن اسلام ج ۳ ص ۱۷ شود.

دانش‌ها در آید سود و همی که در نهاد انسان به سبب آن جایگیر می‌شود از میان می‌رود و عاطفه غرور قومی که محرک آن عصبیت است منتفی می‌گردد و در این هنگام سودی در آن یافت نمی‌شود. و خدا، سبحانه و تعالی، داناتر است.

فصل 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 به زندگانی دشوار و تنگدستی و بدی مسکن است که ضرورت آنان را دچار این سرنوشت کرده است و بادیه نشینی و این زندگانی مشقت بار معلول این است که اعراب معاش خود را از کار شترداری به دست می‌آورند و ناگزیرند مراقب توالد و تناسل و وضع چرانیدن این حیوان باشند.

پس در حقیقت شتر آنان را بدین زندگانی وحشی گری و به سوی آن دشت‌های خشک می‌کشاند تا همچنان که در فصول پیش یاد کردیم از درختان آن گونه سرزمینها خوراک شتر را فراهم سازند و در ریگزار نواحی مزبور جایگاه مناسبی برای زاییدن آن بجوبند.

و پیداست که دشت‌های بی‌آب 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 و به منزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است. از این رو هیچ ملتی آرزو نمی‌کند که در این سرنوشت با آنان سهیم شود و هیچ یک 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 انساب شان 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 هیچ گونه اختلاطی بدان راه نیافته و به هیچ رو مشوب نشده است. لیکن اعراب حمیر و کهلان^(۸) که در جلگه‌ها و مراکز پرنعمت و آبادان و چراگاههای سرسبز و خرم می‌زیستند مانند لحم^(۹) و جذام^(۱۰) و غسان^(۱۱) و طی^(۱۲) و قضاعه^(۱۳) و ایاد^(۱۴) نتوانستند انساب خود را حفظ کنند و طوایف آنان با یکدیگر در آمیختند و در هر یک از خاندان‌های ایشان مردم اختلافاتی دارند که خواننده بدان واقف است و این وضع برای آنان به سبب رفت و آمد و آمیزش با اقوام غیرعرب

-
- ۱- مضر (به ضم م - فتح ض) بن نزار پدر قبیله ایست.
 - ۲- قریش قبیله ایست و پدر قبیله نضر بن کنانه نام داشت.
 - ۳- کنانه (به کسر ک) پدر قبیله ایست از مضر.
 - ۴- (به فتح ث) پدر قبیله ایست از هوازن.
 - ۵- بنی اسد (فرزندان اسد) که پدر قبیله ای از مضر بود و فرزندان اسد بن ربیع بن نزار.
 - ۶- هذیل (به ضم ه - فتح ز) پسر مدرکه بن الیاس بن مضر که حیی از مضر بود.
 - ۷- خزاعه (به ضم خ) حیی است از ازد (متهی الارب و اقرب الموارد). در «ینی» خزیمه است.
 - ۸- کهلان (به فتح ک) پدر قبیله ایست از یمن، فرزندان کهلان بن سبا (منهی الارب).
 - ۹- لحم (به فتح ل) حیی است از یمن از اولاد لحم و نام او مالک بن عدی بن الحارث بن مره بن ازدبن زیدبن کهلان یا زید بن شحب بن یعرب بن قحطان.
 - ۱۰- جذام (به ضم ج) قبیله ایست از یمن.
 - ۱۱- (به فتح غ - س مشدد) پدر قبیله ایست به یمن و ملوک غسان از آن قبیله‌اند.
 - ۱۲- طی (به فتح ط - تشدید «ی») بطنی است و نسبت بدان طایی است.
 - ۱۳- قضاعه (به ضم ق) لقب عمروبن مالک بن حمیر که پدر قبیله ایست از یمن.
 - ۱۴- ایاد (به کسر همزه) قبیله ایست از معد.

روی داده است و طوایف عجم به محافظت نسب در میان خانواده‌ها و قبایل خود اهمیت نمی‌دهند و مسئله حفظ نژاد و نسب تنها مخصوص عرب «بیابانگرد» است. عمر رضی الله عنه گفت: نسب خویش را بیاموزید و مانند نبطیان^(۱) سواد^(۲) مباحثید که هرگاه کسی از اصل یکی از ایشان پرسد گوید از قریه یا شهر فلان.

و گفتار عمر اشاره بدین معنی است به علاوه این گروه تازیان که در نواحی نزدیک به آبادانیهای عراق می‌زیستند در سکونت در نقاط حاصلخیز و خوش آب و هوا همدوش بودند^(۳) و ازین رو آمیزش و اختلاط انسان آنان توسعه یافت و خاندان‌های آنان با خاندان‌های دیگر در هم می‌آمیختند. و هم در صدر اسلام معمول شده بود که کسان را به جایگاه سکونت آنان نسبت می‌دادند و می‌گفتند لشکر (مهاجر) قنسرین^(۴)، لشکر (مهاجر) دمشق، لشکر (مهاجر) عواصم^(۵). و این شیوه به اندلس هم سرایت کرد و در آنجا هم متداول شد. ولی عرب این رسم را برای دور افکندن نسبت معمول نکرده بود بلکه پس از فتح از این رو به اقامتگاه خویش منسوب می‌شدند تا آنان را به فتح آن شهر بشناسند.

و این انتساب برای آنان نشانه ای علاوه بر نسب شده بود که در نزد فرماندهان خویش بدان باز شناخته می‌شدند. سپس اختلاط و آمختگی تازیان در شهرها با ملل غیرعرب روی داد و به تقریب انساب تباهی پذیرفت و نتیجه آن که عصبیت بود از دست

۱- 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 شیث را نیز انباط می‌گفتند چون آنان بدان سرزمین فرود آمده بودند و این کلمه بر مردم بی‌اصل و نسبت و عامه نیز اطلاق می‌شود (اقرب الموارد).

۲- روستایی است به عراق (منتهی الارب).

۳- در «بنی» به جای (الی) که در بیشتر نسخ آمده (ای) است.

۴- (به کسرق - فتح ن مشدد) شهرستانی است در شام (اقرب الموارد).

۵- بلادی است که قصبه آن انطاکیه است (اقرب الموارد).

رفت. بنابراین امر انساب دور افکنده شد سپس قبایل متلاشی شدند و محو گردیدند و در نتیجه محو آن‌ها عصبیت هم (در شهرها) از میان رفت و فقط در میان بادیه نشینان همچنان که بود به جای ماند.

و خدا وارث زمین و کسانیت که برآندند^(۱).

فصل دهم: دربارهٔ اینکه در آمیختگی انساب چگونه روی می‌دهد

باید دانست که یکی از امور مسلم و آشکار این است که برخی از خداوندان نسب در نسب خاندان دیگری داخل می‌شوند و این امر از راه خویشاوندی^(۲) یا هم سوگندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) یا در نتیجه گریختن از قوم خود به علت ارتکاب جنایتی روی می‌دهد و آنگاه به خاندان آن گروه خوانده می‌شوند و از آن طایفه به شمار می‌آیند و از ثمرات غرور قومی و قصاص و گرفتن خونبها و دیگر عادات و رسوم آنان برخوردار می‌شوند. و هر گاه کسی از مزایای خاندانی بهره مند 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 جز این مفهومی ندارد که آداب و رسوم و احکام و قواعد آنان دربارهٔ آن عوض اجرا گردد و همچون اعضای نزدیک آن طایفه یا خاندان به شمار رود، سپس گاهی اتفاق می‌افتد که کسانی که از خارج داخل قبیله ای می‌شوند به مرور زمان نسب نخستین آنان از بین می‌رود و کسانی که از آن نسبت آگاهند رفته رفته می‌میرند، و در نتیجه بیشتر مردم از آن بی‌اطلاع می‌مانند. و شیوهٔ درهم آمیختن خاندانی به خاندان دیگر و پیوند و همبستگی طوایف با یکدیگر خواه در میان عرب جاهلیت و اسلام و خواه در میان اقوام غیرعرب همواره متداول بوده است، و

۱- اشاره به آیه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾.

۲- در (بنی) به جای «بقرابه البهم» «بنزوع البهم» است و بنابراین به جای: از راه خویشاوندی، می‌توان:

از راه شیفتگی و اشتیاق به قومی نیز ترجمه کرد.

با توجه به اختلاف مورخان درباره نسب خاندان منذر^(۱) و جز ایشان این مطلب تا حدی روشن می‌شود. مثال دیگر موضوع عرفجه بن هرثمه در میان قبیله بجیله است^(۲) که چون عمر وی را به فرمانروایی بر بجیله برگزید قبیله مزبور از عمر در خواستند او را از این سمت برکنار کند و گفتند: وی در میان ما بیگانه است و خود را به ما نسبت می‌دهد و طلب کردند که جریر فرمانروای ایشان باشد. عمر درین باره از بجیله پرسش کرد. وی پاسخ داد: ای امیرالمؤمنین، راست می‌گویند. من مردی از قبیله ازد^(۳) هستم. در میان طایفه خویش به خون ریختن یکی دست یازدیم 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 به ریاست بر ایشان نامزد گردید و اگر بعضی چگونگی درآمیختن و بیگانگی وی را در میان قبیله خود نمی‌دانستند و از این امر غفلت می‌کردند و روزگار درازی سپری می‌گردید به کلی فراموش می‌شد و از تمام جهان از آن دودمان به شمار می‌آید. پس باید به این نکته توجه کرد و از سرخدا در آفرینش پند گرفت و مانند این قضیه در این روزگار و روزگارهای پیشین بسیار است و خدای به نیکی و بخشش و بخشایش خویش کامیاب کننده آدمی به راه راستی است.

فصل یازدهم^(۴): در باره اینکه ریاست همواره به گروهی فرمانروا از خداوندان عصیبت اختصاص دارد

- ۱- (به ضم م - کسر ز) پدر نعمان که گویند اوشروان او را در پای پیل کشت (منتهی الارب).
- ۲- قبیله ایست در یمن از اولاد معدبن عدنان و جریر شاعر از آن قبیله است (منتهی الارب).
- ۳- ازد (به فتح همزه) پدر قبیله ایست در یمن که جمیع انصار از فرزندان وی‌اند (منتهی الارب).
- ۴- این فصل از نسخ فاسی افتاده است ولی در نسخه تونسلی 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.

باید دانست که هر تیره ای (حی - بطن)^(۱) از قبایل هر چند از لحاظ خاندان عمومی خویش از یک گروه و جمعیت باشند باز هم در میان ایشان عصیتهای دیگری در خاندانهای خاصی وجود دارد که پیوند و وابستگی آنان نسبت به خاندان و نسب عمومی مستحکم تر و نزدیکتر است، مانند یک عشیره یا اعضای یک خانواده یا برادرانی از یک پدر، نه پسرعموهای نزدیک یا دور. چنین گروهی از یک سو به نیای 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 به آنان نشان می‌دهند. لیکن غرور قومی خاندان مخصوص خودشان به علت نزدیکی نسبت استوارتر و نیرومندتر است. و در میان این خاندان نیز ریاست به همه اعضای آن تعلق نمی‌گیرد بلکه به گروه خاصی اختصاص دارد. و چون ریاست تنها از راه قدرت و غلبه به دست می‌آید و بیگمان باید عصیته 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 هرگاه چنین عصیته 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 فرتوری باشند منتقل گردد به هیچ رو آن ریاست برایشان تحقق نخواهد یافت. بنابراین ریاست همواره از شاخه ای به شاخه دیگر انتقال می‌یابد و برحسب خاصیت غلبه و قدرت که بیان داشتیم جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود، زیرا عصیته و اجتماع به مثابه مزاج^(۲) در یک موجود زنده است و هنگامی که عناصر یک موجود زنده

۱- بطن وحی کوچکتر از قبیله است و ما به جای آن‌ها کلمه تیره را برگزیدیم.

۲- در طب قدیم مزاج بر طبیعت و سرشت انسان اطلاق میشد که کیفیتی از امتزاج عناصر اربع است (غیاث).

برابر باشند مزاج آن موجود بهبود نمی‌یابد و به صلاح نمی‌گراید و ناگزیر یکی از آن عناصر باید غلبه یابد و گرون تکوین تحقق نمی‌پذیرد، و فلسفه‌ای که در عصیبت قدرت و غلبه را شرط کردیم همین است و همچنان که گفتیم معلوم شد که به علت غلبه، ریاست پیوسته در گروه مخصوص یک خاندان باقی می‌ماند.

فصل دوازدهم: در اینکه ریاست بر صاحبان یک عصیبت برای کسیکه از دودمان آنان نباشد امکان‌ناپذیر است

زیرا ریاست جز بوسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنان که یاد کردیم تنها از راه عصیبت حاصل می‌شود. از این رو ناچار باید ریاست بر یک قوم از عصیبتی برخیزد که بر یکایک عصیبت‌های دیگر همان قوم مسلط باشد زیرا همین که دیگر عصیبت‌های آن خاندان قدرت و غلبه عصیبت خاندان آن رئیس را احساس کند سر فرود می‌آورند و ریاست او را اذعان می‌کنند و پیروی از وی را بر خود لازم می‌شمرند.

و کسی که از خارج بر قومی فرود آید و از دودمان ایشان نباشد در میان ایشان عصیبتی از راه نسب نخواهد داشت، چه او بیگانه ایست که به آنان چسبیده است و منتهای تمایلی که به او نشان دهند و از وی دفاع کنند در حدود هم پیمانی (ولاء) و هم سوگندی (حلف) خواهد بود و این امر بی‌گمان موجب غلبه او بر ایشان نخواهد شد. و هر گاه فرض کنیم که وی با ایشان پیوند نسبی کرده یا جوش خورده و با خاندان آنان در آمیخته است و روزگار نخستینی که خود را به ایشان منتسب می‌ساخته و به نسب آن خاندان‌ها خوانده می‌شده فراموش گردیده است باید گفت او یا هر یک از اسلافش پیش از این پیوند نسبی چگونه ریاست را بدست آورده‌اند؟ در صورتی که ریاست بر یک قوم از سرسلسله یک شجره که غلبه وی از راه عصیبت محرز شده باشد پس در پشت به فرزندان او منتقل می‌شود و شکی نیست که مردم روزگار نخستین چنین بیگانه‌ای را که مدعی انتساب خویش به آنان بوده می‌شناخته‌اند و همان بیگانگی در آن هنگام مانع ریاست وی بوده است، با این وصف چگونه ریاست به وی انتقال یافته است؟ در

صورتی که چنان که یاد کردیم ریاست ناچار باید موروثی باشد و از کسی که با شایستگی و غلبه عصیت آن را به چنگ آورده به دیگری انتقال یابد.

بسیاری از سران قبایل و طوایف هنگامی که تاریخ گذشته برخی از خاندان‌ها را می‌شوند که به فضیلتی مانند دلاوری یا بخشندگی اختصاص داشته یا به هر کیفیتی شهرت یافته‌اند، شیفته آن خاندان می‌شوند و آنگاه خویش را به آنان نسبت می‌دهند و در ورطه ای فرو می‌روند که به صرف ادعا خود را به یک دودمان ببندند و نمی‌دانند تا چه حد بزرگی و ریاست آنان مورد نکوهش و سرزنش واقع می‌شود. در این روزگار این گونه مدعیان در میان مردم بسیارند.

از آن جمله ادعایی است که جملگی طوایف زناته دارند و خود را عرب می‌دانند. دیگر ادعای اولاد رباب است که معروف به حجازیان‌اند و از بنی عامر، و شعبه ای از طوایف زغبه^(۱) به شمار می‌روند اما آن‌ها خود را از دودمان بنی سلیم^(۲) می‌دانند و مدعی‌اند جد ایشان از شرید^(۳) بوده که به بنی عامر پیوسته است و می‌گویند وی درودگری بوده که تابوت مردگان^(۴) می‌ساخته است و آنگاه که به بنی عامر ملحق شده است با دودمان آنان پیوند خویشی پیدا کرده و سرانجام به ریاست آن دودمان رسیده است و بنی عامر وی را حجازی می‌خوانده‌اند، دیگر ادعای خاندان بنی عبدالقوی بن عباس از قبیله توجین است که خود را از فرزندان عبدالمطلب می‌دانند و به سبب شیفتگی که به این دودمان شریف دارند با غلط کاری نام عباس بن عطیه در عبدالقوی را

۱- زغبه (به ضم ز) طایفه ای از بربرها است.

۲- (به ضم س) فرزندان سلیم بن مصور. پدر قبیله ای از قیس غیلان و از جذام (متهی الارب).

۳- بنوالشرید بطنی است از سلیم (متهی الارب).

۴- عبارت چنین است «یصنع الحرجان». نصر هورینی در حاشیه نوشته است: «حرجان (به کسر ح) جمع حرج (به ففتحین) نعش الموتی» یعنی تابوت مردگان، ولی دسلان نوشته است پابند شتر می‌ساخته‌است چون یکی از معانی «حجاز» در لغت مهار شتر است از این رو او را «حجازی» نامیده‌اند.

بهبانه ساخته‌اند در صورتی که هیچ کس خبر نداده است که یکی از افراد خاندان عباسیان به مغرب آمده باشد، زیرا از آغاز دولت عباسیان مغرب در تصرف علویان دشمنان به مغرب آمده باشد، زیرا از آغاز دولت عباسیان مغرب در تصرف علویان دشمنان آنان بوده است مانند ادریسیان و عبیدیان. و بنابراین چگونه یکی از شیعیان علویان ممکن است از پسران عباس باشد^(۱)؟

همچنین ادعای بنی زیان^(۲) (ملوک تلمسان) که از خاندان بنی عبدالواداند نیز نظیر دعاوی غلط بنی عبدالقوی است، چه به استناد اینکه در خاندان قاسم‌اند خود را از خاندان قاسم بن ادريس می‌دانند و به زبان زناتی می‌گویند «ایت القاسم» یعنی بنی قاسم، و مدعی‌اند که این قاسم همان قاسم بن ادريس یا قاسم بن محمد بن ادريس است. بر فرض که این ادعا صحیح باشد می‌توان گفت که این قاسم از مقرر سلطنت خویش گریخته و به اینان پناه آورده است ولی باید پرسید چگونه در حالی که ایشان در مرحله زندگی بادیه نشینی بوده‌اند ریاست وی بر آنان جامه عمل پوشیده است. اگر گمان کنیم به صرف این که نامش قاسم بوده به ریاست رسیده است تصوری غلط است، چه این نام در میان ادریسیان بسیار است و نیازی به این نیست که به غلط تصور کنند چون اسم ایشان از آن دودمانست به سلطنت نایل آمده‌اند زیرا منشأ رسیدن خاندان مزبور به سلطنت و بزرگی، عصیت آنان بوده است نه ادعای انتساب به علویان یا عباسیان یا هیچگونه عامل دیگری از نوع انساب. بلکه این گونه ادعاها را کسانی که به پادشاهان تقرب می‌جویند و برای خوش آیند و دلجویی آنان می‌سازند و پادشاهان را بدانها برمی

۱- بر حسب عبارت «بنی» جمله بنابرین چگونه... را می‌توان بدینسان ترجمه کرد: پس چگونه فردی از

خاندان عباسی به یکی از شیعیان علوی پیوسته است؟

۲- بنی زیان از ۶۳۳ تا ۷۹۶ ه (مطابق ۱۲۳۵ تا ۱۳۷۳ م) در الجزایر به نیابت از جانب موحدان حکومت

داشتند و یازده تن از آنان به سلطنت رسیدند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه عباس اقبال

ص ۴۵ و ۴۶ شود.

انگیزانند و متمایل می‌کنند و سپس چنان شهرت می‌یابد 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 بین زیان باز گفتند آن را انکار کرد و به زبان زناتی پاسخی داد که معنی آن اینست: «امور دنیوی و پادشاهی را با شمشیر بدست آوردیم نه با این نسب و اما سود چنین نسی در آخرت هم با خداست» و با این گفتار از نزدیکی جستن به آن دودمان اعراض کرد^(۲).

دیگر از انتسابات نادرست ادعای بنی سعد است که بر بنی یزید، یکی از شعبه‌های قبیله زغبه، ریاست دارند. آنان هم به غلط خود را از نسل ابوبکر صدیق^(۳) می‌دانند. و هم بنی سلامه شیوخ و رؤسای بنی یدلتن^(۴) از قبیله توجین (بربر) که مدعی‌اند از خاندان سلیم‌اند^(۵) (عرب) و زواوده رؤسای قبیله ریاح که خویش را از اعقاب برامکه می‌دانند.

همچنین چنان که اطلاع یافته‌ایم بنی مهنه^(۶) (از امرای قبیله طی در مشرق) نیز خود را از نسل برامکه می‌دانند و امثال این گونه دعاوی بسیار است. و چنان که یاد کردیم ریاست این قوم خود دلیل بر ناراستی این مدعا است بلکه این ریاست مسلم می‌سازد که دارای صریحترین انساب و نیرومندترین عصبیت‌ها هستند.

۱- Yaghmoracen ، پایه گذار سلسله بنی زیان در الجزایر که پایتخت ایشان شهر تلمسانب ود و در سال ۶۳۳ هجری مطابق ۱۲۳۵ میلادی به سلطنت رسید. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ترجمه مرحوم عباس اقبال ص ۴۵ و ۴۶ شود.

۲- جمله از نزدیکی جستن... را بر حسب «ینی» می‌توان بدینسان ترجمه کرد: و از تقرب جوینده بدان اعراض کرد.

۳- Idliten ، در چاپ‌های معرب به ضم «تاء» چاپ شده است و دسلان اعتراض کرده و می‌نویسد: ten یا tan علامت جمع زبان بربرهاست نه ton و بنابراین ضبط چاپ‌های مزبور غلط است.

۴- سلیم (به ضم س - فتح لام) پدر قبیله ای از عرب

۵- مهنارک ، مهنی (ب).

بنابراین باید این نکته را در نظر گرفتن و از مغلطه کاریها درین باره پرهیز کرد. ولی انتساب مهدی موحدان را به خاندان 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 به دانش و دین و گرویدن مصامده به دعوتش بر ایشان ریاست یافت. و با همه اینها در میان قوم خود از خاندانهای متوسط بود. و خدا دانای نهان و آشکار است^(۲).

فصل سیزدهم: در اینکه خاندان و شرف حقیقتی و ریشه دار مخصوص صاحبان عصیبت است و از آن دیگران مجازی و غیر حقیقی است

زیرا بزرگی و حسب^(۳) آدمی بی گمان از راه خصال و ملکات نیکو پدید می آید و معنی خانواده^(۴) اینست که کسی از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلند پایه و بزرگوار و نامور برشمرد. آنوقت به سبب تولد یافتن وی در آن خاندان و انتساب به ایشان او هم در میان قبیله خویش به بزرگی و احترام اختصاص می یابد و نام آن گروه مایه بزرگی و سرافرازی وی می گردد، زیرا وقار و شکوه چنین کسی به علت شرافت و بزرگواری نیاگانش در دلهای طایفه و قبیله وی جای می گیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان خاندانها و قبایل مرهون خصال و صفات نیک پیشینیان ایشان است.

۱- در نسخ (ب) و (ا) و (ک) به غلط «هرثمه» است.

۲- ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾

۳- «حسب» را به معانی گوناگونی آورده اند: مانند بزرگی انسان در نسب و نژاد و بزرگی و بزرگواری مرد در دین و مال و به قولی حسب یعنی مکارم اخلاق. و برخی گفته اند 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 به معنی خانه و شرف است و مقصود در اینجا همان معنی متدالو در میان عامه است که می گویند فلان اهل خانواده است یعنی اصل و نسب بدو شرافت خانوادگی دارد.

و مردم در چگونگی پرورش و توالد و تناسل همچون کانه‌ها سرچشمه‌هایی هستند چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مردم همچون کانه‌ها باشند برگزیده‌ترین ایشان در روزگار جاهلیت برگزیده‌ترین آن‌ها در دوران اسلام‌اند وقتی در دین دانش یافتند». پس معنی حسب به اصل و نسب باز می‌گردد و ما در صفحات پیش این اصل را روشن کردیم که نتیجه و فایده‌خاندان و نسبت‌عصیبت است، چه غرور قومی و یاری کردن به یکدیگر در پرتو آن حاصل می‌شود. پس هرگاه عصیبت 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 بلندپایه هم بر سود آن خواهد افزود. بنابراین حسب و بزرگی در میان خداوندان عصیبت ریشه دار و حقیقی است زیرا آنان از نتایج دودمان و نسب بهره‌مند می‌شوند.

و میزان برخورداری خانواده از ثمرات بزرگی به نسبت اختلاف عصیبت‌ها با یکدیگر متفاوت است، چه تنها راز اینگونه بزرگواریها در همان عصیبت است. و شهرنشینی که دارای نسبت صریح خانوادگی نیستند ممکن نیست به طور حقیقی واجد خانواده باشند و اگر چنین توهمی بکنند از دعاوی بیهوده خواهد بود. و هر گاه چگونگی حسب را در میان ساکنان شهرهای بزرگ در نظر بگیریم مفهوم آن چنین خواهد بود که فلان مردی شهری برای خویش نیاگانی متصف به خصال نیک برمی‌شمرد، اجدادی که با مردم پرهیزگار و نیکوکار در آمیخته‌اند و تا سرحد امکان در جستجوی آرامش و سلامت و در مهد آسودگی و رفاه بودند ولی این معنی با خواص عصیبتی که نتیجه نسب و برشمردن نیاگانست مغایرت دارد و چنین مفهومی را ممکن است بر یک نوع حسب و خانواده مجازی اطلاق کرد و علاقه^(۱) مجاز^(۱) را مان شمردن پدران پشت در پشت دانست که

۱- مجاز کلمه ای است که در معنی حقیقی خود به کار نرود 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 به معنی مجازی باید دارای پیوند یا

همه دارای یکنوع شیوه فضیلت و تجابت بوده‌اند، لیکن نمی‌توان آن را حسب حقیقی و مطلق شمرد. و بفرض ثابت شود که از لحاظ لغوی حقیقی است آن وقت حقیقت مشککی خواهد بود که بعضی از مواضع آن اولی است. و گاهی برخی از خانواده‌ها در آغاز امر دارای عصبیت و خصال بزرگی و شرافت‌اند ولی بعدها چنان که یاد کردیم در نتیجه شهرنشینی این خصال را از دست می‌دهند و با جمعیت دیگر در می‌آمیزند ولی در نهاد اعضای آن خاندان همچنان وسوسه‌ها و خیالات پوچ آن حسب باقی می‌ماند و به بهانه آن خویش را خانواده‌های شریف می‌شمردند که دارای گروه‌ها و عشیره‌ها هستند، در صورتی که به هیچ رو واجد چنین خصوصیتی نمی‌باشند زیرا شرط اساسی آن که عصبیت است به کلی از میان رفته است.

و بسیاری از ساکنان شهرهای بزرگ که در آغاز امر در خانواده‌های عرب یا عجم پرورش یافته‌اند این وسوسه‌ها و خیالات خام بیش از همه در میان بنی اسرائیل رواج دارد چه نخست آن که مهد پرورش ایشان از بزرگترین خانواده‌های شریف جهان به شمار 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 آن که این اصالت خاندان از راه عصبیت تقویت یافته بود و به وسیله همان عصبیت خداوند، سلطنت و ملکی را که بدان قوم وعده فرموده بود به ایشان ارزانی داشت^(۲).

«علاقه» ای باشد و علاقه میان دو معنی چندگونه است که یکی از آن‌ها «مشابهت» می‌باشد، چنان که در مثل دریا را بر شخص بخشنده اطلاق می‌کنیم به مناسبت آن که از الحاظ استفاده عامه از آن، شخص بخشنده بدان شبیه است و معنی حقیقی دریا هم متروک نشده است. از مقالات علم الادب تألیف لويس شيخو به نقل از «المثل السائر» ابن اثیر. و رجوع به غیاث اللغات شود.

۱- از: «بفرض ثابت شود» تا «اولی» است در «ینی» نیست.

۲- اشاره به: ﴿وَأَتَيْنَهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54].

اما پس از روزگاری همه این مزایا و صفات را از دست دادند و به خواری و بیچارگی دچار شدند^(۱) 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 می‌پرورانند و می‌بینیم باز هم از حسب و نسبت 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 این که قدرت و عصیت از میان آنان به کلی رخت بر بسته و از قرون متمادی ذلت و خواری در میان آن قوم رسوخ یافته است. و بسیاری از شهرنشینان و کسانی که عصیت نژادی خویش را از دست داده‌اند نیز به همین گونه یاوه‌گوییها و ژاژخاییها می‌پردازند و در کتاب خطابه که تلخیص دانش‌های نخستین^(۲) می‌باشد ابوالولید بن رشد در موضع حسب راه غلطی برگزیده و حسب را بدینسان تعریف کرده است: یک خانواده نجیب و با حسب بر کسانی اطلاق می‌شود که از روزگارهای قدیم در شهر سکونت گزیده باشند. ولی او به هیچ رو از حقایقی که ما یاد کردیم گفتگو نکرده است و کاش می‌فهمیدیم که اگر قومی دارای قدرت و عصیتی 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 یک 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

۱- ﴿وَصُورَتٌ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾ [آل عمران: ۱۱۲].

۲- در چاپ‌های مصر «کتاب معلم اول» و در بعضی از نسخ «کتاب علم اول» است و دسلان صورت دوم را برگزیده است چه تعریفی را که ابن خلدون به این رشد نسبت داده در تلخیص وی از کتاب خطابه ارسطو دیده نشده است رجوع به ۱ ترجمه دسلان ص ۲۸۲ یادداشت ۲ حاشیه شود.

کسی که به هیچ رو دارای قدرتی نباشد به وی توجهی نمی‌شود و قادر به برانگیختن هیچکس نخواهد شد و اینگونه کسان شهرنشینانند که دارای هیچگونه قدرتی نیستند. ولی ابن رشد در میان جمعیت و شهری تربیت یافته است که دربارهٔ عصیت ممارست نکرده و به آداب و رسوم آن خو نگرفته‌اند و از این رو در موضوع خانواده و حسب تنها و بر اطلاق به همان امر مشهور که برشمردن نیاگانست اکتفا کرده است و در این باره به حقیقت عصیت و رمز تأثیر آن در طبیعت خلق رجوع نکرده است و خدا به هرچیز دانا است^(۱).

فصل چهاردهم: در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگان) و تربیت یافتگان خانه زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان

چه در پیش یاد کردیم که بزرگی و شرف حقیقی و ریشه دار بی‌شک از آن خداوندان عصیت است و از این رو هرگاه اینان قومی را از نژاد دیگری برگزینند و پس از تربیت به خدمت گمارند یا مالک بندگان و غلامانی شوند و همچنان که در فصول گذشته گفتیم این بندگان با نسب ایشان پیوند یابند آنوقت بندگان و تربیت یافتگان مزبور در عصیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند دیگر گروه‌های دودمان ایشان به رسوم و عادات قبیلهٔ آنان خواهند گرایید و در نتیجهٔ شرکت جستن آنان در عصیت خواجگان خویش برای ایشان نیز سهمی از نسب و دودمان آن خواجگان حاصل خواهد آمد چنان که پیامبر ﷺ فرموده است: «مولای هر قومی از آن قوم است.» و فرقی ندارد که آن مولی زرخرید باشد یا مولایی باشد که از راه هم سوگندی در شمار تربیت یافتگان و خانه زادان در می‌آید، و نسب ولادت او در این عصیت سودی ندارد زیرا آن نسبت با این دودمان و عصیت تازه مباینت دارد و به سبب از میان رفتن نتیجه و خاصیت آن هنگام پیوند یافتن به نسب دیگر و از دست دادن عصیت خویش خواهی نخواهی در زمرهٔ

۱- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

دودمان اخیر شمرده می‌شود و بدان منتسب می‌گردد. و هر گاه بر این عصبیت چند پشت بگذرد آنوقت فرزندان او در این دودمان به تناسب ولاء (هم پیمانی) و تربیت او در میان ایشان در آن قبیله دارای بزرگی و خاندان اصیل خواهند بود ولی نه به حدی که به اندازه شرف و بزرگی و خاندان اصیل خواهند بود ولی نه به حدی که به اندازه 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 به سبب رسوخ در ولاء و هواداری و خدمت دولت و گذشتن چندین نسل در خدمتگزاری و بندگی، بزرگی و شرافت می‌یابند، و می‌توان این حقیقت را دربارهٔ موالی روزگار عباسیان دریافت و مشاهده کرد که چگونه خدمتگزاران ترک در دولت بنی عباس و خاندان‌های برمکیان و نوبختیان که پیش از ترکان در بارگاه عباسیان بودند به اصالت 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. چنان که دودمان رشید از شریف ترین خاندان‌ها به شمار میرفت و از لحاظ نجابت و بزرگواری در عصر خویش یکتا بود و این اصالت خاندان بدان سبب نبود که وی به ایرانیان 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 به دست می‌آورند به کلی از یاد می‌رود و ملغی می‌گردد و به هیچ رو در اصالت و بزرگواری ایشان تأثیری ندارد بلکه آنچه اهمیت دارد نسبت هم پیمانی و تربیت او در بارگاه دولت است چه فلسفه و سرعصبیتی که بدان خاندان شریف و بزرگواری کسب می‌شود در چنین نسبتی است و از این رو شرف خاندان شریف و بزرگواری کسب می‌شود در چنین نسبتی است و از این رو شرف خاندان او از اصالت خاندان خواجگان منشعب می‌گردد و شالدهٔ آن براساس دودمان ایشان گذارده می‌شود و نسبت ولادتش هر چه باشد به وی 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 به سبب پیوند با عصیبت 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 آن وقت نسب نخستین برای او سودی نخواهد داشت، زیرا عصیبت آن از میان رفته است و از نسب دوم که دارای عصیبت می‌باشد برخوردار شده است.

و وضع برمکیان بر این منوال بوده است، زیرا چنان که مورخان آورده‌اند ایشان در ایران از خاندانی اصیل بوده‌اند که کار خدمتگزاری و درباری آتشکده‌ها را^(۱) برعهده داشته‌اند و چون به هم پیمانی (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 بنی عباس بر آنان بوده است.

۱- به عقیده برخی از خاورشناسان کلمه «برمک» نام شخص معینی نبوده بلکه بر مقامی اطلاق می‌شده که به رئیس کاهنان معبد «نوبهار» اختصاص داشته است و این مقام به وراثت به 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 رادیرزمانی همچنان متصرف بوده‌اند چنان که 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 یه معنی «دیرنوبین» است و معبد مزبور دیری بودایی بوده است چنان که هوان جانک در قرن هفتم در کتاب «یادداشت‌های سرزمین‌های مشرق» که به وسیله سانت ژولیک به فرانسه ترجمه شده گفته است معبد مزبور را جغرافیا نویسان عرب مانند ابن الفقیه می‌شناخته و ثابت کرده‌اند که نوبهار مخصوص عبادت بت‌ها بوده نه آتش، و اگر مبالغات وصف ابن الفقیه را کنار بگذاریم خواهیم دید وصف وی بر معبدی بودایی تطبیق می‌شود (عصر المأمون، جلد اول. تألیف دکتر احمد فرید ص ۱۲۶)

و جز آنچه یاد کردیم هر چه در این باره گفته شود خیالات و سوسه آمیزی بیش نخواهد بود که نفوس سرکشی آن‌ها را در سر می‌پروراند و دارای حقیقتی نمی‌باشد و واقعیت بهترین گواه گفته‌های ما است. و گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است^(۱). و خدا و فرستاده او داناتر است.

فصل پانزدهم: در اینکه نهایت حسب در اعقاب یک نیا چهار پشت است

جهانی که از عناصر (چهارگانه) مرکب است با همه آنچه در آن است وجودی فسادپذیر می‌باشد و خواه امور ذاتی و خواه امور عرضی آن هیچیک از این فساد برکنار نمی‌ماند و بنابراین به چشم 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 به ویژه عوارض و احوال انسانی همواره دستخوش تحول و دگرگونی است چنان که دانش‌ها و هنرها و مانند آن‌ها پدید می‌آیند و سپس به کهنگی و زوال می‌گرایند. حسب نیز که از امور عارضی آدمیان است از این قاعده مستثنی نیست و ناگزیر تباهی می‌پذیرد و برای هیچیک از آفریدگان نمی‌توان شرفی بدست آورد که از روزگار آدم تا زمان وی در پدران پیوسته و پایدار باشد به جز آنچه به پیامبر ﷺ اختصاص داشت که کرامتی مخصوص به وی بود و نگهبان سر خاتمیت او به شمار میرفت. و آغاز هر بزرگی و شرفی چنان که گفته‌اند حالتی خارجی است، و آن رسیدن به ریاست و شرف از پستی و گمنامی و فقدان حسب است. به عبارت دیگر هر بزرگی و حسبی مانند همه امور حادث مسبوق به عدم است آنگاه برای رسیدن به اوج کمال کافی است که به چهار پشت برسد، زیرا بنیان گذار بزرگواری و شرف خود آگاهست که در راه پی افکندن بنای آن چه رنج‌ها برده است و ناچار خصلی را که از موجبات وجود و بقای آنست حفظ می‌کند. و فرزند او که پس از وی مباشر و عهده دار سمت پدر می‌شود این

۱- ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾.

موجبات را از پدر می شنود و فرا می گیرد ولی کوتاهی او در این باره به اندازه کوتاهی شنونده چیزی نسبت به بیننده آنست و آنگاه که نوبت به جانشین سوم می رسد وی فقط به پیروی و تقلید می پردازد و قصور او نسبت به دومی به منزله مقلد نسبت به مجتهد می باشد ولی جانشین چهارم از کلیه شیوه های گذشتگان کوتاهی می ورزد و خصلی را که نگهبان بنای بزگواری آنانست از دست می دهد و آن ها را کوچک می شمرد و می پندارد که این اساس بزگواری و شرف بی هیچگونه زحمت و رنجی پدید آمده است، بلکه گمان می کند این بزرگی و ریاست باید به طور لازم از آغاز پرورش به صرف انتساب می کند این بزرگی و ریاست باید به طور لازم از آغاز پرورش به صرف انتساب به گذشتگان به وی اختصاص یابد و تصور نمی کند گروه و عشیره و خصال و فضایل خاصی در آن مؤثر باشد، چه او فقط خود را در میان مردم گرمی و بزرگی می یابد بی آنکه بداند منشأ پدید آمدن و موجبات آن چگونه بوده است و توهم می کند که تنها موجب این سیادت همان نسب او است. از این رو خود را در میان خاندان و عصیت خویش در پایه ای فراتر و برتر تصور می کند و به اعتماد تربیتی که در میان آنان یافته است و همواره او را پیروی کرده اند خویش را از همه آنان بلند پایه تر می بیند غافل از اینکه آنچه این پیروی را ایجاب کرده خصلی است که پدران وی در پرتو آن ها بدین مقام نایل آمده اند از قبیل فروتنی و دلجویی از کلیه افراد قبیله و تبار و خداوندان عصیت آن خاندان. اما او در نتیجه این غفلت و غرور آنان را تحقیر می کند و بطبع آنان هم از وی دل آزرده می شوند، منتها به دیگری از اعضای آن تبار می گردند و شاخه دیگری از آن دودمان را که به جز این نسل باشد بر می گزینند زیرا چنان که گفتیم مردم به عصیت عمومی آن دودمان اعتراف دارند و پیدا است که نخست او را می آزمایند و پس از اعتماد به خصال پسندیده وی که مورد پسند آنان باشد او را به بزرگی می رسانند و رفته رفته شاخه دوم نمو می کند و شاخه نخستین می پژمرد و بنیان کاخ خاندان شریف وی ویران و منهدم می گردد.

ولی کیفیت در سلسله‌های پادشاهان دیده می‌شود، لیکن سرنوشت خاندان‌های شریف قبایل و امرا و کلیه خداوندان عصیبت نیز بر همین منوال است و در دودمان‌های شهریان نیز همین قاعده را می‌توان یافت و هر گاه خاندان‌هایی به انحطاط بگرایند خاندان‌های دیگری از همان نژاد پدید می‌آیند. اگر بخواهند شما را میبرد و خلقی جدید می‌آورد و این برای خدا دشوار نیست^(۱).

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 چهارپشت هم منقرض شود و تلاشی 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 کی بنیانگذار و دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم کننده 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 چنان که پیامبر، ص، فرمود: همانا کریم بن کریم بن کریم، یوسف بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم است، اشاره به این که او به نهایت 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^(۲).

۱- ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ابراهیم: 19].

۲- من یهوه خدای تو می‌باشم. خدای غیور هستم که انتقام گناهان پدران را از پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند می‌گیرم (سفر خروج، باب ۲۰، آیه ۵). دسلان می‌گوید برابری برای کلمه طایق (توانا) در متن عربی و سامری و سبئینی و ترجمه‌های عربی از سعیدیه و ترجمه عربی اسکندریه و ارینبوس و دیگر نسخه‌های 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.

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 به قبیله دیگر بزرگوارتر و شریف تر می‌باشد؟ نعمان گفت: آری. انوشروان پرسید: به چه چیزی؟ گفت: کسی که از سه پشت پدران وی در پی ریاست کرده باشند و سپس آن ریاست بی‌کم و کاست به نسل چهارم برسد، خانواده و بزرگواری و حاکمیت به قبیله او اختصاص می‌یابد.

آنگاه انوشروان چنین قبایلی را از وی پرسید و او شرایط مزبور را جز در این خاندان‌ها نیافت:

خاندان حدیفه بن بدر فزاری که از خانواده (بیت) قیس‌اند، و خاندان ذوالجدین از خانواده شیبان، و خاندان اشعث بن قیس ازکنده، و خاندان حاجب بن زراره 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^(۱) تعیین کرد، آنگاه از ایشان گروهی به پای خاستند و خطبه خواندند و سخنانی به نثر ایراد کردند و آنان به ترتیب عبارت بودند از: نخست حدیفه بن بدر و سپس اشعث بن قیس به سبب خویشاوندی بانعمان آنگاه بسطام بن قیس بن شیبان و پس از آن حاجب بن زراره و قیس بن عاصم.

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 این‌ها نشان می‌دهد 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 تواناترند

۱- مراد از داوران و گواهان عادل، مترجمان و معرفان‌اند.

همچنان که در مقدمه سوم یاد کردیم چون بادیه نشینی یکی از موجبات دلاوری است، بی گمان یک نژاد وحشی از نژاد شهرنشین دلاورتر است و بنابراین چنین قومی در چیرگی و غلبه بر خصم و ربودن ثروتهای اقوام دیگر تواناتر است، بلکه احوال یک نژاد نامتمدن هم در این باره برحسب ازمنه و عصرهای گوناگون فرق می کند، زیرا چنین اقوامی هرچه بیشتر به آبادیها در آیند و در مساکن پرنواز و نعمت اقامت گزینند و به مزایای فراخی معیشت و رفاه زندگی خوی گیرند از صفات و عادات وحشی گری و بادیه نشینی ایشان کاسته می شود و به همان اندازه دلاوری آنان نیز نقصان می پذیرد و این امر را می توان در حیوانهای غیر اهلی چون گاو وحشی و آهو و بزکوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد که هرگاه خانگی شوند و به سبب 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 هنگامی که به شهرنشینی خو گیرند بر همین منوال است و سبب این دگرگونی احوال آن است که سرشتها و طبایع انسان در نتیجه عادات و چیزهایی که به آنها الفت می گیرد تکوین می شود. و هرگاه بدانیم که غلبه و پیروزی ملت ها تنها در پرتو گستاخی و دلیری میسر می گردد پیداست که قومی که در بادیه نشینی ریشه دارتر و خوی وحشی گری او افزونتر از دیگران باشد در غلبه بر اقوام دیگر تواناتر خواهد بود و از این رو هرگاه دو دسته با هم در نبرد روبرو شوند و از لحاظ شماره با هم یکسان باشند و در نیرومندی و داشتن جمعیت^(۱) نیز با یکدیگر برابری کنند، دسته بادیه نشین به غلبه و پیروزی نزدیکتر خواهد بود.

و در این باره می توان وضع قبیله مضر را با حمیر و کهلان که در ملک داری و بهره مند شدن از تنعمات بر مضر سبقت جسته و هم با قبیله ربیعیه که در آبادیهای عراق متوطن شده بودند سنجد و دید که به علت باقی ماندن مضر در بادیه نشینی و گراییدن

۱- در چاپهای مصر و بیروت: و در نیرومندی عصیبت. ولی در «ینی» چنین است: و در نیرومندی و عصابه یعنی گروه و دسته و ما صورت «ینی» را برگزیدیم.

دیگران به فراخی معیشت و فراوانی ناز و نعمت چگونه گروه نخستین در غلبه و جانگیری توانایی داشتند و بر همه متصرفات و سرزمینهای قبایل دیگر استیلا یافتند و آن‌ها را از کفشان ربودند و وضع بنی طی و بنی عامربن 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 به هیچ یک از تنعمان دنیوی در نیاویختند چگونه عادات بادیه نشینی نیروی عصیبت ایشان را حفظ کرد و نگذاشت رسوم و آداب تجمل خواهی و نازپروری جانشین آن گردد، تا حدی که نسبت به دیگران در غلبه یافتن تواناتر بودند. و همچنین هر یک از تیره‌های (احیاء)^(۱) عرب که نسبت به تیره دیگر در زندگانی پرنواز و نعمت و فراخی زندگی سبقت جوید بی شک تیره بادیه‌نشین^(۲) نسبت به وی چیره تر و تواناتر خواهد بود، هرچند در عده و بسیج برابر باشند. و این سنت خداست در میان آفریدگانش^(۳).

فصل هفدهم: هدفی که عصیبت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی و کشورداری است

زیرا در فصول پیش یاد کردیم که حمایت و دفاع و توسعه طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می‌کنند از راه عصیبت میسر می‌شود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمنداند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد. و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصیبت بر مردم غلبه یابد و گرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه ای تشکیل نخواهد شد و یک چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن

۱- جمع «حی» که کوچکتر از قبیله است.

۲- «المبتدی» در بعضی از چاپ‌ها غلط و صحیح «المبتدی» است.

۳- ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلُ﴾ [الفتح: 23].

فزونتر و برتر از ریاست می‌باشد. زیرا ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس خویش پیروی می‌کنند بی‌آن که آن رئیس در فرمانهای خود بر ایشان تسلط جابرانه ای داشته باشد، ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروایی به زور و قهر است.

و هر گاه صاحبان عصیبت به پایگاهی برسد در آن درنگ نمی‌کند بلکه برتر از آن را می‌جوید چنان که اگر به خواجگی و رهبری مردم نایل آید و راهی هم به سوی غلبه و تسلط و زورمندی بیشتری بیابد آن را فرو نمی‌گذرد، زیرا رسیدن بدان برای انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمایلات آدمی است و توانایی وی بر چنان پایگاهی انجام نمی‌پذیرد مگر از راه عصیبتی که به سبب آن مردم وی را پیروی می‌کنند. بنابراین هدف عصیبت، چنان که معلوم شد، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است.

و نیز باید دانست که در یک قبیله هر چند خانواده‌های شریف پراکنده و عصیبت‌های متعدد و گوناگون وجود داشته باشند ناگزیر باید از میان آن‌ها عصیبتی پدید آید که از همه آن‌ها نیرومندتر باشد و بر آن‌ها چیره شود و همه را یکسر به پیروی خویش وادارد و دیگر عصیبت‌های آن چنان بدان پیوند یابند که گویی همه آن‌ها به منزله یک عصیبت بزرگ است، وگرنه میان آن‌ها جدایی روی می‌دهد و به اختلاف و زدو خورد منتهی می‌گردد.

و اگر خدای گروهی از مردم را به گروه دیگر دفع نمی‌کرد همانا زمین را فساد فرا می‌گرفت^(۱).

و آنگاه که یک رئیس قبیله به نیروی عصیبت بر قوم خویش غلبه می‌کند به طبع می‌خواهد بر رئیس قبیله دیگری که از وی دور است نیز چیره آید، در اینصورت اگر رئیس قبیله دیگر از لحاظ قدرت و عصیبت با او برابر باشد یا به دفاع برخیزد آن وقت هر گاه هر دو با یکدیگر هم زور و برابر باشند هر کدام بر ناحیه متصرفی و قبیله خویش

۱- ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾

حاکمیت خواهد یافت و مانند قبایل مستقل و مجزا از هم که در جهان پراکنده‌اند بسر خواهند برد. و اگر یکی بر دیگری غالب آید و او را به پیروی از طایفه خود مجبور سازد، آنگاه با قبیله نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت و نیروی آن را بر قدرت غلبه جویی خویش خواهد افزود و در راه بدست آوردن حد اعلای غلبه یافتن و فرمانروایی گام خواهد نهاد، چنان که به درجات از هدف نخستین او پهناورتر و دورتر باشد و همچنان به توسعه طلبی و غلبه جویی ادامه می‌دهد تا نیرو و توانایی او به مرحله نیروی دولت برسد و با آن برابر گردد. آن وقت اگر دولت به مرحله پیری و فرسودگی رسیده باشد و از سوی خداوندان عصیبتی 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 به چنگ خواهد آورد. لیکن اگر چنین رئیس قبیله‌ای با رسیدن به متتها مرحله نیرومندی در توسعه طلبی خود با مرحله پیریو فرسودگی دولت مصادف نشود بلکه مقارن هنگامی باشد که دولت به پشتیبانی خداوندان عصیبت نیازمند می‌گردد در اینصورت دولت سران آن قبیله و عصیبت را در سلک اولیای حکومت خویش در می‌آورد و هنگام نیاز به نیروی آنان اتکا می‌کند و آن قبیله به مرحله‌ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است مانند ترکان در دولت بنی عباس و صنهجه و زناته در دولت کتامه و خاندان حمدان با ملوک شیعه علوی و عباسی. بنابراین معلوم شد که هدف عصیبت قبایل پادشاهی و کشورداریست که هرگاه به نهایت 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 می‌شود.

و اگر موانعی قبیله را از رسیدن به هدف باز دارد، چنان که در آینده یاد خواهیم کرد، در همان پایه‌ای که دارد متوقف خواهد ماند تا هنگامی که خداوند سرنوشت آن را تعیین کند^(۱).

فصل هیجدهم: در اینکه حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرورفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است

زیرا هرگاه قبیله‌ای به نیروی عصبیت خویش به برخی از پیروزی‌ها نایل آید به همان اندازه به وسایل رفاه دست یابد و با صاحبان ناز و نعمت و توانگران در آسایش و فراخی معیشت شرکت می‌جوید و به میزان پیروزی و غلبه‌ای که به دست می‌آورد و به نسبتی که دولت به آن 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 بازستدن فرمانروایی یا شرکت جستن در آن نتواند طمع بکند، آن قبیله نیز به حاکمیت دولت اعتراف می‌کند و به همین اندازه خرسند می‌شود که دولت روا می‌دارد از نعمت ملک بهره مند گردد و اعضای آن قبیله را در گردآوری خراج‌ها شرکت دهد و دیگر آرزوهای بلند در سر نمی‌پروراند که به درجات و مناصب دولت یا بدست آوردن موجبات آن نایل آید بلکه تنها همت آن قبیله این است که نعمت و وسیله فراخی زندگی بدست آورد و در سایه دولت به آرامش و آسایش بسر برد و عادات و شیوه‌های پادشاهی رادر ابنیه و پوشیدنی‌های نیکو فراگیرد و هر چه بیشتر بر مقدار آن‌ها بیفزاید و در بهتر کردن و زیبایی آن‌ها به تناسب ثروت و وسایل ناز و نعمتی که به چنگ می‌آورد بکوشد و از متفرعات آن‌ها برخوردار گردد و پیدا است که در این صورت رفته رفته از خشونت بادیه نشینی قبیله کاسته می‌شود و عصبیت و دلیری آنان به سستی و زبونی تبدیل می‌گردد و از گشایش و رفاهی که خداوند به ایشان ارزانی می‌دارد متنعم و برخوردار می‌شوند و

۱- اشاره به آیه ۴۳ و ۶۶ سوره الانفال.

فرزندان و اعقاب ایشان نیز بر همین شیوه پرورش می‌یابند بدانسان که به تن پروری و برآوردن نیازمندی‌های گوناگون خویش می‌پردازند و از دیگر اموری که در رشد و نیرومندی عصبیت ضرورت دارد سرباز می‌زنند تا اینکه این حالت چون خوی و جبلت در سرشت آنان جایگیر می‌شود و آنگاه عصبیت و دلآوری در نسل‌های آینده ایشان نقصان می‌پذیرد تا سرانجام به کلی زایل می‌گردد و سرانجام زمان انقراض قبیله آنان فرا می‌رسد و به هر اندازه بیشتر در ناز و نعمت و تجمل خواهی فرو روند به همان میزان به نابودی نزدیکتر می‌شوند تا چه رسد به اینکه داعیه پادشاهی در سر داشته باشند.

زیرا عادات و رسوم تجمل پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه یافتن است در هم می‌شکند و هرگاه عصبیت زایل گردد نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد تا چه رسد به اینکه به توسعه طلبی برخیزند و آن وقت ملت‌های دیگر آنان را می‌بلعند و از میان می‌برند.

بنابراین آشکار شد که فراخی معیشت و تجمل خواهی از موانع پادشاهی و کشورداریست. و خدا ملک خویش را به هر 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 یک قبیله دلیل بر فقدان عصبیت آن می‌باشد و هنوز زخم خواری آنان التیام نمی‌یابد که می‌بینیم از مدافعه فرو می‌مانند و کسی که از مدافعه عاجز گردد به طریق اولی از مقاومت و توسعه طلبی نیز عاجز می‌شود. و این معنی را می‌توان در بنی اسرائیل مشاهده کرد که چون موسی، ع، ایشان را به کشور شام خواند و به آنان خبر داد که خدا پادشاهی آن

۱- ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 247].

کشور را برای ایشان تعیین فرموده است^(۱) چگونه از این امر عاجز آمدند و گفتند: در آن کشور گروهی ستکارانند و ما هرگز داخل آن نمی‌شویم مگر آن که آن قوم از آن کشور بیرون روند^(۲). یعنی خدا آنان را به نوعی از توانایی خویش به جز عصیبت ما بیرون کند و این از معجزات تست ای موسی! و چون سوگند یاد کرد که با ایشان بدانسوی عازم شود قومش به لجاجت برخاستند و نافرمانی آغاز کردند و گفتند: تو با خدای خودت برو و با آن‌ها کارزار کنی^(۳) و این امر را هیچ سببی نبود جز آن که نفوس آنان از مقاومت و توسعه طلبی عاجز شده و بدان خود گرفته بود، چنان که مفهوم آیه و آنچه درباره تفسیر آن گفته‌اند همین معنی را می‌رساند. و این حالت از این رو در آنان پدید آمد که چه بسا خوی انقیاد در ایشان نفوذ یافته بود و هنوز زخم مذلتی که قطیبیان به آنان رسانیده بودند التیام نیافت و سالیانی نگذشت که یکسره عصیبت از میان ایشان رخت بریست، گذشته از اینکه ایشان بخوبی به گفتار موسی ایمان نیاورده بودند که به ایشان خبر داده بود شام از آن شما است و عمالقه ای که در اربحا باشند به حکم تقدیر خدا شکار شما خواهند شد. ولی آن‌ها [به اتکای ناتوانی از توسعه طلبی که در نفوس خود سراغ داشتند عجز و زبونی نشان دادند]^(۴)، چه این ناتوانی بر اثر خوگرگرفتن به خواری و پستی در آنان رسوخ یافته بود و بدین ترتیب گفتاری را که پیامبر ایشان خبرداد و آنان را بدان امر فرمود مورد طعن و تمسخر قرار دادند.

۱- اشاره به آیه: ﴿يَقَوْمٌ أَدْخَلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: 21].

۲- اشاره به آیه: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾

[المائدة: 22].

۳- ﴿فَأَذْهَبَ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا﴾ [المائدة: 24].

۴- قسمت داخل گروه از «ینی» ترجمه شد در چاپ‌های مصر و بیروت (علموا من انفسهم) نیست.

از این رو خداوند ایشان را به تیه کیفر داد. یعنی مدت چهل سال آن قوم را در دشت خشک و بی گیاهی که میان شام و مصر بود سرگردان و آواره ساخت^(۱). بدان سان که در آن مدت به هیچ عمران و آبادانی پناه نبردند و به هیچ شهری فرود نیامدند [و با هیچ بشری آمیزش نکردند]^(۲) چنان که داستان آن را قرآن یاد کرده است. زیرا از یک سود عمالقه^(۳) شام و از سوی دیگر قبطیان مصر با ایشان به سختی و درشتی رفتار می کردند و ایشان چنان که خودشان هم گمان می کردند از مقاومت با عمالقه و قبطیان عاجز بودند و سیاق آیه و مفهوم آن چنین نشان می دهد که 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 به حدی که عصبیت آنان تباه و زایل شده بود تا این که در این آوارگی نسل دیگری پرورش یابد که ارجمند و توانا بار آیند و به پیروی از فرمانهای دیگران آشنا نباشند و زور و قهر را نشناسند و خواری و پستی آنان را افسرده و پژمرده نکنند. و چنین هم شد، زیرا (درین مدت عصبیت دیگری برای ایشان به وجود آمد و به وسیله آن توانایی یافتند به نبرد برخیزند و به توسعه طلبی متمایل شوند)^(۴) و بر خصم خود غلبه یابند. و این امر نشان می دهد که کمترین مدت برای انقراض و نابودی یک نسل و پرورش نسلی دیگر چهل سالت و خدای حکیم دانا منزّه است. و هم این واقعه روشن ترین دلیل بر اهمیت و تأثیر عصبیت در امور مدافعه و حمایت و توسعه طلبی

۱- اشاره به آیه: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ⁺ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ^۲ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

﴿المائدة: ۲۶﴾.

۲- این جمله در «ینی» نیست.

۳- Amalec

۴- عبارت زیر (در این مدت) تا متمایل شوند از «ینی» است که در آن به جای: (فنشأت بذلک) و

(فنشأت لهم بذلک) است.

است و ثابت می‌کند که هر قبیله ای عصیبت را از دست بدهد از کلیه صفات یاد کرده فرو می‌ماند و محروم می‌گردد.

فصل^(۱)

[دیگر از موجبات خواری قبیله که بدین فصل ملحق می‌شود، کیفیت باج و خراجست]^(۲) زیرا قبیله باج دهنده همین که بدین امر منقاد و تسلیم می‌شود چنانست که به خواری و پستی تن در داده است چه باج و خراج دادن خود در نظر قبایل نوعی ستم‌دیدی و خواریست چنان که افراد سرافراز و بزرگ منش و آنان که زیر بار فرومایگی نمی‌روند نمی‌توانند آن را 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 به عصیبت ایشان سستی راه می‌یابد و قادر به مدافعه و حمایت نمی‌باشند و کسانی که عصیبت آنان چنان ضعیف گردد که نتوانند در برابر ستم به دفاع پردازند و آن را از خود دور کنند چگونه می‌توانند به مقاومت یا توسعه طلبی برخیزند؟^(۳) چنین کسانی به سبب خواری و پستی به فرمانبری و انقیاد تن در می‌دهند و چنان که یاد کردیم خواری و مذلت خود مانعی در پیش راه آنان می‌باشد. و گفتار پیامبر ﷺ درباره کشت و زرع که در صحیح آمده است از همین مقوله است. چه آن حضرت هنگامی که گاوآهن را در خانه برخی از انصار دیده فرمود: ابن ابزار به خانه قومی نرفت مگر آن که خواری بدان راه جست. و

۱- در «ینی» کلمه (فصل) نیست ولی سطر ۱۴ که در داخل گروه چاپ شده با خط درشت به عنوان قسمتی مستقل آمده است... در ضمن یادآوری می‌شود که: کلمه «باج» ترجمه «مغرم» است که در لغت به معنی دیون می‌باشد.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت قسمت ذیل فصل به ما قبل پیوسته است ولی در چاپ پاریس قسمت داخل گروه با حروف درشت بعنوان فصل نوینی تنظیم شده است:

۳- در «ینی» بالمقاومه اراالمطالبه است برعکس چاپ‌های مصر و بیروت و (پ) به جای (یا) و (و) است.

این دلیل صریحی^(۱) است بر این که باج موجب ذلت است. گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید می‌آید نیز بر آن افزود مانند خوی دستان و فریب که به سبب سلطه زور و قهر حاصل می‌شود [چنان که در صحیح آمده است که پیامبر از باج و خراج به خدا پناه می‌برد و در این باره از وی سؤال شد فرمود: انسان هنگامی که بخواهد باج پردازد سخن می‌گوید ولی به دروغ متوسل می‌شود و وعده می‌دهد ولی بدان وفا نمی‌کند]^(۲) از این رو هر گاه قبیله ای را ببینیم که به سبب پرداختن باج و خراج در بند خواری و فرومایگی است نباید طمع ببندیم که هرگز و تا سرانجام روزگار چنین قبیله ای به پادشاهی برسد.

و از اینجا گفتار غلط کسانی که گمان می‌کنند زناته مغرب گوسفند دار و چوپان (شاویه) بودند و به پادشاهان معاصر خویش باج می‌پرداختند آشکار می‌شود. و این پندار چنان که دیدیم غلط فاحشی است، زیرا اگر چنین امری درست می‌بود پادشاهی آنان صورت نمی‌گرفت و دوام نمی‌یافت و نمی‌توانستند دولتی تشکیل دهند. و در این باره در گفته شهر براز^(۳) پادشاه باب (در بند)^(۴) به عبدالرحمن ربیع می‌توان اندیشید که چون عبدالرحمن بر شهر بزار غلبه یافت و شهر بزار از وی زینهار خواست تا در زیر فرمان او

۱- در «ینی» صحیحی.

۲- قسمت واخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۳- جمله و در این باره در گفته شهر براز... از «ینی» است که چنین است: (و انظر فی هذا ما قاله برعکس چاپ‌های مصر و جز آن که چنین است: (و انظر فیما قاله)

۴- مؤلف خود در تاریخ خلافت عم ربه فتح باب (در بند) اداره کرده و نام آن حاکم باب را «شهریار» نوشته است و در معجم البلدان نام وی «شهریار» است. به موجب تاریخ کامل ابن اثیر شهر در بند در سال ۲۲ هجری فتح شده و از نوشته‌های یاقوت چنین استنباط می‌شود که این واقعه به سال ۱۹ هجری روی داده است و عبدالرحمن بن ربیع 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

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 به شما همان یاری است که به شما خواهیم کرد و به آنچه شما دوست دارید قیام کنیم ولی ما را به جزیه دادن خوار مکنید چه ما را در برابر دشمن تان ضعیف خواهید کرد». این سخنان را می‌توان درباره گفته‌هایی که آوردیم مورد توجه و استناد قرارداد و برای اثبات گفتار ما دلیلی کافیست.

فصل بیستم: در اینکه شیفتگی به خصال پسندیده از نشانه‌های پادشاهی و کشورداری است و برعکس

چنان که در پیش یاد کردیم چون پادشاهی برای انسان امری طبیعی و ضروریست، زیرا موافق طبیعت اجتماع بشریت، و از این رو که آدمی برحسب اصل فطرت و نیروی ادراک و خرد (قوه ناطقه و عاقله) خویش به خصال 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 نزدیک تر می‌باشد و کشورداری و سیاست تنها از این رو به دو اختصاص یافته که وی انسان است و 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 متناسب سیاست باشد.

در فصول پیش یاد کردیم که نیروی فرمانروایی^(۱) دارای اصل یا شالده ایست که بر آن استوار می‌گردد و حقیقت به نیروی مزبور بدان تحقق می‌یابد.

و آن اصل عصبیت و دودمان است و نیز نیروی فرمانروایی دارای فرع یا شاخه ای می‌باشد که به سبب آن صورت می‌گیرد و کمال می‌پذیرد و آن عبارت از خصال نیکی است. و اگر پادشاهی و کشورداری را غایت عصبیت بدانیم بی‌شک شاخه‌ها و موجباتی

۱- ترجمه کلمه مجد است که ابن خلدون آن را به معنی فرمانروایی آورده و به جای حکومت مطلقه (الانفراد بلمجد) به کار برده است.

را که مکمل پادشاهی می‌باشند نیز باید غایت دیگر عصیبت بشماریم که همان خصال نیکو است زیرا نیروی فرمانروایی بدون موجبات مکمل آن به منزله موجودی بی‌دست و پا خواهد بود یا همچون کسی به شمار 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 به شمار آید به طریق اولی سلطنت و کشورداری که هدف هر گونه 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 عهده داری 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 بندگان 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 هر دو را او مقدر می‌کند از این رو که در جهان فاعل مطلقى جز او نیست.

پس برای هر کس عصیبتی حاصل آید که قدرت وی را تضمین کند و هم به خصال نیک و پسندیده ای که مناسب تنفیذ احکام خدا در میان خلق او باشد خوی گیرد چنین کسی برای مقام خلافت در میان بندگان و عهده داری امور خلق آماده خواهد بود و در وی شایستگی این مقام وجود خواهد داشت. و این برهان از استدلال نخستنی مستحکم تر و دارای مبنای صحیح تری است، چه روشن شد که هر کس دارای خصال نیکو و عصیبت باشد همین خصایص گواه بارزی بر شایستگی او برای تشکیل سلطنت خواهد

۱- در «ینی» نیست.

۲- در همه چاپ‌ها (به شر) و در «ینی» (شر) است.

بود پس هرگاه خداوندان قدرت^(۱) و عصیبت و کسانى را که بر نواحى بسیار و ملل گوناگون غلبه یافته‌اند مورد دقت قرار دهیم 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 مهمان‌نوازی و یاری رساندن به بیچارگان و ستم‌دیدگان، و دستگیری از بینوایان، و شکیبایی بر شداید، و وفای به عهد 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 آنان را به عمل یا ترک کاری محدود می‌کنند و گمان نیک داشتن بر عالمان شریعت و اعتقاد به مردم‌دیندار و پرهیزگار و برکت خواستن از ایشان، و شیفتگی به دعا کردن آنان و شرم کردن از بزرگان و پیران و بزرگ‌داشتن و گرامی شمردن ایشان، و فرمانبری از حق و دعوت کننده آن، و داد رسی و انصاف دادن نسبت به درماندگان و ناتوانان و توجه به احوال ایشان، اطاعت از حق، و فروتنی در برابر بینوایان 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 این گونه 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 ایشان را بدان راه نیک رهبری فرموده است راهی که در

۱- پس هر گاه... جمله ناقص (شرطی) است و بر حسب اسلوب نگارش مؤلف جمله مکمل (جزا) آن ۱۷ سطر بعد می‌آید و اگر به شیوه نگارش وی عبارات ترجمه می‌شد در فارسی مطلب نامفهوم می‌گردید و ترجمه می‌شد در فارسی مطلب نامفهوم می‌گردید و ترجمه بدینسان می‌شد. به جای جمله‌های سطر دوم و سوم (قرار دهیم خواهیم دید)... و ببینیم که... به جای: پس دانستیم سطر ۱۷ خواهیم دانست که... اما برای خواننده درک جمله مکمل پس از ۱۷ سطر بسیار دشوار می‌شد در صورتیکه حقیقت موضوع با روش ترجمه نگارنده هم تغییر نیافته است.

خور عصبیت و غلبه آنان است. چه اینگونه کسان بیهوده و بی دلیل به ریاست نمی‌رسند و دیده نشده است کسی از راه باطل و برحسب تصادف به کشورداری نایل آید بلکه کشورداری و پادشاهی برای به کاربردن قدرت عصبیت ایشان شایسته ترین پایگاهها و کمالات و نیکی هاست.

و با این وصف دانستیم که خدا پادشاهی را به ایشان ارزانی داشته و آن را به سوی ایشان رانده است. و برعکس هرگاه خدا انقراض پادشاهی ملتی را مقدر فرماید آنان را به ارتکاب اعمال ناشایست و پیشه کردن پستی‌ها و خصال سیاست و کشورداری را از دست می‌دهند و همواره سراشیب نقصان را می‌پیمایند تا پادشاهی از دست آنان بیرون می‌رود و به کسانی دیگر سپرده می‌شود. و این سقوط به منزله سرزنش و نکوهش بر آن قوم است که چرا به نادانی موجبات پادشاهی و کمال و نیکی را که خداوند به آنان ارزانی داشته و در اختیار آنان گذارده است از دست داده و به پستی و رذالت گراییده‌اند. و هر گاه بخواهیم اهل قریه ای را هلاک کنیم ناز پروردگان آنان را فرمان می‌دهیم و در نتیجه آنان به نافرمانی و فسق و فجور می‌پردازند و آنگاه فرمان هلاک کردن ایشان واجب می‌شود و آنان را به سختی هلاک می‌کنیم^(۱).

و اگر این امر را به شیوه استقراء پیچوبی کنیم در میان ملت‌های گذشته نمونه‌های بسیاری از آنچه یاد کردیم خواهیم یافت. و ایزد آنچه بخواهد می‌آفریند و بر می‌گزیند^(۲). و باید دانست که از جمله خصلتی که مایه کمال انسان است و قبایل دارای عصبیت بدانها شیفتگی دارند و اشراف و صاحبان حسب و اصناف بازرگانان و مردمان غریب و بی‌کس و گماشتن افراد مردم به مناصب و درجاتی است که سزاوار آن می‌باشند و گرنه گارمی داشتن قبایل و خداوندان عصبیت‌ها و عشایری که در شرف و بزرگواری دم از همسری

۱- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿۱۶﴾

[الإسراء: 16].

۲- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68].

می‌زنند و با آنان در مجد و عظمت در کشمکش‌اند و در توسعه بخشیدن جاه و عظمت با ایشان شرکت می‌جویند، امری طبیعی است و اغلب محرک آنان به بزرگ‌داشت این گونه کسان حس جاه طلبی یا بیم از عشایر ارجمند یا توقع احترام و تجلیل متقابل از آنهاست. ولی گرامی داشتن کسانی که مانند گروه نخستنی نه عصبیتی دارند تا مایهٔ بیم باشد و نه جاهی که بدان امید بندند به هیچ رو و مورد شک و تردید واقع نمی‌شود و خالصانه و بیشایبه است و منظور از توجه و عنایت به چنین کسانی تنها بزرگواری و فرمانروایی حقیقی و رسیدن به مرحلهٔ کمال و فضایل و خصال پسندیده است و پادشاهانی که بدین شیوه مردم را مشمول عواطف خویش می‌کنند به سیاست کلی مردم داری و تمام جزئیات آن اهتمام می‌ورزند زیرا بزرگداشت همگان 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 خاندان فضیلت یا واجد خصوصیات دیگراند مایهٔ کمال فضیلت ایشان در سیاست عمومی و کلی می‌شود. زیرا احترام به صلحای دین و علما از نظر توسل جستن به ایشان در اقامهٔ مراسم شریعت لازم است. و گرامی شمردن بازگانان سبب تشویق ایشان می‌گردد و در نتیجه سود سرمایهٔ آنان تعمیم می‌یابد. و مراعات جانب غریبان و بیگانگان از مکارم اخلاق به شمار می‌رود و رسانیدن مردم به مراتبی که شایستگی آن را دارند از انصاف و عدالتست.

و اگر خداوندان عصبیت و قدرت قبیله ای به چنین خصالی متصف باشند می‌توان پی برد که آنان براستی سیاست عمومی یا کشورداری و پادشاهی را پیشهٔ خویش ساخته‌اند و خداوند پادشاهی آنان را اعلام فرموده است، زیرا اتصاف به همین خصال نشانهٔ لیاقت آنان در سیاست کشور داریست و به همین سبب هرگاه خدای تعالی انقراض پادشاهی و سلطنت قومی را اعلام دارد نخستین خصالی که از آن قوم رخت بر می‌بندد بزرگداشت اصنافی است که یاد کردیم. و هرگاه ببینیم این خصلت (یعنی بزرگداشتن اصنافی که برشمردیم) از میان ملتی رخت بر بسته است باید یقین کنیم که آنان فضایل خویش را از

دست داده‌اند و آن وقت باید منتظر زوال کشورداری و واژگون شدن پادشاهی ایشان شد. و چون خدای بدی قومی را بخواهد برگردانیدن آن ممکن نخواهد بود^(۱). خدای تعالی داناتر است^(۲).

فصل بیست و یکم: دربارهٔ اینکه هر گاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود

زیرا چنان که یاد کردیم اقوام وحشی به علت 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 و نیز این گونه طوایف وطنی ندارند که از ناز و نعمت آن برخوردار شوند و منسوب به شهر خاصی نیستند که بدان دل بسته باشند، از این رو همهٔ نواحی و اقطار گوناگون در نظر ایشان یکسانست به همین سبب به فرمانروایی بر کشورها و شهرهای نزدیک نواحی خود اکتفا نمی‌کنند و در حدود افق خویش متوقف نمی‌شوند بلکه به اقلیتهای دور دست هم می‌تازند و بر ملت‌های گوناگون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند.

و این موضوع را در حالت عرب‌های قدیم نیز می‌توان در نظر گرفت، مانند تبععه و حمیر و چگونه از یمن یکبار به مغرب می‌شتافتند و بار دیگر به عراق و هند می‌تاختند و این خصوصیت تنها در قوم عرب بود و هم نقابداران مغرب (مرابطان) درصدد تشکیل دادن دولت بزرگی برآمدند. دایرهٔ 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 به همین سبب دولت ایشان پهناورتر و دایرهٔ تاخت و تاز ایشان دورتر از مراکز اصلی آنهاست.

۱- ﴿إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾

۲- این جمله در (ینی) نیست.

و خدا شب و روز را اندازه می‌کند^(۱)، و او یگانه غلبه کننده ای است^(۲)، نیست شریکی او را^(۳).

فصل بیست و دوم: هرگاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار به قبیله دیگری از همان ملت باز می‌گردد و تا هنگامی که در آن ملت عصبیت 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 به سلطنت ایشان اعتراف کنند. آنگاه باید از میان گروه غالب کسانی را برای فرمانروایی و حفظ تاج و تخت برگزینند و پیداست که همه افراد ممکن نیست در این امور شرکت جویند زیرا شماره آنان به حدی فزون است که عرصه کشمکش و رشک و غیرت را بر گروه بسیاری از کسانی که برای پیروزی یافتن در این گونه پایگاه رنج و مشقت فراوان می‌کشند تنگ می‌کند، پس ناچار گروه معدودی برگزیده می‌شوند و پس از آن که آن گروه امور دولت را قبضه می‌کنند در ناز و نعمت فرو می‌روند و در دریای تجمل و فراخی زندگی غوطه ور می‌شوند و یاران و برادران خویش را به بندگی می‌گیرند و آنان را در راه خدمات گوناگون دولتی نابود می‌کنند ولی آنان که از دخالت کردن در کارهای دولت برکنار می‌مانند و از بهره برداری از مزایای دولتی که به حکم نسبت باید در آن شرکت می‌جستند محروم می‌شوند و بر همان رسوم محافظت دودمان خویش باقی میمانند پیری و فرسودگی به آنان راه نمی‌یابد چه آنان به تجمل پرستی و وسایل آن نزدیک نشده‌اند.

۱- والله يقدر الليل و النهار.

۲- و هو الواحد القهار.

۳- لاشريك له.

از این رو هرگاه به سبب گذشت روزگار پیری و فرسودگی به فرمانروایی گروه نخستین راه یابد و فراخی و رفاه آن به زوال گراید آن وقت دولت ایشان متزلزل می‌گردد و تیغ برنده آنان کند می‌شود و شادابی غریزه تجمل خواهی ایشان به پژمردگی می‌گراید و به آخرین مرحله طبیعت تمدن انسانی و جهانگیری و غلبه سیاسی می‌رسند و سرانجام طعمه روزگار می‌شوند.

مانند کرم ابریشم که به گرد خود می‌تند و سپس در حال چرخیدن به دور خود در همان جایگاه تنیدنش می‌میرد.

در این هنگام آنان که بهره و افری از عصیت دارند و روح جهانگیری و غلبه ایشان همچنان درجوش و خروش است فرصت را مغتنم می‌شمرند و برای رسیدن به پادشاهی و ملکی که تاکنون از آن محروم بودند همت می‌گمارند و با نیروی قهر و غلبه ای نظیر عصیت دسته نخستنی در آغاز کشورگشایی مدعی سلطنت می‌شوند و بی‌کشمکش و زدوخورد پیروز می‌گردند، چه نیروی غلبه آنان در نظر دولت فرتوت معلوم می‌باشد. از این رو بر خصم خویش و کشور استیلا می‌یابند و پادشاهی به 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 یک ملت به منزله پناهگاهی است که کشور آن را حفظ می‌کند و این وضع همچنان ادامه می‌یابد تا هنگامی که آتش جوش و خروش عصیت آنان به کلی خاموش شود یا کلیه عشایر آن ملت منقرض گردند.

و این سنت خداست در زندگی دنیا و آخرت نزد پروردگارت برای پرهیزگاران^(۱). و این اصل را می‌توان با وقایع تاریخی که برای عرب^(۲) روی داده است تطبیق کرد چه پس از انقراض پادشاهی عاد برادران و هم نژادان ایشان که قوم ثمود بودند به کار کشورداری پرداختند و پس از ثمود برادرانشان عمالقه درین راه قیام کردند و از آن پس

۱- اشاره به آیه: ﴿مَتَلَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 35].

۲- در (ینی) به جای برای عرب: برای امتهاست.

هم نژادان حمیر به پای خاستند آنگاه سلطنت به تبعه از قبیله حمیر رسید و پس از ایشان اذواء^(۱) روی کار آمدند و آنگاه دولت عرب بر قبیله مضر مسلّم شد.

همچنین وضع دولت ایرانیان نیز بر همین شیوه بود که پس از انقراض کیانیان سلسله ساسانیان به سلطنت رسیدند تا خدا انقراض همه آنان را با طلوع اسلام اعلام کرد و هم 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^(۲) و سپس به نقابداران^(۳) و آنگاه به مصامده^(۴) رسید و سرانجام سلطنت به کسانی که از طوایف زناته^(۵) باقی مانده بودند انتقال یافت. و چنین است سنت خدا در میان بندگان و خلقت^(۶). و اصل و مبنای همه اینها مربوط به عصیت می‌باشد و عصیت در میان نژادها و کشورها متفاوت است و پادشاهی و کشورداری را تجمل خواهی و ناز و نعمت می‌فرساید و از میان می‌برد، چنان که در آینده یاد خواهیم کرد. از این رو هر گاه دولتی منقرض شود فرمانروایی ایشان به گروهی منتقل می‌گردد که در عصیت آنان شریک باشند چه مردم به عصیت آن قوم تسلیم شده و از آن فرمانبری کرده‌اند و در اذهان ایشان چنین رسوخ یافته است که آن عصیت بر همه عصیت‌های دیگر غلبه کرده است و چنین عصیتی در خاندانی نزدیک به دودمان همان دولت انقراض یافته پیدا می‌شود،

۱- پادشاهان یمن را «ذوون» و «اذواء» می‌نامیدند که جمع «ذو» به معنی صاحب است، چون نام‌های

بیشتر ایشان مصدر به «ذو» بود مانند: ذوالاذعار، ذوالقرنین و غیره.

۲- Zirides (ترجمه دسلان).

۳- مرابطان.

۴- موحدان.

۵- سلسله عبدالوادی در تلمسان و سلسله مرینی در مراکش (دسلان).

۶- اشاره به آیه: «سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ».

زیرا تفاوت عصیتهای دیگر برحسب دوری یا نزدیکی آنها به خاندانی است که دولت در آن پدید آمده است مگر اینکه در جهان 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. آن وقت امر پادشاهی از آن نژاد به نژادی منتقل می‌گردد که خداوند به وسیله این تبدیل و تحول قیام آن نژاد را اعلام می‌فرماید چنان که برای مضر چنین پیش آمدی به وقوع پیوست که بر ملت‌ها و دولت‌ها غلبه یافتند و فرمانروایی را از کف جهانیان باز گرفتند پس از آن که قرن‌ها آن قوم 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 به کمال 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 است و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم پیروز دچار اشتباه می‌شود و به جای آن که این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند آن را به کمال و برتری آنان نسبت می‌دهد و هرگاه چنین پندار غلطی به قوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن ادامه دهد سرانجام به اعتقادی مبدل می‌شود [پس در اکتساب کلیه آداب و شؤون قوم غالب می‌کوشد و به آنان تشبه می‌جوید. و معنی اقتدا و پیروی همین است]^(۱). یا این که 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 پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است. و باز هم در موجب غلبه اشتباه می‌کند و این مورد نیز به همان وجه نخستین بر می‌گردد. و به علت همین گونه اشتباهات می‌بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و

۱- این قسمت در (ینی) نیست.

مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و بکار بردن و حتی شکل و رنگ آن‌ها همواره از قوم پیروز تقلید می‌کند و بلکه در همه عادات و شؤون زندگی به آن قوم تشبه می‌جویند 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 به آنان همانند می‌سازند و منشأ این جز اعتقاد پسران به کمال پدران خود چیز دیگری نیست.

همچنین به هر کشور و شهری در نگریم 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 آن را بر آن همسایه غلبه و تسلط باشد ملت همسایه ضعیف از این تشبه و اقتدا بهره بزرگی خواهد داشت چنان که این وضع هم اکنون در (میان مسلمانان) اندلس با اقوام جلالقه^(۱) صدق می‌کند، و می‌بینیم اهالی آن کشور در طرز لباس و وسایل آرایش و زینت و بسیاری از عادات و احوال به ایشان تشبه می‌جویند و حتی در ترسیم تصاویر روی دیوارها و کارخانه‌ها و منازل از آنان تقلید می‌کنند. چنان که بیننده اگر با دیده حکمت بنگرد در می‌یابد که این وضع علامت^(۲) استیلا و غلبه است. و فرمان مخصوص خدا است. و درین باره باید در سر گفتار معروف: «عامه مردم بر دین پادشاهند» اندیشد، چه مفهوم این مثل نیز از همین قاعده به شمار می‌رود، زیرا پادشاه بر زیردستان خویش تسلط دارد و رعیت به وی اقتدا

۱- گالیس، Galices، عیسویهای لئون Leon و کاستیل Castille (دسلان).

۲- در نسخه‌های مصر و بیروت: از علائم.

می‌کنند چه اعتقاد مردم به پادشاهان مانند عقیده^(۱) پسران به پدران و شاگردان به معلمان است، و خدا دانا و حکیم است^(۲).

فصل بیست و چهارم: هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود به سرعت رو به نیستی و انقراض خواهد رفت

زیرا، و خدا داناتر است، هرگاه کاخ فرمانروایی ملتی واژگون گردد و به سرنوشت بندگی دچار شوند و همچون ابزار بیگانگان قرار گیرند و به آنان متکی شوند، [آرزوی آنان کوتاه و سست می‌شود و در صورتی که توالد و تناسل و آبادانی]^(۳) در پرتو حصول امید و آرزو و نتایجی است که از آن به بار می‌آید از قبیل نشاط و جنبش قوای حیوانی، و از این رو هرگاه در نتیجه سستی و زبونی نومیدی برقومی چیره شود و صفات و عاداتی که از امید سرچشمه می‌گیرد از انسان رخت بریندد و عصبیت هم به علت غلبه خصم از میانبرود پیداست که عمران و اجتماع چنین ملتی نقصان خواهد یافت و پیشه‌ها و کسب‌ها و مساعی آنان در راه پیشرفت تمدن متلاشی خواهد شد و سبب درهم شکستن سپاه و لشکر و نیروی اتحاد آنان که از نتایج مغلوبیت است در امر دفاع از خود عاجز خواهند گردید و آن وقت در برابر هر متجاوز و نیروی مهاجمی به زبونی و شکست تن در خواهند داد و طعمه هر آزمندی خواهند بود، خواه آن ملت به آخرین مرحله کمال دولت و کشورداری رسیده باشند یا نه^(۴).

۱- در «ینی» اقتدای.

۲- هوالعلیم الحکیم. سوره یوسف، آیه ۸۳. در چاپ‌های مصر و بیروت این جمله نیز پس از آیه قرآن دیده می‌شود: «و کامیابی به یاری او، سبحانه و تعالی، است» ولی در «ینی» آخر فصل مانند چاپ (پ) است.

۳- از «ینی» است در چاپ‌های مصر چنین است: فیقصر الامل و یضعف والتناسل و الاعتماد انما هو... است.

۴- در باره مراحل مختلف دولت در فصول آینده گفتگو خواهد شد.

و در این امر، و خدا داناتر است، راز دیگری هم نهفته است. و آن این است که آدمی به مقتضای خلافت خدایی که در زمین به دو ارزانی گردیده به طبیعت 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 به وی 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 آن را دربارهٔ حیوانات درنده هم نقل کرده‌اند، چنان که گویند این حیوانات تا هنگامی که در اسارت آدمیان باشند به کار توالد و تناسل نمی‌پردازند. و بنابراین قبایل و ملت‌هایی که بدینسان مملوک و بندهٔ بیگانه شده باشند همواره راه اضمحلال را می‌پیمایند و جمعیت آن‌ها رو به نقصان می‌رود تا سرانجام به کلی منقرض و نابود می‌شوند و بقا تنها مخصوص خداست. و این موضوع را دربارهٔ ملت ایران می‌توان ملاحظه کرد که چگونه به سبب وسعت خاک و فزونی جمعیت سراسر جهان را مسخر کرده بودند و چون در روزگار عرب نیروهای لشکری آنان شکست یافت از ایشان گروه بسیار عظیمی باقی ماند چنان که گویند سعد (ابن ابی وقاص رضی الله عنه) شمارهٔ مردم آن سوی مداین را بدست آورد جمعیت مزبور صدوسی و هفت هزارتن بوده‌اند که سی و هفت هزارتن آنان از رؤسای خانواده‌ها به شمار می‌رفته‌اند، ولی همین که آن کشور در تصرف عرب و چنگال قهر و غلبه واقع شد پس از اندک زمانی منقرض شدند و چنان هلاک گردید که گویی به وجود نیامده بودند.

و نباید گمان کرد که این وضع معلول رسیدن ستمگری یا تجاوز عمومی به آنان بوده است زیرا فرمانروایی اسلام از لحاظ عدالت دارای خصوصیتی است که بر همه معلوم است، بلکه این حالت یک نوع طبیعت و سرشت در انسان است که چون کاخ فرمانروایی او به دست بیگانه واژگون گردد و بازیچهٔ دست دیگران شود به چنین سرنوشتی گرفتار می‌گردد.

و به همین سبب ملت‌های سیاه پوست به رقیب و بندگی تن در می‌دهند زیرا طبیعت انسانی آنان دارای نقصان است و چنان که گفتیم به حیوانات بی‌زبان نزدیک‌تراند. یا برخی از اقوام به طمع کسب جاه و مقام یا ثروت و ارجمندی طوق بندگی دیگران را بر گردن می‌نهند مانند ترکان در مشرق (خدمتگزاران بنی عباس و فاطمیه) و کفار^(۱) جلالقه و فرنگیان اندلس که بدین شیوه دست یازیده‌اند. چه عادت بر این جاریست که اقوام مزبور به کارهای دولتی اختصاص می‌یابند و از رقیب 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 سرزمینهای هموار و جلگه‌های غیر کوهستانی دست می‌یابد

زیرا این قوم بر حسب طبیعت وحشیگری که دارند به غارتگری و خرابکاری عادت گرفته‌اند، و بی‌آنکه آهنگ غلبه و جهانگیری داشته باشند یا به کارهای پرمخاطره ای دست یازند به آنچه دسترسی پیدا کنند آن را به غارت می‌برند و به بیابانهای خشکی که جایگاه‌های چادرنشینی آنهاست می‌گریزد. همچنین آنها به لشکرکشی و جنگ اقدام نمی‌ورزند مگر هنگامی که ناچار شوند از خود دفاع کنند چنانکه هر درّ 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 بادیه نشیان عرب به مساکن آنان دشوار است از دستبرد خرابکاری و غارت اعراب بادیه نشین در امان‌اند زیرا ایشان از کوه‌ها و ارتفاعات بالا نمی‌روند و به کارهای 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 به سبب ضعف دولت آن

۱- علوج (ب) و (ا) و (ک). معلوجاء (ب). در اقرب الموارد آرد: علج (به کسر) الرجل القوی الضخیم من کفار العجم و بعض العرب الملیح علی الکافر مطلقاً، ج: علوج و اسم الجمع معلوجاء.

بی‌لشکر و نگهبانان بیند بدانسوی می‌تازند و به غارتگری می‌پردازند. چنین جایگاه‌هایی بهترین طعمه آنان به شمار می‌رود و به سبب سهولت تهاجم دم به دم بدان سوی تاخت و تاز می‌کنند و به تاراج و غارت اهالی آن دست می‌یازند تا آن که مردم آن کشور به کلی محکوم و اسیر آن‌ها می‌شوند. آنگاه در آن سرزمین در نتیجه دخالت‌های قوم مهاجم امور فرمانروایی دم به دم تغییر می‌پذیرد و دست به دست می‌گردد و به وضع 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 هشتم: در اینکه عرب نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند

چه ایشان بیش از همه ملت‌ها به بادیه نشینی متصفند و در دورترین دشت‌های خشک رفت و آمد می‌کنند و بی‌نیازترین اقوام از نیازمندی‌های جلگه نشین‌ها (مانند غلات و حبوب) هستند، زیرا به تنگدستی و خشونت زندگی خو گرفته‌اند و در نتیجه از اقوام دیگر بی‌نیاز می‌باشند. به همین سبب فرمانروایی در میان ایشان و رام کردن آنان به وسیله گروهی از خود ایشان بسیار دشوار است چه آنان بدین روش انس گرفته و برحالت توحش باقی هستند و رئیس آن‌ها اغلب به زبردستان خویش نیازمند است تا از عصبیت ایشان در امر دفاع استفاده کند و از این رو ناگزیر باید بر وفق دلخواه ایشان با آنان مدارا کند و از راه زور با آنان رفتار نکند تا مبادا به وضع عصبیت او خللی راه یابد، چه اگر این امر مختل شود مایهٔ هلاک و نیستی او و ایشان خواهد شد.

در صورتی که سیاست پادشاه و سلطان ایجاب می‌کند که سیاستمدار از روی قهر و زور حکومت کند و به امر و نهی پردازد و گرنه سیاست او پیش نخواهد رفت. و نیز

۱- قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و «ینی» نیست.

چنان که 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 به حکومت کردن میان مردم و دفاع از حقوق برخی در مقابل برخی دیگر ندارند. ازاین رو هرگاه ملتی غالب آیند یگانه هدف ایشان از کشورداری اینست که از راه ربودن اموال مردم منتفع شوند و به جز این منظور دیگر امور را مانند قانونگذاری و امرونهی درمیان مردم فرو می‌گذارند. و چه بسا که به علت آزمندی به فزونی خراجها و بدست آوردن منافع فراوان تر، کیفرهای مالی هم برای تباہکاری‌ها تعیین می‌کنند، ولی پیداست که این گونه مقررات را نمی‌توان نیروی فرمانروا نامید بلکه اغلب بر حسب مقاصدی که محرک باج دهندگانست مایهٔ مفاسد هم می‌شود، چه مردم مبلغی را که به منظور پرداخت خراج می‌دهند در برابر مقاصد تجاوز و نابکاری کوچک می‌شمرند و بدین سبب تباہکاری‌ها و مفاسد روبه فزونی می‌رود و عمران به ویرانی می‌گراید و چنین ملتی در وضعی بسر می‌برد که گویی در حال هرج و مرج و بی‌سروسامانیست و هر کس به دیگری می‌تواند دست درازی کند. پیداست که عمران چنین قومی بهبود نمی‌یابد و چنان که در فصول پیش گفتیم وضع بی‌سروسامانی به سرعت آن کشور را به ویرانی می‌کشاند. بدین سبب سرشت عرب به کلی از سیاست کشورداری دور است و هنگامی بدین امر نزدیک می‌شوند که طبایع ایشان دگرگونه شود و نیروی فرمانروایی ایشان به آیین دینی مبدل گردد، آن وقت این خویها از آنان زدوده می‌شود و چنان که یاد کردیم از درون خویش بر خود حاکمی (وجدان دینی) قرار می‌دهند که آنان را به جلوگیری از تجاوز افراد نسبت به یکدیگر وامی‌دارد و می‌توان این تغییر احوال را هنگام دولت ایشان در ملت اسلام در نظر گرفت که چون دین امر سیاست را برای ایشان به وسیلهٔ شریعت استوار ساخت و احکام آن مصالح عمران را در ظاهر و باطن مراعات می‌کرد و خلفای ایشان پی در پی بر مسند خلافت نشستند در این هنگام کشور ایشان عظمت یافت و سلطنت آنان نیرو گرفت.

رستم^(۱) هنگامی که می‌دید مسلمانان برای نماز اجتماع می‌کنند می‌گفت: «عمر جگر مرا خون می‌کند»^(۲) و...».

آنگاه پس از گذشتن روزگاری از دوران فرمانروایی عرب گروهی از قبایل آنان از آداب دین را فرو گذاشتند از مشاغل و امور دولت هم جدا شدند و در نتیجه سیاست را هم از یاد بردند و به همان دشت‌های خشک و وضع بادیه نشینی بازگشتند و روش عصبی را که صاحبان دولت ایشان داشتند از یاد بردند و از اصول فرمانبری و دادگستری که در میان آنان رواج یافته بود دور شدند و باز به همان توحشی که پیش اسلام داشتند بازگشتند و از نام پادشاهی برای آنان چیزی به یاد نمانده بود جز اینکه می‌پنداشتند آنان از قوم و طایفه خلفا هستند. و چون امر خلافت از میان رفت و نشانه‌های آن محو گردید فرمانروایی به کلی از تازیان گرفته شد و ملت‌های غیر عرب که در زیر فرمان ایشان بودند بر آن غلبه یافتند و تازیان در همان دشت‌ها و صحراها اقامت گزیدند و به بادیه نشینی بازگشتند، نه کشور و پادشاهی را می‌شناختند و نه از سیاست آن آگاه بودند، بلکه بسیاری از آنان نمی‌دانستند که در روزگار گذشته ایشان دارای سلطنت و پادشاهی بوده‌اند. در صورتی که در دوران گذشته کشورداری و سلطنتی که نیاکان این قوم داشته‌اند در هیچیک از ملت‌ها نبوده است چنان که روش دولت‌های عاد و ثمود و عمالقه و تباعه و آنگاه دولت مضر در اسلام، یعنی بنی امیه و بنی عباس، گواه بر این مدعا می‌باشد. ولی همین که دین را فراموش کردند از سیاست نیز دور شدند و به اصل خود که بادیه نشینی است بازگشتند، و گاهی هم به ندرت برای آنان غلبه بر برخی از دولت‌های ضعیف حاصل می‌شود چنان که هم اکنون در مغرب وضع برین منوالست. لیکن همانطور که در گذشته یاد کردیم ماء و هدف دولت ایشان به جز ویران ساختن اجتماع و عمرانی که بر

۱- رستم فرخزاد سردار ایرانی در جنگ قادسیه.

۲- ترجمه تحت اللفظی آن چنین است: «جگر مرا میخورد».

آن استیلا می‌یابند چیز دیگری نیست. و خدا کشور خویش را به هر که بخواهد می‌بخشد^(۱).

فصل بیست و نهم: در اینکه قبایل و جمعیت‌های بادیه نشین مغلوب شهریان اند

در گذشته یاد کردیم که احتیاجات بادیه نشین نسبت به اجتماعات شهرهای کوچک و بزرگ ناقص است زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است برای بادیه نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمینهایی که جایگاه سکونت ایشانست زمینه کشت و کار یافت شود، لیکن مواد اساسی فلاحت که بیشتر آن‌ها مربوط به صنایع 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 می‌باشند، بلکه اجناسی را که می‌توان به پول 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 بادیه نشینان به شهریان در امور ضروری است لیکن شهریان به آنان در وسایل تجملی و غیر ضروری احتیاج دارند. بنابراین بادیه نشینان از لحاظ حفظ موجودیت خویش به شهریان نیازمنداند، چه تا هنگامی که در وضع بادیه نشینی به سر می‌برند و خودکشوری به وجود نیآورده و بر شهرهایی استیلا نیافته‌اند خواهی نخواهی به مردم شهرنشین احتیاج دارند و هر زمان شهریان آنان را به انجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقرراتی که دارند وادار 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

۱- ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكُهُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 247].

در این صورت نیز ناچار در هر شهری ریاست و نوعی تسلط و قدرت برخی از مردم بر دیگران وجود خواهد داشت و گر نه اجتماع آن دگرگونه خواهد شد و آن وقت این رئیس، بادیه نشینان را بفرمانبری و کوشش در راه مصالح خویش وادار خواهد کرد، و این امر نیز ممکن است به دو طریق صورت پذیرد: یا آنان را از روی میل به وسیله بخشیدن مال مطیع خویش می‌کند و آنگاه نیازمندی‌ها و ضروریاتی را که در آن شهر لازم دارند بر آنان عرضه می‌کند^(۱) و در نتیجه اجتماع ایشان رو به بهبود می‌رود. و یا اگر نتواند از راه بذل و بخشش مال ایشان را جلب کند به اجبار و زور ایشان را بفرمانبری خویش ملزم می‌سازد و هرچند فشار و زور او بر قبایل به کوچ کردن گروهی از آنان هم منجر گردد اهمیت نمی‌دهد، زیرا خواه ناخواه به وسیله دسته‌ای که باقی می‌مانند بر دیگران غلبه می‌جوید و پیدا است که آن گروه ناگزیر به بندگی و فرمانبری او می‌گرایند، چه انتظار دارند از این راه از تباهی اجتماع خویش ممانعت کنند. و چه بسا که توانایی کوچ کردن از این گونه نواحی برای آنان حاصل نمی‌شود و نمی‌توانند به نقاط دیگر بروند چه همه نواحی آباد را بادیه نشینان دیگر تصرف کرده‌اند و مانع از ورود دیگران به سرزمین خویش می‌شوند و در این صورت آن گروه نیز هیچ پناهگاهی نمی‌یابند و از روی اضطرار به فرمانبری از رؤسای شهری گردن می‌نهند. بنابراین بادیه نشینان خواه ناخواه و ناگزیر مغلوب شهریان می‌باشند. و ایزد غالب فوق بندگانش و او یگانه یکتای قهرکننده است^(۲).

۱- در «ینی» به جای (بیدی لهم) (بیبیج لهم) است و از این رو می‌توان عبادت را بدینسان ترجمه کرد: و آنگاه اجازه می‌دهد در آن شهر به هر چه نیازمندند آن‌ها را در دسترس ایشان بگذارند.

۲- اشاره به آیه ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18] و در چندین سوره دیگر نیز آیه اخیر آمده است. این آیه در «ینی» نیست.

باب^(۱) سوم:

از کتاب اول دربارهٔ سلسله‌های دولتها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیهٔ آنها روی می‌دهد و آن را چندین قاعده و متمم است

فصل نخستین: در اینکه تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه قبیله و عصیت حاصل می‌آید

زیرا در باب نخستین ثابت کردیم که غلبه و قدرت و مدافعه بیگمان از راه عصیت پدید می‌آید چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصیت است.

گذشته از این پادشاهی پایگاهی شریف و لذت بخش است و بر همهٔ 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 آن را به دیگری واگذار کند مگر آن که بر وی چیره آید. از این رو خواه ناخواه اختلاف و نزاع روی می‌دهد و کار به جنگ و خونریزی و غلبه یافتن یکی بر دیگری منجر می‌گردد و چنان که در گذشته یاد کردیم هیچیک از این امور هم جز از راه عصیت واقع نمی‌شود.

و خلاصه درک امر پادشاهی از فهم عامه دور است و از آن غافلند چه روزگار بنیان نهادن دولت را از یاد می‌برند و آغاز آن را به خاطر ندارند. روزگار درازی در شهرنشینی به سر می‌برند و نسل‌های پی در پی بدینسان پرورش می‌یابند، از این رو نمی‌دانند خدا

۱- در چاپ (ک) «باب» و در چاپ‌های دیگر «فصل» سوم است. در «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن

در آغاز تأسیس دولت چگونه پادشاهی را به یک 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. به ویژه مردم اندلس بیش از همه اقوام عصیت و تأثیر آن را از یاد برده‌اند، از این رو که دیرزمانیست که برحسب معمول از نیروی عصیت بی‌نیازاند، چه وطن ایشان متلاشی و واژگون شده و از جمعیت‌ها و قبایل تهی گردیده است.

و خدای بر آنچه بخوهد تواناست [و او به هر 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 سرتسلیم فرو نمی‌آورند مگر در برابر نیروی توانایی که از راه غلبه پدید می‌آید، چه میان آنان بیگانگی و ناآشناییست و مردم به پادشاهی آن دولت‌ها مانوس نیستند و بفرمانروایی آن‌ها خو نگرفته‌اند، لیکن هنگامی که ریاست در آن دسته مخصوص به فرمانروایی (طبقه حاکمه یا فرمانروا) استقرار یابد و

۱- ترجمه کلمه «صبغه» است که در قرآن نیز «صبغه الله» سوره بقره، آیه ۱۳۲ آمده، و مفسران آن را به: دین، خلقت، فطرت، اسالم، شعار، قبله، حجت و سنت تفسیر کرده‌اند. رجوع به تفسیر ابوالفتوح ج ۲ ص ۲۱۲ شود.

۲- در «ینی» نیست

۳- و الله قادر علی ما یشاء و هو بکل شیء علیم و هو حسبنا و نعم الوکیل. اشاره به آیه: ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ۴۵].

دولت بر آنان مسلم گردد و افراد آنها یکی پس از دیگری به مرور زمان و با گذشت نسل‌ها و دولت‌های پیاپی از راه وراثت بدان نائل آیند، آن وقت مردم 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 سر فرود آوردن در برابر ایشان در عقاید عمومی رسوخ می‌یابد و مردم به خاطر فرمانروایی ایشان به پیکارها دست می‌یازند هم چنان که در راه پیشرفت عقاید دینی به جنگ‌ها و نبردها بر می‌خیزند و از این رو درین هنگام در کار فرمانروایی 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 به بحث در امامت می‌پردازند چنان که گوئی امامت هم یکی از فصول و مباحث آن به شمار می‌رود^(۱).

و در این مرحله سلطنت پشت گرمی و اتکای سلطان یا به موالی و پرورش یافتگان خانه زادی است که در پرتو عصبیت و ارجمندی^(۲) تربیت شده‌اند و یا به دسته‌ها و گروه‌هایی اتکا می‌کند که به خاندان آنان منسوب نیستند ولی در زمره گروه‌هایی به شمار 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 عصبیت عرب فاسد شده بود و از آن پس اتکای ایشان به موالی ایرانی و ترک و دیلم و سلجوقی و جز آنان بود.

۱- در مذهب شیعه برآستی هم امامت از مباحث اعتقادی و اصل پنجم از اصول دین است و مؤلف بر حسب مذهب سنت که امامت را از اصول دین نمی‌شمردند بدین گونه تعبیر کرده است.

۲- در «ینی» (فی ظل العصبیه و عزها) است ولی در چاپ‌های مصر و بیروت به غلط «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.

آنگاه ایرانیان و حاکمان نواحی بر سرزمینهایی که حکومت می‌کردند به استقلال غلبه و تسلط یافتند و قدرت و نفوذ دولت عرب را از آن سرزمینها و نواحی برانداختند و دیگر آن سرزمینها از متصرفات و نواحی بغداد به شمار نمی‌رفت تا اینکه دیلمان^(۱) به بغداد لشکر کشیدند و آن شهر را به تصرف خویش در آوردند و در فرمانروایی آنان اختلاف پدید آمد^(۲). سپس دوران فرمانروایی دیلمان هم به سر رسید و به دنبال آن سلجوقیان پادشاهی یافتند و مردم در زیر فرمانروایی آن سلسله در آمدند، آنگاه سلجوقیان نیز منقرض شدند و سرانجام تاتارها لشکر کشیدند و خلیفه را کشتند و نشانه‌های دولت عرب را محو کردند. همچنین عصبیت قبایل صنهاجه در مغرب نیز از آغاز قرن پنجم، یا پیش از آن روزگار، تباهی گرفته و دولت آنان در مهدیه^(۳) و بجایه^(۴) (بوژی) و قلعه^(۵) 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 به نام ایشان بود تا اینکه خداوند انقراض دولت آنان را اعلام کرد و موحدان با نیروی عصبیت شگرفی که در میان طوایف مصامده داشتند پدید آمدند و همه آثار دولت صنهاجه را برانداختند.

۱- مقصود آل بویه‌اند که بر عراق عرب نیز تسلط یافتند و خلیفه عباسی را به طاعت خویش در آوردند و خلیفه به تملق پرداخت و به سه برادر یعنی علی و حسن و احمد هر یک به ترتیب القاب عماد الدوله و رکن الدوله و معز الدوله را اعطا کرد. و معز الدوله کسی بود که بر خوزستان و عراق عرب حکومت می‌کرد.

۲- در «ینی» (و صارالخالف فی حکمهم) در چاپ‌های مصر و بیروت (و صار الخلاق فی حکمهم) و صورت متن از «ینی» است.

۳- Vills d' Afrique.

۴- Bougie.

۵- قلعه یا قلعه Chateau de Safad.

وضع دولت امویان اندلس نیز به همین سرنوشت دچار گردید و چون عصبیت عربی آنان به فساد گرایید ملوک طوایف^(۱) بر آن کشور استیلا یافتند و فرمانروایی را بدست آوردند و سرتاسر آن کشور را تقسیم کردند و با یکدیگر به رقابت و فرمانروایی پرداختند و هر یک از امیران آن کشور ناحیه‌ای را که در آن فرمانروایی می‌کرد به خود اختصاص داد و آن را به صورت حکومت مستقلی در آورد و اندلسیان نیز نسبت به دولت عباس به عین همان راهی را پیش گرفتند که ایرانیان پیموده بودند. از این رو 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 آن را تغییر نمی‌دهد، زیرا اندلس کانون قبایل و عصبیت‌ها 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 معتضد است، القاب شاهانه‌ای که نابجا بکار رفته است، چون گریه‌ای که هنگام بادکردن از شیر تقلید کند^(۲)، و این ملوک طوایف نیز در فرمانروایی خویش مانند دولت اموی در پایان کار و هنگامی که عصبیت عربی آنان رو به ضعف نهاده و ابن ابی عامر کوس استقلال زده و بر

۱- در اواخر قرن چهارم ابن ابی عامر وزیر حکم بن ناصر به اتکای قبال بربر و زناته بر امور تسلط یافت و رجال دولت را با دسایس کنار زد و اختلافاتی در سراسر کشور اندلس ایجاد کرد که سرانجام در اوایل قرن پنجم میلادی اندلس به امیر نشین‌های گوناگونی تقسیم کردند و والی هر ناحیه‌ای استقلال یافت و دولتهای کوچکی از قبیل سلسله بنوعباد در اشبیلیه و جز آنجا به وجود آمدند و این قسمت تاریخ اندلس را دوره ملوک الطوایف خوانند. رجوع به ص ۱۹۵ و ۱۹۶ تاریخ تمدن اسلامی جرجی زیدان ج ۴ شود.

۲- یاقوت می‌نویسد ابن شرف در سفر به سبسیل «صقلیه» با ابن رشیق همسفر بوده و اشعار مزبور را به ابن رشیق نسبت می‌دهد. رجوع به معجم الادباء ج ۷ ص ۹۶ شود.

امور تسلط یافته بود به موالی و هوی خواهان دست پرورده اتکا کرده بودند و از بیگانگانی که از ساحل «افریقیه» و «مراکش» بدان کشور آمده بودند چون قبایل بربر و زنانه یاری می‌طلبیدند و در نتیجه هر یک از امرا در گوشه ای از سرزمین اندلس کشوری مستقل تشکیل دادند و دولت‌های بزرگی به وجود آمد و به نسبت 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 عصیت 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 به هیچ رو قادر به دفاع از خویش نبودند زیرا عصیت نداشتند. پس می‌توان گفت که بنیان نهادن دولت در آغاز کار و حفظ و نگهداری آن در پرتو این عصیت است.

و طرطوشی در تألیف خود موسوم به سراج الملوک پنداشته است که نگهبان دولت‌ها بر اطلاق همان سپاهیان جیره خواری هستند که به طریق ماهیانه از دولت حقوق می‌گیرند، در صورتی که گفتار وی شامل سرسلسله‌ها و سلاطین نخستین دوران سلطنت یک دودمان نمی‌شود، بلکه اتکا کردن به سپاهیان مزدور مخصوص دولت‌هایی است که در آخرین فرمانروایی یک دودمان می‌باشند. یعنی این شیوه هنگامی متداول می‌شود که مدتها از بنیان گذاری و تأسیس سلطنت می‌گذرد و 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 پزمردگی 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 به وسیله آنان از خویش به دفاع می‌پردازند. او تنها دولت‌های ملوک طوایف را درک کرده است و فرمانروایی ایشان در روزگار اختلال کار امویان و انقراض عصیت عربی

آنان و مستقل شدن هر امیری در ناحیهٔ خویش بوده است. وی در دوران فرمانروایی مستعین بن هو دو پسرش مظفر از مردم سرقسطه می‌زیسته است^(۱) و در این دوران هیچگونه عصبیتی برای ایشان باقی نمانده بود زیرا از سیصد سال پیش تجمل خواهی و آداب توانگری بر عرب استیلا یافته و مایهٔ نابودی آنان شده بود و او تنها شاهزادگانی را دیده است که به طور استقلال و بدون کمک عشایر خویش فرمانروایی می‌کرده‌اند، شاهزادگانی که در آغاز تشکیل دولت از بقایای عصبیت خویش در تشکیل دولت استفاده کرده‌اند و آنگاه که آیین استقلال آنان استحکام یافته و دیگر نیاز به ایل و تبار ندارند. از اینرو چنین امیرانی در شرایط مزبور مخالف و منازعی ندارند و در فرمانروایی خویش از جیره خواران و مزدبگیران یاری می‌جویند. این است که طرطوشی در این باره به طور کلی سخن رانده و کیفیت امر را از آغاز تأسیس دولت در نیافته است، در صورتی که فرمانروایی جز برای خداوندان عصبیت حاصل نمی‌شود. بنابراین خواننده باید این نکته را دریابد و به حکمت ایزد^(۲) در این باره پی ببرد. و خدا کشور خویش را به هر که بخواهد ارزانی می‌دارد^(۳).

فصل سوم: در اینکه گاهی برای برخی از افراد طبقهٔ مخصوص (نیروی فرمانروایی) پادشاهی دولتی تشکیل می‌یابد که در بنیان گذاری آن نیازی به عصبیت ندارند

زیرا هر گاه برای خداوندان عصبیتی پیروزی دست دهد و بر ملت‌ها و اقوامی چیره گردند و ممالک بزرگی را تسخیر کنند و در نهاد فرمانروایان و کارگزاران آنان در نواحی دور و مرزهای کشور هم روح فرمانری و اذعان رسوخ یافته باشد آنوقت اگر از میان

۱- در «ینی» عبارت به صورت دیگری است و (مستعین) ندارد بنابراین سطر مزبور ممکن است بدینسان ترجمه شود: مردم سرقسطه در زیر فرمانروایی ابن هو و پسرش مظفر بودند.

۲- و بسر خدا. (ینی)

۳- ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ﴾.

چنین خاندانی کسی بیرون رود و به نواحی دوردست پناه برد و از مغز فرمانروایی و پایگاهی ارجمندی خاندان خود دور شود، کارگزاران آن نواحی در گرد وی حلقه می‌زنند و دعوتش را می‌پذیرند و او را در مقاصدی که در سر دارد یاری می‌دهند و در بنیان گذاری دولتی به نام وی همت می‌گمارند بدین امید که وی دستگاه فرمانروایی را قبضه کند و آن را از تصرف و ابستگانش بیرون آورد [و ایشان را به پاداش یاری و مساعدتی که به وی کرده‌اند به پایگاه‌ها و مقامات کشوری مانند وزارت یا فرماندهی سپاه یا مرزبانی برگزینند]^(۱) و به یچرو در سلطنت وی طمع نمی‌بندند و آن را ویژه آن خاندان می‌دانند زیرا به عصیبت او سرفرود آورده‌اند و از آیین جهانگشایی که برای وی و خاندانش در جهان استحکام یافته است فرمانبری می‌کنند و آن را به منزله عقیده ای دینی می‌دانند که تسلیم و اعتراف بدان در همه مردم رسوخ یافته باشد. چنان که گویی اگر قصد شرکت با پایگاه او یا فروتر از آن را در اندیشه خویش خطور دهند همانا زمین را زلزله فرو می‌گیرد^(۲) و این وضع چنانست که برای ادریسیان در مغرب اقصی^(۳) و عییدیان (فاطمیان) در افریقیه و مصر پیش آمد هنگامی که طالبیان^(۴) از مشرق به نواحی دوردست عزیمت کردند و از مرکز خلافت دور شدند و به بازستدن خلافت از دست خاندان عباسیان همت گماشتند. و البته این امر پس از آن بود که آیین ریاست در دودمان عبد مناف نخست برای امویان و آنگاه پس از ایشان برای هاشمیان استحکام یافته بود^(۵). از این رو طالبیان به نواحی دور یعنی مغرب رهسپار شدند و مردم را به خویش خواندند و در نتیجه بربرها دعوت آنان را پذیرفتند و چندین بار پیایی در راه فرمانروای ایشان قیام

۱- در «ینی» نیست

۲- اشاره به آیه: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: ۱]

۳- مراکش

۴- مقصود فرزندان علی بن ابیطالب علیه السلام است.

۵- صورت متن از (ینی) است

کردند چنانکه قبایل اوربه^(۱) و مغیله در راه ادریسیان و کتامة و سنه‌جاه و هواره برای عبیدیان همت گماشتند و دولت آنان را استوار کردند. و با نیروی جمعیتها و قبایل خویش فرمانروایی آنان را مستقر ساختند و سرتاسر مغرب و سپس افریقیه را از قلمرو حکومت عباسیان جدا کردند. و روز به روز نفوذ دولت عباسیان از آن سرزمینها دور می‌شد و برعکس قدرت عبیدیان (فاطمیان) گسترش می‌یافت تا آن که عبیدیان مصر و شام و حجاز را متصرف شدند و ممالک اسلامی میان ایشان و عباسیان به طور تساوی تقسیم گردید. و کلیهٔ بررهایی که عهده دار امور دولت بودند در عین حال سرتسلیم به فرمانروایی عبیدیان نیز فرود آورده بودند و به سلطنت ایشان ایمان و اعتراف کامل داشتند و به خصوص برای رسیدن به پایگاه در بارگاه ایشان هم چشمی می‌کردند زیرا آیین کشورداری برای خاندان هاشمیان حاصل آمده بود و جهانگشایی و غلبهٔ قریش و مضر را بر دیگر ملت‌ها تصدیق داشتند.

از این رو سلطنت همچنان در جانشینان فاطمیان نیز پایدار بود تا هنگامی که دولت عرب یکسره منقرض گردید. و خدا فرمانروایی می‌کند و فرمان او را رد کننده ای نیست^(۲).

فصل چهارم: در اینکه منشأ دولت‌هایی که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد می‌کنند اصول و عقاید دینی است که به وسیلهٔ نبوت یا دعوتی به حق حاصل می‌شود

زیرا تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان پذیر است و غلبه و نیرو به وسیلهٔ عصیبت و تألیف قلوب مردم برای توسعه طلبی یا کشورگیری تنها به یاری خدا حاصل می‌شود تا دین او را مستقر سازند و در جهان انتشار دهند. خدای تعالی می‌فرماید:

Aureba - ۱

۲- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ۴۱].

«اگر همه آنچه را که در روی زمین است صرف می‌کردی میان دلهای ایشان الفت نمی‌افکندی»^(۱). و سر آن اینست که هرگاه دلهای مردم به خواهشهای باطل گرایند و به دنیا شیفته شوند، همچشمی روی می‌دهد و به اختلاف و کشمکش منجر می‌گردد، ولی اگر مردم به حق و راستی گرایند و دنیا و باطل را فروگذارند و به ایزد روی آورند در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد می‌شوند و در نتیجه همچشمی و کشمکش از میان آنان رخت بر می‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک‌زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد و آنگاه دولت رو به عظمت و وسعت می‌رود چنان که در آینده این موضوع را آشکار خواهیم ساخت [انشاءالله سبحانه و تعالی]^(۲)، (و کامیابی به اوست جز او پروردگاری نیست)^(۳).

فصل پنجم: در اینکه دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبیتی می‌افزاید که از مایه‌ها و بسیج‌های تشکیل دولت به شمار می‌رفت

زیرا چنان که در فصل پیش یاد کردیم آیین دینی همچشمی و حسدبردن به یکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود زایل می‌کند و وجهه^(۴) را تنها به سوی حق و راستی متوجه می‌سازد. از این رو هرگاه چنین گروهی در کار خویش بینایی حاصل کنند هیچ نیرویی در برابر آنان یارای مقاومت نخواهد داشت چه وجهه آنان یکیست و مطلوب در نزد همه آنان وسیع و بلند است و چنان بدان دلبسته‌اند که حاضرند در راه آن جانسپاری کنند. و خداوندان کشوری که اینان دولت آن‌ها را مطالبه می‌کنند

۱- ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: 63].

۲- در (ینی) نیست.

۳- در چاپ پاریس نیست.

۴- از (ینی)

هرچند از لحاظ عدد چندین برابر آن قوم باشند چون مقاصد متباین باطلی دارند و از مرگ می‌هراسند شکست و خذلان ایشان مسلم است و به هیچ رو نمی‌توانند با چنین گروهی مقاومت کنند هرچند از آن‌ها فزونتر باشند، بلکه بی‌شک مغلوب می‌شوند. و چنان که در گذشته یاد کردیم به علت تجمل پرستی و غرق در تمایلات مذلت بار نابودی آنان به سرعت فرا می‌رسد. و این موضوع بر فتوحات عرب در صدر اسلام به خوبی منطبق می‌شود چه لشکریان مسلمانان در هر یک از دو جبهه قادسیه و یرموک سی هزار و اندی بود در صورتی که سپاهیان ایران در قادسیه یکصد و بیست هزارتن بوده‌اند و به گفته واقدی سپاهیان هرقل چهارصد هزارتن بوده است و هیچیک از دو گروه مزبور در برابر عرب تاب مقاومت نیاوردند و ایشان آنان را منهزم ساختند و بر مصرفات ایشان چیره شدند.

و این معنی را می‌توان در دولت‌های لمتونه و موحدان نیز در نظر گرفت، چه در مغرب قبایل بیشماری بود که از لحاظ عده و عصیبت می‌توانستند در برابر آنان مقاومت کنند یا بر آنان فایق آیند، ولی اجتماع و وحدت دینی در نتیجه بینایی و فداکاری، چنان که یاد کردیم، نیروی عصیبت آن‌ها را دو چندان کرد و از این رو هیچ نیرویی در برابر آنان تاب مقاومت نیاورد.

و هم باید از این نکته پند گرفت که هر گاه آیین‌های دینی تغییر یابد و تباهی پذیرد چگونه قضیه برعکس می‌شود و آن وقت غلبه را تنها باید به نسبت عصیبت سنجید و دین را به حساب نیاورد. چه غلبه و پیشروی از آن دولتی خواهد بود که در زیر فرمان او لشکریانو جمعیت‌هایی برابر با حریف یا فزونتر از او باشد و چنین دولتی خواهد توانست بر همان حریفی که از راه فزونی دین بر دولت‌های با عصیبت تر و بادیه نشین تر چیره می‌شد غالب آید و این موضوع را می‌توان بر موحدان و حریف آنان زناته منطبقه کرد که با آنکه زناته بادیه نشین و وحشی تر از مصادمه بودند لیکن چون مصادمه از دعوت دینی مهدی پیروی می‌کردند به آیین دینی در آمدند تا نیروی عصیبت آنان را دو چندان ساخت

و به همین سبب در نخستین مرحله بر زناته چیره شدند و آنان را مسخر خویش ساختند با آن که زناته از لحاظ عصیبت و بادیه نشینی بر آنان برتری داشتند، لیکن همین که آن آیین‌های دینی را از دست دادند همان زناته بر ایشان چیره شدند و از هر سوی مردم را به مخالفت با آنان برانگیختند و فرمانروایی را از موحدان بازستدند. و ایزد بر امر خویش غالب است^(۱).

فصل ششم: در اینکه دعوت دینی بی‌عصیبت انجام نمی‌یابد

زیرا چنان که در گذشته یاد کردیم هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت ناچار باید متکی به عصیبت باشد و چنانکه گذشت در حدیث صحیح آمده است که خدای هیچ پیامبری را برنمی‌گینخت مگر آنکه در میان قوم خویش ارجمندی و خویشتن داری داشت و هر گاه این امر برای پیامبران که شایسته ترین مردم در خرق عادات اند ضرور باشد برای جز آنان به طریق اولی لازم خواهد بود چه دیگران به جز از طریق عصیبت نمی‌توانند در غلبه و جهانگشایی خرق عادت کنند و این موضوع برای ابن قسی^(۲) شیخ متصوفه و صاحب کتاب خلع النعلین فی التصوف پیش آمده است که اندلس را به نام دعوت به حق شورانید و اصحاب وی را مرابطان^(۳) می‌نامیدند. او

۱- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾.

۲- (به ضم ق) احمد که به سال ۵۳۴ در اندلس دعوی مهدویت کرد و در سال ۳۵۸ بر «میرتلا» و مواضع دیگری مستولی شد، ولی پیروانش او را به موحدان تسلیم کردند و عبدالمؤمن موحدی وی را آزاد ساخت و مدتها در دربار موحدان بزیست تا سرانجام بدست یکی از پیروانش کشته شد. شیخ محی الدین عربی کتاب «خلع النعلین فی الوصول الی حضره الجمعین» را که از تألیفات اوست شرح کرده و وی را ستوده است (لغت نامه دهخدا).

۳- مرابطان (یا مرابطون - مرابطين). معنی لغوی این کلمه بر قراوالنی که اسبان خود را در ثغور بالذ خصم حاضر نگاه دارند اطلاق می‌شود و در اصطلاح به معنی ترویج کنندگان ایمانست. عیسویان این کلمه را به Almarovides تحریف کرده و لغت Marabout که در فرانسه به معنی مرتاض و

کمی پیش از دعوت مهدی ظهور کرد و اندکی کارش بالا گرفت و پیشرفت کرد زیرا لمتونه سرگرم کار موحدان بودند و در آنجا قبایل و دسته‌های دیگری نبود که او را از این کار بازدارند ولی هنگامی که موحدان بر مغرب استیلا یافتند او بی‌درنگ دعوت ایشان را تصدیق کرد و به شیوه آنان گروید و از قلعه ارکش که پناهگاه وی بود ایشان را پیروی کرد و از آن قلعه به آنان یاری کرد و او نخستین مبلغ موحدان در اندلس به شمار می‌رفت و انقلاب وی به نام انقلاب مرابطان خوانده می‌شد.

احوال شورش‌کنندگانی از عامه مردم و فقیهانی که برای منع از رفتار زشت و کردارهای مخالف شرع «نهی از منکر» می‌کوشیدند نیز از همین قبیل است، چه بسیاری از منتبسان به عبادت و روندگان راه دین بر ضد امیران ستمگر به پا می‌خاستند و آن‌ها را به تغییر رفتار زشت دعوت می‌کردند و امر به معروف و نهی از منکر را به امید اینکه ازین راه به ثواب ایزدی نایل آیند پیشه خویش می‌ساختند در نتیجه پیروان بسیاری بر آنان گرد می‌آمدند و جمعیت‌های انبوه از مردم شرانگیز و فرومایه گرد ایشان را احاطه می‌کردند و جان خود را درین راه در معرض خطرات و مهلکه‌ها قرار می‌دادند لیکن بیشتر این دعوت‌کنندگان در این راه گناه کرده و اجر نبرده^(۱) هلاک می‌شدند، زیرا خدای، سبحانه، این وظیفه را بدینسان بر آنان واجب نکرده بلکه مردم را به امر به معروف و نهی از منکر فرمان داده است اما در موقعی که توانایی بر آن در امکان انسان باشد. پیامبر ﷺ فرمود: «هرکه از شما منکری بیند باید آن را به دست خویش تغییر دهد و اگر نتوانست به زبان خود اگر ازین راه هم میسر نباشد پس بدل خود آن را بد شمرد».

عابد و ناسک است نیز تحریف دیگری از کلمه «مرابط» است (تاریخ طبقان سلاطین اسلام، ص ۳۵). ولی به عقیده دسلان صحیح آن در اینجا «المیردین» است چون در یکی از نسخ خطی چنین است و هم در شرح حال ابن قسمی آمده است که پیروان او را «میردین» می‌خوانده‌اند.

و پیداست که وضع پادشاهان و دولت‌ها مستحکم و نیرومند است و بنیان دولت‌ها را به جز توسعه طلبی زورمندان ای که عصبیت قبایل و عشایر نیز همراه و پشتیبان آن باشد چیز دیگری نمی‌تواند متزلزل و منهزم سازد چنان که در گذشته یاد کردیم.

و روش پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَام در دعوت مردم به سوی خدا نیز بر همین اصل متکی است که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیت‌ها پیش می‌رود با آن که ایشان اگر خدا بخواهد به وسیله همه جهان هستی آنان را تأیید می‌کند لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد و خدا حکیم داناست.

بنابراین هرگاه کسی در این شیوه گام نهد به فرض که برحق هم باشد تنهایی و نداشتن عصبیت او از رسیدن به مقصود باز خواهد داشت و در پرتگاه نابودی سقوط خواهد کرد و به هلاکت خواهد رسید و در صورتی که از تلیس کنندگان و مزوران باشد و بخواهد از این راه به ریاست آن وقت سزاوارتر همانست که موانع سد راه وی شود و مهلکه‌ها وی را از این راه بازدارد، چه این امر خداست و جز به خشنودی و یاری وی و خلوص نیت نسبت به او و خیرخواهی مسلمانان به مرحله عمل نمی‌رسد. و هیچ مسلمانی در این باره تردید به خود راه نمی‌دهد و هیچ مرد بینایی در آن شک نمی‌کند.

و نخستین بار این گونه جنبش‌ها در میان مسلمانان در بغداد پدید آمد هنگامی که فتنه ظاهر روی داد و امین کشته شد و مأمون در آمدن به عراق تأخیر کرد و در خراسان بماند و آنگاه علی بن موسی الرضا عَلَيْهِ السَّلَام از خاندان حسین عَلَيْهِ السَّلَام را ولیعهد خویش ساخت. از آن پس خاندان عباسیان با دیده انکار و مخالفت به وی نگریستند و یکدیگر را به قیام و نافرمانی نسبت به مأمون دعوت کردند و درصدد برآمدند دیگری را به جای وی برگزینند. به همین سبب با ابراهیم بن مهدی بیعت کردند و هرج و مرج و ناامنی در بغداد روی داد و اوباشان و بدسرستان و شاطران و سپاهیان نسبت به مردم مسالمت جو و پرهیزکار دست درازی آغاز کردند و راه‌ها را به روی کاروان‌ها بستند و به غارتگری پرداختند و ثروت‌های بیکرانی از مردم ربودند و آن‌ها را آشکارا در بازارها می‌فروختند. و

مردم بغداد از حاکمان دادرسی و یاری می‌طلبیدند ولی کسی بداد آن‌ها نمی‌رسید. از این رو دینداران و صالحان بسیاری دربارهٔ منع فاسقان و بدکاران به مشاوره پرداختند و آن‌ها را تجاوز به دیگران باز می‌داشتند. در همین گیرودار در بغداد مردی معروف به خالد الدریوس^(۱) قیام کرد و مردم را به امر به معروف و نهی از منکر دعوت نمود و خلقی دعوتش را پاسخ دادند و با تبه کاران و شرانگیزان به نبرد بر ساخت و بر ایشان چیره گردید و دست او به ضرب و شکنجهٔ این گروه باز شد. آنگه پس از وی مرد دیگری از عامه مردم بغداد معروف به سهل بن سلامهٔ انصاری و مکنی به ابوحاتم قیام کرد و قرآنی از گردن خود در آویخت و مردم را به امر به معروف و نهی از منکر و عمل کردن به کتاب و سنت خدا و پیامبر او صلی الله علیه و آله فرا می‌خواند. و همه مردم از کهنتر و مهتر، از خاندان هاشمی و جز آنان او را پیروی کردند. وی به کاخ طاهر فرود آمد و دیوان و دفتری تشکیل داد و در کوچه‌های بغداد می‌گشت و کسانی را که مایهٔ ارباب و تهدید رهگذران بودند از اعمال ناشایست منع می‌کرد و دست اوباشان و شاطران را از تسلط بر مردم کوتاه می‌ساخت. خالد الدریوس به وی گفت: من بر سلطان عیجوبی روا نمی‌بینم، و سهل به وی پاسخ داد: ولی من با هر که مخالف کتاب و سنت رفتار کند هر که می‌خواهد باشد نبرد می‌کنم. و این واقعه به سال دویست و یک هجری رخ داد. آنگاه ابراهیم بن مهدی لشکریان را برضد وی بسیج کرد و بر او غلبه یافت و او را به اسارت درآورد و کار او به سرعت منحل شد و از میان رفت و وی به جان نجات یافت^(۲).

سپس به دنیال آنان بسیاری از خیالبافان به آن دو تن اقتدا کردند و خود را از راهنمایان حق می‌پنداشتند بی‌آن که بدانند در اجرای چنین ادعایی به چه چیزهایی نیازمندند و از تأثیر و اهمیت عصیبت در این گونه امور به کلی بی‌خبر بودند و سرانجام

۱- در «ینی» الدریوش و دسلان هم کلمه را درویش ترجمه کرده است.

۲- در «ینی» و وی با ندامت....

کار و آینده احوال خویش را احساس نمی‌کردند. درباره این گروه باید یکی از این تدابیر را به کار برد:

یا آن‌ها را درمان کرد اگر از دیوانگان باشند، یا برای ارباب دیگران زدن و کشتن را درباره آن‌ها اجرا کرد اگر هرج و مرج و ناامنی ایجاد کنند، و یا باید با آن‌ها رفتاری کرده که با دلقکها می‌کنند پشت گردنی به آنان زد و بر ایشان خندید و لقمه بخور و نمیری به آن‌ها داد.

گاهی برخی ازین دسته خود را به فاطمی موعود یا منتظر (به فتح ظ) نسبت می‌دهند یعنی یا خویش را از خود او می‌خوانند و یا از جمله داعیان (مبلغان) وی می‌شمرند و در عین حال به هیچ رو از امر فاطمی و هویت و اخبار وی اطلاعی ندارند. بیشتر کسانی که خود را به این گونه اسامی می‌خوانند می‌بینیم با در زمره خیالبافان و دیوانگان و یا از فریبکارانی به شمار می‌روند که می‌خواهند از راه این گونه دعوتها^(۱) به ریاست برسند تا بدان غبغب افکنند در حالی که از به دست آوردن کوچکترین موجبات و وسایل عادی آن عاجزند. آن‌ها گمان می‌کنند همین ادعا از موجباتی است که آرزوهای آنان را بر می‌آورند، ولی به هیچ رو نتایج مرگباری را که از این راه عاید ایشان می‌شود پیش بینی نمی‌کنند و دیری نمی‌گذرد که در نتیجه ایجاد فتنه و آشوبگری و بدفرجامی حيله گری خویش به سوی مرگ می‌شتابند.

چنان که در آغاز این قرن در سوس^(۲) مردی از متصوفه موسوم به تویذری^(۳) خروج کرد و به مسجد ماسه در ساحل دریای آنجا^(۴) شتافت و از روی تلبیس و عوام فریبی

۱- در «بنی» دعویها

۲- Sous.

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت تویذری است و دسلان تویذری آورده و نوشته است مصغر تویذری است منسوب به توذر شهری از جرید در تونس.

۴- دریای Atlantique (دسلان).

خویش را در نزد عامهٔ مردم آن ناحیه فاطمی موعود می‌پنداشت، چه مغز عامیان آن سامان را از پیشگوئی‌های مربوط به انتظار فاطمی پرکرده و از آن جمله به آنان خبر داده بود که اصل دعوت وی از آن مسجد آغاز خواهد شد. نخست طوایفی از عامهٔ بربرها پروانه وار در پیرامون وی گرد آمدند، اما دیری نگذشت که رؤسای ایشان از توسعه یافتن دایرهٔ فتنه بیمناک شدند، از این رو عمر سکسیوی که در آن روزگار مهتر مصامده یافته بود کسی را در نهران برانگیخت تا او را در رختخوابش به قتل رسانید. همچنین در آغاز این قرن مردی موسوم به عباس در غماره^(۱) خروج کرد و نظیر همین دعوی را به مردم تبلیغ می‌نمود. گروهی از سفیهان و فرومایگان کودن آن قبال بدنبال آهنگ شوم او روان شدند و او به بادیس^(۲)، یکی از نواحی آنان، لشکر کشید و با زور داخل آن ناحیه گشت. آنگاه پس از چهل روز از ظهور دعوتش کشته شد و در زمرة کشته شدگان گذشته در آمد.

و اشتباه آنان در این باره بدین سبب است که از تأثیر و اهمیت عصیت در این گونه امور غفلت می‌کنند. لیکن اگر بدین گونه دعاوی از تلبیس و عوام فریبی باشد شایسته تر آنست که پیشرفت نکند و سازندهٔ آن به گناه خویش اعتراف نماید و آن کیفر ستمکاران است و خدای، سبحانه و تعالی، داناتر است و کامیابی بدوست (پروردگاری جز او نیست و معبودی سوای وی وجود ندارد)^(۳).

فصل هفتم: در اینکه هر دولتی را بهرهٔ معینی از مرز و بوم و کشورها است که به مرحلهٔ فزونتر از آن نمی‌رسد

زیرا گوره اداره کنندهٔ دولت یا اعضای دودمان بنیان گذار آن ناگزیر باید در بخشهای گوناگون شهرستان‌ها و مرزها تقسیم شوند و ادارهٔ امور آن نواحی را برعهده گیرند و بر

۱- به ضم «غ» قبیله ای از بربرهای ریف مراکش (دسلان).

۲- Badis

۳- در چاپ پاریس و «ینی» نیست. س مائده آ: ۳۲

آن سرزمینها استیلا یابند تا مرزهای کشور را از دستبرد دشمن نگهبانی کنند و احکام دولت را دربارهٔ وصول خراجها و منع مردم از اعمال خلاف قانون و جز اینها اجرا سازند. و هرگاه کلیهٔ این گروهها بر مرزها و شهرستانها تقسیم شوند و جز اینها اجرا سازند. و هرگاه کلیهٔ این گروهها بر مرزها و شهرستانها تقسیم شوند ناچار شمارهٔ آنها سرانجام پایان می‌پذیرد. و وضع کشورها در این روزگار به مرحله‌ای رسیده است که هر دولتی دارای مرز و حدود معینی برای کشور و دایرهٔ خاصی از لحاظ وسعت نسبت به پایتخت آن است و بنابراین اگر دولتی پس از این وضع بخواهد سرزمینهایی فروتر از آنچه در تصرف خود دارد اداره کند ناچار بی‌سپاه و نگهبان می‌ماند^(۱) و کشورش مورد سوء قصد دشمنان مجاور واقع خواهد گردید و هنگام فرصت بر آن خواهند تاخت و فرجام ناسازگار چنین وضعی بدان دولت بازخواهد گشت، چه با چنین روش گستاخانه ای مرزهای کشور خود را می‌گشاید و سدهایی را که مایهٔ شکوه و ترس مهاجمان است از هم می‌گسلد.

ولی تا هنگامی که دسته‌ها و اعضای دستگاه فرمانروایی افزون باشند و در نتیجهٔ تقسیم آنها به نواحی گوناگون و بخشهای مرزی اعضای مزبور به انتها نرسد هنوز هم برای رسیدن دولت به مرحلهٔ نهایی توسعه طلبی نیروهایی باقی خواهد ماند که می‌تواند به وسیلهٔ آن نیرویی باقیمانده دایرهٔ آن را به حد نهایی توسعه برساند و علت طبیعی این امر این است که نیروی عصبیت هم مانند دیگر نیروهای طبیعی است و هر نیرویی که فعلی از آن صادر شود همین کیفیت در فعل آن وجود خواهد داشت.

و توانایی و استحکام هر دولتی در پایتخت از دیگر نواحی و حدود آن بیشتر است. و هرگاه وسعت آن به مرحلهٔ نهایی برسد دیگر نفوذ آن به نواحی ماورایش نخواهد رسید و

۱- گویا منظور تشریح کادر رهبری و اداری دولت است که در تشکیلات امروزی نیز اهمیتی به سزا دارد.

عجز و قصور بدان راه خواهد یافت. مانند اشعه و انواری که در نتیجه برخورد چیزی بر روی آب از مراکز و دایره‌های وسیع در سطح آب پراکنده می‌شوند.

سپس هرگاه دولت به مرحله پیری و قانونی برسد رفته رفته نقصان و ناتوانی آن از ناحیه‌های مرزی آغاز می‌شود ولی پایتخت آن هم چنان محفوظ می‌ماند تا هنگامی که ایزد انقراض کلیه آن را اعلام دارد، آنوقت پایتخت هم سقوط می‌کند.

و هرگاه دولتی پایتخت خود را از دست بدهد باقی ماندن نواحی دیگر برای آن سودی نخواهد داشت و بی‌درنگ مضمحل خواهد گردید، زیرا پایتخت به منزله قلب است که روح آن از آن برانگیخته می‌شود و چون قلب به دست دشمن بیفتد کلیه نواحی و مرزهای آن منهزم خواهند شد. چنان که این موضوع را در دولت ایران می‌توانیم مورد دقت قرار دهیم که مرکز آن مداین بود و همین که مسلمانان مداین را متصرف شدند کار سراسر کشور ایران رو به انقراض نهاد و بقیه ممالکی که برای یزدگرد به جای مانده بود به وی سودی نبخشید. و برعکس ایرا، دولت روم شام را که یکی از نواحی آن بود از دست داد و چون پایتخت آن دولت قسطنطنیه بود همین که مسلمانان شام را متصرف شدند رومیان در پایتخت خود متمرکز گردیدند و از دست رفتن شام زبانی به آنان وارد نساخت و کشور ایشان همچنان به قسطنطنیه پیوسته است تا خداوند انقراض ایشان را اعلام فرماید. و نیز باید وضع عرب را در آغاز اسلام در نظر گرفت که چون دارای جمعیت‌ها و دسته‌های فراوانی برای اداره امور بودند چگونه بر کشورهای مجاور خویش مانند شام و عراق و مصر با سرعت هر چه تمامتر و بیشتر غلبه یافتند و آنگاه از این کشورها هم در گذشتند و ممالک ماورای آن‌ها را از قبیل سند و حبشه و افریقیه و مغرب و آنگاه اندلس نیز متصرف گردیدند لیکن همین که گروه گروه در مرزها و ممالک گوناگون متفرق شدند و به عنوان سپاهی بدان کشورها فرود آمدند و در نتیجه این پراکنده شدن شماره اعضای دستگاه فرمانروایی آنان پایان پذیرفت از فتوحات کوتاهی

ورزیدند و امر اسلام به مرحله نهایی رسید و از این حدود تجاوز نکرد. آنگاه دولت اسلام رفته رفته رو به عقب نشینی و بازگشت نهاد تا به فرمان خدا منقرض گردید. حال دولت‌های پس از اسلام نیز به همین سان بود و هر دولتی به نسبت فزونی و کمی عهده داران امور یا اعضای دستگاه فرمانروایی آن پیشرفت داشتند و هنگام پایان یافتن شماره آن‌ها به سبب تقسیم کردن آنان در نواحی گوناگون دیگر پیروزیها و جهانگشایی‌های ایشان قطع می‌شد. دستور خداست در میان خلقت^(۱).

فصل هشتم: در اینکه عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی دوران آن به نسبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی آنست

از آن سبب که کشورداری وابستگی به عصیبت دارد و خداوندان عصیبت همان لشکریان و نگهبانان آنند که در نواحی و استانهای آن تقسیم می‌شوند. و از این رو هرچه قبایل و دسته‌های دستگاه فرمانروایی دولت‌های بزرگ بیشتر باشد به همان نسبت آن دولت نیرومندتر خواهد بود و بر کشورها و نواحی افزونتری تسلط خواهد داشت و قلمرو فرمانروایی آن پهناورتر خواهد بود.

و این معنی را می‌توان در دولت اسلامی در نظر گرفت، هنگامی که خداوند کلمه عرب را با اسلام پیوند داد، در حالی که شماره مسلمانان در جنگ تبوک آخرین جنگ‌های پیامبر ﷺ از مضر و قحطان خواه سواره و خواه پیاده صدوده هزار تن بود به اضافه کسانی که پس از آن جنگ تا روزگار درگذشت پیامبر اسلام آوردند، و چون درصدد بر آمدند کشورهایی را که در دست ملل دیگر بود از آنان بازستانند، لشکریان و سلاح ایشان به جز همان چه یاد کردیم نبود اما سپاهیان ایران و روم دو دولت بزرگ آن روزگار و ترکان مشرق [و فرنگان و بربرهای مغرب]^(۲) و قوطهای^(۱) اندلس در برابر

۱- سنه الله فی خلقه. اشاره به آیه: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: 62].

۲- در ینی نیست.

آنان ریشه کن شدند و از حجاز به سوس اقصی و از یمن به نواحی ترکان در اقصی نقاط شمالی گام نهادند و بر هفت اقلیم استیلا یافتند.

آنگاه می‌توان دولت سنه‌اجه و موحدان را با عبیدیان (فاطمیان) که پیش از آنان بودند مقایسه کرد و نتیجه گرفت که چون قبیله کتامة یا بنیان گذاران دولت عبیدیان افزونتر از سنه‌اجه و مصامده بودند دولت ایشان عظیم تر بود و از این رو افریقیه و مغرب و شام و مصر و حجاز را متصرف شدند و پس از اینان می‌توان دولت زناته را در نظر گرفت که چون شماره (متصدیان دولت) ایشان کمتر از مصامده بود دوران کشورداری ایشان کوتاهتر از فرمانروایی موحدان بود زیرا ایشان از آغاز فرمانروایی از لحاظ عدد کمتر از مصامده بودند و سپس می‌توان چگونگی دو دولت معاصر یکی متعلق به زناته خاندان مرینی (رد مراکش) و دیگری متعلق به خاندان عبدالواد (در تلمسان) را مورد دقت قرار داد که چون شماره خاندان مرینی از آغاز کشورداری بیش از خاندان عبدالواد بود دولت ایشان نیز نسبت به دولت خاندان عبدالواد نیرومندتر و پهناورتر است.

و به همین سبب خاندان مرینی چندین بار پیایی بر آنان غلبه کردند. گویند عدۀ خاندان مرینی در آغاز پادشاهی سه هزار و از آن خاندان عبدالواد یک هزار تن بوده است ولی [کوچکی یا بزرگی دولت وابسته به شماره شهرهای آن است و فزونی جمعیت و اتباع دولت به نسبت فزونی تعداد شهرها است] و پهناوری و نیرومندی هر دولت در آغاز کشورداری به همین نسبت یعنی به تعداد دودمانی است که پیروزی می‌یابند و درازی دوران فرمانروایی آن نیز به همین نسبت است، زیرا عمر یک موجود زنده وابسته به قوت مزاج اوست و مزاج دولت‌ها بی‌شک همان عصیبت است. و هرگاه عصیبت دولتی نیرومند باشد مزاج آن تابع عصیبت خواهد گشت و دوران فرمانروایی و عمر آن نیز دراز خواهد بود. و قدرت عصیبت همچنانکه در پیش گفتیم بی‌گمان بستگی به فزونی عدد افراد یک دودمان دارد و سبب صحیحی این امر آنست که نقصان در دولت بی‌شک

از مرزها و نواحی دور پدید می‌آید از این رو هرگاه ممالک دولتی بسیار باشد خواه ناخواه مرزهای آن نسبت به پایتخت دور و متعدد خواهد بود و هر نقصی روی دهد ناچار دارای زمان خواهد بود و بعثت بسیاری ممالک و اختصاص نقصان هر یک به زمان خاص و معینی خواهی نخواهی، زمانهای نقصان هم فزونی می‌یابد به همین علت دوران فرمانروایی و عمر چنین دولتی دراز خواهد بود و این امر را در دولت عرب اسلامی باید در نظر گرفت که چگونه دوران فرمانروایی ممتدی داشت چه فرمانروایی خاندان عباسیان که در مرکز و پایتخت اسلام بودند و چه حاکمیت خاندان امویان اندلس که به استقلال فرمانروایی داشتند. و فرمانروایی همه آنان نقصان نپذیرفت مگر پس از چهارصد سال از هجرت. و روزگار فرمانروایی عبیدیان نزدیک به دویست و هشتاد سال بود و مدت دولت صنه‌اجه از آغاز واکذار کردن معد المعز^(۱) فرمانروایی افریقیه را به بلکین بن زیری به سال سیصد و پنجاه و هشت تا هنگام استیلای موحدان بر قعله و بجایه به سال پانصد و پنجاه و هفت از عبیدیان کمتر بود.

و دولت موحدان تا این روزگار قریب دویست و هفتاد سال است که فرمانروایی دارند و بدینسان (معلوم می‌شود) که عمر دولت‌ها به نسبت شماره زمامداران آنها است. دستور خداست که به حقیقت در میان بندگان گذشت^(۲).

فصل نهم: در اینکه در مرز و بومهایی که دارای قبایل و جمعیت‌های فراوان و گوناگونست به ندرت ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد

زیرا اختلاف عقاید و تمایلات که به دنبال هر یک از آنها عصبیتی است مانع عصبیت دیگر می‌شود^(۱) و از این رو مخالفت با دولت و خروج و قیام بر ضد آن پیاپی و فزونی

۱- از دسلان. در چاچهای مصر و بیروت: معزالدوله و در «ینی» معزالمعز است.

۲- ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: 62].

می‌یابد هر چند خود آن دولت هم متکی به عصبیتی باشد، زیرا هر یک از عصبیتهای زیردست دولت برای خود را دارای قدرت و ارجمندی می‌پندارد و در این باره باید به وضع افریقیه و مغرب در نگریت و وقایع آن سرزمین را از آغاز ظهور اسلام تاکنون بررسی کرد، چه بربرهای این مرز و بوم چون دارای قبایل و عصبیتهای گوناگون هستند نخستین غلبه‌ای که برای ابن ابی سرح حاصل آمد و بر قبایل مزبور و تا حدی بر فرنگیان ساکن آن نواحی تسلط یافت بی‌نتیجه ماند و مردم آن مرزوبوم از آن پس بارها انقلاب کردند و راه ارتداد پیش گرفتند و از جانب مسلمانان خونریزی و خشونت نسبت به آنان شدت یافت و پس از استقرار دین در آن سرزمین باز هم بکرات به سرکی و انقلاب دست یازیدند و به کیش خوارج گرویدند.

ابن ابی زید^(۲) گوید بربرها در مغرب دوازده بار مرتد شده‌اند و دعوت اسلام در میان ایشان استقرار نیافت مگر در روزگار فرمانروایی موسی بن نصیر و دوران پس از وی. و این وضع معنی گفتار عمر را نیز روشن می‌کند که گفته است: تفرق و پراکندگی افریقیه به سبب دلهای مردم آنست. و سخن عمر اشاره بدین معنی است که گروهها و قبیله‌های فراوان در آن سرزمین مایه برانگیختن آنان به نافرمانی نسبت به دولت است در صورتی که مردم کشورهای مزبور یکسره در زمره شهرنشینان به شمار می‌رفتند و چون مسلمانان بر آنها چیره شدند و فرمانروایی را از ایران و روم بازگرفتند دیگر هیچ گونه مانع و مزاحمی در سر راه ایشان به جای نماند.

-
- ۱- مانند کشورهایی که در عصر ما دارای احزاب گوناگون‌اند و پیوسته کابینه دچار بحران می‌شود و در نتیجه کشمکش احزاب پس از اندک مدتی دولت جدیدی روی کار می‌آید.
 - ۲- ابومحمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمن قیروانی (۳۱۰-۳۸۶ ه. ق) فقیه مالکی که به علت تبحر در فقه مالکی ملقب به مالک اصغر بود. رجوع به لغت نامه دهخدا نبود. ولی دسلان معتقد است منظور ابومحمد ایوب بن ابی یزید است که پدر وی از مخالفان مشهور فاطمیان به شمار می‌رفته و شهری به سزا دارد. رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل «ابویزید» شود.

ولی تعداد قبایل بربر در مغرب بیش از آنست که بتوان آن‌ها را شمرد و همه آنان بادیه نشین و دارای دسته‌ها و عشیره‌های گوناگون‌اند، چنان که هرگاه قبیله ای نابود شود قبیله دیگری جای آن را می‌گیرد و همان کیش و شیوه قبیله پیشین را در سرکشی و ارتداد دنبال می‌کند. به همین سبب کار بنیان گذاری دولت عرب در مرز و بوم افریقیه و مغرب دیرزمانی به طول انجامید. چنانکه همین وضع درشام در دوران خاندان اسرائیل نیز مشاهده می‌شد چه در آن کشور هم طوایف گوناگونی همچون قبایل فلسطین و کنعان و خاندان‌های عیصو و مدین و لوط و ادوم و ارمن^(۱) و اکریکش^(۲) و نبط از نواحی جزیره و موصل بسر می‌بردند و در فزونی و تنوع عصیت بی‌شمار بودند از این رو برای خاندان اسرائیل بنیان نهادن دولت و بسط فرمانروایی خویش در آن کشور بسیار دشوار بود و دفعات پی در پی آن کشور دچار اختلال و بی‌نظمی گشت (و مردم به مخالفت با آنان برخاستند) و این اختلافات به خود آن خاندان هم سرایت کرد، چنان که درباره پادشاه خویش به اختلاف و کشمکش پرداختند و برضد وی برخاستند و از آن پس در تمام مدت اقتدارشان کشور پایدار و پرومندی نداشتند تا اینکه کشورهای ایران و سپس یونان بر ایشان چیره شدند و آنگاه در پایان روزگار فرمانروایی و هنگام آوارگی، رومیان بر آنان تاختند. و خداوند، برکار خویش غالب است^(۳). و برعکس وضع یاد کرده در کشورهای که عصیت گوناگون وجود ندارد بنیان نهادن دولت کارآسانی است و سلطان چنین مرزوبومهایی به علت کمی هرج و مرج و سرکشی مردم در آرامش و سکون به سر می‌برد^(۴). و دولت به عصیت فراوانی نیاز ندارد. چنان که وضع مصر و شام در این روزگار بر این شیوه است زیرا در کشور شام قبایل و عصیت‌هایی یافت نمی‌شود و

۱- صورت متن از «ینی» است. در چاپ‌های مصر و بیروت: روم و یونان است.

۲- Gergeseus دسلان.

۳- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [یوسف: ۲۱].

۴- در چاپ‌های مصر و بیروت و ازعاً غلط و صحیح و ادعاً است که از «ینی» ترجمه شد.

چنانکه در گذشته یاد کردیم گویی شام زادگاه قبایل نبوده است. و اوضاع کشور مصر نیز به سبب کمی قبایل و خداوندان عشیره در نهایت آرامش و استواریست. بلکه آن کشور تنها دارای سلطان و رعیت می‌باشد و دولت آن قائم به ملوک ترک و (متکی) به طوایف آنانست و این پادشاهان یکی پس از دیگری به فرمانروائی می‌رسند و حاکمیت در میان خاندان‌های مزبور از تباری به تبار دیگر منتقل می‌شود و خلافت به نام مردی منسوب به عباسیان از اعقاب خلفای بغداد است. وضع اندلس هم در این روزگار مانند مصر و شام است زیرا ابن الاحمر سلطان آن کشور در آغاز دولت خویش عصیت نیرومند و گروه‌های بسیاری نداشت بلکه وی منسوب به یکی از خاندان‌های عرب است که در دولت اموری خدمت می‌کردند و گروه اندکی از آنان در اندلس باقی مانده بود و پس از انقراض دولت عربی اندلس و فرمانروایی بربرهای لمتونه (مرابطان) و موحدان، مردم آن کشور از تسلط این اقوام دل آزرده شده بودند و چیرگی ایشان را بر خود ناگوار می‌شمردند و کینه آنان را در دل گرفته بودند.

و بزرگ زادگان دودمان موحدان در پایان روزگار دولت به قلاع بسیاری که متعلق به پادشاه مسیحی بود دست یافتند تا از او به منظور تسخیر پایتخت (مراکش) یاری جویند و گروهی از باقی ماندگان خداوندان عصیت قدیم که از خانواده‌های اصیل عرب به شمار می‌رفتند و از پایتخت و شهرهای بزرگ دوری گزیده و در سپاه گیری^(۱) استوار مانده بودند در اندلس گرد آمدند مانند این هود و ابن احمر و ابن مرد نیش و دیگران. و ابن هود زمام امور را به دست گرفت و مردم را به پیروی از خلافت عباسیان در مشرق، دعوت کرد و آنان را به مخالفت بر ضد موحدان بیرون راندند و ابن هود فرمانروایی اندلس را به تن خویش و به استقلال بدست گرفت. آنگاه ابن احمر اندیشه بلند بدست آوردن فرمانروایی را در سر می‌پروراند و با دعوت ابن هود مخالفت آغاز کردم و مردم را

۱- در (ینی) فی الجندیه و در چاپ‌های مصر و بیروت فی العصبه است و ما صورت (ینی) را برگزیدیم.

به هوی خودخواهانی ابن ابی حفص که از سلاطین موحدان افریقیه بود فراخواند و به یاری جمعیت اندکی از خویشاوندانش که آن را رؤسا می‌نامیدند به سلطنت رسید و چون در اندلس قبایل و جمعیت‌های فراوانی وجود ندارد به نیرویی بیش از آنهم نیاز نداشت چه وضع اندلس فقط دارای سلطان و رعیت بود و قبایل و عشایر در آن یافت نمی‌شد. سپس ابن احمر به پادشاه مسیحی اتکا کرد که او را به وسیله گروهی از شاهزادگان بادیکر بستگانش به منزله لشکریانی به شمار می‌رفتند که مرزها و استحکامات او را تقویت و نگهبانی می‌کردند.

آنگاه پادشاه مغرب که از قبیله زناته بود آرزوی استیلای بر اندلس را در سر می‌پروراند لیکن آن گروه از شاهزادگان زناته کهر زمره لشکریان و هوی خواهان این احمر به شمار می‌رفتند از صاحب مغرب ممانعت کردند تا آن که فرمانروایی وی استحکام و رسوخ یافت و مردم به وی خو گرفتند و مخالفانش از مقاومت با او عاجز آمدند و پادشاهی در خاندانش به وراثت به جای ماند و تا این روزگار نیز همچنان سلطنت در آن دودمان است. پس اگر کسی گمان کند این احمر (عصیبتی) جماعت و یاورانی نداشته باشد درست نیست بلکه آغاز کار او با کمک گروه‌ها و دسته‌هایی بود که او را حمایت می‌کردند و متتها گروهی اندک و به اندازه نیازمندی او بودند، زیرا در سرزمین اندلس چون عصیبت‌ها و قبایل بسیاری وجود ندارد تسخیرکننده آن به عصیبت‌های بسیار نیازمند نمی‌شود. و خدا از جهانیان بی‌نیاز است^(۱).

فصل دهم: در اینکه خودکامگی^(۲) (حکومت مطلق) از امور طبیعی کشورداری است^(۱)

۱- اشاره به آیه: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97].

۲- ترجمه ترکیب «الانفراد بالمجد» است که ابن خلدون آن را به معنی حکومت مطلقه بکار می‌برد.

زیرا چنان که در گذشته یاد کردیم کشور از راه عصیبت بوجود می‌آید و عصیبت از قبایل و جمعیت‌های بسیاری تشکیل می‌شود که جمعیت نیرومندتر از همه بر دیگر گروه‌های آن چیره می‌گردد و بر آنها استیلا می‌یابد و آنگاه همه آنها را یکسره به خود ملحق می‌سازد و بدین وسیله اجتماعات تشکیل می‌یابد و غلبه یافتن بر مردم و دولت‌ها میسر می‌گردد.

راز این امر آنست که عصیبت عمومی مخصوص قبیله به منزله مزاج برای موجود زنده است و مزاج مرکب از عنصرهاست و در جای خود آشکار شد و بلکه ناگزیر باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا امتزاج حاصل گردد، همچنین ناچار باید یکی از عصیبت‌ها بر عصیبت‌های دیگر غلبه کند تا بتواند آنها را متمرکز و متحد سازد و همه را به منزله یک عصیبت مشتمل بر دیگر عصیبت‌هایی که در ضمن آن موجود است قرار دهد، و آن عصیبت بزرگ از آن قومی خواهد بود که دارای خانواده اصیل و ریاست باشند و ناچار باید یکی از افراد آن خاندان ریاست را برعهده گیرد و دیگران را مسخر فرمان خود کند و این رئیس بر همه عصیبت‌های دیگر تسلط خواهد داشت زیرا خاندان او بر همه آنان غلبه یافته است و هرگاه این ریاست بر او مسلم گردد، چون خوی خودپسندی و غرور و سرکشی و سرافرازی که از سرشتهای حیوانی است در وی وجود دارد، به طبع از شرکت دادن دیگران در امور فرمانروایی و سلطنت سرباز میزند و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافته می‌شود و در او پدید می‌آید و با مقتضیات سیاست کشورداری همراه می‌شود که عبارت از خودکامگی (حکومت مطلق) است تا مبدا در نتیجه اختلاف فرمانروایان تباهی و فساد به سراسر اجتماع راه یابد. اگر در میان آن خدایانی به جز خدا بودی هر آینه تباه شدن^(۲) اینست که در این هنگام از عصیبت‌های دیگر برای شرکت جستن در

۱- درین فصل ابن خلدون دومین نوع دولت را از پنج گونه تقسیمی که در فصل هفدهم کرده است بیان می‌کند.

۲- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

فرمانروایی ممانعت می‌شود و عصبیت ایشان مغلوب می‌گردد و آن چنان همه لگام زده و سرکوب می‌شوند که وی هر آنچه بخواهد یکه تازی می‌کند و به هیچ کس اجازه نمی‌دهد کوچکترین دخالتی در امور فرمانروایی از خویش نشان دهد و به سود و زیان در آن نگرند و آنگاه قدرت و بزرگی یکسره به وی تعلق می‌گیرد و دیگران را از شرکت جستن در آن کنار می‌زند.

برخی اوقات ممکن است خودکامگی (حکومت مطلق) برای نخستین پادشاه یک دولت دست دهد و گاهی هم جز برای دومین یا سومین سلطان یک سلسله حاصل نمی‌شود و این برحسب ممانعت و نیروی عصبیتهای دیگر پدید می‌آید، ولی به طور کلی موضوع خودکامگی در دولت‌ها الزامی و اجتناب ناپذیر است، دستور خداست که به حقیقت در میان بندگانش گذشته است [و خدای تعالی داناتر است]^(۱).

فصل یازدهم^(۲): در اینکه توانگری و تجمل خواهی از امور طبیعی کشورداریست

زیرا هرگاه ملتی غلبه یابد و وسایل ناز و نعمت و ثروتی را که در تصرف کشورداران پیش از وی بوده به چنگ آورد، نعمت و توانگری وی از هر گونه فزونی می‌یابد و عادات ایشان نیز به همان نسبت افزون می‌شود و آنگاه از مرحله ضروریات و خشونت زندگی گام فراتر می‌نهند و به وسایل ناضرور و اشیاء ظریف و آرایش و تجمل می‌گیرند و در عادات و احوال از پیشینیان پیروی می‌کنند و عاداتی را که برای بکاربردن وسایل تجملی لازم است نیز کسب می‌کنند و در همه احوال از خوردنی و پوشیدنی گرفته تا فرشها شیفته انواع ظریف و تجملی آنها می‌شوند و در این باره بر یکدیگر تفاخر

۱- در «ینی» نیست

۲- در چاپ (پ) عنوان این فصل و فصل دوازدهم عنوان فصل دهم آمده است و هر سه فصل مانند یک فصل تلقی شده است.

می‌کنند و هم در خوردن خوارک‌های لذیذ و پوشیدن جامه‌های نیکو و فاخر و سوار شدن بر مرکوبات زیبا و تندرو برملتهای دیگر نیز می‌بالند و جانشینان آنان در این امور بر پیشینیان سبقت می‌جویند و مسابقه وار آنها را تا پایان دولت و به میزان توانایی کشور خویش ادامه می‌دهند و بهره و آسایش و تجمل آنان به میزان و اندازه کشورشان می‌باشد تا در این باره آن را به مرحله نهائی و سرحدی می‌رسانند که برای آن دولت برحسب نیرومندی و عادات و رسوم گذشتگان آنان میسر است.

دستور خداست در میان خلقش [و خدای تعالی داناتر است]^(۱).

فصل دوازدهم: در اینکه تن آسانی و سکون از امور طبیعی کشورداری است

زیرا مملکت برای یک قوم جز با توسعه طلبی به دست نمی‌آید و غایت آن حصول غلبه و قدرت و مملکت داری است و هرگاه غایت حاصل آید کوشش به سوی آن سپرده می‌شود. شاعر گوید: «از تلاش و کوشش روزگار در جدایی میان من و دلدارم در شگفت شدم و همین که آنچه میان ما بود پایان پذیرفت دیگر روزگار آرامش یافت». از این رو هرگاه قومی شاهد ملک را در آغوش گیرند دیگر از متعب و دشواری‌هایی که در راه جستن آن تحمل می‌کردند دست می‌کشند و آسایش و تن آسایی و سکون را بر می‌گزینند و به تحصیل ثمرات و نتایج کشورداری چون بناها و مساکن و پوشیدنی‌ها می‌پردازند چنان که کاخ‌ها بنیان می‌نهند و آب‌ها جاری می‌سازند و بوستانها می‌کارند و از اوضاع و احوال این جهان بهره مند می‌شوند و آسایش را بر سختی‌ها ترجیح می‌دهند و در وضع پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و ظروف و گستردنی‌ها تا سرحد امکان به ظرافت کاری و زیبایی می‌گرایند و بدان خو می‌گیرند و آنها را برای نسل‌های آینده خویش به ارث می‌گذارند. و این کیفیت هم چنان در میان آنان فزونی می‌یابد تا این که ایزد فرمان

خویش را درباره آنان اعلام فرماید [و او بهترین حکم کنندگانست^(۱) و ایزد تعالی داناتر است]^(۲).

فصل سیزدهم: در اینکه هرگاه امور طبیعی کشورداری چون خودکامگی (حکومت مطلق) و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد دولت به سراثیب سالخوردگی و فرتوتی روی می آورد

و این امر از چند وجه بیان می شود:

نخست آنکه، چنان که یاد کردیم، طبیعت کشورداری اقتضا می کند که دولت به سوی خودکامگی گراید و تا هنگامی که بزرگی و سیادت در میان دسته‌ای (از یک قبیله) مشترک است و همه یکسان در راه آن می کوشند همت‌های آنان در غلبه بر بیگانه و دفاع از مرزوبوم خویش به منزله یگانه راهنمای ایشان در سربلندی و نیروی حمایت آنان خواهد بود و هدف و مقصد همه آنان عزت و ارجمندی می باشد چنان که مرگ را در بنیان نهادن کاخ بزرگواری بر ایشان گوارا خواهد ساخت و جان سپاری را بر تباهی آن ترجیح خواهند داد. لیکن هر گاه یکی از آنان فرمانروای مطلق گردد، عصبیت دیگران را سرکوب می سازد و تمام عصبیت‌ها را رام خود می کند و همه ثروتها و اموال را به خود اختصاص می دهد. در نتیجه دیگران در امر ارجمندی و مناعت^(۳) زبونی و ناتوانی نشان می دهند و نیرومندی و غلبه جویی ایشان به سستی مبدل می شود و به خواری و بندگی خو می گیرند، آنگاه نسل دوم ایشان هم بر همین شیوه تربیت می شوند و گمان می کنند مستمری و حقوقی که از سلطان می گیرند به منزله مزد ایشان در برابر حمایت و یاری به اوست و جز این چیزی در عقل آنان نمی گنجد و کمتر ممکن است که هیچ کس (در

۱- ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾

۲- در «ینی» نیست.

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت غزو و در (ینی) عز است و در اینجا صورت (ینی) ترجیح داده شد.

کارها) تن به مرگ دهد و فداکاری کند. در نتیجه این وضع سستی و خلل به دولت راه می‌یابد و از قدرت و شکوه آن کاسته می‌شود زیرا تباهی عصبیت به علت از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری در مردم، سبب می‌شود که دولت رو به ضعف و فرسودگی و سالخوردگی بگذارد.

وجه دوم این است که، چنان که یاد کردیم، یکی از مقتضیات طبیعی کشورداری ناز و نعمت و تجمل خواهی است و در نتیجه این وضع عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می‌یابد و هزینه ایشان در برابر مستمریها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمی‌کند. بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینوایی میمیرد و آن که در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوشگذرانی خویش می‌کند آنگاه این وضع در نسل‌های آینده توسعه می‌یابد و به مرحله‌ای می‌رسد که کلیه حقوق و مستمری خدمتگزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی و وسایل ناز و نعمت وافی می‌باشد و به نیازمندی گرفتار می‌شوند و پادشاهانشان دستور می‌دهند تا مخارج را تنها به سپاهیان و امور لشکرکشی منحصر سازند ولی راهی برای خروج از این بن بست نمی‌یابند. آن وقت گرفتار عقوبت‌ها می‌شوند و ثروتهایی را که بسیاری از آنان به خود اختصاص داده یا بدان‌ها فرزندان خویش و پرورش یافتگان دولتشان را توانگر ساخته‌اند از ایشان باز می‌ستانند و در نتیجه گروهی را که به بی‌سروسامانی گرفتار می‌سازند و دچار ناتوانی می‌کنند و در نتیجه زبونی آنان به پادشاه نیز ضعف راه می‌یابد.

و نیز هنگامی که ناز و نعمت و تجمل خواهی در دستگاه دولت فزونی یابد و حقوق و مستمری حوائج و مخارج کارکنان دولت را بر نیاورد رئیس دولت یا سلطان ناچار می‌شود بر میزان مستمریها بیفزاید تا رخنه‌ای را که در زندگی ایشان پیدا شده ببندد و رنج‌های ایشان را دور سازد. و میزان خراج هم معین و معلوم است، بیش و کم نمی‌شود و اگر از راه باجهای تازه افزایش یابد باز هم میزان آن پس از تعیین مقدار باج محدود می‌شود. در این صورت اگر خراجها بر مستمریها پس از تعیین مقدار باج محدود می‌شود.

در اینصورت اگر خراج‌ها بر مستمریها تقسیم شود و به اندازه جبران مخارج حقوق بگیران و مرفه کردن آنان بر هر یک نیز مبلغی افزوده گردد، در این هنگام شماره لشکریان و نگهبانان از آنچه پیش از افزودن مستمریها بوده تقلیل می‌یابد و بار دیگر هم تجمل خواهی و نازپروردگی به مرحله وسیع تری می‌رسد و به همین علت باز هم بر مبلغ حقوق‌ها و مستمریها افزوده می‌شود و هم شماره لشکریان نقصان می‌یابد و همچنین بار سوم و چهارم تا آنکه سپاهیان و لشکریان به کمترین عدد تنزل یابند. و این امر سبب تضعیف نیروی مدافع و نگهبانی کشور می‌شود و از قدرت دولت می‌کاهد. آن وقت همسایگان دولت یا قبایل و گروه‌های زیردست آن گستاخ می‌شوند و خداوند نابودی و انقراضی را که بر آفریدگان خود مقدر کرده اعلام می‌فرماید.

گذشته از این، تجمل خواهی و نازپروردگی برای مردم تباهی آور است چه در نهاد آدمی انواع بدیها و فرومایگی‌ها و عادات زشت پدید می‌آورد، چنان که در فصل تمدن در این باره سخن خواهیم راند، و خصال نیکی را که نشانه و راهنمای کشورداری است از میان می‌برد و انسان را به خصال مناقض نیکی متصف می‌کند، بنابراین تجمل پرستی (و خصال زائیده شده از آن) نشانه بدبختی و انقراضی است که خداوند آن را در آفریدگان خویش مایه نابودی ساخته است. از اینرو مقدمات نابودی و زبونی و پریشان حالی در دولت پدید می‌آید و گرفتار بیماریهای مزمن پیری و فرسودگی می‌شود تا سرانجام واژگون می‌گردد.

وجه سوم اینست که چنان که گفتیم تن آسانی از مقتضیات طبیعی کشورداری است و هرگاه اولیای دولتی به تن آسانی و راحت طلبی انس گیرند رفته رفته بر حسب خاصیت کلیه عادات این انس به منزله امری طبیعی و جبلی در آنان رسوخ خواهد کرد، چنان که نسل‌های تازه آنان در فراخی معیشت و نعمت و مهد نازپروردگی و تجمل خواهی پرورش خواهند یافت و خوی خشونت را از دست خواهند داد و عادات بادیه نشینی را که به سبب آن‌ها ملک را به چنگ می‌آورند مانند سرسختی و دلاوری و بی‌باکی و

خوگرفتن به شکار و سفرکردن در بیابانها و رهنمودن به دشت‌های دور، از یاد خواهند برد و میان ایشان و بازاریهای شهری به جز مهارتها و نشانه‌های دولتی تفاوتی نخواهد بود. در نتیجه نیروی نگهبانی و لشکری ایشان ضعیف می‌شود و دلاوری آنان از دست می‌رود و شوکت و شکوه شان در هم شکسته می‌شود و بدفرجامی می‌سازد. آنگاه همچنان به سوی عادات گوناگون تجمل خواهی و نازپروردگی و شهرنشینی می‌شتابد، و آرامش و سکون و ظرافت حاشیه نشینان در کلیه احوال ایشان رسوخ می‌کند و در این گونه امور غوطه ور می‌گردند. در حالیکه از بادیه نشینی و خشونت دور می‌شوند و اندک اندک به کلی خصال آن را از دست می‌دهند، چنان که خوی دلاوری را که منشأ نگهبانی و مدافعه است از یاد می‌برند به حدی که خود بر لشکریان دیگری اتکا می‌کنند (اگر داشته باشند) و این امر را می‌توان درباره دولت‌هایی که اخبار آنها در کتب مدونست مورد نظر قرارداد و به کتبی که در دسترس هست مراجعه کرد. آن وقت در خواهیم یافت آنچه را در این باره یادآوری کردیم بی‌شک و تردید درست است و چه بسا هنگامی که این گونه پیری و فرسودگی در نتیجه نازپروردگی و راحت طلبی به دولتی راه می‌یابد، رئیس دولت برای نگهبانی کشور خویش یاران و پیروانی از اقوام دیگر برمی‌گزیند، اقوامی که از خاندان و نژاد او نیستند و به خشونت عادت دارند تا از ایشان لشکریانی تشکیل دهد که در جنگ‌ها شکیباتر و بر تحمل رنج‌ها و شداید مانند گرسنگی و تنگی معیشت تواناتر باشند و این عمل برای دولتی که احتمال می‌رود فرسودگی و پیری بدان راه یابد به منزله دارویی به شمار می‌رود تا هنگامی که خداوند پایان فرمانروایی آن را اعلام فرماید. چنان که این حقیقت در دولت ترکان مشرق روی داده است، چه بیشتر سپاهیان ایشان از غلامان ترک برگزیده می‌شوند و پادشاهانشان از بندگانی که به سوی ایشان می‌آورند سواران و سپاهیان بر می‌گزینند و این گروه از فرزندان بردگانی که از پیش در خدمتگزاری آنان بوده و در آب و تاب نعمت بیکران و سایه لطف سلطان پرورش یافته‌اند بر جنگ آوری گستاخ تر و تر تنگی معیشت شکیباتراند. هم چنین در دولت

موحدان افریقیه همین شیوه متداولست چه سلطان ایشان اغلب سپاهیان خود را از میان قبایل زناته و عرب بر می‌گزیند و بر شماره آنان می‌افزاید و آن دسته از خدمتگزاران دولت را که به نازپروردگی و خوشگذرانی خو گرفته‌اند فرو می‌گذارد و در نتیجه دولت ایشان از این راه عمر تازه‌ای می‌یابد (و جوانی را از سر می‌گیرد) و از راه یافتن فرسودگی و پیری بدن مصون می‌ماند. و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آن می‌باشند.

فصل چهاردهم: در اینکه دولت‌ها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند

باید دانست که سن طبیعی انسان بر حسب آنچه پزشکان و ستاره شناسان گمان کرده‌اند صدویست سالست که در نزد ستاره شناسان عبارت از سال‌های بزرگ قمری می‌باشد و سن اشخاص در هر نسلی بر حسب قرانات متفاوتست و نسبت به عمر طبیعی بیش و کم می‌شود چنان که سنین برخی از صاحبان قرانات صد سال کامل و بعضی دیگر پنجاه یا هشتاد یا هفتاد سال است بر حسب اقتضای ادله قرانات در نزد آنان که آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهند. و عمر این ملت (اسلام) میان شصت تا هفتاد سال است چنان که در حدیث آمده است. و بر میزان سن طبیعی که صدویست سال است به جز در موارد نادر و بر حسب اوضاع غریب فلکی افزوده نمی‌شود چنان که در شأن نوح عَلَيْهِ السَّلَام و گروه اندکی از قوم عاد و ثمود پیش آمده است.

و اما سنین دولت‌ها نیز هر چند بر حسب قرانات مختلف است ولی اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو تا غایت آن می‌باشد.

خدای تعالی گفت: تا چون به مرحله کمال توانایش برسد و به چهل سال برسد^(۱) و بدین سبب گفتیم که سن یک شخص برابر سن یک نسل است و آنچه درباره حکمت

۱- ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف: 15].

روی دادن آوارگی و سرگردانی بنی اسرائیل یاد کردیم نیز این گفته را تأیید می‌کند^(۱) که منظور از چهل سال نابودی نسل زنده و پرورش یافتن نسل دیگر است که به خواری و پستی آشنا نشده و آن را نشناخته‌اند، از این رو در نظر گرفتن چهل سال نشان می‌دهد که سن یک پشت برابر سن یک شخص است، و این که گفتیم عمر دولت اغلب از سه پشت بیش نیست بدان سبب است که نسل نخستین همچنان برخوی‌های خشونت و توحش بادیه نشینی مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و اشتراک در فرمانروایی پایداراند و به همین علت شدت عصبیت در میان آنان همچنان محفوظ می‌ماند از این رو دم شمشیر آنان برنده و جانب آنان شکوهمند و مایهٔ بیم دشمن است و مردم مغلوب و فرمانبر آنان می‌باشند.

و نسل دوم به سبب کشورداری و نازونعمت تغییرخوی می‌دهند و از بادیه نشینی به شهرنشینی می‌گرایند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و نازونعمت و از اشتراک در فرمانروایی به خودکامگی (حکومت مطلق) گام می‌گذارد که تنها یک تن فرمانروایی را به خود اختصاص می‌دهد و دیگر افراد خاندان و اعضای دولت از کوشش در راه آن به سستی و زبونی می‌گرایند و از ارجمندی و جاه‌طلبی و دست‌درازی به خواری خضوع و فروتنی تن در می‌دهند، از این رو جوش و خروش عصبیت ایشان تا حدی فرو می‌نشیند و ذلت و فروتنی از ایشان نمی‌رمد ولی بسیاری از صفات نسل نخستین در آن باقی می‌ماند زیرا این نسل دوران نسل نخستین را درک کرده و خود نیز در بسیاری از احوال با آنان به همکاری پرداخته و غلبه جویی و کوشش و نگهبانی دیده‌اند و هنوز بسیاری از آن ملکات در آنان باقی است و نمی‌توانند همهٔ آن‌ها را به کلی فروگذارند هرچند هم برخی را از دست داده باشند، چه اینان هنوز امیدوارند اوضاع و احوالی که در دوران نسل نخستین بوده بار دیگر باز خواهد گشت، یا گمان می‌کنند از میان ایشان رخت برنسته است.

۱- اشاره به آیه: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 26].

اما نسل سوم روزگار بادیه نشینی و خشونت را چنان از یاد می‌برند که گویی وجود نداشته است و شیرینی ارجمندی و عصیبت را که به سبب آن ایشان واجد ملکه قهر و غلبه بودند از دست می‌دهند و فراخی معیشت و نازو نعمت در میان ایشان به مرحله‌ی نهایی می‌رسد، چنان که زندگانی را به انواع نازو نعمت و تجمل آرایش می‌دهند و از این رو به منزله‌ی کسانی قرار می‌گیرند که در تکفل دولت هستند و در زمره‌ی زنان و کودکانی که باید در پرتو حمایت مردان باشند داخل می‌شوند و حس مدافعه را از دست می‌دهند و عصیبت آنان به کلی زایل می‌شود و حالات حمایت و مدافعه و توسعه طلبی را فراموش می‌کنند و با پوشیدن لباسهای دولتی و بستن نشانهای ویژه‌ی دولت به خویش و اسب سواری و تربیت نیکو بر مردم جلوه می‌کنند و به زرانددی دست می‌یازند، در حالی که غالب آنان بر پشت اسبان از زنان هم ترسوتراند.

چه هر گاه مدعی و مخالفی به سوی آنان بشتابد نمی‌توانند در برابر او مقاومت کنند و به دفاع پردازند، از این رو رئیس دولت به کسانی جز آنان از مردمان سرسخت و دلاوری نیازمند می‌شود و بر موالی خویش می‌افزاید و کسانی را برمی‌گزیند که تا حدی از دولت بی‌نیاز باشند تا هنگامی که ایزد انقراض دولت را اعلام فرماید. آن وقت دولت در نتیجه‌ی بارگرانی که بر دوش دارد از میان می‌رود. و چنان که دیدیم در این سه نسل پیری و فرسودگی دولت پدید می‌آید و به همین سبب انقراض حسب در نسل چهارم است چنان که در فصول پیشین گذشت و گفتیم که بزرگی و حسب در چهار پشت می‌باشد و در اثبات آن برهانی طبیعی و کافی و آشکار آوردیم چنان که مبتنی بر مقدماتی بوده از پیش آن‌ها را تنظیم کرده و ترتیب داده بودیم. پس در این باره بیندیش و اگر منصف باشی هرگز از راه حق و راستی روگردان نخواهی شد.

و سن این نسل‌های سه گانه چنان که گذشت صدویست سال است و دولت‌ها اغلب از این سن تجاوز نمی‌کنند و اندکی پیش یا پس از آن سن به تقریب منقرض می‌گردند مگر آن که عارضه‌ی دیگری از قبیل فقدان مدعی دولت روی دهد. پس پیری و فرسودگی

بر دولت استیلا می‌یابد متتها مدعی یافت نشده است، چه اگر در این هنگام مدعی بر آن بتازد هیچگونه مدافعی نخواهد یافت. پس چون وقت ایشان فرا رسد ساعتی بازپس نمی‌مانند و ساعتی پیشی نمی‌توانند گرفت^(۱) بنابراین سن مزبور برای دولت به مثابهٔ سن شخصی است که از مرحلهٔ نمود (تزید) به سن وقوف و سپس به مرحلهٔ «رجوع» پیری می‌رسد و از این رو در افواه مردم چنین مشهور است که سن دولت صد سال می‌باشد و معنی آن همانست که ما بیان کردیم. پس دربارهٔ آن باید اندیشید و از آن قانونی اقتباس کرد که شمارهٔ پدران را برای شخص در ستون نسبی که می‌خواهیم آن را از برای شناختن سال‌های گذشته در یابیم تصحیح کند، هرگاه در شمارهٔ آن‌ها شک داشته باشیم و سال‌های گذشته از آغاز آن‌ها در نزد ما معلوم باشد پس برای هر صد سال سه پشت یا سه پدر می‌شماریم، اگر بر این قیاس با پایان یافتن شمارهٔ ایشان سال‌ها هم پایان یابد مسئله صحیح است و اگر یک پشت از آن کم آید شمارهٔ آن‌ها به سبب زیاد شدن یکی در ستون نسب غلط است و اگر همانند و مثل آن (نسل) افزوده شود یکی (از ستون نسب) ساقط می‌گردد. همچنین شمارهٔ سال‌ها را اگر در دسترس باشد، از عدد ایشان برمی‌گیریم و در آن تأمل می‌کنیم اغلب آن را صحیح می‌یابیم، و خدا اندازه می‌کند شب و روز را^(۲).

فصل پانزدهم: در انتقال دولت از بادیه نشینی به شهرنشینی

باید دانست که این اطوار و تحولات برای دولت‌ها طبیعی است، زیرا امر غلبه یافتن و تسلط بر دیگران که به وسیلهٔ آن کشورداری و پادشاهی پدید می‌آید تنها در پرتو عصبیت و خصوصیات آن است چون شدت سرسختی ودلاوری و عادت به شکار، و عصبیت اغلب حاصل نمی‌شود مگر در حالت بادیه نشینی. پس دولت در آغاز تشکیل آن به شکل

۱- ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34].

۲- ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: 20].

بادیه نشینی است. سپس هرگاه کشورداری و سلطنت حاصل شود، بدنبال آن آسایش و فراخی معیشت و گشایش احوال همراه خواهد بود و شهرنشینی تنها عبارت از تفنن در ناز و نعمت و استوار کردن و نیکوساختن صنایع متداول است به شیوه‌ها و انواع گوناگون آن، از قبیل امور آشپزخانه‌ها و ساختمانها و گسترده‌ها و ظرف‌ها^(۱) و دیگر عادات و رسوم امور خانه داری. و برای بهترکردن و زیباساختن هر یک از آنها صنایع مخصوصی است که هر یک به دنبال دیگری می‌آید و به نسبت اختلاف تمایلات انسان در شهوات و لذتها و تنعمات و عادات تجمل خواهی و نعمت پروری و شیوه و رسوم گوناگونی که به دنبال هر یک پدید می‌آید آن صنایع نیز فزونی می‌یابد. پس مرحله بادیه نشینی در کشورداری ناگزیر و خواهی نخواهی پس از مرحله بادیه نشینی پدید می‌آید، از این رو که دنبال کردن وسایل آسایش در مرحله شهرنشینی و عادات و رسوم آن از دولت پیشین خویش تقلید می‌کنند زیرا وضع و احوال ایشان را می‌بینند و بیشتر آنها را از آنان می‌گیرند. خود ایشان در آن روزگار از شهرنشینی چندان بهره ای نداشتند چنان که گویند برای عرب‌ها گرده‌های نان نازک شفافی^(۲) آوردند و آنها گمان می‌کردند این گرده‌ها نامه‌هایی است. و در گنجینه‌های خسرو^(۳) به کافور دست یافتند و آنها را در خمیرنان به جای نمک به کار بردند و نمونه این گونه حکایات فراوانست. لیکن پس از آن که اهالی کشورها و دولت‌های قدیم را در قید بندگی و فرمانبری آوردند و آنان را در پیشه‌ها و نیازمندی‌های امور خانه داری خویش به کار گماشتند و در این گونه کارها استادان چیره دست و کارآموده را برگزیدند، آنان به کاربردن وسایل نازونعمت و

۱- در نسخ (ا) و (ب) و (ک) به جای «الوانی» در (ب) «الابیه» است.

۲- در (ب) امرفق و در چاپ‌های مصر و بیروت (المرفق) است و در اینجا صورت چاپ‌های اخیر انتخاب شد.

۳- ترجمه «کسری». عربها کلیه شاهنشاهان ساسانیان را «کسری» و سلسله ایشان را «اکاسره» می‌خواندند.

چگونگی ساختن آن‌ها را برای عرب‌ها برعهده گرفتند و در آن‌ها تفنن به کار بردند. گذشته ازین دست دادن فراخی معیشت و تنوع خواهی نیز بدین منظور کمک شایانی کرد چنان که در این باره به سرحد نهایی آن رسیدند و در احوال و آداب و نیکوترکردن خوراکیها و آشامیدنی‌ها و پوشیدنی‌ها و ساختمانها و سلاح‌ها و گسترده‌ی‌ها و ظروف و دیگر ااث و ابزارخانه به مرحلهٔ شهرنشینی و نازونعمت و تجمل خواهی تطور یافتند. و احوال ایشان در مواقع مباهات کردن بر یکدیگر و مهمانیها و شبهای عروسی نیز بر همین شیوه بود بلکه در این امور از ورای غایت (یعنی غایتی که در تمدن پیش از اسلام بود) در هم گذشتند.

و باید دید مسعودی و طبری و دیگر مورخان دربارهٔ زناشویی مأمون با پوران، دختر حسن بن سهل، چه حکایاتی آورده‌اند و هنگامی که مأمون برای خواستگاری به خانهٔ حسن در فم الصلح^(۱) شتافت و بر کشتی‌ها نشست حسن بن سهل چه ثروتی به همراهان و ملازمان مأمون بخشید! و آنچه در عقد او خرج کرد و هم آنچه مأمون به عنوان کابین داد و در عروسی خرج کرد به حدیست که مایهٔ شگفتی می‌شود. از آن جمله حسن بن سهل روز عقد در مجلس مهمانی و اطعامی که همراهان و حاشیه نشینان مأمون حاضر شده بودند به پراکندن ارمغانهایی در میان حاضران اقدام ورزید، بدانسان که بر طبقهٔ نخستین آنان گلوله‌هایی از مشک می‌پراکند و در آن گلوله‌ها قباله‌های مستغلات و املاک پیچیده و بسته شده بود و به دست هر که می‌افتاد املاک و ضیاع و عقار مزبور از آن وی بود. این گلوله‌ها روی هر کس فرود می‌آمد چیزی بود که اتفاق و بخت به سوی او

۱- فم الصلح (به فتح ف - کسر ص) نهر بزرگی است بالای واسط. میان واسط و کوهی که بر ساحل قهر است چندین دهکده است و خانه حسن بن سهل وزیر مأمون در آنجا بوده و از آنجا مأمون پوران را به زنی گرفت و به خانه خویش برد (معجم البلدان). این کلمه در نسخهٔ معرب چاپ (ک) به ضم «س» ضبط شده است و بنا به ضبط معجم البلدان غلط است. رجوع به معجم البلدان شود.

می‌فرستاد. و بر طبقه دوم بدره‌های دینار^(۱) می‌پراکند که در هر بدره ای ده هزار دینار بود و هم بر طبقه سوم بدره‌هایی به همان مبلغ از درهم پراکنده می‌ساخت^(۲)، گذشته از آن که هنگام اقامت مأمون در خانه او چندین برابر مبالغ مزبور خرج کرد. و از آن جمله مأمون در شب زفاف پوران هزار قطعه یاقوت بابت کابین به وی بخشید و شمعهایی از عنبر برافروخت که در هر یک صد من معادل یک رطل و دو ثلث رطل^(۳) عنبر مصرف شد و فرش‌هایی در آن شب برای پوران بگسترد که حصیر آن‌ها زربفت و مروارید نشان و یاقوت نشان بود. و هنگامی که مأمون آن‌ها را دید گفت: خدای بکشد ابونواس را که گویی وی هنگام وصف باده این فرشها را دیده است:

«گویی حبابهای خرد و بزرگ آن باده، سنگریزه‌های مرواریدی است که بر زمینی از زر ریخته باشند»^(۴).

و برای شب مهمانی عروسی «ولیمه» به وسیله صدوچهل استر در مدت یک سال کامل هر روز سه بار هیزم به آشپزخانه حمل می‌کرده‌اند و این هیزم‌ها در آن شب^(۵) تمام شد^(۶) و بر روی شاخه‌های نخل روغن می‌ریختند و به ناخدایان اشاره شد که کشتیها را

۱- به دره در لغت به معنی پوست بره یا بزغاله است و بر کیسه ای از پوست نیز اطلاق می‌شود که ده هزار درهم داشته باشد.

۲- مسعودی می‌نویسد در شعبان سال ۲۰۹ هـ فم الصحل فرود آمد و آنگاه بذل و بخشش حسن بن سهل را به تفصیل آورده است. رجوع به مروج الذهب ج ۲ ص ۳۳۶ شود.

۳- برحسب آنچه در لغت آمده «من» یک رطل و به قولی دو رطل است و کلمه (ثلثان) در نسخه تونس نیست (حاشیه کتاب، ا.ه).

۴- در سه چاپ به غلط «فواقع» است ولی در چاپ (ا) و هم در جامع الشواهد چاپ تبریز تألیف محمد باقر شریف «فقاغ» است که به معنی حبابهای روی آب است.

۵- ترجمه «لیلند» از «ینی» است در چاپ‌های مصر و بیروت «للیلتین» است.

۶- یا در آن دو شب بر حسب چاپ‌های مصر و بیروت

برای گذشتن خواص مردم از دجله بغداد تا کاخهای پادشاه جهت شرکت در ولیمه حاضر آورند.

و آنان حراقه‌هایی^(۱) که برای این منظور آماده کردند سی هزار بود که به وسیله آنها مردم را در اواخر روز از دجله می‌گذراندند و امثال این‌ها بسیار است.

همچنین دامادی مأمون بن ذوالنون^(۲) در طلیطله^(۳) نیز از این قبیل است که ابن بسام^(۴) در کتاب ذخیره و ابن حیان^(۵) نقل کرده‌اند. و این اوضاع پس از دورانی بود که همه آنها در نخستین مرحله بادیه نشینی (دولت) به سر می‌بردند و به علت فقدان وسایل و نبودن صنعتگرانی که آنها را در آن حالت تنگی معیشت و سادگی بسازند از فراهم آوردن چنان جشن‌هایی عاجز بودند. چنان که گویند حجاج در ختنه کردن یکی از پسرانش جشنی برپا کرد آنگاه برخی از دهگانان^(۶) را حاضر آورد و درباره مهمانی‌ها (ولیمه‌ها) و جشن‌های ایرانیان از وی پرسش کرد و گفت بزرگترین مهمانی را که دیده‌ای برای من

-
- ۱- حراقات (به فتح ح و تشدید ر) به ضبط نسخه (ک) جمع حراقه: کشتی است که در آن آتش افکن‌هایی تعبیه می‌کردند تا آنها را به سوی دشمن پرتاب کنند (حاشیه کتاب، ا.ه).
 - ۲- یحیی المأمون دومین سلطان دودمان ذوالنون که در طلیطله سلطنت می‌کردند. وی از سال ۴۳۵ تا سال ۴۹۶ ه (۱۰۴۵-۱۰۷۷ م) سلطنت کرده است. (از دسلان).

۳- Toledo در اسپانیا

- ۴- ابن بسام ششمی (به فتح ش - ن) او راست کتاب الذخیره فی محاسن اهل الجزیره تاریخ اندلس در قرن ۶ ه (۵۴۲) و ابن خلکان از این کتاب بسیار روایت کند با عنوان بسامی، ابن بسام (لغت نامه دهخدا).

- ۵- ابن حیان (به فتح ح و ی مشدد) ابومروان بن خلف قرطبی، مورخ (۳۷۷-۴۹۶) از تأیفات بسیار او کتاب «المقتبس فی تاریخ الاندلس» برجایست و نسخی از آن در پاریس و نیز استانبول و مادرید موجود باشد. (لغت نامه دهخدا).

- ۶- معرب آن «دهقان» است که در عربی به معنی بازرگان و رئیس اقلیم به کار رفته است و کلمه دهقان بر ایرانی اطلاق می‌شده

نقل کن. وی گفت: یکی از مرزبانان خسرو را دیدم که برای مردم فارس سور و مهمانی به پا کرده بود. در این مهمانی کاسه^(۱) زرین را بر خوان^(۲) (یا خوانچه) های سیمین نهاده و بر هر خوان چهار کاسه گذارده بودند و هر یک از این خوانها را چهارتن کنیز نزد مهمانان می گذاشت و به چهارتن از آنان اختصاص داشت و پس از صرف طعام سفره را با کاسه ها و کنیزان به دنبال آن چهارتن می بردند. (که از آنان باشد).

آنگاه حجاج گفت: ای غلام شتران قربانی را نحر کن و مردم را طعام بده و دانست که او را چنین ابهت و شکوهی میسر نیست، و (وضع آنان در آغاز دولت) چنین بوده است. و از همین قبیل است بخششها و جوایز خاندان امویان که بیشتر آنها به شیوه های بادیه نشینان عرب، شتر بود، چه هنوز آنان به همان رسوم پابند بودند. آنگاه جوایز دولت عباسیان و عبیدیان [و آنان که پس از ایشان بودند،]^(۳) چنان که دانستیم بارهای سیم و زر و تخته های جامه و اسب های سواری مجهز بود.

و وضع کتنامه نسبت به اغلبیان در افریقیه و همچنین خاندان طغج^(۴) در مصر و وضع لمتونه نسبت به ملوک طوایف اندلس و موحدان و وضع زناته نسبت به موحدان، همچنین (بر همان نسبتی بود که امویان با عباسیان داشتند). یعنی تمدن از دولت پیشین به دولت جانشین آن انتقال می یابد، چنان که تمدن ایران به دولت های عرب اموی و عباسی

۱- ترجمه «صفحه» است و آن بر کاسه هایی اطلاق شود که گنجایش خوراک پنج تن را داشته باشد.

۲- به معنی سفره است که عربها آن را تعریب کرده و ابن خلدون هم جمع آن را «اخونه» به کار برده است.

۳- از (ینی) است. در چاپ های مصر و بیروت (والعبیدین من بعدهم) است.

۴- طغج (به ضم ط) پسر یکی از سران لشکری فرغانه بود که در خدمت خلیفه عباسی در بغداد می زیست. بعدها ترقی کرد و پسرش محمد اخشید سلسله بین الاخشید یا بنی طغج رادر مصر تشکیل داد که از ۳۲۳ تا ۳۵۸ هجری (مطابق ۹۳۵-۹۶۹ میلادی) فرمانروایی داشتند و چهارتن دیگر پس از محمد به سلطنت مصر رسیدند تا فطمیان آنان را منقرض کردند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ص ۵۹ شود. در نسخ (ا) و (ب) و (ن) «طنج» و در نسخه (ک) «طفج» ضبط شده است.

منتقل شد و تمدن امویان اندلس به ملوک مغرب از قبیل موحدان و زناته این روزگار انتقال یافت و تمدن عباسیان به دیلمیان و سپس به ترتیب به ترکان سلجوقی و ترکان ممالیک^(۱) در مصر و تاتار در عراق عرب و عراق ایران منتقل گردید. و کیفیت تمدن یک دولت به نسبت عظمت و پهناوری آن می‌باشد، زیرا امور تمدن از توابع آسایش و خوشگذرانی است و آسایش و خوشگذرانی از توابع ثروت و نعمت است و ثروت و نعمت از توابع کشورداری و میزان استیلا و تسلط اهل دولت بر آنست و همه این‌ها به نسبت (عظمت یا خردی) کشور است. پس این گونه مطالب را باید در نظر گرفت و نیک آن‌ها را دریافت و در آن‌ها اندیشید. آن وقت تطبیق آن‌ها را در اجتماع و تمدن درست خواهیم یافت و خداست وارث زمین و کسی که بر آنست و او بهترین وارثانست^(۲).

فصل شانزدهم: در اینکه نازونعمت در آغاز نیرویی بر نیرویی دولت می‌افزاید

زیرا هرگاه قابل و طوایف بکشورداری و ناز و نعمت برسند در میان آنان توالد و تناسل و خاندان‌ها و خویشاوندی فرونی می‌یابد و در نتیجه بر تعداد افراد قبیله‌ها افزوده می‌شود و یکایک اولاد و اعمام دودمان سلطنت موالی و پرورش یافتگانی برمی‌گزینند و نسل‌های آنان در آن محیط پرنازونعمت و آسایش پرورش می‌یابند و به سبب زندگی در چنان محیطی عده کثیری بر جمعیت دولت افزوده می‌شود و نیرویی دیگر بدان می‌پیوندد. لیکن اگر نسل نخستین و دوم درگذرند و دولت را فرسودگی و پیری فروگیرد این موالی و پرورش یافتگان نخواهند توانست در پایه گذاری واستحکام دولت به استقلال اقدام کنند، زیرا از (خصایص) فرمانروایی در آنان چیزی یافت نمی‌شود. آن‌ها خود بر اهل دولت تحمیل بوده و همچون کسانی به شمار می‌رفته‌اند که در تحت تکفل دولتیان باشند

۱- ممالیک بحری سلسله ای از غلامان ترک و چرکس بودند که از ۶۸۴ تا ۷۹۲ هـ (مطابق ۱۳۵۰ تا

۱۳۹۰ میلادی) در مصر حکومت می‌کردند. رجوع به طبقات سلاطین اسلام ص ۷۰ شود.

۲- و هو خیرالوارثین در «ینی» نیست.

و بنابراین هرگاه اصل برانداخته شود فرع نمی‌تواند به استقلال رسوخ کند، پس فرع هم از میان می‌رود و پراکنده می‌شود و دولت بر نیروی نخستین باقی نمی‌ماند.

و این معنی را می‌توان بر وضعی که در دولت عربی اسلامی روی داد تطبیق کرد. که تعداد آنان چنان که گفتیم در روزگار نبوت و خلافت در حدود صدوپنجاه هزارتن از قبایل مضر و قحطان^(۱) بود و چون ناز و نعمت در دولت به حد کمال رسید و به سبب افزایش نعمت رشد و نمو جمعیت آنان فزونی یافت و خلفا گروهی بسیار از موالی و آزادشدگان و نمک پروردگان را برگزیدند شماره مزبور چندین برابرشد، چنان که گویند معتصم عموریه^(۲) را که گشود نهصد هزار تن در نبرد با آنان به جنگ برد و اگر شماره سپاهیان عباسیان را در مرزهای دور و نزدیک شرق و غرب در نظر آوریم و آنان را به لشکریانی که نگهبان پایتخت کشور بودند و به گروه موالی و آزاد شدگان بیفزاییم دور نیست چنین عددی درست باشد. مسعودی گوید: در روزگار مأمون برای انفاق به خاندان عباس بن عبدالمطلب آنان را شمردند و آنان از زن و مرد سی هزار تن بودند. بنابراین میزان افزایش این عدد را در مدتی کمتر از دویست سال باید در نظر گرفت و دانست که سبب آن آسایش و ناز و نعمتی است که برای دولت حاصل آمده و نسل‌های ایشان در آن پرورش یافته‌اند و گرنه شماره عرب در آغاز فتح بدین عدد نرسیده بود و بلکه نزدیک بدان هم نبود. و ایزد آفریدگار دانا است.

فصل هفدهم: در مرحله‌های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق خداوندان دولت بر حسب اختلاف مرحله‌های مزبور تغییر می‌پذیرد^(۳)

۱- (به فتح ق) قحطان بن عابر، جد عرب یمن (اقراب الموارد).

۲- Ammouriya شهری در گالاسی Galati است که مسلمانان آن را در سال ۲۲۳ هـ (۸۳۸ م) فتح کردند.

۳- عنوان فصل در «ینی» چنین است: در مرحله‌های دولت و اختلاف احوال (عادات) و بداوت مردم آن نسبت به اختلاف مرحله‌های مزبور.

باید دانست که دولت به اطوار و مرحله‌های مختلف و حالات نو به نو انتقال می‌یابد و زمامداران آن در هر یک از مرحله‌ها خویهایی اکتساب می‌کنند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است که در مرحله دیگر همانند آن نیست. زیرا خوی به طبیعت تابع مزاج عادت و کیفیتی است که در آن به سر می‌برند و حالات و مراحل دولت بر حسب معمول از پنج مرحله بیرون نیست: مرحلهٔ نخستین دوران پیروزی به هدف و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است. در این مرحله خدایگان دولت در به دست آوردن مجد و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و نگهبانی و حمایت از آن پیشوا و مقتدای قوم خویش می‌باشد و به هیچ رو و در برابر ایشان یکه تاز و (فرمانروای مطلق) نیست زیرا این امر به مقتضای عصبیتی است که به وسیلهٔ آن پیروزی و غلبه روی داده و عصبیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است.

مرحله دوم: دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیلهٔ خویش و مهار کردن آنان از دست درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است. و خدایگان دولت در این مرحله به برگزیدن رجال و گرفتن موالی و دست پروردگان همت می‌گمارد و برعهده این گروه می‌افزاید تا میدان را بر اهل عصبیت و عشیرهٔ خویش، آنان که در نسب وی هم سهم و در بهره برداری از ملک عصبیت و انباز وی می‌باشند تنگ کند از این رو آنان را از عهده داری امور میراند و از دخول در کف او قرار گیرد و حاکمیت در خاندان او پایدار شود و خودکامگی (فرمانروایی مطلق) به وی منحصر گردد از این رو بنیان گذاران مرحلهٔ نخستین خود را با حریفان خویش همان رنج‌ها و مشقت‌هایی را که پایه گذاران مرحلهٔ نخستین در بدست آوردن کشور می‌بردند تحمل می‌کند، بلکه کار او دشوار تر و پررنج تر است زیرا پایه گذاران نخستین با بیگانگان به کشمکش و زدوخورد می‌پرداختند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار کلیهٔ افراد عصبیت ایشان بود ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان خویش به ستیزه جویی برمی‌خیزد و

آنان را می‌راند و هیچ کس او را در این نبرد یاری نمی‌دهد جز گروه اندکی از دوران (یا بیگانگان) از اینرو به کار دشواری دست می‌یازد.

مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداری و بدست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است. نتایجی که طبایع بشر بدانها دلبسته و آرزومند است مانند کسب ثروت و به یادگار گذاشتن آثار جاوید و نام آوری و شهرت طلبی. از این رو تمام هم خود را مصروف امور خراج ستانی و موازنه دخل و خرج و محاسبه هزینه‌ها (و مستمریها) و میانه روی در آن‌ها می‌کند و به برآوردن بناهای زیبا و کاخ‌ها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانیهای پهناور و معابد بلند همت می‌گمارد و به هیئت‌های نمایندگی از اشراف ملت‌ها و بزرگان و سرآمدان قبایل بار می‌دهد و به پراکندن احسان در میان اهل خویش می‌پردازد. گذشته از این که به رفاه حال حاشیه نشینان و دست پروردگان خویش از لحاظ مال و جاه در می‌نگرد و به سان دادن سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می‌کند چنانکه آثار آن در وضع لباس و سلاح^(۱) و نشانها و دیگر تزیینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان نمودار می‌گردد. آن وقت دولت‌های دوست وی بدان مباحات می‌کنند و دولت‌های جنگجو و دشمن بیمناک و هراسان می‌شوند. و این مرحله آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است. زیرا خدایگان دولت‌ها در همه این مراحل مستقل برای خویش هستند و ارجمندی خویش را آشکار می‌سازند و راهها را برای آیندگان خویش هموار می‌کنند.

مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت جویی است و رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده‌اند قانع می‌شود و با پادشاهان همانند خویش راه مسالمت جویی پیش می‌گیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت به تقلید از پیشینیان خویش می‌پردازد و کلیه اعمال ایشان را گام به گام دنبال می‌کند و پیروی از آنان را به

۱- نسخه (ب) شکتیم (به ضم ش - فتح ک مشدد) یعنی سلاح ایشان. نسخه (ک) و (ا) شکبهم (به ضم ش) به معنی عطا و جایزه و در اینجا ضبط نسخه (ب) مناسب تر است.

بهترین طرق وجهه همت خود قرار می‌دهد و عقیده مند می‌شود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد مایه تباهی کار او می‌شود و به فرمانروایی او خلل راه می‌یابد چه آنان را در بنیان گذاری کاخ سروری و بزرگی بینتر میدانند.

مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله آنچه را که پیشینیان او گرد آورده‌اند در راه شهرت رانی‌ها و لذا یذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفل‌ها و مجالس عیش تلف می‌کند و یاران و همراهان بد و نابکاری برمی‌گزیند که ظاهری چون «گورکافر» و باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند^(۱) و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آن‌ها بر نمی‌آیند به ایشان می‌سپارد کسانی که به آنچه انجام می‌دهند و فرو می‌گذارند آشنایی ندارند (یا از نتایج امر ونهی و حل و عقد امور آگاه نیستند) در حالی که نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هوی خواهان خدمتگزار پیشینیان بدی روا می‌دارد چنان که کینه او را در دل می‌گیرند و یاری و همراهی خود را به وی دریغ می‌دارند و یاری و همراهی خود را به وی دریغ می‌دارند و هم به سبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در راه شهوترانی‌های خویش وضع سپاه و لشکر او رو به تباهی می‌رود، چه بتن خویش بکار ایشان عنایت نمی‌کند و خویش را از آن پنهان می‌دارد و به پرسش احوال و سروسامان دادن کارهای ایشان نمی‌پردازد و در نتیجه اساسی را که پیشتیبیان وی بنیان نهاده بودند واژگون می‌سازد و کلیه پایه گذارینها و کاخ‌های عظمت ایشان را ویران و منهدم می‌کند. در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری به دولت راه می‌یابد و بیماری مزمنی که کمتر می‌تواند خود را از آن برهاند و با آن وضع درمان ناپذیر می‌شود بر آن استیلا می‌یابد تا آن که

۱- ترجمه: خضراء الدمن است که در لغت به معنی سبزه‌های روییده در میان سرگین و پلیدیها است و کنایه از زن زیبارویی است که بی‌حاصل و بد نژاد باشد و در حدیث آمده است: ایاکم و خضراء الدمن. رجوع به منتهی الارب شود.

سرانجام منقرض می‌گردد چنان که در ضمن کیفیاتی که یاد خواهیم کرد علل آن را یادآور خواهیم شد، و خدا بهترین وارثان است.

فصل هجدهم: در اینکه کلیه یادگارها و آثار دولت به نسبت نیرومندی دولت در اساس و اصل آن است

از این رو که آثار و بناها در پرتو نیرویی ایجاد می‌شود که دولت در آغاز پایه گذاری داشته و هر یادگار و اثری که به جای می‌ماند به نسبت آن نیرو است. از آن جمله بناها و معابد عظیم هر دولتی به نسبت نیروی آن در آغاز و اساس تشکیل سنجیده می‌شود، زیرا این گونه یادگارها جز در پرتو فزونی کارگران و گردآمدن نیروهای فراوان و همدستی جماعت‌های بزرگ از راه تعاون و همکاری پایان نمی‌یابد. چنان که هرگاه دولتی عظیم و پهناور باشد و در ممالک و رعایای بسیار نفوذ یابد، دارای کارگران بیشمار و بی‌حد و حصر خواهد بود و چنین نیروی عظیم هرگاه از کرانه‌ها و اقطار دولت برانگیخته شوند دست به کار شوند، خواهد توانست به بنیان نهادن بزرگترین معابد دست یازد و آن را به پایان رساند. آیا کاخهای قوم عاد و ثمود و آنچه را قرآن درباره آن حکایت کرده نمی‌بینی^(۱)؟ و هم باید ایوان کسری را به چشم دید و میزان توانایی و نیرومندی را که ایرانیان در آن به کار برده‌اند دریافت چنان که رشید آهنگ انهدام و ویرانی آن کرد پس شاق آمد بر او و بدان شروع کرد ولی از آن عاجز آمد و داستان مشورت وی با یحیی بن خالد در این باره معروف است. پس باید دید چگونه یک دولت بر بنیان نهادن بنایی قدرت می‌یابد که دولت دیگر از ویران ساختن آن عاجز می‌گردد با دوری و مسافتی که میان ویران ساختن و بنیان نهادن از لحاظ سهولت وجود دارد و از این امر به فرق میان دو دولت می‌توان پی برد و نیز بلاط الولید (مسجدی است) در دمشق و مسجد جامع امویان در قرطبه و پلی که بر روی رودخانه آن شهر نهاده‌اند پایدار است. همچنین بنای

۱- اشاره به آیه ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۴۱ و ۱۴۶ و ۱۴۹ سوره الشعراء

کمانه‌ها یا طاقها برای بردن آن به کارتاژ در کاریزی که بر آن‌ها سوار است هنوز باقی است. و آثار شرشال^(۱) در مغرب و اهرام مصر و بسیاری از آثار و یادگارهای مشابه آن‌ها را که به چشم می‌بینیم باید به دقت بررسی کنیم، همه این‌ها نشان می‌دهد که چگونه دولت‌ها از لحاظ نیرومندی و ناتوانی با یکدیگر تفاوت داشته‌اند.

و باید دانست که این گونه اعمال گذشتگان به وسیله «چرخ»^(۲) و اجتماع کارگران و فزونی همدستان و قدرتها انجام می‌یافته است و این همه هیکل‌ها (معابد) و کاخ‌های مستحکم و باشکوه از این راه بنیان نهاده شده است و آنچه عامه توهم می‌کنند که سب بنیان‌گذاری چنین یادگارها این است که پیشینیان از لحاظ درازی قد و ضخامت تن از ما تنومندتر بوده‌اند درست نیست و نباید این پندار باطل را پذیرفت، چه میان افراد بشر امروز و گذشته در این باره چندان تفاوتی نیست، چنانکه در هیاکل (معابد) و آثار باستانی می‌یابیم. ولی افسانه سازان بدین امر بسیار شیفته می‌باشند و در آن، راه مبالغه و گزافه‌گویی را پیموده‌اند. و در این خصوص اخباری که دروغ بودن آن‌ها محرز است درباره عاد و ثمود و عمالقه نوشته‌اند و شگفت‌آورترین آن‌ها افسانه ای است که درباره عوج بن عناق^(۳) مردی از عمالقه^(۴) که بنی اسرائیل در شام با آنان جنگیده حکایت کرده و

۱- شرشال یا «شرشل» شهری است در الجزیره دارای آثار باستانی.

۲- ترجمه کلمه «هندام» است که صاحب اقرب الموارد آن را در معرب اندام فارسی می‌داند که در تازی مصدری (هندمه) از آن به معنی ظریف کردن و استوار ساختن و اتفاق چیزی و جز این‌ها ساخته‌اند ولی دسلان کلمه را به معنی ماشین به کار برده و ما کلمه چرخ را برگزیدیم. پهلوی کلمه نیز هندام است که ممکن است عربها عین پهلوی آن را گرفته باشند و در فارسی دری به معانی: کار آراسته به نظام و با اصول و زیبا و زیبایی و ادب و آداب و قاعده و روش نیز آمده است. رجوع به یادداشتهای آقای پور داود و حاشیه برهان قاطع مصحح آقای دکتر معین شود.

۳- ابن عناق (به کسر ع) همان است که صاحب قاموس در باب جیم «عوج بن عوق» روایت کرده و در میان عامه مردم معروف به «عوج بن عنق» است (نصر هوریتی، حاشیه کتاب).

۴- کنعانیان. «ینی»

پنداشته‌اند که عوج آن چنان دراز قد بوده که ماهی را با دست خویش از دریا بر میداشته و آن را در برابر خورشید بریان می‌کرده است. و بدینسان گذشته از نادانی آنان به احوال بشر جهل خود را به وضع ستارگان نیز آشکار ساخته‌اند.

چه معتقداند که خورشید دارای حرارت است و هرچه بدان نزدیک تر شوند حرارتی فزوتر و شدیدتر می‌یابند و نمی‌دانند که گرما همان روشنایی خورشید است و روشنایی خورشید در نزدیکی زمین بیشتر است زیرا اشعه آن در سطح زمین به سبب روبروشدن با انوار منعکس می‌شود و در نتیجه گرما به علت این انعکاس در این دو چندان می‌گردد و هر گاه نور از حدودی که اشعه منعکس شده در آن پراکنده است تجاوز کند، در آنجا گرما وجود نخواهد داشت بلکه در آن نقاط (فضا) یعنی جایگاه جریان ابرها، سرما خواهد بود و خورشید به خودی خود نه گرم است و نه سرد، بلکه جسم بسیط نور دهنده ایست که از موادی ترکیب نیافته است^(۱).

و همچنین عوج بن عناق بر حسب گفته مورخان از عمالقه یا کنعانیانی بوده که شکست خورده بنی اسرائیل هنگام فتح شام به شمار می‌رفتند و طول قد و میزان تنومندی بنی اسرائیل در آن روزگار نزدیک به اندام ما بوده و گواه بر آن درهای بیت المقدس است که هرچند خراب شده است و بار دیگر آن‌ها را تجدید کرده‌اند ولی اشکال آن‌ها و اندازه‌های درها همچنان به همان میزانی که بوده حفظ شده است. (و بنابراین) چگونه ممکنست میان عوج و مردم عصر او از لحاظ اندام یک چنین تفاوتی وجود داشته باشد؟ و بی‌گمان انگیزه غلط ایشان اینست که یادگارهای ملت‌ها به نظر آنان عظیم و شگفت آور آمده ولی چگونگی دولت‌ها را در اجتماع و تعاون و همدستی در نیافته‌اند و به سر آنچه در پرتو همکاری و چرخ (ماشین) حاصل می‌شود و این گونه یادگارهای عظیم و با شکوه ایجاد می‌کند پی نبرده‌اند. از این رو موضوع را به نیرومندی و شدت بدن‌ها در نتیجه بزرگی اندام‌های آنان کشانده‌اند در صورتی که حقیقت امر چنین نیست.

۱- بر حسب عقیده متقدمان در باره خورشید که آن را کره مذابی نمی‌دانستند.

و مسعودی به گمان خویش پندار غیرمستندی از فلاسفه نقل کرده است و جز گفتاری بی‌دلیل چیز دیگری نیست، چنان که گوید چون خدا خلق را بیافرید طبیعتی که سرشت اجسام است در تمام کره و در نهایت نیرومندی و کمال وجود داشت^(۱) و در آن روزگار به سبب کمال آن طبیعت عمرها درازتر و بدن‌ها نیرومندتر بود چه عارض شدن مرگ فقط به علت انحلال نیروهای طبیعی است چنان که اگر طبیعت (موجودات) نیرومندتر باشد عمر (آنان) هم فزونتر خواهد بود. پس جهان در آغاز آفرینش چنان بود که موجودات آن دارای سنین و اجسام کامل و بی‌نقص بودند ولی پس از چندی به سبب نقصان ماده همواره رو به نقصان رفت تا بدین کیفیت رسید و اکنون می‌بینیم و در آینده نیز همچنان نقصان بدان راه خواهد یافت تا هنگام انحلال و انقراض جهان در رسد.

ولی این گفتار مبتنی بر هیچ سندی نیست و چنان که می‌بینیم هیچ گونه علت طبیعی و برهان منطقی ندارد. چه ما هم اکنون مساکن پیشینیان و درها و راهروهایی را که در بناها و معابد و خانه‌ها و جایگاه‌های سکونت احداث کرده‌اند می‌بینیم مانند دیار ثمود که سنگهای خارا را تراشیده و در درون آنها خانه‌های کوچکی ساخته‌اند و این خانه‌ها دارای درهای تنگ می‌باشد و پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده است که این مساکن دیار ایشان است و مردم از استعمال آب‌های ایشان نهی کرد و آن آب‌ها را چیزهایی را که با آنها خمیر گردیده فرو ریخت و فرمود به مساکن کسانی که بر خویش ستم کرده‌اند داخل نشوید مگر آن که گریان باشید که مبادا آنچه به ایشان رسیده به شما هم برسد.

همچنین سرزمین عاد و مصر و شام و دیگر نقاط زمین در خاور و باختر (گواه برین امر است)، و حقیقت همانست که ما بیان کردیم.

۱- عبارت در همه نسخه‌ها چنین است: فی تمام الکره و فی نهابه القوه و الکمال و چنین می‌نماید که در کلمه «کره» تحریفی رخ داده است.

دیگر از آثار و یادگارهای دولت‌ها چگونگی عروسی‌ها و مهمانیهای ایشان است چنان که درباره جشن عروسی پوران و اطعام حجاج و ابن ذوالنون یاد کردیم و همه آنها گذشت.

آثار و یادگارهای دیگر دولت‌ها بخشش‌های آنهاست که به نسبت نیرومندی دولت‌ها می‌باشد. و این حقیقت در آنها نمودار است هرچند دولت ایشان مشرف بر فرسودگی و پیری باشد، چه همتهای زمامداران دولت‌ها به نسبت نیروی کشور و غلبه یافتن ایشان بر مردم است و این همتها همواره تا انقراض دولت‌ها همراه ایشان است.

و این امر را می‌توان درباره بخشش‌های ابن ذی یزن به هیأت نمایندگان قریش سنجد که چگونه از رطل‌های زر و سیم و بندگان و کنیزکان ده ده به آنان بخشید و از انبانهای عنبر به هرکدام یکی اعطا کرد و ده برابر همین بخشش به عبدالمطلب ارزانی داشت و همانا کشور وی در آن روزگار به ویژه قراره^(۱) یمن در زیر تسلط و نفوذ ایران بود و تنها همت خودش محرک وی در این بذل و بخشش بوده است چه قوم وی تابعه روزگاری دارای سلطنت در آن سرزمین و چیرگی بر ملت‌هایی در عراق عرب و عجم و هند و مغرب بوده‌اند.

قبایل صنهاجه در افریقیه نیز هرگاه به هیأت نمایندگی امرای زناته بار می‌دادند بارهایی از اموال^(۲) و جامه دان‌های^(۳) آکنده ای از پوشیدنیها و یدکهای بی‌شماری از حیوانات بارکش به ایشان می‌بخشیدند و در تاریخ ابن الرقیق در این باره اخبار بسیاری آمده است.

۱- نام قبیله ای است در یمن. (متهی الارب).

۲- مال در این گونه موارد بر تقدینه سیم و زر اطلاق شود.

۳- ترجمه کلمه تخوت جمع تخت فارسی است که تازیان آن را به معنی جامه دان یا بسته و بقچه لباس به کار می‌برند.

همچنین بخشش‌ها و جوایز و مخارج برمکیان را هم باید از این قبیل شمرد، چه ایشان هنگامی که بینوایی را به نوا می‌رسانیدند، او را تا سرانجام روزگار به فرمانروایی و ناز و نعمت نایل می‌ساختند، نه بخشش‌هایی که گیرنده آن یک روز یا قسمتی از روزی آن‌ها را به پایان رساند. و اخبار ایشان در این باره بسیار و در کتب نوشته شده است و تمام به نسبت نیروی دولت‌ها می‌باشد. و همچنین جوهر صقلی کاتب، فرمانده سپاهیان عبیدیان هنگامی که برای فتح مصر رهسپار آن کشور شد، از قیروان هزار بار از اموال (زر و سیم نقدینه) آماده ساخت. و امروز دولتی به این گونه (بخشش‌ها) نمی‌رسد. و نیز به خط محمد بن عبدالحمید صورت خراجی یافت شده است که در روزگار مأمون آن‌ها را از جمیع نواحی به بیت المال بغداد فرستاده‌اند، و آن را از (کتاب) جراب الدوله^(۱) بدینسان نقل کردم:

غلات^(۲) سواد ۲۷۷۸۰۰۰۰ درهم مالیاتهای مختلف دیگر: ۱۴۸۰۰۰۰۰ درهم^(۴) جامه (حله)های نجرانی^(۱) دویست دست. طین ختم (گل مهر کردن نامه‌ها) ۲۴۰ رطل^(۲).

۱- جراب الدوله لقب احمد ابن علوجه یا علویه مکنی به ابوالعباس مردی طنبور زن و بذله گو بوده و به روزگار مقتدر بالله عباسی و خاندان بویه می‌زیسته است وی مؤلف کتابی به نام: النوادر والمضاحک فی سائرالفنون و النوادر بوده که آن را به نام: ترویج الارواح و مفتاح السرور و الافراح هم خوانده است. رجوع به معجم الادباء ج ۴ ص ۱۹۷ و فهرست ابن ندیم ص ۲۱۸ شود. و شاید هم جراب الدوله کتاب دیگری جز این بوده است.

۲- غلات ج، غله به معانی: درآمد هر چیزی از حبوب و نقود و جز آن. و درآمد کرایه خانه و مزد غلام و سود زمین و مانند این‌ها است (از منتهی الارب). و در تعریفات آمده است: درهم‌هایی که بیت المال آن‌ها را رد کند و بازرگانان آن‌ها را بگیرند و مالیاتی که مولی بنده را بدان مکلف سازد... و گویا مراد در اینجا درآمد نقدی و جنسی بیت المال از ناحیه‌های مختلف باشد.

۳- در متن به شیوه قدیم چنین است: بیست و هفت هزار هزار درهم دو بارو هفتصد و هشتاد هزار درهم که ما همه ارقام را به صورت عدد نوشتیم.

۴- مالیات دیگر تنها در چاپ (ب) آمده و همدر (ینی) بدینسان است. (ابواب المال با لسواد).

کسکر^(۳): ۱۱۶۰۰۰۰۰ درهم.
 شهرستان‌های دجله: ۲۰۸۰۰۰۰۰ درهم.
 حلوان: ۴۸۰۰۰۰۰ درهم.
 اهواز: ۲۵۰۰۰۰ درهم، شکر ۳۰۰۰۰۰ رطل.
 فارس: ۲۷۰۰۰۰۰۰ درهم، گلاب: ۳۰۰۰۰۰ شیشه. مویز سیاه^(۴): ۲۰۰۰۰۰ رطل.
 کرمان: ۴۲۰۰۰۰۰۰ درهم، جامه‌های یمنی ۵۰۰ دست. خرما. ۲۰۰۰۰۰ رطل، زیره: ۱۰۰۰۰ رطل^(۵).
 مکران: ۴۰۰۰۰۰۰ درهم.
 سند و نواحی مجاور آن: ۱۱۵۰۰۰۰۰۰ درهم، عود هندی: ۱۵۰ رطل.
 سیستان: ۴۰۰۰۰۰۰۰ درهم، پارچه‌های تافته^(۶): ۳۰۰ دست. شکر سفید^(۱): ۲۰۰۰۰۰ رطل^(۲).

۱- نجران (به فتح ن) شهری بیمن. (از اقرب الموارد). برد یمنی در قدیم معروف بوده و مقصود از حله همان برد یمانی است.
 ۲- طین مختوم هم در قانون ابن سینا ص ۱۸۴ چاپ اروپا آمده و آن را (طین کاهنی) هم می‌خوانده‌اند و آن به جز طین یا گل ارمنی است.
 ۳- به جز چاپ (پ) در دیگر نسخه‌ها به غلط: کنکر آمده و «کسکر» شهرستانی است که قصبه آن واسط است. رجوع به منتهی الارب و منتهای جغرافیایی قدیم شود.
 ۴- ترجمه کلمه زیب است که به معنی مویز و انجیر هر دو آمده است. در (پ) و (ینی) زیب و در دیگر نسخه‌ها: (زیت) است و ما صورت دو نسخه چاپی و خطی مزبور را برگزیدیم.
 ۵- مله: و من الکمون (زیره) الف رطل. تنها در چاپ (پ) و ینی است.
 ۶- در چاپ (پ) و «من الثیاب المعتمبه» و دسلان یم نویسد. عتابی در میان عربها از تافته‌های گوناگون است که در فرانسه آن‌ها را تابی **Tabis** می‌نامند و آن را به «پارچه‌های ابریشمی مخطط رنگارنگ» ترجمه کرده است. ولی در نسخه دیگر: «من الثیاب المعینه» است و «معین» نوعی جامه است که در میان نقش و نگارهای آن چهارخانه‌های کوچکی مانند چشم جانوران وحشی می‌باشد. رجوع به اقرب الموارد شود.

خراسان: ۲۸۰۰۰۰۰۰ درهم، شمش سیم ۲۰۰۰ شمش، اسب تاتاری ۴۰۰۰ رأس، بنده ۱۰۰۰ تن، جامه ۲۷۰۰۰^(۳) دست، هلیله ۳۰۰۰۰ رطل^(۴).

گرگان: ۱۲۰۰۰۰۰۰ درهم، ابریشم ۱۰۰۰ رشته^(۵).

قومس^(۶): ۱۵۰۰۰۰۰۰ درهم، شمش سیم ۱۰۰۰ شمش^(۷).

طبرستان و روبان^(۸) و نهاوند: ۶۳۰۰۰۰۰۰ درهم، فرش‌های طبری ۶۰۰ قطعه، رخت (عبا) ۲۰۰ دست، جامه ۵۰۰ دست، دستار ۳۰۰، پیاله سیمین^(۹) ۳۰۰ عدد.

ری: ۱۲۰۰۰۰۰۰۰ درهم، انگبین ۲۰۰۰۰ رطل.

همدان: ۱۱۸۰۰۰۰۰۰ درهم، رب انار ۱۰۰۰ رطل، انگبین ۱۲۰۰۰ رطل.

نواحی میان بصره و کوفه: ۱۰۷۰۰۰۰۰۰ درهم.

ماسبدان و دینار^(۱۰): ۴۰۰۰۰۰۰۰۰ درهم.

شهر زور: ۶۰۰۰۰۰۰۰۰ درهم.

- ۱- ترجمه کلمه فانید معرب «پانید» است که به معنی شکر سفید و نوعی شیرینی است. رجوع به اقرب الموارد و منتهی الارب شود.
- ۲- در نسخه (پ) و «ینی» «عشرون الف رطل» و در نسخ دیگر «عشرون رطلا».
- ۳- در نسخه (پ) چنین است ولی در نسخ دیگر، «و من المتاع عشرون الف ثوب» (کالا یا پارچه بیست هزار دست) است.
- ۴- سه هزار رطل (پ) و «ینی».
- ۵- ترجمه شقه است که به معنی پاره ای از چیزی همچون جامه به درازا است رجوع به منتهای لغت شود.
- ۶- ناحیه ایست بزرگ میان خراسان و بلاد جبل و اقلیمی است به اندلس (منتهی الارب).
- ۷- در نسخه (پ) چنین است ولی در نسخ دیگر کلمه «الف» (هزار) افتاده است.
- ۸- به جز نسخه (پ) در دیگر نسخ به جای «روبان» کلمه «روبان» است.
- ۹- ترجمه جامات است که دسلان بدینسان آورده است.
- ۱۰- در نسخ مختلف: «ریان» و «ربان» و «دنان» است. ولی در حاشیه نسخه (ب)، (ک) و (ا) آمده است که به ظاهر «دینار» محرف در «ینی» است و در ترجمه ترکی «مستدان و ربان» است.

موصل و نواحی نزدیک آن: ۲۴۰۰۰۰۰۰ درهم، انگبین سپید ۲۰۰۰۰۰ رطل^(۱).
 آذربایجان: ۴۰۰۰۰۰۰۰ درهم.
 جزیره و توابع آن از نواحی فرات: ۳۴۰۰۰۰۰۰۰ درهم.
 [کرج: ۳۰۰۰۰۰۰۰ درهم.
 گیلان: ۵۰۰۰۰۰۰۰ درهم]^(۲) بنده هزارتن، انگبین دوازده هزار خیک^(۳). بازهای شکاری
 ۱۰ باز^(۴)، انواع رداها ۲۰ دست.
 ارمنستان: ۱۳۰۰۰۰۰۰۰ درهم، گستردنیها (فرشها)ی محفور ۲۰ قطعه^(۵). رقم^(۶) ۵۳۰
 رطل، شورماهی نمک سود^(۱)، ده هزار رطل، طریخ^(۲) ده هزار رطل، استر دویست رأس،
 باز شکاری ده باز^(۳).

-
- ۱- بیست میلیون رطل (ا) و (ب) و (ک) در «ینی» کرخ
 - ۲- قسمت داخل کروشه در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست.
 - ۳- ترجمه کلمه «زق» است که بر مطلق مشک و خیک اطلاق می‌شود ولی در عربی پوستی راکه در آن انگبین باشد «عله» نامند (اقراب الموارد).
 - ۴- ترجمه بزاه (به ضم ب) است و در حاشیه چاپ (ا) و (ب) و (ک) آمده است: در چاپ ترکی به جای: «ومن البزاه...» چنین است: شکر ده صندوق.
 - ۵- در چاپ (ا) و (ب) «قسط» و در نسخه اعراب دار (ک) بسط (به فتح ب) و در چاپ (پ) بسط است که (به ضم ب - س) جمع بساط است. به معنی گستردنی و حصیری دراز و کم عرض به اندازه یک ذراع. این حصیر را از برگ نخل می‌بافند و آن را «طنفسه» می‌گویند که معرب تنبسه فارسی است (اقراب الموارد). ولی فرشهای محفور را صاحب منتهی الارب چنین تفسیر کرده: محفور شهریست بر کنار دریای روم ینسج بها البسط.
 - ۶- در نسخه (پ) «رقم» و در نسخ دیگر «زقم» است و برای هیچ یک معنی مناسبی یافت نشد. دسلان معتقد است کلمه مزبور تحریف «زقوم» است زیرا یکی از معانی زقوم درختی است که در اریحا می‌روید و از نوع هلیه کابلی است و خواص طبی فراوانی دارد و گویند بین امیه آن را در اریحا کاشته‌اند. و رجوع به منتهی الارب شود. ولی به ظاهر ممکنست کلمه مزبور «زراقن» باشد که نوعی ماهی است و مانند شورماهی در نهر کر می‌باشد چه وقتی کلمه طریخ به صویح و صونج تحریف

قنسرین^(۴): ۴۲۰۰۰۰ دینار^(۵)، مویز هزار بار^(۶).

دمشق: ۴۲۰۰۰۰ دینار.

اردن: ۹۶۰۰۰ دینار^(۷).

فلسطین: ۳۱۰۰۰۰ دینار، روغن زیتون ۳۰۰۰۰۰۰ رطل.

مصر: ۱۹۲۰۰۰۰ دینار.

برقه^(۸): ۱۰۰۰۰۰۰۰ درهم.

شود ممکنست زراقتن به «زقم» یا «رقم» تبدیل گردد بخصوص که این کلمه در متن کتب جغرافیایی قدیم به انواع صورتهای: رافن، زراقی، دراقن، درآمد، درامن تحریف شده است. رجوع به مسالک الممالک اصطخری ص ۱۸۴ و صوره الارض ابن حوقل ص ۳۳۸ شود.

۱- المسایج السور ماهی (ب) و (ک) المسایج السور ماهی (ا) ولی صحیح: «المالح السور ماهی» است که در نسخه بدل چاپ (پ) هم کلمه المالح هست ولی کاترمر آ «را در ح اشیه آورده زیرا صطخری در جغرافیای ارمنستان آرد: و علی ثلث فرسخ من بردعه نهرالکرو به نهر الکرالسرماهی (ن.ب.الشور ماهی الشورماهیج) الذی یحمل الی الافاق مالحا. مسالک الممالک اصطخری ص ۱۸۳ و رجوع به صوره الارض ابن حوقل ص ۳۲۸ شود.

۲- صوبخ (ب)، صونج (ک) و (ا)، طریح (ب) ولی صحیح «طریخ» است که آن هم نوعی ماهی کوچک بوده و از دریاچه ارجیش ارمنستان آن را می گرفته و به کشورهای دیگر می فرستاده‌اند. اصطخری می نویسد: و بحیره بارمینیه ترعف بحیره ارجیش یرتفع منه سمک الطریخ یحمل الی الافاق (مسالک الممالک ص ۱۹۰) و رجوع به صوره الارض ابن حوقل چاپ لیدن ص ۳۴۶ و برهان قاطع و منتهی الارب شود.

۳- در نسخ (ب) و (ا) و (ک) «و من المسهره» به جای و «من البزاه» در نسخه (ب).

۴- (به کسر ق. فتح ن مشدد - فتح س و کسر آن) و قنسون: استانی است به شام (اقرب الموارد).

۵- در (پ) چنین است ولی در نسخ (ب) و (ا) و (ک) و «ینی» ۴۰۰۰۰۰۰ دینار.

۶- در (ب) و (ا) و (ک): روغن زیتون هزار بار.

۷- در نسخ (ا) و (ب) و (ک): نودو هفت هزار دینار.

۸- (به فتح ب - ق): اقلیم یا ناحیه ایست میان اسکندریه و افریقیه (منتهی الارب).

افریقیه: ۱۳۰۰۰۰۰۰ درهم، گستردنی ۱۲۰ قالی.

یمن: ۳۷۰۰۰۰۰ دینار به جز جامه و کالا.

حجاز: ۳۰۰۰۰۰۰ دینار. انتهی.

و اما اندلس، چنان که مورخان موثق آن یاد کرده‌اند، عبدالرحمن الناصر (هشتمین پادشاه بنی امیه که عنوان خلافت به خود گرفت)^(۱) در خزاین و گنجینه‌های خویش پنج هزار میلیون دینار^(۲) به جای گذاشت که همه آن‌ها بقنطار پانصد هزار قنطار بود و در بعض تواریخ دیدم که در روزگار هارون میزان محصولات به بیت المال در هر سال هفت هزار و پانصد قنطار دینار طلا بوده است.

[و^(۳) اما دولت عبیدیان، من در تاریخ ابن خلکان آنجا که درباره افضل بن امیرالجیوش بدر جمالی^(۴) سرداری که زمام امور فرمانروایی را از خلفای فاطمی مصر بازگرفته و به خود اختصاص داده بود، خواندم که هنگامی که وی کشته شده است در خزانه او ششصد میلیون دینار و دویست و پنجاه اردب^(۵) درهم و ذخایری در خور مبالغ مزبور بوده است از قبیل انواع نگینها و مرواریدها و پارچه‌ها و کالاها و همچنین اسبها و چارپایان باری و سواری (بسیاری از وی به جای مانده است).

۱- از دسلان.

۲- دسلان در متن ترجمه خود پنج میلیون دینار آورده است و پنج هزار میلیون دینار ار در حاشیه به نقل از طبع بولاق و نسخه ای خطی یاد کرده است.

۳- قسمت داخل گروه در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست و از نسخه (پ) که قریب دو صفحه است ترجمه شد.

۴- در متن چنین است: الافضل امیرالجیوش بن بدر الجمالی.

۵- اردب پیمانانه بزرگی در مصر است معادل ۲۴ صاع و هر صاع ۸ رطل عراقیست. دسلان اردب را Boisseau ترجمه کرده که پیمانانه ای معادل ۱۲/۵ لیتر است و هم «مد» را در جای دیگر نیز به همین کلمه ترجمه کرده است در صورتی که میان «اردب» و «مد» تفاوت بسیار است.

درباره دولت‌های نوبنیادی که ما آن‌ها را دیده‌ایم می‌توان گفت بزرگترین آن‌ها دولت ترک در مصر است که در روزگار الناصر محمد بن قلاون به مرحله عظمت رسیده بود و آن دورانی بود که در آغاز دولت وی دو تن از بزرگ زادگان، بیبرس و سلار، برالنصر غلبه یافتند و سپس بیبرس لار را کنار زد و خود بر مسند فرمانروایی وی نشست و او را جانشین و معاون خود قرار داد و هنگامی که الناصر کشور را از زیر قدرت بیبرس بیرون آورد و پس از چندی جانشین وی سلار را نیز منکوب کرد و ذخیره‌های وی را یکسره به چنگ آورد، من بر دفتر آمار اندوخته و ثروت وی آگاهی یافتم و این فهرست را از آن نقل کردم:

یاقوت بهرمان^(۱) و بلخش^(۲): چهار رطل و نیم، زمرد: نوزده رطل، نگین‌های الماس و عقیق (چشم گربه)^(۳): سیصد تکه بزرگ، نگین‌های گوناگون: دو رطل. مروارید گرد از یک مثقال تا وزن یک حبه^(۴): هزار و صد و پنجاه دانه، زرمسکوک: یک میلیون و چهارصد هزار دینار، حوضی پر از زر، کیسه‌هایی پر از زر که از میان دو دیوار آن‌ها را بیرون آورده‌اند و شماره آن‌ها معلوم نیست، دومیلیون و هفتاد و یک هزار درهم، زیورهای زرگری شده چهار قنطار^(۵)، و دیگر وسایل و اثاثی که در خور یک چنین توانگریست،

۱- نوعی یاقوت سرخ است که آن را «بهرامن» نیز گویند (از برهان) در چاپ‌های مصر و بیروت: برهمانی است و دسلان «هندی» نوشته است. و صورت متن از «ینی» است.

۲- این کلمه نیز ظاهراً محرف «بدخشی» است.

۳- چشم گربه، و آن جوهریست که به چشم گربه شباهت دارد و آن را «عین الهر» گویند.

۴- مقیاسی که در نزد بعضی معادل یک جو بوده است (غیاث اللغات). در «ینی» تا یک درهم است.

۵- به کسر «ق»: وزنه‌ای معادل چهل اوقیه زر یا هزار و دویست دینار یا هزار و دویست اوقیه و به قولی هفتاد هزار دینار و به قولی هشتاد هزار دینار است و برخی آن را برابر صد رطل از زر یا سیم یا هزار دینار دانسته‌اند و بعضی هم گفته‌اند هر قنطار به اندازه پوست گاوی پر از زر یا سیم است. در شام قنطار معادل صد رطل است. در زبان فرانسه آن را quintal می‌نامند و در اوزان قدیم معادل پنجاه و در جدید برابر صد کیلوگرم است (اقراب الموارد) و دیکسیونر فرانسه.

مانند پارچه‌ها و کالاها و انواع مرکوبهای سواری و باری و محصولات املاک و گله‌های حیوانات و بندگان و کنیزکان و آب و زمین.

و پس از دولت ترک مصر می‌توان دولت بنی مرین را در مغرب اقصی (مراکش) از این نظر نام برد. و من بر دفتری که در خزانه پادشاهان این دودمان بوده دست یافتم که به خط خدایگان اموال (وزیر دارایی) ایشان حسون بن بواق است^(۱) و نشان یافتم که ماترک سلطان ابوسعید در بیت المال (خزانه) وی هفتصد و اندی قنطار دینار زر بوده است و در خورد همین مبلغ دیگر وسایل و اثاث و املاک و غیره داشته است و پسر وی سلطان ابوالحسن پس از پدر ثروت بیشتری بر آن افزوده است.

و هنگامیکه بر تلسمان مستولی شد در گنجینه‌های سلطان آن ابوتاشفین، از ملوک بنی عبدالواد، سیصد و اندی قنطار زربافت که قسمتی از آنها مسکوک و قسمتی نامسکوک بوده است و علاوه بر اندوخته‌های مزبور به همان تناسب ثروت‌های دیگری نیز از وی به چنگ آورد.

و اما دودمان نوحدان (حفصیه) افریقیه، من روزگار سلطان ابوبکر نهمین پادشاه ایشان را یافتم که وی سردار و اتابک سپاهیان خویش محمد بن حکیم را مورد خشم قرار داده و اموال او را مصادره کرده بود و از آن جمله چهل قنطار دینار زر و یک مد^(۲) نگین‌ها و مرواریدهای گوناگون از وی به دست آورده و نزدیک به همین میزان هم از فرشهای خانه او تاراج کرده بود، گذشته از این که اموال بسیار دیگری در خور توانگری وی ضبط کرده بود.

۱- به خط خدایگان اموال سلطان ابوسعید است. (ینی)

۲- (به ضم م - تشدید د) پیمانه ایست به اندازه دو رطل نزد اهل عراق و یک رطل و ثلث رطل در نزد اهل حجاز یا مقدار پری دو دست مرد میانه چون هر دو دست را پر کند و در شام پیمانه ایست معادل پانزده ملوک و هر ملوک یک صاع و نیم است (متنهی الارب) و (اقرب الموارد). و دسلان «مد» را به کلمه Boisseau ترجمه کرده که پیمانه ایست معادل دوازده و نیم لیتر.

و در روزگار سلطان الظاهر ابوسعید برقوق [که در مصر بر دولت بنی قلاون استیلا داشت]^(۱) در مصر بودم و او امیر محمود خوانسالار^(۲) خویش را مورد خشم قرار داده و ثروت وی را مصادره کرده بود و کسی که متصدی مصادرهٔ اموال وی بود به من گفت یک میلیون و ششصد هزار دینار زر از وی ضبط شده است و اموال دیگر او از قبیل انواع پارچه‌ها و مرکوب‌ها و چارپایان و محصولات املاک و اثاثه نیز به همین تناسب بوده است].

پس خواننده باید در میزان نیروی دولت‌ها نسبت به یکدیگر از این اسناد پند گیرد و آنچه را نمی‌داند یا هیچگونه نمونه‌ای از امثال آن در عصر وی یافت نمی‌شود انکار نکند و هنگام روبروشدن با مسائل امکان پذیر تنگ حوصله نباشد. چنان که بسیاری از خواص هرگاه امثال و نظایر این اخبار را دربارهٔ دولت‌های گذشته بشنوند آن‌ها را رد می‌کنند. ولی چنین روشی مقرون به صواب نیست زیرا کیفیات عالم وجود و عادات و احوال اجتماع بشری گوناگون و متفاوتست و هرگاه کسی در این عالم باره مرحلهٔ فروتر یا متوسط را درک کند نباید کلیهٔ مدارک و حواس خویش را بدان متوجه سازد و از مرحلهٔ بالاتر غافل شود. و ما هر گاه حوادث و معلوماتی را که دربارهٔ دولت‌های عباسیان و امویان و عبیدیان می‌شنویم در نظر گیریم و قسمت‌های صحیح و تردیدناپذیر آن‌ها را با وضع دولت‌هایی که هم اکنون آن‌ها را ضعیف تر و کوچکتر می‌یابیم بسنجیم، میان آن‌ها تفاوتی خواهیم یافت.

و علت این تفاوت آنست که دولت‌های مزبور از اساس و بنیان نیرومندی و تمدن با یکدیگر اختلاف دارند، از این رو کلیهٔ آثار و یادگاری‌های دولت‌ها همچنان که در صفحات پیشین یادآور شدیم وابسته به قدرت و نیروی اصلی و اساسی آن‌هاست و این

۱- از «ینی»

۲- ترجمه کلمه «استاذالدار» است مرکب از «استاذ» فارسی و «دار» عربی که ترکان آن را به معنی ناظر خرج اداره سلطنتی و خوانسالار به کار می‌برده‌اند.

حقیقتی انکارناپذیر است، چه بسیاری از این کیفیات و عادات و رسوم در نهایت شهرت و وضوح است بلکه برخی از آنها به حد شیاع و تواتر هم رسیده است و بعضی از یادگارهای ابنیه و غیره را به چشم می‌بینیم. پس باید خواننده از احوال و خصوصیات که نقل می‌شود به مرتبه نیرومندی و ضعف و پهناوری و کوچکی دولت‌ها پی ببرد و به قصه ای که برای وی نقل می‌کنیم همچون این حکایت شریف و ظریف پند گیرد و آن اینست که:

در روزگار سلطان ابو عنان از ملوک خاندان مرینی مردی از مشایخ طنجه معروف به ابن بطوطه^(۱) وارد مغرب شد و او بیست سال پیش از آمدن به مغرب سفری به مشرق کرده و به سیاحت ممالک عراق و یمن و هند پرداخته بود و شهر دهلی پایتخت پادشاه سلطان محمدشاه را دیدن کرده و [در درگاه آن کشور در آن روزگار فیروزجوه باریافته]^(۲) و مکانتی در بارگاه وی بدست آورده و مورد نظر و ملاحظت آن پادشاه واقع شده است و منصب قضای مالکیان آن کشور به وی واگذار گردیده است. آن گاه به مغرب بازگشته و به بارگاه سلطان ابو عنان باریافته و درباره کیفیت سیاحت و سفر خویش و از شگفتیهایی که در ممالک روی زمین دیده است در بارگاه وی سخن رانده است و بیشتر سخنان وی در خصوص دولت هند و شرح عادات و رسوم آن کشور مایه حیرت و شگفتی شنوندگان شده است، از قبیل این که پادشاه هند هرگاه سفر می‌کرده مردم شهر خویش را از زن و مرد و کودکان می‌شمرد و روزی شش ماه ایشان را تعیین می‌کرده تا از خزانه وی به ایشان پرداخته شود و هنگام بازگشت از سفر در روزی جمعه وارد می‌شده است و عموم مردم برای پذیره وی به صحرای خارج شهر می‌شتافته و در گرد وی حلقه می‌زده‌اند و در برابر پادشاه در میان این جمعیت انبوه منجنيق‌هایی که به وسیله

۱- آغاز رحله ابن بطوطه سال ۷۲۵ و پایان آن سال ۷۵۴ بوده است و این شگفت آور است و مختصر آن هفت دفتر است (حاشیه کتاب ۱. ه.).

۲- قسمت داخل کروش در چاپ پاریس نیست.

چارپایان باربر^(۱) نقل می‌شده نصب می‌کرده‌اند و وی به وسیله آنا بسته‌هایی آکنده از درهم و دینار به سوی مردم می‌پراکنده است تا داخل کاخ خویش می‌شده است. و حکایت دیگری نظیر داستان یاد کرده از سفرهای خویش می‌گفته است که بی‌اندازه حیرت آور بوده است که مردم نجوی کنان او را تکذیب می‌کرده‌اند.

و من در آن روزها به دیدار فارس بن وردار^(۲) وزیر نامور سلطان شتافتم و با وی درباره اخبار مزبور گفتگو کردم و چون در میان مردم تکذیب آن‌ها شایع شده بود انکار اخبار آن مرد را به وی بنمودم. فارس به من گفت مبادا نظیر چنین رسوم و عاداتی را که درباره دولت‌هاست به دلیلی اینکه تو خود آن‌ها را ندیده‌ای انکار کنی چه آن وقت مانند پسر وزیری خواهی بود که در زندان پرورش یافت. و تفصیل قضیه چنانست که پادشاهی وزیر خویش را زندانی کرد چنان که سالیان دراز در زندان به سر برد و پسرش نیز در همان زندان پرورش یافت و چون پسر به مرحله رشد و عقل رسید درباره گوشت‌هایی که تغذیه می‌کردند از پدر پرسش کرد، پدرش گفت این گوشت گوسفند است، پسر پرسید گوسفند چیست؟ پدر آن را وصف کرد و رنگ و خصوصیات دیگر گوسفند را برای وی شرح داد. فرزند می‌گفت ای پدر آن هم مثل موش است؟ و باز پدر انکار می‌کرد و می‌گفت موش کجا و گوسفند کجا! آن‌ها با یکدیگر بسیار متفاوتند و همچنین درباره گوشت شتر و گاو نیز این سؤال پیش می‌آید و فرزند همه را به موش تشبیه می‌کرد چه او در زندان از جانوران موش حیوان دیگری ندیده بود و از این رو همه جانوران را از جنس موش می‌پنداشت. و این است منشأ بسیاری از اشتباهاتی که مردم در تاریخ بدان دچار می‌شوند همچنان که هنگام به شگفت آوردن دیگران درباره ذکر ارقام بزرگ و فزونی اشیاء گرفتار وسواس می‌شوند چنان که در آغاز کتاب یاد کردیم. پس باید انسان هر چیزی را به اصول آن بازگرداند و مراقب و نگهبان خویش باشد و طبیعت

۱- دسلان در پراتر کلمه (پیلان) هم افزوده است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت: ودرار به فتح واو.

ممکن و ممتنع را به صراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر باز شناسد و هر آنچه در دایره امکان در آید آن را بپذیرد و آنچه را از آن خارج گردد فرو گذارد. و مقصود ما امکان عقلی مطلق نیست زیرا دایره آن از همه چیز پهناورتر است چنان که نمی توان حدی میان واقعه‌ها فرض کرد، بلکه منظور ما امکان برحسب ماده ایست که به هر چیزی اختصاص دارد چه هرگاه اصل و جنس و فصل و مقدار بزرگی و نیروی چیزی را در نظر بگیریم می توانیم از این نسبت درباره کیفیت آن قضاوت کنیم و دیگر چیزهایی را که از دایره آن بیرونست ممتنع بشماریم.

و بگو ای پروردگار من دانش مرا افزون کن^(۱) [و تویی بخشنده ترین بخشندگان]^(۲) و ایزد سبحانه و تعالی داناتر است.

فصل نوزدهم: در یاری جستن رئیس دولت (سلطان) از موالی و برگزیدگان دست پرورده بر ضد خویشاوندان و خداوندان عصیبت خویش

باید دانست که رئیس دولت، همچنان که یاد کردیم، به نیروی خویشاوندان و دودمان خویش به فرمانروایی می رسد چه ایشان جمعیت و پشتیبانان او در وضع کار وی می باشند و به کمک ایشان کسانی را که بر ضد دولت وی قیام می کنند سرکوب می سازد و ایشان را عهده دار مشاغل مملکت می کند و وزارت و امور خارج را به آنان می سپارد، چه آن‌ها هنگام پیروزی و غلبه یاریگران و در وقت فرمانروایی همکاران وی به شمار می روند و در کلیه امور مهم مشارکان وی می باشند و این وضع تا هنگامی دوام می یابد که، چنان که یاد کردیم، دولت در مرحله نخستین است. ولی همین که شکل یا مرحله دوم دولت فرا رسد و دوران جدایی از خویشاوندان و خودکامگی سلطان پدید می آید و آنان را به سبب سرمستی و غرور ناشی از خودکامگی از دولت بدست پروردگان و یاران

۱- ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

۲- ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ در «ینی» نیست.

تازه‌ای به جز عشیره نیازمند خواهد شد تا در مخالفت با خویشاوندان خویش به ایشان اتکا کند و در برابر خویشاوندان آنان را به دوستی برگزیند. در نتیجه این یاریگران در بارگاه او از دیگر کسان مقرب تر خواهند بود و بیش از همه کس مشمول عنایات وی خواهند شد و به جاه و مقام اختصاص خواهند یافت، چه ایشان در راندن خویشاوندان سلطان از پایگاه‌هایی که بدانها خو گرفته بودند و با وی در فرمانروایی شرکت می‌جستند در نهایت فداکاری و جانسپاری او را یاری می‌کنند. از اینرو آن گروه را به کارهای مهم برمی‌گزینند و به انعام و احسان فراوان اختصاص می‌دهد و همچنان که پیشتر خویشاوندان خویش را مورد عنایات مخصوص قرار داده بود ایشانرا نیز مشمول مزایای بسیار می‌کند و فرمانروایی مهمترین نواحی و ولایات خویش و بزرگترین پایگاه‌های دولتی مانند وزارت و فرماندهی لشکریان و گردآوری خراجها را به ایشان می‌سپارد و حتی در اموری که فقط مخصوص به خود وی بود و خویشاوندانش را بدانها اختصاص نمی‌داد مانند القاب مملکتی نیز ایشانرا شرکت می‌دهد چه آنان در این هنگام دوستان و یاران مقرب و خیرخواهان و نصیحت‌گران مخلص و صمیمی وی می‌باشند، و همین عمل وی در این مرحله به منزلهٔ اعلام درهم شکستن دولت می‌باد و نشانهٔ راه یافتن بیماری مزمن بدانتست، زیرا عصبیتی را که بنیاد غلبه و جهانگشایی وی بود از دست داده و فساد و تباهی بدان راه یافته سات.

و اهل دولت در این هنگام به سبب خواری و دشمنی سلطان نگران و رنجیده خاطر می‌شوند و کینهٔ او را در دل می‌گیرند و در کمین می‌نشینند که هنگام بروز مصائب و حوادث ناگوار به وی آسیب برسانند و بدفرجامی چنین وضعی به دولت باز می‌گردد و نباید به بهبود دولت ازین درد مزمن امید بست چه بیماری به مرور زمان در اعقاب دولت استوارتر و ریشه دار تر می‌شود تا جایی که به کلی سبب برانداختن دولت و محو آثار می‌گردد. و این معنی را می‌توان در دولت امویان ملاحظه کرد که چگونه در جنگ‌ها و ادارهٔ ولایات و شهرها فقط به رجال عرب اتکا داشتند و از آنان یاری می‌طلبیدند مانند

عمر بن سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن زیاد بن ابی سفیان و حجاج بن یوسف و مهلب بن ابی صفره و خالد بن عبدالله قسری و ابن هبیره و موسی بن نصیر و بلال بن ابوبرده بن ابی موسی اشعری و نصر بن سیار و امثال ایشان از مردان بزرگ عرب [همچنین دولت عباسیان در آغاز کار به مردان عرب متکی بودند]^(۱) ولی همین که دولت به مرحلهٔ خودکامگی (فرمانروایی مستبدانه) رسید و عرب از دست اندازی به فرمانروایی ولایات ممنوع شد وزارت به اقوام غیرعرب و نمک پروردگان برگزیده اختصاص یافت مانند برمکیان و خاندان سهل بن نوبخت و خاندان طاهریان و سپس^(۲) خاندان بویه و موالی ترک چون بغا و وصیف و اتامش^(۳) و باکیاک^(۴) و ابن طولون و فرزندان ایشان و دیگر موالی غیرعرب و در نتیجه دولت به کسانی که آن را بنیان گذاری نکرده بودند تعلق گرفت و عزت و بزرگی به کسانی اختصاص یافت که خود در راه به دست آوردن آن تلاش نکرده بودند.

دستور خداست در میان بندگانش و خدای تعالی داناتر است.

فصل بیستم: در احوال موالی و نمک پروردگان در دولت‌ها

باید دانست که نمک پروردگان در دولت‌ها از لحاظ پیوند نسبی به خدایگان (پادشاه) دولت به نسبت سوابق دیرین یا تازگی خدمتگزاری تفاوت دارند و علت خویشاوندی حاصل می‌شود زیرا در میان اعضای خاندان و وابستگان و نزدیکان روح یاریگری به یکدیگر وجود ندارد (و برعکس) بیگانگان و دوران (از لحاظ نسب) یکدیگر را فرو می‌گذارند و از هم دور و جدا هستند چنان که در پیش یاد کردیم و یاری دادن و

۱- قسمت داخل کروشه در (ا) و (ب) نیست. ولی در «ینی» هست.

۲- در «ینی» چنین است: و خاندان سهل بن نوبخت و خاندان بویه.

۳- انملش (ن. ب.).

۴- با کناک (ن. ب.).

همدستی و آمیزش از راه برگزیدن بندگان یا گرفتن هم پیمانان رفته رفته^(۱) جایگزین عصبیت می‌گردد. زیرا موضوع نسب و خویشاوندی هرچند طبیعی است اما در حقیقت امری خیالی و وهمی بیش نیست و معنایی که بدان پیوند نسبی حاصل می‌شد عبارت بود از معاشرت و همراهی^(۲) و طول ممارست و همنشینی از راه پرورش و شیرخوارگی و دیگر احوال مرگ و زندگی.

و هنگامی که بدینسان پیوند حاصل آید نهال آن ثمرهٔ غرور قومی و یاریگری به یکدیگر را نیز به بار خواهد آورد، چنان که این حقیقت را در میان مردم به چشم می‌بینیم و اگر همین معنی را در برگزیدن نمک پروردگان بسنجیم درخواهیم یافت که میان برگزیننده و کسی که به یاری برگزیده می‌شود نسبت خاصی از همبستگی پدید می‌آید که جانشین پیوندهای نسبی می‌شود و نزدیکی و پیوند را استوار می‌سازد هرچند خویشاوندی در میان نباشد. بنابراین نتایج و ثمرات پیوند خویشی در آن موجود است. و هر گاه دوستی و همبستگی (از راهولاء) میان قبیله ای با دوستان برگزیدهٔ ایشان پیش از رسیدن به کشورداری حاصل آید به دو علت نهال آن دوستی و وابستگی ریشه دار تر و بارورتر و عقاید یا مایه‌های دلبستگی‌های آن درست و خویشاوندی آن صریحتر خواهد بود.

نخست آن که پیش از کشورداری در میان ایشان نوعی برابری و پیروی از یکدیگر پدید می‌آید که جز به ندرت نمی‌توان خویشاوندانی را از هم پیمانی و همسوگندی باز شناخت، چنان که موالی و دوستان برگزیده در میان آنان به منزلهٔ اعضای خاندان و خویشاوندان نزدیک ایشان قرار می‌گیرند. لیکن اگر قبیله ای پس از رسیدن به کشورداری دوستان و هوی خواهانی برگزیند وضع کشورداری و ریاست چنان اقتضا می‌کند که آقا از بنده و خویشاوند از مولی و دوستان برگزیده متمایز باشند چه تشکیل دولت ایجاب

۱- مقصود موالی و حلف است.

۲- در چاپ‌های مصر (مدافعه) و در (ینی) (رافقه) است و صورت متن از (ینی) است.

می‌کند که پایگاه‌های و مراتب از هم بازشناخته شوند و به منزله بیگانگان به شمار می‌آیند و در نتیجه همبستگی و پیوند میان ایشان سست تر و یاریگری در این باره دورتر و این امور نسبت به برگزیدن پیش از کشورداری کمتر می‌گردد.

علت دوم ایست که نمک پروردگان و خاصانی که پیش از نایل آمدن قبیله ای به کشورداری و سلطنت انتخاب می‌شوند به سبب گذشت زمان دوران آن از خاطر خداوندان دولت دور می‌شود و چگونگی آن پیوند و همبستگی نهان می‌گردد چنان که اغلب آن را به منزله هم نژادی و خویشاوندی می‌پندارند و از این رو وضع عصیت آنان نیرومند می‌شود ولی برگزیدن یاران و خاصان پس از رسیدن به کشورداری به سبب نزدیکی زمان چنانست که بیشتر آن را می‌دانند و به یاد دارند که از این رو همبستگی و هم پیمانی بخوبی از هم نژادی و خویشاوندی متمایز می‌باشد و عصیت آنان نسبت به آن گونه هواخواهان و یارانی که پیش از دولت برگزیده می‌شوند ضعیف تر می‌باشد.

و اگر این معنی را در موضوع دولت‌ها و ریاست‌های قبایل بسنجیم به خوبی بدان پی می‌بریم و می‌بینیم هر نمک پرورده ای که پیش از حصول کشورداری و ریاست برگزیده شده باشد همبستگی و نزدیکی او بخدایگانش نیرومندتر و بیشتر است و در پیشگاه وی به منزله فرزندان و برادران و دیگر خویشاوندان نزدیکش شمرده می‌شود.

ولی کسی که برگزیدن وی پس از کامیابی خدایگانش به کشورداری و سلطنت است، به هیچ رو دارای آن نزدیکی و همبستگی که درباره نخستین یاد کردیم نمی‌باشد و این معنی را به چشم می‌بینیم. حتی دولت‌هایی که در مرحله پیری و پایانی دوران سلطنت به بیگانگان روی می‌آورند و آنان را به هوی خواهی برمی‌گزینند نمی‌توانند آن ارجمندی و تقریبی را که برگزیدگان نمک پرورده پیش از سلطنت به دست می‌آورند به ایشان ارزانی دارند، زیرا از یک سو در این هنگام زمان انتخاب ایشان نزدیک است و از سوی دیگر دولت در شرف انقراض می‌باشد و ناگزیر موالی و نمک پروردگان وی در مراتب پست و دور از ارجمندی و عزت به سر می‌برند و علت این که خدایگان دولت به برگزیدن ایشان

مجبور می‌شود و از دوستان وهوی خواهان پیشین خود عدول می‌کند و به اینان روی می‌آورد اینست که دوستان سابقش در خود نسبت بخدایگان دولت شوکت و ارجمندی احساس می‌کنند و کمتر سرتعظیم و فروتنی در پیشگاه وی فرود می‌آورند و به نظر یک فرد قبیله و عضو خانواده به وی می‌نگرند، چه همبستگی ایشان به سلطان در طی قرون متمادی از راه تربیت و پیوستگی به پدران و گذشتگان قوم وی و هم سلک شدن با بزرگان خاندان او استوار می‌گردد به همین سبب نسبت بخدایگان دولت گستاخ می‌شوند و خود را گرامی و ارجمند می‌شمرند و خدایگان دولت از ایشان نفرت می‌کند و به جای آنان دیگران را که بیگانه‌اند به کارهای خویش می‌گمارد و خواهی نخواهی چون زمان برگزیدن ایشان نزدیک می‌باشد هنوز نمی‌توانند ارجمندی و شوکت بدست آورند و بر همان صفت بیگانگی و خارجی بودن باقی می‌ماند و چنین است وضع دولت‌ها در پایان کار، و نام دوستان و وهوی خواهان اغلب بر همان گروه نخستین اطلاق می‌شود و این برگزیدگان تازه کار خدمتگزاران و یاران تلقی می‌شوند.

و خدا دوست گروندگان است^(۱) [و او بر همه چیز کارگزار است^(۲)].

فصل بیست و یکم: در اینکه در دولت‌ها گاهی سلطان محجور می‌شود و توانایی ضبط کارها را از دست می‌دهد

هرگاه سلطنت در (نصاب معین طبقه فرمانروا) و خاندان واحدی از قبیله ای که به تشکیل دادن دولت کامیاب شده است مستقر گردد و تنها آن خاندان بدین امر اختصاص یابند و سایر خاندان‌های قبیله را از آن دور سازند و آنگاه فرزندان ایشان یکی پس از دیگری به ولیعهدی نامزد شوند و به پایگاه سلطنت برسند آن وقت چه بسا که یکی از وزیران و حوashi سلطان بر اوضاع تسلط می‌یابد و زمام امور را به تن خویش بدست

۱- ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68].

۲- ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: 102] آیه دوم در چاپ (پ) و «ینی» نیست.

می‌گیرد و علت آن اغلب اینست که کودک صغیر یا ناتوانی از خاندان پادشاهی را برحسب وصیت پادشاه به ولیعهدی بر می‌گزینند یا دیگر اعضای دودمان سلطنت و دربار آن کودک را نامزد سلطنت می‌کنند و چون کودک از حل و عقد امور عاجز است کفیل (نایب السلطنه) او که بر حسب معمول یکی از وزیران و حاشیه نشینان پدر وی یا از موالی یا اعضای قبیله آنان می‌باشد، به جای کودک زمام امور را به دست می‌گیرد و کارهای او را پوشیده از وی انجام می‌دهد چنان که مردم رفته رفته به استقلال او در امور انس می‌گیرند و وی همین وضع را به وسیله رسیدن به فرمانروایی قرار می‌دهد و کودک را از نظر مردم در پشت پرده نهان می‌سازد و او را به لذاتی عادت می‌دهد که در نتیجه ناز و نعمت و رفاه حال برای انسان حاصل می‌شود و او را در چراگاه لذات رها می‌کند و تا جایی که می‌تواند می‌کوشد ولیعهد در همان لذات غوطه ور گردد و مراقبت و رسیدگی به امور دولتی را از یاد ببرد تا آن که به منزله محجوری قرار گیرد و بدینسان زمام امور از کفش ربوده می‌شود.

و او هم برحسب عادات و احوالی که بدان خو گرفته است معتقد می‌شود که بهره سلطان از کشورداری فقط نشستن بر اورنگ و دست بیعت دادن رجال دولت به وی و مخاطب واقع شدن به کلمات: مولای من (خدایگان من) و همنشینی با زنان در پشت پرده است. و حل و عقد مسائل کشور و امر و نهی و رسیدگی به امور پادشاهی و کشوری از قبیل نظارت در وضع سپاهیان و کارهای مالی و مرزها و خودکامگی وی استحکام می‌پذیرد و کشورداری به او انتقال می‌یابد و پس از او اعضای عشیره و فرزندان وی به دنبال او همین مقام را به دست می‌گیرند چنان که این معنی برای خاندان بویه و ترکان و کافوراخشیدی و جز ایشان محجور که دیگری منصور بن ابی عامر در اندلس پیش آمد. گاهی هم آن پادشاه محجور که دیگری بر وی غلبه یافته متوجه اوضاع می‌شود و خودکامگی وزیر و جریان احوال خویش را در می‌یابد و آنگاه بر آن می‌شود که خود را از زیر قیود محجوریت و خودکامگی وزیر بیرون آورد و زمام این کشور را به

نصاب معین یا به طبقه فرمانروای آن بازگرداند و غلبه یابنده را یا از راه کشتن یا تنها با برکنار زدن از مقامی که دارد از میان بردارد ولی این امر به ندرت روی می‌دهد، زیرا هنگامی که دولت به دست وزرا و هوی خواهان بیفتد دیرزمانی ادامه می‌یابد و کمتر دیده شده که چیرگی و غلبه را بتوان از بین برد چه اغلب این امر به سبب ناز و نعمت فراوان و پرورش یافتن شاهزادگان در مهد لذات و تنعمات و فرورفتن در شهوات پیش می‌آید چنان که روزگار مردانگی و دلاوری را از یاد می‌برند و به اخلاق دایگان و الله‌ها خو می‌گیرند و بر همین شیوه تربیت می‌شوند. از این رو شوق ریاست از دل آنان بیرون می‌رود و خودکامگی کسانی را که بر آنان غلبه یافته‌اند درک نمی‌کنند، بلکه تمام هم ایشان متوجه شکوه و جلال شاهزادگان است و به همان قناعت می‌کنند و سرگرم لذات و انواع تجملات و عیش و عشرت می‌شوند.

و این گونه غلبه بر موالی و برگزیدگان نمک پرورده هنگام چیرگی خاندان پادشاه بر قوم و طایفه خویش دست می‌دهد. و دیگر افراد قبیله و عصبیت او را می‌راند و همهٔ امور را به خود اختصاص می‌دهند و این پیش آمد نیز برای دولت اجتناب ناپذیر است، چنان که در فصول پیش یاد کردیم و (چیرگی خاندان پادشاه بر قوم خویش و غلبه برگزیدگان و نمک پروردگان) دو بیماری است که دولت‌ها به ندرت از آن‌ها بهبود می‌یابند. و خدای کشور خویش را به هر که خواهد ارزانی می‌دارد و او بر هر چیزی توانا است.^(۱)

فصل بیست و دوم: در اینکه کسانی که بر سلطان مسلط می‌شوند و قدرت او را به دست می‌آورند در لقب خاص پادشاهی با او شرکت نمی‌کنند

۱- ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 248] و: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. اشاره به آیه: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26]. و: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: 12]. آیه اخیر

زیرا تشکیل دادن دولت و سلطنت برای نخستین پایه گذار دولت به وسیلهٔ عصیبت قوم خود وی و هم عصیبت‌های دیگری که خواهان پیروی از او شده‌اند حاصل آمده است، چنان که رفته رفته آیین پادشاهی و نفوذ و غلبه برای وی و خاندانش استحکام پذیرفته و همچنان پایدار مانده است و به همین سبب رسوم و آداب دولت و بقای آن نگهداری شده است. اما این کسی که بر امور تسلط می‌یابد هرچند دارای عصیبتی از قبیلهٔ پادشاه باشد یا عصیبتی از ناحیه موالی و نمک پروردگان به دست آورد، عصیبت او در مرتبهٔ دوم و تابع عصیبت دودمان پادشاه خواهد بود و رنگ و آیین پادشاهی نخواهد داشت.

و او در این شیوهٔ خودکامگی خویش آهنگ آن ندارد که به طور علنی و آشکار سلطنت را از سلطان بازستاند بلکه می‌کوشد نتایج آن را از قبیل امرونهی و حل و عقد امور و نقض و ابرام احکام به خود اختصاص دهد و به اهل دولت می‌نمایاند که وی از سلطان در همهٔ امور دستور می‌گیرد و احکامی را که سلطان از پشت پرده به وی فرمان می‌دهد اجرا می‌کند و از این رو از نشانه‌های زیور پادشاهی و القاب و چیزهایی که اختصاص به پادشاه دارد چون تاج و تخت و جز این‌ها سخت سرباز می‌زند و خود را از اینگونه تهمت‌ها دور می‌سازد، هرچند خودکامگی و تسلط کامل برای وی حاصل شده باشد، زیرا وی این خودکامگی خویش را در پشت پرده ای که سلطان و پیشینیانش بدست خود میان خویش و قبیله از آغاز دولت حائل ساخته‌اند نهان می‌سازد و به غلط کاری چنین نشان می‌دهد که از جانب سلطان نیابت می‌کند و اگر اندکی متعرض خصوصیات پادشاهی شود، اهل دولت او را شایستهٔ این مقام نخواهند شمرد و خواهند کوشید قدرت را از وی باز ستانند و به خود اختصاص دهند زیرا برای او به هیچ رو شرایط و آیین فرمانروایی استحکام نپذیرفته تا ایشان را وادار به تسلیم و انقیاد وی کند و در نخستین وهلهٔ کشمکش نابود می‌شود. و مانند این معنی برای عبدالرحمن بن ناصر بن منصور بن ابی عامر روی داد هنگامی که همت گماشت با هشام و دودمان او در لقب

خلافت مشارکت جوید و به آن میزان از قدرت و خودکامگی که پدر و برادرش بدان قناعت کرده بودند مانند حل و عقد و دیگر رسوم تابع آن اکتفا نکرد و از هشام خلیفهٔ زمان خویش درخواست که او را در منصب خلافت جانشین خود کند. لیکن این امر بر خاندان مروان و دیگر قبایل قریش گران آمد و او را شایسته ندانستند، از این رو با پسرعموی خلیفه هشام، محمدبن عبدالجباربن ناصر بیعت کردند و با عبدالرحمن و خاندانش به مخالفت برخاستند و همین امر سبب ویرانی دولت عامریان و هلاک المؤمنین خلیفهٔ ایشان گردید و تا پایان روزگار آن دولت، که دچار سقوط شدند، به جای او کسان دیگری از وابستگان و شاهزادگان دستگاه دولت را برگزیدند و خدا بهترین وارثان است.

فصل بیست و سوم: در حقیقت سلطنت و انواع آن^(۱)

پادشاهی و تشکیل دادن دولت برای انسان پایگاهی طبیعی است زیرا در فصول پیش ثابت کردیم که ممکن نیست بشر به زندگانی و موجودیت خود ادامه دهد جز در پرتو اجتماع و تعاون برای بدست آوردن روزی و دیگر ضروریات خویش.

و هرگاه اجتماعات برای انسان حاصل آید ضرورت اقتضا می‌کند که با یکدیگر روابط گوناگون برقرار سازند و نیازمندی‌های خویش را برآورند و هم برحسب آن که در طبیعت حیوانی انسان ستمگری و تجاوز به یکدیگر سرشته است ناگزیر هر یک به دیگری دست درازی می‌کند تا حاجات خود را به زور از وی بستاند و دیگری بر مقتضای طبیعت خشم و نام و ننگ و اقتضای نیروی بشری در این باره پیش‌گیری می‌کند و سرانجام کار به کشمکش و زدوخورد و جنگ منجر می‌گردد و جنگ باعث هرج و مرج و خونریزی و نابودی نفوس بی‌شمار می‌شود و فرجام کار به انقراض نسل بشر منتهی می‌گردد، در حالی که بقای نسل از چیزهایی است که خدای، سبحانه به محافظت اختصاص داده است. پس بقای نوع بشر به حالت هرج و مرج و بی‌سروسامانی

۱- عنوان فصل در ینی چنین است: در معنی حقیقت سلطنت.

و نداشتن حاکمی که مانع تجاوز آنان به یکدیگر باشد محال و امکان ناپذیر است. و بدین سبب بشر به رادع یا حاکمی که مانع دست درازی یکی به دیگری باشد نیازمند است و چنین حاکمی به مقتضای طبیعت بشری همان پادشاه قاهر و نیرومند است و چنان که در فصول پیش یادآور شدیم چنین پادشاهی ناگزیر باید دارای عصبیت قومی باشد چه همهٔ توسعه طلبیها و مدافعات جز در پرتو عصبیت انجام نمی‌یابد، و پادشاهی چنان که می‌بینیم پایگاه بلند و شریفی است که توسعه طلبی‌ها و مدافعات به سوی آن متوجه می‌شود و محتاج به مدافعه می‌باشد و هیچ یک از این معانی جز در سایهٔ عصبیت‌ها جامهٔ عمل نمی‌پوشد. گذشته از این، عصبیت‌ها نیز گوناگون و متفاوتست و هر عصبیتی دارای فرمانروایی و غلبه بر زیردستان قوم و عشیره خود می‌باشد ولی پادشاهی به همهٔ عصبیتها تعلق نمی‌گیرد بلکه در حقیقت سلطنت به عصبیتی اختصاص می‌یابد که همهٔ رعیت را مسخر فرمان خود سازد و به خراج ستانی اموال همت گمارد و لشکریانی تشکیل دهد و مرزها را حفظ کند، و برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نباشد، و اینست معنی و حقیقت پادشاه بر حسب مفهومی که مشهور است.

بنابراین اگر عصبیت کسی بدان مرحله از توانایی نرسد که بتواند برخی از شرایط یادکرده را، مانند نگهبانی مرزها یا خراج ستانی اموال یا تشکیل لشکریان، اجرا کند چنین کسی پادشاهی ناقص خواهد بود و نمی‌توان او را پادشاه حقیقی نامید چنان که این معنی برای بسیاری از پادشاهان بربر در دولت اغلبیان قیروان و پادشاهان ایران در آغاز دولت عباسیان روی داده است و همچنین کسی که عصبیت او بدان مرحله نرسد که بتواند برتر از کلیهٔ عصبیتها قرار گیرد و دیر تسلطها و قدرتها را از بین ببرد و بالای فرمان او فرمان دیگری هم باشد باز پادشاهی ناقص مجموعهٔ آنها دولت واحدی تشکیل می‌دهد و در زیر لوای یک پادشاه فرمانروایی می‌کنند. و برحسب معمول چنین وضعی را می‌توان در دولت‌های پهناوری که بر نواحی و حدود بسیاری فرمانروایی می‌کنند مشاهده کرد. به عبارت دیگر رؤسای قبایل و سلاطینی که در نواحی دور افتاده بر قوم و طایفهٔ خویش

حکومت می‌کنند و از کیش دولتی که آنان گرد هم آورده است فرمانبری و پیروی می‌کنند مانند دولت صنهاجه وابسته به عبیدیان (فاطمیان) و زناته که گاهی پیرو امویان (اندلس) بودند و گاهی از عبیدیان اطاعت می‌کردند و همچون شاهزادگان و امرای ایرانی در دولت عباسیان و مانند امرا و پادشاهان بربر در برابر فرنگیان پیش از اسلام و چون ملوک طوایف ایران در روزگار اسکندر و اقوام یونانی و بسیاری از دولت‌های دیگر که مشابه آنان بوده‌اند، پس باید به دیده عبرت نگریت تا (حقیقت) را دریافت و خدا غالب است فوق بندگانش^(۱).

فصل بیست و چهارم: در اینکه خشونت و شدت برای پادشاهی زیان بخش است و اغلب مایه تباهی آن می‌شود

باید دانست که مصلحت رعیت با سلطان مربوط به ذات و جسم یا زیارویی و تنومندی یا دانش بسیار و خط نیکو یا روشنی ذهن وی نیست، بلکه مصلحت مردم با او از حیث اضافه^(۲) یا نسبت دادن وی به ایشان است چه پادشاه یا سلطان^(۳) از امور (اضافی) نسبی است یعنی نسبتی است که میان دوطرف برقرار می‌شود. از اینرو حقیقت مفهوم سلطان اینست که وی مالک رعیت و عهده دار امور ایشان است و بنابراین سلطان کسی است که او را رعیتی باشد و رعیت بر گروهی اطلاق می‌شود که در زیر فرمان سلطانی به سر برند و صفتی که از حیث نسبت دادن وی به ایشان دارد، همان است که بنام «مملکت» خوانده می‌شود. و آن مالک بودن سلطان است نسبت به رعیت. پس هرگاه این

۱- اشاره به آیه: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18].

۲- اضافه در اینجا به معنی اصطلاحی آن است که یکی از مقولات عشر به شمار می‌رود و برحسب یکی از تعاریف جرجانی نسبت عارض شونده برای چیزی است با قیاس آن به نسبت دیگر همچون ابوت و بنوت: (از تعاریفات جرجانی).

۳- ابن خلدون بر حسب معمول کلمه «سلطان» را بر پادشاهان اسلامی و «ملک» را بر پادشاهی به طور اعم اطلاق می‌کند.

مملکت و توابع آن از لحاظ نیکی و حسن به پایه‌ای که (سزاست) برسد، مقصود از سلطان به کاملترین وجوه حاصل می‌آید چنان که اگر وضع کشور نیکو و شایسته باشد همین امر مصلحت رعیت خواهد بود و اگر کشور در چنگال بدی و کجروی گرفتار باشد به زیان مردم خواهد بود و مایه نابودی رعیت خواهد شد.

و نیکویی رفتار به همراهی و رفق باز بسته است چنان که اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سختگیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد و گناهان ایشان را برشمرد آن وقت بیم و خواری مردم را فرا می‌گیرد و سرانجام به دروغ و مکر و فریب پناه می‌برند و بدان خو می‌گیرند و فساد و تباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می‌یابد. و چه بسا که در نبردگاهها و هنگام مدافعه از یاری سلطان را به قتل رسانند و در نتیجه دولت به تباهی می‌گراید و حصار کشور ویران می‌شود و اگر بر همین منوال فرمانروایی و خشونت وی ادامه یابد به سبب آنچه نخست یاد کردیم عصبیت تباه می‌شود و اساس حصار شهرها به علت عجز از نگهبانی رو به ویرانی می‌رود.

ولی اگر سلطان نسبت به رعایا با مهر و ملاحظت رفتار کند و از بدیها و جرائم ایشان در گذرد همچون مردم به خواب رفته در برابر وی آرام می‌شوند و او را پناهگاه خویش می‌سازند و مهر وی را در دل می‌نشانند و هنگام پیکار با دشمنان او جانسپاری می‌کنند و در نتیجه امور کشور از هر سوی به بهبود می‌گراید. و اما توابع حسن رفتار عبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است چه حقیقت پادشاهی هنگامی کمال می‌پذیرد که سلطان از رعیت دفاع کند و نعمت بخشیدن و احسان سلطان به رعایا از جمله شرایط رفق و همراهی به ایشان و مراقبت در امور معاش (اقتصاد) مردم است و این امر یکی از اصول مهم رعیت نوازی و دلجویی آنانست.

و باید دانست که خوی رفق و مدارا در مردمان زیرک و بسیار هوشمند کمتر یافت می‌شود، بلکه بیشتر این صفت در مردم کم تجربه و غافل یا کسانی دیده می‌شود که خود را به غفلت می‌زنند و در هوشیاران به ندرت وجود دارد زیرا هوشمندان به سبب

تیزهوشی و زیرکی سرشاری که دارند و سطح اندیشهٔ آنان به درجات برتر از مدارک عامهٔ مردم است رعیت را به اموری مکلف می‌سازند که برتر از میزان تاب و توانایی آنهاست چه با هوشمندی و دوربینی خویش در آغاز امور به فرجام آنها پی می‌برند و مردم را آن چنان دچار دشواری‌ها می‌سازند که مایهٔ هلاکت ایشان می‌شود.

بدین سبب پیامبر، ص، می‌فرماید: راه رفتن خود را بر وفق حرکت ناتوان‌ترین همراهان خود قرار دهید. و به همین علت شارع در حاکم کمی افراد در هوش را شرط قرار داده و مأخذ آن به داستان زیاد ابن ابی سفیان باز می‌گردد که چون عمر وی را از عراق معزول کرد، او گفت ای امیرالمؤمنین چرا مرا معزول ساختی؟ آیا به علت ناتوانی و عجز یا به سبب خیانتی؟ عمر گفت: به هیچ یک ازین دو علت تو را بر کنار نکردم بلکه میل نداشتم خردمندی سرشار تو را به مردم تحمیل کنم. و از اینجا چنین نتیجه گرفته‌اند که حاکم نباید پرهوش و بسیار زیرک باشد مانند زیادبن ابی سفیان و عمروبن عاص چه حکومت چنین کاسنی به بیراهه روی و جود و بدرفتاری منجر می‌گردد و مردم را به اموری که موافق طبیعت ایشان نیست و امیدوارند چنانکه دربارهٔ این معنی در پایان کتاب نیز گفتگو خواهیم کرد و خدا بهترین مالکان است.

و از آنچه یاد کردیم ثابت شده که زیرکی و هوشمندی در خداوندان سیاست عیب است زیرا به منزلهٔ افراد در اندیشه به شمار می‌رود، چنان که کودنی و کندذهنی افراد در جمود است و هر دو طرف افراز و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده است بلکه صفت پسندیده حد وسط آنها می‌باشد، چنان که در بخشش با اسراف و بخل و در دلاوری با بی‌باکی و ترس و همچنین در دیگر صفات انسانی. و به همین سبب مردم بسیار زیرک را به صفات شیطنت و امثال آنها توصیف می‌کنند و به آنها شیطان می‌گویند. و خدا آنچه را می‌خواهد می‌آفریند [و او دانای تواناست^(۱)].

فصل بیست و پنجم: در معنی امامت و خلافت

چون حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر به شمار می‌رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زیردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند، زیرا بیشتر اوقات آنان را به کارهایی وامیدارند که تاب و توان اجرای آن را ندارد، کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می‌گیرد و این تکالیف به نسبت اختلاف مقاصد پادشاهان که یکی پس از دیگری به سلطنت می‌رسیدند، متفاوت است و به همین سبب فرمانبری مردم از فرمانهای آنان دشوار می‌شود و عصبیتی پدید می‌آید که به هرج و مرج و کشتار منجر می‌گردد.

و این امر ایجاب کرد تا در اداره کردن امور کشور به قوانینی سیاسی که فرمانبری از آنها برهمگان فرض باشد متوسل شوند و عموم مردم منقاد و پیرو چنین احکامی شوند چنان که این وضع در ایران و دیگرملتهای باستان معمول و مجری بود.

و هرگاه دولتی دارای چنین سیاستی نباشد امور آن سروسامان نخواهد گرفت، دستور خداست در میان کسانی که از پیش گذشتند^(۱). بنابراین اگر این گونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیله شاعری بر مردم فرض و واجب گردد آن را سیاست دینی می‌خوانند و چنین سیاست در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود زیرا مقصود از آفرینش بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یکسره باطل و بی‌فایده است زیرا غایت آن مرگ و نابودیت است. و خدا، سببخانه و تعالی، می‌فرماید: «آیا پس پنداشتید که شما را به عبث آفریدیم»^(۲) بلکه منظور امور دینی آنان بوده که به سعادت ایشان در آن جهان منجر می‌شود و آن راه خداست، خدایی که مر او

۱- «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ».

۲- «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» [المؤمنون: ۱۱۵].

را است آنچه در آسمان‌ها و زمین است^(۱). این است که شرایع پدید آمد تا در کلیهٔ احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری که در اجتماع بشری امری طبیعی است ایشان را بدان راه وادار و رهبری کنند. چنان که امر مملکت داری را در راه و روش دین جریان دادند تا کارهای دینی و دنیایی همه زیر نظر شرع باشد.

پس هر کشور و دولتی که بر مقتضای قهر و غلبه و لگام گسیختی نیروی غضب^(۲) را در چراگاه آن رها کند در نظر شارع ستمگر و متجاوز به شمار می‌رود و ناستوده می‌باشد چنان که حکمت سیاسی نیز این نظر را تأیید می‌کند.

و آنچه از پادشاه به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است، زیرا در نگریستن به جز نور خداست و کسی که به نور خدا هدایت نشود او را هیچ نوری نخواهد بود^(۳) زیرا شارع به مصالح عموم در امر و آخرت، که از نظر ایشان نهان است، دانایتر می‌باشد.

و کلیهٔ کردارهای بشر از کشورداری گرفته تا اعمال دیگر در معاد یکسره به خود ایشان باز می‌گردد. چنان که پیامبر ﷺ فرموده است این کردارهای شما است که به شما باز می‌گردد. در صورتی که احکام سیاست تنها ناظر به مصالح این جهان است: ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند^(۴)، لیکن مقصود شارع صلاح و رستگاری آخرت مردم است. از این رو بر حسب اقتضای شرایع وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی مخصوص بنیان‌گذاران و

۱- اشاره به آیه ۱۱۰ سوره بقره، و بسیاری از آیات دیگر.

۲- در «ینی» قوه الغضبیه و در چاپ‌های مصر و بیروت قوه العصبیه است و ما صورت «ینی» را که صحیح است برگزیدیم.

۳- ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ۴۰].

۴- ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ۷].

خداوندان شریعت می‌باشد و آن‌ها پیامبران و کسانی که جانشین ایشان می‌شوند یعنی خلفا.

پس از آنچه یاد کردیم معنی خلافت روشن شد. و هم معلوم گردید که کشورداری و حکومت طبیعی و داشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکت داری سیاسی و داشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن می‌باشد ولی خلافت و داشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و این جهان مردم است که باز به مصالح آن جهان باز می‌گردد زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده می‌شود. بنابراین خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب شریعت به منظور نگرهبانی^(۱) دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است پس این معنی را باید نیک دریافت و آن را در موضوعاتی که در آینده می‌آوریم در نظر گرفت و خدا حکیم داناست.

فصل بیست و ششم: در اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب خلافت

چون حقیقت منصب خلافت را آشکار ساختیم و گفتیم که خلافت جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا به وسیله دین است اکنون باید بدانیم که این منصب را به نام خلافت می‌خوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند. (و متأخران از هنگامی که امور خلافت اسلام به پراکندگی گرایید و اختلاف در آن راه یافت و در نتیجه دوری از درگاه خلافت و فقدان شرایط این منصب ناچار شدند به هر غلبه یابنده و زورآوری دست بیعت بدهند دارنده این مقام را سلطان می‌نامند)^(۲) و علت نامیدن وی به امام از لحاظ تشبیه کردن منصب مزبور به امام جماعت یا پیش نماز است که مردم به وی

۱- در «ینی» به جای: حراسه الدین، دراسه الدین است که گویا منظور بررسی دین است.

۲- قسمت داخل پراترز: در «ینی» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

اقتدا می‌کنند و پیروی از او را در نماز واجب می‌شمرند و به همین سبب منصب مزبور را امامت کبری می‌نامند.

و سبب نامیدن آن به خلافت از آنست که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر می‌شود و از این رو وی را هم به طور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول الله می‌خوانند و دربارهٔ نامیدن او به خلیفه الله اختلاف نظر داشت چنان که برخی به موجب خلافت عامه که برای آدمیان است آن را جایز شمرده و بدین آیات استناد جسته‌اند: «من در زمین خلیفه ای قرار می‌دهم»^(۱) و «قرار داد شما را خلیفه‌ها در زمین»^(۲) ولی جمهور علما آن را منع کرده‌اند زیرا معنی آیه برین مراد دلالت ندارد. زیرا چون ابوبکر را بدین نام خواندند امتناع ورزید و از به کار بردن آن مردم را نهی کرد و گفت من خلیفه الله نیستم بلکه خلیفهٔ رسول خدایم. به علاوه جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد ولی شخص حاضر نیاز به خلیفه ندارد.

و تعیین کردن امام واجب است، چنان که وجوب آن در شرع به اجماع صحابه و تابعان معلوم شده است زیرا اصحاب پیامبر ﷺ هنگام وفات وی به بیعت کردن با ابوبکر ﷺ مبادرت ورزیدند و در امور خویش تسلیم نظر وی شدند و همچنین در تمام اعصار پس از وی این شیوه را مجری می‌داشتند و مردم در هیچ روزگاری به حال هرج و مرج و بی‌سروسامانی نماندند و استقرار این امر در همهٔ ادوار به منزلهٔ اجمالی است که بر وجوب تعیین امام دلالت دارد.

و برخی برآنند که مستند وجوب آن عقل است و اجمالی که درین باره روی داده قضاوتی به حکم عقل در آن است و گفته‌اند وجوب عقلی آن بدان سبب است که اجتماع برای بشر ضروریست و زندگی و موجودیت انسان به حالت انفراد محال می‌باشد و به سبب برخورد اغراض و مقاصد با یکدیگر تنازع نیز از امور اجتناب ناپذیر اجتماع است،

۱- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

۲- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَيْفَ﴾ [الأنعام: 165].

چنان که اگر در میان آنان حاکمی نباشد تا ایشان را از تجاوز به یکدیگر منع کند فرجام کار آنان به چنان هرج و مرجی کشیده می‌شود که هلاک بشر و انقراض او را اعلام می‌دارد، در صورتی که حفظ نوع از مقاصد ضروری شرع است.

و این معنی به عین همان استدلالیست که حکما دربارهٔ وجوب نبوت در میان بشر اقامه کرده‌اند و ما به بطلان آن اشاره کردیم و یادآور شدیم که یکی از مقدمات این قضیه مسلم نیست و آن اینست که می‌گویند بازدارنده^(۱) تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد بدو گروند و تسلیم وی شوند، در صورتیکه گاهی ممکنست حاکم مردم به نیروی قدرت پادشاهی و قهر و غلبهٔ خداوندان شوکت پدید آید هرچند شرعی از ایشان نباشد، چنان که در میان امت‌های مجوس و دیگر ملت‌هایی که کتاب آسمانی نداشته‌اند و دعوت صاحب کتابی هم به ایشان نرسیده است این معنی به ثبوت رسیده است. یا اینکه می‌گوییم برای رفع تنازع کافی است که هر فردی به حرام بودن ستمگری آگاه شود و به حکم عقل زیان آن را در یابد. پس ادعای حکما این است که: رفع تنازع تنها از راه وجود شرع در آنجا و گماشتن امام در اینجا، درست نیست، بلکه این امر همچنان که از راه تعیین امام صورت می‌گیرد ممکنست به وجود رؤسایی از صاحبان قدرت نیز جامعهٔ عمل پوشد یا اینکه مردم از زدوخورد و ستمگری به یکدیگر امتناع ورزند. پس دلیل عقلی ایشان که بر چنین مقدمه ای مبتنی است از میان نمی‌رود، بنابراین معلوم شد چنان که یاد کردیم مستند وجوب نصب امام فقط همان شرع است که به وسیلهٔ اجماع اثبات می‌شود و برخی از مردم به کلی به وجود امام تن در نداده و بعدم وجوب تعیین آن خواه به استناد عقل یا شرع قائل شده‌اند که از آن جمله اصم، از معتزله، و برخی از خوارج و غیره پیرو این عقیده می‌باشند. این گروه بر آنند که واجب فقط اجرای احکام شرع است چنان که هرگاه امت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی

۱- ترجمه وازع است به معنی والی که مردم را از تحریم شده‌های خدا منع می‌کند گویند: لابد للناس من وزعه (ج وازع) و رجوع به اقرب الموارد شود.

توافق حاصل کنند نیازی به امام نخواهند داشت و تعیین وی واجب نخواهد بود. و ایشان به حجت اجماع مغلوب‌اند. و آنچه آنان را به پیروی از این مذهب واداشته همانا فرار آنان از پادشاهی و شیوه‌های آن همچون: دست درازی و غلبه بر دیگران و کامرانی از امور دنیوی است زیرا می‌بینند که اصول شریعت در موارد بسیاری به نکوهش آن پرداخته و خداوندان کشور را ملامت و سرزنش کرده و مردم را به ترک آن برانگیخته است.

ولی باید دانست که شرع امور پادشاهی را به ذاته نکوهش نکرده و عهده داری آن را منع ننموده است، بلکه مفساسدی را که از سلطنت برمی‌خیزد چون قهر و ستمگری و کامرانی از لذات و شهوات مورد مذمت قرار داده است.

و شکی نیست این گونه مفساسد که از توابع آن می‌باشد حرام و ممنوع است چنان که شرع عدل و انصاف و اقامه مراسم دین و دفاع از آن را ستوده و برای آن‌ها ثواب تعیین کرده است و کلیه این‌ها نیز از توابع کشورداریست و بنابراین در شرع نکوهش پادشاهی بر یک صفت و وضع آن است بی‌آن که وضع دیگری مورد مذمت قرار گیرد بنابراین شرع اساس ملک را مذمت نکرده و فرو گذاشتن آن را نخواستہ است. چنان که در شرع شهوت و خشم از افراد مکلف ناستوده است ولی مراد شارع این نیست که آن‌ها را به کلی فرو گذارند زیرا ضرورت آدمی را به سوی آن‌ها می‌راند بلکه منظور این است که صفات مزبور را در راه ناروا و ناشایست به کار نبرند و آن‌ها را مقتضای حق بدارند و گرنه داود و سلیمان علیهم‌السلام دارای آن چنان سلطنت و ملکی بودند که بی‌مانند بود و حال آن که آن‌ها از پیامبران خدای تعالی و گرامی‌ترین آفریدگان در نزد او به شمار می‌رفتند. آن‌گاه به آنان که از تأسیس کشور و دولت می‌گریزند و معتقد به عدم وجوب تعیین امام‌اند خطاب می‌کنیم که: این عقیده به شما سودی نمی‌رساند زیرا شما به وجوب اجرای احکام شریعت قائلید و این امر هم حاصل نمی‌شود جز در سایه عصیبت و شوکت و طبیعت عصیبت هم اقتضای پادشاهی می‌کند، پس خواهی نخواهی پادشاهی حاصل می‌گردد هر چند امامی تعیین نشود و چنین وضعی عین آن چیز است که شما از آن

می‌گریزد و اکنون که ثابت شد تعیین امام به اجماع واجب است فرض آن از جمله واجبات کفایی و مربوط به کسانی است که خداوندان حل و عقد امورند یعنی آنان باید امام را برگزینند، ولی بر جمیع خلق طاعت او واجب است چنان که خدای تعالی فرماید: خدای و رسول و صاحبان امر از خودتان را فرمان برید^(۱).

[و تعلق یافتن منصب خلافت یا امامت به دو تن در یک زمان روانیست برحسب ظواهر احادیثی که بر این دلالت می‌کند و در صحیح مسلم، کتاب الاماره، آمده است. و برخی گفته‌اند منظور از عدم جواز دو خلیفه اینست که در یک کشور یا چند کشور مجاور یکدیگر خلافت کنند لیکن هنگامی که کشورهای اسلامی از هم دور باشند و امام یا خلیفه نتواند به امور ممالک دیگر رسیدگی کند جایز است خلیفه یا امام دیگری در کشورهای دور از مقر خلافت تعیین شود تا مصالح عمومی را زیر نظر گیرد و از جمله علمای ناموری که این عقیده از آنان نقل شده است استاد ابواسحاق اسفراینی شیخ متکلمان است و امام الحرمین در کتاب الارشاد نیز بدین رأی متمایل شده است و در آراء و عقاید عملای اندلس و مغرب نیز تمایل بدین نظر به طور آشکار مشاهده می‌شود چه علمای اندلس گروهی عظیم بودند و همه آنان با امویان اندلس بیعت کردند و الناصر عبدالرحمن و فرزندان او را که از خلفای آن سلسله بودند به نام امیرالمؤمنین که نشانه مخصوص خلافت است ملقب ساختند، چنان که درباره نشانه مزبور گفتگو خواهیم کرد. و همچنین موحدان پس از امویان در مغرب به خلافت نایل آمدند. و بعضی این نظر را به دلیل اجماع رد کرده‌اند ولی دلیل آنان روشن نیست چه اگر در این باره اجماعی وجود می‌داشت استاد ابواسحاق و امام الحرمین که به معرفت اجماع آگاه ترند مخالفت نمی‌کردند. آنچه در این باره می‌توان گفت اینست که مازری و نووی چنان که یاد کردیم برحسب ظواهر احداث نظر امام الحرمین را رد کرده‌اند. و چه بسا که برخی از متأخران

۱- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59].

این آیه قرآن را: «اگر در آن دو خدایانی به جز خدا می‌بود هر آینه تباه می‌شدند»^(۱). دلیل بر امتناع آن شمرده‌اند ولی در این باره نمی‌توان آیه کریمه را به عنوان دلیل اقامه کرد زیرا دلالت آن عقلی است که ما را از این رو بدان متوجه کرده است تا مسئله توحید، که ما را به اعتقاد آن امر فرموده است، بر ما آشکار گردد و آن را به دلیلی عقلی دریابیم و در ذهن ما مفهوم آن راسخ تر گردد ولی منظور ما درباره امامت اینست که بدانیم گماشتن دو امام منع شده است یا نه؟ و آن امری شرعی و از تکالیف دینی است و استدلال در این باره کامل نمی‌شود جز اینکه به طور شرعی منع آن ثابت شود و مقدمه دیگری در اثبات آن آورده شود بدینسان که بگوییم: تعداد امامان مایه فساد می‌شود و ما از هر چه به فساد منجر گردد ممنوعیم. در این صورت استدلال جنبه شرعی به خود می‌گیرد، و خدا دانایتر است^(۲) و اما شرایط این منصب چهار است: علم و عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رأی دادن و عمل به کار می‌روند، و در شرایط پنجم که نسب قرشی است اختلاف است و اما شرط علم واضح است زیرا امام یا خلیفه وقتی می‌تواند احکام خدای تعالی را اجرا کند که عالم به آن‌ها باشد و هنگامی که آن‌ها را نداند تفویض این مقام به وی درست نیست. و علم او باید به مرحله اجتهاد برسد زیرا اگر مجتهد نباشد ناچار باید تقلید کند و تقلید در امام نقص است و لازمه امامت رسیدن به مرحله کمال در کلیه اوصاف و احوالست.

و اما شرط عدالت از آن است که امامت منصبی دینی است و بر همه مناصبی که عدالت در آن‌ها شرط است نظارت می‌کند پس مشروط ساختن امامت بدان اولی خواهد بود و در این که عدالت در نتیجه فسق جوارح و اعضا و ارتکاب محرمات و امثال آن

۱- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

۲- قسمت داخل کروهه در چاپ‌های مصر و بیروت حذف شده است و از چاپ پاریس ترجمه شد. این قسمت در «ینی» هم هست ولی نه در متن بلکه آن را در حاشیه نوشته‌اند.

منتفی می‌شود هیچ اختلافی نیست ولی در منتفی شدن آن به علت بدعت‌های اعتقادی اختلاف نظر است.

و شرط کفایت بدان سبب است که او باید در اقامه و اجرای حدود شرعی و کیفردادن گناهکاران و هنگام پیش آمدن جنگ‌ها گستاخ و دلاور باشد و با بصیرت امور جنگی را برعهده گیرد و مردم را بدان برانگیزد، به عصیبت و احوال جمعیت‌ها و طوایف مردم آشنا و در ممارست امور سیاست نیرومند و توانا باشد تا بدین صفات بتواند آنچه راه به وی محول است و بر عهده او قرار گرفته همچون حمایت دین و جهاد با دشمن و اقامه و اجرای احکام و تدابیر مصالح عموم از روی صحت انجام دهد.

و اما شرط سلامت حواس و اعضا که نباید ناقص و از کار افتاده باشند از قبیل دیوانگی و کوری و گنگی و فقدان هرعضوی که در عمل مؤثر باشد مانند دستها و پاها و خصیتین، بدان سبب است که سلامت همه در تکمیل کارها و انجام دادن وظایفی که به وی محول است تأثیر دارد و هرچند فقط در منظر زشت نماید، مانند فقدان یکی از اعضای مزبور، آنگاه سلامت آن را شرط کمال قرار می‌دهیم.

و منع شدن از تصرف را نیز به فقدان اعضا ملحق کرده‌اند و آن بر دو گونه است: نوعی به صورت شرط و جوب به شرط سلامت ملحق می‌شود و آن ممنوعیت و عجز از تصرف به طور کلی است که به سبب اسارت و مانند آن حاصل می‌شود.

و نوع دیگر به شرط مزبور ملحق نمی‌گردد و آن محجوریت است که بر اثر استیلائی بعضی از اعوانش بر وی روی دهد بی آن که نافرمانی و عصیان و زیانی پدید آید. در این هنگام وضع رفتار آن مستولی را در نظر می‌گیرید، اگر اعمال او بر وفق احکام دین و عدالت و سیاست نیکو و پسندیده ای باشد بقای او را روا می‌دارند و گرنه مسلمانان به کسی که دست وی از کار (خلافت) کوتاه شده یاری می‌رسانند و مزاحمت استیلاگر را دفع می‌کنند تا خلیفه خود بتواند به اجرای احکام بپردازد.

و اما نسب از آن سبب است که صحابه در روز سقیفه^(۱) بر آن اجماع کردند و هنگامی که انصار در آن روز بر آن شدند که با سعد بن عباده^(۲) بیعت کنند و به قریش گفتند امیری از ما و امیری از شما، قریش به گفتار پیغمبر ﷺ استدلال کردند که فرموده است: ائمه از قریش است. و هم اینکه ما را وصیت فرموده است که به نیکوکاران نیکی کنیم و از بدکاران در گذریم و اگر امارت در میان شما می‌بود نسبت به شما وصیت نمی‌فرمود. انصار مغلوب حجت آنان شدند و از گفته خود که ادعا داشتند امیری از ما و امیری از شما بازگشتند و از تصمیم خویش درباره بیعت کردن با سعد به همین سبب عدول کردند. و در صحیح نیز ثابت شده است که امر خلافت همیشه باید در [این بطن]^(۳) قریش باشد و نظایر این دلایل بسیار است، ولی چون به کار قریش ضعف و زبونی راه یافت و عصبیت ایشان از هم گسسته شد به علت آن که به حد توانگری و تجمل خواهی و ناز و نعمت رسیده بودند و دولت آنان را در سراسر اقطار پراکنده ساخته بود، بار سنگین خلافت را نتوانستند بر دوش گیرند و از اداره کردن امور عاجز آمدند و در نتیجه ملت‌های غیر عرب بر ایشان غالب شدند و حل و عقد امور به آنان اختصاص یافت و همین وضع امر را بدانسان بر برخی از محققان مشتبه کرد که به نفی شرط نسبت قریشی در خلافت معتقد شدند و درین باره به ظواهر بعضی از احادیث اعتماد کردند مانند گفتار پیامبر ﷺ بشنوید و فرمان برید هر چند بر شما بنده حبشی پرگویی حاکم شود.

و این گفتار را نمی‌توان درین باره حجت آورد، چه سخن در معرض تمثیل قرار گرفته و مقصود مبالغه در وجوب شنیدن احکام اولوالامر و فرمانبری از آنهاست، و مانند

۱- منظور سقیفه بنی ساعده است.

۲- یکی از صحابه حضرت رسول بوده است.

۳- قسمت داخل کروهه در چاپ پاریس نیست.

این گفتار عمر: اگر سالم غلام حذیفه^(۱) زنده می‌بود همانا او را والی می‌کردم، یا درباره او گمان بد نمی‌بردم.

و این گفته نیز درین باره سودمند نیست، زیرا دانستیم که مذهب صحابی حجت نمی‌باشد. و نیز سالم مولای قوم بوده و از راه ولاء وی را عصیبت در خاندان قریش حاصل شده و فایده عصیبت در مشروط کردن خلافت به نسب همین است.

و چون عمر^{رضی الله عنه} امر خلافت را بزرگ شمرده و به شروط آن که توجه کرده گویی آنها را به گمان خود مفقود یافته است، از این رو به سالم رجوع کرده زیرا در وی بعقیده عمر شرایط خلافت به حد وفور وجود داشته (و چنان که یاد خواهیم کرد) حتی نسبت مفید برای عصیبت و تنها شرطی که در او وجود نداشته نسب صریح و خالص بوده است که عمر^{رضی الله عنه} آن را لازم نمی‌شمرده است زیرا فایده نسب همان عصیبت است که آن هم به سبب ولاء حاصل بوده است، بنابراین منظور عمر^{رضی الله عنه} از این گفتار علاقه شدیدی است که وی به وضع مسلمانان داشته و شیفته آن بوده است که عهده دار امور مسلمانان کسی باشد که سرزنش کننده ای درباره آن به وی دست نیابد و برگردن او در امر خلافت چیزی نباشد و از جمله کسانی که در خلافت انتساب به خاندان قرشی را شرط نمی‌دانند، قاضی ابوبکر باقلانی است که چون در یافته است عصیبت قریش رو به اضمحلال و پراکندگی است و از سوی دیگر پادشاهان غیرعرب از امر خلفا سرپیچی کرده و استقلال یافته‌اند، این شرط را حذف کرده است، هرچند رأی وی موافق عقاید خوارج است.

زیرا او وضع زبونی خلفا را در روزگار خویش مشاهده کرد و جمهور (عالمان) بر اعتقاد به شرط نسب قرشی و صحت امامت برای قریشان باقی ماندند، (و می‌گفتند) اگرچه آن خاندان از اداره کردن امور مسلمانان عاجز باشند امامت متعلق به آنان است. ولی رأی آنان را بدینسان رد کرده‌اند که اگر شرط نسبت قرشی حذف نشود آن وقت

۱- (به ضم ح - فتح ذ) نام چند تن از صحابیان بوده است. رجوع به اصابه فی تمییز الصحابه شود.

شرط کفایت که به سبب آن خلیفه باید با نیرومندی به حل و عقد امور بپردازد خواهی نخواهی منتفی می‌شود، زیرا اگر قدرت و شوکت خلیفه به سبب از هم گسیختن عصبيت او از میان برود پیداست که کفایت او نیز زایل می‌شود و هرگاه به شرط کفایت خلل راه یابد به شرایط علم و دین نیز خلل راه خواهد یافت و شرایط این منصب بی‌اهمیت و بی‌اعتبار خواهد شد و آن هم برخلاف اجماع است.

و هم اکنون سزااست که درباره حکمت شرط نسبت گفتگو کنیم تا رأی صواب به مذاهب مختلف در این باره به ثبوت رسد. پس می‌گوییم: کلیه احکام شرعی ناچار دارای مقاصد و حکمت‌هایی هستند که شارع با در نظر گرفتن آنها احکام مزبور را وضع کرده است و هرگاه ما حکمت شرط نسبت قریشی و هدف شارع را از آن بجوییم خواهیم دید که نظر شارع تنها به تبرک و فرخندگی پیوستگی به پیامبر ﷺ متوجه نبوده، چنان که مشهور است، و هرچند این پیوند موجود و فرخندگی بدان حاصل است لیکن فرخندگی از مقاصد شرعی نیست، چنان که دانستیم. پس ناچار در این باره مصلحت دیگری را جستجو کرد و آن مقصود شارع بوده است و هرگاه موضوع را از طریق آزمایش و تجزیه و تحلیل مورد کنجکاوی قرار دهیم و هیچ علتی به جز در نظر گرفتن عصبيت نخواهیم یافت چه به وسیله آن ننگهبانی و حمایت و توسعه طلبی حاصل می‌شود و اختلاف و پراکندگی مردم درباره دارنده این منصب به علت داشتن عصبيت از میان می‌رود و ملت (مذهب) و اهل آن شاد می‌شوند و رشته الفت و دوستی در میان ملت استحکام می‌پذیرد، زیرا قریش گروه مهم قبیله (مضر) و ریشه اصلی آن قبیله به شمار می‌رفتند و صاحبان غلبه و استیلا از مضر بود و به سبب فزونی عدد و عصبيت و شرف در میان همه گروه‌های قبیله مضر ارجمندی و عزت داشتند و همه تازیان نیز بدین پایه آنان اعتراف داشتند و در برابر استیلا و چیرگی آنان فروتنی می‌کردند و اگر امر خلافت به دسته دیگری جز آنان اختصاص می‌یافت به سبب مخالفت اعراب دیگر و نافرمانی آنان اختلاف کلمه روی می‌داد.

و به جز قریش دیگر قبایل مضر قادر نبودند عرب را از کار خلافت بازدارند و نه آنان را به اجبار و کراهت برانگیزند و در نتیجه اختلاف کلمه و پراکندگی جماعت روی می‌داد در صورتی که شارع از چنین وضعی آنان را برحذر می‌داشت و شیفته اتحاد و همکاری مردم و دلبسته رخت بر بستن کشمکش و پراکندگی از میان آنان بود تا عصیبت حاصل آید و وضع حمایت نیکو شود، در صورتی که اگر امر خلافت در قبیله ای جز قریش می‌بود چنین نتایجی حاصل نمی‌شد چه ایشان توانا بودند مردم را به نیروی غلبه به سوی آنچه از آنان می‌خواستند برانگیزند و با فرمانروایی ایشان بیم آن نمی‌رفت که هیچکس به ستیزه برخیزد یا تخم جدایی در میان آنان بپراکند، زیرا آن‌ها در این هنگام ضامن و کفیل دفع اختلاف کلمه و منع مردم از آن بودند. اینست که در منصب خلافت نسب قریشی را شرط قرارداده‌اند از این رو که ایشان صاحبان عصیبت نیرومند بودند تا به وسیله آنان امور ملت اسلام منظم تر و اتحاد کلمه و یک زبانی مستحکم تر گردد و هرگاه قریش یک دل و یک زبان می‌شدند مانند آن بود که کلیه قبایل مضر یک دل و یک زبان شوند و در نتیجه همه اعراب تسلیم می‌گردیدند و به یک رنگی و یک جهتی می‌گراییدند و دیگر ملتها نیز از احکام مذهب فرمانبری می‌کردند و منقاد می‌شدند و لشکریان ایشان می‌توانستند باقصی نقاط جهان گام نهند چنان که در روزگار فتوحات و جهانگشاییها این امر روی داد و پس از آن همچنان در دوران دو دولت امویان و عباسیان ادامه داشت تا هنگامی که حکومت آنان واژگون شد و عصیبت عرب مضمحل گردید.

و هرکه اخبار و سیرعرب را بخواند و درین باره از روی دقت ممارست کند درمی‌یابد که قریش از لحاظ قرونی عدد و جهانگشایی و استیلا نسبت به یکدیگر بطون مضر در چه پایه‌ای بودند.

چنان که ابن اسحاق این موضوع را در کتاب «سیر» آورده است، و دیگران نیز (بدان اشاره کرده‌اند) پس چون ثابت شد که شرط کردن نسبت قرشی به منظور دفع تنازع و کشمکش است، چه ایشان را عصیبت و استیلا حاصل بوده است، و دانستیم که شارع

احکام را به نسل یا عصر یا امت خاصی اختصاص نداده است در می‌یابیم که این شرط بی‌گمان به منظور تحقق یافتن شرط کفایت است، از این رو آن را به شرط مزبور بازمی‌گردانیم و علتی را طرد می‌کنیم که بر منظور نسب قریشی مشتمل است و آن هم داشتن عصیبت است. آنگاه شرط می‌کنیم که امام یا خلیفه باید از قومی برگزیده شود که دارای عصیبتی نیرومند باشد. بدانسان که عصیبت او بر دیگر عصیبت‌های همزمانش برتری و تفوق یابد تا دیگران را به پیروی خود وادارد و همگان در حفظ و نگهداری نیکو یک رأی و یک زبان شوند، و هیچ‌گونه عصیبتی نمی‌توانست مانند عصیبت قریش در سراسر کشورها و سرزمین‌ها گسترش و تعمیم یابد زیرا دعوت اسلامی که به طایفه مزبور اختصاص یافته بود جنبه عمومی داشت و عصیبت قوم عرب برای گسترش آن کافی بود و بر ملت‌های دیگر غلبه یافتند.

اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصیبت نیرومندی باشد و دیگر عصیبت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد. و اگر به حکمت و سرخدا در امر خلافت بنگریم از این برتر نمی‌یابیم زیرا او، سبحانه، خلیفه را جانشین خود قرار می‌دهد تا به کار بندگانش عنایت کند و آنان را به مصالحی که دارند رهبری نماید و از زیانها و تباهی‌هایی که ممکنست دامن گیر آنان گردد برهاند و پیدااست که خدا در این امر مهم کسی را مخاطب می‌فرماید که واجد شرایط یعنی عصیبت نیرومند باشد و هرگز کسی را که ناتوان و زبون باشد مخاطب قرار نمی‌دهد، چنان که می‌بینیم امام ابن الخطیب^(۱) درباره زنان گفته است که ایشان را در بسیاری از احکام شرعی تابع

۱- منظور فخر رازی است (حاشیه نصر هورینی).

مردان قرار داده‌اند. زنان به وضع^(۱) مورد خطاب امری واقع نشده‌اند بلکه ایشان را به قیاس مردان درآورده‌اند زیرا هیچ گاه امری به آنان محول نشده است، و مردان بر ایشان سمت کارگزاری و فرمانروایی دارند. و باید گفت مگر در عباداتی که هر فردی (از زن و مرد) آن‌ها را به تن خویش انجام می‌دهد.

گذشته از این عالم واقعیت و وجود گواهی بر این ادعاست زیرا هیچگاه کسی فرمانروای ملت یا طایفه ای نمی‌شود مگر آن که بر ایشان (به قدرت و قهر) غلبه و استیلا یابد. و کمتر ممکنست امر شرعی مخالف امر وجودی باشد و خدای تعالی دانایانتر است.

فصل بیست و هفتم: در مذاهب شیعه درباره حکم امامت

باید دانست که شیعه^(۲) در لغت به معنی یاران و پیروان است و در عرف فقیهان و متکلمان خلف و سلف بر پیروان و اتباع علی و پسران او^{علیه السلام} اطلاق می‌شود و در مذهب ایشان همه فرقه‌ها هم‌راند که امامت از مصالح عامه ای نیست که به نظر امت واگذار شود و عهده دار آن به تعیین ایشان نیست بلکه این منصب رکن دین و پایه اسلام است و روا نیست برای پیامبر اغفال از آن و نه تفویض آن به امت، بلکه بر وی واجست امام را برای امت تعیین کند امامی معصوم که از کبایر و صغایر مبرا باشد و همانا علی^{علیه السلام} آن کسی است که، پیامبر^{صلی الله علیه و آله} وی را بدین سمت تعیین فرموده است و در این باره نصوصی نقل می‌کنند و آن‌ها را بر مقتضای مذهب خویش مورد تأویل و توجیه قرار می‌دهند که نقادان عارف اهل سنت و ناقلان شریعت در آن‌ها بی‌خبرند بلکه بیشتر روایات مزبور در

۱- وضع در اصطلاح تخصیص چیزی به چیزی است آن گاه که چیز اول اطلاق یا احساس گردد، چیز دوم از آن فهمیده شود و مراد به اطلاق به کار بردن لفظ و اراده معنی است و احساس آنست که به کار بردن لفظ اعم است از این که در آن اراده معنی باشد یا نه. (از تعریفات جرجانی).

۲- کلمه مفردیست و جمع آن «شیع» (به کسر ش - فتح ی) و «اشیاع» است ولی به معنی تشنیه و جمع هم به کار می‌رود (اقرب الموارد).

طریق روایت موضوع^(۱) یا معطون^(۲) یا دور از تأویلات فاسد ایشان است و این نصوص^(۳) در نزد آنان به دو گونهٔ جلی و خفی تقسیم می‌شود:

جلی، مانند حدیث «هر که را مولی بودم، همانا علی مولای اوست». گویند این ولایت جز در علی اطراد نیافته و به همین سبب عمر به وی گفته است: تو مولای هر مؤمن از زن و مرد گردیدی.

دیگر گفتار پیامبر ﷺ است که فرمود: علی در قضاوت بر همهٔ شما برتری دارد. و معنی امامت هم جز قضاو حکم به احکام خدا چیز دیگری نیست و مراد از صاحبان امر که طاعت ایشان از جانب خدای تعالی واجب است همین است که فرماید: خدای و رسول و صاحبان امر خویش را فرمان برید^(۴).

و منظور از صاحب امر بودن داوری و قضاوت امور مردم است و به همین سبب در قضیهٔ امامت در روز سقیفه حکمیت و قضاوت فقط به علی سپرده شد نه به دیگران.

دیگر از نصوص جلی ایشان این گفتار پیامبر است که فرمود: کیست که به روح خود با من بیعت کند و وصی و ولی امر پس از من باشد؟ و جز علی دیگری با وی چنین بیعتی نکرد.

و اما از جملهٔ نصوص خفی به عقیده ایشان یکی اینست که پیامبر ﷺ پس از نزول سورهٔ براءه برای خواندن آن در موسم^(۵)، علی را فرستاد. وی نخست سوره را با ابوبکر

۱- «احادیث موضوع» آنهایی هستند که کذب و افترا باشند. رجوع به اقرب الموارد شود.

۲- نوعی احادیث ضعیف را معطون گویند.

۳- جمع «نص» به معنی آنچه به جز یک معنی احتمال ندهد یا به قولی آنچه احتمال تأویل بدان راه نیابد (تعریفات جرجانی).

۴- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59].

۵- موسم در لغت به معنی: هنگام هر چیزی و در اصطلاح هنگام فراهم آمدن حاجیان و جای گردآمدن در ج است (از منتهی الارب).

گسیل فرموده بود ولی بر وی وحی شد که باید مردی از خاندان یا خویشاوندان تو آن را تبلیغ کند، از این رو علی را فرستاد تا وی خواننده و مبلغ از جانب رسول خدا باشد. شیعیان گویند این امر می‌رساند که علی بر همه اصحاب مقدم بوده است و نیز می‌گویند معلوم نشده است که پیامبر هیچکس را بر علی مقدم دارد در صورتی که او در دو غزوه دیگران را بر ابوبکر و عمر مقدم داشته است که یک بار اسامه بن زید و بار دیگر عمرو بن عاص بوده است، و همه این‌ها دلایل عینی^(۱) بر تعیین علی برای خلافت است نه دیگری جز وی. ولی برخی از این دلایل نامعروف و برخی دور از تأویلات ایشان است.

گذشته از این گروهی از شیعیان معتقدند که این نصوص هم دلیل بر تعیین و تشخیص علی^(ع) است و هم به کسانی که پس از وی آمده‌اند، انتقال می‌یابد و این گروه را امامیه می‌گویند و آن‌ها از شیخین (ابوبکر و عمر^(ع)) به سبب آن که بر حسب نصوص یاد کرده با علی بیعت نکردند و در خلافت بر وی پیشی جستند تبری و بیزاری می‌جویند و امامت ایشان را تحقیر می‌کنند. و نباید به عیب جویها و ناسزا گویی‌هایی که از غالیان^(۲) شیعه درباره شیخین نقل می‌شود اعتنا کرد چه این امر در نزد ما و خود شیعیان نیز مردود است.

و دسته‌ای از شیعیان بر آنند که دلایل مزبور بر تعیین علی به خلافت از لحاظ وصف اقتضا می‌کند نه شخص. و صحابه به سبب آن که وصف را بر موصوف آن نهاده‌اند قصور ورزیده‌اند و این گروه زیدیه می‌باشند و ایشان از شیخین بیزاری می‌جویند و امامت آنان را تحقیر نمی‌کنند به این که معتقدند علی از شیخین افضل بوده است ولی آن‌ها امامت مفضول را با بودن افضل تجویز می‌کنند.

۱- و همه این‌ها در نزد آنان دلایلی است. «ینی»

۲- شیعیان افراطی و برگروهی معین از شیعیان نیز اطلاق می‌شود و آنان را «غالبه» و «غلاه» نیز می‌گویند. رجوع به فهرست خاندان نوبختی ذیل همین عنوان شود.

سپس باید دانست که اخبار و روایات شیعیان در انتقال امامت و خلافت پس از وی یکسان نیست و در این باره اختلاف نظر دارند^(۱)، چنان که گروهی می‌گویند امامت پس از علی به فرزندان فاطمه می‌رسد و به موجب نص یکی پس از دیگری امام می‌شوند، چنان که در آینده یاد خواهیم کرد، و اینان را امامیه می‌نامند منسوب به عقیده و رأی ایشان درباره این که شرط ایمان معرفت امام و تعیین اوست، و این معرفت در نزد آنان از اصول دین به شمار می‌رود.

و دسته دیگر می‌گویند امامت به فرزندان فاطمه می‌رسد ولی باید شیوخ و بزرگان ایشان را برگزینند^(۲) و به شرط آن که آن امام برگزیده ایشان عالم و زاهد و بخشنده و شجاع باشد و برای امامت خویش خروج کند و مردم را بدان بخواند و ایشان زیدیه‌اند منسوب به صاحب این مذهب که زید بن علی بن حسین سبط^(۳) بوده است. و زید با برادر و خود محمدباقر درباره شرط خروج امام به مناظره می‌پرداخت و باقر او را مجاب می‌کرد که بنابراین پدرمان زین العابدین امام نمی‌باشد چه او خروج نکرده و درصدد آن هم برنیامده است و گذشته ازین زید را درباره عقاید معتزله و اینکه آن‌ها را از واصل بن عطا فراگرفته است عیب جویی می‌کرد و چون امامیه درباره شیخین با زید به مناظره پرداختند و دیدند او به امامت ایشان قائل است و از آنان بیزار می‌جویند وی را ترک گفتند^(۴) و او را از امامان نشمردند و به همین سبب به «رافضی» نامیده شدند.

۱- البته پس از حسن و حسین چه همه فرقه‌های شیعه بر جانشینی حسن و پس از وی حسین اتفاق دارند.

۲- در «ینی» باه اختیار و انتخاب شیعه است.

۳- سبط نواده دختری و حفید نواده پسری است و منظور اینست که حسین نواده دختری پیامبر ﷺ بوده است.

۴- «رفضوه» و وجه تسمیه «رافضی» از این فعل است.

برخی از شیعیان هم درباره امامت پس از علی و دو سبط او (حسن و حسین) اختلاف کردند و بر آن شدند که پس از سبطین امامت به برادر ایشان محمد بن حنفیه و پس از وی به پسرانش می‌رسد. و این گروه را کیسانیه می‌گویند منسوب به کیسان^(۱) مولای وی (محمد بن حنفیه). و در میان فرقه‌های مزبور اختلافات بسیاریست که ما از نظر اختصار آنها را فرو گذاشتیم. گروهی از شیعیان را هم غالبان «غلات»^(۲) می‌نامند که از حد عقل و ایمان در گذشته‌اند، از این رو که با الوهیت آن امامان اعتقاد دارند چنان که یا برآنند که ایشان بشراند ولی متصف به صفات الوهیت می‌باشند یا می‌گویند خدا در ذات بشری ایشان حلول کرده است و به حلول که با مذهب مسیحیان درباره عیسی عَلَيْهِ السَّلَام موافق است گرویده‌اند.

و علی عَلَيْهِ السَّلَام کسانی را که درباره او چنین معتقداتی داشتند در آتش سوزانید^(۳).

۱- لقب مختار بن ابوعبید که فرقه کیسانیه بهوی منسوبست (اقراب الموارد). و رجوع به خاندان نوبختی شود.

۲- (به ضم غ): جمع غالی.

۳- ابن عبدربه در این باره می‌نویسد: علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام برخی از آنان (رافضه) را در آتش سوخت و دسته ای را نفی بلد فرمود از آن جمله عبدالله بن سبارا به ساباط تبعید کرد (عقد الفرید ج ۲ ص ۲۴۱) عبدالله بن سبا (صاحب سائیان) در باره علی عَلَيْهِ السَّلَام غلو کرد و پنداشت که او پیامبر است آنگاه ازین حد هم درگذشت و غلو را به مرحله ای رسانید که او را خدا گمان کرد و گروهی از گمراهان کوفه را به کیش خویش فرا خواند و برخی از آنان در باره علی به مسائلی قائل شدند که مسیحیان آنها را به مسیح نسبت می‌دهند و سید حمیری در باره آن گروه گوید: قوم غلوا فی علی لا ابالهم و اجشموا انفسا فی جبهتعا - قالوا هو الابن جل الله خالقنا. من ان یكون له ابن او یكون ابا. سپس خبر ایشان به علی عَلَيْهِ السَّلَام رسید و او فرمان داد تا گروهی از آنان را در گودال بسوزانند چنان که شاعر درین باره گوید: لترم بی الحوادث حیث شاعت - اذا لم ترم بی فی الحضرتین. آنگاه علی عَلَيْهِ السَّلَام از بیمشامات شاهن از سوختن بقیه آن قوم دست کشید تا مبادا در میان اصحاب وی اختلافی روی دهد از این رو ابن سبارا به ساباط مداین تبعید کرد... رجوع به الفرق بین الفرق ص ۲۲۳ و ملل نحل ص ۱۳۲ و عقد الفرید ج ۱ ص ۲۶۷ شود.

و محمد بن حنفیه، بر مختار بن ابوعبید خشم گرفت هنگامی که به وی رسید مختار چنین معتقداتی دارد صریح او را لعنت کرد و از وی بیزاری جست. همچنین جعفر صادق، رض، وقتی شنید شخصی چنین عقایدی دارد بر آشتی و او را لعنت کرد.

برخی از شیعیان معتقدند که کمال امام در دیگری جز امام پدید نمی‌آید و از این رو هرگاه امام در گذرد روح او به امام دیگری منتقل می‌شود تا آن کمال در وی پدید آید. و این عقیده از قبیل اندیشه‌های پیروان تناسخ است.

و گروهی از غالیان بر یکی از امامان می‌ایستند و به امامان دیگری که در نزد آنان پس از وی تعیین شده‌اند نمی‌گروند و ایشان را «واقفیه» می‌خوانند. چنان که برخی از این گروه بر آنند که امام ایشان زنده است و نمرده است، لیکن او از دیدگان مردم غایب است و برای اثبات این امر از داستان خضر استدلال می‌کنند.

چنین عقیده ای دربارهٔ علی، رض، نیز گفته شده است و پیروان آن معتقدند که علی، ع، در میان ابر است، رعد آواز او و برق تازیانهٔ اوست. و نظیر آن را دربارهٔ محمد بن حنفیه هم گفته‌اند و معتقداند وی در کوه رضوی از سرزمین حجاز نهانست، و کثیر^(۱) شاعر ایشان گوید:

«آگاه باش که ائمه قریش فرمانروایان حق چهارت‌اند و همه با هم برابر باشند، علی و سه تن از پسران او، ایشان اسباط‌اند، پوشیدگی و ابهامی در کار ایشان نیست. یکی از سبط ایمان و نیکوکاریست، و سبط دیگر در کربلا مدفونست، و سبطی مرگ را نمی‌چشد تا هنگامی که فائد سپاه‌یانی گردد^(۲) در حالی که لوا پیشاپیش وی به حرکت آید، او در

۱- (به ضم ک - فتح ث - کسر «ی» مشدد) شاعر معروفی که عاشق عزه بود و سال ۱۰۵ هجری در گذشت.

۲- که به دوستی وی گرایند. (ک) و (ا) و (ب).

میان مردم لحظه‌ای دیده نمی‌شود بلکه در رضوی نهانست آنجا که نزد او غسل و آب یافت می‌شود»^(۱).

و نظیر این عقیده را غالیان امامیه و بخصوص دوازده امامیان نیز قائلند و معتقدند امام دوازدهم ایشان محمد بن حسن عسکری علیه السلام ملقب به مهدی در سردابی متعلق به خانه آن خاندان واقع در حله داخل شد و هنگامی که با مادر خویش بدان پناه برد از نظرها غایب گشت.

و او در آخرالزمان پدید می‌آید و زمین را پر عدل و داد می‌کند و این عقیده ایشان اشاره به حدیثی است که در کتاب ترمذی درباره مهدی آمده است. و ایشان تا هم اکنون منتظر ظهور وی هستند و او را به همین سبب «منتظر» می‌نامند و هر شب پس از نماز مغرب بر در این سرداب می‌ایستند و مرکبی می‌آورند و با بانگ بلند نام او را دسته جمعی بر زبان می‌آورند و وی را به ظهور و خروج از سرداب دعوت می‌کنند تا آن که تیرگی شب فرا می‌رسد و ستارگان نیک پدید می‌آیند، آن گاه پراکنده می‌شوند و آن امر را به شب آینده موکول می‌کنند و ایشان تا این روزگار هم بر این روش ادامه می‌دهند.

و برخی از فرقه واقفیه معتقدند امامی که در انتظار او هستند در گذشته است ولی وی بار دیگر به دنیا باز می‌گردد و برای اثبات مدعای خود از قرآن کریم استدلال می‌کنند و داستان اصحاب کهف. و آن که بر دهکده ای گذشت و کشته بنی اسرائیل هنگامی که با استخوان‌های گاوی که مأمور ذبح آن شده بودند او را زدند و مانند این خوارق را که به

۱- گویا منظور این است که امام کیسانیان در رضوی همچون بهشتیان از جوی آب و غسل برخوردار است. ابن قتیبه پس از نقل این اشعار می‌نویسد: کثیر عزه رافضی و معتقد به رجعت بوده (مقصود از رجعت نوعی از بازگشت امام است که در گذشته باشد) عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۴۴ و در ص ۱۴۵ می‌نویسد: ایشان (رافضیان) می‌گویند که وی (محمد بن حنفیه) در یمن با ۴۰ تن از اصحابش داخل شکاف کوهی گشته و دیگر اثری از وی و یارانش دیده نشده است. و ابن عبد ربّه می‌نویسد: مقصود از اسباط سه گانه: حسن و حسین و محمد بن حنفیه است و او مهدی است که در آخر زمان خروج کند. عقد الفرید ج ۲ ص ۲۳۸.

طریق معجزه روی داده است دلیل می‌آورند، ولی استشهاد به خوارق در غیرموضع آن صحیح نیست. و سید حمیری از این فرقه بوده و درین باره می‌گوید: «چون موی سر انسان سپید گردد و مشاطه گران آن را به (آرایش) خضاب بپوشانند، در آن هنگام شادابی انسان از میان رفته و نابود گشته است پس ای یار برخیز تا برفقدان جوانی گریه کنیم، آری بگرییم تا آن روزی که، پیش از رستاخیز، آدمیان به همین جهان باز می‌گردند، تا آن روز هیچ کس آنچه را از دست می‌دهد باز نمی‌یابد و به وی بر نمی‌گردد، عقیده من اینست که این کیش را برحق میدانم و در دوباره زنده شدن پس از مرگ هیچ تردیدی ندارم، این چنین خدای از کسانی خبر داده است که پس از پوسیدن در زیر خاک بار دیگر زنده شده‌اند».

درباره این غلات همین بس که آراء و عقاید ایشان بر پیشوایان شیعه هم گران است چه آنان به این گونه نظریه‌های ایشان قائل نیستند و در بطلان عقاید آنان استدلال می‌کنند.

اما کیسانیه امامت را پس از محمد بن حنفیه به پسرش ابوهاشم می‌رسانند و ایشانند که به «هاشمیه» معروفند و پس از وی در میان ایشان اختلاف روی داده و گروهی پس از ابوهاشم برادر وی علی و پس از او پسرش حسن بن علی را امام می‌دانند و دسته دیگر می‌پندارند که چون ابوهاشم در حال بازگشت از شام در سرزمین شاره درگذشت وصیت کرد که جانشین او محمد بن علی بن عبدالله بن عباس باشد و محمد وصیت کرد پس از وی پسرش ابراهیم که به امام معروف بود جانشین وی باشد و ابراهیم امامت را به برادرش عبدالله بن حارثیه ملقب به سفاح تفویض کرد و سفاح وصیت کرد که برادر وی عبدالله ابوجعفر ملقب به منصور را به امامت بپذیرد و آن گاه امامت در فرزندان او به نص و پیمان یکی پس از دیگری انتقال یافت. و این مذهب گروهی از هاشمیان است که پایه گذاران دولت بنی عباس بودند و ابومسلم و سلیمان بن کثیر و ابوسلمه خلال و جز ایشان از شیعیان عباسیان از این گروه به شمار می‌رفتند و چه بسا که این امر را چنین

مستدل می‌ساختند که حق آنان در کار امامت از جانب عباس به ایشان می‌رسد، زیرا او هنگام وفات پیامبر در قید حیات بوده و چون عمومی پیامبر بوده است از لحاظ عصیبت قومی برای جانشینی و خلافت شایسته تر به شمار می‌رفته است.

و اما زیدیان درباره امامت معتقدند که این امر از طریق انتخاب صاحبان حل و عقد تعیین می‌شود نه از راه نص، از این رو معتقد به امامت علی می‌باشند و پس از وی به ترتیب حسن پسر علی و حسین برادر حسن و علی زین العابدین پسر حسین و آنگاه زیدبن علی پسر وی را امام می‌دانند و زید را بنیان گذار این مذهب می‌شمرند که در کوفه قیام کرد و مردم را به امامت خویش میخواند و سرانجام در کناسه^(۱) به دار آویخته شد.

زیدیان پس از قتل زید به امامت پسر وی یحیی قائلند که به خراسان رفت و در گوزگان کشته شد و او وصیت کرده بود که پس از وی امامت به محمد بن عبدالله ابن حسن بن حسن سبط، ملقب به نفس زکیه، می‌رسد. از این رو وی در حجاز قیام کرد و ملقب به مهدی شد، لیکن منصور سپاهیان به سوی وی گسیل کرد تا منهزم گشت و کشته شد. و نفس زکیه برادر خویش ابراهیم را به جانشینی خود تعیین کرد و ابراهیم در بصره به همراهی عیسی بن زیدبن علی قیام کرد، لیکن منصور سپاهیان خویش را به سوی آنان فرستاد و آنها را منهزم ساخت و ابراهیم و عیسی را کشت و جعفر صادق علیه السلام همه این وقایع را به ایشان خبر داده بود و این پیش بینی از جمله کرامات وی به شمار می‌رود.

و گروهی از زیدیان راه دیگری پیش گرفتند و عقیده داشتند که امام پس از محمد بن عبدالله نفس زکیه، محمد بن قاسم بن علی بن عمر است^(۲) و این عمر برادر زیدبن علی

۱- (به ضم ک) : جایی است به کوفه (متنهی الارب).

۲- در «ینی» چنین است: محمد بن قاسم بن علی بن عمر.

بود. محمد بن قاسم در طالقان خروج کرد ولی عمال خلیفه وی را دستگیر کردند و به سوی معتصم بردند و معتصم او را زندانی کرد تا در زندان بمرسد.

و دسته دیگری از زیدیان گفتند امامت پس از یحیی بن زید به برادر او عیسی می‌رسد که در قیام ابراهیم بن عبدالله بر ضد منصور با وی همراهی کرده بود. و این گروه امامت را پس از عیسی باعقاب او اختصاص داده بودند و داعی الزنج به وی منتسب است، چنان که در اخبار مربوط به ایشان یاد خواهیم کرد.

و جمعی دیگر از زیدیان بر آن شدند که امامت پس از محمد بن عبدالله برادر وی ادریس است که به مغرب گریخت و در آنجا درگذشت و پسرش ادریس^(۱) جانشین او شد و شهر فاس را بنیان نهاد و پس از وی فرزندان او در مغرب به سلطنت رسیدند تا روزگاری که منقرض شدند چنان که در اخبار ایشان یاد خواهیم کرد و از آن پس دعوت زیدیان نامنظم شد.

و از جمله زیدیان داعی است که در طبرستان فرمانروایی یافت و او حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زیدبن^(۲) علی بن حسین سبط بود و پدرش زیدبن محمد. آن گاه ناصر اطروش در دیلم بدین دعوت قیام کرد که وی نیز از زیدیان بود و مردم دعوتش را پذیرفتند و به اسلام گرویدند و نسب وی بدینسان به زید می‌رسید: حسن بن علی بن حسن بن علی بن عمر، و این عمر برادر زیدبن علی بود و بعلمت آن که دعوت وی را مردم پذیرفته بودند فرزندان او در طبرستان دولتی تشکیل دادند و دیلمان به نسب این خاندان به پادشاهی رسیدند و به استقلال طلبی گراییدند و از زیر فرمان خلفای بغداد بیرون رفتند، چنان که در تاریخ ایشان یاد خواهیم کرد.

۱- «ینی» ادریس بن ادریس.

۲- الحسن بن السبط (پ).

و اما فرقه امامیه معتقدند که امامت از علی وصی^(۱) «پیامبر» بر حسب وصیت به پسرش حسن و سپس به برادرش حسین رسیده است و آنگاه علی زین العابدین پسر حسین و پسر او محمدباقر و پسر محمدباقر جعفر صادق امام بوده‌اند و از اینجا به دو فرقه منشعب می‌شوند. گروهی امامت را به فرزند جعفر صادق اسماعیل نسبت می‌دهند و او را در میان خود امام می‌شناسند و ایشان را «اسماعیلیان» می‌نامند، و فرقه ای موسی کاظم پسر دیگر جعفر صادق را امام می‌دانند و ایشان دوازده امای هستند، از این رو که در دوازدهمین امام توقف می‌کنند و معتقدند وی غیبت کرده و تا آخرالزمان از دیده‌ها پنهان خواهد بود، چنان که در پیش یاد کردیم.

و اما اسماعیلیان قائلند که امامت به نص و تصریح از جعفر صادق به پسرش اسماعیل امام رسیده است. و هرچند اسماعیل پیش از پدر خویش درگذشته است لیکن آن‌ها از نص و تصریح این استفاده می‌کنند که می‌گویند امامت در اعقاب او باقی است مانند داستان هارون با موسی، ع، از این رو معتقدند که امامت از اسماعیل به پسرش محمد مکتوم انتقال یافته است و این محمد مکتوم نخستین امام پنهان به شمار می‌رود، زیرا به عقیده آنان گاهی ممکنست امام را قدرت و شوکتی نباشد، از این رو پنهان می‌گردد و داعیان او برای اقامه حجت بر خلق آشکار می‌شوند، و هرگاه دارای قدرت و شوکت باشد آشکار می‌شود و دعوتش را برملا می‌کند.

و گویند پس از محمد مکتوم پسرش جعفر مصدق^(۲) و پس از وی پسرش محمد حبیب که آخرین امام پنهان می‌باشد به امامت رسیده‌اند و پس از محمد حبیب پسر او عبیدالله^(۳) مهدی امام ایشان است که ابو عبدالله شیعی داعیه وی را در کتامة آشکار ساخت

۱- صورت متن از (پ) است در چاپ‌های مصر و بیروت: علی الرضا.

۲- «الصادق» در چاپ‌های مصر و بیروت غلط است.

۳- «عبدالله» در چاپ‌های مصر و بیروت غلط است.

و مردم از وی پیروی کردند^(۱). آنگاه ابو عبدالله مهدی را از زندان سجزلماسه بیرون آورد و سپس به سلطنت قیروان و مغرب نائل آمد و فرزندانش پس از وی در مصر به سلطنت رسیدند (فاطمیان) چنان که در تاریخ آنان معروفست. و این گروه را از لحاظ اینکه به امامت اسماعیل قائلند و امامت را به وی نسبت می‌دهند «اسماعیلیان» و از این رو که معتقد به امام باطن یا پنهان هستند «باطنیه» می‌خوانند و به سبب این که در ضمن گفتارها و نظریاتشان مطالب الحاد آمیز یافت می‌شود آنان را «ملاحده»^(۲) نیز می‌نامند. و ایشان را گفتارهایی قدیم و گفتارهایی جدید است که حسن بن محمد صباح^(۳) در پایان قرن پنجم مردم را به گفتارهای مزبور دعوت کرد و در شام و عراق قلاعی بدست آورد و دعوت او را در دیار مزبور همچنان ادامه داشت تا آن که ملوک ترک در مصر و پادشاهان تاتار در عراق به همکاری یکدیگر به نابود کردن آن آغاز کردند «هلاک آن را میان خود تقسیم کردند» و سرانجام دعوت مزبور منقرض گشت. و گفتارها و عقاید صباح خود در کتاب ملل و نحل شهرستانی آمده است.

و اما اثناعشریه که چه بسا متأخر آنان خویشتن را بدین نام مخصوص ساخته‌اند، معتقد است به امامت موسی کاظم بن جعفر صادق شدند. زیرا برادر بزرگ وی اسماعیل امام در حیات پدرشان جعفر درگذشت و از این رو جعفر به امامت این موسی تصریح کرد، پس از او پسرش علی الرضا است که مأمون وی را به ولایتعهد خویش برگزید ولی او پیش از مأمون وفات یافت و امر ولایتعهد وی به نتیجه نرسید، پس از او پسرش محمد تقی و آنگاه پسر وی علی الهادی و سپس پسرش حسن عسکری و پس از وی پسرش محمد مهدی منتظر به امامت رسیدند، همان منتظری که نامش در پیش گذشت.

۱- مردم را به بیعت با او دعوت کرده است «ینی».

۲- در تمام نسخ «ملحده» است

۳- (۱) صبا.

و شیعیان در هر یک ازین گفتارها و عقاید اختلاف بسیار دارند ولی ما مذاهب مشهور ایشان را یاد کردیم و هر که بخواهد بطور جامع عقاید ایشان را مطالعه کند باید ملل و نحل ابن حزم و شهرستانی و کتب دیگران را در این باره بخواند چه در کتب مزبور به تفصیل شرح عقاید آنان آمده است.

و خدای هر آن که را بخواهد گمراه می سازد و هر آن که را بخواهد به راه راست رهبری می کند و اوست بلندقدر بزرگ^(۱).

فصل بیست و هشتم: در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی

باید دانست که پادشاهی برای عصیبت غایتی طبیعی است و وقوع آن از راه عصیبت امری اختیاری نیست بلکه نظم و ترتیب عالم وجود آن را ایجاب می کند و امری اجتناب ناپذیر و ضروری به شمار می رود چنان که در فصول گذشته یاد کردیم. و در شرایع و ادیان و هر امری که جمهور مردم از بدان وادارند ناچار باید عصیبت وجود داشته باشد، زیرا بدست آوردن هر خواسته و قیام برای هر امری چنان نیازی به عصیبت ندارد، زیرا بدست آوردن هر خواسته و قیام برای هر امری چنان نیازی به عصیبت ندارد، چنان که یاد کردیم. پس عصیبت برای یک ملت و مذهب «اجتماع» امری ضروریست و به نیروی آن فرمان خدا اجرا می شود (و در میان مردم منتشر می گردد) و در صحیح آمده است که: «خدای هیچ پیامبری را برنینگیخت مگر آن که او را در میان قوم و طایفه اش ارجمندی بود و با خود حمایت کنندگان و پشتیبانان داشت».

از سوی دیگر می بینیم که شارع عصیبت را نکوهش کرده و مردم را به دورافکندن و فروگذاشتن آن برانگیخته است، چنان که فرموده است: «خداوند تکبر و نخوت روزگار

۱- اشاره به آیه: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: 93]. و آیه ۲۵، سوره یونس: ﴿وَيَهْدِي مَنْ

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿۲۵﴾ [یونس: 25]. و آیه ۲۹، سوره لقمان: ﴿هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿۳﴾﴾ [لقمان:

29]. و بسیاری از آیات دیگر. در (پ) و «ینی» چنین است: والله يضل من يشاء و يهدي من يشاء.

جاهلیت و تفاخر به پدران و نیاکان را که در آن دوران مرسوم بود از میان شما برانداخته است، شما همه فرزندان آدمید و آدم از خاک آفریده شده است». و خدای تعالی می‌فرماید: گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست^(۱). و نیز می‌دانیم که شارع پادشاهی و خداوندان آن را نکوهش فرموده و احوال کشورداران را از قبیل برخورداری از بهره‌وافر^(۲) و تفرقه و اسراف و انحراف از میانه روی و برگشتن از راه خدا مذمت کرده است. بلکه مردم را به دوستی و همزیستی در دین برانگیخته و از دشمنی و اختلاف و جدایی برحذر داشته است.

و باید دانست که سراسر این جهان و احوال و کیفیات آن در نظر شارع به منزلهٔ بارگیی (اسب یا مرکوبی) برای سفر آن جهان است و کسی که بارگی را از دست بدهد چگونه و می‌تواند بسر منزل مقصود برسد؟

و مراد شارع از این که مردم را از اعمالی بازمی‌دارد یا برخی اعمال بشر را نکوهش می‌کند یا او را به ترک و فروگذاشتن کاری میخواند این نیست که آن‌ها را به کلی فرو گذارد یا از بن براندازد و قوایی را که از هر یک ناشی می‌شود به کلی معطل و بی‌کاره کند، بلکه منظور شارع اینست که به قدر طاقت بشری اعمال و قوای خودش را در راه مقاصد حق بکار بندد تا آن که همهٔ مقاصد یکسره به حق گراید و وجهه و هدف همگان متحد و هم‌آهنگ گردد چنان که پیامبر، ص، فرماید: هر که به سوی خدا و رسول او روی آورد به خدا و رسول خواهد رسید و هر که بدنیا روی آورد آن را خواهد یافت یا اگر به زنی متمایل شود با او زناشویی خواهد کرد. پس هرکس به هر چه روی می‌آورد به همان نایل می‌شود.

شارع قوهٔ غضب را آن چنان نکوهش نکرده که به کلی از انسان ریشه کن شود، چه اگر این قوه از آدمی زایل گردد آن وقت پیروزی در راه حق را از دست خواهد داد و

۱- ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ [الحجرات: 13].

۲- در چاپ‌های بیروت «بالخلاف» غلط و صحیح «بالخلاق» است که در «ینی» آمده است.

جهاد در راه دین و اعلای کلمه خدا و حق بیهوده و باطل خواهد شد، بلکه شارع آن گونه غضب را نگوهرش می‌کند که دستاویز شیطان گردد و در راه اغراض ناپسند^(۱) و نکوهیده به کار رود و پیداست که اگر غضب در این گونه مقاصد به کار بسته شود مذموم و ناپسند به شمار خواهد رفت، ولی اگر همان قوه غضب در راه خدا و برای خدا باشد آن وقت ستوده و پسندیده خواهد بود چنان که این صفت از جمله خصال پیامبر، ص، بوده است. همچنین مقصود از مذمت شهوت این نیست که به کلی آن را نابود کنند و باطل سازند چه هر که به کلی فاقد شهوت شود این حالت به منزله نقصی در او خواهد بود بلکه مراد شارع به کاربردن شهوت در اموریست که برای او در شرع مباح است و بر مصالح وی مشتمل می‌باشد تا انسان در شمار آن دسته از بندگان خدا در آید که رفتار ایشان بر مقتضای اوامر الهی است. عصبیت را نیز بر همین طریق می‌توان سنجید و آنجا که شارع آن را نکوهش کرده و گفته است: «نه پیوندها و نه فرزندانان هرگز شما را سودی ندهد»^(۲). مقصود هنگامی است که عصبیت بر باطل و عادات و رسوم باطل باشد چنان که در روزگار جاهلیت بود و این که بر دیگری بدان فخر کند یا برای خویش حقی نسبت به دیگری قائل گردد زیرا چنین روشی دور از افعال خردمندان و به منزله عملی لغو و بی‌فایده است و برای آخرت که سرمنزله جاویدان آدمی است نیز سودی ندارد.

لیکن اگر عصبیت در راه حق و اقامه امر خدا باشد کاری مطلوب و پسندیده خواهد بود و اگر باطل و تباه گردد شرایع نیز باطل و تباه خواهد شد زیرا چنان که در گذشته یاد کردیم پایه و شالوده شرایع جز از راه عصبیت استوار نمی‌شود، همچنین شارع سلطنتی را که به نیروی حق تشکیل یافته باشد و عموم را بر پیروی از دین و مراعات مصالح مجبور سازد نکوهش نمی‌کند بلکه چنان که گفتیم آن نوع از پادشاهی را مذمت کرده است که

۱- در «ینی» چنین است: اغراض ناپسند و نکوهیده به کار رود و هر گاه قوه غضب در راه خدا و برای خدا...

۲- ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [المتحنه: 3].

بنیان گذار آن از راه باطل غلبه جوید و آدمیان را بر وفق اغراض و شهوت خویش فرمان دهد. لیکن اگر پادشاه در فرمانروایی و تسلط خویش بر مردم از روی خلوص نیت معتقد باشد که فرمانروایی او برای خدا و به منظور واداشتن مردم به عبادت و پرستش او و جهاد با دشمنان خداست چنین سلطنتی مذموم نخواهد بود. سلیمان علیه السلام می‌فرماید: پروردگارا سلطنتی ببخش که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد^(۱). چه او خویش را می‌شناخت و می‌دانست که در نبوت و پادشاهی از باطل برکنار است.

و چون معاویه هنگام آمدن عمر به شام با ابهت و شکوه و لباس پادشاهی و سپاهیان گران و بسیج فراوان با عمر بن خطاب^(ع) ملاقات کرد عمر این وضع را ناپسند شمرد و گفت: ای معاویه آیا به روش کسرایان (خسروان)^(۲) گراییده‌ای؟ معاویه گفت: ای امیرالمؤمنین، من در مرزی می‌باشم که با دشمنان روبرو هستم و ما را در برابر مباحثات ایشان به آرایش جنگ و جهاد نیازمندی است. عمر^(ع) هیچ نگفت و او را تخطئه نکرد، زیرا استدلال او به یکی از مقاصد دین بود. و اگر منظور ترک پادشاهی از اساس می‌بود به چنین پاسخی دربارهٔ پیروی از کسرایان (خسروان) و اتخاذ روش آنان قانع نمی‌شد بلکه به کلی او را به خروج از آن روش برمی‌انگیخت و منظور عمر^(ع) از «کسرویت» اعمال ناستوده ای بوده است که ایرانیان در کشورداری به کار می‌بست‌اند از قبیل ارتکاب باطل و ستمگری و جفاکاری و پیمودن راههای آن (ستمگری) و غفلت از خدا.

و معاویه پاسخ داد که مقصود از این جاه و جلال، کسرویت ایران وامور باطل ایشان نیست بلکه نیت و قصد او در راه خداست.

وضع صحابه نیز چنین بوده است. آنان کشور داری و کیفیات آن را فرو می‌گذاشتند و عادات و رسوم آن را از یاد می‌بردند از بیم آن که مبدا به باطل اشتباه شود و چون پیامبر

۱- ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ [ص: 35] پروردگار من مرا ببامرز و ببخش

مرا به پادشاهی که برای احدی پس از من سزاوار نباشد.

۲- مقصود سلاطین ساسانی ایرانست که عمر به لفظ «کسرویت» تعبیر کرده است.

خدا ﷻ در حال احتضار بود ابوبکر ﷺ را در نماز جانشین کرد، زیرا نماز از مهمترین امور دین به شمار می‌رفت و مردم به خلافت او تن در دادند و خلافت عبارت از واداشتن عموم مردم به احکام شرع است و نامی از پادشاهان در میان در میان نبود زیرا این امر در مظان باطل بود و در آن روزگار کشورداری از شیوه‌های کافران و دشمنان دین به شمار می‌رفت. ابوبکر ﷺ بدین وظیفه چنان که خدا خواسته بود همت گماش و سنت‌های صاحب شرع را به کمال پیروی کرد و با مرتدان به پیکار برخاست تا آن که همگی در گرد اسلام متحد شدند. آنگاه با عمر ﷺ پیمان بست و او نیز راه و روش وی را پیروی کرد و با ملت‌های دیگر به نبرد برخاست. آنگاه خلافت به عثمان بن عفان ﷺ رسید و سپس علی ﷺ خلافت یافت و همه آنان از پادشاهی دوری می‌جستند و از شیوه‌های آن پرهیز می‌کردند و به سبب تازگی و سادگی اسلام و بادیه نشینی عرب این خوی در آنان استوار شده بود. از این رو بیش از تمام ملت‌ها از امور دنیوی و ناز و نعمت آن دور بودند خواه از نظر دینشان که ایشان را به پرهیز از نعمت‌های دنیوی دعوت می‌کرد و خواه از لحاظ بادیه نشینی و مساکنشان و وضع سربردن با خشونت و دشواری و تنگی معیشت و خوگرفتن بدان. چنان که قبیله مضر بیش از تمام اقوام جهان در مضیقه غذایی و سختی معیشت بودند، چه آنان در حجاز می‌زیستند که سرزمینی تهی از کشتزارها و وسایل دامپروری است و از نواحی آباد و مزروعی و غلات و حبوب و دیگر محصولات آن سرزمین‌ها به سبب دوری مسکن و جایگاه محروم بودند. و گذشته از این مواد و محصولات این گونه نواحی به قبایلی اختصاص داشت که نواحی مزبور را در دست داشتند، مانند ربیع و قبایل یمن. از این رو هیچ گاه به نعمت‌ها و فراوانی آن سرزمین‌های آباد دست درازی نمی‌کردند. و وضع قریش نیز در خوراک و مسکن نزدیک به شیوه زندگی مضر بود تا این که عصیت عرب در زیر لوای دین متحد گردید، زیرا خداوند ایشان را به نبوت محمد ﷺ گرامی داشته بود. در نتیجه دریای پهناوری از رفاه و توانگری به دست آوردند به حدی که سهم یک تن سواره از غنائم در برخی از غزوات

سی هزار زر (دینار) یا قریب بدان شده بود و بدین سبب بر ثروتی استیلا یافتند که حد و حصر نداشت ولی ایشان با همهٔ این‌ها همچنان بر همان زندگی خشونت بار بودند. پس چنان که دیدیم اموال و ثروتی که قوم عرب بدست آورده بودند چنان که می‌بینیم بر این منوال بود و آن‌ها را درین شیوه از لحاظ دینی نمی‌توان سرزنش کرد زیرا ثروت ایشان اموال حلالی بود که آن‌ها را به عنوان غنیمت و فیء^(۱) به دست آورده بودند و در مصرف‌کردن این ثروتها راه اسراف نمی‌پیمودند، بلکه چنان که گفتیم در آداب و رسوم زندگی خویش اقتصاد و میانه روی را مراعات می‌کردند. از این رو داشتن ثروت فراوان برای ایشان مورد نکوهش و بدگویی نبود و اگر بسیاری کسب ثروت دنیا مذموم باشد از آن سبب است که چنان که اشاره کردیم دارندهٔ آن به اسراف گراید و از حد اعتدال و میانه روی خارج شود ولی در صورتی که توانگران میانه روی را پیشه گیرند و ثروت خویش را در راه حق و امور خیر خرج کنند آن وقت افزایش ثروت و توانگری، ایشان را در شیوه‌های نیکوکاری و حق و اکتساب مراتب آن جهان یاری خواهد کرد. و چون حالت بادیه نشینی و سادگی آن قوم رفته رفته پایان یافت و چنان که گفتیم طبیعت کشورداری که از مقتضیات عصبیت است فراز آمد و قهر و غلبه یافتند، کشورداری ایشان هم در حکم رفاه و آسایش مالی و افزایش ثروت قرار گرفت. یعنی این غلبه و جهانگشایی را در راه باطل به کار نبردند و از مقاصد دیانت و اصول و مذاهب حق و حقیقت گامی فراتر نهادند و هنگامی که میان علی و معاویه اختلاف و فتنه در گرفت، روش آنان درین باره نیز متکی بر اصول حق و اجتهاد بود و مبارزه ای که با یکدیگر آغاز

۱- غنیمت چیزیست که از جنگجویان در حال جنگ به زور بدست می‌آورند و فیی بنا به گفته جرجانی چیزی است که خدای تعالی به پیروان دینش می‌سپارد از اموال کسانی که با ایشان در دین مخالفند بدون جنگ و قتال یا از راه جلایا به صالحه بر جزیه یا جز آن ولی غنیمت اخص از فیی است و فیی در لغت بر سایه زوال بعد از گشتن آفتاب و هم بر غنیمت و خراج اطلاق می‌شود (تعریفات) و (اقرب الموارد) و (منتهی الارب).

کرده بودند برای مقصود و غرض دنیوی یا برگزیدن باطل یا کینه وری نبود چنان که گاهی ممکن است کسی به غلط چنین توهمی کند و ملحدی هم بدان بگراید. بلکه آن‌ها یعنی علی و معاویه از روی اجتهاد در راه حق اختلاف پیدا کردند و نظر یکی با دیگری مخالف بیرون آمد و در نتیجه به جنگ و کشتار دست یازیدند. هر چند علی بر حق بود، ولی معاویه هم در این باره قصد باطل نداشت بلکه او آهنگ حق کرد ولی در اصابت به حق خطا کرد و همه در مقاصدی که داشتند برحق بودند. آنگاه طبیعت و خاصیت کشورداری اقتضای فرمانروایی مطلق می‌کرد ناچار باید فرد واحدی زمام حکومت را در دست می‌گرفت و ممکن نبود معاویه این مقام را از خود و طایفه‌اش رد کند چه این وضع از امور طبیعی به شمار می‌رفت و خاصیت و طبیعت عصیت او را بدان سوق می‌داد، و خاندان امویان این جامه را بر او پوشاندند و هر که از پیروان ایشان در اقتضای از حق بر طریقه معاویه نمی‌بود^(۱) دیگر افراد قبیله به مخالفت با او برمی‌خاستند و در این راه جانفشانی می‌کردند و اگر معاویه ایشان را به جز این طریقه وادار کرد و با آنان در حکومت مطلقه و خودکامگی به مخالفت برمی‌خاست بی‌گمان به جای وحدت کلمه و یکرایی که از مهمترین امور به شمار می‌رفت به نفاق و تشتت آرا دچار می‌شد^(۲)، در صورتی که حفظ یگانگی و اتحاد در نظر او با اهمیت تر از امری بود که در پی آن چندان مخالفتی وجود نداشت.

عمر بن عبدالعزیز وقتی قاسم^(۳) بن محمد بن ابی بکر را می‌دید می‌گفت «اگر توانایی میداشتم امر خلافت را به وی می‌سپردم» و اگر وادار می‌شد به این که وی را به جانشینی تعیین کند، این کار را انجام می‌داد، ولی عمر از خاندان امویان می‌ترسید که بغلت آنچه

۱- در «ینی» چنین است: و خاندان امویان و گروهی از پیروان ایشان که در پیروی از حق بر طریقه معاویه نبودند برای آن شعار می‌دادند و آنان رابه نبرد...

۲- «لوقوع در چاپ‌های مصر و بیروت غلط و صحیح (لوقع) است مطابق نسخه «ینی».

۳- در چاپ (پ) به غلط «بالقاسم» است.

یاد کردیم حل و عقد امور بدست ایشان بود و بنابراین معاویه نمی‌توانسته است امر خلافت را از آن خاندان باز گیرد و به دیگری منتقل کند تا مبدا اختلاف و جدایی روی دهد. و برانگیخته شدن وی به همه این‌ها دلبستگی به هدفهای پادشاهی است که لازمهٔ عصبیت می‌باشد و بنابراین هرگاه قومی به پادشاهی و کشورداری نایل آید و فرض کنیم که یک تن از آن قوم آن را به خود اختصاص دهد و خودکامگی پیش گیرد و حاکم مطلق شود و آن را در شیوه‌ها و طرق حق بکار برد، چنین پادشاهی را نمی‌توان نکوهش کرد و عمل او را ناستوده شمرد، چنان که سلیمان و پدرش داود، ص، برحسب مقتضیات طبیعت و خاصیت پادشاهی که ایجاب می‌کند پادشاه در مرحلهٔ خاصی به فرمانروایی مطلق برسد، در کشور بنی اسرائیل سلطنت مطلقه تشکیل دادند و هم چنان که می‌دانیم مقام نبوت هم داشتند و طریق حق را می‌پیمودند. همچنین معاویه یزید را به جانشینی خود برگزید تا مبدا نفاق و پراکندگی روی دهد و رشتهٔ یگانگی و اتحاد ملت اسلام از هم بگسلد، چه خاندان امویان به فرمانروایی دیگری جز افراد خاندان خود تن در نمی‌دادند چنان که اگر معاویه دیگری را به جز یزید تعیین می‌کرد با وی به ستیز و مخالفت برمی‌خاستند در حالی که گمان آنان به یزید صالح بود و هیچکس در این باره شک نداشت و معاویه هم جز این گمانی به یزید نداشت او یزید را به جانشینی خود تعیین نکرد در حالی که معتقد باشد وی فاسق است، زینهار! هرگز دربارهٔ معاویه نمی‌توان چنین اندیشه‌ای به خود راه داد. همچنین مروان بن حکم و پسرش نیز هر چند پادشاه بوده‌اند ولی در پادشاهی و کشورداری بر شیوهٔ هوسرانان و ستمکاران نبوده‌اند، بلکه ایشان در جستن راه راست و پیروی از طریق حق متتهای کوشش خود را مبذول می‌داشته‌اند و به جز در برخی از موارد ضروری و الزامی، از قبیل بیم نفاق و اختلاف کلمه، ازین روش منحرف نمی‌شده‌اند چه حفظ یگانگی و وحدت در نظر ایشان از هر مقصدی مهمتر به شمار میرفته است و گواه براین امر طرز رفتار آنان در اقتدا و پیروی (از

اصول شرع) و فضایی است که سلف از احوال ایشان داشتند، چنان که مالک در الموطأ به طرز رفتار عبدالملک استدلال کرده است.

و اما مروان کسی بود که در زمره طبقه اول تابعین شمرده می‌شد و عدالت تابعین معروف است. سپس به ترتیب پادشاهی به فرزندان عبدالملک رسید و همه آنان دردیانت بر همان پایه و مقام پدران خویش بودند. آن گاه نوبت خلافت به عمر بن عبدالعزیز رسید که در وسط این سلسله قرار گرفته بود (یعنی هفت تن پیش از او از خاندان امویان خلافت کرده بودند و شش تن پس از وی به خلافت رسیدند) و او منتهای کوشش خود را مبذول داشت تا از طریقه خلفای چهارگانه و صحابه پیامبر پیروی کند و در تبعیت از آنان به هیچ رو مسامحه روا نداشت. از آن پس اخلاف آنان فرمانروایی کردند و طبیعت پادشاهی را در اغراض و مقاصد دنیوی خویش بکار بردند و روش و رفتاری را که سلف ایشان بر آن بودند همچون: تحری^(۱) اعتدال و میانه روی در آن و اعتماد و تکیه کردن برحق در شیوه‌های آن، از یاد بردند و این طرز رفتار سبب شد که مردم را به سرزنش کردن کردارهای آنان فرا خواند و به قصد انتزاع ملک از ایشان به دعوت عباسیان پرداختند و امر «خلافت» را به مردان آن قوم سپردند. و آنان را در دادگری در پایگاهی بودند (که می‌دانیم) و آنچه می‌توانستند پادشاهی را در راهها و شیوه‌های حق می‌رانند تا نوبت به فرزندان رشید (هارون) از پس از وی رسید که در میان آنان نیکوکار و بدکار هر دو یافت می‌شد سپس امر (خلافت) به پسران آنها رسید و آنان پادشاهی و ناز و نعمت را به حد اعلا رسانیدند و در کنار دنیا و باطل آن فرو رفتند و دین را پشت سر گذاشتند و فرو نهادند تا آنجا که ایزد پیکار با ایشان و بازستدن فرمانروایی از دست قوم عرب

۱- تحری به معنی جستن چیزی است که در به کار بستن به ظن غالب شایسته تر باشد یا طلبیدن

شایسته تر یکی از دو امر

یکسره اعلام فرمود و قدرت فرمانروایی را به جز ایشان ارزانی داشت. و خدا مقدر ذره ای ستم نمی‌کند^(۱)

آنگاه ابوجعفر، عبدالله بن مروان^(۲) (آخرین خلیفهٔ امویان) را فراخواند و او داستان ملاقات خویش را با پادشاه نوبه، هنگامیکه از بیم عباسیان به کشور او پناه برده بود^(۳)، بدینسان حکایت کرد: مدتی با انتظار ایستادم آنگاه پادشاه آن کشور نزد من آمد و بر روی زمین نشست، در حالی که برای من فرشهای گرانبهایی گسترده شده بود. پرسیدم چرا بر روی فرشهای من نشست؟ گفت من پادشاهم و سزاست که هر پادشاهی در برابر عظمت خدا، که او را بدین پایه برافراشته است، فروتنی کند. آنگاه به من گفت چرا شما باده می‌نوشید با آن که برحسب کتاب شما می‌گساری حرام شده است؟ گفتم بندگان و خدمتگزاران ما بدین عمل اقدام ورزیده‌اند. پرسید چرا چارپایان خود را از میان کشتزارها میرانید در صورتی که فساد و خرابکاری به موجب کتابتان بر شما حرام است؟ گفتم این کار را بندگان و خدمتگزاران ما از روی جهل مرتکب می‌شوند. پرسید: پس چرا دیبا و جامه‌های زر و حریر می‌پوشید با آن که به موجب کتابتان بر شما حرام است؟ در پاسخ گفتم که پادشاهی از دست برون رفت و ما از گروهی عجم (غیرعرب) یاری خواستیم و آن‌ها این گونه جامه‌ها را بر خلاف میل ما می‌پوشیدند.

آنگاه پادشاه نوبه سرش را پایین انداخت و با دستش بر روی زمین خطوطی می‌کشید^(۴) و با خود می‌گفت بندگان و خدمتگزاران ما! و بیگانگانی که بدین ما گرویده‌اند! سپس سرش را بلند کرد و به من نگریست پس گفت: چنان که گفت نیست،

۱- اشاره به: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: 40].

۲- در نسخه‌های خطی نونسی وب رخی از نسخ فاسی چنین است. لیکن در برخی از نسخ افسس عبدالملک است و گمان می‌کنم تصحیف باشد. (نصر هورینی).

۳- در چاچهای مصر چنین است: هنگامی که در روزگار سفاح به کشور او پناه برد.

۴- «ینکت» در (ک) و (ا) و (پ). ولی صحیح «بنکت» است.

بلکه شما قومی هستید که آنچه را خدا بر شما حرام فرموده است حلال کرده اید و مرتکب اعمالی شدید که شما را از آنها نهی کرده‌اند و در کشورهای بی‌گناهی که به تصرف آوردید به ستمگری پرداختید، از این رو خداوند به سبب گناهانتان ارجمندی را از شما باز گرفت و جامه ذلت بر شما پوشانید و انتقام خدا درباره شما هنوز پایان نیافته است و من بیم آن دارم در همین هنگامی که در کشور من هستید عذاب خدا بر شما نازل گردد و به خاطر شما آن عذاب دامن گیر منم بشود. البته مهمانی بیش از سه روز نیست، هرگونه زاد و توشه ای که بدان نیازمندی برگیر و از سرزمین من بیرون رو.

منصور ازین داستان در شگفت شد و سر بجیب تفکر فرو برد.

از آنچه گذشت معلوم گردید که چگونه خلافت به پادشاهی تبدیل یافت و دریافتیم که امر (حاکمیت) در آغاز کار همان خلافت بود و حاکم و رادع هر فردی در آن دوران از ضمیر خود او برمیخاست و آن دین بود که آن را بر امور دنیوی خویش ترجیح می‌دادند، هرچند به هلاک یکی از آنان به خاطر عموم منجر می‌شد. برای نمونه عثمان را مثال می‌آوریم که چون در خانه خود محاصره شد حسن و حسین، ع، و عبدالله بن عمر و ابن جعفر و امثال ایشان نزد وی آمدند بقصد^(۱) این که از وی دفاع کنند لیکن او امتناع ورزید و آنها را از کشیدن شمشیر در میان مسلمانان منع کرد از بیم اینکه مبادا اختلاف و تفرقه روی دهد و برای حفظ الفتی که (وحدت) کلمه بدان حفظ می‌شد، هرچند منجر به هلاک او می‌گشت.

و علی علیه السلام را در نظر می‌آوریم که در آغاز خلافت مغیره به وی اشاره کرد که زیرو و معاویه و طلحه را بر مناصبی که دارند ابقا کند تا مردم بر بیعت وی اجتماع کنند و اتفاق کلمه و اتحاد حفظ شود، آنگاه (پس از بیعت) هر چه می‌خواهد بکند و این سیاست پادشاهی بود. لیکن علی علیه السلام امتناع ورزید برای فرار از تزویر و زراندوزی که منافی اسلام است. مغیره بامداد پگاه نزد علی آمد و گفت دیروز مطلبی را به عنوان مشورت با

۱- بریدن بجای : بریدون در چاپ (۱) غلط است.

تو در میان نهادم ولی سپس دربارهٔ آن تجدید نظر کردم و دریافتم که نظر من بمتنی برحق و خیرخواهی نبوده است و حق در همانست که تو اندیشده‌ای. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گفت: نه به خدا بلکه می‌دانم که تو دیروز مرا پندی خیرخواهانه دادی و امروز مرا بر خلاف آنچه در دل داری پند می‌دهی، ولی دفاع و حمایت^(۱) از حقیقت مرا از مشورت و خیرخواهی تو بازداشت. احوال آن بزرگان چنین بوده است که به خاطر اصلاح دین دنیا را از دست می‌داده‌اند، ولی ما:

«دنیای خویش را به پاره کردن دین مان وصله می‌کنیم،

پس نه دین مان باقی ماند و نه آنچه را که وصله می‌کنیم»^(۲).

بنابراین روشن شد که چگونه امر خلافت به پادشاهی تبدیل یافت ولی معانی خلافت از قبیل تحری دین و شیوه‌های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن به حال خود باقی ماند و هیچ گونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم و رادع که نخست دین بود آنگاه عصبیت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی از فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت به کلی از میان رفت و به جز اسمی از آن‌ها باقی نماند و خلافت به کلی به سلطنت محض تبدیل یافت و طبیعت قدرت طلبی و جهانگشایی به مرحلهٔ نهایی آن رسید و در هدفهای مخصوص به آن طبیعت از قبیل بسط تسلط و فرورفتن در شهوات و لذات به کار رفت و وضع حاکمیت فرزندان عبدالملک^(۳) و هم

۱- زاید الحق در چاپ‌های مصر و بیروت غلط و ذایدالحق در «ینی» درست است و احتمال هم می‌رود «رایدحق» باشد.

۲- ترجمه این بیت است که حاحظ آن را در المحاسن و الاضداد در باب مدمت دنیا بدینسان آورده است. و ابراهیم بن ادهم این شعر ار ناشء می‌کرد:

نرقع دنیانا بمزیق دیتتا فلا دیتتایبقی و لا مانرقع

۳- در «ینی» خلف عبدالملک.

فرزندان رشید از خاندان عباسیان^(۱) و کسانی از آن خاندان که پس از آن به خلافت رسیدند بر این شیوه بود و فقط نام خلافت در میان ایشان به علت بقای عصبیت عرب به جای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی به یکدیگر مشتبه می شدند. آنگاه رسم خلافت به سبب از میان رفتن عصبیت و نابود شدن نژاد عرب و پراکندگی آداب و رسوم عرب بر افتاد و خلافت درست به صورت سلطنت مطلقه در آمد. چنان که پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آن‌ها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند. ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را از آن بهره ای نبود. وضع پادشاهان زناته مغرب مانند صنهاجه در برابر خلفای عبیدیان (فاطمیان) و مغراوه و بنی یفرن با خلفای بنی امیه اندلس و عبیدیان قیروان نیز بر همین منوال بود.

پس آشکار شد که خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آنگاه معانی و مقاصد آن‌ها به یکدیگر مشتبه می شد و با هم در می آمیخت. سپس هنگامی که عصبیت پادشاهی از عصبیت خلافت تفکیک شد به سلطنت مطلقه تبدیل گردید. و خدا اندازه گیرنده شب و روز^(۲) است و اوست یگانه قهر کننده^(۳).

فصل بیست و نهم: در معنی بیعت^(۴) (عهد و پیمان)

باید دانست که بیعت عبارت است از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت است بیعت کننده با امیر خویش پیمان می بست که در امور مربوط به خود و مسلمانان تسلیم نظر وی

۱- در «ینی» و پس از معتصم و متوکل

۲- اشاره به آیه: ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: 20].

۳- اشاره به آیه: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: 4]. این آیه در چاپ (پ) و «ینی» نیست.

۴- بیعت را به فتح «ب» باید خواند زیرا بیعت (به کسر ب) به معنی معبد نصاری است (حاشیه نصر هورینی).

باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز بر نخیزد و تکالیفی را که برعهده وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آن‌ها مکلف می‌سازد اطاعت کند، خواه آن تکالیف بدلخواه او باشد و خواه مخالف میلش. و چنین مرسوم بود که هرگاه با امیربیعت می‌کردند و بر آن پیمان می‌بستند، دست خود را به منظور استواری و تأکید پیمان در دست امیر می‌گذاشتند و چون این شیوه به عمل فروشنده و خریدار شبیه بوده است آن را «بیعت» نامیده‌اند که مصدر «باع» (خرید- فروخت) می‌باشد و مصافحه کردن با دستها بیعت شده است، و مفهوم آن در عرف لغت و تداول شرع همین است.

و در حدیث بیعت پیامبر ﷺ در شب عقبه^(۱) و نزدیک درخت^(۲)، و هر جا این لفظ به کار رود مراد همین معنی است و بیعت خلفا و سوگندهای بیعت نیز از همین معنی است زیرا خلفا طلب می‌کردند که در پیمانها باید مردم سوگند وفاداری یاد کنند و به طور جامع همه سوگندها را در این باره اجرا می‌کردند و این جامعیت سوگندها را سوگندهای بیعت نامیده‌اند و اغلب اکراه در بیعت‌ها راه می‌یافت و به همین سبب وقتی مالک فتوی داد که قسمی که از روی اکراه است باطل است حکام و والیان مخالفت کردند و آن را قدح در سوگندهای بیعت یافتند و واقعه «محن»^(۳) امام روی داد.

۱- بیعت عقبه معروفست چنان که در عقبه نخستین دوازده کس بیعت کردند و در سال دوم هفتاد کس و حدیث آن اینست: لقد شهدت ليله المقبه و ما احب بدرأ بدلها لان هذه البيعه كانت اول الاسلام (منتهی الارب)، و رجوع به فهرست سیره ابن هشام جلد دوم شود.

۲- اشاره به: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: 18] و رجوع به حبيب السر شرح حال حضرت رسول، ص، شود.

۳- آزمایش عقاید را که در دوره خلفای عباسی در باره مخلوق بودن قرآن معمول شده بود «محنه» می‌گفتند، چنان که امام احمد بن حنبل را عمال خلیفه بر حسب فتوای احمد بن ابی دواد سی و هشت تازیانه زدند. همچنین امام مالک پیشوای مالکیان را نیز تازیانه زدند و بازوی وی بشکست. رجوع به خاندان نوبختی تألیف مرحوم اقبال ص ۴۶-۴۲ شود.

و اما بیعتی که درین روزگار مشهور است عبارت از نوعی درودگویی و ستایشگری است که نسبت به پادشاهان ساسانی متداول بوده است از قبیل بوسیدن زمین یا دست یا پا یا دامن. و این نوع ستایشگری (ساسانی) به مجاز بر بیعتی اطلاق شده است که مخصوص عهد و پیمان به فرمانبری خلیفه است، زیرا این خضوع و فروتنی در درودگویی و مراعات آداب و رسوم از لوازم و توابع فرمانبری است و چنان در معنی بیعت شیوع یافته است که به منزله یک حقیقت عرفی شده است و جانشین مصافحه یا دست دادن به مردم گردیده است که اصل و حقیقت بیعت می باشد. زیرا در مصافحه برای هرکس نوعی تنزل و فروتنی است که با مقام ریاست و محافظت منصب پادشاهی منافات دارد^(۱) ولی رسم دست دادن و بیعت سابق هنوز هم در میان بعضی از پادشاهان و شاهزادگانی که بر خوی تواضع و فروتنی می باشند معمولست و با خواص و رعایای خویش از مشاهیر دینداران این رسم را مجری می دارند. پس لازمست معنی بیعت را در عرف دریابیم چه بی گمان باید انسان اینگونه آداب را بداند تا در مواقع لزوم بتواند حقوق سلطان و امام خویش را ادا کند و اعمال او بیهوده و عبث نباشد. و باید در رفتار خویش با پادشاهان این گونه رسوم را در نظر گرفت، و خدا توانای غالب است^(۲).

فصل سی ام: در ولایت عهد

در فصول پیش درباره امامت و توافق آن با اصول شرع گفتگو کردیم. از این رو که مصلحت در آن است و البته حقیقت امامت برای اینست که امام در مصالح دین و دنیای مردم در نگیرد، چه او ولی و امین آنان است و چون در دوران زندگی خویش مصالح ایشان را مورد توجه قرار می دهد لازم می آید که پس از مرگ هم به حال ایشان در نگیرد و پس از خود کسی را برای ایشان تعیین کند همچنان که خود او عهده دار امور مردم بود،

۱- در (۱) چنین است: مگر به ندرت بعضی از شاهانی که قصد تواضع دارند.

۲- ﴿وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ [الشوری: ۱۹].

کسی که به وی در امر امامت اعتماد و وثوق داشته باشند همچنان که به رأی و نظر وی اعتماد داشتند. و به کار بستن و انعقاد امر ولایت عهد در شرع به اجماع^(۱) امت معلوم شده است زیرا در عهد ابوبکر رضی الله عنه برای عمر ولایت عهد در محضر گروهی از صحابه رضی الله عنهم به وقوع پیوست و آن‌ها عهد ابوبکر را بکار بستند و طاعت از عمر را بر خود واجب شمردند.

و همچنین است عهد عمر رضی الله عنه در شوری در نزد شش تن از بقیه ده تن (عشرهٔ مبشره)^(۲) تا خلافت را پس از وی به شخص شایسته ای واگذار کنند و برای مسلمانان خلیفه ای برگزینند. وظیفهٔ مزبور را یکی به دیگری واگذار کرد تا سرانجام این کار برعهدهٔ عبدالرحمن بن عوف محول شد و وی اجتهاد و بررسی کامل کرد و با مسلمانان به مناظره و بحث پرداخت و دریافت که مسلمانان همه بر عثمان و علی متفق و همراهی‌اند پس وی عثمان را برای بیعت بر این امر برگزید زیرا عثمان با عبدالرحمن ابن عوف دربارهٔ لزوم اقتدای به شیخین در هر امری که در برابر اجتهاد وی پدید آید موافقت داشت. پس امر خلافت عثمان بدین سان محرز شد و با وی پیمان بستند و همه گروه مشورت کنندگان صحابه در شورای نخست و دوم حاضر بودند و هیچکس از آن‌ها را انکار نکرد و این واقعه نشان می‌دهد که هم صحابه رضی الله عنهم بر صحت آن عهد متفق و همراهی بوده و به مشروعیت آن آگاهی داشته‌اند و چنان که معلوم است اجماع حجت به شمار می‌رود.

و اگر امام پدر یا پسرش را به ولیعهدی برگزیند نمی‌توان به وی تهمت بست زیرا وی در حیات خود مصون است که به کار مسلمانان درنگرد پس اولی آن است که پس از

۱- در لغت به معنی عزم و اتفاق است و در اصطلاح اتفاق مجتهدان امت محمد، ص، در یک عصر بر امری دینی است (تعریفات جرجانی).

۲- عشره مبشره عبارت بودند از: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحه، زبیر، سعید بن ابی وقاص، سعید بن زید، ابوعبیده بن الجراح و عبدالرحمن بن عوف. رضی الله عنهم اجمعین

مرگ هم در این باره فرجام ناسازگاری را بردوش نکشد. ولی این نظر مخالف عقیده کسانی است که در جانشین کردن پدر و فرزند هر دو او را متهم می‌سازند یا نظریه گروهی که تنها درباره ولیعهدی پسر به وی تهمت می‌بندد و با جانشین کردن پدر مخالفتی ندارند، لیکن بر خلاف این نظریه باید گفت که امام به طور مطلق در تعیین جانشین خود دور از تهمت و شک و گمان است به خصوص وقتی موجبی وجود داشته باشد که در آن ایثار مصلحت یا بیم مفسده ای باشد آن وقت تهمت در این باره به کلی منتفی می‌شود چنان که معاویه درباره ولیعهد ساختن پسرش یزید مصلح را در نظر گرفت، چه عمل معاویه هر چند با موافقت مردم انجام یافت و همین توافق برای امر ولایت عهد حجتی است، ولی آنچه معاویه را به برگزیدن پسرش یزید برای ولایت عهد برانگیخت و دیگری را در نظر نگرفت بی‌شک مراعات مصلحت در اجتماع مردم و هم آهنگ ساختن تمایلات ایشان بود زیرا اهل حل و عقد که درین هنگام از خاندان امویان به شمار می‌رفتند همه بر ولایت عهد یزید هم‌رأی و متفق بودند و به خلافت دیگری جز از یزید تن در نمی‌دادند در حالیکه آنان دسته برگزیده قریش و تمام پیروان مذهب بودند و از میان ملت اسلام یا عرب خداوندان غلبه و جهانگشایی به شمار می‌رفتند. از این رو معاویه یزید را بر دیگر کسانی که گمان می‌کرد از وی برتر و شایسته ترند ترجیح داد و از فاضل عدول کرد و مفضول را برگزید به سبب آن که به اتفاق و هم‌رایی و متحد بودن تمایلات و آرزوهای مردم بسیار شیفته بود و می‌دانست که وحدت کلمه در نزد شارع از اینگونه امور مهمتر است. و هرچند به معاویه جز این هم گمان نمی‌رفت، چه عدالت او درک صحبت رسول ﷺ مانع از روشی جز این بود و حضور داشتن اکابر صحابه هنگام تعیین ولایت عهد و سکوت آنان در باره دلیل بر منتفی شدن هرگونه شک و تردید در او است چه آنان کسانی نبودند که در راه حق سازش کاری و نرمی نشان دهند و معاویه هم

از کسانی نبود که در قبول حق حمیت مانع او شود^(۱) زیرا آنان همه مقامی والاتر از آن داشتند که دربارهٔ ایشان بتوان این گونه تصورات کرد و عدالت آنان مانع از آن بود. و امتناع عبدالله بن عمر را از این امر باید بر پرهیزگاری او حمل کرد که از دخالت در هر یک از این امور، چه مباح و چه محظور، اجتناب می‌ورزید چنان که او بدین شیوه و رفتار معروف بود.

و در مخالفت با پیمان ولایت عهدی یزید که اکثریت بر آن متفق و هم رأی بودند کسی به جز ابن الزبیر و مخالفان نادری که معروف است باقی نماند. گذشته از این نظیر این پیش آمد که خلفا فرزندان خویش را به جانشینی برگزینند پس از معاویه هم روی داده است و خلفایی که در تحری حق بودند و بدان عمل می‌کردند مانند عبدالملک و سلیمان از خاندان امویان و سفاح و منصور و مهدی و رشید از عباسیان و امثال ایشان از کسانی که عدالت و حسن رأی و توجه ایشان به مسلمانان محرز شده بود نیز فرزندان خود را به ولایت عهد برگزیده‌اند و نمی‌توان آنان را عیبجویی کرد که چرا از سنن و شیوه‌های خلفای چهارگانه خارج شده و پسران و برادران خود را به ولایت عهد برگزیده‌اند. زیرا شأن ایشان به جز شأن آنان است، چه آن‌ها در روزگاری خلافت می‌کردند که هنوز طبیعت و خاصیت کشورداری پدید نیامده و رادع و حاکم بر مردم عواطف دینی بود و هر فردی در وجود خود حاکمی وجدانی و دینی داشت که او را از ارتکاب اعمال خلاف دین منع می‌کرد. از اینرو خلفای مزبور کسانی را به جانشینی خود تعیین می‌کردند که فقط از لحاظ دینی مورد قبول و رضای عموم باشد و چنین کسی را بر دیگر افراد ترجیح می‌دادند و کسانی را که درصدد رسیدن بدین پایه برمی‌آمدند به همان رادع و وجدان دینی شان تسلیم می‌کردند.

ولی پس از خلفای چهارگانه و از آغاز خلافت معاویه عصیت به نهایت مرحلهٔ خود که پادشاهی و کشورداری است رسیده و رادع و حاکم دینی ضعیف شده بود و نیاز به

۱- اشاره به: ﴿أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ [البقرة: 206].

حاکم و رادعی داشتند که از طریق پادشاهی و عصیبت بر آنان مسلط شود. از این رو اگر کسی را به ولایت عهد برمی‌گزیدند که عصیبت قومی آنان را راضی نمی‌کرد عصیبت آن را زد می‌کرد و امر ولایت عهدی وی به سرعت از هم می‌گسیخت و در میان جماعت و امت اختلاف و جدایی روی می‌داد. مردی از علی رضی الله عنه پرسید: چرا مسلمانان دربارهٔ خلافت تو اختلاف کردند ولی نسبت به ابوبکر و عمر خلافتی روی نداد؟ فرمود: «زیرا ابوبکر و عمر بر کسانی چون من حکومت می‌کردند و من امروز بر امثال تو حاکمیت دارم». و این گفتار اشاره به رداع و حاکم وجدانی و دینی است. گذشته از این مگر داستان مأمون را نشنیده‌ای که چون علی بن موسی بن جعفر صادق را به ولایت عهد برگزید و او را رضا موسوم کرد چگونه عباسیان این عمل او را انکار کردند و به نقض بیعت با وی پرداختند و با عموی مأمون، ابراهیم بن مهدی، بیعت کردند و آن همه هرج و مرج و اختلاف و راهزنی‌ها روی داد و انقلابات پدید آمد و انقلابگران و خروج کنندگان بسیاری آشکار شدند و چیزی نمانده بود که حکومت او واژگون شود تا آن که مأمون به سرعت از خراسان به بغداد آمد و امر خلافت آنان را به معاهد آن بازگرداند. بنابراین در امر برگزیدن ولی عهد در نظر گرفتن آراء و تمایلات قومی ضروری و اجتناب ناپذیر است، زیرا مقتضیات عصرهای گوناگون نسبت به وقایع مختلفی است که در آن‌ها روی می‌دهد و قبایل و عصیبت‌هایی که در آن‌ها پدید می‌آیند متفاوتست و همچنین نسبت به مصالح گوناگون نیز فرق می‌کند و برای هر یک از آن‌ها حکم خاصی است از لطف خداوند به بندگانش. ولی اگر مقصود از تعیین ولیعهد حفظ وراثت مقام امامت باشد که به ارث به پسران ایشان برسد. چنین منظوری با مقاصد دینی موافقت ندارد، زیرا خلافت و امامت امریست از جانب خدا که آن را به هر یک از بندگان خود بخواهد اختصاص می‌دهد و سزااست که تا حدامکان در ولایت عهد حسن نیت باشد از بیم عبث و باطل شدن مناصب دینی. و پادشاهی مخصوص خداست آن را به هر که بخواهد

می‌بخشد^(۱). و در ضمن این گفتار به مسائلی برخوردیم که ناچاریم حقیقت آن‌ها را بیان کنیم. نخست آن که یزید در روزگار خلافت خود بفسق دست یازدیده است ولی مبادا هرگز گمان بری که معاویه، رضی، ازین رفتار وی آگاه بوده است چه او عادلتر و افضل از آنست که چنین تصویری درباره‌ی وی روا داریم بلکه معاویه در ایام حیات خود یزید را از شنیدن غنا (موسیقی) سرزنش می‌نمود و وی را از آن نهی می‌کرد و حال آن که چنین خطا و عیبی نسبت به اعمال فسق و فجور کوچکتر از آنست که با آن که عقاید فتاوی علما درباره‌ی غنا یکسان نبود و در آن اختلاف نظر داشتند. و چون یزید مرتکب فسق و فجور شد در آن موقع صحابه نسبت به وضع او اختلاف نظر پیدا کردند، از آن جمله دسته‌ای از آنان به قیام بر ضد او معتقد بودند و به همین سبب بیعتش را نقض کردند مانند حسین، ع، و عبدالله بن زبیر رضی الله عنہم و کسانی که از آنان پیروی کردند. و گروه دیگری از صحابه از این گونه مخالفت‌ها امتناع ورزیدند چه نتیجه‌ی آن را برانگیختن فتنه و آشوب و فزونی خونریزی می‌دانستند و در عین حال خود را از مقاومت در برابر یزید عاجز می‌دیدند زیرا شوکت و تسلط وی در آن روزگار نیروی قبیله‌ای خاندان امویان به شمار می‌رفت و جمهور اهل حل و عقد امور از خاندان قریش بودند و کلیه‌ی عصیبت مضر از آن‌ها پیروی می‌کردند و بنابراین بزرگترین شوکت و قدرت به شمار می‌رفت و کسی را تاب مقاومت با چنین قدرتی نبود و به همین علت از مخالفت با وی خودداری ورزیدند و به دعاکردن پرداختند تا مگر خدا وی را هدایت کند و از شرش رهایی یابند. حال اکثریت مسلمانان برین منوال بود و همه‌ی آن‌ها مجتهد بودند و نباید روش هیچیک از دو گروه را انکار کرد زیرا آن‌ها مقاصدی نیک داشتند و در راه خیر گام بر می‌داشتند و تحری آنان از حق و حقیقت معروفست، و خدای ما را بر اقتدا و پیروی از آنان توفیق بخشد.

۱- اشاره به آیه: ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 248].

موضوع دوم کار جانشینی پیغمبر ﷺ و ادعای شیعیان است که می‌گویند پیامبر وصیت کرده است علی علیه السلام جانشین وی باشد در صورتی که صحت این امر محرز نشده و هیچیک از ائمه اخبار آن را نقل نکرده است و آنچه در صحیح آمده که پیامبر دوات و کاغذ خواست تا وصیت خود را بنویسد و عمر از این کار منع کرد خود دلیل واضحی است بر این که وصیتی روی نداده است.

همچنین گفتار عمر رضی الله عنه هنگامی که مورد سوء قصد واقع گردید^(۱) و از وی پرسیدند تا جانشینی برای خود برگزیند بر همین امر دلالت می‌کند که گفت: اگر جانشینی تعیین کنم، همانا کسی که از من بهتر است جانشین تعیین نکرد (مقصودش ابوبکر است) و اگر این امر را فرو گذارم کسی که از من بهتر است آن را فرو گذاشته است. یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله جانشین تعیین نکرد. [و صحابه ای که حاضر بودند با او موافقت داشتند که رسول صلی الله علیه و آله وصیت نکرده و کسی را به ولایت عهد برنگزیده است]^(۲).

و همچنین گفتار علی رضی الله عنه به عباس رضی الله عنه هنگامی که عباس او را دعوت کرد که نزد پیامبر بروند و تکلیف خویش را در برابر وصیت و جانشین از وی بپرسند علی از رفتن نزد رسول، ص، امتناع کرد و گفت: همانا اگر از این امر ممنوع شده‌ایم پس نباید تا پایان روزگار در آن طمع ببندیم.

و این گفتار دلیل بر آنست که علی رضی الله عنه دانسته بود که پیامبر صلی الله علیه و آله وصیت نفرموده و هیچکس را به جانشینی خود برنگزیده است.

و شبهه فرقه امامیه درین باره بدان سبب است که ایشان امامت را از ارکان و اصول دین می‌پندارند در صورتی که چنین نیست بلکه این امر از مصالح عامه است که به نظر خلق واگذار شده است و اگر از ارکان دین می‌بود آن وقت مانند نماز مورد اهمیت قرار می‌گرفت و پیامبر کسی را به جانشینی خود بر می‌گزید، همچنان که ابوبکر را در امر نماز

۱- یعنی ابولؤلؤ مجوسی.

۲- از دسلان و چاپ پاریس.

به جای خود تعیین کرد، و این امر شهرت می‌یافت چنان که امر نماز شهرت یافت. و استدلال صحابه بر خلافت ابوبکر به قیاس آن بر نماز است که گفتند رسول خدا ﷺ در امر دین مان به ابوبکر رضا داد آیا ما در امور دنیوی خویش به وی رضا ندهیم؟ و خود دلیل بر اینست که وصیتی درباره‌ی جانشین پیامبر روی نداده است و نشان می‌دهد که امامت و معین کردن وصی برای آن چنان که امروز بدان اهمیت می‌دهند در آغاز اسلام مورد توجه نبوده است و امر عصیبت که بر مقتضای آن به اجتماع و همکاری و اختلاف و پراکندگی مردم از مجاری عادت می‌نگرند و آن را نیک رعایت می‌کنند در صدر اسلام اهمیتی نداشته است، زیرا امر دین و اسلام یکسره از راه خوارق عادات انجام می‌یافت از قبیل متحد ساختن دلها در حفظ و نگهداری دنی و فداکاری و جانسپاری مردم در راه نشر و پیشرفت آن.

و این همه ایمان و فداکاری به سبب احوال و کیفیاتی بود که همه روزه مشاهده می‌کردند از قبیل حضور فرشتگان در نبردها برای پیروزی یافتن ایشان و تردد خبرآسمان در میان ایشان و تجدید خطاب خدا و آیات قرآن که در هر حادثه برایشان عصیبت نداشتند، زیرا «صبغت» آیین انقیاد و اذعان همه مردم را فراگرفته بود و این معجزات و خوارق عادت پی در پی و کیفیات آسمانی و الهی که روی می‌داد و رفت و آمد فرشتگان که مردم را بیمناک ساخته و از پیایی آمدن آن‌ها دهشت زده شده بودند، همه این‌ها آنان را دعوت می‌کرد و آن چنان وضعی غیرعادی به وجود آورده بود که امر خلافت و پادشاهی و برگزیدن ولیعهد و عصیبت و همه این انواع مستهلک در این موج بود^(۱) چنان که چگونگی وقوع آن‌ها را می‌دانیم.

اما همین که آن مدد «آسمانی» در نتیجه از میان رفتن آنهمه معجزات و سپس به علت سپری شدن قرنی که مردم آن‌ها را به چشم دیده بودند از دست رفت^(۲)، آن آیین انقیاد و

۱- از «ینی»، در چاپ‌های مصر و بیروت «قبیل» است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت «انحصر» و در «ینی» «انحسر» است که به مجاز این ترکیب را برگزیدیم.

فرمانبری هم رفته رفته تغییر یافت و خوارق از میان رفت و فرمانروایی بر عادت قرار گرفت چنان که پیش از اسلام بود. پس باید پند گرفت از این که امر عصیبت و مجاری عادات در آنچه از آنها ایجاد می شود دارای مصالح و مفاسد است و چنان که می پنداشتند پادشاهی و خلافت و ولیعهدی آنها از مهمترین امور مسلم به شمار می رفت، در صورتی که در آغاز اسلام چنین نبود باید در نگرینست که چگونه خلافت در

دوران پیامبر ﷺ

مخطی است، پس چون جهت آن به اجماع تعیین نمی‌شود. کل بر احتمال اصابت باقی می‌ماند و مخطی آن نامعین می‌باشد و به خطا نسبت دادن کل به اجماع مردود است. و اگر بگوییم (رای) کل حق و هر مجتهدی مصیب است پس سزاوارتر آن است که خطا و به غلط نسبت دادن را نفی کنیم و غایت اخلاقی که میان صحابه و تابعان است این است که خلافتی اجتهادی است درباره مسائل دینی مبتنی بر ظن و حکم (فقهی و اصولی) آن همین بود که یاد کردیم و اختلافاتی که در این باره (اجتهاد) در اسلام روی داده عبارتست از: واقعه علی با معاویه و هم واقعه آن حضرت با زبیر و عایشه و طلحه، و واقعه حسین با یزید، و واقعه ابن الزبیر با عبدالملک.

اما واقعه علی بدان سبب بود که مردم هنگام کشته شدن عثمان در نواحی و شهرهای مختلف پراکنده بودند و در بیعت با علی حضور نداشتند و آنان هم که حضور داشتند گروهی از ایشان بیعت با علی را پذیرفتند و گروهی از آن خودداری کردند تا مردم همه گرد آیند و بر امامی متفق شوند و اینان عبارت بودند از: سعد و سعید و ابن عمر و اسامه بن زید و مغیره بن شعبه و عبدالله بن سلام و قدامه بن مظعون و ابوسعید خدری و کعب بن عجره^(۱) و کعب بن مالک و نعمان بن بشیر و حسان بن ثابت و مسلمه بن مخلد و فضاله بن عبید و امثال ایشان از بزرگان صحابه. و کسانی هم که در شهرها و امصار^(۲) بودند نیز از بیعت با علی برگشتند و به خونخواهی عثمان برخاستند و امر خلافت را به وضع بی‌سروسامانی و هرج و مرج واگذاشتند تا شورایی از میان مسلمانان تشکیل شود و کسی را به خلافت برگزینند و سکوت علی را درباره قاتلان عثمان نوعی نرمی و بی‌اعتنایی گمان می‌کردند نه مساعدت و یاری به عثمان، پناه به خدا! هرگز چنین تصویری نمی‌توان کرد! و همانا معاویه هم هنگامیکه بطور صریح به ملامت علی می‌پرداخت ملامت تنها متوجه سکوت علی درباره قتل عثمان بود.

۱- «کعب بن عجره» در چاپ (ک) افتاده است.

۲- مؤلف امصار را گویا اغلب بر شهرهای معلومی همچون بصره و کوفه و مصر و شام اطلاق می‌کند.

از آن پس اختلاف نظر دیگری روی داد چنان که علی معتقد بود مردم وی را به خلافت برگزیده و بیعت با وی صورت گرفته است و بر کسانی که تأخیر روا داشته‌اند بیعت لازم است به سبب اجتماعی کسانی که در خانه پیامبر ﷺ در مدینه و موطن صحابه گرد آمده‌اند. و موضوع خونخواهی عثمان را به تأخیر انداخت و آن را به گردآمدن خلق و اتحاد کلمه موکول کرد تا در آن هنگام وی به انجام دادن آن قادر شود. و دیگران عقیده داشتند که بیعت با علی انجام یافته است زیرا صحابه که حل و عقد امور برعهده آنان بوده است در آفاق پراکنده بوده‌اند و به جز جماعت قلیلی برای بیعت حاضر نبوده‌اند در صورتی که بیعت به جز از راه انفاق خداوندان حل و عقد صورت نمی‌گیرد و به صرف اینکه کسانی یا گروه اندکی او را به خلافت برگزیده و با وی بیعت کرده‌اند گردنگیر دیگران نمی‌شود بلکه در آن هنگام مسلمانان در حالت بی‌سروسامانی و نداشتن خلیفه به سر می‌بردند و خواسته‌های نامعینی نداشته‌اند نخست به خونخواهی عثمان برمی‌خیزند و پس از آن بر تعیین امام اجتماع می‌کنند. و پیروان این عقیده عبارت بودند از معاویه و عمرو بن عاص و ام المؤمنین عایشه و زبیر و پسر او عبدالله و طلحه و پسرش محمد و سعد و سعید و نعمان بن بشیر و معاویه بن حدیج^(۱) و دیگر کسانی از صحابه که با آنان هم عقیده بودند و چنان که یاد کردیم از بیعت کردن با علی در مدینه سرباز زدند.

لیکن مردم عصر دوم پس از گروه مزبور همگی همراهی و متفق بودند که بیعت با علی ﷺ صورت پذیرفته و برهمگی مسلمانان پیروی از آن واجب است و عقیده علی را در این باره بر صواب می‌دانستند و خطا را به معاویه و کسانی نسبت می‌دادند که از رأی وی پیروی می‌کردند به ویژه طلحه و زبیر که بنابراین چه روایت شده بعد از بیعت کردن با علی آن را نقض کرده بودند. و در عین حال مردم هیچیک از دو گروه را به گناهکاری

۱- حدیج (ا) و (ب) و (ک)، حدیج (ب)، ولی صحیح «حدیج» (بر وزن زبیر) است. رجوع به متهی الارب شود.

منتسب نمی‌ساختند و ایشان را مانند مجتهدان دین می‌شمردند که به علت اختلاف نظر در استنباط مسائل شرعی نمی‌توان آن‌ها را گناهکار دانست و چنان که معروف است مردم عصر دوم یکی از دو عقیده و نظر مردم عصر نخستین را (که همان عقیده پیروان علی باشد) اجماع می‌شمردند.

چنان که از علی علیه السلام درباره کشتگان دو جنگ جمل و صفین پرسیدند فرمود: «سوگند به کسی که جان من در ید قدرت اوست هر یک از آن گروه که با دل پاک جان سپرده باشند به بهشت رفته‌اند.» و وی در این سخن به هر دو گروه اشاره فرموده است و حدیث مزبور را طبری و جز او نقل کرده‌اند.

بنابراین نباید به هیچ رو در عدالت هیچیک از صحابه آن عصر شبهه کرد و آنان را در هیچ یک از این مسائل مورد نکوهش قرار داد، چه ایشان همان کسانی هستند که آن‌ها را به خوبی شناخته‌ایم و گفتارها و کردارهای ایشان مورد استفاده می‌باشد و عدالت ایشان ثمره^(۱) آن‌ها است در نزد اهل سنت، جز این که معتزله به عدالت کسانی که با علی جنگیده‌اند معتقد نیستند، ولی هیچکس از پیروان حق به گفته آنان توجه نکرده و بر آن نمانده است و اگر به دیده انصاف بنگریم باید همه مردم را در موضوع اختلافی که درباره عثمان پدید آمده و هم اختلاف نظری که پس از وی روی داده است معذور بدانیم.

و می‌فهمیم آن اختلافات به منزله فتنه و بلیه ای بوده است که امت بدان گرفتار شده‌اند^(۲) در حالی که در همان روزگار خداوند دشمنان اسلام را سرکوب کرده و مسلمانان را بر کشورها و سرزمین‌های آن مسلط ساخته بود و گروهی از تازیان به شهرها و کشورهای مرزهای مسلمانان چون بصره و کوفه و شام و مصر رهسپار شده و در آن شهرها اقامت گزیده بودند و بیشتر این گروه از مردم درشتخوی و خشن به شمار می‌رفتند که اندک زمانی به صحبت پیامبر صلی الله علیه و آله نایل آمده بودند و سیرت و آداب پیامبر در

۱- مفروع در چاپ (۱) درست نیست.

۲- در چاپ‌های مصر چنین است: که خدا امت را بدان دچار ساخته است.

آنان تأثیر نبخشیده و مایه تهذیب اخلاق آنان نشده بود و به صفات نیک وی خو نگرفته بودند، گذشته از این که هنوز خویهای زمان جاهلیت مانند درشت خویی و عصبیت و تفاخر بر یکدیگر در آنان رسوخ داشت و از آرامش وجدان که در پرتو ایمان برای انسان حاصل می شود بی بهره بودند و ناگاه هنگام بزرگ شدن و توسعه یافتن دولت اسلام گروه مزبور خویش را در زیر فرمانروایی مهاجران و انصاری دیدند که از قبایل قریش و کنانه و ثقیف و هذیل و مردم حجاز و یثرب (مدینه) بودند و از پیشقدمان نخستین^(۱) در ایمان آوردن به اسلام به شمار می رفتند. از این رو گروه مزبور از فرمانبری آنان استنکاف ورزیده اند و این امر برایشان گران آمد، زیرا خویش را نسبت به آنان از لحاظ خاندان و نسب و فزونی عدد و نبرد کردن با ایرانیان و رومیان برتر می دیدند و آن گروه از قبایل بکرین وائل و عبدالقیس به شمار می رفتند که وابسته به قبیله^(۲) ربیع و کنده و ازد (از یمن) و تممی و قیس (از مضر) بودند. و از پایه و قدر قریش می کاستند و از آنان استنکاف می روزیدند و در فرمانبری از ایشان سستی می کردند و به بهانه های بیهود متوسل می شدند و از آنان تظلم و شکایت می کردند و ایشان را مورد طعنه و سرزنش قرار می دادند و که از امر سرایا^(۳) عاجزاند و از تقسیم غنایم و اموال بر مقتضای برابری و عدالت عدول می کنند و این گونه اعتقادات و شکایات در همه جا انتشار یافت و به شهر مدینه هم رسید و آنان را که در مدینه به سر می بردند شناختیم که چگونه کسانی بودند، آن ها بی درنگ موضوع را بزرگتر از آنچه بود جلوه دادند و آن را به گوش عثمان رسانیدند. عثمان هم کسانی به نواحی و شهرهای مزبور گسیل کرد تا خبر صحیح را

۱- اشاره به آیه: ﴿وَالسَّيْفُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: 100] ﴿وَالسَّيْفُونَ السَّيْفُونَ﴾ ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: 10-11].

۲- «عبدالقیس بن ربیع» در چاپ های مصر درست نیست بلکه مطابق چاپ کاترمر «عبدالقیس من ربیع» صحیح است.

۳- ج سریه پاره های لشکر و این از «ینی» است، در چاپ های مصر و بیروت (سویه) است.

کشف کنند و به وی باز گویند. از این رو ابن عمر و محمد بن مسلمه و اسامه بن زید و نظایر ایشان را به نواحی مزبور فرستاد. آن‌ها هیچ گونه نقصان و عیبی در امیران و حکام نیافتند و ایشان را بدانسان ندیدند که سزاوار عیبجویی و ملامت باشند و همین معنی را چنان که دریافت بودند به عثمان باز گفتند.

در نتیجه، توییح و سرزنش مردمان نواحی و شهرهای مزبور همچنان ادامه داشت و همچنان زشتی‌ها فزونی می‌یافت و شایعات نمو می‌کرد^(۱) چنان که ولید بن عقبه حاکم کوفه متهم به نوشیدن شراب گردید و گروهی از آن خرده گیران گواهی دادند. عثمان وی را حد شرعی زد و از کار برکنار کرد. سپس گروهی از مردم شهرها^(۲) و نواحی مزبور به مدینه آمدند و خواستار برکنار کردن فرمانروایان بودند. آن‌ها به عایشه و علی و زبیر و طلحه شکایت کردند و عثمان هم به خاطر آنان بعضی از عاملان و حکام را معزول کرد. لیکن با همه این‌ها زبان بدگویان از نکوهش کوتاه نشد بلکه سعید بن عاصی که حاکم کوفه بود به مدینه آمد و چون بازگشت راه را بر او گرفتند و او را معزول بازگرداندند. سپس میان عثمان و گروهی از صحابه که در مدینه با وی بودند اختلاف و مناقشه روی داد و وی را به سبب آن که از برکنار کردن حکام امتناع می‌ورزیدند مورد بازخواست و سرزنش قرار دادند ولی عثمان از این امر همچنان استنکاف می‌کرد و شرط برکنار کردن را جرح و تعدیل^(۳) قرار داد و گفت جز بدین وسیله کسی را برکنار نخواهد کرد. آنگاه افعال دیگر عثمان را عیبجویی کردند ولی او به اجتهاد متشبث بود و آنان نیز همین ادعا را داشتند.

۱- از «ینی» است در چاپ‌های مصر و بیروت: و مازالت الشناعات تنمو.

۲- منظور امصار (یا شهرهای کوفه و بصره و مصر) است.

۳- صورت متن از چاپ بیروت و ترجمه دسلان است و در «ینی» کلمه (حرجه) آمده که شاید بتوان عبارت را بدینسان آورد، به شرط آن که مرتکب گناه شده باشد.

سپس گروهی از مردم آشوبگر و ماجراجو اجتماع کردند و به سوی مدینه رهسپار شدند و چنین نشان می‌دادند که خواستار عدالت و انصاف عثمان می‌باشند، در صورتی که در باطن مقصد دیگری داشتند و در صدد قتل عثمان بودند، و در میان آنان مردمی از بصره و کوفه و مصر هم گرد آمده بودند و علی و عایشه و زبیر و طلحه و جز آنان هم با آنها در مقاصد عدالت خواهی همراهی کرده بودند و می‌کوشیدند آرامش برقرار کنند و عثمان را تابع نظر خود سازند، از این رو عثمان به خاطر آنان حاکم مصر را برکنار کرد و در نتیجه مردم اندکی بر گردیدند ولی بار دیگر باز آمدند و با نیرنگ و تزویر نامه‌ای ساختگی را بهانه ساختند و گفتند نامه را در دست پیکی دیده‌ایم که آن را به سوی حاکم می‌برده است و در آن به حاکم مصر نوشته شده است که ما را بکشد. عثمان بر آن سوگند یاد کرد. آنها گفتند ما را بر مروان دستیابی ده چه او کاتب تست. مروان نیز سوگند یاد کرد، آنگاه عثمان گفت در قضاوت از این بیش نیست ولی آنها عثمان را در خانه‌اش محاصره کردند، آنگاه شب هنگام تدبیر کار او را پنهان از مردم اندیشیدند و او را کشتند، و در فتنه و آشوب را به روی مردم گشودند.

ولی کلیه کسانی که در این وقایع شرکت جست‌ه‌اند معذورند. و همه آنان به امر دین اهتمام داشته‌اند و چیزی از علایق دینی را تباه نساخته‌اند. آنگاه پس از این واقعه در آن اندیشیده و اجتهاد کرده‌اند و خدا به احوال ایشان آگاه است و آن را می‌داند و ما درباره ایشان جز گمان نیک چیزی نمی‌اندیشیم چه از یکسو احوال خود ایشان و از سوی دیگر گفتارهای حضرت رسول که صادق امین است در باره آنها گواه بر مدعای ما است.

و اما درباره حسین علیه السلام و اختلافاتی که روی داد باید گفت چون فسق و تبه کاری یزید در نزد همه مردم عصر او آشکار شد پیروان و شیعیان خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله در کوفه هیئتی نزد حسین فرستادند که به سوی ایشان برود تا به فرمان وی برخیزند. حسین دید که قیام بر ضد یزید تکلیف واجبی است زیرا او متجاهر به فسق است و به ویژه این امر بر کسانی که قادر بر انجام دادن آن می‌باشند لازم است و گمان کرد خود او به سبب

شایستگی و داشتن شوکت و نیرومندی خانوادگی بر این امر تواناست. اما درباره شایستگی همچنان که گمان کرد درست بود و بلکه بیش از آن هم شایستگی داشت.

ولی درباره شوکت اشتباه کرد، خدا او را بیامرزد، زیرا عصیت مضر در قبیله قریش و عصیت قریش در قبیله عبد مناف و عصیت عبدمناف تنها در قبیله امیه بود و این خصوصیت را درباره امیه هم قریش و هم دیگر قبایل می‌دانستند و آن را انکار نداشتند ولی این موضوع در آغاز اسلام به علت متوجه شدن ذهن مردم به خوارق و مسئله وحی و رفت و آمد فرشتگان برای یاریگری به اسلام از یادها رفته بود و مردم از امور عادی شان غفلت کرده بودند و از عصیت جاهلیت و گرایش به هدفهای آن اثری دیده نمی‌شد و آن را فراموش کرده بودند و تنها عصیت طبیعی باقی مانده بود که مخصوص حمایت و دفاع است و از آن در امر تبلیغ و انتشار دین و جهاد با مشرکان برخوردار می‌شدند و دین عصیت طبیعی استوار بود و هوی و هوش و عادات متروک شده بود.

تا هنگامی که امر نبوت و خوارق هولناک پایان یافت از آن پس باز وضع فرمانروایی تا حدی به عادات وابستگی پیدا کرد و عصیت به همان شکلی که پیش از اسلام بود و به همان کسانی که اختصاص داشت برگشت و بنابراین قبیله مضر از خاندان امیه بیشتر فرمانبری می‌کرد تا از دیگر قبایل، به علت همان خصوصیتی که پیش از اسلام برای آن خاندان قائل بودند. پس اشتباه حسین آشکار شد ولی این اشتباه در امری دنیوی بود و اشتباه در آن برای وی زیان آور نیست.

و اما از لحاظ قضاوت شرعی وی در این باره اشتباه نکرده است زیرا این امر وابسته به گمان و استنباط خود اوست و وی گمان می‌کرد که بر انجام دادن چنین کاری توانایی دارد در صورتی که ابن عباس و ابن الزبیر و ابن عمر و برادرش ابن الحنفیه و دیگران وی را در رفتن به کوفه ملامت کردند و اشتباه او را در این باره می‌دانستند لیکن او از راهی که در پیش گرفته بود بازنگشت، چون اراده و خواست خدا بود.

و اما صحابه دیگر، جز حسین، خواه آنان که در حجاز بودند و چه کسانی که در شام و عراق سکونت داشتند و با یزید همراه بودند و چه تابعان، همه عقیده داشتند که هر چند یزید فاسق است قیام بر ضد وی روا نیست چه در نتیجه چنین قیامی هرج و مرج و خونریزی پدید می‌آید و به همین سبب از این امر خودداری نمودند و از حسین پیروی نکردند و در عین حال به عیجویی وی هم نپرداختند و وی را به گناهی نسبت ندادند زیرا حسین مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان بود و نباید به تصور غلط کسانی را که با اجتهاد حسین موافق نبودند و از یاری کردن به وی دریغ ورزیدند به گناهکاری نسبت دهی زیرا بیشتر ایشان از صحابه به شمار می‌رفتند و با یزید همراه بودند و به قیام کردن بر ضد وی عقیده نداشتند. چنان که حسین در حالی که در کربلا به نبرد برخاسته بود درباره فضیلت و حقانیت خویش به آنان استشهاد می‌کرد و می‌گفت: از جابرین عبدالله و ابوسعید الخدری و انس بن مالک و سهل بن سعد و زیدبن ارقم و امثال ایشان پرسید.

و به سبب این که از یاری کردن به وی خودداری کرده بودند آنان را عیجویی نمی‌کرد و برایشان خرده نمی‌گرفت چه می‌دانست که این روش ایشان متکی بر اجتهاد آنان است چنان که شیوه خود او هم معلول اجتهاد او بود.

و همچنین نباید خواننده این اندیشه غلط را به خود راه دهد که خیال کند کشتن حسین علیه السلام بر صواب بوده است از این رو که طرف مقابل وی اجتهاد داشته است و به فتوای صحیح مجتهد کشته شده است. چنین قیاسی نظیر آنست که قاضی شافعی و مالکی پیرو حنفی را برای نوشیدن نبیذ حد بزند. بلکه باید دانست که موضوع چنین نیست و جنگ با حسین علیه السلام و کشتن وی در نتیجه اجتهاد صحابه ای که یاد کردیم نبوده است هر چند ایشان با حسین درباره قیام نکردن بر ضد یزید از روی اجتهاد مخالفت کرده‌اند و تنها یزید و همراهان او به جنگ با حسین دست یازیده‌اند.

و نیز نباید تصور کرد که یزید هر چند فاسق بودن ولی چون گروهی از صحابه پیامبر قیام بر ضد وی را جایز نشموده‌اند پس افعال او هم در نزد ایشان صحیح بوده است بلکه

باید دانست که فقیهان قسمتی از کرده‌های خلیفه فاسق را نافذ می‌شمردند که مشروع باشد و یکی از شرایط جنگیدن با کسانی که بر ضد خلافت قیام می‌کنند به عقیده ایشان اینست که با امام عادل باشد و در مسئله‌ای که مورد بحث ماست امام عادل وجود ندارد و بنابراین جنگیدن حسین با یزید و هم جنگیدن یزید با حسین هیچ کدام جایز نیست. و آنچه گوینده را بدین گفتار غلط واداشته غفلت وی از اشتراط امام عادل برای نبرد با صاحبان عقاید است [و در آن زمان چه کسی را عادل تر از حسین، ع، در امامت و عدالت می‌توان یافت؟]^(۱).

و اما درباره ابن الزبیر باید گفت او هم همان عقیده‌ای را که حسن درباره قیام خویش داشت می‌اندیشید^(۲) و همان گمان را داشت. ولی اشتباه ابن زبیر درباره شوکت (و نیروی خانوادگی) بزرگتر بود، زیرا قبیله بنی اسد چه در عصر جاهلیت و چه در روزگار اسلام هیچ گاه نمی‌توانستند با امویان مقاومت کنند. و راهی به گفتگو درباره تعیین خطا در جهت مخالف وی نیست، بدانسان که در جهت معاویه با علی بود. زیرا در آنجا برای ما اجماع بدان حکم بود و در اینجا چنین اجماعی نمی‌یابیم (یعنی در آنجا خطا را به معاویه نسبت دادند و در قیام ابن زبیر اجماعی وجود ندارد)^(۳) و اما در باره یزید باید بگوییم که فسق و فجور وی خود عاملی بود که خطای او را معین کرد. لیکن عبدالملک طرف ابن زبیر از بزرگترین عادلان در میان مردم به شمار می‌رفت و کافی است در باره عدالت وی بگوییم که امام مالک به کردار وی استدلال کرده است. و ابن عباس و ابن عمر از ابن

۱- قسمت واخل کروشده در چاپ پاریس نیست. در ینی و چاپ پاریس چنین است: غفلت از اشتراط امام عادل در پیکار با اهل آراء. در (۱) چنین است: و در زمان حسین چه کسی دل تر در امامت او و عدالت وی در پیکار با اهل آراء بوده است؟

۲- در «ینی» چنین است: ابن زبیر همان خواب می‌دید که حسین دید.

۳- از: «و راهی به...» تا «اجماعی نمی‌یابیم» از «ینی» است. چاپ (۱) «مخالفه» غلط و صحیح «مخالفه» است.

زبیر روی برتافته و با عبدالملک بیعت کرده‌اند در حالی که ایشان با ابن زبیر در حجاز بوده‌اند و گذشته از این بیشتر صحابه عقیده داشتند که بیعت مردم با ابن زبیر صورت نگرفته است زیرا صاحبان حل و عقد امور در بیعت با او مانند بیعت مروان حضور نداشتند و وضع ابن زبیر برخلاف این بود. لیکن همه آنان مجتهد بوده‌اند و باید عمل ایشان را به ظاهر برحق حمل کرد هر چند خطا در هیچیک از دو طرف تعیین شده باشد و قتل (کشته شدن ابن زبیر) که در نتیجه این اختلاف روی داده است پس از آنچه ما به ثبوت رسانیدیم از لحاظ شرعی موافق با قوانین و اصول فقه است و با همه این ابن زبیر به اعتبار قصد (و نیت) و تحری او از حق شهید و ماثب است. این است روشی که سزا است کردارهای صحابه و تابعان پیشین را بر آن حمل کنیم چه ایشان بهترین و برگزیده ترین افراد امت‌اند و اگر آنان را در معرض نکوهش و عیبجویی قرار دهیم، پس چه کسانی به عدالت اختصاص خواهند یافت؟

و پیامبر ﷺ می‌گوید: «بهترین مردم آناند که در قرن من میزیند آنگاه کسانی که دو یا سه نسل جانشین ایشان می‌شوند و سپس ناراستی شیوع می‌یابد»^(۱) پس پیامبر نیکویی یا عدالت را به قرن اول و قرن پس از آن اختصاص داده است و بنابراین مبدا خواننده اندیشه یا زبان خود را به خرده گیری نسبت به یکی از آنان عادت دهد و دل خود را در هیچیک از اموری که برای آنان روی داده است با شک در آمیزد و آن را پریشان سازد^(۲) بلکه آنچه می‌تواند باید شیوه‌ها و راههای حق ایشان را جستجو کند چه آنان در این باره شایسته ترین مردم‌اند و به هیچ رو اختلاف نکردند مگر با حجت و دلیل و ننگیدند^(۳) و کشته نشدند جز در راه جهاد یا پایدار ساختن حق و حقیقت.

۱- در چاپ (۱) یغشون الکذب غلط و صحیح بر حسب «ینی»: ثم یغشوا الکذب است.

۲- در «ینی» چنین است؛ و وسوسه کند.

۳- در «ینی» و نکشتند.

و با همهٔ این باید معتقد بود که اختلاف ایشان مهربانی و تفضلی برای آیندگان بوده است تا هر کس به یکی از آنان که او را می‌پسندد اقتدا کند و وی را امام و رهبر و دلیل راه خود سازد، پس باید به این نکت و فرمان^(۱) خدا را در آفریدگانش آشکار سازیم [و بدانیم که خدا بر هر چیزی تواناست و پناه و انتقال ما به سوی اوست، و وی سبحانه و تعالی داناتر است]^(۲).

فصل سی و یکم: در مشاغل و مناصب دینی مربوط به دستگاه خلافت

چون آشکار شد که حقیقت خلافت جانشین شدن از صاحب شرع برای محافظت دین و سیاست امور دنیوی است، باید بدانیم که صاحب شرع عهده دار دو امر مهم است: یکی اجرای امور دینی بر مقتضای تکالیف شرعی که مأمور است آن‌ها را تبلیغ کند و مردم را بدانها وادارد و دیگری تنفیذ سیاست به مقتضای مصالح عمومی در عمران و اجتماع بشری.

و ما در فصول پیش یادآور شدیم که عمران و اجتماع برای بشر ضروریست و همچنین باید مصالح آن رعایت گردد تا مبادا در نتیجهٔ مسامحه تباهی بدان راه یابد. و هم یادآور شدیم که تشکیلات کشوری و قدرت نفوذ پادشاه برای رسیدن بدین هدف کافی است ولی شکی نیست که اگر وظیفهٔ پادشاهی با احکام شرعی توأم گردد آن وقت مصالح عمران (اجتماع) به صورت کاملتری رعایت خواهد شد، زیرا بنیان‌گذار شرع به اینگونه مصالح از همهٔ مردم داناتر بوده است. و اگر مملکت اسلامی باشد امور پادشاهی و کشورداری زیر امر خلافت مندرج می‌شود و از توابع آن به شمار می‌رود و گاه که در غیرملت (اسلام) باشد از آن جدا می‌شود.

۱- «حکمت» در نسخ (ا) و (ک) و (ب).

۲- قسمت داخل کروشه در (پ) و «ینی» نیست.

و در هر حال کشور به هر شکلی اداره شود خواه ناخواه باید دارای تشکیلاتی باشد و برای انجام دادن امور کشوری و خدمتگزاران تعیین گردد و کارها و وظایف دولتی میان رجال دولت تقسیم شود و این امر به وسیله پادشاه که قدرتی برتر از همه رجال دارد و بر تمام امور مسلط می باشد انجام می پذیرد و هر یک از خدمتگزاران دولت را به وظیفه خاصی که اقتضا می کند می گمارد و بدینسان فرمانروایی پادشاه صورت می گیرد و به خوبی قدرت سلطنت خویش را به کار می بندد.

و امامنصب خلافت اسلامی اگر چه از نظری که یاد کردیم امور پادشاهی و وظایف کشوری هم بدان پیوسته است ولی تصرفات دینی آن به مناصبی اختصاص دارد که جز در دستگاه خلفای اسلامی دیده نشده است. از این رو هم اکنون مناصب دینی مخصوص به خلافت را یاد می کنیم و سپس به ذکر مناصب درگاه پادشاهی می پردازیم.

باید دانست که کلیه مناصب شرعی دینی مانند، نماز (پیش نمازی) و فتوی و قضایا داوری و جهاد و محتسبی در زیر عنوان امامت بزرگ یا خلافت مندرج است چنان که گویی خلافت به منزله دستگاه رهبری بزرگ و ریشه جامع و کامل است و همه اینها (یعنی مناصبی را که یاد کردیم) از آن منشعب می شد و داخل در آن است. از این رو که خلافت و تصرفات آن به طور عموم ناظر بر همه احوال دینی و دنیوی ملت اسلام است و اجرای احکام شرع در باره امور این جهان و آن جهان مردم می باشد.

پیش نمازی، این منصب بالاترین مقامات دستگاه خلافت است و برتر از همه مناصب و بخصوص بالاتر از مقام پادشاهی است که هر دو مندرج در تحت خلافت اند و گواه بر این استدلال صحابه درباره ابوبکر رضی الله عنه است که چون در امر نماز جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله شد در سیاست هم او را به خلافت برگزیدند و گفتند پیامبر صلی الله علیه و آله راضی شد که او رهبر دین ما شود آیا ما راضی نشویم که رهنمای امور دنیوی ما باشد؟ پس اگر نماز بالاتر از سیاست نمی بود چنین قیاسی صحیح به شمار نمی رفت و چون اهمیت نماز و پیشوای آن ثابت شد باید دانست که مساجد در شهرهای بزرگ بر دو گونه است:

نخست مساجد بزرگ که جمعیت‌های بسیار بدان‌ها رفت و آمد می‌کنند و برای نماز جمعه آماده می‌باشند، دیگر مساجد کوچکتر از آنها که به یک قوم یا کوی خاصی اختصاص دارند و برای نمازهای جماعت شایسته نمی‌باشند.

اما امور مساجد بزرگ مربوط به خلیفه یا کسی است که از جانب وی تعیین می‌شود از قبیل سلطان یا وزیر یا قاضی، و خلیفه برای نمازهای پنج‌گانه و نماز جمعه و عیدین (اضحی و فطر) و خسوف و کسوف و استسقاء (نماز طلب باران) کسی را به پیشمنامی بر می‌گزیند و تعیین این امر همانا از طریق اولی و استحسان و بدان سبب است که از لحاظ درنگریستن به مصالح عمومی هیچ چیز از رعایا فوت نشود. و برخی از فقیهان که به وجوب نماز جمعه قائلند (همه) نمازهای مذکور را نیز واجب می‌دانند. و در آن هنگام گماشتن پیشنماز در نزد آنان برای مسجد واجب می‌باشد. ولی امور مساجد مخصوص به یک طایفه یا یک کوی بخصوص، مربوط به کسانی است که در جوار آنها سکونت دارند و نیازی به نظارت خلیفه یا سلطان در آنها نیست. و احکام تولیت مساجد و شرایط و چگونگی متولی آنها معروفست و در کتب فقه و همچنین در کتب «احکام السلطانیه» تألیف ماوردی و جز او به تفصیل آمده است و ما در این باره باطالۀ سخن نمی‌پردازیم.

و خلفای صدر اسلام این وظیفه را به دیگری واگذار نمی‌کردند و با مراجعه به تاریخ زندگی ایشان معلوم می‌شود که چگونه برخی از آنان هنگام اذان نماز در مسجد خنجر خورده و مراقب گزاردن نماز در اوقات بوده‌اند^(۱) و این گواه بر اینست که آنان خود این وظیفه را بر عهده داشته و دیگری را به جای خویش تعیین نمی‌کرده‌اند. همچنین رجال دولت امویان نیز از نظر بزرگ شمردن مقام پیشمنامی آن را به خود اختصاص داده بودند. چنان که آورده‌اند عبدالملک (بن مروان) با حاجب خویش گفت: من حاجبی درگاه خویش را به تو واگذار کرده‌ام که به جز سه تن به هیچ کس بی‌اجازۀ من بار ندهی و آن

۱- اشاره به ضربت خوردن حضرت علی (ع) است.

سه تن عبارتند از: خوان سالار (صاحب الطعام) زیرا تأخیر او سبب فساد غذا می‌شود، و کسی که برای اذان نماز (مؤذن) نزد من می‌آید چه او دعوت کننده انسان به سوی خداست، و برید (چاپار یا پیک) زیرا تأخیر در کار او موجب تباهی امور مرزها و نواحی دور از پایتخت می‌شود.

و چون امر کشورداری و سلطنت به طبیعت و خصوصیات آن بازگشت و در مجرای عادی جریان یافت و دوران شدت عمل و دورشدن از برابری بامردم در امور دینی و دنیوی شان فرا رسید در نماز هم جانشین تعیین کردند و تنها در اوقات نامعلوم و نمازهای پنج گانه و نمازهای جماعت چون نماز عیدین و جمعه از لحاظ بزرگ قدر گردانیدن و اهمیت دادن بدان خود خلفا امامت را برعهده می‌گرفتند چنان که بسیاری از خلفای عباسیان و عبیدیان در آغاز دولت شان بدینسان رفتار می‌کردند.

فتوی دادن، نیز وظیفه ای بود که زیر نظر خلیفه قرارداداشت و باید او درباره عالمان دین و مدرسان کنجکاوی و تفحص می‌کرد و این وظیفه‌ها را به کسانی می‌سپرد که شایسته باشند و آنان را در کارشان یاری می‌داد و کسانی را که صلاحیت نداشتند منع می‌کرد زیرا امر فتوی از مصالح دینی مسلمانانست و واجب است خلیفه آن را مراعات کند تا مبدا نااهلی آن را پیشه سازد و موجب گمراهی مردم شود.

و وظیفه مدرسان اینست که بکار آموختن و نشر دانش همت گمارند و در مساجد برای انجام دادن این وظیفه بنشینند و آماده کار تدریس شوند. در اینصورت اگر مدرس اندر مساجد بزرگ و جامعی که تولیت آن‌ها با خلیفه است و پیشنمازان آن‌ها را وی تعیین می‌کند، به تدریس مشغول شوند ناچار باید در این باره از مقام خلافت کسب اجازه کنند ولی اگر در مساجد عمومی به تدریس پردازند گرفتن اجازه ضرورت ندارد. اما گذشته از همه این‌ها سزاست هر یک از مفتیان و مدرسان دارای رادعی وجدانی باشند چنان که آن رادع ایشانرا از تصدی شغل قضا و فتوی که شایستگی آن را ندارند باز دارد تا آنان که در طلب هدایت و رشاداند در ورطه گمراهی نیفتند.

و در سنت^(۱) آمده است که گستاخ‌ترین شما بر امر فتوی گستاخ‌ترین شما بر جرثومه‌های جهنم است. پس به همین سبب سلطان موظف است در کار این گروه نظارت کند و مصلحت مردم را در نظر گیرد و در اجازه دادن یا رد کردن آنان در این منصب متتهای دقت به کار برد.

و اما منصب قضا یکی از پایگاههایی است که داخل در وظایف خلیفه است زیرا پایگاه قضا و داوری برای برطرف کردن خصومت‌های مردم است بدانسان که دعاوی آنان بر یکدیگر حل و فصل شود و مشاجرات و کشمکشهای ایشان قطع گردد. متتها این داوری باید بر وفق احکام شرعی باشد که از کتاب (قرآن) و سنت (احادیث) گرفته می‌شود و به همین سبب از وظایف خلافت به شمار می‌رفته است و در جزو کارهای عمومی آنان بوده است و خلفا در صدر اسلام به تن خویش آن را عهده دار می‌شدند و هیچ قسمت از امور قضا را به دیگری واگذار نمی‌کردند.

و نخستین خلیفه ای که این وظیفه را به دیگران تفویض کرد عمر رضی الله عنه بود که ابوالدراء را در مدینه به کمک خویش در امر قضا شرکت داد و شریح را در بصره و ابوموسی اشعری را در کوفه به منصب قضا برگماشت و آنان را در این پایگاه شریک خویش ساخت و در این باره نامه‌ای به ابوموسی نوشت که شهرت فراوان یافته است و احکام قضا^(۲) در پیرامون نکات آن دور می‌زند و در امر داوری دستوری کامل است. عمر در آن نامه می‌گوید:

«اما بعد^(۳) داوری فریضه ای استوار و سستی^(۱) است که باید از آن پیروی کرد، هنگامی که (دو طرف دعوی) نزد تو به مخامصه آمده‌اند به دقت قضیه را دریاب (تا حقیقت را به

۱- ترجمه اثر است که هم به معنی حدیث آمده و هم سنت پیامبر.

۲- از «ینی» است. در چاپ‌های مصر و بیروت «فضات» است.

۳- ابن خلدون عنوان نامه و چند سطر از آخر آن را حذف کرده و با اصل آن که در متون عربی از قبیل البیان و التبین و الکامل مبرد و عقد الفرید و صبح الاعشی و شرح ابن ابی الحدید و اعجاز القرآن و

دست آوری) چه به حق و راستی سخن گفتن سودی نمی‌بخشد هنگامی که گوینده آن آگاهی کامل نداشته باشد. در نظر و وجهه نظر و متخصصان و دادگری خویش برابری را پیشه گیر تا آنکه هیچ زبردستی به جانبداری تو نسبت به خویش طمع نبندد و هیچ ناتوانی از عدالت^(۲) تو نومید نشود.

بینه و دلیل بر مدعی و سوگند بر انکارکننده است و صلح کردن مسلمانان با یکدیگر درباره مسائل مورد نزاع رواست مگر صلحی که حرامی را حلال یا حلالی را حرام کند. و اگر مردی داوری کرده باشی و فردای آن روز همان قضیه را بخرد خویش رجوع دهی و در آن بیندیشی و به راه راست رهبری شوی، نباید داوری نخستین تو را از بازگشت به حق و عدالت باز دارد^(۳) زیرا حق مقدم بر هر چیزی است و بازگشت بدان از لجاجت و اصرار در امر باطل نیکوتر است.

به هوش باش، به هوش باش از آنچه به ذهنت می‌گذرد و در قرآن و سنت پیامبر درباره آن‌ها نصی و وجود دارد آنگاه نظایر و اشباه را بشناس و امور را با نظایر آن‌ها بسنج. برای کسی که ادعا می‌کند موجبات اثبات حق یا دلیلش در دسترس او نیست مدتی معین کن و او را تا پایان آن مهلت ده، اگر اسناد و دلایل خویش را در ظرف آن مدت بیاورد برحقانیت او رأی می‌دهی و گرنه قضای^(۴) آن را بر وی حلال می‌شمی زیرا این وضع شک را بهتر می‌زداید و ابهام و تیرگی قضیه را روشن تر می‌کند^(۵). مسلمانان برای یکدیگر گواهان عادل می‌باشند مگر کسی که حد شرعی درباره وی اجرا شده باشد یا در

کتاب الخراج آمده است اختلاف دارد. و رجوع به جمهره رسائل العرب تألیف احمد زکی صفوت ص ۲۵۳ شود.

۱- مراد از فریضه حکم مفروض خدا در قرآن و مراد از سنت روش متبع رسول اکرم است.

۲- از یآوری تو (صبح الاعشی، ص ۱۹۳).

۳- از برگشتن از آن رأی (البیان و البیین، ج ۲ ص ۲۴) و (عقد الفرید ج ۱ ص ۲۷).

۴- در (۱) قضیه است به جای قضا در چاپ‌های دیگر.

۵- و بهانه و دستاویز زیباتری به دست تو می‌دهد (جمهره، ص ۲۵۳).

مورد اجرای شهادت دروغ واقع گردیده یا در نسب یا ولاء متهم باشد زیرا خدا، سبحانه، تنها داور است که از سوگندها و دلایل در می‌گذرد و نیازی بدانها ندارد. زینهار که هنگام داوری میان دادخواهان کم صبری^(۱) و دلتنگی از خود نشان دهی و اف گفتن (از خستگی و درد) بر زبان آری^(۲) زیرا پایدار ساختن حق در جایگاهی که سزاست در نزد خدا پادشاهی بزرگ دارد و مایه نیکنمایی می‌شود، والسلام». پایان نامه عمر.

و خلفا منصب داوری را با آن که از وظایف خاص آنان بود به دیگران هم واگذار می‌کردند زیرا ایشان به حل و عقد سیاست عمومی کشور سرگرم بودند که وظایف فراوان و سنگینی بر عهده آنان می‌گذاشت از قبیل جهاد و فتوحات و بستن و استوار کردن مرزهای کشور و نگهبانی حوزه اسلام.

و این وظایف را از اینرو که بسیار مورد توجه آنان بود به دیگری محول نمی‌کردند. از اینرو حل اختلافات میان مردم و امر داوری درباره آن را کوچک نمی‌کردند. از اینرو حل اختلافات میان مردم و امر داوری درباره آن را کوچک شمردند و به منظور سبک کردن وظایف سنگین خود منصب قضا را به دیگران سپردند.

ولی با همه این‌ها پایگاه مزبور را به کسانی اختصاص می‌دادند که از طریق خویشاوندی یا ولاء به عصیبت آنان انتساب داشته باشند و آن را به اشخاصی که از این لحاظ نسبت به آنان بیگانه بودند واگذار نمی‌کردند.

اما احکام و شرایط این منصب در کتب فقه و به ویژه در کتب احکام سلطانی معروفست. زیرا کار قاضی در روزگار خلفا تنها منحصر به حل و فصل اختلافات میان متدعیان بود، سپس به تدریج برحسب اشتغالات خلفا و سلاطین به امور سیاست عمومی و کارهای مهم کشوری امور دیگری هم به آنها محول شد. سرانجام بر منصب قضا گذشته از رسیدگی به مشاجرات متدعیان امور دیگری نیز افزوده شد مانند استیفای

۱- الفلق (جمهره ص ۲۵۳) در بیشتر نسخ «القلق» است.

۲- التادی (جمهره، ص ۲۵۳) در تمام چاپ‌ها «التاف» است.

بعضی از حقوق عمومی مسلمانان از طریق نظارت در اموال محجوران مانند دیوانگان و یتیمان و ورشکستگان و سفیهان و رسیدگی به وصیت‌های مسلمانان و امور اوقاف و امر زناشویی بیوگان^(۱) هنگام از دست دادن اولیا، بنابر عقیده آنان که در این باره رأی داده‌اند، و مراقبت در امور و مصالح کوچه‌ها و ساختمانها، و جستجو و تحقیق در امر شهود و امینان و کسانی که قیم یا جانشین دیگری می‌شوند و حاصل کردن علم و آگاهی کامل دربارهٔ ایشان از راه عدالت (تعدیل) و جرح تا دربارهٔ آنان اطمینان کامل پیدا کند و این‌ها همه از امور وابسته به منصب قضا بود.

و خلفای پیشین امور مربوط به مظالم و عدالتگاه‌ها را نیز به قاضیان واگذار می‌کردند و آن وظیفه ای بود مرکب از قدرت سلطنت و عدالت و انصاف قضاوت و متصدی آن نیاز به توانایی و نیرویی داشت که مایهٔ هراس باشد تا بتواند طرف ستمگر را سرکوب کند و متجاوز را از تعدی باز دارد و اموری را اجرا می‌کرد که قضات و دیگران از اجرا کردن آن‌ها عاجز بودند. و وی به رسیدگی دلایل و اسناد و تعزیر^(۲) و تکیه کردن بر امارات و قراین و به تأخیر انداختن حکم تا روشن شدن حقیقت و واداشتن دو طرف دعوی به صلح و سوگند دادن^(۳) گواهان نیز می‌پرداخت و این گونه وظایف از حدود کارهای قاضی وسیع تر بود. و خلفای گذشته با روزگار مهتدی از بنی عباس تمام این وظایف را به تن خویش انجام می‌دادند و بسیاری از اوقات آن‌ها را به قضات خود می‌سپردند چنان که علی علیه السلام^(۴)، این گونه امور را به قاضی آن عصر ابودریس خولانی^(۱) واگذار کرد و مأمون کار قضا را به یحیی بن اکثم سپرد و معتصم احمد بن ابی داود^(۲) را بدین منصب برگزید.

۱- اشاره به آیه: ﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيَّتِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: 32].

۲- تعزیر شرعاً تأدیب فروتر از حد و تازیانه زدن است. در نسخه (ب) و (ک) به جای «تعزیر» «تقریر» است. و شاید تقریر هم در اینجا مناسب باشد و صوتر متن از نسخه اصح است.

۳- صورت متن از «ینی» و دسلان است در نسخ دیگر (عمر رض) است.

۴- در (ا) و (ب) و (ک) به جای استخلاف «استخلاف» است.

و چه بسا که خلفا قضات را به فرماندهی امر جهان می‌گماشتند و سرداری سپاهیان را در جنگ‌های تابستانی^(۳) به آن‌ها واگذار می‌کردند چنان که یحیی بن اکثم هنگام تابستان^(۴) به جنگ روم می‌رفت و همچنین منذر بن سعید قاضی عبدالرحمن الناصر از بنی امیه اندلس امور جهاد و سرداری سپاهیان را نیز برعهده داشت. بنابراین تصدی این گونه وظایف به خلفا اختصاص داشت یا آن‌ها را به وزیران یا سلاطین مقتدر واگذار می‌کردند. همچنین نظارت و مراقبت در جرایم و بزه‌ها و اجرای حدود شرعی در دولت عباسیان و امویان اندلس و عبیدیان مصر و مغرب بر عهدهٔ خدایگان شرطه (صاحب الشرطه) (نظیر رئیس شهربانی) بود. و این پایگاه نیز در دولت‌های مزبور بخصوص یکی از وظایف دیگر دینی و تکالیف شرعی به شمار می‌رفت و دایرهٔ نظارت در آن از احکام قضاوت اندکی وسیعتر بود چنان که در حکم تهمت مجالی قائل می‌شدند و پیش از ثبوت بزه دربارهٔ متهم مجازات‌های بازدارنده اجرا می‌کردند و حدهای شرعی مسلم را در محل آن‌ها مجری می‌داشتند و دربارهٔ قصاص و خونبها نیز حکم می‌دادند و کسانی را که عمل شان به بزهکاری منتهی نمی‌شد تعزیر و تأدیب می‌کردند. آن‌گاه کیفیت این دو پایگاه در دولت‌هایی که امر خلافت در آن‌ها از یاد رفته بود به کلی فراموش شد و منصب رسیدگی به مظالم شرطه (شهربانی) به دو قسمت تقسیم شد: یکی وظیفهٔ رسیدگی به تهمت‌های مربوط به جرایم و اجرای حدود آن‌ها و مجازات سارقان و امر قصاص آنجا که از طرف قاضی تعیین می‌شود، و در دولت‌های مزبور برای این سمت حاکمی

۱- فقیه معروف در زمان معاویه که به سال ۸۰ درگذشت.

۲- در تمام نسخ ابی داود آمد. و غلط است. رجوع به احمد بن ابی داود و بان ابی داود در لغت نامه دهخدا شود.

۳- الصوایف (پ). الطوایف در (ا) و (ب) و (ک) غلط است.

۴- (پ) الصایفه. سایر چاپ‌ها الطایفه. صایفه جنگ تابستانی است و به همین سبب غزوه روم را صایفه خوانند زیرا آن‌ها در نقاط سردسیر در هنگام تابستان می‌جنگیدند (اقراب الموارد).

برگزیدند که بر مقتضای سیاست بی‌مراجعه کردن به احکام شرعی فرمانروایی می‌کرد و این حاکم را گاهی «والی» و زمانی «شرطه» می‌نامیدند.

آنگاه قسمت تعزیرها و اجرای حدود شرعی را در جرایمی که از لحاظ شرع به ثبوت می‌رسید به قاضی واگذار کردند و وی این وظایف را با تکالیفی که در پیش یاد کردیم برعهده داشت و قسمت اخیر از توابع وظیفه وی به شمار می‌رفت و این وضع تا این روزگار هم به همین طریق همچنان پایدار است و پایگاه‌های مزبور هم اکنون اختصاص به وابستگان عصبیت دولت ندارد زیرا کیفیت فرمانروایی تا هنگامی که به صورت خلافت دینی بود و این مناصب هم از مراسم دینی به شمار می‌رفت ناچار مشاغل مزبور را جز به صاحبان عصبیت خویش نمی‌سپردند و آن‌ها از موالی و هم سوگندان ایشان بودند و یا در زمره بندگان یا هوی خواهان نمک پرورده آنان به شمار می‌رفتند و از کسانی بودند که به کفایت و بی‌نیازی آنان از آنچه به ایشان سپرده می‌شد اعتماد داشتند. ولی از روزگاری که خلافت منقرض شد و آن شکل حکومت از میان رفت و همه امور به پادشاهی و سلطنت انتقال یافت این گونه مشاغل و مناصب دینی هم تا حدی از دستگاه دولت دور و جدا شد، زیرا مناصب مزبور در شمار القاب و مراسم پادشاهی نیست. [گذشته از انقراض خلافت] پس از چندی کارها به کلی از دست عرب بیرون رفت و پادشاهی و کشورداری به ملت‌های دیگر مانند ترکان و بربرها اختصاص یافت در نتیجه مناصب خلافت بیش از پیش از متصدیان کارهای دولتی دور شد و به نزدیکان خلافت عصبیت آن اختصاص یافت زیرا عرب‌ها معتقد بودند که شریعت دین ایشان و پیامبر ﷺ از آنانست و احکام و شرایع او کیش و روش ایشان در میان ملت‌ها می‌باشد. ولی اقوام دیگر چنین عقیده ای نداشتند بلکه آن‌ها مناصب دینی را تنها از لحاظ بزرگداشت دین برعهده می‌گرفتند تا از این راه به ملت نزدیکی جویند. از این رو آنان کسانی را که از خاندان و طایفه خودشان نبودند به علت لیاقت و شایستگی در دوره خلفای پیشین بدین پایگاه‌ها برمی‌گزیدند و چون آن گروه شایسته و لایق در طی صدها سال زیر تأثیر رفاه و فراخی معیشت وضع

دولت قرار می‌گرفتند روزگار خشونت بادیه نشینی را از یاد می‌بردند و به روش زندگی شهرنشینی و عادات آرامش طلبی رو به خمودی می‌رفت و مناصب مزبور در دولت‌های سلطنتی بعد از خلفا به این دسته ناتوان شهرنشین اختصاص می‌یافت و رفته رفته صاحبان مشاغل مزبور از پایگاه ارجمندی تنزل می‌یافتند زیرا از لحاظ خانوادگی و نسب شایستگی نداشتند و به روش آنان هم - مانند شهریان، یعنی کسانی که در ناز و نعمت و آرامش فرورفته و از عصیت پادشاهی دور بودند و برای دفاع از خویش به نیروی سپاهیان اتکا داشتند، مورد تحقیر قرار می‌گرفتند و اعتبار و حیثیت آنان در دستگاه دولت تنها به خاطر این بود که دولت‌ها به کار ملت قیام می‌کردند و احکام شریعت را مجری می‌داشتند و چون آن گروه به احکام شریعت آشنایی داشتند و درباره آن‌ها فتوی^(۱) می‌دادند از این رو مورد عنایت دولت قرار می‌گرفتند بنابراین در آن روزگار این گروه به خودی خود گرامی شمرده نمی‌شدند بلکه اگر به تجمل جایگاه ایشان در مجالس پادشاهی اشاره می‌شد، به سبب بزرگداشت مراتب شرعی بود و حل و عقد امور به هیچ رو در دست آنان قرار نداشت و اگر هم رئیس دولت به حضور آنان می‌رفت تنها جنبه رسمی داشت و حقیقتی در آن نبود، زیرا حقیقت دخالت در امور و فرمانروایی از آن کسانی است که توانایی بر آن دارند و کسی که توانایی بر این گونه امور نداشته باشد در حل و عقد امور هم تأثیری نخواهد داشت. مگر این که بگوییم احکام شرعی و فتاوی را از ایشان باید گرفت که آری. و خدا کامیاب کننده است.

و چه بسا که برخی از مردم می‌پندارند این روش بر مقتضای حقیقت نیست و عمل پادشاهان در بیرون راندن فقیهان و قاضیان از امور دولتی و مشورت نکردن با آن‌ها در کارها مشروع نمی‌باشد، چه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: عالمان وارثان پیامبرانند. ولی باید دانست که این پندار درست نیست بلکه جریان امر پادشاهی و سلطنت بر مقتضای اصولی است که طبیعت عمران و اجتماع حکم می‌کند و اگر جز این بود دستگاه پادشاهی

۱- در صورت متن از (پ) است در چاپ (ا) چنین است: و به احکام شریعت اقتدا می‌کردند.

از مرحله سیاست دور می‌شد و طبیعت عمران (اجتماع) درباره آن گروه به هیچ رو وفق نمی‌دهد و مقتضی نیست کمترین دخالتی در حل و عقد امور داشته باشند و مناصبی به ایشان محول شود زیرا مشاوره در کارهای دولتی و حل و عقد امور را تنها کسانی می‌توانند عهده دار شوند که دارای عصبیتی باشند. تا به وسیله آن برتصرف در امور یا امر و نهی توانا شوند و کسی که هیچ گونه عصبیتی نداشته باشد و قادر نباشد خود را حفظ کند و از تجاوز زبردستان مصون دارد بلکه در این باره متکی به دیگران باشد چه دخالتی می‌تواند در کار مشاوره داشته باشد یا کدام معنی انگیزه اعتبار وی در امر مشورت است. آری مگر بگوییم مشورت با چنین کسانی درباره همان مسائل احکام دین است که از آن‌ها اطلاع دارند و آن هم به ویژه در خصوص اتفاق است. ولی آن‌ها از مرحله مشاوره در کارهای سیاسی دوراند زیرا فاقد عصبیت می‌باشند و به احوال و احکام سیاست آشنایی ندارند و بزرگ داشت ایشان از ناحیه پادشاهان و امیران در شمار نیکوکاری‌های آنان می‌باشد و گواه بر اینست که آنان اعتقاد نیکو به امور دینی دارند و هر چه و هر که را از هر جهت به دین منسوب باشد گرامی می‌شمردند

و اما درباره گفتار پیامبر ﷺ که عالمان وارثان پیامبرانند، باید دانست که فقیهان در این روزگار و اعصار نزدیک به این زمان تنها در گفتار داندگان و راویان اصول شریعت‌اند و آن‌ها را در کیفیت اعمال مربوط به عبادات و چگونگی داوری در معاملات برای کسانی که در عمل بدانها نیازمندند بر وفق نصوص نقل می‌کنند و حداکثر آنچه درباره بزرگان ایشان می‌توانیم بگوییم همین است ولی آن‌ها به جز اندکی از آنچه می‌گویند، و آنهم در برخی از حالات، عمل نمی‌کنند و متصف به صفات مزبور نیستند. در صورتی که بزرگان سلف^(۱)، رضوان الله علیهم^(۲)، و مسلمانان دین دار و پرهیزکار هم

۱- مقصود از «سلف» و «مذاهب سلف» متقدمان اسلام است (از اقرب الموارد).

۲- در (ا) و (ب) و (ک) چنین است و در (ب): «رضی الله عنهم».

از روی تحقیق^(۱) به اصول و روشها شریعت آشنایی داشته و هم بدان اصول متصف بوده‌اند.

و بنابراین هر آن که هم به اصول دین و شریعت متصف باشد و هم از روی تحقیق آن‌ها را بداناً، نه نقل (قول)، از (وارثان) به شمار خواهد رفت مانند کسانی که در سאלهٔ قشیریه^(۲) وصف ایشان آمده است.

و هر که این دو امر (یعنی علم شریعت و اتصاف به اوصاف و نقل آن) در وی گرد آید او عالم و وارث حقیقی است مانند فقیهانی که در زمرهٔ تابعات بودند و سلف و پیشوایان چهارکانه (پیشوایان مالکیان و حنفیان و شافعیان و حنبلیان) و دیگر کسانی که بر طریقهٔ آنان بوده و گام به گام خصال و صفات ایشان را پیروی کرده‌اند. و هرگاه یکی از افراد امت به یکی از دو امر منفرد باشد در آن صورت برعابد نام «وارث» نهادن شایسته تر است تا بر فقهی که پارسا نیست، زیرا به پارسا صفتی به ارث رسیده است در صورتی که فقیه ناپارسا هیچ چیز به ارث نبرده است بلکه او صاحب گفتارهایی بیش نیست که نص آن‌ها را در کیفیات عمل برای ما نقل می‌کند و این گروه بیشتر فقیهان عصر ما هستند به جز کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و ایشان اندکند^(۳).

عدالت، و آن وظیفه ای دینی است که از توابع داوری و قضا و موارد^(۴) عملی آنست، و حقیقت آن قیام به اذن قاضی است برای گواهی دادن در میان مردم در آنچه به سود یا به زیان ایشان می‌باشد بصورت نقل گواهی از دیگری و جانشین وی شدن در گزاردن

۱- در (پ) جنین است ولی در (ب) و (ا) و (ک) : «تحقق».

۲- منظور «الرساله فی رجال الطریقه» معروف به راسله قشیریه تألیف ابوالقاسم ابن خورشید فقیه شافعی نیشابوری است رجوع به ج ۱ ابن خلکان ص ۳۲۴ و لغت نامه دهخدا شود.

۳- ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾

۴- (ا) مواد.

آن هنگام احضار شهود و ادای شهادت هنگام تنازع و نوشتن آن در سجلات^(۱) که بدانها حقوق و املاک و دیون و سایر معاملات مردم حفظ می‌شود.

[و این که گفتیم به اجازه قاضی، بدین سبب است که مردم به فساد گراییده‌اند و امر تعدیل و جرح به جز قاضی بر دیگر مردمان پوشیده است. از این رو در حقیقت قاضی به کسانی که عدالت آنان در نزد وی به ثبوت رسیده است اجازه شهادت می‌دهد تا بدین وسیله بتواند امور مردم و معاملات ایشان را حفظ کند]^(۲) و شرط وظیفه عدالت متصف بودن به عدالت شرعی و برائت از جرح است. و متصدیان این وظیفه باید عهده دار نوشتن دفتر سجلات و عقود باشند و از لحاظ عبارات و انتظام فصول و هم از نظر استواری شرایط شرعی و عقود (دقت کنند) و از این رو چنین کسی به دانستن مسائلی از فقه که مربوط بدین امور است نیازمند می‌باشد. و به علت شرایط مزبور و لزوم تمرین و مهارت در آن‌ها عدالت هم اکنون به برخی از عدول معین اختصاص یافته است چنان که گویی این حقیقت تنها مخصوص به صنفی است که متصدی این امور می‌باشند در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست بلکه عدالت از شرایط مخصوص آنان برای این وظیفه است. و لازمست قاضی از لحاظ رعایت شرط عدالت درباره احوال و خوی و رفتار ایشان تحقیق و جستجو کند و در این خصوص مسامحه و اهمال روا ندارد چه بر اوست که حقوق مردم را حفظ کند و بنابراین کلیه نتایجی که در این باره پدید آید برعهده قاضی است و او ضامن زیان‌های آن می‌باشد و هنگامی که چنین گروه خاصی برای این وظیفه تعیین شوند وجود ایشان در تعدیل کسانی که عدالت آنان بر قاضیان پوشیده است

۱- «سجل» در نزد فقیهان دفترست که قاضی صورت دعاوی و حکم و چکهای معاملات و مانند آن‌ها را در آن می‌نویسد تا در نزد وی محفوظ بماند و به منزله سندی باشد تا هر گاه یکی از متداعیان بر دیگری ادعا کند بتوان بدان استناد کرد (اقراب الموارد).

۲- قسمت داخل کروشه در «ینی» و چاپ‌های مصر و بیروت نیس از این رو از چاپ پاریس ترجمه شد.

نیز سودمند خواهد بود زیرا در نتیجهٔ توسعه یافتن شهرها و مشتبه بودن در احوال کسان کار بر قاضیان دشوار شده است در صورتی که آن‌ها ناچارند دعاوی و مشاجرات متداعیان را از دلایل و اسناد اطمینان بخش به گروه مزبور اعتماد می‌کنند. و تعدیل کنندگان در همهٔ شهرها در دکان‌ها و سکوها‌ی مخصوصی اقامت می‌گزینند و صاحبان معاملات با آنان قرارداد می‌بندند و برای گواهی و قید آن در دفاتر و سجلات از وجود آنان استفاده می‌کنند.

و مفهوم کلمهٔ مزبور، یعنی عدالت، میان وظیفه ای که معنی آن آشکار شد و عدالت شرعی که اخت جرح است مشترک می‌باشد، گاهی هر دو متوارد و گاه مفترق‌اند، و خدا سبحانه^(۱) داناتر است.

محتسبی^(۲) و سکه، اما محتسبی وظیفه ای دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر است که بر عهده داران امور مسلمانان واجب است این پایگاه را به کسی که شایستهٔ این مقام باشد اختصاص دهند و او را به وجوب آن ملزم سازند.

آنگاه محتسب به منظور انجام دادن این امر همراهان و یارانی برای خود برمی‌گزیند و دربارهٔ منکرات و اعمال خلاف به جستجو می‌پردازد و مرتکبان را فراخور عمل آنان تعزیر و تأدیب می‌کند و مردم را به حفظ مصالح عمومی شهر وامی‌دارد، از قبیل منع کردن آنان از تنگ کردن و گرفتن کوچه‌ها و معابر و جلوگیری از باربران و کشتی بانان در حمل کردن بارهای سنگین تر از میزان مناسب و فرمان دادن به صاحبان خانه‌های

۱- در (پ) چنین است و در نسخ (ا) و (ب) و (ک): «تعالی».

۲- از کلمه حسبه (به کسرح) و احتساب است که در لغت به معنی شمردن و در اصطلاح به معنی تدبیر و سیاست و در شرع مورد امر به معروف و نهی از منکر است و در عرف بر امور محدودی از قبیل بر زمین ریختن مسکرات و شکستن آلات و ادوات طرب و اصلاح طرق و شوارع اطلاق می‌شود. وظیفه مزبور نظیر شهرداری امروز بوده است. رجوع به لغت نامه دهخدا و کشف اصطلاحات الفنون و «ممالم اقریه فی احکام الحسبه» شود.

مشرف بر خرابی که آن‌ها را خراب کنند تا مبادا برای رهگذران خطری روی دهد و منع معلمان مکاتب و غیره از شدت نشان دادن در زدن کودکان نوآموز. حکم محتسب دربارهٔ منازعه یا تجاوز افراد به یکدیگر متوقف نمی‌شود بلکه در خصوص اموری که به وی می‌رسد او را حکم و نظر می‌باشد و بر اطلاق او را گذراندن حکم نیست بلکه در آنچه متعلق به زرانددی و تدلیس در امور معیشت مردم و جز آن روی می‌دهد و همچنین در پیمانها و اوزان (نادرست) حکم می‌کند. و هم مسامحه کاران در پرداخت دین و مانند آن‌ها را به انصاف وادار می‌کند و نظایر این گونه امور بر عهدهٔ اوست که نیازی به شنیدن شهادت و دلیل یا اجرا کردن حکمی ندارد.

در حقیقت محتسب اموری را انجام می‌دهد که از لحاظ تعمیم و سهولت اغراض قاضی از آن‌ها دوری می‌جوید، از این رو این گونه امور را به وی می‌سپارند تا از این راه به منصب قضا خدمت کند. و این وظیفه در بسیاری از دولت‌های اسلامی مانند عبیدیان مصر و مغرب و امویان اندلس داخل در کارهای عمومی منصب قضا بود و از وظایف قاضی به شمار می‌رفت و او کسی را به انتخاب خودش برای این امور سیاست کشور به طور عمومی نظارت و مراقبت می‌کرد این وظیفه هم جزو دیگر وظایف پادشاه می‌شد و به صورت یک منصب و پایگاه مستقل در آمد.

سکه، وظیفه ایست که متصدی آن در وضع مسکوکات رایج میان مسلمانان که با آن‌ها دادوستد و بازرگانی می‌کنند نظارت می‌نماید و از درمهای ناسره و آمیخته به فلزهای کم بها یا درم‌هایی که گوشهٔ آن‌ها را می‌برند و از وزن آن‌ها کاسته می‌شود جلوگیری می‌کند و سکه‌های رایج را از هرگونه تقلب و زرانددی محافظت می‌نماید. به ویژه که این گونه سکه‌ها از لحاظ عدد در معاملات و امور مربوط به بازرگانی رایج باشد و از اعتبارات بدان وابسته باشد. گذشته از این دارندهٔ این وظیفه باید در نیکوگذاردن علامت سلطان بر روی درم‌ها و سکه‌ها مراقبت کند تا مبادا سکه‌های ناسره و مغشوش رواج یابد. و علامت مزبور عبارت از مهر آهنینی ویژهٔ این کار است که آن را بر سکه می‌زنند و بر

روی آن مهر نقش و نگارهای مخصوصی است. پس از آن که اندازهٔ سکه معین می‌شود مهر را به وسیلهٔ چکشی بر روی درهم یا دینار می‌زنند تا نقش و نگارهای مزبور بر روی آن‌ها مرتسم شود. و این خصوصیات علامت سره بودن درهم و دینار است و نشان می‌دهد حداکثر مقدار سیم و زری که در میان مردم یک کشور و برحسب رسوم دولت حاکم متداولست هنگام قالب ریزی و تصفیه در آن‌ها به کار رفته است. زیرا سیم و زری که هنگام قالب ریزی و تصفیه در سکه‌ها به کار می‌رود حد معینی ندارد بلکه میزان نهایی آن وابسته به اجتهاد است^(۱). یعنی هرگاه مردم یک سرزمین یا ناحیه‌ای بر میزان معینی از بکار بردن زر و سیم خالص در سکه‌ها متفق و همراهی شوند در همان حد متوقف می‌گردد و آن را نمونه (امام) و عیار می‌نامند و سکه‌های خود را بدان عیار معتبر می‌شمرند و هنگام صرافای آن‌ها را بدان عیار می‌سنجند و اگر مقار سیم و زر سکه‌ای کمتر از عیار مزبور باشد آن را ناسره می‌خوانند. و نظارت در کلیهٔ این امور برعهدهٔ خدایگان منصب یاد کرده است. وظیفهٔ مزبور ازین نظر در شمار وظایف دینی است و جزو منصبها و وظایف خلافت به شمار می‌رود. و در آغاز کار در مشاغل عمومی منصب قضاوت مندرج بود ولی پس از چندی از آن مجزا شد.

و هم اکنون مانند وظیفهٔ محتسبی^(۲) به استقلال اداره می‌شود. اینست پایان گفتار ما دربارهٔ وظایف و منصبهای مربوط به خلافت. برخی از مناصب و پایگاه‌های خلافت را یاد نکردیم زیرا وظایف مزبور به علت از میان رفتن موجبات تأسیس آن‌ها متروک شده است.

و وظایف دیگری هم در شمار مناصب سلطانی و پادشاهی درآمده است چنان که وظایف امارت و وزارت و جنگ و خراج جزو مناصب سلطانی است و ما در فصل مخصوص آن‌ها پس از وظیفهٔ جهاد دربارهٔ هر یک گفتگو خواهیم کرد. و وظیفهٔ جهاد

۱- منظور مؤلف از اجتهاد در اینجا «نظر اقتصادی و سیاسی» اهل نظر از اولیای امر است.

۲- کلمهٔ حسبه در چاپ‌های بیروت به غلط حبشه است.

هم به سبب از میان رفتن جهاد متروک شده است و به جز در دولت‌های قلیلی به جای نمانده است که در آن ممارست می‌کنند و اصول و قواعد آن را اغلب در قسمت احکام سلطانی (کشوری و پادشاهی) می‌آورند.

همچنین پایگاه نقیبی انساب (شناسایی خاندان‌ها) به علت از میان رفتن و فرسودگی نشانه‌های ویرانهٔ خلافت متروک شده است و آن پایگاهی بود که حفظ و تعیین دودمان خلافت و نسب افراد آن به وسیله پایگاه مزبور صورت می‌گرفت و منتسبان به آن دودمان مستمری و وظیفه ای از بیت المال (به علت انتساب به خاندان پیامبر) دریافت می‌کردند. و خلاصه مراسم و مناصب خلافت هم اکنون در بیشتر ممالک (اسلامی) در شمار آداب و رسوم کشوری و سیاسی درآمده است، و خدا به فرمان خود گردانندهٔ امور است^(۱).

فصل سی و دوم: در لقب امیرالمؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه‌های خلافت است و از آغاز عهد خلفا معمول شده است^(۲)

سبب پدید آمدن این لقب آنست که چون بیعت مردم بر ابوبکر^{رضی الله عنه} مقرر شد صحابه^{رضی الله عنهم} و دیگر مسلمانان او را خلیفه رسول الله^{صلی الله علیه و آله و سلم} می‌نامیدند و این امر همچنان بر همین منوال بود تا درگذشت و چون پس از ابوبکر^{رضی الله عنه} بیعت با عمر بر حسب وصیت ابوبکر نسبت به وی پیش آمد مردم او را خلیفه خلیفه رسول الله^{صلی الله علیه و آله و سلم} می‌خواندند و گویی مردم این لقب را به سبب بسیاری کلمات و تتابع اضافات سنگین می‌شمردند و اگر این رسم دوام می‌یافت این اضافات در آینده پیوسته رو به فزونی اضافات دشوار می‌گردید و به هیچ رو کسی نمی‌توانست به سهولت آن‌ها را بشناسد، از این رو خواه ناخواه مردم از چنین لقبی عدول می‌کردند و ترکیبی مشابه مناسب آن دریافتند و خلیفه را به لقبی نظیر معنی آن می‌خواندند.

۱- در جاپ (پ) و «ینی» چنین است و در سایر چاپ‌ها: «و خدا هرگونه بخواهد گرداننده امور است».

۲- در «ینی» چنین است: و آن از آغاز عهد خلفا معمول شده است زیرا چون بیعت...

در همان روزگار مردم فرماندهان سپاه را به نام امیر می‌خواندند و امیر صفتی است مشتق از امارت. و هم مردم جاهلیت پیامبر ﷺ را امیر مکه و امیر حجاز خطاب می‌کردند و صحابه نیز سعد بن ابی وقاص را به لقب امیرالمسلمین^(۱) می‌خواندند زیرا وی امیر لشکریان قادسیه بود که قسمت معظم مسلمانان را در آن روزگار تشکیل می‌دادند. از قضا یکی از صحابه عمر رضی الله عنه را «ای امیرالمؤمنین» خطاب کرد و مردم این لقب را پسندیدند و تصویب کردند و او را بدان خواندند. گویند نخستین کسی که عمر را بدین لقب نامید عبدالله بن جحش بود و برخی گفته‌اند عمرو بن عاص و گروهی دیگر گفته‌اند مغیره بن شعبه او را بدین لقب خوانده است، و به قولی پیکی خبر فتح بعضی از لشکریان را آورد و همین که داخل مدین هشد از عمر پرسید و می‌گفت: امیرالمؤمنین کجاست؟ اصحاب عمر^(۲) که این ترکیب را شنیدند آن را نیکو شمردند و گفتند راست گفתי به خدای نام او است، وی براستی امیرالمؤمنین است. و از آن پس وی را بدان خواندند و در میان مردم به منزلهٔ لقبی برای او تلقی گردید و آنگاه خلفای پس از وی این لقب را به وراثت از وی گرفتند و آن را نشانهٔ ای از خلافت شمردند که هیچ کس در تمام دوران دولت امویان درین لقب و نشانهٔ خاص با ایشان شرکت نمی‌کرد.

آنگاه شیعیان لقب امام را به علی رضی الله عنه اختصاص دادند تا مقام امامت که اخت و مرادف خلافت است صفت خاص او گردد و هم در مذهب ایشان کنایه از این بود که علی برای امامت نماز از ابوبکر رضی الله عنه شایسته تر است چنان که مذهب و بدعت ایشان بر این جاریست. پس کلمهٔ امام را به علی رضی الله عنه و کسانی که پس از وی در مذهب آنان نامزد خلافت بوده‌اند اختصاص دادند و کلیهٔ ایشان را امام می‌گفتند و این شیوه تا زمانی که در خفا مردم را به تشیع دعوت می‌کردند ادامه داشت ولی همین که بر دولت استیلا یافتند از

۱- در چاپ‌های دیگر جز (پ) ک «امیرالمؤمنین».

۲- در همه نسخ چنین است ولی دسلان «اصحاب» یا «صحابه» مطلق آورده که بر صحابه حضرت رسول اطلاق می‌شود و صورت مزبور صحیح تر به نظر می‌رسد.

آن پس امام خود را به امیرالمؤمنین ملقب ساختند^(۱). چنان که شیعیان بنی عباس هم چنین کردند چه ایشان همچنان پیشوایان خود راتا روزگار ابراهیم که دعوت او را آشکار ساختند و برای نبرد در راه امامت وی لوای جنگ را برافراشتند امام می گفتند و آنگاه که ابراهیم کشته شد برادر وی سفاح را امیرالمؤمنین خواندند.

همچنین رافضیان افریقیه پیشوایان خویش را که از فرزندان اسماعیل بودند همواره امام می گفتند تا نوبت امامت به عبیدالله مهدی رسید او و پسرش ابوالقاسم را نیز امام میخواندند ولی همین که اساس دولت ایشان استحکام یافت جانشینان پس از آنها را به امیرالمؤمنین ملقب ساختند.

ادارسه مغرب نیز ادریس و پسرش ادریس اصغر را امام می گفتند و کار ایشان نیز بر منوال عبیدیان (فاطمیان) بود. و خلفا این لقب را به وراثت می گرفتند و آن را نشانه برای کسی قرار داده بودند که فرمانروای حجاز و شام و عراق و ممالکی باشد که دیار و مسکن عرب و مراکز دولت و اصل ملت اسلام و جایگاه فتح باشد و در آغاز جوانی دولت و هنگام شکوه و غرور آن لقب دیگری نیز بر آن افزوده شد که خلفا را از یکدیگر بدان باز می شناختند.

چه در امیرالمؤمنین همه اشتراک داشتند به همین سبب عباسیان برای جلوگیری از کوچک شدن اسامی شان در افواه عامه و حفظ آنها از ابتذال پرده ای میان نام های شخصی شان کشیدند و ملقب به کلمات دیگری شدند چون سفاح و منصور و مهدی و هادی و رشید تا آخر دولت... (تا مردم آنها را به نام نخوانند).

و عبیدیان افریقیه و مصر نیز از آنان در این شیوه تقلید کردند ولی امویان در مشرق پیش از عباسیان که با خشونت و سادگی به سر می بردند از این گونه القاب دوری جستند

۱- ولی شیعیان اثنا عشری مشرق تنها علی علیه السلام را امیرالمؤمنین میخوانند و جانشینان پس از آن حضرت را «امام» می گویند.

زیرا در آن روزگار ایشان هنوز آیینها و امیال عربیت خالص را از دست نداده بودند و رسوم و شعارهای بادیه نشینی ایشان به رسوم و شعارهای شهرنشینی تبدیل نشده بود. ولی امویان اندلس مانند گذشتگان شان به همان القاب (یعنی لقب خلیفه و امیرالمؤمنین نه لقبهای جدید) اختصاص یافتند با اینکه خودشان می‌دانستند به علت ممنوع شدن از امیری مؤمنان که عباسیان بدان اختصاص یافته بودند از القاب خلافت محروم‌اند چه آن‌ها از تسلط بر کشور مرکز اصلی عرب و دار الخلافه، جایگاه عصیت آنان، عاجز بودند بلکه آن‌ها فقط به وسیلهٔ امارت اندلس خود را از مهلکه‌های عباسیان حفظ کرده بودند.

تا اینکه عبدالرحمن داخل (سوم) آخرین ایشان یعنی ناصر [محمدبن]^(۱) امیر عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن اوسط در آغاز قرن چهارم پدید آمد و وضع خلافت در مشرق و تغییراتی که در آن روی داده بود در اندلس شهرت یافت از قبیل محجوریت خلیفه و امر و نهی و استقلال و خودکامگی موالی و فسادکاری ایشان در امور خلفا از راه عزل و تغییر دادن (حکام) و کشتار و میل کشیدن چشم. و این عبدالرحمن نیز شیوه‌های خلفای مشرق و افریقیه را تقلید کرد و موسوم به امیرالمؤمنین و ملقب به الناصرالدین الله شد. و این روش پس از وی مانند عادت و رسمی به جای ماند و جاشنینانش آن را فرا گرفتند در صورتی که پدران و گذشتگان قوم او بر این رسم نبودند. و وضع بر این منوال ادامه یافت تا این که عصیت عرب به کلی منقرض شد و رسم خلافت از جهان بر افتاد و موالی غیرعرب بر عباسیان غلبه یافتند و نمک پروردگان بر عبیدیان در قاهره تسلط پیدا کردند و صنهاجه بر امرای افریقیه و زناته بر مغرب و ملوک طوایف در اندلس برامویان آن سرزمین استیلا یافتند و آن کشور را تجزیه کردند و حاکمیت اسلام دچار تفرقه گردید پس پادشاهان مغرب و مشرق شیوه‌های گوناگونی در القاب معمول کردند از آن پس که آنان را به نام «سلطان» می‌خواندند.

ولی خلفا از میان پادشاهان مشرق، سلاطین ایران را به القابی اختصاص داده بودند که جنبه بزرگداشت و تعظیم داشت چنان که می‌رسانید که ایشان منقاد و مطیع خلیفه‌اند و موالات و دوستی نیکو دارند، مانند: شرف الدوله و عضدالدوله و رکن الدوله و معزالدوله و نصیرالدوله و نظام الملک و بهاء الملک^(۱) و ذخیره الملک و امثال این‌ها.

و عبیدیان نیز امرای صنهاجه را به چنین القابی اختصاص می‌دادند و هنگامی که امرای مزبور بر خلیفه تسلط یافتند و راه استقلال و خودکامگی پیش گرفتند نیز چنان که در پیش یاد کردیم به شیوه غلبه یابندگان و خودکامگان به همان القاب قانع شدند و از لحاظ ادب نسبت به مقام خلافت و عدول کردن از بکاربردن سمت‌های مختص آن، القاب خلفا را بر خود نهند و از آن‌ها دوری جستند و متأخران اعاجم مشرق (ایرانیان و جز آنان) چون استقلال و تسلط شان بر پادشاهی قوت گرفت و شرف و بزرگواری آنان در دولت و قدرت فزونی یافت و عصبیت خلافت به کلی متلاشی و مضمحل گردید، متمایل شدند که القاب خاصی برای پادشاهان خویش، مانند ناصر و منصور، زیاده بر القابی که بیشتر بدانها اختصاص یافته بودند برگزینند تا مشعر بر خروج ایشان از ربه و ولاء و نمک پروردگی و هواخواهی خلیفه باشد. و کلمات مزبور فقط به «دین» اضافه می‌کردند و می‌گفتند: صلاح الدین، اسدالدین، نورالدین.

و اما ملوک طوایف اندلس به نیروی غلبه خویش بر خلافت، از این رو که از قبایل و عصبیت آن به شمار می‌رفتند، القاب خلافت را به خود اختصاص دادند و آن‌ها را میان خویش تقسیم کردند، چنان که خود را ملقب به الناصر و المنصور و المعتمد والمظفر و امثال این‌ها ساختند، و به همین سبب ابن شرف^(۲) در عیب جویی آنان گوید:

آنچه مرا از سرزمین اندلس بیزار می‌کند
نامهای معتمد و معتضد است

۱- بهاء الدوله، در (ک) و (ب)

۲- در نسخ (ک) و (ا) و (ب): «ابن ابی شرف».

لقبهای پادشاهی ارجمندی است که نابجا به کار رفته است مانند گربه ای که به باد کردن خود از هیکل شیر تقلید کند و اما صنهاجه به همان القابی اکتفا می‌کردند که خلفای عبیدیان به منظور بزرگداشت آنان را ملقب می‌ساختند مانند نصیرالدوله و سیف‌الدوله و معز‌الدوله و چون از دعوت عبیدیان سرباز زدند و به دعوت عباسیان گرویدند باز هم این القاب در میان ایشان معمول بود. آنگاه شکاف میان ایشان و خلافت وسیع شد و پیمان و عهد آن از یاد بردند، و این القاب را نیز فراموش کردند و فقط به «سلطان» اکتفا نمودند. همچنین پادشاهان مغراوه نیز به جز نام سلطان هیچیک از این القاب را برنگزیدند، از این رو که آنان همان شیوهٔ بادیه نشینی و سادگی را از دست نداده بودند.

و چون آثار خلافت بر افتاد^(۱) و مسند آن بی‌زیور گشت^(۲) و یوسف بن تاشفین پادشاه لمتونه از قبایل بربر در مغرب قیام کرد و بر دو عدوه «عدوتین»^(۳) تسلط یافت و مردی نیکوکار و پیرو سلف بود از این رو همت گماشت که به طاعت خلیفه گردن نهد تا از این راه مراسم دین را تکمیل کند. بدین سبب با المستظهر عباسی داخل مذاکره شد و برای بیعت خویش عبدالله بن عربی و پسرش قاضی ابوبکر از مشایخ اشبیلیه را نزد وی

۱- نام خلافت از میان رفت. «ینی»

۲- ترجمه: تعطیل دستها است کلمه دست فارسی را عرب به معانی: مسند ملوک - دشت - ورق - حيله (گویا از دستان) و بسیاری از معانی دیگر به کار برده‌اند.

۳- عدوه به تثلث حرف نخست در لغت به معنی کنار رود و جانب آن است و در اصطلاح جغرافیای تاریخی منظور: عدوه اندلس و عدوه قیرویان است که قسمتهایی از فاس به ← شمار می‌رود. دمشق می‌نویسد: فاس دو شهر است: عدوه اندلس که به سال ۱۹۲ هـ بنیان نهاده شده و عدوه قیرویان که در سال ۱۹۳ بنا شده است و این عدوه در روزگار ادریس بن ادریس بنیان نهاده شده و میان دو عدوه مزبور شهری است در ضمن باید دانست که فاس مجاور مراکش است و مراکش را همین یوسف بن تاشفین صنهاجی بنا کرد و در روزگار عبدالؤمن مرکز خلافت گشت. رجوع به اقرب الموارد و نخبه الدهر دمشقی و فهرست آن شود.

گسیل کرد آن‌ها از خلیفه طلب کردند که یوسف بن تاشفین را در مغرب بعنوان خلیفه بشناسد و این خلیفه طلب کردند که یوسف بن تاشفین را در مغرب به عنوان خلیفه بشناسد و این وظیفه را از جانب وی برعهده گیرد آنگاه با گرفتن عنوان جانشینی خلافت برای یوسف در مغرب به سوی وی بازگشتند. و (مقرر بود) که یوسف در جامه و رتبه زی و شعار آنان را داشته باشد. و خلیفه یوسف را در آن مقام از نظر بزرگداشت و اختصاص امیرالمسلمین^(۱) خطاب کرد و یوسف آن را به عنوان لقب پذیرفت. و گویند خلیفه پیش از این واقعه به علت آن که به مقام خلافت احترام می‌گذارد است وی را امیرالمسلمین خوانده است چه وی و طایفه‌اش (مرابطان) مقید به آداب دین بودند و از سنت پیروی می‌کردند.

و پس از مرابطان مهدی پدید آمد و مردم را به حق دعوت می‌کرد و مذاهب اشعری را رواج می‌داد و مردم مغرب را نکوهش می‌کرد که چرا از اشاعره عدول کرده و به تقلید سلف در ترک تأویل ظواهر شریعت و مسائلی که بدان منجر می‌شود گرویده‌اند از قبیل تجسیم^(۲) چنان که در مذهب اشعری معروفست. و پیروان خویش از «موحدان» نامید تا بر این انکار تعریضی باشد و رأی خاندان نبوت را در امام معصوم می‌دانست و ناچار چنین امامی در هر زمان باید وجود داشته باشد تا به سبب وجود او نظام این جهان حفظ شود. و این که وی را امام می‌نامیدند بدان سبب است که در پیش یاد کردیم که در مذهب خلفای خویش را بدین لقب می‌خواندند و با کلمه امام لفظ «معصوم» را هم مرادف می‌آوردند تا اشاره به مذهب شیعه در عصمت امام باشد. و او در نزد اتباع خویش از لقب امیرالمؤمنین امتناع ورزید. از نظر پیروی از شیوه متقدمان شیعه، و از این رو که در آن روزگار کودکان و ابلهانی از اعقاب صاحبان خلافت در مشرق و مغرب در آن لقب شرکت داشتند.

۱- امیرالمؤمنین، در (ا) و (ب) و (ک).

۲- مقصود عقاید مجسمی هاست. این کلمه در «ینی» نیست.

آنگاه پس از وی ولیعهدش عبدالمؤمن ملقب به لقب امیرالمؤمنین شد و پس از او خلفای بنی عبدالمؤمن و خاندان ابوحفص پس از آنان در افریقیه بدین لقب خوانده می‌شدند و آن را فقط به خود اختصاص دادند. زیرا شیخ آنان مهدی بدان خوانده می‌شد و وی صاحب الامر بود و همچنین جانشینانش از پس او این مقامات و لقب را به وی اختصاص می‌دادند و روان نمی‌دانستند هیچکس جز آنان در این لقب شرکت داشته باشد و چون عصیت قریش متلاشی و نابود شده بود آنان این شیوه را برگزیده بودند. و چون در مغرب امر خلافت به فساد گرایید و قدرت را زناته بدست گرفت، نخستین پادشاهان آن قوم روش بادیه نشینی و سادگی پیش گرفتند و مانند سلاطین لمتونه به لقب امیرالمسلمین اکتفا کردند بدین منظور که احترام مقام خلافت بنی عبدالمؤمن و جانشینان آنان بنی ابوحفص را مراعات کنند، زیرا سلسله مزبور فرمانبری از مقام خلافت را بر خود لازم می‌شمردند آنگاه متأخران ایشان به لقب امیرالمؤمنین گراییدند و تا این روزگار خود را امیرالمؤمنین می‌دانند از اینرو که به تمام امیال پادشاهی نایل آیند و کلیه شیوه‌ها و رسوم و شعایر آن را به مرحله کمال رسانند، و خدا بر امر خویش غالب است.

فصل سی و سوم: در شرح نام بابا (پاپ)^(۱) و پطرک در میان مسیحیان و نام

کوهن در نزد یهود

باید دانست که هر ملتی (مذهبی) باید در غیبت پیامبر خود قائمی داشته باشند که ایشان را به احکام و شرایع دین آن پیامبر رهبری کند و این قائم در میان ایشان به منزله خلیفه پیامبر است و تکالیف و احکام را به مردم تبلیغ می‌کند. و نیز بنابر آنچه در فصول پیش یاد کردیم ضرورت سیاست در میان ایشان به منزله خلیفه پیامبر است که تکالیف و احکام را به مردم تبلیغ می‌کند.

۱- «بابا» رئیس متعبدان نصاری خلیفه رسول پطرس است (اقرّب الموارد). رئیس روحانی کاتولیکها. در

بعض نسخ (باب) است.

و نیز بنابر آنچه در فصول پیش یاد کردیم ضرورت سیاست در میان نوع بشر ایجاب می‌کند که برای تشکیل یافتن اجتماع بشری شخصی با قهر و زور آنان را وادار به مصالح عمومی کند و از مفساد و تباهی‌ها بازدارد و چنین کسی را پادشاه نامند. و چون دعوت دین اسلام جنبه عمومی دارد و باید همه مردم را به طوع و کره بدان وادار کنند، و به همین سبب امر جهاد در میان مسلمانان از تکالیف شرعی به شمار می‌رود، از اینرو در کشورهای اسلامی خلافت و پادشاهی توأم شده است زیرا شوکت یا قدرت به خلافت و پادشاهی هر دو متوجه می‌باشد و برای حفظ هر دو مقام مزبور بکار می‌رود.

ولی دعوت مذاهب دیگر جنبه تعمیم نداشته و هم جهاد در میان آنان از تکالیف شرعی نبوده است مگر تنها در موارد دفاع. از این رو متصدیان امور دینی در میان آنان به هیچ رو در سیاست کشور دخالتی ندارند بلکه پادشاهی برای کسی از آنان حاصل می‌شود که در حطام دنیوی فرو افتد و برای امری غیردینی (بدان روی آورد). و آن همان عصبیت است که به طبع اقتضا می‌کند صاحبان آن در صدد بدست آوردن کشور و پادشاهی بر آیند چنان که دلایل آن را در فصول پیش یاد کردیم. و علت این که صاحبان ادیان دیگر از طریق دین در صدد بدست آوردن پادشاهی بر نمی‌آیند اینست که مذهب آنان ایشان را مانند مذهب اسلام به غلبه یافتن بر ملت‌ها و مذاهب دیگر مکلف نمی‌کند بلکه از ایشان خواسته شده است که دین خود را در میان کسانی پایدار کنند که بدان اختصاص دارند و بهمین سبب بنی اسرائیل پس از موسی و یوشع علیهم‌السلام قریب چهارصد سال در حالی بودند که اعتنایی به هیچیک از امور کشورداری نداشتند بلکه تمام هم ایشان فقط برپاداشتن دینشان بود و کسی را که در میان آنان متصدی و عهده دار این امر بود «کوهن» می‌نامیدند و گویی او خلیفه موسی علیه‌السلام بود که امر نماز و قربان^(۱) را برای

ایشان اقامه می‌کرد و شرط کوهن این بود که ذریهٔ هارون عَلَيْهِ السَّلَام باشد زیرا به موجب وحی او و فرزندانش بدین مقام تعیین شده بودند^(۱).

آنگاه برای بپا داشتن سیاستی که به طبیعت در اجتماع بشر ضرورت دارد هفتاد شیخ برگزیدند که احکام عمومی ایشان را تلاوت می‌کردند و کوهن از لحاظ رتبهٔ دینی بزرگترین آنان به شمار می‌رفت و از غوغای احکام در میان مردم از همه دورتر بود، و این وضع در میان ایشان ادامه داشت تا طبیعت عصبیت در آنان استحکام یافت و شوکت کشورداری یعنی سپاه برای آنان تولید کرد از این رو بر کنعانیان غلبه یافتند و سرزمینی را که خدای ایشان را وارث آن کرده بود بدست آوردند، یعنی بیت المقدس و نواحی مجاور آن را تصرف کردند همچنان که بر زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام این امر جاری شده بود و به همین سبب ملت‌های فلسطین و کنعان و ارمن^(۲) و اردن^(۳) و عمان و مأرب با ایشان جنگیدند.

و ریاست ایشان در این جنگ‌ها با شیوخ ایشان بود و بر این وضع قریب چهارصد سال ادامه دادند و ایشان را صولت کشورداری و پادشاهی نبود (سرانجام) بنی اسرائیل از توسعه طلبی اقوام و امم به تنگ آمدند و از شموئیل یکی از انبیای خویش درخواست کردند تا از خدا بخواهد که کسی را به پادشاهی آنان برگزیند و در نتیجه طالوت پادشاه ایشان شد و بر همهٔ اقوام غالب آمد و جالوت پادشاه فلسطین را کشت^(۴). آنگاه پس از وی داود و سپس سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام پادشاهی یافتند و کشور سلیمان به مرحلهٔ عظمت و بزرگی رسید و تا حجاز و اطراف یمن و از سوی دیگر تا نواحی بلاد روم توسعه یافت. آنگاه پس از سلیمان اسباط دوازده گانه بر حسب مقتضیات عصبیت که در دولت‌ها روی

۱- در نسخ چاپ مصر و بیروت چنین است: «زیرا موسی بی‌اعقاب بود».

۲- ارمن Armen بر حسب معمول به معنی ارمنی‌ها Armeniens به کار می‌رود ولی مؤلف به ظاهر در اینجا آن را به معنی Amorrheens عموریان بکار برده است (دسلان).

۳- و ازوم Edomites و عمون Ammoites و مواب Moabites (پ).

۴- رجوع به قرآن کریم سوره بقره، آیه ۲۴۸ تا ۲۵۱ شود.

می‌دهد، چنان که در فصول پیش یاد کردیم، از یکدیگر جدا شدند و به دو دولت تقسیم یافتند که یکی^(۱) در نواحی نابلس^(۲) استقرار یافت و به اسباط ده گانه تعلق داشت [و پایتخت کشور ایشان صبسطیه^(۳) بود که در روزگار بخت نصر^(۴) ویران و خراب گردید]^(۵) و دولت دیگر در قدس و شام فرمانروایی می‌کرد و به بنی یهودا و بنی یامین^(۶) متعلق بود. آنگاه بخت نصر پادشاه بابل بر ایشان غلبه یافت و نخست کلیه بلادی را که اسباط ده گانه در صبسطیه (سامره) متصرف بودند از چنگ ایشان بیرون آورد و متصرف شد و بار دیگر نواحی متصرفی بنی یهودا را در بیت المقدس، پس از آن که در آن سرزمین هزار سال فرمانروایی داشتند^(۷) از چنگ ایشان بیرون آورد و مسجد آنان را ویران کرد و تورات را بسوخت و دین ایشانرا از میان برد و آنان را به اصفهان و بلاد عراق کوچ داد تا اینکه پادشاهان کیانی^(۸) ایران آنان را پس از هفتاد سال آوارگی از بیت المقدس بدان شهر بازگردانیدند و آنگاه مسجد را بساختند و امر دین خویش را بر همان رسم اول که امور فقط در دست کاهنان بود بنیان نهادند و کار پادشاهی به ایرانیان اختصاص داشت، آنگاه اسکندر و یونانیان بر ایران غلبه کردند و یهودیان در زیر تسلط آنان قرار گرفتند. سپس فرمانروایی یونانیان رو به ضعف نهاد و یهودیان به نیروی عصبیت طبیعی بر ایشان غلبه یافتند و استیلای آنان را بر خود دفع کردند و امور کشوری

۱- «در جزیره و موصل بود» نسخ چاپ مصر و بیروت.

۲- Naplous

۳- Sebaste (SAamarie)، شهر قدیم به نام سامره در فلسطین.

۴- نابوکدونرز، Nabuchdonosor

۵- قسمت داخل کروش از چاپ پاریس و دسلان است.

۶- و بنیامینف در (ا) و (ب) و (ک).

۷- دوران فرمانروایی و سلطنت یهودیان ۳۷۶ سال بوده است و مؤلف در اینجا بی‌شک می‌خواهد بگوید که ملیت یهود قریب هزار سال باقی بوده است (دسلان).

۸- مقصود سلسله هخامنشی است چه کوروش کبیر این امر را انجام داد.

ایشان را کوهنایی که از خاندان حشمنای^(۱) بودند به عهده گرفتند و با یونانیان به نبرد برخاستند تا آن قوم منقرض شدند و رومیان بر ایشان غلبه یافتند و در زیر فرمان رومیان واقع شدند سپس به بیت المقدس لشکر کشیدند که در آن خاندان هیروُدس^(۲) وابستگان^(۳) خاندان حشمنای و بقیه دولت ایشان^(۴) تسلط داشتند لیکن رومیان مدت درازی آن شهر را محاصره داشتند سپس بیت المقدس را به قوه قهری گشودند و به کشتارهای فاحش و خرابی و سوختن دست یازیدند و آن شهر را خراب کردند و ساکنان آن را از آن خارج ساختند و در «رومه»^(۵) و ماورای آن پراکنده کردند و این دومین تخریب مسجد است و یهودیان این «آوارگی» و «جلای دسته جمعی» را «جلای بزرگ» می‌نامند. ازین پس دیگر نتوانستند کشوری تشکیل دهند زیرا عصیت را از دست داده بودند و پس از آن در تحت تسلط روم باقی ماندند و امور دینی ایشان را رئیسی برعهده داشت که او را کوهن می‌نامیدند.

پس از آن مسیح عَلَيْهِ السَّلَام ظهور کرد و دینی تازه آورد و بعضی احکام تورات را نسخ کرد و بر دست او خوارقی شگفت ظاهر شد مانند شفادادن کور^(۶) و مبتلا به برص و زنده کردن مردگان. از این رو گروه کثیری از مردم بر وی گردآمدند و به وی ایمان آوردند و بیشتر آنان از حواریان، اصحاب وی، به شمار می‌رفتند که دوازده تن بودند و از میان ایشان رسولانی به آفاق فرستاد که مردم را به مذهب وی دعوت کنند و این امر در

۱- les Machabees

۲- Herode

۳- در متن اصهار است که ج صهر می‌باشد و صهر به معنی قرابت، و شوهر دختر کسی و شوهر خواهر وی و جز این‌ها است.

۴- صورت متن از «ینی» است در چاپ‌های بیروت «بقیت دولتهم» است.

۵- Rome

۶- در «ینی» شفادادن سفیه و مجنون

روزگار او گوستس^(۱) (اوغسطس) نخستین پادشاه قیصره^(۲) و روزگاری بود که هیروُدس پادشاه یهود پادشاهی را از خاندان حشمنای وابستگانش انتزاع کرده بود. پس یهودیان بر مسیح حسد بردند و او را تکذیب کردند و هیروُدس پادشاه ایشان با پادشاه قیصره (اوغوستس) مکاتبه کرد و او را برانگیخت تا اجازه داد مسیح را بکشند و وقایعی روی داد که قرآن آن‌ها را بیان کرده است.

و حواریان^(۳) او پراکنده شدند و بیشتر آنان به بلاد روم رفتند و دین نصاری را دعوت می‌کردند و پطرس^(۴) که بزرگتر حواریان بود، به رومه (رم) پایتخت قیصره درآمد سپس انجیل را که بر عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نازل شده بود در چهار نسخه بنا بر اختلاف روایاتی که داشتند نوشتند چنان که متی^(۵) انجیل خود را در بیت المقدس به عبرانی نوشت و یوحنا^(۶) بن زبدي یکی از آنان آن را به لاتینی نقل کرد و لوق^(۷) یکی از حواریان انجیل خود را به لاتینی برای بعضی از اکابر روم نوشت.

و یوحنا بن زبدي انجیل خود را در رومه نوشت. و پطرس انجیل خویش را به لاتینی مرقوم داشت و آن را به مرقاص^(۸) شاگردش نسبت داد و این نسخ چهارگانه انجیل با هم اختلاف یافتند، با این که همه آن‌ها وحی صرف نبود بلکه به سخنان عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و سخنان حواریان آمیخته بود و بیشتر مطالب آن‌ها را مواعظ و قصه‌ها تشکیل می‌داد و

Auguste - ۱

۲- سزارها، Cezars.

۳- اشاره به آیه: ﴿قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ۵۲] و آیات

مابعد آن.

Pierre - ۴

Matthieu - ۵

Jean - ۶

Luc - ۷

Marc - ۸

احکام در آن‌ها بسیار اندک بود. و در آن عهد حواریان که رسولان انجیل به شمار می‌رفتند در رومه (رم) گرد آمدند و قوانین مذهب نصاری را وضع کردند و انشاء و کتابت آن را بر دست اقلیمنطس^(۱) شاگرد پطرس قرار دادند و در آن شماره کتبی را که باید بپذیرند و بدان عمل کنند نوشتند چنان که از شریعت قدیم یهود این کتب را برگزیدند: تورات که پنج سفر بود و کتاب یوشع و کتاب قاضیان و کتاب راعوث^(۲) و کتاب یهودا و اسفار ملوک (چهارسفر) و سفر بنیامین^(۳) و کتب مقابین^(۴) از (یوسف) ابن کریون (سه نفر) و کتاب عزرای امام^(۵) و کتاب ارشیر^(۶) و قصه هامان و کتاب ایوب صدیق و مزامیر داود^(۷) کتب پسرش سلیمان^(۸) (پنج سفر) و کتاب الهامات و اخبار غیبی انبیاء کوچک و بزرگ (شانزده سفر) و کتاب یشوع بن شارخ وزیر سلیمان که آن‌ها را تنظیم کردند و نوشتند و از شریعت عیسی، ^(۹) نسخ چهارگانه انجیل را که از حواریان گرفته شده بود و [کتاب پولس^(۷) (چهارده رساله) و کتب قتالیقون^(۸) (هفت رساله)] و هشتم آن ابرکسیس^(۹) در داستان‌های پیامبران و رسولان [و کتاب پولس (چهارده رساله)]^(۱۰) و کتاب اقلیمنطس که در آن احکام بود و کتاب ابوغالیس^(۱۱) که در آن رؤیای یوحنا بن زبدی مندرج بود نوشتند.

Clement - ۱

Ruth - ۲

۳- بریایومین (پ).

Machabees - ۴

۵- استاد حقوق Esdras

Esther - ۶

Paul - ۷

Catholiques - ۸

Praxis - ۹

۱۰- در نسخه (پ) محل آن قبلاً آمده است.

Apocalypse - ۱۱

قیصره (پادشاهان روم) در معاملهٔ با این دین یکسان نبودند، بعضی آن را می‌پذیرفتند و صاحبان آن را تعظیم می‌کردند و برخی آن را فرو می‌گذاشتند و بر اهل آن دین تسلط می‌یافتند و آنان را مورد قتل و نفی بلد قرار می‌دادند تا این که کنستنتین^(۱) به سلطنت رسید و آن را پذیرفت پس پیروی از آن را همچنان ادامه دادند. و عهده دار امور دین و آن که مراسم و تشریفات آن را انجام می‌داد پطرک^(۲) نامیده می‌شد و او را نزد ایشان رئیس مذهب و خلیفهٔ مسیح به شمار می‌رفت وی نمایندگان و خلفای خود را به نقاط دور از اقامتگاه خود نزد مسیحیان می‌فرستاد و آن‌ها را اسقف، یعنی نایب و جانشین پطرک، می‌نامیدند و امامی که نماز را اقامه می‌کرد و در دین فتوی می‌داد قسیس می‌خواندند. و کسی را که از خلق جدا می‌شد و در خلوت خود را منزوی می‌کرد و به عبادت راهب می‌خواندند و بیشتر در صومعه‌ها^(۳) منزوی می‌شدند. و پطرس رسول رئیس حواریان و بزرگتر شاگردان مسیح در رومه بود و در آنجا بر پاداشتن مراسم دین ناصری را برعهده داشت تا اینکه نرن^(۴) پنجمین پادشاه روم (قیصره) او را [با عده ای از پطرکها و اسقفها]^(۵) کشت. سپس آربوس^(۶) برکرسی اسقفی روم (رم) نشست به خلافت و جانشینی. و مرقاص انجیلی در اسکندریه و مصر و مغرب مدت هفت سال مردم را دعوت می‌کرد و پس از وی حنانیا به جای او این وظیفه را برعهده گرفت و وی را پطرک می‌نامیدند و او نخستین پطرک در آن نواحی بود و دوازده قسیس (کشیس)^(۷) تعیین کرد بدین منظور که اگر پطرک در گذرد یکی از آن دوازده تن جانشین او گردد و

۱- Constantin

۲- Patriarche

۳- صومعه، عبادتگاه راهبان (اقرب الموارد)

۴- Neron

۵- در پنی و ترجمه دسلان نیست.

۶- Arbous

۷- کسی که رتبه او میان اسقف و شماس باشد.

یکی از مؤمنان را به جای آن دوازدهمی که جانشین پطرك می‌شد برمی‌گزیدند بنابراین امر پطركها به کشیشان محول می‌شد آنگاه چون در میان آنان درباره قواعد و عقاید دینشان اختلاف روی داد و در نیقیه^(۱) در روزگار کنستنتین برای رهایی و تجرید حق در دین اجتماع کردند و سیصد و هجده تن از اسقف‌ها بر یک نظر در امور دینی هم‌رأی شدند از این رو آن را نوشتند و به نام راهنما و پیشوا^(۲) خواندند و به منزله اصلی قرار دادند که بدان رجوع کنند و از جمله دستورهایی که نوشته بودند این بود که در تعیین پطرك عهده دار دین به اجتهاد کشیش‌ها رجوع نشود چنان که حنایا شاگرد مرقاص مقرر داشته بود و این شیوه را باطل کردند و بلکه مقرر داشتند که در تعیین جانشین خود باید با گروهی از برگزیدگان ائمه مؤمنان و رؤسای ایشان مشورت شود. و از آن وقت این مسئله بر همین وضع باقی ماند.

آنگاه پس از این واقعه در اصول و قواعد دین اختلاف کردند و برای تقریر قواعد آن اجتماعات و انجمنهایی داشتند اما در خصوص قاعده مزبور اختلافی روی نداد و آن شیوه همچنان باقی ماند و نیابت اسقفها از پطركها در میان ایشان دوام یافت. و اسقفها پطركها را پدر (اب) می‌خواندند [و از این رو کشیش‌ها در غیاب پطركها اسقف را]^(۳) نیز از لحاظ احترام پدر (باب) خطاب می‌کردند و بدین سبب در طول اعصار درازی نام آن‌ها به هم اشتباه می‌شد که می‌گویند آخرین پطركی که نام او با اسقفها اشتباه می‌شده مقام پطركی هرقل در اسکندریه بوده است. اینست که در آن هنگام تصمیم گرفتند از نظر تجلیل و احترام مقام پطرك میان آن‌ها با اسقفها تفاوتی قائل شوند از این رو پطرك را «بابا» خواندند که به معنی پدر پدران (ابوالاباء) است و این نام به گمان جرجس بن عمید که در تاریخ خود آورده است نخستین بار در مصر معمول شده است، سپس آن را کرسی

۱- Nicee

۲- این ترجمه (امام) از چاپ‌های مصر و بیروت است ولی در «ینی» و ترجمه دسلان «امانت» است.

۳- در چاپ (۱) نیست.

اعظم که به عقیده آنان کرسی پطرس رسول بود اطلاق می‌کردند چنان که یاد کردیم و هم اکنون نیز به منزله پایگاه و نشانه ای برای او می‌باشد. آنگاه مسیحیان در دین خویش و درباره معتقداتی که به مسیح داشتند راه اختلاف پیش گرفتند و به طوایف و فرقه‌های گوناگونی تقسیم شدند و هر فرقه برای حفظ خویش از پادشاهان مسیحی یاری می‌جستند و در روزگاری وضع بر همین اختلاف یعنی ظهور فرقه ای به دنبال فرقه دیگر ادامه داشت، تا سه فرقه متمایز از میان آنان ظهور کرد که به منزله فرق اصلی به شمار می‌روند و به گروه‌های دیگرچندان توجهی ندارند و آن‌ها عبارتند از ملکیه^(۱) و یعقوبیه^(۲) و نسطوریه^(۳) [و ما معتقد نیستیم اوراق کتاب را به یادکردن مذاهب کفر ایشان سیاه کنیم. و آن‌ها همه معروف است چنان که قرآن کریم هم بدان تصریح کرده است و میان ما و آن‌ها هیچ گونه ستیز و استدلالی در این باره باقی نمانده جز این که فقط بگوییم یا مسلمان شوند یا جزیه بدهند و یا کشته شوند^(۴)].

و هریک از فرق از پطرک خاصی پیروی می‌کنند چنان که پطرک رم (رومه) هم اکنون موسوم به پاپ (بابا) برحسب رأی فرقه ملکیه (نظر می‌دهد) و رم در تصرف فرنگان است و پادشاهی ایشان در آن ناحیه است. و پطرک معاهدان^(۵) که بر رأی یعقوبیه می‌باشد

۱- (به فتح م - ل و «ی» مشدد مفتوح) طایفه ایست از نصاری که بدین نام ملقب شده‌اند از آن رو که از پادشاه پیروی می‌کنند یکی آن «ملکی» است. و عامه «ملکی» و «ملکیه» (به کسر م - سکون ل) تلفظ می‌کنند و نیز غالباً بر اتباع کلیسای پطرسی اطلاق می‌شود (اقرب الموارد).

۲- یعقوبیه و یعاقبه فرقه ای از خوارج نصاری هستند و ایشان اتباع یعقوب برادعی‌اند که در قرن ششم میلادی ظهور کرد و گفت در مسیح یک طبیعت وجود دارد.

۳- (به ضم و فتح ن) مذهب نسطور، و نسطور مردی است که بدعت در دین مسیح آورده است. (اقرب الموارد).

۴- عبارت میان گروهی در برخی از چاپ‌های بیروت نیست در (ا) و «ینی» و (پ) و ترجمه دسلان آمده است اما با اختلافاتی چنان که در (ا) و (نسخ) ورد (پ) نسخه است.

۵- معاهد: ذمی، حربی.

در مصر است و او در میان آن فرقه سکونت دارد و اهالی حبشه از یعقوبیه پیروی می‌کنند و آن پطرک خویش می‌دانند و پطرک مصر در میان ایشان اسقفهایی دارد که در انجام وظایف دینی جانشین پطرک می‌باشند و پطرک خود را بدین نام نمی‌خوانند. و ضبط این کلمه به دو بای موحده است و آن را به طور مفخم^(۱) تلفظ می‌کنند و باء دوم مشدد است. و از شیوه‌های بابا (پاپ) در نزد فرنگان اینست که آنان را به انقیاد و اطاعت از یک پادشاه تشویق و تحریض می‌کند که در اختلافات و مسائل دیگر به او رجوع کنند از بیم آن که مبادا در میان آنان اختلاف روی دهد و عصیانی را که نزد ایشان از آن چیزی برتر نیست در او می‌طلبند و تمرکز می‌دهند تا وی را قدرتی بالاتر از همه حاصل آید و این پادشاه را «انبرطور»^(۲) می‌نامند و حرف وسط آن بین ذال و ظاء معجمه تلفظ می‌شود. (یعنی حرف (ذال در انبردور)

و پاپ تاج را برای تبرک بر سر پادشاه می‌گذارد و وی را متوج (تاجدار) می‌نامند و شاید معنی لفظ امپراطور همین باشد. و این است خلاصه مطالبی که در شرح بابا و کوهن یاد کردیم و خدا هر که را بخواهد گمراه کند هر آن که بخواهد رهبری می‌فرماید.

فصل سی و چهارم: در پایگاه‌ها و مقامات درگاه پادشاه و سلطان^(۳) و القاب آنها

باید دانست که سلطان به خودی خود از بردوش گرفتن چنین وظیفه سنگینی ناتوانست و از این رو ناچار از ابناء جنس خویش یاری جوید و هنگامی که در

۱- یعنی دارای تفخیم و تفخیم در اصطلاح تجوید عبارتست از فریه گردانیدن حرف رجوع به (تجوید القرآن) شود.

۲- در چاپ (۱) انبردور. در قدیم انبراطور (به طا) مشهور بوده است و فرانسوی‌ها «اینبرور» می‌گویند و معنی «در نزد ایشان پادشاه پادشاهان (شاهنشاه) است. (حاشیل چاپ کشف).

۳- آنچه از سیاق مطالب ابن خلدون مفهوم می‌شود «ملک» (پادشاه) به نظر او اعم از سلطان است و بر مطلق پادشاهان اطلاق می‌شود ولی «سلطان» در تعبیرات او پادشاهان اسلامی را می‌رساند.

ضروریات معاش و دیگر وسایل و نیازمندی‌های خود مجبور به یاری جستن از دیگران باشد، آن وقت در سیاست و تدابیر امور نوع خویش و خلق و بندگانی که خداوند نگهبانی آنان را به وی واگذار فرموده است بی‌شبهه بیشتر نیاز به یاریگری دیگران خواهد داشت، چه او باید عموم را به وسیله مدافعه از گزند دشمنانشان حمایت کند و از طیق اجرای احکام نهی کننده در میان ایشان نگذارد گروهی از آنان به جان دیگران تجاوز کنند و حتی از راه اصلاح جاده‌ها مردم را از دستبرد به اموالشان حفظ کند و آنان را به آنچه با مصالح ایشان سازگار باشد وادارد و گرفتیهایی عمومی را که در امور معاش و معاملات ایشان روی می‌دهد مانند رسیدگی به وضع خوردنیها و آشامیدنیها و سنجه‌ها و پیمانها در نگرد از بیم آن که مبادا از آنها بکاهند^(۱) و به کم فروشی گرایند. و هم باید در «سکه زدن» و «رایج ساختن» پولهای مردم رواج یابد. و هم باید در سیاست و تدبیر امور مردم روشی پیش گیرد تا چنانکه میخواهد او را فرمانبر باشند و به مقاصد وی بر وفق دلخواهش تن در دهند و در برابر آنان به بزرگی و تسلط بر امور و خودکامگی یکتا شناخته شود و تنها او سرآمد همگان گردد. از این رو در این راه به سبب رنجیدگی دلها باید دشواری‌های بی‌نهایتی را تحمل کند. یکی از حکمای بزرگ می‌گوید: «همانا رنج برکندن کوه‌ها از جایگاه آنها بر من آسان تر از آنستکه دلهای رنجیده و آزردۀ رجال را جلب کنم».

پس از همه این‌ها در یاری جستن به دیگران اگر به خویشاوندان و وابستگان به خاندان خود یا پرورش یافتگان یا نمک پروردگان قدیم دولت متوسل شود شایسته تر و کاملتر خواهد بود چه در نتیجه تجانس اخلاقی میان وی و همراهانش حاصل می‌باشد و در را یاریگری و همکاری توافق و سازش روی خواهد داد.

۱- اشاره به آیات سوره ﴿وَيَلِّ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۱﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿۲﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿۳﴾ [المطففين: 1-3].

خدای تعالی فرماید: و برای من وزیری از خاندانم قرار ده، هارون برادرم را، پشتم را به وی قوی ساز و او را در کار من انباز کن^(۱).

و یاران پادشاه یا او را در امر پادشاهی به شمشیر یا قلم یا رأی یا دانش خویش یاری می‌دهند و یا از راه حجابت (پرده داری) وی را از انظار می‌پوشند تا مردم بر او ازدحام نکنند و وی را از اندیشیدن در امور مهم کشور باز ندارند. یا چنین کسی خود به تنهایی در همهٔ مسائل و امور کشور می‌اندیشد و در این باره به شایستگی و نیرومندی خویش اتکا می‌کند. به همین سبب گاهی کلیهٔ این لیاقتها در یک تن یافت نمی‌شود و زمانی هر کدام را در شخصی می‌یابیم و گاهی نیز هر یک از آن‌ها به گونه‌های بسیاری تقسیم می‌شود چنان که در مثل وظیفهٔ مربوط به قلم بدین اقسام منعشب می‌گردد: دیوان نامه‌ها و احکام، دیوان چک‌ها و اقطاعات^(۲)، دیوان محاسبات، که این یکی برعهدهٔ خدایگان^(۳)، خراج ستانی و هزینه‌ها و حقوق‌ها و دیوان سپاه است.

و نیز وظایف مربوط به شمشیر بدین انواع منقسم می‌شود: خدایگان جنگ، خدایگان انتظامات^(۴)، صاحب برید^(۵)، مرزبان. آنگاه باید دانست که وظایف و مقامات سلطنتی در این ملت اسلام در تحت خلافت مندرج می‌باشد چه نصب خلافت بر امور دین و دنیای مردم حاکم است چنان که در پیش یاد کردیم از این رو که احکام شرعی به جمیع

۱- ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هَرُونَ أَجَى ﴿۳۲﴾ أَشَدُّ بِهِ أَرْزَى ﴿۳۱﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿۳۳﴾ [طه: 29-

۲- تیولها.

۳- خدایگان ترجمه کلمه «صاحب» است که عرب آن را هم بر مقامی نظیر وزارت و هم بر امیران اطلاق می‌کرده‌اند و ما در مواضعی که «صاحب» را در فارسی قدیم به کار برده‌اند همان کلمه را برگزیده‌ایم مانند «صاحب برید» و در موارد دیگر آن را به «خدایگان» ترجمه کردیم که شاعران عهد غزنوی آن را بسیار به کار برده‌اند و شاید هم ترجمه «صاحب» بوده است.

۴- ترجمه «صاحب الشرطه» به جای شهربانی

۵- به جای وزیر پست امروز.

وظایف پادشاهی متعلق می‌باشد و برای هر یک از آن وظایف در کلیه امور وابسته به شرع وظیفه ای یافت می‌شود چه حکم شرعی عمومیت دارد و به همه افعال بندگان خدا تعلق می‌گیرد. و فقیه به پایگاه سلطان و پادشاه و شرایط عهده داری آن چنان می‌نگرد که وی به انفراد و استقلال از جانب دستگاه خلافت فرمانروایی می‌کند و این معنی سلطان است و یا به جای مقام خلافت وظایفی برعهده می‌گیرد و این معنی وزیر است در نزد آنان (فقیهان) چنان که یاد خواهیم کرد. و فقیه ناچار باید در کلیه احکام و اموال و همه سیاست‌های کلی یا جزئی و موجبات عزل اگر روی دهد و مقاصد دیگر پادشاه و سلطان و نیز جمیع وظایفی که در زیر فرمان پادشاه و سلطان مندرج است از قبیل وزارت یا خراج ستانی یا فرمانروایی در برابر نظر سلطان صاحب نظر باشد چنان که در فصول پیش در خصوص منجر شدن حکم خلافت شرعی در مذهب اسلام به مرتبه پادشاهی و سلطنت نیز گفتگو کردیم، جز اینکه سخن ما در موضوع وظایف پادشاه و سلطان و پایگاه او بر مقتضای طبیعت اجتماع و وجود بشر است نه به آنچه به احکام شرع اختصاص دارد و چنان که دریافته ای مقصود ما در این کتاب بحث در باره این موضوع نیست و بنابراین نیازی نیست که احکام شرعی را در این خصوص به تفصیل یاد کنیم. به ویژه که این گونه مسائل به طور جامع در کتب احکام سلطانی مانند کتاب قاضی ابوالحسن ماوردی^(۱) و دیگر مشاهیر فقیهان آمده است.

و اگر بخواهی این موضوع را به طور کامل فراگیری بر تست که به مطالعه این گونه کتب پردازی چه ما درباره وظایف مربوط به خلافت تنها از این نظر گفتگو کردیم که آن‌ها را از وظایف پادشاهی و سلطنت بازناسیم نه از این سبب که احکام شرعی وابسته به آن را مورد تحقیق قرار دهیم. چه این موضوع از مقاصد ما در این کتاب نیست، بلکه

۱- ابوالحسن علی ماوردی متوفی به سال ۴۵۰ هجری (مطابق ۱۰۵۸ م.) فقیه بزرگ شافعی که کتاب «احکام السلطانیه» او اهمیتی به سزا دارد و در سال ۱۸۵۳ به اهتمام م. انژر Eenger انتشار یافته است.

در این باره بر وفق آنچه طبیعت اجتماع در وجود انسانی اقتضا می‌کند سخن می‌رانیم، و خدا توفیق دهنده است.

وزارت، از مهمترین پایگاه‌های^(۱) سلطنتی و اساس همه پایگاه‌های پادشاهی است زیرا نام آن بر مطلق یاری دلالت می‌کند، چه این کلمه یا از «موازرت» به معنی معاونت و یا از «وزر» به معنی سنگینی مأخوذ است و گویی وزیر با اعمال^(۲) خویش سنگینی‌های کار سلطنت را بر دوش می‌گیرد و آن هم به معاونت و یاری مطلق باز می‌گردد و ما در فصل پیش یادآوری کردیم که نیازمندی‌ها و اعمال سلطان از چهار وجه بیرون نیست، چه او یا به امور حمایت عموم و موجبات آن نیازمند است از قبیل نظارت در کار سپاهیان و سلاح‌ها و جنگ‌ها و دیگر امور مربوط به نگهبانی و کشورستانی و گرداننده این امور همان وزیر متعارف در دولت‌های قدیم مشرق و هم در این روزگار در مغرب است.

و یا اینکه برای رساندن احکام و نامه‌های خویش به کسانی که از لحاظ مکان یا زمان از وی دوراند و اجرای اوامر، درباره آنان که از وی نهاناند، به کسی محتاج است و خدایگان این وظیفه همان (کاتب) دبیر است^(۳). و یا در امور خراج ستانی اموال و مصرف کردن و نگهداری آن‌ها نیازمند است به کسی است که آن‌ها را از همه جهات نگهداری کند و نگذارد تباه شود. و این وظیفه بر عهده خدایگان اموال و خراج است که هم اکنون در مشرق وی را به نام وزیر می‌خوانند.

یا نیازمند به کسی است که دور کننده ارباب حوائج باشد تا هنگامی که به درگاه وی روی می‌آورند در گرد سلطان ازدحام نکنند و وی را از بررسی امور مهم باز ندارند. و این مرتبه خدایگان درگاه است که سلطان را در پشت پرده نگاه می‌دارد.

۱- در «ینی» از پایگاه‌های.

۲- بر حسب «ینی» ممکن است جمله چنین باشد: با همکار خویش (یعنی پادشاه).

۳- در اینجا یک سطر از چاپ بیروت ساقط شده است.

بنابراین نیازمندی‌های پادشاه و سلطان به هیچ رو از این چهار وجه تجاوز نمی‌کند و هر یک از پایگاه‌ها و مراتب دیگر درگاه پادشاه و سلطان به این امور باز می‌گردد جز این که بلندترین پایگاه‌ها از مراتب مزبور آنست که یاری جستن در آن به طور عموم از سلطان و زیر نظر وی باشد، چنان که اقتضا کند که وزیر پیوسته با سلطان در تماس باشد و در همه احوال کشور وی مشارکت جوید. لیکن مناصبی که مخصوص به بعضی است که جنبه کلی تر دارد مانند مرزبانی یا عهده داری خراج خاصی یا سرپرستی امری خاص از قبیل وظیفه محتسبی ارزاق یا تصدی امر سکه که تمام این گونه امور نظارت در احوال خاصی است و در نتیجه خدایگان آن‌ها باید پیرو کسانی باشد که صاحب نظر در امور عام و کلی هستند و از لحاظ پایه مرئوس آنان باشد.

در دولت‌های پیش از اسلام جریان امور پادشاهی پیوسته بر این منوال بود تا این که اسلام پدید آمد و فرمانروایی جامه خلافت پوشید از آن پس همه این پایگاه‌ها در نتیجه از میان رفتن رسم پادشاهی به اموری در نگریست که طبیعی بود مانند یاری جستن در رأی و شرکت جستن در آن. چه از میان رفتن آن امکان نداشت و از امور اجتناب ناپذیر و ضروری به شمار می‌رفت چنان که پیامبر ﷺ با اصحاب ﷺ خویش مشورت می‌کرد و آنان را در مهمات عام و خاص شرکت می‌داد و با همه این ابوبکر به خصوصیات دیگری اختصاص یافته بود به حدی که گروهی از اعراب که اوضاع و احوال دولت‌های ساسانیان و قیصرهای روم و نجاشی را می‌شناختند ابوبکر ﷺ را وزیر پیامبر ﷺ می‌نامیدند و به سبب از میان رفتن پایه پادشاهی و سادگی اسلام کلمه وزیر (با مفاهیم شایع آن پیش از اسلام) در میان مسلمانان متداول و متعارف نبود و همچنین بود حال عمر با ابوبکر و علی و عثمان با عمر ﷺ و اما کیفیت خراج و هزینه‌ها و محاسبات در نزد ایشان پایه‌ای به شمار نمی‌رفت زیرا این قوم عرب وامی بودند و نوشتن و شمردن را نیک نمی‌دانستند از این رو امور حساب را به اهل کتاب (یهود و نصاری) یا افرادی از موالی عجم که در آن مهارت داشتند واگذار می‌کردند و چنین کسانی هم در این میان اندک بودند. و اما اشراف

عرب حساب را نیک می‌دانستند چه بیسوادی صفت ممتاز آنان به شمار می‌رفت. همچنین کیفیت مخاطبات^(۱) و اجرای امور به سبب بیسوادی در میان ایشان و امانت عمومی آنان به کتمان قول و وفای بدان پایگاه خاصی به شمار نمی‌رفت و سیاست آنان را به برگزیدن این پایگاه نیازمند نکرد زیرا خلافت تنها جنبهٔ دینی داشت و هیچیک از امور سیاسی کشوری در آن نبود و نیز نویسندگی (کتابت) هنری به شمار نمی‌رفت تا در نظر خلیفه بهترین آن نیکو شمرده شود. چه همهٔ آنان مقاصد خویش را با بلیغ‌ترین عبارات تعبیر می‌کردند و به جز خط به چیزی نیازمند نبودند.

از این رو خلیفه وقتی به کسی بر می‌خورد که آن را نیک می‌دانست وی را جانشین خود در نوشتن قرار می‌داد. و اما راندن ارباب حوائج از درگاه خلیفه از نظر شرعی حرام بود و هیچکس این امر را انجام نمی‌داد، ولی همین که وضع خلافت دگرگونه شد و به پادشاهی تبدیل یافت و رسوم و القاب سلطان متداول شد نخستین چیزی را که در دولت آغاز کردند وضع درگاه و بستن آن به روی عامهٔ مردم بود، چون از جان خویش بیمناک بودند که مبادا بدست خوارج و جز آنان کشته شوند، چنان که عمر و علی و عمروبن عاص و دیگران روی داد، گذشته از این که اگر درگاه را به روی عامه می‌گشودند مردم بر آنان ازدحام می‌کردند و ایشان را از توجه به مهمات امور باز می‌داشتند.

از این رو برای ممانعت از ورود عامه به درگاه کسی را بدین سمت گماشتند و وی را به نام «حاجب» می‌خواندند.

و گویند چون عبدالملک حاجب خویش را تعیین کرد به وی گفت: تو را با من حاجبی درگاه خویش برگزیدم ولی از ورود سه تن نزد من هرگز ممانعت نکنی: نخست مؤذن نماز چه او دعوت کنندهٔ به سوی خداست، دوم صاحب برید که ناچار برای کاری مهم می‌آید، سوم خوانسالار تا مبادا غذا فاسد شود.

۱- مخاطبات نوعی نامه‌های سلطانی به حکام بود که در آنها حاکم را به نام خاصی مخاطب می‌ساختند. رجوع به بیهقی شود.

پس از آن کارکشورداری بزرگ شد و اهمیت یافت. چنان که برای امور قبایل و جمعیت‌ها و الفت دادن آنان با یکدیگر مشاور و معین برگزیدند و بر روی نام وزیر اطلاق کردند، لیکن امر محاسبات در دست موالی و ذمی‌ها^(۱) باقی بود.

و برای دفتر احکام دبیر (کاتب) مخصوصی تعیین شد که بر اسرار سلطان احاطه داشت و نمی‌گذاشت اسرار او منتشر شود تا در نتیجه سیاست او و قومش تباه گردد. این دبیر به منزله وزیر نبود چه نیاز به وی از لحاظ خط و نوشتن بود نه از حیث زبان یا سخن، زیرا زبان تا این روزگار تغییری نکرده و فساد بدان راه نیافته بود. به همین سبب وزارت در این روزگار بالاترین درجات در دولت بنی امیه به شمار می‌رفت چه وزیر به طور عموم در چگونگی تدبیر امور و مشاغل دولتی و جریان امور کشورستانیه‌ها و نگهبانی و مسائلی که مربوط بدان می‌شود از قبیل نظارت در دیوان سپاه و لزوم پرداخت مستمری‌های سالیانه به شایستگی و جز این‌ها می‌اندیشید.

و چون دولت بنی عباس ظهور کرد و شکوه و شأن پادشاهی بزرگ شد و مراتب آن اهمیت یافت شأن و پایه وزیر ارجمندی پذیرفت و در اجرای امور و حل و عقد کارها جانشین و نایب خلیفه شد و پایه وزیر در دستگاه دولت اهمیت یافت و بزرگان قوم به وی روی آوردند و سران خاضع وی شدند و در دیوان محاسبات صاحب نظر شد چه مقام او ایجاب می‌کرد که در تقسیم مستمری‌های سالیانه لشکریان مراقبت کند و در نتیجه ناچار شد چگونگی گردآوری و مخارج آن را هم زیر نظر قرار دهد و توجه بدین امر نیز بر وظایف او افزود، آنگاه امور قلم و نامه‌نگاری نیز زیر نظر او قرار گرفت تا اسرار سلطان و بلاغت زبان را صیانت کند چه زبان در نزد عامه مردم تباهی گرفته و خلل بدان راه یافته بود و مهری^(۲) برای دفاتر احکام و اسناد^(۱) سلطان اختصاص داد. تا آن‌ها را از

۱- به کسر ذال و میم مشدد: کسانی که در اسلام مال و عرض و جان آن‌ها در برابر جزیه دادن ضمانت شود (اقراب الموارد) یا به عبارت دیگر: اهل کتاب.

۲- ترجمه «خاتم» است.

انتشار (در هر جا) حفظ کند و بنابراین نام وزیر مشتمل بر دو پایگاه شمشیر و قلم و دیگر معانی وزارت و معاونت گردید، چنان که حتی جعفر بن یحیی در روزگار رشید سلطان خوانده می‌شد اشاره به این که وی را در امور نظری شامل و عمومی است و انجام دادن کارهای دولت بر عهدهٔ اوست و هیچ یک از مراتب و پایگاه‌های درگاه پادشاه از ید قدرت وی بیرون نبود به جز امر حاجبی یعنی ایستادن بر درگاه. فقط این وظیفه به عهدهٔ دیگری بود چه جعفر از چنین شغلی استنکاف می‌ورزید. سپس در روزگار دولت عباسی کیفیت غلبه یافتن رجال (وزیران) خودکامگی و استیلاگری پیش می‌گرفتند چنانکه یکبار مقام وزارت غلبه یافت و بار دیگر سلطان غالب می‌شد و هرگاه وزیر تسلط و غلبه می‌یافت مجبور بود به نیابت و جانشینی خلیفه کار کند تا احکام شرعی درست و منطبق بر اصول آن باشد چنان که در مطالب پیش بدان اشاره کردیم. و در این هنگام وزارت به دوگونه تقسیم شد: یکی وزارت اجرا و تنفیذ، و آن هنگامی بود که سلطان به خویش اتکا داشت و دارای استقلال بود و وزیر به منزلهٔ نمایندهٔ او در اجرای امور به شمار می‌رفت، و دیگری وزارت تفویض، و آن در شرایطی بود که وزیر بر سلطان غالب و مسلط بود و به استقلال کار می‌کرد [و خلیفه همهٔ امور خلافت را به وی تفویض کرده و او را به نظر و اجتهاد خودش واگذاشته بود. و در این هنگام به علت تشکیل یافتن وزارت تفویض اختلاف روی داده بود همچنان که دربارهٔ دو امام با هم اختلاف نظر پدید آمده بود و در احکام مربوط به خلافت یاد کردیم.]^(۲) آنگاه موضوع غلبه یافتن و تسلط جویی همچنان ادامه یافت تا آن که فرمانروایی به پادشاهان غیرعرب منتقل شد و رسم

۱- ترجمه «سجلات» است که در لغت به معنی دفتر حکم یا عهد یا اقرار است و در نزد فقها دفتری است که در آن قاضی صورت دعوی و حکم و اسناد و چک‌های معاملات را قید می‌کند تا در نزد او محفوظ باشد، مانند دفاتر اسناد امروز.

۲- در «ینی» مطالب میان گروه در حاشیه آمده و در نسخ دیگر اسقاط شده است. دسلان آن‌ها را از نسخه A که در دسترس وی بوده نقل کرده است.

خلافت بی‌رونتی شد. و این غلبه جویان القاب خلافت را به خود نسبت نمی‌دادند و از شرکت با وزیران در القاب وزارت نیز استنکاف می‌ورزیدند چه وزیران به منزلهٔ چاکران آنان به شمار می‌رفتند از این رو خود را به نام‌های «امیر» و «سلطان» می‌خواندند.

و آن که دولت را به انفراد و خودکامگی اداره می‌کرد به «امیرالامراء» یا «سلطان» نامیده می‌شد علاوه بر القابی که خلیفه به آنان می‌بخشید و آن‌ها را بدان سرافراز می‌کرد، چنان که در القاب ایشان می‌بینیم.

و نام وزیر را برای کسانی گذاشتند که خلیفه آن‌ها به امور مخصوص خویش می‌گماشت و این وضع تا پایان دولت ایشان همچنان بر جای بود. و در خلال کلیهٔ این اوضاع زبان فاسد گردید و به منزلهٔ صنعتی شد که برخی از مردم آن را پیشهٔ خود می‌ساختند و از این رو این گونه کسان به خدمت گماشته شدند و در نتیجه وزیران از وظیفهٔ مربوط به امور بلاغت و زبان دوری گزیدند و به سبب پیشه بودن آن و هم بدین سبب که آنان غیرعرب بودند و این بلاغت در زبانشان وجود نداشت از اینرو کسانی که در طبقات دیگر برای امر بلاغت برگزیده شدند و بدان اختصاص یافتند و این پیشه در خدمت وزیران قرار گرفت.

و نام «امیر» به خدایگان جنگ‌ها و سپاهیان و آنچه مربوط به این امور است اختصاص یافت و او با داشتن این سمت بر دیگر صاحبان مراتب و درجات درگاه خلافت تسلط کامل داشت و فرمان وی در باره همهٔ آنان یا به نیابت و یا به استقلال نافذ بود. و وضع بر همین منوال ادامه داشت آنگاه در پایان دولت ترک در مصر روی کار آمد. و اینان متوجه شدند که وزارت مبتذل شده است از این رو که پیشه بلاغت از آن تفکیک گردیده و سمت مزبور به کسی اختصاص یافته است که متصدی امور خاص خلیفهٔ محجور است و با همهٔ این باید از رأی و نظر امیر پیروی کند و در نتیجه وزارت مرئوسیتی ناقص شده است.

بدین سبب خداوندان این پایگاه بلند در دستگاه دولت از نام وزیر استنکاف ورزیدند. و فرمانروای سپاهیان در دولت ایشان به نام «نائب» خوانده شد و تا این روزگار هم بدین کلمه نامیده می‌شود و نام حاجب بر همان مفهومی که داشت در نزد ایشان باقی ماند و کلمه وزیر در دولت آنان به کسی اختصاص یافت که عهده دار امور خراج ستانی بود. و اما دولت بنی امیه اندلس نام وزیر را در همان مدلولی که در آغاز دولت (اسلامی) داشت باقی گذاردند^(۱). آنگاه پایگاه او را با اصناف گوناگونی تقسیم کردند و برای هر صنفی وزیری جداگانه بدینسان برگزیدند: وزیری برای محاسبه اموال، وزیری برای نامه نگاری، وزیری برای رسیدگی به حوائج متظلمان، وزیری برای نظارت در حال مرز نشینان.

و برای این وزیران خانه مخصوصی (عمارت) تعیین کردند و ایشان در آن جایگاه بر روی مسندهای خاصی که برای آنان گسترده بودند می‌نشستند و فرمان سلطان را در موضوعاتی که به هر یک اختصاص داشت اجرا می‌کردند و برای رفت و آمد و ارتباط میان وزیران و خلیفه یکی از آنان که پایه‌ای بلندتر داشت تعیین شده بود و او هر وقت می‌خواست می‌توانس بی‌هیچ رادعی نزد سلطان برود و به همین سبب جایگاه نشستن وی از دیگران برتر بود و این وزیر به نام «حاجب» اختصاص یافته بود. و این وضع تا پایان دولت ایشان همچنان معمول بود و پایگاه و منزلت حاجب بر دیگر مراتب برتری می‌یافت به حدی که ملوک طوایف اندلس این لقب را به خویشان می‌گرفتند چنان که هم اکنون بزرگترین ایشان را به نام «حاجب» می‌خواندند و ما در جای خود باز هم در این باره گفتگو خواهیم کرد.

آنگاه دولت شیعه در افریقیه و قیروان پدید آمد و چون بنیان گذاران این دولت در بادیه نشینی رسوخ داشتند در آغاز کار از توجه به این مراتب و تنقیح اسامی آنها غفلت

۱- کلمه (ابقوا) در «ینی» به غلط در چاپ‌های مصر و بیروت: (انفوا) آمده است.

ورزیدند] تا آن که دولت ایشان به مرحله شهرنشینی رسید آنگاه در نامگذاری به تقلید از هر دو دولت پیش از خود پرداختند^(۱) چنان که در اخبار دولت ایشان خواهی دید.

و چون پس از دولت شیعه دولت موحدان تشکیل یافت نخست به سبب بادیه نشینی از این گونه امور غفلت کردند، آنگاه پس از چندی اسامی و القاب را به خویش گرفتند. در ابتدا نام وزیر بر همان مفهومی که داشت باقی بود ولی بعدها از دولت امویان پیروی کردند و در شیوه‌ها و رسوم سلطان به تقلید از آن دولت پرداختند و نام وزیر را برای کسی برگزیدند که حاجب بارگاه سلطان بود و وارد شونندگان بر سلطان را در حدودی که برای آنان تعیین شده بود به پا می‌داشت و آداب و رسومی را که باید در پیشگاه سلطان مراعات کنند به آنان باز می‌گفت. موحدان پایگاه حاجبی را از آنچه بود تا جایی که می‌خواستند ارتقا دادند و همان وضع در این عهد نیز همچنان پایدار است.

و اما دولت ترک در مشرق به کسی که مردم را به حدود آداب و رسوم دیدار و درود گفتن در مجلس سلطان آگاه می‌کند «دوادر»^(۲) می‌گویند و گذشته از این منشی مخصوص^(۳) سلطان و صاحب بریدان که مباشران امور سلطان درنواحی دور و پایتخت می‌باشند نیز باید از وی پیروی کنند.

و وضع ایشان در این روزگار نیز بر همین روش است و خدای هر که را بخواهد فرمانروای امور می‌کند^(۴).

حاجبی، در صفحات پیش یاد کردیم که این لقب در دولت اموی و عباسی به کسی اختصاص داشت که سلطان را از دیدار عامه می‌پوشید و درگاه او را به روی آنان می‌بست

۱- این قسمت در برخی از چاپ‌ها نیست.

۲- «دوادر» (به ضم د) و «دویدار» (به ضم د) کاتب پادشاه، فارسی است به معنی حامل دوات (اقراب الموارد).

۳- کاتب السر.

۴- اشاره به آیه: ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 247].

یا آن را برحسب اندازه معین و اوقات سلطان به روی آنان می‌گشود، و این پایه را در آن روزگار از دیگر مراتب درگاه پادشاه فروتر بوده و متصدی آن مرئوس دیگر پایگاه‌های زیرنظر وزیران به شمار می‌رفته است چه وزیر هر گونه صلاح می‌دید در پایگاه حاجبی دستور می‌داد و همچنین روزگار بنی عباس وضع بدین منوال بوده و هم تا این عصر در مصر این شیوه متداولست و حاجب مرئوس و زیردست درجه بالاتری است که متصدی آن را «نایب» می‌نامند.

لیکن در دولت اموی اندلس حاجبی به کسی تعلق داشت که سلطان را از دیدار خواص و عوام پنهان می‌کرد و میان سلطان و وزیران و فروتر از آنان واسطه ای به شمار می‌رفت و از این رو این مقام در دولت ایشان از پایگاه‌های بلند به شمار می‌رفت چنان که در اخبار ایشان می‌بینی، مانند ابن جدیر^(۱) و دیگر حاجبان ایشان. و آنگاه چون دوران خودکامگی و یکه تازی دولت فرا رسید این لقب به سبب اهمیتی که داشت به کسی اختصاص یافت که به خودکامگی در دستگاه دولت نائل آمده بود. از این رو منصور بن ابی عامر و فرزندان وی را «حاجب» می‌خواندند و هنگامی که در مظاهر و اطوار (مراحل) کشورداری (به مرحله نهایی) رسیدند دوران ملوک الطوائف فرا رسید^(۲) و آنان نیز لقب حاجبی را فرو نگذاشتند و آن را منزلتی بزرگ می‌شمردند و ناچار بودند در عناوین بزرگترین شخصیت کشور پس از نسبت دادن القاب و اسامی پادشاه به وی، دو لقب «حاجب» و «ذوالوزارتین» را قید کنند که لقب اخیر عنوان عهده داری شمشیر و قلم

۱- در کلیه نسخه‌های چاپ‌های مصر و بیروت و چاپ پاریس «ابن حدید» و «ابن حدیر» است ولی دسلان آن را به «ابن جدیر» (به ضم ج - فتح د) تصحیح کرده است. ابن جدیر وزیر و بزرگترین پیشکار عبدالرحمن ناصر خلیفه بزرگ امویان اندلس بوده و در اواسط صر سال ۳۲۰ هجری در گذشته است.

۲- عبارت در اینجا در همه نسخه‌ها مشوش است.

هر دو بود. «حاجب» حکایت می‌کرد که باریافتن عامه و خاصه به درگاه سلطان در اختیار اوست و «ذوالوزارتین» نشان می‌داد که دو منصب شمشیر و قلم به وی اختصاص دارد. از آن پس در دولت‌های مغرب و افریقه ذکر می‌شد که اسم نبود از این رو که آنان هنوز زیر تأثیر بادیه‌نشینی بودند و شاید در دولت عبیدیان مصر کلمهٔ حاجبی را بیابیم ولی آن هم اندک و پس از بزرگ شدن دولت و خو گرفتن آنان به آداب شهرنشینی است. و چون دولت موحدان بر سر کار آمد، به جز در پایان دورهٔ فرمانروایی خویش تا دیرزمانی به چنان تمدنی نائل نیامدند که آنان را به اتخاذ القاب و بازشناختن مراتب و درجات کشورداری و نامگذاری آن‌ها فراخواند از این رو در دولت ایشان از همهٔ پایگاه‌های کشوری به جز وزیر مرتبهٔ دیگری نبود.

چنان که این نام را به کاتبی که در امور خاص سلطان شرکت و همکاری می‌کرد اختصاص داده بودند مانند ابن عطیه و عبدالسلام کومی و او با همهٔ این امور محاسبات و مشاغل مالی را نیز زیر نظر داشت.

آنگاه بعدها نام وزیر را بر اعضای خاندان دولت از طایفهٔ موحدان اطلاق می‌کردند مانند ابن جامع و دیگران. و در آن روزگار نام حاجب در دولت ایشان معمول نبود. و اما در خاندان ابو حفص افریقیه، در درجه اول ریاست و تقدم از آن وزیر رأی و مشورت بود که به نام شیخ الموحدين مخصوص و ممتاز بود و او در عزل و نصب فرمانروایان و فرماندهی سپاه و جنگ‌ها نیز دست داشت. و امور محاسبات و دیوان منصب دیگری بود و متصدی آن را خدایگان مشاغل (اشغال) می‌نامیدند و او با اختیارات مطلق در دخل و خرج نظارت می‌کرد و به محاسبه و تمرکز دادن اموال می‌پرداخت و از تفریط بازخواست می‌کرد و شرط عهده دار شدن این مقام این بود که متصدی آن از خاندان موحدان باشد.

و کار قلم نیز به شخص دیگری اختصاص یافته بود که نامه نگاری را نیک بداند و اسرار را با امانت نگهدارد و چون خاندان مزبور نوشتن را فرا نمی‌گرفتند و نامه‌ها نیز به

زبان ایشان نبود از این رو این منصب مشروط بدان نبود که متصدی آن از خاندان خود آنان باشد.

و به سبب توسعه یافتن کشور و فزونی جیره خواران درگاه، سلطان ناگزیر شد قهرمان^(۱) خاصی برای درگاه سلطان برگزیند و او موظف بود چگونگی مخارج درگاه را به میزان و ترتیبی که ضرور بود زیر نظر گیرد و مستمریهای سالیانه و خوراک و جامه و مخارج آشپزخانه‌ها و اسطبل‌ها و جز این‌ها را تعیین کند و مقدار ذخیره را بسنجد و میزان حوائجی را که به مصرف این امور می‌رسد بر خراج دهندگان تقسیم کند و متصدی این شغل را به نام «حاجب» می‌خواندند.

و چه بسا که اگر چنین حاجبی نویسندگی را نیک می‌دانست نوشتن علامت (امضا) بر دفاتر احکام را نیز به وی واگذار می‌کردند ولی ممکن هم بود این وظیفه را به دیگری محول کنند. و وضع بر این کیفیت همچنان ادامه داشت و سلطان خود را از دیدار مردم نهان ساخت و در نتیجه این حاجب واسطه میان مردم و کلیه صاحبان مراتب [رفیع] گردید. سپس در پایان دولت امور شمشیر و جنگ نیز به دو تفویض شد و آنگاه رأی و مشورت نیز به وی اختصاص یافت تا سرانجام این مقام بالاترین و جامعترین مناصب به شمار می‌رفت. دیری نگذشت که از پس سلطان دوازدهم موحدان روزگار خودکامگی و محجور کردن سلطان پدید آمد و حاجب راه یکه تازی پیش گرفت و پس از آن نواده سلطان مزبور سلطان ابوالعباس به تن خویش به خودکامگی گرایید و زمام را به دست گرفت و آثار محجوریت را با از میان بردن مقام حاجبی که به منزله نردبانی برای این عمل بود از میان برد و خود زمام کلیه امور را عهده دار شد بی آن که از هیچ کس یاری جوید و تا این روزگار نیز وضع بر همان منوال است.

۱- کلمه «قهرمان» در عربی به معنی امین یا وکیل دخل و خرج است. و دسلان آن را معرب از فارسی دانسته از این رو ما همان کلمه را برگزیدیم.

و اما در دولت زناته مغرب که بزرگترین آن دولت مرینی‌ها است به هیچ رو اثری از نام حاجب نیست. ریاست جنگ و سپاهیان در دولت آنان به عهده وزیر است و پایگاه قلم در امور محاسبات و نامه نگاریها به کسی سپرده می‌شود که نیک آن را بداند و اهل این فن باشد هرچند به بعضی از خاندان‌های هوی خواهان آنان اختصاص یافته است لیکن مقام محاسبات و نامه نگاری گاهی هر دو به یک تن سپرده می‌شد و گاه هر یک از دو شغل مزبور به فرد جداگانه ای اختصاص می‌یافت.

و اما درگاه سلطان و پوشاندن وی از انظار عامه در دولت ایشان مرتبه ایست که متصدی آن را «مزوار» می‌نامند.

و این کلمه بر کسی اطلاق می‌شود که ریاست جاندارهای^(۱) موظف درگاه سلطان را برعهده داشته باشد و او باید اوامر سلطان را اجرا کند و عقوبت‌ها^(۲) را برعهده گیرد و سخت گیری‌های او را (نسبت به دیگران) انجام دهد و زندانیان درگاه وی را نگهداری کند و نگهبان «رئیس» زندان باشد. بنابراین (امور) درگاه در دست اوست و واداشتن مردم در بارگاه عمومی سلطان به حدودی که برای آنان تعیین شده است مربوط به وی می‌باشد چنان که گویی از شغل وزارت کوچکی است.

و اما در دولت خاندان عبدالواد، هیچ گونه اثری از این گونه القاب نیست و مقامات کشوری را از یکدیگر باز نمی‌شناسند از این رو که دولت ایشان در مرحله ابتدایی بود و مدتی کوتاه داشت. تنها در بعضی از احوال کسی را که به انجام دادن و اجرای امور خصوصی سلطان در خانه وی مشغول بود به نام حاجب اختصاص می‌دادند چنان که در دولت خاندان ابو حفص نیز مرسوم بود و گاهی هم بر شیوه ابو حفصیان امور حسابداری

۱- کلمه جاندار به معنی سلاحدار و دوست و مددکار است (غیاث). این کلمه را عرب از فارسی گرفته و آن را بر «جنادره» جمع بسته‌اند و ما هم عین آن را به کار بردیم.

۲- عقوبت به معانی کیفر و تعزیر ذمی و احکام شرعی متعلق به دنیا آمده ست. در «ینی» به جای: تصریف «تعریف» است که شاید به معنی شناساندن و تعیین کردن عقوبت‌ها باشد.

و دفتر احکام را به وی می‌سپردند و آنچه ایشان را در این باره به تقلید دولت خاندان ابو حفص و ادار می‌کرد این بود که دولت خاندان عبدالواد از آغاز فرمانروایی با ابو حفصیان بیعت کردند و عهده دار امر دعوت آنان بودند.

و اما مردم اندلس در این روزگار، کسی که متصدی امور محاسبات و اجرای اوامر سلطان و دیگر امور مالی است در نزد آنان موسوم به «وکیل» است و وزیر به همان مفهوم اصلی آن می‌باشد جز این که گاهی امور نامه‌ها نیز به دو محول می‌شود. و سلطان ایشان به خط خود کلیه دفاتر و احکام را امضا می‌کند و منصب علامت (گذاری در دفاتر احکام) در نزد ایشان مانند دولت‌های دیگر وجود ندارد.

و اما دولت ترک مصر، نام «حاجب» در نزد ایشان بر حاکمی از صاحبان شوکت اطلاق می‌شود و این صاحبان شوکت ترکند و احکام را در میان مردم در شهرها اجرا می‌کنند و ایشان متعدداند و این وظیفه زیر نظر وظیفه «نیابت» انجام می‌شود و پایگاه نیابت بر عهده کسانی است که هم بر صاحبان مراتب دستگاه دولت فرمانروایی دارند و هم بر عامه مردم به طور مطلق حکومت می‌کنند.

و بعضی از اوقات عزل و نصب برخی از وظایف در اختیار «نایب» است، و می‌تواند اندکی از جیره‌ها را قطع کند یا تثبیت نماید و اوامر وی مانند مقررات سلطانی اجرا می‌شود، چه او را از جانب سلطان نیابت مطلق است.

و فرمان حاجبان تنها در میان طبقات عامه و سپاهیان است که برای ترفع نزد آنان می‌روند و هم کسانی را که از اطاعت سر باز می‌زنند مجبور به فرمانبری می‌کنند و هیئت ایشان (از لحاظ وضع لباس و نشان‌ها و غیره) تابع هیئت نیابت است.

و وزیر در دولت ترک خدایگان خراج ستانی است که انواع مالیاتها را از قبیل خراج یا باج^(۱) یا جزیه می‌ستاند و سپس آن‌ها را در هزینه‌های امور سلطانی و وظایف جاری

۱- باج ترجمه کلمه «مکاس» (به فتح م) است که در عربی به معنی دراهمی است که آن‌ها را از فروشندگان کالا در بازارهای عصر جاهلیت می‌گرفتند (بنابر یکی از اقوال، چه در باره مفهوم آن

معین خرج می‌کند و او با همه این می‌تواند همه کارگزاران و مباشران امور خارج ستانی را عزل و نصب کند و او به منزله نماینده ای میان سلطان و رعیت است برحسب اختلاف مراتب و تباین اصناف مردم^(۱). یکی از رسوم دولت ترکان مصر اینست که این وزیر باید از قبطانی باشد که عهده دار امور دیوان محاسبان و خراج ستانی هستند چه این گروه از روزگارهای کهن در مصر بدین امر اختصاص داشته‌اند. و گاهی هم سلطان این وزارت را به یکی از رجال و صاحبان شوکت ترک یا فرزندان ایشان بر حسب موجبی که اقتضا می‌کند می‌سپارد. و خدا به حکمت خود مدبر امور و گرداننده آنست خدایی جز او نیست [او پروردگار آغازها و انجام هاست]^(۲).

دیوان کارگزاران و خراجها،

باید دانست که این وظیفه از مهمترین وظایف ضروری کشور است و آن انجام دادن کارهای خراج ستانی و حفظ حقوق دولت در دخل و خرج و آمار سپاهیان به ذکر نامها و سنجش ارزاق ایشان و پرداخت مستمری سالیانه آنها در مواقع آن است، و درباره این مسائل باید به قوانینی که متصدیان این مشاغل و محاسبان «قهرمانان» آگاه دولت تنظیم کرده‌اند مراجعه کرد و کلیه این قوانین در کتابی آماده است که تفصیل دخل و خرج در آن نوشته شده و قسمت بزرگی از علم و این کتاب را «دیوان» می‌نامند چنان که جایگاه نشستن کارگزاران و مباشران آن را نیز به همین نام می‌خوانند و گویند منشأ این نام

اختلافست) و گیرنده آن را «مکاس» می‌گفتند و در حدیث آمده: مکس بگیر یا باج بگیر داخل بهشت نمی‌شود (اقرب الموارد).

۱- وزیر نفیذ در دوره عباسان بر سفیر یا نماینده سلطان در میان طبقات مختلف مردم اطلاق می‌شده است. رجوع به المرجع ج ۱ شود.

۲- در «ینی» نیست.

گذاری اینست که روزی انوشیروان به نویسندگان دیوان^(۱) خویش می‌نگریست در حالی که با خود به حساب کردن مشغول بودند و از آن پس جایگاه آنان بدین کلمه نامید شد و حرف «ه» به علت کثرت استعمال و تخفیف از آن حذف گردید و گفتند دیوان. آنگاه همین نام بر کتاب این گونه عملیات که متضمن قوانین محاسبات است اطلاق گردید. و گفته‌اند دیوان در زبان فارسی نام شیاطین است و کتاب را از این رو بدان نامیده‌اند که محاسبان در فهم امور و آگاهی بر مسائل آشکار و نهان و جمع اشیاء نادر و پراکنده سرعت نفوذ دارند و آنگاه کلمه بر جایگاه نشستن این گونه محاسبان اطلاق شده است و بنابراین کلمه دیوان هم نام کتاب نامه‌ها و هم مکان نشستن حسابگزاران در بارگاه سلطان را می‌رساند، چنان که در آینده نیز در این باره سخن خواهیم راند.

این وظیفه گاهی به تنهایی به یک ناظر واگذار می‌شود که همه اعمال مربوط بدان را زیر نظر می‌گیرد و گاهی هرگونه آن به ناظری جداگانه سپرده می‌شود چنان که در بعضی از دولت‌ها نظارت در امور سپاهیان و اقطاع و محاسبه مستمری‌های سالیانه آنان یا جز این‌ها بر حسب مصطلحات آن دولت و مقرراتی که بنیان گذاران آن تعیین کرده‌اند به یک تن واگذار می‌شود.

و باید دانست که این وظیفه هنگامی در دولت‌ها ایجاد می‌شود که قدرت استیلا و جهانگشایی می‌یابند و به کلیه جوانب کشور و انواع اصلاحات و تجهیزات متوجه می‌شوند.

و نخستین کسی که در دولت اسلامی دیوان را وضع کرد عمر رضی الله عنه بود. و گویند این امر به سب مالی بود که ابوهریره، رض، از بحرین آورده بود و چون آن را افزون یافتند در تقسیم آن خسته شدند. از آن روز بدین همت گماشتند که اموال را بشمارند و مستمریهای سالیانه و حقوق را ضبط کنند و خالد بن ولید اشاره به دیوان کرد و گفت

۱- دیوان از ریشه «پ» به معنی نوشتن است و کلمات دفتر و دبیر و دبستان همه از آن مأخوذ است و بنابراین این توجیحات بیشتر جنبه خیالبانی دارد.

دیدم پادشاهان شام تدوین می‌کنند^(۱) و عمر پیشنهاد او را پذیرفت. و گویند بلکه هرمرزان به دیوان اشاره کرده و هنگامی که دیده است عمر لشکریان را بی‌دیوان گسیل می‌دارد به وی گفته است اگر کسی از آنان غیبت کند که می‌تواند بدین امر پی ببرد؟ چه هر که عقب بماند جای او در سپاه خالی میماند بلکه نوشته اسامی آنان را ضبط می‌کند. آنگاه هرمرزان دیوانی برای ایشان ترتیب داد. عمر رضی الله عنه از نام دیوان پرسید و هرمرزان برای او (موضوع) را تفسیر کرد (و توضیح داد). و آنگاه که عمر بر تدوین دیوان مصمم شد به عقیل بن ابی اطالب و محرمه بن نوفل و حبیرین مطعم که از نویسندگان قریش بود فرمان داد در تنظیم آن شرکت جویند و آن‌ها دیوان سپاهیان اسلامی را به ترتیب خاندان‌ها نوشتند و از خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه و آله آغاز کردند و پس از آن هر خاندانی نزدیکتر به خاندان نبوت بود آن را مقدم داشتند. چنین است آغاز دیوان سپاه.

و زهری از سعیدبن مسیب روایت کرده که این امر در محرم سال بیستم هجری روی داده است. و اما دیوان خراج و مالیاتها پس از اسلام بر همان وضعی باقی مانده بود که پیش از اسلام بود. دیوان عراق به زبان فارسی و دیوان شام به زبان رومی نوشته می‌شد و نویسندگان دیوان‌ها از صاحبان عهد هر دو فریق بودند^(۲). و هنگامی که عبدالملک بن مروان به خلافت رسید و امر خلافت به پادشاهی تبدیل شد و قوم عرب از خشونت بادیه نشینی به رونق تمدن و از سادگی بی‌سوادگی به مهارت نوشتن نایل آمدند و در میان اعراب و موالی ایشان استادانی در نویسندگی و حسابداری ظهور کرد عبدالملک به سلیمان بن سعد که در آن روزگار فرمانروای اردن بود فرمان داد دیوان شام را به زبان عربی نقل کند و وی از روز آغاز بدین امر در ظرف یک سال آن را تکمیل کرد و چون

۱- تدوین گویا از کلمه دیوان فارسی گرفته شده و به معانی: نوشتن نام در دیوان سپاه و گردآوری

دیوان (دفتر) آمده است و در اینجا گویا مراد ترتیب دادن دفتر و دیوان باشد.

۲- منظور از صاحبان ن عهد هر دو فریق: متعاهدان زردشتی و نصارای ایران و روماند که در دهه اسلام و تحت تبعیت آن بودند.

سرحون کاتب عبدالملک بر این امر آگاهی یافت به نویسندگان روم گفت روزی خویش در جز این صنعت بجوید چه خداوند آن را از شما برید.

و اما دیوان عراق در روزگار حجاج تغییر یافت و او در این باره به کاتب خویش صالح بن عبدالرحمن فرمان داد که صالح نوشتن فارسی و عربی می‌دانست و این هنر را از زادن فرخ کاتب پیشین حجاج فرا گرفته بود و چون زادان فرخ در جنگ با عبدالرحمن بن اشعث کشته شد حجاج صالح را به جای وی به کاتبی خویش برگزید و به وی فرمان داد دیوان را از زبان فارسی به عربی نقل کند و او این امر را انجام داد و نویسندگان فارسی در این باره کراهت و نفرت نشان دادند و عبد الحمید بن یحیی می‌گفت خدای صالح را خیر دهد او بر نویسندگان چه منت بزرگی دارد.

آنگاه این وظیفه در دولت بنی عباس به کسانی که در آن نظر (و صلاحیت) داشتند واگذار گردید چنان که برمکیان و خاندان سهل بن نوبخت و جز آنان از وزیران دولت این وظیفه را نیز انجام می‌دادند. و اما آنچه از احکام شرعی بدین وظیفه تعلق می‌گیرد از قبیل مسائل مخصوص به سپاه یا بیت المال درباره دخل و خرج و بازشناختن نواحی و مناطقی که با صلح به حیطة اسلام در آمده یا به قهر و زور^(۱) و این که این وظیفه را چه کسانی باید عهده دار شوند و شرایط ناظر و نویسنده آن و قوانین محاسبات، همه این‌ها از اموریست که مربوط به کتب احکام سلطانی است و در کتب مزبور نوشته شده است و از مقصد کتاب ما بیرونست چه ما در این باره فقط از آن نظر بحث می‌کنیم که به طبیعت کشورداری ارتباط دارد، همان هدفی که در این کتاب آن را دنبال می‌کنیم، و این وظیفه از این نظر قسمت عظیمی از کشورداری است بلکه سومین ملوک آن به شمار می‌رود چه هر پادشاه ناچار باید دارای سپاه و مال (درهم و دینار) و مخاطبه با کسانی باشد که از

۱- ترجمه عنوه (به فتح ع - و) است که به معنی قهر و زور و مودت و صلح هر دو آمده (از اضداد است) ولی در اینجا به معنی زور است. و احکام شرعی نسبت به کشوری که با صلح به اسلام گراید با آن که به قهر و غلبه فتح شود تفاوت دارد.

وی غایب‌اند. از این رو خدایگان کشور در امور شمشیر و قلم و مال به یارانی نیازمند است تا عهده دار هر یک از امور مزبور را (به سبب نیازمندی به آنان) به بخشی از ریاست کشور اختصاص دهد. و امر دیوان دولت بنی امیه اندلس و ملوک طوایف پس از ایشان نیز بر همین منوال بود.

و اما در دولت موحدان باید متصدی و خدایگان آن از خاندان موحدان باشد و او به استقلال در امر بدست آوردن اموال و گردآوری و ضبط آنها و روش کار فرمانروایان و کارگزاران در این باره نظارت می‌کرد و آنگاه اموال مزبور را در مواقع مقتضی و به میزان لازم به مصرف می‌رسانید و دارنده این شغل را خدایگان اشغال می‌نامیدند و چه بسا که در بعضی از نواحی کسانی را که از خاندان موحدان نبودند و در این فن مهارت داشتند نیز بدین شغل می‌گماشتند. و چون خاندان ابو حفص در افریقیه به استقلال گراییدند و جزیه ستانی کار ذمیان^(۱) اندلس بود از این رو گروهی از خاندان‌های شرف بر آنان سبقت جستند و در میان آنان کسانی بودند که در اندلس به کار جزیه ستانی گماشته شده بودند مانند خاندان سعید که اصاب قلعه جوار غرناطه بودند و به خاندان ابوالحسن شهرت داشتند. ابو حفصیان از کفایت آنان در این امر استفاده کردند و ایشان را به تدبیر امور خراج یا منصب (اشغال) گماشتند همچنان که در اندلس این وظیفه را برعهده داشتند و در این باره به کار موحدان می‌پرداختند (یعنی گاه با موحدان و گاه با ابو حفصیان کار می‌کردند). آنگاه حسابدانان و نویسندگان بدان اختصاص یافتند و کار از دست موحدان بیرون رفت. سپس چون امر حاجبی قدرت یافت و فرمان آن در همه شئون کشور نافذ گردید این رسم تعطیل شد و خدایگان آن زیر دست حاجب قرار گرفت و در زمره خراج گیران درآمد و این پایگاه ریاستی که در آن دولت وجود داشت بر افتاد.

۱- ترجمه کلمه «جالیه» است که از مصطلحات دیوانی در اواخر امویان بود و در دوران دوم عباسیان به معنی خراج و حصه مرتب آن بکار می‌رفت. (از المرجع).

و اما در دولت خاندان مرینی هم اکنون منصب محاسبهٔ مستمریهای سالیانه و خراج ستانی در اختیار یک تن است و خدایگان این پایگاه کسی است که کلیهٔ محاسبات را تصحیح می‌کند و آن‌ها را به دیوان آن رجوع می‌دهند و رأی و نظر او پس از نظر سلطان یا وزیر است و خط و امضای او در صحت محاسبات خارج و مستمریهای سالیانه معتبر است. این‌ها است اصول پایگاهها و مراتب سلطانی و این‌ها درجاتی عالی هستند که صاحبان آن‌ها نظارت عام دارند و سروکار آنان مستقیم با سلطان است. و اما این مرتبه در دولت ترک دارای انواع گوناگونی است چنان که خدایگان دیوان مستمریها را ناظر سپاه می‌گویند و خدایگانی اموال اختصاص به وزیر دارد و او در دیوان خراج ستانی عمومی دولت نظارت می‌کند و از بلندترین درجات ناظران اموال است زیرا نظارت در اموال در نزد ایشان به سبب پهناوری دولت و عظمت سلطنت و دایرهٔ وسیع اموال و خراج‌ها به مراتب بسیاری منشعب می‌گردد و ممکن نیست یک تن به استقلال به ضبط و عهده داری آن قیام کند هر چند در شایستگی و کفایت لایق ترین افراد باشد. از این رو ناظر عمومی این قسمت به خصوص را به نام وزیر می‌خوانند و او با همهٔ این پیرو یکی از موالی سلطان و صاحبان عصیبت اوست.

و صاحب شمشیر در دولت (آنچنان است) که نظر وزیر به وی رجوع می‌شود و در پیروی از وزیر متتهای کوشش را در نظر می‌گیرد. و دارندهٔ این مقام در نزد آنان به نام «استاذالدار»^(۱) خوانده می‌شود و او باید یکی از امرای بزرگ سپاهیان و خداوندان شمشیر در دستگاه دولت باشد. و پایگاه‌ها و درجات دیگری از مقام «استاذالدار» پیروی می‌کنند که همهٔ آن‌ها جنبهٔ مالی و محاسباتی دارد و دایرهٔ آن‌ها به امور خاص محدود است مانند: ناظر خاص مباشر اموال شخصی سلطان از قبیل اقطاع یا سهامی است که از اموال

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت استاذالدوله غلط است. صاحب اقرب الموارد ذیل کلمه «استاذ» می‌نویسد: معلم و خواننده (قرائت کننده) و عالم و استاذالدار ناظر درگاه پادشاه، کلمه فارسی معربست. در «ینی» هم استاذالدار است.

خراج و نواحی باج ستانی متعلق به شخص سلطان می‌باشد و از اموال عمومی مسلمانان نیست و او زیردست امیر «استاذالدار» است و وزیر هر چند از سپاهیان می‌باشد ولی «استاذالدار» را در کار او نظارتی نیست و ناظر خاص زیردست خزینه دار اموال سلطان است که یکی از ممالیک^(۱) وی می‌باشد و او را «خازن الدار» می‌خوانند چه وظیفه او و ناظر خاص مراقبت در اموال شخصی سلطان است و اختصاص به این امر دارد. اینست بیان مقام در دولت ترک مشرق پس از آن که نخست وضع آن را در مغرب باز گفتیم و خدا گرداننده امور است جز او پروردگاری نیست.

دیوان نامه‌ها و نگارش،

این وظیفه به طبیعت در کشور ضروری نیست چه بسیاری از دولت‌ها در اصل از آن بی‌نیازند چنان که در دولت‌های سخت بادیه نشین که از تهذیب تمدن و شهرنشینی و استحکام صنایع بهره مند نیستند چنین مقامی وجود ندارد.

و در دولت اسلامی که نیاز شدید بدان پیدا شد به سبب کیفیت زبان عربی و بلاغت در تعبیر از مقاصد بود چه کتاب^(۲) کهنه حاجت انسان را اغلب بلیغ تر و رساتر از تعبیر لسانی ادا می‌کرد.

و کاتب امیر یکی از خویشاوندان و بزرگان قبیله او به شمار می‌رفت که بدین سمت انتخاب می‌شد چنان که خلفا و امرای صحابه در شام و عراق نیز چنین کسی را به کاتبی خویش برمی‌گزیدند تا از لحاظ امانت داری و حفظ اسرار مورد اعتماد باشند. رفته رفته تباهی به زبان راه یافت و به منزله صنعتی گردید که به اهل فن و کسانی که آن را نیک

۱- جمع مملوک به معنی بنده، و نزد مردم شام بر بنده سفید اطلاق می‌شود، و ممالیک مصر گروهی بودند که حکومت آن کشور را به دست گرفتند و اصل آنان از بندگان چرکس بود و اصل معنی درین ماده قوت و شدت است (اقرب الموارد).

۲- کتاب (به ضم ک و تشدید ت جمع کاتب) در چاپ‌های مشکول غلط است.

می‌دانستند اختصاص یافت و خاندان عباسیان صاحبان آن منصب را در پایه‌ای بلند جای می‌دادند و کاتب ایشان اسناد دفاتر احکام را به طور مطلق (بی دخالت دیگری) صادر می‌کرد و در پایان آن نام خویش را می‌نوشت و آن را با مهر سلطان مهر می‌کرد و بر روی مهر سلطان نام یا علامت او منقوش بود. که در آب حل می‌شود فرو می‌برند و به «گل مهر»^(۱) نامیده می‌شود سپس آن مهر را بر دو طرف دفتر احکام (یا طومار) هنگام تاکردن و الصاق آن می‌زنند.

آنگاه پس از عباسیان طومارها به نام سلطان صادر می‌شد و کاتب امضای خود را در آغاز یا انجام آن می‌گذاشت بر حسب محل و لفظی که برمی‌گزیند.

بعدها صاحب این پایگاه گاهی به سبب تقرب یافتن دیگری از خدمتگزاران دولت در پیشگاه سلطان تنزل می‌یافت یا خودکامگی وزیری که او را مجبور می‌ساخت و همه امور را در نزد خود متمرکز می‌کرد سبب تنزل وی می‌شد. و آن وقت علامت این کاتب در برابر علامتی که دلیل صحت نوشته و امضای وزیر بود غیرنافذ و ملغی می‌گردید و آنگاه صورت علامت معهود خود را در برابر علامت این رئیس می‌نوشت. چنان که این معنی در پایان دولت حفصی روی داد و هنگامی که کار حاجبی بالا گرفت و نخست فرمانروایی به وی تفویض گردید و سرانجام به خودکامگی و استبداد کشیده شد حکم علامتی که اختصاص به کاتب داشت ملغی و بی‌اثر گردید ولی صورت آن چنان از نظر پیروی از کار سلف آن پایدار بود.

۱- طی الختم: گل سرخ و صاحب غیث ذیل ختام و ختامه آرد: موم و لک (لاک) و در لغت نامه به نقل از او به ذیل لاک (لک) آمده: گلی سرخ باشد که بدان پوست و جامعه رنگ کنند. نام جدید آن به فرانسه Terre- sigille و نام عامیانه آن Tira sigillar می‌باشد.

از آن پس حاجب امضایی را که باید در آن دفتر بگذارد برای کاتب ترسیم می‌کرد و آن را به خط مخصوصی می‌ساخت^(۱) و از صیغه‌های انفاذ و اجرا آنچه می‌خواست برای او بر می‌گزید. پس کاتب فرمان او را امثال می‌کرد و علامت معتاد را می‌گذاشت. گاهی هم که سلطان زمام امور را به استقلال به چنگ می‌گرفت و خودکامگی آغاز می‌کرد همین شیوه را به خویش اختصاص می‌داد و امر فرمان را برای کاتب ترسیم می‌کرد تا وی علامت او را در نوشته‌ها بگذارد.

یکی از پایگاههای دیگر نویسندگی «توقیع» است و آن چنانست که کاتب در حضور سلطان هنگامی که مجالس فرمان دادن و حل و عقد امور تشکیل می‌شود می‌نشیند و احکام و دستورهایی را که پادشاه بر وی القا می‌کند با موجزترین و بلیغ‌ترین الفاظ برنامه‌ها و شکایات می‌نویسد. و توقیعات یا به همینسان که یاد کردیم صادر می‌شود و یا آن که کاتب از نمونه‌هایی که در دفتری هست و در اختیار خدایگان عرایض و شکایات است پیروی می‌کند. و توقیع نویس باید از بلاغت و سخنوری حظی وافر داشته باشد تا توقیعات او درست باشد. و جعفر بن یحیی در نزد رشید بر شکایت نامه‌ها توقیع می‌نوشت و آن‌ها را به خدایگان عرایض و شکایات می‌داد و توقیعات وی به حدی شیوا و رسا بود که در بدست آوردن آن‌ها میان خداوندان بلاغت. به منظور آگاهی بر فنون و شیوه‌های شیوایی و بلاغت، رقابت و همچشمی پدید آمده بود چنان که گویند هر عریضه ای که توقیع وی بر آن بود به یک دینار خرید و فروش می‌شد. چنین است چگونگی و وضع دولت‌ها.

و باید دانست که خدایگان دیوان توقیع ناچار باید از میان بالاترین طبقات مردم و صاحبان مروت و حشمت برگزیده شود و بهره‌ء وافری از دانش و بلاغت و سخنوری داشته باشد چه در معرض کاری قرار می‌گیرد که ناچار باید اصول علوم را بداند، زیرا در مجالس پادشاهان و مقاصد احکام ایشان این گونه مسائل پیش می‌آید به اضافه چیزهایی

۱- به خط خودش وضع می‌کرد. «ینی».

که او را برمی‌انگیزاند تا با آداب معاشرت پادشاهان آشنا باشد و رسوم ایشان را مراعات کند و به فضایل و صفات نیک متصف باشد. گذشته از این که خواه ناخواه باید در نامه نگاری و تطبیق مقاصد سخن با اصول و رموز بلاغت توانا باشد و گاهی در برخی از دولت‌ها این پایگاه را به خداوندان شمشیر می‌سپارند زیرا طبیعت دولت به علت دوری از رنج اکتساب و آموختن علوم و سادگی عصیبت چنین اقتضا می‌کند. از این رو سلطان صاحبان عصیبت خویش را به پایگاه‌ها و مناصب دولتش اختصاص می‌دهد چنان که کسانی را از آنان عهده دار امور مالی و جنگی و نگارش می‌کند. متصدی امور شمشیر و جنگ از فراگرفتن دانش بی‌نیاز است ولی زمامداران امور مالی و نگارش یکی به حساب و دیگری به بلاغت نیازمندند، پس برای این مراتب کسان دیگری از خود آن طبقات برحسب ضرورت بر می‌گزینند و این مشاغل را به آنان می‌سپارند لیکن در عین حال صاحب قدرت دیگری از صاحبان عصیبت بر وی مسلط است که باید زیر نظر وی انجام وظیفه کند چنان که هم اکنون این وضع در دولت ترک مشرق متداولست. زیرا منصب نگارش و نامه‌ها در دولت اگرچه دارای خدایگان انشای خاصی است ولی وی باید زیر نظر و تسلط امیری از صاحبان عصیبت سلطان باشد که او را «دویدار» می‌نامند و اتکا و اعتماد سلطان به این امیر می‌باشد و در بیشتر احوال آن امیر مایه تسلی و آرامش وی می‌باشد و اتکای سلطان به خدایگان انشاء تنها در کیفیات بلاغت (فن نگارش) و تطبیق مقاصد وی با اصول آن فن و نهان داشتن اسرار و نظایر این‌هاست.

و اما شرایط معتبر در خدایگان چنین پایگاهی که سلطان در برگزیدن وی از میان اصناف مختلف مردم، در نظر می‌گیرد بسیار است و بهترین کسی که این شرایط را به طور جامع گردآوری کرده عبدالحمید کاتب است چنان که در نامه‌ای خطاب به نویسندگان می‌نویسد:

اما بعد، ای صاحبان هنر نویسندگی، ایزد شما را نگهدارد و از گزند در امان دارد و کامیاب کند و رهبری فرماید خدای، عزوجل، پس از پیامبران مرسل و پادشاهان بزرگوار

مردم را به اصناف گوناگونی تقسیم کرد هرچند در حقیقت همه با هم برابرند. و برای جستن روزی و مایهٔ گذران آنان را به هنرها و پیشه‌های مختلف و انواع کوشش‌ها و تلاشها سرگرم ساخت آنگاه شما گروه نویسندگان را در والاترین پایه‌ها، یعنی پایگاه صاحبان ادب و فرهنگ و جوانمردی و دانش و رزانت، جای داد. آری انتظام محاسن خلافت و استقامت امور آن به نیروی اندیشه و خامهٔ شماس است.

و از راه پندها^(۱) و خیرخواهی‌های شما خداوند برای خلق سلطان ایشان را شایسته می‌کند و شهرهای آنان را آبادان می‌سازد. پادشاه از شما بی‌نیاز نیست و کارگزاری به جز شما یافت نمی‌شود. پس وضع شما نسبت به پادشاهان به منزلهٔ گوشه‌های ایشان است که بدان می‌شنوند و دیدگان ایشان که بدان می‌بینند و زبانهای ایشان که بدان سخن می‌گویند و دستهای ایشان که بدان قدرت و نیرومندی خویش را نشان می‌دهند.

ایزد شما را به فضیلت هنری که به شما اختصاص داده بهره مند سازد و نعمتی را که به کمال به شما ارزانی داشته است از شما بازستاند.

در میان کلیهٔ هنرمندان و پیشه‌وران هیچ دسته‌ای به اندازهٔ شما به کلیهٔ خوبیها و سرشته‌های نیک و پسندیده و یکایک خصلت‌های فضیلت و نام‌آوری نیازمند نیست و ناچار باید به همهٔ این خوی‌ها و صفات متصف شوید «ای نویسندگان» اگر چنان باشید که در این نامه توصیف می‌شوید. پس نویسنده هم از لحاظ خود و هم به منظور یاری خدایگانی که در امور مهم به وی اعتماد می‌کند نیازمند است که در جای بردباری بردبار و در هنگام قضاوت فهیم و دانا و در موضع اقدام مبارز و دلاور و گاه بازایستادن از بیم، باز ایستد. پاکدامنی و داد و انصاف را برگزیند، هنگام طرح رازها، رازدار و در سختی‌ها و شداید وفادار باشد. مصائب و ناگواریهایی را که ممکنست پیش آید پیش بینی کند و به رموز آنها آگاه باشد. کارها را به جای خود انجام دهد و حوادث را در جایگاه خود دریابد. باید در هر یک از فنون و شعب دانش بیندیشد و آنها را نیک فرا گیرد و اگر

۱- نسخه بدل: و از ناصحان شما.

تواند آن‌ها را کاملاً بیاموزد باید به اندازه‌ای که او را بس باشد از خرمن دانش‌ها خوشه چینی کند. به نیروی غریزهٔ خرد و تربیت نیکو و تجربه اندوزی فراوان باید هر امری را پیش از روی دادن و فرجام هر کاری را پیش از انجام دادن بشناسد، پس برای روبرو شدن با هر امری بسیج آن را فراهم سازد و خود را در برابر آن مجهز کند و در برابر هر پیش آمد و طریقی با خوی و عاداتی که بدان سازگار است آماده شود.

پس ای گروه نویسندگان، در فراگرفتن انواع آداب بر یکدیگر سبقت جوید و دانش دین را نیک بیاموزید و نخست به دانستن کتاب خدای عزوجل و فرایض آغاز کنید، آنگاه علوم عربی را فرا گیرد که مایهٔ مهارت و استادی شما در سخنوری است، سپس خط را نیک تعلیم گیرید چه خط نیکو نامه‌های شما را زیور می‌بخشد، و اشعار را بخوانید و معانی و مشکلات آن‌ها را بشناسید و «ایام» جنگ‌های عرب و عجم و اخبار و سیرت‌های آن‌ها را یاد گیرید چه این گونه معلومات شما را در هدف بلندی که بدان همت گماشته‌اند یاری خواهد کرد. همچنین از فراگرفتن حساب غفلت می‌ورزید چه دانش حساب اساس کار نویسندگان خراج ستانی است. و به آزمندی‌ها خواه بزرگ یا خرد و کارهای پست و فرومایگی‌ها مگرابید چه چنین تمایلاتی مایهٔ خواری بندگان و تباهی نویسندگان است. و هم هنر خویش را از آلودگی‌ها و فرومایگی‌ها منزه سازید و خود را از سخن چینی و نامی و صفات زشت جاهلان حفظ کنید.

از تکبر و نخوت و سبکسری سخت بپرهیزید، چه با این خوی دشمنی را بی‌سبب خشم و کینه‌ای به خود جلب می‌کنید و در راه خدای عزوجل در هنر خویش به یکدیگر دوستی و مهر ورزید و کسی را بدان توصیه کنید که نسبت به سلف شما در فضیلت و داد و نجات شایسته‌ترین افراد باشد.

و اگر روزگار نسبت به یکی از شما بی‌مهری نشان دهد و به ستیز برخیزد شما نسبت به وی دلسوزی و مهربانی کنید و او را یاری دهید تا پریشان حالی او بهبود یابد و بی‌سروسامانی وی به وضع نخستین باز گردد. و اگر سالخوردگی و پیری یکی از شما را

گوشه نشین کند و از پیشه و دیدار یاران و دوستانش محروم سازد بر شماست که به دیدار او بروید و او را گرامی شمارید و با وی در امور مشورت کنید و از تجارب فراوان و سوابق معرفت او یاری جویید.

و باید یک فرد نویسنده نسبت به کسی که او را برمی‌گزیند و در روز نیازمندی به وی اتکا می‌کند چنان مال اندیش باشد و در کارهای او از امور مربوط به فرزند و برادر خویش هم محتاط تر و دوراندیش تر باشد، چنان که اگر در ضمن کارها امری ستودنی پیش آید جز به خدایگان خویش به دیگری آن را نسبت ندهد^(۱) و اگر نکوهشی روی دهد باید آن را از پیش وی بردارد و باید از لغزش و خطا و افسردگی هنگام دگرگونگی احوال بپرهیزد، زیرا به شما ای گروه نویسندگان، عیبجویی زودتر راه می‌یابد تا به پارسایان متعبد^(۲)، و هم برای شما زیان بخش و تباه کننده تر است چه دانستید یک فرد شما وقتی در درگاه سلطان به همنشینی با او نائل می‌آید سلطان ادای حقوق شما را در نهایت جوانمردی بر خویش واجب می‌شمرد پس بر شما هم واجب است که از روی اعتماد و خلوص نسبت به وی چنان وفادار و سپاسگزار و حق شناس و خیرخواه و رازدار باشید و نیکی او را بخواهید و در تدبیر امور و پنددادن به او خلوص نیت نشان دهید تا پاداش حقی را که برگردن دارید ادا کنید و باید رفتار و کردارتان هنگام نیازمندی خدایگان به شما و در مواقع اضطرار گواه برین معانی باشد.

پس شما ای گروه نویسندگان، که خدای شما را کامیاب کند، این نکات را باید همواره احساس کنید و در همه احوال فراخی و تنگدستی و نومییدی و مواسات و احسان و شادمانی و اندوه آن‌ها را از یاد نبرید و هر یک از صاحبان این هنر شریف بدین روش رفتار آراسته باشد چه اندازه نیکوخوی خواهد بود.

۱- از «ینی» است که به جای: فالیصفها در چاپ‌های مصر و بیروت: فلایصفها (از اضافه) است.

۲- در «ینی» العراء و در چاپ‌های دیگر: الفراء و صورت متن ترجمه القراء از چاپ بیروت است.

و هر گاه یکی از میان شما به حکومت ناحیه‌ای برگزیده شود یا یکی از امور مربوط به خلق خدا و روزی خواران او به شما تفویض گردد باید خدای عزوجل را در نظر آورد و طاعت او را پیشه سازد و یاور ناتوانان باشد و بداد ستمدیدگان برسد چه خلق روزی خواران خدایند و محبوب ترین کسان و با ایشان همراهی می‌کنند.

آنگاه باید در قضاوت بداد گراید و اشراف و بزرگان را گرمی دارد و بر میزان غنیمت و خراج بیفزاید و در آبادانی بلاد بکوشد و با رعیت الفت گیرد و از آزار ایشان بپرهیزد و باید در نشست و برخاست خویش فروتن و بردبار باشد و در دفاتر احکام و خراج و پیجویی حقوق به مدارا رفتار کند.

و هر گاه یکی از شما نویسندگان با کسی همنشینی کنید، باید طبایع و عادات او را بیازمایید و همین که خصال نیک و بد او را شناختید باید وی را بر آنچه با نیکی سازگار است یاری دهید و با تدبیر دقیق و لطایف خیل و بهترین وسیله‌ها بکوشید او را از تمایلات زشت و خصال بد منصرف کنید.

و می‌دانید که رام کنندهٔ چارپایان اگر در سیاست خود بصیر باشد، به جستجوی شناختن خویهای آنها می‌پردازد، چنان که اگر اسبی لگدزن باشد هنگامی که بر آن سوار می‌شوید حیوان را بر نمی‌انگیزد و به هیجان نمی‌آورد و اگر دست هایش را بلند می‌کرده باشد از روبروی آن پرهیز می‌کند و اگر بترسد و رم کند از پیش روی حیوان دور می‌شود و اگر توسن باشد در رام کردن آن نرمی و ملاحظت پیش می‌گیرد و از این راه حیوان را مطیع می‌سازد چنان که اگر اندکی به مدارا و رفق ادامه دهد به آسانی حیوان را رام می‌کند.

و کسانی که به کار سیاست مردم مشغولند و با ایشان در می‌آمیزند و آنان را خدمت می‌کنند می‌آزمایند و در امور ایشان مداخله می‌کنند می‌توانند از توصیف سیاست رام کردن حیوانات (که ما یاد کردیم) نمونه‌هایی برای وظیفهٔ خود به دست آورند، ولی نویسنده در پرتو فضل و ادب و هنر شریف و چاره جوییهای دقیق و چگونگی رفتار

خویش با کسانی که هم سخن او می‌شوند و با وی به بحث و مناظره می‌پردازند و یا او گفتهٔ آن‌ها را در می‌یابد و یا از شکوه و سطوت آنان می‌هراسد، به طریق اولی باید با صاحبان خویش برفق و مدارا رفتار کند و کژیهای او را راست و مستقیم سازد. او کجا و رام کنندهٔ بهایمی که نه می‌تواند پاسخ بدهند و نه صواب و خطا را از هم می‌شناسند و نه درک پرسشی می‌کنند جز به همین اندازه که صاحب‌شان آن‌ها را برای سوارشدن آماده می‌کند.

آگاه باشید، خدای شما را ببخشاید، در رأی و نظر خویش همواره جنبهٔ همراهی و سود آن را مراعات کنید و در آن فکر و اندیشهٔ خویش را تا حد امکان به کار برید تا آن که به اذن خدای کسی که مصاحب او هستید با شما بسردی و بی‌مهری رفتار نکند و همنشینی شما را گران نشمارد و از جفاکاری او در امان باشید و با شما از در سازگاری و موافقت درآید و مشمول دوستی و مهربانی وی گردید، انشاءالله، و نباید هیچیک از شما در وضع مجلس و جامه و مرکوب و خوراک و آشامیدنی و بنا و خادمان و دیگر امور گوناگون مخصوص به خود از اندازهٔ شایسته و لازم خویش تجاوز کنید زیرا با آن که خداوند شما را به شرف هنری که دارید بر دیگران برتری داده در عین حال از خدمتگزارانی به شمار می‌روید که سزاوار نیست در خدمتگزاری خویش کوتاهی و تقصیر از شما سربزند و کارگزاران و امینانی هستید که اعمال تضييع و تذریر از شما قابل اغماض نیست.

و در تمام نکاتی که برای شما یاد کردم و اندرزهایی که بر شما خواندم برای پاکدامنی خویش از میانه روی و اقتصاد یاری بجویید و از تلف کاریهای اسراف و بدفرجامی تجمل خواهی و نازپروردگی پرهیزید، چه این دو شیوه فقر و بینوایی به بار می‌آورند و بندگان را دچار خواری می‌کنند و کسانی که بدانها متصف باشند به ویژه نویسندگان و خداوندان ادب و فرهنگ را رسوا می‌سازند.

امور این جهان را همانندها و نظایریست و شما در کارهایی که تازه آغاز می‌کنید می‌توانید از تجارب پیشین خود در نظایر آن‌ها راهنمایی بجوید، آنگاه هنگام تدبیر امور آشکارترین و مبرهن‌ترین شیوه‌های اندیشه و راست‌ترین و نیک‌فروجام‌ترین راههای چاره‌جویی را بیمایید.

و بدانید که آفت تباه‌کننده تدبیر امور آنست که نویسنده در حضور خدایگان خویش آنچنان در وصف امری زیاده روی کند و که وی را از اجرای دانش و اندیشه‌اش بازدارد. از این رو هر نویسنده‌ای در انجمن خدایگان خویش باید به اندازه کافی در گفتار خویش میانه روی پیش گیرد و هنگام آغاز رکدن گفتار و پاسخ دادن به ایجاز پردازد و با همه این دلایل جامع آن را بازگوید چه مصلحت حال و بازداشتن او از فزون‌گویی در این شیوه است. و از بیم آن که مبدا غلطی به وی دست دهد که به تن و خرد و فرهنگ وی زیان برساند باید دست تضرع به سوی خدا بردارد که در کامیابی و استواری امور او را یاری بخشد.

چه اگر نویسنده‌ای از شما گمان کند یا بگوید آنچه از هنر زیبا و نیروی جنبش او پدید می‌آید فقط در پرتو چاره‌جویی و حسن تدبیر خود اوست، با این گمان یا گفتار خود در پی آن شده است که خدای عزوجل وی را به خود وامی‌گارد تا از آن مقام به پایه‌ای نابسند باز می‌گردد و این امر بر کسی که در آن بیندیشد نهان نیست^(۱).

و هرگاه دوتن نویسنده در یک درگاه خدمت کنند نباید هیچ کدام بگویند که او در هنر و خدمتگزاری از همکار دیگرش بصیرتر و تواناتر و در تحمل بارهای سنگین تدبیر امور شکیباتر است، زیرا فرزنانگان آن کس را خردمند می‌دانند که خودبینی و غرور را به دور افکند و معتقد باشد یارانش از وی خردمندتر و نیک‌روش‌ترند و بر همه نویسندگان یک بارگاه واجب است که نعمت‌های بیکران ایزد، جل‌ثناؤه، را بی‌خودستایی و فریفته

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت به جای: (به ظنه) به حسن ظنه و به جای (یکله) (یکسله) درست نیست.

شدن برای خویش بشناسد و خود را به فزونی هنر از همگنان و یاران و همنشینان خویش برتر بشمارند و در ورطه خودبینی و مباحات فرو نرود. و ستایش یزدان بر همه لازم است بدانسان که در برابر عظمت او فروتنی پیش گیرند و در پیشگاه بزرگی و چیرگی وی سر خضوع فرود آورند و از نعمت او سخن گویند.

و من در این نامه خویش گفتاری را که از روزگارهای دیرین بدان مثل می‌زنند باز می‌گویم: نصیحت گر باید به گفته خود عمل کند. و این مثل پس از یادکردن نام خدای، عزوجل، به منزله یکتاگوهر و برگزیده سخن در این نامه است و به همین سبب آن را در پایان آوردم و نامه را بدان تکمیل کردم.

و خدا ما و شما را ای گروه طالبان دانش و نویسندگان دوست و مقرب خویش گرداند^(۱) بدانچه به وی دوستی و نزدیکی جست هر آن که به نیروی یاری دادن و رهنمایی فرمودن وی در دانش بر ما سبقت گرفت. زیرا این امر (راجع) به او و در ید اوست. هر کامیابی به یاری او و در قدرت اوست.

و درود و بخشایش و نیکی خدا بر شما باد.

شرطه^(۲)، در این روزگار مردمان آن را در افریقیه «حاکم» و در دولت اندلس «صاحب المدینه» و در دولت ترک. «والی» می‌نامند. و متصدی این وظیفه در دستگاه دولت زیر دست خدایگان شمشیر (وزیرجنگ) است و فرمان وی در برخی از موارد در خدایگان شرطه نافذ است و نخست این منصب را در دولت عباسیان ایجاد کردند و کسانی که عهده دار آن بودند باید مقررات مربوط به جنایات را نخست در مرحله برائت

۱- مولانا به جای: تولانا در (۱) غلط است.

۲- (به ضم ش - فتح ط) : چاوش شحنه و سرهنگ آن (متتهی الارب). و صاحب اقرب الموارد آرد: گروهی از یاران برگزیده حکام و فرمانروایان که در روزگار ما وظیفه آنان بر کار رؤسای قوای انتظامی تطبیق می‌شود. و می‌توان گفت «شرطه» در آن روزگار به منزله شهربان و نیروی پلیس امروز بوده است.

خواستن^(۱) رسیدگی کنند و آن گاه پس از تکمیل مرحلهٔ رسیدگی کیفرهای شرعی (حدود) را دربارهٔ بزه کاران اجرا کنند. چه دخالت شرع در اتهامات جنائی بدین منظور است که حد زدن مجرمان انجام یابد و تنها در این باره نظارت می‌کند، لیکن دستگاه سیاست دولت در کشف و تکمیل موجبات جرم هم دخالت و نظارت دارد و هر گاه در پیرامون قضیه ای قرائنی وجود داشته باشد حاکم مجرم را به اقرار مجبور می‌سازد زیرا مصلحت عمومی ایجاب می‌کند که بزه کاران کیفر یابند و بنابراین کسی را شرطه می‌نامیدند که جنایات را در مرحلهٔ ابتدایی رسیدگی می‌کرد و آنگاه کیفرهای شرعی را وقتی قاضی دخالتی در آن نداشت اجرا می‌ساخت.

و منصب شرطه مستقل بود و دارندهٔ آن را «خدایگان» شرطه می‌خواندند.

و چه بسا که امور مربوط به کیفرها و مسائل وابسته به حفظ جان مردم را به طور مطلق به شرطه واگذار می‌کردند چنان که او به استقلال و بی‌دخالت قاضی این گونه وظایف را انجام می‌داد و این پایگاه را بزرگ می‌شمردند^(۲) و کسانی را که آن‌ها را به ریاست شرطه بر می‌گزیدند عبارت بودند از سرداران بزرگ لشکری و موالی ارجمندی که از خواص و مقربان بارگاه سلطان به شمار می‌رفتند ولی تسلط شرطگان جنبهٔ عمومی نداشت و فرمان آنان در همهٔ طبقات مردم نافذ نبود، بلکه ایشان تنها بر عامهٔ خلق و عناصر متهم و مشکوک فرمانروایی می‌کردند و افراد اوباش و فرومایه و تبه‌کار را از شرارت باز میداشتند. بعدها دایرهٔ قدرت و نفوذ شرطه در دولت امویان اندلس توسعه یافت و پایگاه مزبور به دو گونه تقسیم شد: شرطهٔ بزرگ و شرطهٔ کوچک.

خدایگان شرطهٔ بزرگ هم بر طبقات عالی و هم بر عامهٔ مردم تسلط داشت و دارای اختیاراتی شد که می‌توانست در کارهای رجال دستگاه و بارگاه سلطان نیز نظارت کند و

۱- از «ینی» است که به صورت: استبراء آمده در چاپ‌های مختلف، «استبداء» و «استبداد» است.

۲- نزهوا در چاپ‌های مصر و بیروت غلط و صحیح بر حسب «ینی» و «نوهوا» است.

آنان را از تجاوز و ستمگری باز دارد و صاحبان شوکت و جاه و جلال را که از بستگان و خویشاوندان و مقربان صاحبان مراتب دولتی بودند نیز مورد بازخواست قرار دهد. و وظیفه خدایگان شرطه کوچک به رسیدگی در امور عامه مردم اختصاص داشت. و برای خدایگان شرطه بزرگ تختی در مدخل بارگاه سلطان اختصاص یافته بود و تنی چند از رجال درگان در پیرامون او بر روی صندلی‌ها می‌نشستند و هیچ وظیفه‌ای جز اجرای اوامر وی نداشتند. این منصب به رجال بزرگ دولت تفویض می‌شد چنان که حتی خدایگان آن از کسانی بود که نامزد وزارت یا حاجبی می‌شدند. و اما در دولت موحدان مغرب خدایگان شرطه دارای اهمیت و شکوه فراوانی بود هرچند بر همه طبقات تسلط و نفوذ نداشت و این منصب را جز به رجال و بزرگان خاندان موحدان نمی‌سپردند ولی وی بر کسانی که در دستگاه دولت و درگاه سلطان خدمت می‌کردند فرمانروایی نداشت، لیکن هم اکنون به منصب مزبور فساد راه یافته و از دست رجال موحدان بیرون رفته است و اداره آن برعهده برگزیدگان نمک پرورده درگاه سلطان است.

و اما در دولت بنی مرین مغرب هم اکنون منصب شرطه برعهده کسانی است که از خاندان‌های موالی و برگزیدگان نمک پرورده ایشان می‌باشند. و در دولت ترک مشرق خدایگان شرطه از میان رجال ترک یا بازماندگان دولت پیش از ترکان (کردها) [در هر دو ناحیه مشرق و مغرب]^(۱) برگزیده می‌شود و کسانی را برمی‌گزینند که از لحاظ شدت عمل و توانایی بر اجرای فرمانها شایستگی داشته باشند تا بتوانند از راه بکاربردن کیفی‌های شرعی و سیاسی با قدرت کامل ماده فساد را ریشه کن

۱- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت به جای: «فیا لقطرین» «فی المنظر» آمده است.

سازند و انواع فسق و فجور^(۱) را براندازند و لانه‌های آن را واژگون کنند و بر مقتضیات مصالح عمومی در شهر، مجامع فسق و بدکاری را پراکنده سازند. و خدا گردانندهٔ شب و روز است [و غالب و جبار است و او (تعالی) داناتر است].

فرماندهی نیروی دریایی^(۲)،

و آن در مغرب و افریقه از درجات و پایگاه‌های دولتی و در بسیاری از کیفیات زیر نظر و فرمان خدایگان شمشیر (وزیرجنگ) است و خدایگان آن را در تداول آنان «الملند»^(۳) به تفخیم لام می‌نامند و این کلمه از زبان فرنگان به عربی نقل شده است و در اصطلاح لغت ایشان نام خدایگان ناوگان می‌باشد و درجهٔ مزبور به کشور افریقه و مغرب اختصاص یافته است زیرا آن دو کشور از جهت جنوب در کنار دریای روم (مدیترانه) سکونت دارند و بر ساحل جنوبی آن دریا کلیهٔ ممالک بربر از سبته تا اسکندریه به سوی شام، و بر ساحل شمالی آن ممالک اندلس و فرنگ و اسلاوها و روم نیز تا بلاد شام واقع است و آن را دریای رومی و دریای شامی، منسوب به اهالی کنار آن، می‌نامند و ساکنان هر دو ساحل و کناره‌های آن بیش از همهٔ ملت‌های دریانورد در امر کشتیرانی ممارست می‌کنند و در این باره زحمات فراوانی متحمل می‌شوند، چنان که رومیان و فرنگان و قوطها (گت‌ها) در ساحل شمالی این دریا بودند و بیشتر جنگ‌ها و بازرگانی‌های ایشان به وسیلهٔ کشتی‌ها انجام می‌یافت و از این رو در کشتیرانی و جنگ‌های دریایی و راندن ناوهای جنگی در آن دریا مهارت داشتند و چون برخی از سلاطین ممالک مزبور به سوی سواحل جنوب نزدیک می‌شدند و همچون می‌بردند،

۱- «الذعاره» در نسخ (ب) و (ا) و (ک) و اگر محرف «ازعاره» به معنی: بدخویی نبشاد صحیح الذعاره است که به معنی فسق و فجور است.

۲- ترجمه اساطیل که به معنی جهازات جنگی و مجموع‌های از کشتی‌های جنگی است.

۳- در نسخه (ک) به غلط «البلمند» است و کلمه مزبور از لغت اسپانیولی **Almirante** مأخوذ است (دسلان).

مانند رومیان به افریقایه و قوط (گت)ها به مغرب، به وسیله ناوهای جنگی مسافت میان آن ساحل را پیموده‌اند و بر ممالک مزبور تسلط یافتند و بربرهای متوطن در آن کشورها را زیر فرمان خویش آوردند و فرمانروایی آن ممالک را از ایشان بازستدند و بربرها در آن سواحل شهرهای پرجمعیتی داشتند مانند قرطاجنه (کارتاژ)^(۱) و سییطله^(۲) و جلولا^(۳) و مرناق^(۴) و شرشال^(۵) و طنجه^(۶). و پادشاه کرتاژ پیش از آنان با پادشاه روم می‌جنگید و ناوگانی جنگی پر از تجهیزات و سپاهیان برای جنگ به سوی آنان گسیل می‌کرد.

و این عادت مردمانی است که در دو ساحل این دریا سکونت دارند و در روزگار گذشته با یکدیگر به جنگ می‌پرداختند و هم در این عصر با هم نبرد می‌کنند.

و چون مسلمانان کشور مصر را متصرف شدند عمر بن خطاب به عمرو بن عاص رضی الله عنه نوشت که دریا را برای من وصف کن. و او در پاسخ نوشت: دریا آفریده ای عظیم است که آفریده ای ناتوان بر آن می‌نشیند مانند کرمی که بر چوبی جای گیرد. آن وقت عمر اشاره کرد که از دریانوردی مسلمانان و سوارشدن آنان در کشتی جلوگیری شود و از آن پس هیچیک از افراد عرب بر کشتی سوار نشد مگر کسانی که از فرمان عمر رضی الله عنه سرپیچی کردند و در نتیجه مورد بازخواست وی واقع شدند مانند عرفجه بن هرثمه ازدی رئیس قبیله بجیله که چون در عمان به جنگ پرداخت و خبر جنگ وی در دریا به گوش عمر رضی الله عنه رسید، این رفتار وی را زشت شمرد و او را مورد سرزنش و ملامت قرار داد که چرا برای جنگ دریانوردی کرده است. و وضوع بر همین منوال ادامه داشت تا آن که روزگار معاویه فرا رسید و وی به مسلمانان اجازه داد در کشتی بنشینند و به وسیله آن

۱- Cartage

۲- (Sbaitla (Suffetula

۳- Oppidum Vsalitanum

۴- Mornakiya ناحیه مرناکهی در جنوب غربی تونس واقع است.

۵- (Ceexarea) Cherchel

۶- Tanger (از دسلان).

جهاد کنند و علت منع عمر این بود که عرب به سبب بادیه نشینی در آغاز امر در فنون کشتیرانی و دریانوردی هیچ گونه مهارتی نداشتند لیکن رومیان نداشتند لیکن رومیان و فرنگان چون در این باره ممارست می‌کردند چنان تربیت یافته بودند که همواره قادر بودند کشتیرانی کنند و در نتیجهٔ تمرین بسیار فنون آن را به خوبی فرا گرفته بودند و در کشتیرانی مهارت داشتند.

و چون عرب به سلطنت و کشورداری رسید و قدرت و تسلط ایشان به اوج کمال ارتقا یافت و ملت‌های غیرعرب خدمت آنان را به گردن گرفتند و در زیر فرمانروایی آنان واقع شدند و هر هنرمند و صنعتگری فراخور هنر و فن خود به آنان تقرب جست و در نیازمندی‌های دریانوردی خویش گروهی از ملاحان بیگانه از ملل گوناگون را استخدام کردند و در فن دریانوردی و کشتیرانی به کمال به ممارست و تمرین پرداختند و رفته رفته در این فن بصیرت پیدا کردند و شیفتهٔ آن شدند که بدین وسیله به جهاد پردازند و به ایجاد کشتی‌ها و نبرد ناوهای بزرگ^(۱) همت گماشتند و نیروی دریایی خویش را مملو از مردان جنگی و انواع سلاح‌ها می‌کردند و سپاهیان و جنگاوران در آن‌ها سوار می‌شدند و آن‌ها را برای جنگ با کافران و ملت‌های غیرمسلمان در ماورای بحارگسیل می‌کردند و دسته‌ای از این ناوگان را به کشورها و مرزهای خویش که نزدیک تر به دریا بود یا در سواحل دریاها قرار داشت مانند شام و افریقیه و مغرب و اندلس اختصاص دادند. و خلیفه عبدالملک به حسان بن نعمان عامل افریقیه اشاره کرد که در تونس کارخانه‌ای

۱- ترجمه «شوانی» جمع «شونی» یا «شیننی» است و آن از مهمترین انواع کشتی‌های جنگی است که نیروی دریایی از آن فراهم می‌آمده و از همه کشتیهای دیگر بیشتر مورد توجه بوده است. در این نوع نبرد ناو که از بزرگترین کشتی‌ها به شمار می‌رفته است برج‌ها و قلاعی برای دفاع و حمله تبعیه می‌کرده‌اند و برج‌های مزبور دارای چندین طبقه بوده است که در طبقه بالای آن سپاهیان مسلح به تیروکمان جای داشته و در ← → طبقه پائین ملاحان پارو زنی می‌کرده‌اند. حاشیل کتاب «الظاهر بیبرس و حضاره مصر فی عصره» تألیف محمود جمال الدین سرور، چاپ قاهره ۱۹۳۸ ص ۱۴۴.

مخصوص ساختن ابزار و آلات دریانوردی تأسیس کند چه او شیفتگی بسیاری به آداب و مراسم جهاد داشت و فتح صقلیه (سیسیل) از آن جا دست داد و آن در روزگار زیاده الله اول ابراهیم بن اغلب به دست اسدبن فرات شیخ صاحب فتوی انجام یافت. همچنین قوصره^(۱) نیز در همان دوران فتح شد در صورتی که معاویه بن خدیج در روزگار معاویه بن ابی سفیان با اهالی صقلیه (سیسیل) به جنگ پرداخت ولی خدا نخواست به دست او فتح روی دهد و این فتح به دست این اغلب و سردار او اسدبن فرات روی داد. و پس از این فتح نیروی دریایی افریقیه و اندلس در روزگار دولت عبیدیان و امویان پی در پی برای ایجاد فتنه به شهرهای آنان (شهرهای ساحلی اندلس و شهرهای تابع عبیدیان) می‌شتافتند و در سواحل آنان به فتنه‌انگیزی و تخریب می‌پرداختند.

و نیروی دریای اندلس در روزگار عبدالرحمن الناصر به دویت کشتی یا نزدیک به آن رسیده بود و نیروی دریایی افریقیه نیز به همان اندازه یا در آن حدود بود. و سرداری نیروی دریای اندلس را ابن رماحس^(۲) برعهده داشت و لنگرگاه و بندر کشتی‌های اندلس شهرهای بجان^(۳) و المریه بود. و این نیروی دریایی در آن بندرها از دیگر شهرها و ممالک گرد می‌آید و از هر شهری که در آن به تهیه کشتی می‌پرداختند نیروی دریایی خاصی تشکیل می‌شد که امور آنها مربوط به فرماندهی از ملاحان بود و فرمانده مزبور این نیرو را اداره می‌کرد و درباره کارهای جنگی و سلاح‌ها و دیگر امور آنها به نظارت می‌پرداخت.

و هر کشتی دارای رئیسی بود که امور راندن آن را با باد یا پاروزنی اداره می‌کرد و فرمان می‌داد که کشتی‌ها در بندر لنگر اندازند و هنگامی که نیروهای دریایی برای جنگی

۱- Cossura (Pante Ilaria)

۲- از (ینی) و (ا) در چاپ‌هایی که (رماص) و (دماحس) آده درست نیست.

۳- در تمام نسخه «بجابه» است ولی دسلان آن را «بجان» تصحیح کرده و گوید هم اکنون آن را پیشینه

Pechina نامند و آن دهکده ایست نزدیک المریه.

احتمالی^(۱) یا کار دولتی مهمی گراوری می‌شوند در بندر معینی سپاهیان متمرکز می‌گردند و سلطان گروهی عظیم از رجال و دلاوران لشکری و موالی خویش را در آن ناوگان جای می‌دهد و کلیه کشتی‌ها از این گونه مردان جنگی پر می‌شود. آنگاه یکی از رجالی را که از عالی‌ترین طبقات مردم کشور می‌باشد به فرماندهی نیروی مزبور برمی‌گزیند و همه افراد باید از وی کسب دستور کنند و زیر فرمان او باشند. سپس فرمان آنان را به مقصدی که در نظر هست صادر می‌کند و منتظر بازگشت ایشان می‌شود که با پیروزی و غنایم بازآیند. مسلمانان در روزگار دولت اسلامی بر کلیه سواحل این دریا (دریای مدیترانه) تسلط یافته بودند و قدرت و صولت ایشان در فرمانروایی بر آن دریا به اوج عظمت رسیده بود و ملت‌های مسیحی هیچگونه تاب و توانی در برابر نیروی دریایی ایشان نداشتند و مسلمانان در همه روزگار فرمانروایی خویش برای فتوحات دریای مزبور را مسخر ساخته بودند و از این رو آنهمه مقامات معلوم در فتح رسیدند و غنایم بسیار بدست آوردند و همه جزایر منقطع از سواحل دریای مزبور را به تصرف آوردند مانند میورقه (میورک) و منورقه (مینورک) و یابسه (ایوسا) و سردانیه (ساردنی) و صقلیه (سیسیل) و قوصره (کسره) و مالطه (مالت) و افریطش (کرت) و قبرس، و بیشتر کشورهای روم و فرنگ.

و ابوالقاسم شیعی و پسرانش با نیروی دریایی خویش از مهدیه به جزیره جنون (ژن) حمله می‌بردند و پیروزی می‌یافتند و غنایم بسیار به چنگ می‌آوردند و مجاهد عامری خدایگان دانه از ملوک طوایف اندلس جزیره ساردنی (سردانیه) را به وسیله نیروی دریایی خویش در سال ۴۰۵ فتح کرد و مسیحیان در همان روزگار آن را پس گرفتند، و خلاصه مسلمانان در خلال کلیه این مدت بر قسمت اعظم این دریا تسلط یافتند و نیروهای دریای ایشان در آن دریا رفت و آمد می‌کرد و سپاهیان اسلام به وسیله نیروی دریایی خویش از سیسیل تا بر بزرگ (اروپا) روبروی آن در ساحل شمالی دریانوردی

۱- لغزو محتمل «ینی» لغزو محتفل. (پاچهای بیروت) و صورت متن از «ینی» است.

می‌کردند و با پادشاهان فرنگ به نبرد سخت بر می‌خاستند و در ممالک ایشان کشتار فراوان می‌کردند چنان که در روزگار خاندان ابوالحسین^(۱) از ملوک سیسیل که در آن جزیره عقاید عبیدیان (فاطمیان) را تبلیغ می‌کردند این قضیه روی داد. و ملت‌های مسیحی نیروی دریایی خود را به سواحل فرنگ و اسلاوها و جزایر رومانی^(۲) به جانب شمال شرقی دریای روم واپس بردند و آن نواحی را ترک نمی‌گفتند ولی نیروی دریایی مسلمانان چنان بر ایشان تاختند که گویی شیر برشکار خود هجوم می‌برد و بیشتر سطح این دریا از بسیج و گروه‌های لشکریان آنان آکنده شده بود و در راه‌های دریایی آن بخش‌ها خواه به منظور جنگ و خواه به قصد سفرهای صلح آمیز رفت و آمد می‌کردند چنان که اثری از نیروی دریای مسیحیان به جای نماند و حتی تخته پاره‌هایی هم از آن در روی آب شناور نبود. تا آن که دولت‌های عبیدیان و امویان رو به سستی و زبونی نهادند و رنجوری به دولت‌های آن‌ها راه یافت. در این هنگام مسیحیان به جزایر شرقی دریای مدیترانه مانند سیسیل و کرت و مالت دست درازی کردند و آن‌ها را متصرف شدند. سپس در همین فترت به سواحل شام هجوم آوردند و بر طرابلس و عسقلان و صور و عکا تسلط یافتند و کلیه مرزهای سواحل شام را بر استیلای خویش در آوردند و بیت المقدس را متصرف شدند و در آنجا کلیسایی برای آشکار ساختن دین و عبادت خود به پا کردند و بر خاندان خزرون طرابلس (غرب) و سپس بر قابس^(۳) و صفاقس^(۴) غلبه یافتند و آن‌ها را به دادن گزیت مجبور ساختند، سپس مهدیه پایتخت عبیدیان (فاطمیان) را از تصرف اعقاب بلکین بن زیری به در آوردند و آنان در سده پنجم حمله بر این دریا را

۱- خاندان ابوالحسین دودمان کوچکی بودند که آن‌ها را به نام «کلبیه» نیز می‌خواندند. ابن خلدون در جای دیگری از همین کتاب ابوالحسین را از اجداد کلبیه شمرده است. رجوع به ص ۴۱ جلد دوم ترجمه دسلان شود.

۲- شاید مقصود مجمع الجزایر یونانست (دسلان).

۳- Cabes

۴- Sfax

آغاز کرده بودند که وضع نیروی دریایی دولت مصر و شام رو به ضعف و سستی نهاده بود تا آن که از میان رفت و به هیچ رو به امور دریانوردی تا این روزگار هم توجهی نکردند، در صورتی که در گذشته و به ویژه در دوران دولت عبیدیان (فاطمیان) عنایت و توجهی بیش از حد بدان مبذول می‌داشتند چنان که اخبار آن در تاریخ ایشان معروفست. در نتیجه رسم این منصب و پایگاه (فرماندهی نیروی دریایی) به کلی در مصر از میان رفت و تنها در افریقایه و مغرب این رسم باقی ماند و بدان ممالک اختصاص یافت چنان که در ناحیه غربی این دریا همواره ناوگان نیرومند و نیروی دریای مهمی وجود داشته و هم اکنون نیز وجود دارد و هیچ دشمنی را یارای تجاوز و حمله بدان کرانه‌ها نیست.

و فرمانده نیروی دریایی آن سرزمین در روزگار دولت لمتونه (مرابطان) بنی میمون رؤسای جزیره قادس^(۱) بودند و عبدالمؤمن (از موحدان) به سبب تسلیم و فرمانبری ایشان آن منصب را از ایشان بازگرفت و شماره نیروی دریایی ایشان در فاس (عدوه اندلس و عدوه قیرویان) روی هم رفته به صد کشتی رسیده بود.

و چون دولت موحدان در سده ششم به اوج عظمت رسید و فاس (عدوه اندلس و عدوه قیرویان) را به تصرف خویش در آورد سلاطین ایشان منصب و پایگاه دریانوردی را به کاملترین و بزرگترین وضعی که تاکنون شنیده شده تأسیس کردند و سپهسالار نیروی دریایی ایشان احمد صقلی بود و او در اصل از قبیله صدغیان^(۲) بود که در جزیره جربه^(۳) ناحیه سدویکش^(۴) سکونت داشتند.

و مسیحیان او را از سواحل آن جزیره به اسارت برده بودند و در نزد ایشان تربیت یافته بود. آنگاه خدایگان صقلیه (سیسیل) او را برگزید و برکشید و از خواص خویش گردانید سپس خدایگان هلاک شد و پسرش جانشین او گشت ولی احمد صقلی به علت

Gadix - ۱

Sadghian - ۲

Djeba - ۳

Sedouikich - ۴

برخی از تمایلات خدایگان جدید را به خشم آورد و او از بیم جان خود به تونس پناه برد و بر شاهزادهٔ آن شهر که از خاندان عبدالمؤمن بود فرود آمد و از آنجا به مراکش رفت و در آنجا خلیفه یوسف بن عبدالمؤمن او را مشمول احسان و مهر خویش قرار داد و جوایز بسیاری به وی بخشید و او را به فرماندهی نیروی دریایی خویش برگماشت و وی در میدان جهاد با ملت‌های مسیحی سبقت جست و در دولت موحدان دارای یادگارها و مقاماتی بنام بود. و در روزگار او نیروی دریایی مسلمانان هم از لحاظ شماره و هم از حیث خوبی و استحکام در حدود معلومات ما به مرحله‌ای نائل آمد که نه در گذشته بدان مرتبه رسیده بود و نه در آینده.

و چون صلاح الدین یوسف بن ایوب پادشاه مصر و شام در آن روزگار بر آن شد که مرزهای شام را از ملت‌های مسیحی باز ستاند و بیت المقدس را [از لوٲ کفر و بنای آن‌ها]^(۱) پاک کند، نیروهای دریایی کفار از کلیهٔ نواحی نزدیک بیت المقدس که در تصرف آنان بود برای رساندن کمک به آن مرزها پی در پی روان شدند و آن‌ها را از لحاظ افراد و مواد غذایی یاری می‌کردند و نیروی دریایی اسکندریه نمی‌توانست در برابر آنان مقاومت کند زیرا آن‌ها پیوسته در این کرانهٔ شرقی دریا غلبه می‌کردند و در آن سوی ناوگان فراوانی داشتند و مسلمانان از دیرزمانی ضعیف شده بودند و نمی‌توانستند از حملات مسیحیان در آن ناحیه جلوگیری کنند چنان که در صفحات پیش بدان اشاره کردیم. از این رو صلاح الدین عبدالکریم بن منقذ از خانوادهٔ بنی منقذ ملوک شیزر که آنان را بر قدرتی که داشتند رها کرده و در دولت خویش ایشان را باقی گذارده بود با هیئتی به نمایندگی به سوی یعقوب^(۲) منصور که در آن روزگار سلطان مغرب بود گسیل کرد. صلاح الدین این خاندان را بر قدرتی که داشتند رها کرده و در دولت خویش آنان را باقی گذارده بود. از اینرو به وسیلهٔ عبدالکریم از منصور طلب یاری کرد که نیروی

۱- از دسلان است. در چاپ‌های مصر و بیروت: «و تطهیر بیت المقدس» است.

۲- «ابویعقوب» در نسخ (ب) و (ا) و (ک).

دریایی خویش را در اختیار وی بگذارد تا در دریا میان ناوگان کفار و هدف ایشان که کمکهای مسیحیان در قلاع شام بود به گردش و «مراقبت» پردازد. و نامه‌ای به قلم فاضل بیسانی خطاب به منصور به وسیلهٔ عبدالکریم نزد آن سلطان فرستاد که بر حسب آن که عماد اصفهانی نامه را در کتاب فتح القدسی^(۱) نقل کرده آغاز آن چنین است:

«خداوند درهای کامیابی‌ها و فرخندگی‌ها را به روی حضرت^(۲) ما بگشاید».

منصور به سبب آن که او را به لقب امیرالمؤمنین خطاب نکرده بودند سخت دل آزرده و متنفر شد لیکن در این باره چیزی نگفت و آن را در دل نهان ساخت و انواع احسان و بخشش را نسبت به آنان مبذول داشت و ایشان را به سوی صلاح الدین روانه کرد و هیچ پاسخی به درخواست او نداد.

واین امر نشان می‌دهد که در آن روزگار نیروی دریایی اختصاص به سلاطین مغرب داشته است و هم ملت‌های مسیحی در کرانهٔ شرقی مدیترانه دارای ناوگان نیرومندی بوده‌اند ولی دولت‌های مصر و شام در آن عصر و پس از آن دوران به امور نیروی دریایی توجهی نداشته‌اند و در تجهیزات آن نمی‌کوشیده‌اند. و چون یعقوب^(۳) منصور درگذشت و دولت موحدان روبرزبونی نهاد و جلالقه^(۴) (گالیسین‌ها) بر بیشتر نواحی اندلس استیلا یافتند و مسلمانان را مجبور کردند تا به سواحل دریا پناه برند و جزایری را که در جانب غربی دریای مدیترانه بود متصرف شدند قدرت جلالقه در سراسر دریای مزبور توسعه یافت و به متتهای شوکت نایل آمدند و نیروی دریایی آنان فراوانی یافت و از اقتدار مسلمانان در آن دریا کاسته شد و نیروی دریایی ایشان با نیروی جلالقه برابر گردید، چنان که در روزگار سلطان ابوالحسین پادشاه زناته در مغرب وضع بر این منوال بود زیرا

۱- فتح القیسی (ک).

۲- کلمه «حضرت» در نسخ (ا) و (ب) و (ک) نیست.

۳- «باویعقوب» در نسخ (ب) و (ا) و (ک).

ناوگان او هنگامی که آهنگ جهاد کرد از لحاظ شماره و کیفی با نیروی دریایی مسیحیان برابر بود.

از آن پس نیروی دریایی مسلمانان باز هم رو به تنزل نهاد و از میزان مزبور هم کمتر شد زیرا به دولت‌های اسلامی ضعف و زبونی راه یافت و به علت فزونی رسوم بادیه نشینی در مغرب رسوم دریانوردی را از یاد بردند و رسوم را که از اندلس فرا گرفته بودند از دست دادند ولی مسیحیان در دریانوردی به همان شیوه ای بازگشتند که در آن شهرت داشتند از قبیل مهارت و تمرین و ممارست در آن و بصیرت به احوال (و فنون) آن، و آن ملت‌ها در لجهٔ دریا بر تخته پاره‌ها (کشتی‌ها) غالب آمدند. و مسلمانان، به جز گروه قلیلی که در آن تمرین می‌کردند در این دریا (مدیترانه) به منزلهٔ بیگانگان به شمار می‌رفتند و آن گروه کسانی بودند که در سواحل دریا سکونت داشتند و کاش یاران و همراهانی بدست می‌آوردند یا از دولت‌ها به آنان کمکی می‌شد و کسانی را به یاری آنان می‌گماشتند و ایشان را راهنمایی می‌کردند.

لیکن پایگاه فرماندهی نیروی دریایی تاکنون همچنان در دولت‌های مغرب پایدار و محفوظ است و رسم و عادت به کوشش و ممارست در ایجاد ناوگان و دریانوردی هنوز در میان ایشان متداولست و امید آن هست که مقاصد دولتی در کشورهای دریایی آنان را به لزوم این نیروی مهم متوجه کند و مسلمانان به طلب وزش باد به کفر و کافران برخیزند زیرا چنان که در میان مردم مغرب شهرت دارد بر حسب اطلاعاتی که از کتب مربوط به پیشگویی بدست آورده‌اند، در آینده مسلمانان بی‌گمان به ملت‌های مسیحی حمله خواهند برد و کشورهای فرنگیان را در ماورای دریا فتح خواهند کرد و چنین فتحی به یاری نیروی دریایی میسر خواهد گردید. و خدا دوست مؤمنان است^(۱) و او ما را بس است و نیکوکار گزار است^(۲).

۱- ﴿وَأَلَلَّهُ وَكَيْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68].

۲- ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173] و آیه اخیر در (پ) و «ینی» نیست.

فصل سی و پنجم: در تفاوت میان مراتب شمشیر و قلم در دولت‌ها

باید دانست که شمشیر و قلم هر دو از ابزار و وسایل دولتمردان دولت است که در فرمانروایی خویش از آن‌ها یاری می‌جوید ولی در آغاز تشکیل دولت و هنگامی که هنوز ارکان دولت پایه‌های فرمانروایی را استوار نساخته‌اند نیاز پادشاه به شمشیر از قلم بیشتر است زیرا قلم در این مرحله خدمتگزار است که تنها در ره تنفیذ و اجرای احکام دولتی به کار می‌رود و شمشیر هم در این راه بدان کمک می‌کند همچنین یارد کردیم شمشیر در پایان دولت که عصبیت آن رو به ضعف و زبونی می‌رود و دودمان و وابستگان سلطنت به علت راه یافتن پیری و فرتوتی به دولت تقلیل می‌یابند بیش از قلم مورد نیاز دولت است و همانطور که در آغاز تشکیل آن به خداوندان شمشیر اتکا می‌کند و از آنان یاری می‌جوید در این مرحله هم برای تقویت کردن دولت ناچار است شمشیر را تکیه گاه خود سازد و از آن یاری طلبد و بنابراین شمشیر در هر دو مرحله آغاز و پایان دولت بر قلم مزیت دارد و خداوندان شمشیر در این دو مرحله شکوه‌مندتر و متنعم تراند و اقطاع (تیول) پر بهاتری به چنگ می‌آورند.

اما در اواسط دولت سلطان و خدایگان آن تا حدی از شمشیر بی‌نیاز می‌شود زیرا او در این مرحله در تشکیل دادن دولت کامیاب شده و فرمانش در همه جا نفوذ یافته است. و اکنون به جز کامروایی و بهره برداری از نتایج و ثمرات پادشاهی مانند گردآوری خراج و مالیات و نگهداری آن و مفاخره و مباحات با دیگر دولت‌ها و اجرای فرمانها هدف دیگری ندارد و در این مرحله یاریگر او قلم است و نیاز فراوانی بدان پیدا می‌کند تا آن را در راه مقاصدش به کار برد، و دیگر به شمشیر حاجتی ندارد، شمشیرها در نیام هستند و کاری از آن‌ها ساخته نیست مگر آن که غائله ای روی دهد یا رخنه ای به کشور راه یابد و شمشیر را برای بستن آن بطلبند و به جز در چنین مواردی هیچ نیازی به شمشیر پیدا نمی‌شود. از این رو در این مرحله خداوندان قلم شکوه‌مندترند و به پایگاه بلندتری نایل می‌شوند و نعمت و ثروت بیشتری بدست می‌آورند و در بارگاه سلطان

مقرب ترند و بیشتر بار می‌یابند و در مجالس خلوت از آنان رایزنی و مشاوره امور استفاده می‌شود زیرا در چنین شرایطی به منزله ابزار کار اوست که بدان اتکا می‌کند و برای بدست آوردن نتایج و ثمرات کشورداری و سلطنت و مراقبت در اوضاع نواحی کشور و اصلاح و بهبود مرزها و نواحی دور و مباحات به کیفیات و احوال ملک از آن یاری می‌جوید. و در این هنگام از وزیران و خداوندان شمشیر بی‌نیاز است و به همین سبب دور از بارگاه سلطان به سر می‌برند و از نتایج خشم او نسبت به خود بیمناک می‌باشند.

و هنگامی که منصور فرمان می‌داد ابو مسلم نزد او بیاید ابو مسلم نامه‌ای به وی نوشته است که در آن نکته‌ای مناسب این مقام بدینسان دیده می‌شود:

«اما بعد آنچه را که ما از اندرزه‌های ایرانیان به یاد سپرده‌ایم اینست که خطرناکترین مواقع برای وزیران هنگامی است که غوغای خلق فرونشیند و کشور در حال آرامش باشد. دستور خداست در میان بندگانش^(۱). [و خدا سبحانه و تعالی داناتر است]^(۲).

فصل سی و نهم: در زیور و نشانهای ویژه پادشاه و سلطان

باید دانست که سلطان دارای نشانها و زیورها و آدابی است که شکوه و جلال و ابهت وی آنها را اقتضا می‌کند و از این رو بدانها اختصاص می‌یابد و با به کار بردن آنها از رعیت و خاصان درگاه و دیگر بزرگان و رؤسای دولت متمایز می‌شود و اینک ما قسمتی از آنها را که مشهور است به میزان آگاهی خود یاد می‌کنیم و بالاتر از هر صاحب دانشی داناییست^(۳).

۱- سنه الله فی عباده

۲- در «پ» و «ینی» نیست.

۳- ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [یوسف: 76].

آلت (سازکارزار)^(۱)

فراهم آوردن و به کار بردن آلت از قبیل افراشتن و باز کردن درفشها^(۲) و بندها^(۳) (رایات) و نواختن طبل‌ها و زدن نایها بوقها و کرناها از زیورها و نشانه‌های ویژه پادشاهان است. و ارسو در کتاب السیاسه که به وی منسوب است گوید: سر بکار بردن آن‌ها ترسانیدن دشمن در جنگ است زیرا آوازه‌های هراسناک در نهاد آدمی تأثیر بیم‌انگیزی می‌بخشد ولی سوگند یاد می‌کنم که تأثیر آوازه‌های مزبور امری وجدانی (روحی) در رزمگاه‌ها است که هر فرد تأثیر روحی آن‌ها را در خود می‌یابد و این علتی را که ارسطو آورده، اگر آن را یاد کرده باشد، به بعضی اعتبارات صحیح است.

ولی در این باره حقیقت اینست که نفس هنگام شنیدن نغمه‌ها و آوازه‌ها بی‌شک شادی و طرب احساس می‌کند چنان که به مزاج روح سرمستی خاصی می‌رسد که بدان هر امر دشواری را آسان یم کند و در این راه هر آن که باشد جان سپاری نشان می‌دهد و این کیفیت حتی در جانوران زبان بسته هم موجود است و چنان که دانستی شتر را با خواندن سرود و اسب را با صفیر و فریاد بر می‌انگیزند و هنگامی که آوازه‌ها متناسب باشد تأثیر آن

۱- کلمه آلت را در این معنی زمخشری «ساز» و صاحب مهذب الاسماء «سازکار» ترجمه کرده‌اند ولی نویسندگان و شاعران گذشته کلمه مزبور را به همین معنی به کار برده‌اند چنان که ابوالفضل بیهقی گوید: ظاهر تجملی و آلتی سخت تمام داشت. و فرودسی آلت و ساز را هر دو به کار برده است: ابا آلت لشکر و ساز جنگ... همه آلت لشکر و ساز جنگ. ولی اغلب آن را یا به «لشکر» و یا به «کارزار» و یا به «رزمگاه» اضافه می‌کند: پر از گرد با آلت رزمگاه. و توان گفت در اینجا به معنی سازو برگ پادشاهی است. و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- درفش ترجمه «لواء» است که از رایات کوچکتر است.

۳- «بند» ترجمه «رایت» است که در مغرب به قول ازهری بر علم جیش اطلاق می‌شده است و از لواء بزرگتر بوده است (اقرب الموارد). و صاحب منتهی الارب گوید: بند علم بزرگ است که زیر آن ده هزار مرد می‌باشد.

فزونتر است چنان که در غنا و موسیقی مشاهده می‌شود و هر کسی می‌داند که از موسیقی چه حالتی به شنونده دست می‌دهد.

و به همین سبب ملت‌های غیر عرب در رزمگاه‌ها آلات موسیقی^(۱) به کار می‌برند نه بوق یا طبل. چنان که نوازندگان با آلات موسیقی در پیرامون پادشاه که در موکب خویش می‌باشد حلقه می‌زنند و آهنگهای گوناگون می‌نوازند و در نتیجه ایجاد طرب و شادی نفوس دلاوران را بر می‌انگیزند به حدی که جان سپاری می‌کنند. و ما در جنگ‌های عرب دیده‌ایم که سرود گوی در پیش موکب با آهنگ غنا شعر می‌خواند و جنگندگان را به طرب می‌آورد چنان که پهلوانان با جوش و خروش به هیجان می‌آیند و شتابان به سوی میدان گاه جنگ رهسپار می‌گردند و هر پهلوانی به سوی پهلوان هم نبرد خود برانگیخته می‌شود.

همچنین زناته که از ملت‌های مغرب به شمار می‌روند بر همین شیوه‌اند. شاعر آنان در پیش صفوف می‌ایستد و اشعار را با آهنگ محرکی می‌خواند و با خواندن خود کوه‌های راسخ را به جنبش در می‌آورد و کسانی را آماده‌ی جان سپاری می‌کند که هیچکس گمان فداکاری به آن‌ها نمی‌برد و قبایل مزبور این نوع آهنگ غنا را «تاصوکایت» می‌نامند. و اصل تمام آن‌ها عبارت از شادی و طربی است که در نفس روی می‌دهد و از آن دلاوری برانگیخته می‌شود مانند شادی و فرحی که به سبب مستی باده روی می‌دهد، و خدا داناتر است.

۱- در نسخه پاریس «موسیقاریه» و در نسخ مصر و بیروت «موسیقیه» است به همین سبب در حاشیه چاپ‌های مذکور نوشته‌اند: در نسخه ای موسیقار است و صحیح آنست زیار موسیقی نام نغمه‌ها و آهنگها و توفیق آن‌هاست و از این رو آن را موسیقی را زنده آلت را موسیقار گویند. رجوع به اول سفینه شیخ محمد شهاب شود. حاشیه اپ (ک) و (ب) و (ا).

و اما منظور از بندهای (رایات) فراوان و رنگارنگ و بلند فقط ترسانیدن است و چه بسا که در نفوس به سبب ترساندن حس اقدام بسیار روی می‌دهد. و کیفیات نفوس آدمی و رنگ به رنگ شدن آن شگفت آور است. و خدا آفرینندهٔ داناست^(۱).

سپس باید دانست که پادشاهان و دولت‌ها در بکار بردن این نشانه‌ها و زیورها روش‌های گوناگون دارند چنان که برخی از آنان انواع بسیاری از آن‌ها را بکار می‌برند و گروهی به میزان اندکی از آن‌ها استفاده می‌کنند و این امر برحسب توسعه و عظمت دولت‌ها متفاوتست.

و اما بندها، از آغاز خلقت بشر در جنگ‌ها متداول بوده و شعار مخصوص جنگ به شمار می‌رفته است و همچنان ملت‌ها آن‌ها را در رزمگاه‌ها و غزوات بکار می‌برند^(۲) و از روزگار پیامبر ﷺ [خلفای پس از وی]^(۳) نیز متداولست.

و اما نواختن طبل‌ها و دمیدن در نایها یا بوقها را مسلمانان در آغاز ظهور مذهب اسلام به کار نمی‌بردند و از لحاظ اجتناب از درشتی و خشونت پادشاهی و فرو گذاشتن کیفیت آن و تحقیر ابهت و عظمتی که به هیچ رو متکی به حق نیست از بکار بردن آن‌ها امتناع می‌ورزیدند تا آن که خلافت به پادشاهی تبدیل یافت و مسلمانان در بجهت شگفتی و ناز و نعمت دنیا واقع شدند و موالی ایرانی و رومی که کشورهای ایشان دولت‌های کهن داشتند با مسلمانان آمیزش کردند و این گروه شیوه‌های جلال و شکوه و تجمل پرستی که دولت‌های پیشین ایران و روم معمول می‌داشتند به مسلمانان نشان دادند. ازین رو مسلمانان از جملهٔ آداب و رسوم که پسندیدند به کاربردن سازکارزار بود. چنان که آن را متداول کردند و به کارگزارانشان اجازه دادند از لحاظ بزرگداشت پادشاهی و ارکان آن ساز کارزار را به کاربردن و بسیاری از اوقات خلیفهٔ عباسیان یا عبیدیان (فاطمیان) دستور

۱- ﴿وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ﴾

۲- از «ینی».

۳- در «ینی» نیست.

می‌داد درفش کارگزاری را که به مرزبانی یا سرداری سپاه برگزیده شده بود ببندند و ترتیب دهند و از خانه خلیفه یا خانه خود در میان موبکی که بندگان و دارندگان و نوازندگان ساز کارزار خارج می‌شد چنان که جز به وسیله بسیاری یا کمی درفشها یا رنگ خاصی که بند خلیفه بدان اختصاص داشت، مانند رنگ سیاه، ممکن نبود موبک او را از موبک خلیفه باز شناخت زیرا بندهای خلفای عباسی سیاه بود تا نشانه غمگساری بر شهدای ایشان از بنی هاشم و نکوهش بر بنی امیه باشد که گروهی از خاندان ایشان را به قتل رسانیده بودند و به همین سبب آنان را «مسوده»^(۱) می‌نامیدند.

و چون میان هاشمیان جدایی افتاد و طالبیان از هر سوی و در هر عصری با عباسیان به ستیز برخاستند در این باره نیز با عباسیان مخالفت کردند و بندهای سپید به کار می‌بردند و آن‌ها را «مبیشه»^(۲)، سپیدجامگان، می‌نامیدند و از این رو قیام کنندگان^(۳) روزگار عبیدیان و کسانی از طالبیان را که درین عصر در مشرق خروج کرده‌اند مانند داعی (مبلغ) طبرستان و داعی صعده یا دیگر کسانی که بدعت رافضی را تبلیغ می‌کنند، چون قرمطیان، سپیدجامگان می‌خوانند.

۱- صاحب اقرب الموارد آرد: «المسوده» (به ضم م - فتح س - کسر و) مشدد لقب خلفای عباسیان است زیرا ایشان برخلاف ثنویه که جامه سپید می‌پوشیدند ملبس به جامه سیاه بودند.

۲- مبیشه (به ضم م - فتح ب - کسر ی) مشدد - فتح ص) همراهان مقنع را بدین کلمه می‌خواندند که جامه سپید می‌پوشیدند برای مخالفت با «مسوده» این اشتباه را دارد براون نیز در تاریخ ادبیات مرتکب شده و تنها شعار پیروان مقنع را که گویا مزدکی بوده‌اند سپید جامگی دانسته است در صورتی که سپید جامگی و برافراشتن رایت سپید شعار هر دسته ای بود که به مبارزه با عباسیان برمیخاست و بیشتر قیام کنندگان عصر عباسیان که از شیعیان زیدی بودند و از خاندان پیامبر ﷺ، هنگام خروج رایت سپید برمی‌افراشتند و بدینسان از سیاه جامگی که شعار عباسیان بود روی بر می‌تافتند. رجوع به البدء و التاريخ بخش قیامهای زیدیان شود.

۳- ظاهراً «تأثر» به «سائر» تصحیف شده است.

و چون مأمون از پوشیدن جامهٔ سیاه و به کار بردن این اشعار در دولت خود منصرف گردید رنگ سبز را برگزید و از این رو بند او سبزرنگ بود.

و اما شماره و فزونی بندها و درفشهایی را که به کار می‌بردند نمی‌توان تعیین کرد و در حقیقت بی‌نهایت است. چنان که وقتی عزیز نزار (پنجمین خلیفهٔ فاطمیان) عازم فتح شام شد از جملهٔ نشانها و شعارهایی که در ساز کازار وی شمرده‌اند پانصد بند و پانصد بوق بوده است.

و اما پادشاهان بربر مغرب از قبیل صنهاجه و جز آنان، رنگ خاصی را برای بندها و درفشها تعیین نکرده بودند، بلکه آنها را از پارچه‌های زربفت و حریر خالص رنگارنگ بر می‌گزیدند و بکارگزاران خود نیز اجازه می‌دادند همین شیوه را معمول دارند تا آن که نوبت فرمانروایی به موحدان و سلاطین پس از آنها از قبایل زناته رسید از آن پس پادشاهان مزبور ساز کارزار را از قبیل طبلها و بندها منحصر به سلطان کردند و به دیگر کارگزاران اجازه نمی‌دادند آنها را به کار برند. و برای سازکارزار موکب خاصی تعیین کردند که سلطان را در مسیری که می‌رفت پیروی می‌کرد و آن موکب را «ساقه»^(۱) می‌نامیدند. و شمارهٔ آنها برحسب اختلاف شیوهٔ دولت‌ها در این باره گاهی افزون و زمانی اندک بود چنان که برخی از دولت‌ها از لحاظ فرخندگی عدد هفت به عدد مزبور اکتفا می‌کردند چنان که در دولت موحدان و بین احمر در اندلس این شیوه متداول بود و برخی هم بیش از ده تا بیست عدد به کار می‌بردند مانند زناته.

و در روزگار سلطان ابوالحسن بر حسب آنچه ما دریافته‌ایم در ساقهٔ وی صد طبل و صد بند رنگارنگ حریر زربفت از بزرگ و کوچک بکار می‌رفته است و به فرمانروایان و کارگزاران و سرداران سپاه خود اجازه می‌دادند که یک درفش کوچک از کتان سفید و طبل کوچکی در هنگام جنگ بردارند و ازین حد تجاوز نکنند.

۱- ساقه در لغت به معنی موکب و مؤخر سپاه است و در تداول جنگهای قدیم ساقه در برابر مقدمه الجیش به کار می‌رفت (اقرب الموارد).

و اما دولت ترک مشرق در این روزگار در ساز کارزار خویش نخست یک بند عظیم بر میدارند که در سر آن رشته بزرگی از موی تعبیه شده است و آن را جالیش^(۱) و چتر می نامند [با همه سپاهیان به طور عموم بکار می برند سپس بالای سر سلطان بند دیگریست که آن را «عصابه» و «شطفه» می نامند] و این بند در نزد ایشان شعار خاص سلطان است. آنگاه بندهای متعدد گوناگونی بر میدارند که آن‌ها را «سنجق» می خوانند و مفرد آن «سنجق»^(۲) و در زبان ترکی به معنی رایت است.

و اما طبل‌ها را در دولت ترکان بسیار متداول دارند و در فزونی آن‌ها راه مبالغه را می پیمایند و آن‌ها را «کوسات» می نامند و به هر امیر یا سردار لشکری اجازه می دهند آنچه بخواهد این نوع ساز کارزار را بکار برد ولی نمی گذارند آن‌ها عصابه^(۳) را که مخصوص پادشاه است بکار برند.

و اما جلالقه (گالیسین‌ها) از ملت‌های فرنگی اندلس در این عصر اغلب درفشهای اندکی برمی دارند [که آن‌ها را به دسته‌های بسیار بلندی می بندند] در حالی که در فضا بر افراشته است و همراه آن‌ها زدن آلات موسیقی زه دار مانند طنبور و دمیدن گیتار می باشد و آن‌ها را می نوازند. و شیوه غنا و موسیقی را برمی گزینند و آن‌ها را در رزمگاه‌ها به کار می برند. اینست آنچه درباره ایشان و دیگر پادشاهان غیر عربی که در ماورای سرزمین آنان به سر می بردند به ما رسیده است. و از آیت‌های خدا آفریدن آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبانها و رنگهای شما است. همانا در آن آیتهاست برای دانایان^(۴).

۱- این کلمه در نسخ مختلف به صورتهای: جالیش (پ) شالش (نسخ مصر و بیروت) شالیش (نسخه

B خطی که در دسترس کاترمر بوده) آمده است.

۲- سنجق به لغت رومی به معنی علم و نشان فوج.. است (غیاث).

۳- در نسخه (ک) چتر و در (پ) عصابه است.

۴- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَنُكُمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

﴿٢٢﴾ [الروم: 22].

سریر^(۱)، و اما سریر و منبر و تخت و کرسی عبارت از تخته چوبهای برپا کرده با اریکه^(۲)‌های برهم نهاده ایست که سلطان بر آن می‌نشیند در حالیکه بلندتر از اهل مجلس قرار می‌گیرد و در بلندی با آنان برابر نیست. و این شیوه همواره از سنن و عادات پادشاهان پیش از اسلام و دولت‌های غیرعربی به شمار می‌رفته است و پادشاهان مزبور بر سریرهای زرین می‌نشسته‌اند. و سلیمان بن داود، صلوات الله و سلامه علیهما سریری از عاج داشت که به زر پوشیده شده بود.

ولی باید دانست که دولت‌های سریر را به کار نمی‌برند مگر هنگامی که به مرحلهٔ عظمت و توانگری و تجمل خواهی برسند مانند کلیهٔ شئون ابهت و جلال پادشاهی که در این مرحله پدید می‌آید، چنان که در فصول پیش یاد کردیم.

و در آغاز دولت و مرحلهٔ بادیه نشینی بدان توجه نمی‌کنند و نخستین کسی که سریر را در اسلام بکار برده معاویه است که از مردم درین باره کسب اجازه کرد و گفت من فربه شده‌ام، و آنگاه به وی اجازه دادند که بر سریر نشیند و سپس دیگر پادشاهان اسلامی از او پیروی کردند و بر تخت نشستند و شیوهٔ مزبور در اسلام از مراسم ابهت و جلال به شمار می‌رفت.

و عمرو بن عاص در کاخ خود در مصر بر روی زمین می‌نشست و مقوقس^(۳) به کاخ وی می‌آمد و همراه او سریر زرینی بر روی دستها حمل می‌کردند که همچون پادشاهان بر آن بنشیند و مقوقس در حالی که عمرو بن عاص در پیش وی نشسته بود بر آن جلوس می‌کرد و مردمان بر او رشک نمی‌بردند تا وفاداری خود را در برابر بستن پیمان و معاهده وی با ایشان نشان دهند و هم ابهت و شکوه پادشاهی را به دور افکنند.

۱- سریر را در تازی غالباً بر تخت پادشاه اطلاق می‌کنند.

۲- اریکه تختی است که اطراف آن را با پرده‌ها و وسایل دیگر در قیه یا اطاقی آرایش می‌دهند (اقرب الموارد).

۳- مقوقس لقب کسی بود که بر مصر و اسکندریه فرمانروایی کند (اقرب الموارد).

سپس بعد از آن دوران بنی عباس و عبیدیان و همه پادشاهان اسلام، خواه در شرق و خواه در غرب دارای سریرها و منابر و تختهای گوناگونی بودند به حدی که رسوم کسریان و قیصران را از یادها بردند، و خدا گرداننده شب و روز است.

سکه، و آن مهرزدن بر دینارها و درهمهایست که در میان مردم رایج است و با آنها معامله می‌کنند. و مهری که به کار می‌برند عبارت از تکه آهنی است که بر آن صورت‌ها یا کلماتی معکوس می‌نگارند و آن را بر روی دینار یا درهم می‌زنند و در این هنگام صورتها یا کلمات منقوش بر آن بطور طبیعی و مستقیم پدید می‌آید. اما نخست عیار مسکوکات را از هر نوع فلزی که باشد در نظر می‌گیرند و برای تصفیۀ آنها از مواد دیگر چندین بار آنها را در ریخته‌گری می‌گدازند. و پس از سنجش و اندازه‌گیری جسم‌های درهم‌ها و دینارها به وزن معین [صحیحی]^(۱) که مقرر و متداولست آنها را در داد و ستد از لحاظ عدد به کار می‌برند و اگر میزان مسکوک‌های مزبور سنجیده نشود آنها را از نظر وزن در معاملات به کار می‌برند.

و کلمه سکه نخست نام مهر آهنینی بود که برای این منظور به کار می‌رفت لیکن پس از چندی آن را بر اثری که از مهر بر روی مسکوک‌ها پدید می‌آید اطلاق کردند که همان نقش و نگارهای منعکس شده بر روی درهم‌ها و دینارهاست. آنگاه ازین معنی هم آن را به مفهوم دیگی نقل کردند که عبارت از انجام دادن عمل مزبور و نظارت در تکمیل شرایط و تهیه کردن نیازمندی‌ها و لوازم آنست و در حقیقت آن را بر وظیفه و پایگاهی که عهده دار این عمل اطلاق کردند و رفته رفته کلمه سکه در عرف و اصطلاح دولت‌ها بدین مفهوم اختصاص یافت، که یکی از پایگاه‌های ضروری برای کشور و پادشاهی است، زیرا به وسیله این دستگاه مسکوکهای سره و ناسره‌ای که در میان مردم برای دادوستد رایج است از یکدیگر باز شناخته می‌شود و برای نگهداری آنها از غل و

۱- در «ینی» نیست.

غش مهر سلطان را که بر آن نقش و نگارهای معلوم و معینی نگاشته شده است بر روی درهم و دینار می‌زنند.

و پادشاهان غیرعرب بر روی مهر مزبور پیکره‌های خاصی که به مسکوکها اختصاص داشت مانند پیکرهٔ پادشاه هر عصر یا تصویر دژ یا جانور یا مصنوع یا جز این‌ها نقش می‌کردند و این شیوه در نزد ملت‌های غیرعرب تا پایان دوران فرمانروایی آنان همچنان متداول بود.

ولی هنگامی که اسلام ظهور کرد از این روش به علت سادگی دین و بادیه نشینی عرب غفلت کردند و [داد و ستد آنان با سیم و زر به طور وزن بود و دینارها و درهم‌های ایرانی در دسترس آنان قرار داشت که آن‌ها را در معاملات به وزن به کار می‌بردند]^(۱).

و به وسیلهٔ آن‌ها مبادلهٔ اجناس می‌کردند تا آنکه به سبب غفلت دولت از این امر دینارها و درهم‌های ناسره رایج گشت و میزان غل و غش آن‌ها به مرحلهٔ فاحشی رسید و بنابر روایت سعید بن مسیب و ابوالزناد عبدالملک به حجاج فرمان داد درهم‌هایی سکه زنند و مسکوک‌های سره را از ناسره باز شناسند و از یکدیگر جدا کنند و این واقعه به سال ۷۴ هجری روی داده است و مدائنی گفته است که واقعه مزبور به سال ۷۵ هجری بوده است. آنگاه عبدالملک در سال ۷۶ فرمان داد که در دیگر نواحی نیز سکه بزنند و بر روی سکه کلمه‌های «الله احد الله الصمد» بنویسند.

آنگاه ابن هبیره در روزگار یزیدبن عبدالملک به فرمانروایی عراق منصوب شد و در سره کردن سکه‌ها کوشید. سپس خالد قسری در نیکویی آن‌ها جهدی بلیغ مبذول داشت و پس از وی یوسف بن عمر در راه کوشش کرد و گویند نخستین کسی که در عراق دینار و درهم سکه زده مصعب بن زبیر بوده است که در سال ۷۰ هجری هنگامی که برادرش عبدالله فرمانروای حجاز بود به فرمان وی بدین کار دست یازید و دستور داد

بر یک روی سکه‌ها کلمه «برکه»^(۱) و بر روی دیگر نام «الله» را بنویسند. آنگاه پس از یکسال حجاج سکه‌های مزبور را تغییر داد [و بر آن نوشت: «بسم الله الحجاج»]^(۲) و دستور داد اندازه و وزن آن را به همان میزانی گرفتند که در روزگار عمر^(ع) بر آن قرار گرفته بود.

باید دانست که در آغاز اسلام وزن هر درهم شش دانق (دانگ) و وزن هر مثقال یک درهم و سه هفتم آن بوده است و بنابراین وزن هر ده درهم برابر هفت مثقال بوده است. و علت آن چنانست که درهم‌ها در روزگار فرمانروایی ایرانیان اوزان مختلفی داشته است، چنان که برخی از آن‌ها به وزن مثقال بیست قیراط و برخی دوازده و بعضی ده قیراط بوده است و چون از نظر ادای زکات ناچار شدند اندازه آن‌ها را معین کنند حد وسط را از سه گرفتند که چهارده قیراط است^(۳) ازین رو هر مثقال معادل یک درهم و سه هفتم درهم شد.

و گویند درهم‌ها اقسام گوناگونی داشته‌اند مانند بغلی به وزن هشت دانگ، و طبری چهاردانگ و مغربی سه دانگ و یمنی یک دانگ^(۴). بدین سبب عمر^(ع) فرمان داد که در معاملات اغلب را در نظر گیرند چنان که بغلی و طبری روی هم دوازده دانگ بود پس درهم معادل شش دانگ شد و اگر سه هفتم بر آن بیفزایی یک مثقال خواهد بود و اگر سه عشر از مثقال کم کنی یک درهم خواهد شد. ازین رو هنگامی که عبدالملک بر آن شد که برای نگهداری درهم و دینار رایج در دادوستد مسلمانان از غل و غش سکه برند دستور داد همان اندازه ای را در نظر گیرند که در روزگار عمر متداول بود و هم فرمان

۱- در (ب) به غلط «برکه الله» است.

۲- از «ینی» در چاپ‌های بیروت: و بر آن اسم حجاج را نوشت.

۳- در نسخه‌های مصر و بیروت چنین است: حد وسط را گرفتند که دوازده قیراط است و صورت متن از «ینی» و (چاپ پ) است.

۴- و مغربی هشت دانگ (ک)، و یمنی شش دانگ (پ).

داد مهر آهنین تهیه کنند و به جای صورت‌ها و پیکره‌ها بر روی مسکوک‌ها کلمه‌هایی نقش کنند زیرا سخن و بلاغت از نزدیک‌ترین و آشکارترین مقاصد عرب به شمار می‌رفت، گذشته از این که شرع ترسیم صورت‌ها را منع کرده بود. و از آن پس در تمام دوران دولت اسلامی این نوع سکه زدن ادامه یافت و دینار و درهم به شکل مدور ساخته می‌شد و در دایره‌های متوازی که بر روی آن‌ها ترسیم می‌یافت بر کی روی مسکوک به منظور یکتاپرستی و ستایش یزدان نام‌های خدا و درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندان او و بر روی دیگر تاریخ و نام خلیفه را می‌نگاشتند و همچنین در روزگار عباسیان و عبیدیان (فاطمیان) و امویان (اندلس) این شیوه متداول بود.

و اما صنهاجه، چنان که ابن حماد^(۱) در تاریخ خود می‌نویسد، جز در اواخر دوران فرمانروایی خود سکه نزدند و تنها در این هنگام بود که منصور خدایگان بجایه سکه زدن اقدام کرد و چون دولت موحدان روی کار آمد از سنتی که مهدی برای آنان مقرر داشت زدن سکه‌های درهم چهارگوشه بود و دینار بر همان شکل بود متها در وسط دایره آن شکل مربعی ترسیم می‌کردند و یکی از دو جانب آن را از کلمه‌هایی که حاکی از یکتاپرستی و ستایش یزدان بود پر می‌ساختند. و در جانب دیگر سطوری به نام مهدی و نام خلفای پس از وی اختصاص می‌دادند.

و موحدان این شکل مسکوک را تا این روزگار همچنان حفظ کرده‌اند و چنان که حکایت شده است از جمله لقب‌هایی که پیش از ظهور مهدی بدان وی را می‌ستودند «صاحب درهم مربع» بوده است و عبیگیان او را پیش از آن که قیام کند بدین لقب ستوده‌اند و در «غیب‌نامه»^(۲) های خود از ظهور دولت وی خبر داده‌اند. و اما سکه‌های

۱- ابو عبدالله محمد بن علسی کتابی در تاریخ فاطمینان دارد. ابن خلدون قسمتی از تاریخ بنی خزرون را از وی نقل کرده است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- غیب‌نامه‌ها ترجمه کلمه «ملاحم» جمع «ملحمه» است که مفرد آن در لغت به معنی حادثه بزرگ پر از کشتار و آشوب است چنان که یکی از القاب پیامبر اسلام «نبی الملحمه» باشد؛ رجوع به اقرب

مردم مشرق در این روزگار دارای وزن ثابت و معینی نیست و فقط درهم و دینار را در داد و ستد هر چند عدد به جای سنجه‌های^(۱) معینی در اوزان به کار می‌برند و بر روی آن‌ها کلمات یکتاپرستی و درود بر پیامبر و نام سلطان را حک می‌کنند^(۲) چنانکه مردم مغرب این شیوه را به کار می‌بردند، و آن تقدیر خدای غالب داناست^(۳).

و اینک^(۴) گفتگوی دربارهٔ سکه را به یادکردن حقیقت درهم و دینار شرعی و بیان حقیقت مقدار آن‌ها پایان می‌دهیم.

و حقیقت امر اینست که سکه‌های دینار و درهم از لحاظ مقدار و وزن در سرزمینها و شهرستان‌های گوناگون مختلف است و شرع متعرض ذکر آن‌ها شده و بسیاری از احکام آن از قبیل زکات و نکاح و حد زدن و جز این‌ها وابسته به دینار و درهم است. از این رو ناچار باید ارزش و مقدار آن‌ها در شرع معین و معلوم باشد تا احکامی را که بدانها مربوط است بتوان در برابر دینارها و درهم‌های غیرشرعی اجرا کرد. بنابراین باید دانست که از آغاز اسلام و روزگار صحابه و تابعان اجماع ثابت و مقرر شده است.

زیرا در روزگار جاهلیت انواع گوناگون درهم در میان مردم عرب متداول بود از آن جمله درهم طبری که پرارزش‌ترین آن‌ها به شمار می‌رفت معادل هشت دانگ^(۵) و بغلی

الموارد شود. ولی در اصطلاح علوم مرموز و جفر کلمه «مالحم» را بر قصادی اطلاق می‌کنند که در آن‌ها وقایع و حوادث آینده پیشگویی شده باشد؛ چنان که در همین کتاب، فصل ۵۳ از باب دوم به موضوع پیشگویی‌ها و «ملاحم» و وجه تسمیه جفر اختصاص یافته است.

۱- سنجه، سنجه ترازو عبارت از وزنه ایست که بدان وزن اشیاء را می‌سنجند مانند اوقیه و رطل و مانند این‌ها. کلمه معرب «سنگه» فارسی است و عرب آن را «سنجه» هم می‌نویسند (اقرب الموارد).

۲- در نسخه (پ) و «ینی»: حک می‌کنند، و در نسخ چاپ مصر و بیروت: «حک نمی‌کنند».

۳- ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [یس: ۳۸].

۴- در «ینی» پیش از: و اینک با خط درشت (نتیبه) نوشته شده است.

۵- چهار دانگ (ک) و (ا).

برابر چهاردانگ^(۱) بود. از این رو درهم شرعی را معادل حد وسط آن دو قرار دادند که شش دانگ است و از اینرو بر هر صد درهم بغلی و صد درهم طبری پنج درهم هشت دانگی و چهاردانگی است. و مردم در این باره اختلاف کردند که آیا این (تعدیل و تقدیر) را عبدالملک وضع کرده است و^(۲) چنان که یاد کردیم به سبب اجماع مردم همچنان متداول بوده است. و این قول را خطابی^(۳) در کتاب «معالم السنن» و ماوردی در کتاب «احکام السلطانیه» آورده‌اند.

ولی محققان متأخر گفته‌اند ایشان را رد کرده‌اند چه لازم می‌آید که ارزش و وزن درهم و دینار شرعی در روزگار صحابه و پس از ایشان نامعلوم باشد در صورتیکه چنان که یاد کردیم بسیاری از حقوق شرعی در زکات و نکاح و حد زدن و جز این‌ها به آن دو بستگی داشته است.

و حقیقت مطلب اینست که ارزش درهم و دینار در آن عصر معلوم بوده است چه احکام متعلق به آن‌ها بی‌شک در آن روزگار جریان داشته منتها مقدار آن دو در خارج نامشخص بوده و کسی ارزش آن‌ها را نمی‌دانسته است هرچند برحسب حکم شرعی ارزش مزبور مقرر شده و در میان آنان متداول بوده است تا آن که دولت اسلامی عظمت یافت و رو به توسعه رفت آن وقت مقتضای ایجاب کرد که ارزش و وزن آن‌ها بر وفق اصول شرعی در همه جا مشخص گردد تا از زحمت تشخیص آن در نقاط مختلف رهایی یابند و این وضع مقارن روزگار خلافت عبدالملک بوده است از این رو وی ارزش و مقدار آن‌ها را بروفق آنچه در اذهان مردم معلوم بود در خارج هم تعیین کرد

۱- هشت دانگ (ا) و (ک).

۲- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت به غلط (یا) است.

۳- باوسلیمان حمد یا احمد بستی خطایی از فقیهان و محدثان وادیبان روزگار خویش بوده و در بلخ می‌زیسته و مرگ وی به سال ۳۸۸ هجری (۹۸ م) بوده است و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. در نسخه (ک) و (ا) و (ب) به جای خطا ب ی «خطام» است.

و دستور داد بر روی سکه‌ها نام وی و تاریخ آن را به دنبال دو کلمه شهادت^(۱) که حاکی از ایمان مسلمانان است حک کنند.

و مسکوک‌های روزگار جاهلیت را به کلی متروک ساخت و آن‌ها را در (ضرابخانه‌های اسلامی) تصفیه کرد و از نو موافق درهم و دینار اسلامی سکه زد. اینست حقیقتی که به هیچ رو نمی‌توان از آن عدول کرد.

پس از چندی در دولت‌های مختلف متصدیان امور سکه راههای دیگری پیش گرفتند و مقدار ارزش شرعی درهم و دینار را فرو گذاشتند و در هر سرزمین و کشوری مسکوک‌های خاصی با ارزشها و اوزان و نقش و نگارهای مختلف پدید آمد و مردم ناچار شدند ارزش و مقدار شرعی آن‌ها را مانند صدر اسلام فقط به طور ذهنی فرا گیرند و در هر کشور و ناحیه‌ای حقوق شرعی را درباره سکه رایج شهر خودشان از راه مقایسه آن‌ها با مقادیر شرعی استخراج می‌کردند و نسبت میان آن‌ها را بدست می‌آوردند.

و آنچه درباره وزن دینار یاد کردیم و آن را معادل هفتاد و دو حبه جو متوسط آوردیم گفته ایست که محققان روایت کرده‌اند و بر آن اجماع شده است جز این که ابن حزم^(۲) با این نظر مخالفت کرده و پنداشته است که وزن دینار معادل هشتاد و چهار حبه است و این رای را قاضی عبدالحق^(۳) از او نقل کرده است ولی محققان برد آن خواسته و نظر وی

۱- یعنی: اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله.

۲- ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اموی اندلسی، اصل او از فارس و از فقیهان مشهور است که در فقه و حدیث و ادب چهارصد تألیف داشته است زاقبیل جمهره الانساب و جز آن. وی به سال ۳۸۴ ه. متولد شده و در سال ۴۵۶ ه (۱۰۶۴ م) در گذشته است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- ابومحمد عبدالحق بن ابی بکر فرزند ابن عطیه در فقه و حدیث و تفسیر و نحو و لغت مهارت داشت و در ۵۲۹ مقام قضای المریه داشت. تفسیر مشهور و معتبر «الوجیز» از اوست مولدش به سال ۴۸۱ و وفات وی به سال ۵۴۶ ه. بوده است. و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

را و هم یا غلط شمرده‌اند و نظر آنان صحیح است. و خدا حق را به کلمات خود ثابت می‌کند^(۱).

و همچنین معلومست که اوقیهٔ شرعی به جز اوقیه ایست که در میان مردم متداولست زیرا اوقیهٔ اخیر در هر سرزمین و کشوری با دیگری تفاوت دارد لیکن اوقیهٔ شرعی به طور ذهنی یکسانست و هیچ گونه اختلافی بدان راه نیافته است. و خدا همه چیز را آفرید پس تقدیر کردش تقدیر کردنی^(۲).

انگشتی یا مهر، و اما محافظت مهر یا انگشتی (خاتم) از جملهٔ پایگاه‌های پادشاه و وظایف دولتی است و مهرزدن برنامه‌ها و چک‌ها از جانب پادشاهان پیش از اسلام و پس از آن معروفست. و در صحیحین^(۳) آمده است که پیامبر ﷺ می‌خواست نامه‌ای به قیصر بنویسد، به وی گفتند مردم غیرعرب نامه‌ای را که مهرنشده باشد نمی‌پذیرند، از این رو پیامبر انگشتی از سیم برگزید و بر روی نگین آن نگاهشت: «محمد رسول خدست» (محمد رسول الله). بخاری گوید سه کلمهٔ مزبور رادر سه سطر قرار داد و بدان نامه را مهر کرد و هم گوید: هیچکس را نباید که مثل آن را نقش خاتم کند. و ابوبکر و عمر و عثمان رضی الله عنهم (هر یک در زمام خلافت خود) آن را در انگشت کردند. ولی پس از چندی مهر مزبور از دست عثمان در چاه اریس^(۴) فرو افتاد. و آن چاه آب فراوان^(۵) داشت و قعر آن معلوم نشد از این رو عثمان اندوهگین گشت و آن را به فال بد گرفت و مهر دیگری نظیر آن بساخت.

۱- ﴿يُحِقُّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ﴾.

۲- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾.

۳- مقصود صحیح بخاری و صحیح مسلم است.

۴- اریس (به فتح همزه) چاهيست به مدینه نزدیک مسجد قبا (متهی الارب).

۵- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت: آن چاه کم آب بود.

و در کیفیت نقش [این مهر (خاتم)]^(۱) و مهر کردن بدان چند وجه است زیرا خاتم بر زیوری اطلاق می‌شود که آن را در انگشت می‌کنند و کلمه «تختم» به معنی در انگشت کردن انگشتی نیز از همان ریشه است و هم خاتم بر معنی: نهایت و پایان یافتن نیز اطلاق می‌شود، چنان که گویند «ختم الامر» یعنی امر را پایان دادم، «قرآن را ختم کردم» و «خاتم پیامبران» و «خاتم امر» نیز از همین معنی است. و کلمه، بر سربندی که بدان سر ظروف و خم‌ها رامی‌بندند نیز اطلاق می‌شود و در این معنی آن را «خاتم»^(۲) می‌گویند و گفتار خدای تعالی: «خاتم آن مشک است»^(۳) و نیز از همین معنی است و کسی که کلمه ختام را در این آیه به نهایت و پایان تفسیر کرده و گفته است زیرا آخرین چیزی که در شراب شان می‌بایند بوی مشک است اشتباه کرده است و معنی آیه چنین نیست بلکه در اینجا منظور ختامی است که مرادف سرزند است زیرا برای حفظ شراب در خم سربندی از گل یا قیر بر آن می‌نهند که بو و مزه آن را خوش می‌کند. از این رو در این آیه در وصف شراب بهشت مبالغه شده است یعنی سرزند آن از مشک است از لحاظ بو و مزه از گل و قیر که درین دنیا معمول است خوشبوتر و خوشمزه تر است.

و هرگاه درست باشد که کلمه خاتم در همه این معانی به کار رود اطلاق آن بر اثری که از آن پدید می‌آید نیز درست خواهد بود به عبارت دیگر هر گاه در روی خاتم کلمه‌ها یا اشکالی بنگارند و سپس آن را در محلولی از گل یا دوده سیاه (مرکب) فرو برند و آنگاه بر روی صفحه کاغذی بزنند اثر کلمه‌ها بر آن صفحه کاغذ به جای خواهد ماند.

همچنین اگر آن را بر روی جسم نرمی مانند موم بزنند نقش نوشته و اشکال بر روی آن جسم مرتسم می‌شود و هر گاه کلماتی بر روی خاتم نقش یابد، اگر کلمه‌ها را مستقیم و از سمت راست نوشته باشند در روی جسم از جهت چپ خوانده خواهند شد و اگر

۱- از «ینی» در بولاق (ذلك) نیست و صحیح تر است.

۲- به کسر «خ».

۳- ﴿خَتَمُهُ مِسْكًا﴾

آن‌ها را از سمت چپ بنگارند در روی جسم از جهت راست خوانده می‌شوند، زیرا مهر جهت خط را در صفحه از لحاظ چپ یا راست برعکس آنچه بر آن نقش شده است نشان می‌دهد. و احتمال آن هم می‌رود که مهر کردن به این خاتم به وسیلهٔ فروبردن آن در مرکب یا گل و گذاردن آن بر روی صفحه و در نتیجه برخاستن اثر کلمات بر روی آن، از معنی نهایت و تمام شدن باشد. به عبارت دیگر مهر صحت نوشته شده و نفوذ آن را می‌رساند و به معنی اینست که این علامت عمل کردن به نامه را تمام می‌کند و اگر علامت مزبور در پایان نامه نباشد ملغی و ناتمام است.

و گاهی این مهرکردن به وسیله خط در پایان یا آغاز نامه با کلمات منتظمی از قبیل ستایش با درود با به نام سلطان یا امیر یا صاحب نامه است هر که باشد، یا اینکه برخی از القاب وی را یاد می‌کنند و این خطوط نشانهٔ صحت نامه و نفوذ آن می‌باشد و در عرف و تداول کاتبان آن‌ها را «علامت» می‌خوانند و آن‌ها را از لحاظ تشبیه به نقش و اثری که خاتم انگشتی^(۱) به جای می‌گذارد، خاتم هم می‌نامند.

و خاتم یا علامتی که قاضی برای صاحبان دعوی می‌فرستد و خطی که بدان احکامش را اجرا می‌کند، نیز از همین معنی خاتم است و خاتم سلطان یا خلیفه یعنی علامت او نیز از همین معنی است. رشید هنگامی که بر آن شد جعفر را به جای پدرش فضل به وزارت برگزیند به یحیی بن خالد پدر آنان گفت: ای پدر من، بر آن شده ام که خاتم را از دست راستم به دست خود تغییر دهم. و او از وزارت بمجاز به کلمهٔ خاتم تعبیر کرد زیرا علامت گذاری برنامه‌ها و چکها در آن روزگار از وظایف پایگاه وزارت بود و گواه بر صحت اطلاق خاتم بر این معنی موضوعی است که طبری بدینسان نقل کرده است:

۱- الاصفی در چاپ (۱) غلط است.

معاویه هنگامی که برای صلح با حسن، علیه السلام، از در مدارا و نرمی^(۱) در آمده بود نامه سفیدی (که هیچ بر آن نوشته نشده بود) به وی فرستاد و پایان آن را مهر کرد و در نامه دیگر به وی نوشت در نامه سفیدی که ذیل آن را مهر کرده‌ام هرگونه شرایطی که می‌خواهی بنویس چه آن بسته به نظر تو است.

و معنی «ختم» در اینجا علامتی است که در پایان نامه به خط یا جز آن می‌گذاشته‌اند. و احتمال دارد که بر روی جسم نرمی مهر بزنند یا علامتگذاری کنند و تا در آن جسم حروف نقش بندد و آن را در جایگاه بستن نامه در صورتی که آن را ببندند بر محل بندی که به نامه یا امانات می‌پیوندد بگذارند. و این از معنی سربند است چنان که گذشت و معنی کلمه مزبور در هر دو وجه عبارت از آثار خاتم است ولی بر خود خاتم اطلاق می‌شود.

و نخستین کسانی که برنامه مهر (ختم)، یعنی علامت، گذاشت معاویه بود زیرا او برای عمروبن زبیر صد هزار درهم بر زیاد که والی کوفه بود حواله کرد ولی عمرو نامه را باز کرد و صد را دوپست کرد^(۲). آنگاه زیاد حساب آن را نزد معاویه فرستاد ولی معاویه آن را انکار کرد و از عمر و صد هزار درهم زیاده مطالبه کرد و او را به زندان فرستاد تا آن که برادرش عبدالله آن را پرداخت. و از آن پس معاویه دیوان خاتم را پدید آورد. حکایت یاد کرده را طبری آورده و در پایان^(۳) آن گوید:

«و در دیوان کسی را برای بستن نامه‌ها تعیین کرد در صورتی که تا آن وقت نامه‌ها را استوار نمی‌بستند به عبارت دیگر برای نامه‌ها ترتیبی داد که سربند داشته باشند».

۱- در برخی از چاپ‌ها، «مراودته» و در برخی (مراثه) و در «ینی» (مراوضته) است و صورت متن از ینی است.

۲- ماه را مأتین کرد.

۳- صورت متن از «ینی» است. در برخی از چاپ‌ها چنین است و دیگران گویند: و شاید این صورت صحیح تر باشد.

و دیوان خاتم عبارت از گروهی از نویسندگان است که موظف به فرستادن نامه‌های سلطان و مهرکردن آن‌ها یا بوسیلهٔ علامت گذاری و یا از راه سربند نهادن بر آن‌ها هستند. و گاهی هم دیوان بر جایگاه نشستن آن نویسندگان اطلاق می‌شود چنان که در دیوان اعمال و خراجگزاری یاد کردیم.

و بستن نامه‌ها به دو گونه انجام می‌شود: یا به وسیلهٔ شکاف دادن ورق^(۱) چنان که در میان نویسندگان مغرب متداولست. یا از راه چسبانیدن سرصفحه بر قسمتی که تا می‌کنند و درهم می‌پیچند، چنان که در میان نویسندگان مشرق معمول است. و گاهی بر جایگاه شکاف یا الصاق علامتی می‌گذارند تا به سبب آن مطمئن شوند که کسی نامه را نمی‌گشاید و بر مطالب آن آگاه نمی‌شود، چنان که مغرب به جایگاه شکاف تک مومی می‌چسبانند و آن را با خاتمی که علامت مخصوص نامه‌ها بر آن حک شده است مهر می‌کنند و در نتیجه نیز چنین بود که بر محل الصاق نامه مهری می‌زدند و بر آن مهر نشانه هائی حک می‌کردند و آن را در گل سرخ محلولی که برای همین منظور آماده می‌ساختند فرو می‌بردند و آنگاه مهر را بر نامه می‌زدند نشانه‌های مزبور بر روی آن پدید می‌آمد.

و این گل در دولت عباسی به «طین ختم»^(۲) معروف بود و آن را سیراف^(۱) می‌آوردند و چنین به نظر می‌رسد که آن مخصوص به شهر سیراف بوده است. پس این خاتم که

۱- در نسخه «پ» چنین است: «اما بد سرالوارق» و کلمه «دسر» به معنی شکافتن و سوراخ کردنست. به همین سبب دسلان می‌نویسد شاید در آن عصر مردم موریتانی و اندلس نامه‌ها را مانند اروپاییان در قرن سیزدهم می‌بسته‌اند بدینسان که نامه را چندین بار تا می‌داده و سپس شکاف یا سوراخی در آن ایجاد می‌کرده‌اند و از آن بند یا نوار کوچکی از کاغذ خان بالغ یا پوست می‌گذرانیده‌اند به طوری که سر آن زیر مهر واقع شود. ولی در چاپ‌های (ب) و (ک) و (ا) به جای «دسر» «دس» است و کلمه مزبور به معنی پنهان کردنست و گویا مقصود اینست که ورق را در لفاف یا کاغذ دیگری پاکت مانند پنهان می‌کرده‌اند.

عبارت از همان علامت نوشته یا حک شده برای استحکام و بستن نامه هاست مخصوص به دیوان نامه هاست و وظیفه مزبور در دولت عباسی اختصاص به وزیر داشت. بعدها از نظر عرف این رسم تغییر کرد و دولت‌ها آن را به کسانی اختصاص دادند که کارنامه فرستادن و دیوان نویسندگان بر عهده آنان بود. آنگاه در دولت‌های مغرب انگشتی را از نشانه‌ها و زیورهای خاص پادشاهی می‌شمردند و از این رو انگشتی را در نهایت زیبایی از زر می‌سازند و آن را به نگین‌های یاقوت و فیروزه و زمرد مرصع می‌کنند. و برحسب عرف و رسوم آن سرزمین سلطان آن را به عنوان زیور و نشان خاص پادشاهی در انگشت می‌کند چنان که در دولت عباسی برده^(۲) و چوب دستی^(۳) و در دولت عبیدیان (فاطمیان) سایبان یا شادروان از نشان‌ها و زیورهای خاص سلطان به شمار می‌رفت و خدا به فرمان خود گرداننده امور است.

نگار جامه،^(۴) دیگر از علائم شکوه و عظمت پادشاه و سلطان و شیوه‌هایی که در دولت‌ها متداولست اینست که نام‌ها یا نشان‌هایی را که به ویژه آن‌هاست در پارچه‌ها می‌نگارند و آن پارچه‌ها را که از پرنیان یا دیبا یا ابریشم است برای جامه آماده می‌کنند و هنگام بافتن پارچه نوشتن خطوطی را که لازم است در تار و پود آن از رشته‌های زر یا نخ‌های غیرزرین رنگارنگی که مخالف رنگ خود پارچه باشد در نظر می‌گیرند و پارچه

۱- شهریست در ساحل خلیج فارس بسیار گرم، صاحب حدود العالم آن را بارگاه پارس خوانده است رجوع به اعلام منجد و حدود العالم شود.

۲- برده (به ضم ب فتح د) جامه منخط و گلیم سیاه چهارگوشه که عرب آن را در خود پیچد.

۳- چوب دستی یا قضیب از یادگارهای حضرت رسول بود که خلفا آن را بعنوان نشانی عالی در مراسم به دست می‌گرفتند و برده نیز از یادگارهای پیامبر اسلام است و آن ردایی بود که پیامبر به کعب بن زهیر شاعر عطا فرمود و بعدها به دست خلفای اموی افتاد و از او به عباسیان و سرانجام به سلطانان عثمانی رسید.

۴- صاحبت منتهی الارب کلمه «طراز» را که معرب است به «نگارجامه» ترجمه کرده و ما نیز به جای طراز آن را برگزیدیم.

بافان وضع و اندازه آن‌ها را در هنر بافندگی به روشی استادانه پدید می‌آورند چنان که پارچه‌های شاهانه به سبب این نگار جامه نشاندار می‌شود و از بزرگداشت و شکوه پوشنده آن مانند وزیردست او یا بزرگداشت کسی که سلطان بخواهد جامه ویژه خویش را به او اختصاص دهد حکایت می‌کند، و آن هنگامی است که سلطان بخواهد به کسی تشریفی ارزانی دارد یا او را به یکی از پایگاه‌های دولت خود بگمارد.

و پادشاهان غیرعرب پیش از اسلام این گونه نگار جامه را به صورت و شکل شاهان یا اشکال و صورتهای مخصوص چنین جامه‌هایی می‌آراستند. ولی پادشاهان اسلام به جای آن شیوه نام‌های خود را با کلمات دیگری که از فال (نیک) یا درود و دعا^(۱) حکایت می‌کند می‌نویسند و این رسم در دولت‌های امویان و عباسیان از مشهورترین امور در آمیخته به منقبت و فضیلت^(۲) به شمار می‌رفت، و خانه‌هایی را که در کاخ‌های خود برای یافتن این گونه پارچه‌ها اختصاص داده بودند خدایگان (دارالطراز) می‌نامیدند و کسی را که عهده دار اداره این طرازخانه‌ها بود خدایگان طراز (صاحب الطراز) می‌خواندند. و او باید در امور صنعتگران^(۳) و ابزار کار و بافندگان و پرداخت جیره و مزد آنان و تسهیل ابزار کار و بهتر کردن کارهای ایشان نظارت کند و این وظیفه را به خواص دولت و موالی مورد اعتماد خود می‌سپردند. در دولت بنی امیه اندلس و ملوک الطوائف پس از ایشان و دولت عبیدیان (فاطمیان) مصر و دیگر پادشاهان غیرعرب مشرق که همزمان آنان بودند نیز همین شیوه معمول بود. بعدها چون دایره ثروت و ناز و نعمت و تفنن در دولت‌ها تنگ و محدود گردید، زیرا از میزان استیلا و وسعت خاک آن‌ها کاسته شد و دولت‌های مستقل گوناگونی پدید آمد، از این رو این وظیفه و پایگاه هم در بیشتر دولت‌ها به کلی از میان رفت و چون در آغاز سده ششم دولت موحدان پس از امویان در

۱- سجالات در (ا) غلط است.

۲- از «ینی» در (ا) من ابهه الامور

۳- صباغ (ک) و (ا) و (ب)، صباغ (پ)، صنایع «ینی» و صورت متن از «ینی» است.

مغرب روی کار آمد آن‌ها این شیوه را فرو گذاشتند زیرا آنان از تمایلات و صفات سادگی و دیانتی پیروی می‌کردند که آن‌ها را از پیشوای شان محمد بن تومرت مهدی فراگرفته بودند.

و از پوشیدن لباس حریر و زر پرهیز می‌کردند. از این رو پایگاه مزبور را در تشکیلات دولت خود به وجود نیاوردند و هر چند جانشینان ایشان در پایان دولت قسمتی از آن را بنیان نهادند ولی به آن مرحله از شکوه نرسید که در دوران پیشین بود. و اما در این عصر در دولت مرینی مغرب که در آغاز جوانی و قدرت است رسم و شیوه باشکوهی (در این باره) مشاهده کردیم که آن را از دولت همزمان خویش ابن احمر در اندلس فراگرفته است و ابن احمر در این شیوه از ملوک طوایف تقلید کرده و با در نگرستن سریعی به دنبال آنان رفته است. و اما دولت ترک مصر و شام در این عصر به تناسب وسعت کشور و آبادانی و تمدن شهرهایی که متصرفند از لحاظ نگارجامه (طراز) همچون دریایی بیکرانند^(۱) ولی با همه این‌ها جامه‌ها را در خانه‌ها و کاخ‌های خویش تهیه نمی‌کنند و آن را در شمار پایگاه‌ها و مراتب دولتی نمی‌آورند خالص می‌بافند. و آن‌ها را زرکش^(۲) می‌نامند که کلمه ای بیگانه (فارسی) است و نام سلطان یا امیر را بر آن‌ها می‌نگارند و صنعتگران پارچه مزبور را برای دولت در زمره صنایع زیبا و شگفتی که زینده آن می‌باشد تهیه می‌کنند.

و خدا تقدیر کننده شب و روز است و او بهترین وارثان است، خدایی جز او نیست.
خرگاه‌ها و پرده سراها^(۳)، باید دانست که یکی از نشان‌ها و زیورهای کشورداری و وسایل تجمل و شکوه آن بکار بردن سراپرده‌ها^(۱) و خرگاه‌ها^(۲) و سایه بانهایی^(۳) است که

۱- از (پ) در (ا) تحریر آخر. غلط است.

۲- مزرکش (ک) و (ا) و (ب).

۳- کلمه اول ترجمه «فساطیط» جمع «قسطاط» است که در منتهی الارب به معنی خیمه و خرگاه بزرگ آمده است و کلمه دوم ترجمه «سیاج» است که صاحب منتهی الارب آن را: دیوار و آنچه بدان

آن‌ها را از پارچه‌های کتان و پشم و پنبه می‌سازند و نخ‌های کتان و پنبه را با هم می‌تابند که محکم تر باشد و آن گاه هنگام سفر بدانها مفاخره می‌کنند. و هر دولتی به نسبت ثروت و توانگری خود از آن‌ها انواع رنگارنگ و کوچک و بزرگ فراهم می‌سازد.

دولتها در آغاز تشکیل در همان خانه‌های عادی به سر می‌برند که کمی پیش از رسیدن به مرحلهٔ کشورداری در آن‌ها می‌زیستند. چنان که عرب در روزگار نخستین خلفای بنی امیه در همان چادرها و مساکنی بسر می‌بردند که آن‌ها را از پشم و کرک می‌ساختند، چه در آن عصر به جز گروهی اندک بیشتر قبایل عرب به حالت بادیه نشینی به سر می‌بردند و هنگامی که برای جنگ و دستبرد آماده می‌شدند با شتران هودج کش و همه وابستگان (اقوام نازل شونده بر آن‌ها) و تیره‌های (قبیله) خود کوچ می‌کردند [و کلیهٔ اعضای قبیله و خاندان‌ها و فرزندان‌شان را با خود می‌بردند چنان که هم اکنون نیز اعراب بدین شیوه می‌زیند و لشکریان ایشان بدین سبب در منزلگاه‌های فراوان پراکنده و دور از هم فرود می‌آمدند و تیره‌های (قبیله) پراکنده می‌شدند چنان که هر یک از نظر دیگری نهان گردد چنان که شیوهٔ عرب بر این جاریست. و از این رو عبدالملک نیازمند شد هنگام به راه افتادن سپاهیان عقب دارانی (ساقه) به دنبال جبهه بفرستد تا مردم را به پیروی از لشکریان برانگیزند و آن‌ها را از اقامت باز دارند و گویند هنگامی که روح بن زباع دربارهٔ حجاج با عبدالملک گفتگو کرد عبدالملک حجاج را برای این منظور برگزید و قصهٔ آنان (روح حجاج) دربارهٔ این که حجاج خرگاه‌ها و سراپرده‌های روح را در آغاز عهده داری این

چیزی را احاطه نمایند مثل خرما بن ورز و مانند آن، معنی کرده است ولی ابن خلدون در اینجا این کلمه را به معنی پرده که آن را در میان خراه‌های بزرگ مانند دیواری می‌آویزند و جایگاه مخصوص برای سلطان آماده می‌کنند به کار برده و ما کلمه «پرده سرا» را به جای آن برگزیدیم.

۱- ترجمه «اخبیه» (جمع خباء) به معنی خیمه‌هایی است که از پشم شتر یا مو می‌بافند و روی دو یا سه یا چند ستون برپا می‌کنند.

۲- فساطیط.

۳- ترجمه «فازه»: سایبانی که بر دو ستون باشد.

پایگاه سوزانید معروفست، چه او هنگامی که دید در روز حرکت عبدالملک روح و همراهانش همچنان اقامت گزیده‌اند دستور داد سرپرده‌های آنان را بسوزند و از این وظیفه می‌توان به مرتبه بلند حجاج در میان عرب پی برد زیرا وادار کردن عرب را به کوچ دادن جز از کسی که به نیروی عصیت خویش از گفته‌های نابخردانه و نافرمانیهای سفیهان تیره‌های آنان در امان باشد ساخته نیست و به همین سبب عبدالملک حجاج را بدین منصب برگزیده بود چه به کفایت او در این امر به سبب عصیت و دلیری و چالاکی او اعتماد داشت. و چون دولت عرب به انواع شیوه‌های شهرنشینی و ناز و نعمت و غرور خو گرفت و اعراب در شهرها و شهرستان‌ها اقامت گزیدند و از چادرنشینی به کاخ نشینی منتقل شدند و شترسواری را فرو گذاشتند و به اسب سواری پرداختند آن وقت در سفر و هنگام جنگ مساکنی از پارچه کتان به کار بردند چنان که از آن‌ها خانه‌هایی به اشکال گوناگون و به اندازه‌های یکنواخت از قبیل گرد و مستطیل و چهارگوش می‌سازند و با کامل تر شیوه‌های آرایش و زینت در آن‌ها انجمن برپا می‌کنند و امیر یا سردار سپاه میان خرگاه‌ها و سایه بانهای دیگر و خرگاه خودش پرده سرایی از کتان می‌کشد که در مغرب آن را به زبان مردم آن سامان، یعنی زبان بربرها، «افراک» می‌نامند و کاف آن را میان (ک) و (ق) تلفظ می‌کنند^(۱). و این پرده سرا در مغرب فقط مخصوص سلطان است. ولی در مشرق هر امیری هرچند از سلطان فروتر باشد آن را به کار می‌برد. آنگاه آرامش طلبی آنان را برانگیخت که زنان و کودکان رادر کاخ‌ها و خانه‌های شهری بگذارند و با خود به جنگ نبرند. از آن پس سبکبارتر شدند و فضای میان مساکن سپاهیان به یکدیگر نزدیک شد و سلطان و سپاه در یک لشکرگاه گردآمدند چنان که در زمینی هموار با چشم یکدیگر را می‌دیدند. و به علت رنگارنگ بودن سرپرده‌ها و خرگاه‌های گوناگون منظره زیبایی پدید می‌آورد. و این امر دوشادوش دیگر عادات و شیوه‌های تجمل خواهی و نازپروردگی دولت‌ها همچنان ادامه یافت.

۱- از (ا) در برخی از نسخه‌ها (چاپ بیروت) چنین است: بالفاف و الکاف.

همچنین دولت موحدان و زناته که با ما نزدیکند در آغاز کار هنگام سفر همان چادرها و سایه بانهایی^(۱) را به کار می‌بردند که پیش از رسیدن به سلطنت در آن‌ها به سر می‌بردند ولی همین که دولت آنان به شیوه‌های تجمل خواهی و توانگری و کاخ نشینی گرایید دولت مزبور سراپرده‌ها و خرگاهها را برگزیدند و درین باره به مرحله‌ای برتر از آنچه می‌خواستند رسیدند، چنان که عالیترین پایهٔ توانگری و تجمل را نشان می‌داد.

ولی باید دانست که سپاهیان به سبب این گونه سراپرده‌ها و خرگاه‌ها در معرض شیخون می‌باشند زیرا همهٔ آنان در یک جایگاه نزدیک به هم که فریاد یکدیگر را می‌شنوند متمرکز می‌شوند و نیز چون خاندان و فرزند ندارند که محرک ایشان به جانسپاری در راه آن‌ها باشد چندان فداکاری نشان نمی‌دهند، از این رو باید برای نگهبانی این گونه لشکرگاهها تدابیر دیگری اندیشید چنان که در آینده دربارهٔ آن گفتگو خواهیم کرد، و خدا توانای غالب است^(۲).

مقصوره^(۳) برای نماز و دعا کردن هنگام خواندن خطبه، و این دو از امور مخصوص خلافت و از نشانه‌ها و زیورهای کشورهای اسلامی است و جز در این کشورها دیده نشده است. اما مقصوره (بیت المقصوره) مخصوص نماز سلطان است چنان که دیواره ای دور محراب می‌کشند که محراب و قسمتی از پیرامون آن را فرا می‌گیرد و مشخص می‌کند.

۱- ترجمه کلمه «قیاطین» (ک) و (پ) یا قیاطین (ا) و (ب) است به ظاهر کلمه مزبور جمع «قیطون» است که در اقرب الموارد می‌نویسد: به زبان مصریان به معنی مخدع است. و مخدع (به ضم م و فتح د) یا (به کسر م - فتح د) خانه ای را گویند که در داخل خانه بزرگ بنا کنند برای نگهداری اشیاء و شاید در عصر ابن خلدن به معنی نوعی خیمه به کار می‌رفته است.

۲- ﴿وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾

۳- مقصوره مسجد: جایگاه امام (اقرب الموارد) و (منتهی الارب).

و نخستین کسی که مقصوره را برگزیده معاویه بن ابی سفیان بوده است هنگامی که خارجی وی را زخم زده است و قصه آن معروفست.

و گویند نخستین کسی که مقصوره را برگزیده مروان بن حکم بوده است هنگامی که یمانی او را مضروب ساخته است.

سپس خلفایی که پس از این دو به خلافت رسیده‌اند در مقصوره نماز خوانده‌اند و به منزله سنتی شده است برای بازشناختن سلطان از دیگر مردم در هنگام نماز.

و اینگونه آداب و رسوم هنگامی پدید می‌آید که دولت‌ها به مرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی می‌رسند مانند کلیه کیفیات جلال و شکوه پادشاهی. و هم اکنون این شیوه در کلیه ممالک اسلامی متداولست و پس از تجزیه دولت عباسی و با روی کارآمدن دولت‌های گوناگون در مشرق و همچنین پس از انقراض دولت امویان اندلس و ظهور دوران ملوک طوایف نیز این روش همچنان به جای مانده است.

و اما در مغرب خاندان اغلییان در قیروان این رسم را برگزیده بودند، آنگاه عبیدیان و سپس فرمانروایان ایشان بر مغرب از قبیل خاندان بادیس صنهاجه در قیروان^(۱) و خاندان حماد در قلعه از اغلییان پیروی کردند.

سپس موحدان بر همه مغرب و اندلس تسلط یافتند و این رسم را بنا بر شیوه بادیه نشینی که شعار آنان به شمار می‌رفت برانداختند. ولی هنگامی که دولت آنان به مرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی رسید و یعقوب منصور^(۲) سومین پادشاه آنان به سلطنت رسید وی مقصوره را متداول کرد و پس از وی برای پادشاهان مغرب و اندلس به منزله سنتی شد. همچنین در دولت‌های دیگر اسلامی نیز وضع بر همین شیوه بوده است، دستور خداست در میان بندگانش.

۱- در فاس (ک) و (ب) و (ا).

۲- در (ا) ابويعقوب منصور.

و اما دربارهٔ دعا کردن بر منابر هنگام خواندن خطبه، باید دانست که در آغاز کار خلفا به تن خویش در نماز امامت می‌کردند و این منصب به آنان اختصاص داشت از این رو پس از نماز بر پیامبر صلی الله علیه و آله دعا می‌کردند و از خدا برای صحابه رضی الله عنهم طلب رضوان و خشنودی می‌نمودند.

و نخستین کسی که منبر را برگزید عمرو بن عاص رضی الله عنه بود که پس از بنیان نهادن مسجد جامع مصر بر منبر رفت ^(۱) [و چون این خبر به عمر بن رضی الله عنه خطاب رسید] به وی نوشت: «اما بعد، به من خبر رسیده است که تو منبری برگزیده ای که بدان بر مسلمانان تسلط می‌یابی، آیا تو را بس نیست که بایستی و مسلمانان در زیر پای تو نشسته باشند؟ اینک تو را سوگند می‌دهم که باید آن را بشکنی».

و چون دوران عظمت و شوکت دولت اسلامی فرا رسید و مانع برای خلفا در امر خطبه و نماز پیش آمد و دیگری را به جای خود به امامت بر می‌گزیدند، از این رو خطیب به منظور بزرگداشت و بلندآوازه کردن نام خلیفه بر بالای منبر او را می‌ستود و درود می‌گفت و بر او دعا و آفرین می‌خواند بدان سبب که خدا مصلحت جهان را در آن قرار داده است و ازین رو که این ساعت امید اجابت دعا است و از سلف تأکید شده است که: هر کس را دعوت صالحی باشد آن را دربارهٔ سلطان به کار برد. و تنها خلیفه بدین امر اختصاص یافته بود.

[و نخستین کسی که خلیفه را در خطبه دعا کرده ابن عباس است که وقتی عامل بصره بود در ضمن خطبه علی رضی الله عنه را دعا کرد و گفت: «خدایا علی را در راه حق پیروز کن» و از

۱- در اینجا نسخ چاپ مصر و بیروت با چاپ پاریس اختلاف بسیار دارد در کتب چاپ مصر و بیروت قریب سه سطر در باره نخستین کسی که در خطبه خلیفه را دعا کرده در وسط مطلب مربوط به عمرو عاص دیده می‌شود که در چاپ پاریس پس از چند سطر آمده است و ما ترتیب چاپ پاریس را مراعات کردیم و باز قسمت داخل کروش در چاپ پاریس نیست و ما آن را از چاپ (ب) ترجمه کردیم

آن پس کار براین روال ادامه یافت^(۱). و در آن روزگار در خطبه تنها خلیفه را دعا می‌کردند و نام دیگری یاد نمی‌کردند و چون دوران نخوت و خودکامگی فرارسید چیره شوندگان بر دولت‌های اغلب با خلیفه در این شیوه شرکت می‌جستند و خطیبان پس از ستودن خلیفه نام آنان را هم یاد می‌کردند و ایشان را درود می‌گفتند.

ولی این شیوه با از میان رفتن این گونه دولت‌ها منسوخ گشت و چنین مرسوم شد که خطیبان بر منبر تنها به یادکردن نام سلطان اکتفا می‌کردند و بر هیچکس جز وی دعا و آفرین نمی‌خواندند زیرا آن‌ها را منع می‌کردند و باید در خطبه جز سلطان هیچکس را شرکت ندهند و نام احدی را بر زبان نرانند. و بسیاری از اوقات پایه گذاران دولت‌ها^(۲) درباره این رسم غفلت می‌کنند و این هنگامی است که دولت بر شیوه سادگی و عادات بادیه نشینی و اسلوب بی‌خبری و خشونت است. در این گونه دولت‌ها به دعاگویی مجمل و ابهام درباره «ولی امور مسلمانان» قناعت می‌کنند و نام معینی را بر زبان نمی‌آورند و این گونه خطبه‌ها را که بدین شیوه «ولی مسلمانان» را دعا کنند «عباسی» می‌نامند و آن را چنین تعبیر می‌کنند که هر دعای مجمل و مبهمی بر خلیفه عباسیان شامل می‌شود زیرا نوعی تقلید از روش پیشین است و دیگر بیش از این توجه و اعتنا به شخص معینی ندارند و از کسی به صراحت نام نمی‌برند.

چنان که حکایت کنند یغمراسن بن زیان بنیان گذار^(۳) دولت بین عبدالواد مغلوب اسمر ابو زکریا یحیی بن ابو حفص شد و تلمسان از چنگ وی بیرون رفت و سپس بار دیگر به شرایط فرمانروایی تلمسان به خود او واگذار شد و یکی از آن شرایط این بود که در تمام شهرهای قلمرو فرمانروایی وی نام امیر ابوزکریا رادر منابر هنگام خطبه یاد

۱- در (ا) نیست. از (ب) ترجمه شد.

۲- از «ینی» در بیشتر چاپ‌های مصر و بیروت به جای: (الماهدون). به غلط: (المعاهدون) آمده است.

۳- در چاپ (ک) به غلط به جای «ماهد» معاهد و در چاپ مشکول بیروت (عاهد) است.

کنند، یغمراسن گفت: این^(۱) چارپایه‌های (منبرهای) خودشان است هر که را می‌خواهند بر آن‌ها یاد کنند.

همچنین فرستادهٔ مستنصر خلیفهٔ تونس از بنی ابوحفص و سومین پادشاه آن دودمان نزد یعقوب بن عبدالحق بنیان گذار دولت بین مرین آمد، و بعضی از روزها از حضور در نماز جمعه تخلف کرد. برخی از کسان به یعقوب گفتند علت آن که فرستادهٔ خلیفه در نماز جمعه حاضر نمی‌شود اینست که در خطبه نام سلطان را بر زبان نمی‌آورند. از آن پس یعقوب اجازه داد مستنصر را دعا کنند و همین امر سبب می‌شود که آن دودمان به دعوت و تبلیغ برای خلیفهٔ مزبور همت گمارند.

چنین است کیفیت دولت‌ها در آغاز تشکیل و به سربردن در مرحلهٔ سادگی و خشونت و بادیه نشینی. ولی همین که دیدگان آنان در سیاست گشوده شود و به پیرامون کشور خود در نگرند و به کمال رنگ آمیزیهای شهرنشینی و معانی بزرگ منشی و شکوه و جلال تمدن پی ببرند آن وقت همت می‌گمارند که همهٔ این نشانه‌ها و زیورها را به دست آورند و در آن‌ها به تفنن و تنوع پردازند و به آخرین مرحلهٔ آن‌ها نایل آیند و از مشارکت دادن دیگران در آن‌ها امتناع ورزند و بر از دست دادن و تهی بودن دولتشان از آثار آن‌ها افسوس خورند، و این جهان به منزله بوسستانی است و خدا نگهبان همهٔ چیزهاست.

فصل سی و هفتم: در جنگ‌ها و روش‌های ملت‌های مختلف در ترتیب و چگونگی آن

باید دانست که انواع جنگ‌ها و زد و خوردها از نخستین روزگاری که خداوند مردم را آفریده است پیوسته در میان آنان روی می‌داده است و اصل آن از کین توزی و انتقام گرفتن یکی از دیگری سرچشمه می‌گیرد و آن وقت وابستگان و صاحبان عصیت هر

۱- در برخی نسخ به غلط به جای: (تلک) (ذکر) «آ» ده است.

یک از دو دستهٔ پیکارکننده به هوی خواهی و تعصب وی بر می‌خیزند. [پس هنگامی که بدین سبب دو گروه به نبرد با یکدیگر برانگیخته شوند و در برابر هم بایستند]^(۱) یکی از آن دو به قصد انتقامجویی بر می‌خیزد و دیگری آمادهٔ دفاع می‌شود و در نتیجه جنگ روی می‌دهد.

و این خوی در میان بشرطیعی است، چنان که هیچ ملت و طایفه ای دیده نمی‌شود که از آن بی‌بهره باشد و سبب این انتقامجویی بیشتر غیرت و رشک و تفاخر بر یکدیگر یا تجاوز و یا خشم گرفتن بر گروهی در راه خدا و دین او، و یا برانگیخته شدن در راه حفظ تاج و تخت و کوشیدن برای بنیان نهادن و استحکام آنست.

گونهٔ نخستنی اغلب عبارت از جنگ‌هایی است که میان قبایل مجاور و عشایر هم چشم و رقیب روی می‌دهد و نوع دوم، یا تجاوز، بیشتر بر هجوم ملت‌های وحشی که در دشت‌ها و بیابانهای خشک به سر می‌برند اطلاق می‌شود مانند عرب و ترک و ترکمان و کردها و مانند آنها، چه آنها اقوامی هستند که روزی خویش را در پرتو سرنیزه‌های خود به دست می‌آورند و معاش خود را از فراهم آورده‌های دیگران بازمی‌ستانند و هر ملتی که به دفاع از کالای خود برخیزد و آنان را از دستبرد ممانعت کند به وی اعلان جنگ می‌دهند. آنها هیچ هدف (بلند) از قبیل رسیدن به جاه یا بدست آوردن تاج و تخت ندارند بلکه یگانه منظور ایشان از تجاوز غلبه یافتن بر مردم برای به چنگ آوردن ثروتها و کالاهای آنانست.

قسم سوم، همانست که در شریعت اسلام از آن به کلمهٔ «جهاد» «جنگ مقدس» تعبیر می‌کنند.

نوع چهارم، جنگ‌های دولت‌ها با گروههایی است که بر ضد آنها قیام می‌کنند و مردم را به نافرمانی نسبت به دولت بر می‌انگیزند.

۱- از «ینی» توافق. در چاپ (بیروت) غلط و صحیح توافق و (تدامر) در همه چاپ‌ها غلط و درشت (تدامر) است.

اینهاست چهارگونه از اقسام جنگ‌ها که دو قسم نخستین و دوم را می‌توان جنگ‌های ستمکاری و فتنه‌انگیزی، و دو گونهٔ دیگر را جنگ‌های عادلانه و جهاد «یا جنگ مقدس» خواند.

و اما ترتیب و کیفیت جنگ‌هایی که از آغاز آفرینش در میان افراد بشر روی داده است بیش از دو گونه نیست:

نوعی جنگ منظم و دارای صفوف است که به صورت لشکرکشی انجام می‌یابد و قسمی به صورت حمله و گریز.

اما جنگ لشکرکشی اختصاص به کلیهٔ اقوام غیرعرب دارد که از روزگارهای دراز پیش در پشت آن را معمول می‌داشته‌اند.

و جنگ حمله و گریز نظیر پیکارهای اقوام عرب و بربرهای مغرب است. لیکن قسم نخستین استوارتر و هولناک‌تر از نوع دوم می‌باشد زیرا در نبرد لشکرکشی صفوف منظمی از افراد تشکیل می‌دهند و آن‌ها را مانند تیرهای کمان یا صفوف نماز جماعت برابر و یکسان می‌کنند و صفوف لشکریان مرتب به سوی دشمن پیش می‌روند و [این نوع جنگ در میدان زد و خورد و کشمکش دلاورانه‌تر و شدیدتر است و شکوه سپاهیان را بیشتر در دل دشمن جای گیر می‌کند]^(۱)، چه صفوف منظم لشکریان به منزلهٔ دیوار ممتد و کاخی با شکوه و استوارتر است که کسی نمی‌تواند خیال از میان بردن آن‌ها را در سر پروراند. و در تنزیل آمده است:

«همانا خدا دوست می‌دارد آنان را که در راهش صف زده کارزار کنند چنان که گویی ایشان بنایی استوارند»^(۲). یعنی یکدیگر را در پایداری پشتیبانی و تقویت می‌کنند. و در حدیث آمده است: «مؤمنان با یکدیگر به منزلهٔ بنیانی باشند که قسمتی از آن قسمت دیگر را پشتیبانی و تقویت می‌کند».

۱- در «ینی» معنای در چاپ‌های مصر و بیروت: مصارع و (فذلک) به غلط فلذلک است.

۲- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوفٌ﴾ [الصف: 4].

و از اینجا حکمت پایداری و تحریم پشت کردن در جنگ لشکرکشی آشکار می‌شود، زیرا چنان که گفتیم منظور از صف بندی در پیکارها حفظ نظم است و بنابراین کسی که از دشمن روی برتابد بی‌شک به مصاف خلل می‌رساند و به گناه هزیمت اعتراف می‌کند (اگر از شکست روی دهد) و به منزله آن است که گویی شکست را به سوی مسلمانان جلب کرده و دشمن را بر آنان مستولی ساخته است، پس کردار او به علت تعمیم مفسده و رساندن آن به دین از راه درهم شکستن مرزهای آن، گناهی بزرگ و در شمار کبایر است. و از دلایلی که آوردیم آشکار می‌شود که جنگ و پیکار لشکرکشی در نزد شارع برگزیده‌تر^(۱) است، لیکن در جنگ حمله و گریزان اندازه سرسختی و تأمینی که در جنگ لشکرکشی مایه تضمین لشکریان از هزیمت و شکست می‌شود وجود ندارد، جز این که در جنگ حمله و گریز گاهی هنگام پیکار در پشت سر جنگ آوران تکیه گاه پایداری تعیین می‌کنند که رزمجویان همه در آن جایگاه هنگام فرار متمرکز می‌شوند و این تکیه گاه برای آنان جانشین صف بندی و نظم و ترتیب جنگ لشکرکشی است چنان که در آینده آن را یاد خواهیم کرد.

سپس باید دانست دولت‌های روزگار باستان که دارای جنگ آوران بسیار و کشورهای پهناور بودند، سپاهیان و لشکریان خود را به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌کردند [که آن‌ها را کردایس^(۲) می‌نامیدند و هر کردوسی را جداگانه آرایش می‌دادند]^(۳). و علت این تقسیمات چنان بود که چون شماره سپاهیان آنان بیش از حد فزونی می‌یافت و آن‌ها را از نواحی مرزی و دورگرد می‌آوردند و این امر موجب می‌شد که اگر در میدان با دشمن در می‌آمیختند و با یکدیگر به نزه زدن و زدوخورد می‌پرداختند هم‌دیگر را نشناسند و به

۱- از «ینی»

۲- کردوسه: گروهی عظیم از سپاه، جمع آن کردایس و کرادس (اقرب الموارد).

۳- قسمت داخل کروشه در نسخه (پ) نیست.

علت نشناختن «لشکریان دوست از دشمن» بیم آن می‌رفت که ضربات آنان بر خودشان فرود آید.

به همین سبب لشکریان را گروه گروه تقسیم می‌کنند و دسته‌هایی را که از یک ناحیه هستند و یکدیگر را می‌شناسند در یک گروه گرد می‌آورند و آنها را به روشی که با ترتیب طبیعی سازگار است در جهات چهارگانه منظم و مرتب می‌کنند و فرمانده کل سپاهیان خواه سلطان یا سپهسالار در قلب سپاه جای می‌گیرد و این ترتیب را «تعبیه» می‌نامند و شرح آن در تواریخ ایران و روم و دو دولت صدر اسلام (امویان و عباسیان) یاد شده است.

و در پیشاپیش پادشاه لشکر مستقل و منظمی ترتیب می‌دهند که دارای سردار و بند (رایت) (و شعار)^(۱) مخصوص به خود می‌باشد و آن را «مقدمه» می‌خوانند. و در سمت راست وی لشکر دیگری موسوم به «میمنه» و در دست چپ او لشکری به نام «میسره» قرار می‌دهند.

آنگاه لشکر دیگری در دنبال این سپاه جای دارد که آن را «ساقه» می‌نامند و پادشاه و همراهان او در مرکز این چهارلشکر جای می‌گیرند و جایگاه او را «قلب» می‌خوانند. و همین که این ترتیب استوار یا تعبیه پایان یابد آنگاه لشکرکشی^(۲) آغاز می‌گردد و تعبیه مزبور از لحاظ فاصله و مسافت میان هر دو لشکر جنگ آور (مقدمه و ساقه) ممکنست به اندازه یک چشم انداز باشد یعنی جایی که چشم کار می‌کند یا مسافت دورتری که حداکثر آن یک یا دو روز راه باشد یا هرگونه که مقتضیات و کیفیت سپاهیان از لحاظ

۱- در «ینی» و چا (پ) نیست و گویا به غلط در چاپ‌های مصر و بیروت آمده است.

۲- ترجمه کلمه «زحف» است که در لغت به معنی خزیدن و طرز راه رفتن کودکان است که پیش از به راه آمدن شکم خیز می‌کنند و حرکت سپاه گران را که از دور راه رفتن آنان به نظر نمی‌آید و گوئی بر زمین می‌خیزند و کشیده می‌شوند «زحف» نامیده‌اند. صاحب منتهی الارب زحف را به معنی‌های: لشکر رونده به سوی دشمن، جهاد و لشکر گران ترجمه کرده است.

کمی و فزونی ایجاب کند. و این کیفیت را می‌توانیم در اخبار فتوحات اسلامی و تواریخ دو دولت اموی و عباسی [در مشرق]^(۱) بخوانیم. و دیدیم که چگونه به علت دوری مسافت تعبیه سپاهیان در روزگار عبدالملک عقب می‌ماندند و او ناچار شد برای پیش راندن آنان، فرماندهی معین کند و چنان که اشاره کردیم و در اخبار مربوط به حجاج معروفست عبدالملک حجاج بن یوسف را بدین منظور بگماشت. و در دولت امویان اندلس نیز اینگونه لشکرکشیهای بزرگ بسیار بوده است ولی (بقیاس) آنچه در نزد ما هست بر ما نامعلوم است زیرا در عصر ما دولت‌هایی بر سرکار است که لشکریان آنها اندک است به حدی که در میدان کارزار کار به آنجا نمی‌کشد که یکدیگر را نشناسند بلکه بیشتر سپاهیان دو طایفه یا دو دولت روی هم رفته از یک منزلگاه (بدویان) یا یک شهراند و هر یک حریف خود را می‌شناسد و او را در عرصه کارزار به نام و لقبش می‌خواند، و از این رو این گونه سپاه‌ها از آن نوع تعبیه ای که یاد کردیم بی‌نیاز هستند.

فصل^(۲)

و از جمله شیوه‌های جنگ اورانی که به جنگ و گریز^(۳) دست می‌یازند ایجاد رزمگاه‌ها و صفوفی در پشت لشکریان از جمادات و جانوران است و آنها را به منزله پناهگاهی برای سواران هنگام جنگ و گریز قرار می‌دهند و منظور آنان از این شیوه اینست که جنگ اوران پایدارتر باشند و جنگ را بیشتر ادامه دهند و به غلبه بر دشمن نزدیکتر شوند و گاهی هم این شیوه را در جنگ‌های لشکرکشی و منظم به کار می‌برند تا پایداری و فشار و سرسختی لشکریان فزونی یابد چنان که ایرانیان که همواره به جنگ لشکرکشی و منظم دست می‌یازیدند در جنگ‌ها از فیل استفاده می‌کردند و بر پشت آنها

۱- کلمه «در مشرق» در نسخه (پ) و «ینی» نیست.

۲- در چا (پ) و (ب) و (ا) و نسخه خطی «ینی» از اینجا مطالب زیر عنوان «فصل» آمده ولی در (ک) این ترتیب مراعات نشده است.

۳- ترجمه «کر و فر» است.

برجهایی چوبین و کوشک مانند ترتیب می‌دادند و آن‌ها را از جنگ آوران و سلاحهای گوناگون و بندها (رایات) آکنده می‌ساختند.

و صفوفی از آن‌ها در دنبال نبردگاه تشکیل می‌دادند که به منزلهٔ دژها و استحکاماتی به شمار می‌رفت و به سبب آن‌ها روحیهٔ سپاهیان تقویت می‌شد و بر پشت گرمی و اعتماد آنان می‌افزود چنان که نظیر همین شیوه را در قادسیه به کار می‌بردند و ایرانیان در روز سوم جنگ به وسیلهٔ فیلها بر مسلمانان حمله می‌کردند تا آن که نامدارانی از مسلمانان به حملهٔ شدیدی پرداختند و با فیلان در آمیختند و به شمشیرها خرطومهای پیلان را شکافتند از این رو فیلان رمیدند و فیلبانان خود را به اسطبلهایی که در مداین داشتند رسانیدند. بدین سبب ارودگاه ایرانیان متزلزل شد و در روز چهارم منهزم شدند.

و اما رومیان^(۱) و پادشاهان قوط (گت) در اندلس و بلکه بیشتر ملت‌های غیرعرب برای این منظور سریرهایی به کار می‌بردند، چنان که تخت پادشاه را در نبردگاه قرار می‌دادند و گروهی از چاکران و درباریان و سپاهیان یکه تا حد جان سپاری در راه او آماده خدمتگزاری بودند در پیرامونش حلقه می‌زدند و از هر سوی پایه‌های تخت بندهایی (رایات) بر می‌افروشتند و گرداگرد آنان را صفوف دیگری از نیزه گزاران و پیادگان، دژ آسا احاطه می‌کردند و در نتیجه منظرهٔ تخت با شکوه و عظیم خاصی جلوه گر می‌شد و گروهی هم پشت و یاریگر به یکدیگر در کارزار تشکیل می‌یافت و برای جنگ و گریز به منزلهٔ پناهگاهی به شمار می‌رفت.

ایرانیان نیز در قادسیه همین شیوه را به کار بردند و رستم بر بالای تخت نشسته بود تا آن که صفوف ایرانیان در هم شکست و تازیان به آن تخت وی در آمدند و رستم از تخت بگردید و به فرات در افتاد و کشته شد.

و اما روش جنگ و گریز عرب و بیشتر اقوام بادیه نشین بیابانگرد چنین است که برای این منظور صفوفی از شتران و دیگر جانوران باربری که هوده^(۱) و کجاوه آن‌ها را حمل می‌کنند تشکیل می‌دهند و این صفوف به منزله گروه پشتیبانی برای آنان به شمار می‌رود و آن را «مجبوزه»^(۲) می‌نامند.

و همه ملت‌ها این شیوه را در نبردها به کار می‌برند و آن را در عقب نشینی و حمله اطمینان بخش تر و برای صیانت از غافلگیر شدن و هزیمت بهتر می‌دانند چنان که نتایج آن بر همه معلوم است.

ولی دولت‌های همزمان ما به کلی از آن غفلت کرده‌اند و به جای آن چارپایان باربری را که بارها و خرگاههای ایشان را می‌برند برگزیده‌اند و آن‌ها را به منزله ساقه در دنبال سپاهیان قرار می‌دهند و به هیچ رو از سودی که فیل و شتر دارد بهره مند نمی‌شوند. به همین سبب لشکریان همواره در معرض هزیمت و آماده فرار از نبردگاه‌ها هستند.

و کلیه نبردهای آغاز اسلام به صورت لشکرکشی و جنگ منظم بود و هرچند تازیان به شیوه جنگ و گریز عادت داشتند ولی دو امر آنان را به جنگ‌های لشکرکشی وادار می‌کرد:

نخست آن که دشمنان ایشان به شیوه لشکرکشی پیکار می‌کردند و آن‌ها هم ناچار بودند با همان شیوه پیکار کنند.

دوم این که مسلمانان آن روزگار در راه جهاد جانسپاری می‌کردند زیرا به شکیبایی و تحمل در این راه شیفته بودند و نیز بدان ایمان راسخی داشتند و در جنگ لشکرکشی

۱- اصل کلمه «هودج» است که عرب آن را تعریب کرده.

۲- در کتب لغت چنین کلمه‌ای به نظر نرسید. در حاشیه (پ) در نسخه A «محتوده» و در نسخه D و C «مجبوده» و در چاپ بیروت و ترجمه دسلان: «مجبوده» و در «ینی» «مجموده» است ولی کلمه‌های مزبور هم معنی مناسب مقام ندارند. دسلان هم متعرض معنی کلمه نشده است. در حاشیه نسخه (ب) کلمه مجبوزه به فداییان تفسیر شده است.

بهرتر می‌توان جانسپاری کرد. و نخستین کسی که در جنگ‌ها شیوهٔ صف را فرو گذاشت و به تعبیه کردوسها همت گماشت مروان بن حکم بود که در پیکار با ضحاک خارجی و پس از آن با خیبری^(۱) این شیوه را برگزید. طبری هنگامی که از کشته شدن^(۲) خیبری یاد می‌کند می‌گوید: خوارج شیبان بن عبدالعزیز یشکری ملقب به ابوالدلفا را به سرداری خویش برگزیدند، مروان از آن پس با ایشان به شیوهٔ کردوسها پیکار کرد و روش صف را از آن روز باطل کرد. انتهی.

پس رفته رفته به علت ابطال صف جنگ لشکرکشی فراموش شد، آنگاه صفوف پشت نبردگاه از یادها رفت و متروک گردید از این ور که دولت به مرحله توانگری و ناز و نعمت رسید. و به سبب آن اینست که دولت‌ها هرگاه در مرحله بادیه نشینی و چادرنشینی به سر ببرند دارای شتران بسیاراند و بر تعداد آن‌ها می‌افزایند و در سفرها و میان قبایل زنان و کودکان را با خود همراه می‌برند ولی همین که به ناز و نعمت و تجمل کشورداری نایل آیند و به شهرنشینی و سکونت در کاخها خو گیرند و سرشتهای بادیه نشینی و صحراگردی را فرو گذارند خواهی نخواهی خاطرۀ شتر و هوده و کجاوه را از یاد می‌برند و به کاربردن آن‌ها برایشان دشوار و گران می‌آید. از این رو در سفرها زنان را در شهر می‌گذارند و با خود نمی‌برند و عادات کشورداری و ناز و نعمت و تجمل پادشاهی ایشان را به برگزیدن خرگاهها و سراپرده‌ها وامی‌دارد و در نتیجه تنها به چارپایان باربری که بارها و سراپرده‌های^(۳) ایشان را حمل کنند قناعت می‌ورزند و همین

۱- (ن. ب): جبری.

۲- از «ینی».

۳- در نسخه () به جای «ابنیه» به معنی خیمه‌ها و سراپرده‌ها «آتیه» به معنی ظرف چاپ شده است. در حاشیه چاپ‌های مصر و بیروت به نقل از چاپ نصر هورینی ذیل ابنیه چنین است: مراد از ابنیه خیمه‌ها است چنان که ابن خلدون در فصل خندق آرد: اذ نزلوا و ضربوا ابنیتهم: و رجوع به اقرب الموارد ذیل «ب ن ی» شود: بنابراین «ابیه» در چاپ پاریس غلط است.

چارپایان حامل وسایل و باروبنه را به منزله صف پشت نبردگاه تلقی می‌کنند در صورتی که زن و خاندان و اموال با سپاهیان نباشد از خود فداکاری و جان سپاری نشان نمی‌دهند، از این رو از میزان شکیبایی و تحمل لشکریان کاسته می‌شود و هر آواز سهمناک و جوش و خروشی آنان را پراکنده می‌کند و صفوفشان را از هم می‌گسلد.

فصل

و به همان سببی که یاد کردیم چرا در پشت نبردگاه صفوفی تشکیل می‌دهند و اهمیت آن را در نبردهای جنگ و گریز گوشزد کردیم پادشاهان مغرب نیز گروهی از فرنگان را در سپاهیان خود به خدمت می‌گمارند و آن‌ها را بدین منظور اختصاص می‌دهند زیرا همه پیکارهای مردم مغرب به شیوه جنگ و گریز است و سلطان به شیوه صفوف به منزله پشتیبانی برای جنگ آوران جلو جبهه باشد.

از این رو ناچار باید کسانی را که برای این صفوف بر می‌گزینند از اقوامی باشند که به پایداری در نبردهای لشکرکشی خو گرفته باشند و گرنه به شیوه کسانی که به جنگ و گریز عادت دارند شتابانه رو به فرار خواهند گذاشت و به سبب پشت کردن و فرار آن‌ها سلطان و لشکریانش منهزم خواهند گردید.

اینست که پادشاهان مغرب برای تشکیل دادن صفوف پشت نبردگاه به کسانی نیازمندند که به پایداری مخصوص پیکارهای لشکرکشی عادت داشته باشند و چنین کسانی را در میان اقوام فرنگ می‌یابند. از این رو صفوفی که در گرداگرد سلطان و همراهان تشکیل می‌دهند از این طوایف است.

و این امر هرچند متکی بر توسل جستن و یاری طلبیدن از کافرانست ولی آن‌ها از لحاظ ضرورت آن را سبک می‌شمردند چه یادآور شدیم که اگر جز این گروه را بدین وظیفه بگمارند بیم آن می‌رود که به علت گریزپایی و فرار آن‌ها صفوف پشت نبردگاه درهم گسلد و مایه شکست سلطان شود در صورتی که فرنگان در این باره جز پایداری خوی دیگری نمی‌شناسند زیرا به شیوه نبرد لشکرکشی عادت دارند، بدین سبب ایشان

برای این منظور شایسته‌تر از دیگرانند. گذشته از این که پادشاهان مغرب آن گروه راتنها هنگام پیکار با اقوام عرب و بربر و واداشتن قبایل ایشان به فرمانبری استخدام می‌کنند. لیکن در جهاد از آن‌ها یاری نمی‌جویند از بیم آن که مبادا بر ضد مسلمانان با کافران همدست شوند. اینست واقعیتی که هم اکنون در مغرب وجود دارد و ما سبب آن را آشکار کردیم و خدا به همه چیز داناست^(۱).

فصل^(۲)

و خبر یافتیم^(۳) که ملت‌های ترک در این عصر در حالی که به وسیله تیراندازی (نه جنگ با شمشیر و نیزه) پیکار می‌کنند تعبیهٔ نبرد آنان به شیوهٔ مصاف است و لشکریان خود را به سه صف تقسیم می‌کنند و هر صف پشت صف دیگر قرار می‌گیرد و سواران از اسب پیاده می‌شوند و ترکش‌هایشان را پیش رویشان از تیر خالی می‌کنند. (هر چه تیر در کش دارند آن‌ها را در پیش خود می‌ریزند) و آن‌ها را آماده می‌کنند سپس می‌نشینند و شروع به تیراندازی می‌کنند و هر صفی یاریگر و پشتیبان صف دیگریست که در پیشاپیش او جای گرفته است از بیم آن که مبادا دشمن آنان را غافلگیر کند و به سیو ایشان هجوم آورد و همچنان بدین شیوه ادامه می‌دهند تا هنگامی که یکی از دو لشکر جنگ آور بر دیگری پیروی یابد.

و این شیوهٔ تعبیه طایفهٔ استوار و شگفتی است.

فصل^(۴)

دیگر از شیوه‌های ملت‌های باستان در پیکارها کندن خندقهاست که از بیم آسیب شیخون دشمن و هجوم شبانهٔ او به لشکرگاه هنگامی که برای لشکرکشی نزدیک

۱- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقره: 29].

۲- در «ینی» نیز عنوان (فصل) هست.

۳- و به ما خبر می‌رسد. (ینی).

۴- این عنوان (فصل) در «ینی» نیز هست.

می‌شوند در پیرامون لشکرگاه خندقهایی می‌کنند، چه بیم لشکریان در تیرگی و وحشت شب دو چندان می‌شود و از تاریکی استفاده می‌کنند و رو به فرار می‌گذارند و تاریکی پرده ای در پیش حس ننگ و عار آنان می‌کشد و هرگاه همه افراد در این صفت یکسان شوند لشکر در خبرهای فتنه انگیز و ناگوار فرو می‌رود و تزلزل و نگرانی به وی راه می‌یابد و با شکست روبرو می‌شود.

از این رو هنگامی که به سرزمینی فرود می‌آمدند و در آنجا خیمه و خرگاه می‌زدند در پیرامون لشکرگاه خندقهایی می‌کنند چنان که دایره وار تمام گرداگرد لشکرگاه را فراگیرد تا به منزله دژی باشد که دشمن را از شیخون باز دارد و نتواند با لشکریان در آمیزد و مایه شکست و خواری آنان گردد. و دولت‌ها را در امثال این گونه اعمال نیرومندی و توانایی (خاصی) بود که می‌توانستند گروه عظیمی از مردان را گرد آورند و در هر یک از منزلگاه‌ها و مراحل قدرتی ایجاد کنند. و همدستان و نیروهای بیکرانی فراهم سازند زیرا دولت‌های یاد کرده از اجتماع و آبادانی بهره فراوانی داشتند و بر سرزمین‌های پهناوری فرمانروایی می‌کردند.

ولی هنگامی که آبادانی آنان به ویرانی مبدل شد و به دنبال آن ضعف و ناتوانی به دولت‌ها راه یافت و از آن همه سپاهیان بیکران و نیروهای انبوه کارگران محروم شدند این شیوه چنان از یادها رفت که گویی هرگز نبوده است، و خدا بهترین توانایان است. و اگر به اندرزهای علی علیه السلام بنگریم که چگونه یاران خویش را در جنگ صفین^(۱) برمی‌انگیخت، بسیاری از رموز و فنون دانش آگاه تر و بیناتر نبوده است. وی در ضمن یکی از خطابه‌های خود فرمود: «صفوف خود را مانند بنیان استوار برابر کنید و زره داران رادر پیشاپیش و بیزرهان را در دنبال صفوف جای دهید و دندان‌ها را برهم بفشارید که شمشیرها را بر سرها کندتر می‌کند و در کنارهای نیزه‌ها بیپچید چه آن(شما را) از سرنیزه‌ها نگهبان تراست و چشم‌ها را برهم نهید چه این کار به شما قوت قلب و دلاوری

۱- جنگ صفین در سال ۳۷ هجری مطابق ۶۵۸-۶۵۷ میلادی روی داده است.

بیشتری می‌بخشد و آرمش درونی تان را افزون تر می‌کند. و آوازهای خویش را خاموش کنید چه این روش سستی و شکست را بهتر از شما می‌راند و برای وقار و سنگینی تان شایسته تر است.

و بندهای (رایات) خود را برافراشته و استوار نگهدارید و آن‌ها را فرود نیاورید و خم نکنید و جز به دست دلاوران خویش مسپارید، و به راستی و شکیبایی یاری جوید زیرا پیروزی به دنبال شکیبایی است»^(۱).

و اشتر در آن روز که (قبیله) ازد برمی‌انگیخت گفت:

در برابر امور شکیبایی کنید^(۲) و از قوم با سرهای خود استقبال کنید و بر دشمن با چنان شدتی بتازید که کشته شدگانی (از خویشاوندان خود) دارید و به خون‌های کشته شدگان خود نایل نیامده‌اند و به خونخواهی پدران و برادران و کینه توزی از دشمنان تان برخاسته اید و جان را بر کف گیرید و خویش را آمادهٔ مرگ کنید تا ستمی به شما نرسد و در این جهان لکهٔ ننگ بر دامن شما ننشیند.

و ابوبکر صیرفی شاعر لمتونه و مردم اندلس در ضمن اشعاری که تاشفین بن علی بن یوسف را می‌ستاید به بسیاری از این مطالب اشاره کرده و در ستایش تاشفین پایداری او را در جنگی که خود دیده است وصف می‌کند و امور مربوط به جنگ را بصورت اندرزه‌ها و تحذیرها به وی یادآوری می‌کند چنان که خواننده را به شناختن بسیاری از نکات مربوط به سیاست جنگ متوجه می‌سازد:

ای مردم نقابدار! کیست از میان شما آن که پادشاه دلاور بخشنده و جوانمرد بیداردل

است؟

۱- از «ینی» در چاپ بیروت: زیرا به اندازه شکیبایی پیروزی بدست می‌آید.

۲- ترجمه عضوا علی انواجذ من الاضراس، که ترجمه لفظ به لفظ آن: بگزید بر نواجذ (دندانهای عقل) دندانها. ولی جمله: عض علی ناحذیه: کنایه از شکیبایی بر امور کردن است. رجوع به اقرب الموارد شود.

و کیست آن که دشمن بدو مکر ورزید و به تاریکی بر او تاخت چنان که بپراکندند ولی او همچنان استوار و پابرجای ماند؟ سواران بر او (یا از او) می گذرند، و چاکچاک نیزه آن‌ها را از (یاری) او باز می دارد ولی وفاداری آنان را توبیخ می کند پس (به یاری او) باز می گردند.

و شب هنگام به سبب تابندگی کلاه خودهای آهنین گویی بامداد است که بر سرهای سپاهیان می درخشد.

ای فرزندان صنهاجه! چگونه هراسناک شدید در صورتی که شما همواره در هنگام ترس و جنگ پناهگاه همگی بودید؟

و از تاشفین روی برتافتید با اینکه اگر بخواهد در شما جای کیفر هست (سزاوار کیفر هستید). او مردمک چشمی است که پلک آن حفظش نکرد و قلبی است که دنده‌ها آن را تسلیم کرد (از نگاهداریش دست برداشت).

شما به جز شیران بیشه «خفیه» نیستید و همه برای هر جنگ و حادثه ناگواری مراقب و هشیار می باشید.

ای تاشفین! برای خیانت شبانه سپاهیان و بهانه دفاع ناپذیرشان دادگاه عدالت برپای دار.

و هم او در این قصیده درباره آیین جنگ گوید:

از آیین سیاست نکاتی به تو ارمغان می دارم که پی از تو پادشاهان ایران بدانها شیفته بودند.

ادعا نمی کنم که از تو بدان فن آگاه ترم ولی آن یادآوری است که مؤمنان را بر می انگیزد و آنان را سودمند می افتد^(۱).

از زره‌های دو حلقه^(۱) ای بوش که تبع^(۲) بدان‌ها توصیه کرده است و آن‌ها را زره‌هایی کامل و بلند و فراخ هستند که سازندگان ماهر آن‌ها را می سازند.

۱- اشاره به: ﴿فَإِنَّ الدَّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاریات: 55].

و شمشیر هندی تیز بکار برکه بر روی زره‌های نرم تابنده از هر شمشیر دیگر کارگرتر و برنده تر است.

و برای گروهی از سواران خود اسبهای پیشرو در مسابقه^(۳) برگزین چنان که تو را به منزلهٔ دژ استوار تسخیرناپذیری باشند.

به هر منزلگاهی فرود می‌آیی در گرد لشکرگاه خود خندق بکن خواه در حال پیروزی باشی و دشمن را تعقیب کنی و خواه دشمن تو را دنبال کند.

و از رودخانه لشکر خود را عبور مده بلکه در ساحل آن اردوگاه بزن تا رابطهٔ میان سپاهیان تو و دشمن را قطع کند. و پیکار دشمن را در هنگام غروب آغاز کن و نبردگاه رادر کرانه کوه قرار ده که مستحکمترین (دژ) است^(۴).

و هنگامی که سپاهیان تو در نبردگاهی تنگ واقع شوند، آن وقت سرنیزه‌های آنان باید رزمگاه را وسعت بخشند.

و هنگام مقابله با دشمن بیدرنگ بر او بتاز و به هیچ چیز پروا مکن زیرا باز ایستادن از دشمن مایهٔ خواری و شکست تو می‌شود.

و برای پیش آهنگان لشکر دلاورانی جوانمرد برگزین که صلابت و شدت خوی و عادتت است که مایهٔ فریب نمی‌شود.

گفتار دروغگو را که نزد تو اخبار ناگوار و فتنه انگیز و اضطراب آمیز می‌آورد باور مکن چه دروغگو را در کارهای خود رأی و نظری نیست.

۱- ترجمه «حلق المضاعفه» است و «مضاعفه» چنان که صاحب اقرب الموارد می‌نویسد: زرعی است که حلقه هیا آن دو برابر باشد.

۲- (ب ضم ت - فتح ب مشدد) لقب پادشاهان یمن.

۳- ترجمه «سوابق» جمع «سابق» است که بر نخستین اسب مسابقه اطلاق می‌شود.

۴- از «ینی» در (ا) در مصراع دوم به جای: جبل، صدق (به دو فتحه) است که کحرف ذسق و سلق معرب سده به معنی آتش افروزی است با به معنی صدق (به کسر ص) صلابت و شدت است.

و اما گفتار شاعر درین شعر: «هنگام مقابله با دشمن بی‌درنگ بر او بتاز [و در حمله پیش جوی] و به هیچ چیز پروا مکن...» مخالف دستورهایی است که دیگران دربارهٔ آیین جنگ یاد کرده‌اند چنان که عمر رضی الله عنه هنگامی که ابو عبید بن مسعود ثقفی را به فرماندهی جنگ ایران و عراق برگماشت به وی گفت:

به گفته‌های صحابهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله گوش فرا ده [و آن‌ها را به کار بند] ^(۱) و ایشان را در کارها شرکت ده: به شتاب پاسخ مده مگر هنگامی که سخنی را نیک دریابی چه این کار جنگ است و برای چنین امری تنها مردی شایستگی دارد که در کارها شتابزده نباشد و درنگ کند و فرصت کارزار و هنگام دست کشیدن از آن را باز شناسد.

و هم عمر رضی الله عنه در موقع دیگری به وی گفته است: یگانه علتی که مرا از برگزیدن سلیط ^(۲) به فرمانروایی باز می‌دارد اینست که او در کارزار شتابزدگی نشان می‌دهد و شتاب کردن در کارزار به جز هنگامی که دلیل آشکاری یافت شود مایهٔ تباهی است. به خدای سوگند اگر این سبب نمی‌بود او را به فرماندهی برمی‌گزیدم. ولی برای پیکار هیچکس شایسته نیست جز مردی که شتاب زده نباشد و درنگ کند.

اینست گفتار عمر رضی الله عنه، و آن گواه اینست که در جنگ سنگینی و متانت سزاوارتر از سبکسری و شتابزدگی است تا آن که چگونگی آن جنگ روشن شود. و این شیوه درست عکس گفتهٔ صیرفی است، مگر آن که بگوییم مقصود وی اینست که پس از آشکارشدن دلیل باید بر دشمن بی‌درنگ ضربت زد، در این صورت می‌توان سخن او را توجیه کرد، و خدا داناتر است.

فصل

۱- در «ینی» نیست.

۲- منظور سلیط بن قیس اس. که به صحبت رسول صلی الله علیه و آله نیز نایل آمد. رجوع به طبری و تاریخ گزیده حاشیه ص ۱۷۴ چاپ آقای نوایی شود.

و در جنگ‌ها به هیچ رو نمی‌توان از روی یقین به پیروزی مطمئن شد هر چند همهٔ ابزار و وسایل آن از قبیل شمارهٔ جنگ آوران و بسیج به دست آید بلکه پیروزی و غلبه یافتن در جنگ از امور تصادفی و نظیر بخت و سرنوشت است.

و علت آن است که موجبات چیرگی و پیروزی اغلب یا از اموری ظاهری تشکیل می‌شود مانند سپاهیان بسیار. و سلاح‌های کامل و استوار، و فزونی دلاوران و مرتب کردن صفوف و نبردگاه و از آن جمله شدت و صلابت در جنگ و آنچه جانشین آن صفت شود.

و یا به عبارت از اموری نهانی است که آن دو نیز بر دو گونه است: نخست حيله‌ها و فریب کاری‌های بشر از قبیل گول زدن دشمن از راه نشر اخبار وحشت آور و تحریک آمیزی که سبب می‌شود دشمن روحیهٔ خود را می‌بازد و شکست می‌خورد و مانند این که بر دشمن پیشی جویند و به ارتفاعات و جاهای بلند برآیند تا جنگ از اماکن مرتفع آغاز گردد و دشمن که در سرزمینی پست واقع است دچار بیم و هراس شود و با شکست روبرو شود. یا آن که در بیشه‌ها و سرزمین‌های نشیب و پشت سنگهای بزرگ پنهان شوند، و در گرداگرد دشمن بدینسان کمین کنند تا همین که سپاهیان او در دسترس آنان واقع شوند یک باره بر ایشان بتازند و آنها را به دام افکنند چنان که دشمن متوجه نجات خود گردد^(۱)، و دیگر حيله‌ها و فریبکاریهای مشابه او.

دوم آن که آن امور نهانی آسمانی باشد و بشر نتواند آنها را به دست آورد از قبیل آن که بر دل آنها اندیشه هائی القا می‌شود که مایهٔ بیم و هراس آنان می‌گردد و بدین سبب به اجتماع و همدستی ایشان اختلال راه می‌یابد و گرفتار هزیمت می‌شوند.

و بیشتر شکست‌هایی که روی می‌دهد به علت این گونه موجبات نهانی است از این رو که هر یک از دو گروه جنگ آور از شدت آزمندی فراوانی که به پیروزی و غلبه دارند پیوسته به این گونه وسایل نهانی دست می‌یازند و ناچار در یکی از دو طرف تأثیر

می‌بخشد و به همین سبب پیامبر ﷺ می‌فرماید: جنگ فریب‌کاری است^(۱) و در امثال عرب آمده است: چه بسا حيله که از یک قبیله سودمندتر است.

پس آشکار شد که روی دادن غلبه و پیروزی در جنگ‌ها اغلب معلول موجبات نهانی ناپیدا است. و معنی بخت نیز عبارت است از روی دادن اشیایی در نتیجه موجبات نهانی، چنان که در جای خود به ثبوت رسیده است. بنابراین باید این نکات را در نظر گرفت و فهمید که روی دادن غلبه به سبب امور آسمانی چنان که ما شرح دادیم از معنی این گفتار پیامبر ﷺ نیز آشکار می‌شود که می‌فرماید:

و هم از اینکه وی در حیات خود به یاری گروه اندکی بر مشرکان غلبه یافت و هم مسلمانان پس از مرگ وی بر کافران پیروزی یافتند. و نیز از آن همه فتوحات این معنی به خوبی روشن می‌شود زیرا خدا سبحانه و تعالی از راه القای رعب در دل‌های کافران پیشرفت پیامبر خود را تضمین فرمود^(۲) تا پیامبر بر دل‌های آن‌ها استیلا یافت و معجزه وار در برابر رسول خدا ﷺ شکست یافتند. پس روی دادن رعب و وحشت در دل‌ها یکی از علل شکست‌های دشمنان اسلام و کلیه فتوحات اسلامی است منتها این موجب از دیده‌ها نهانست.

و طرطوشی گفته است که یکی از علل پیروزی در جنگ اینست که شماره سواران دلیر نامور در یکی از دو جبهه بر جبهه دیگری فزونی یابد مانند این که در یکی از دو جانب ده یا بیست تن دلاور نامور باشد و در جانب دیگر هشت یا شانزده تن. و بنابراین جبهه ای که ازین لحاظ برتری دارد هرچند یک تن باشد چیرگی و غلبه با آن است. و او این موضوع را چندین بار تکرار کرده است.

۱- این گفتار را به عنقره بن شداد هم نسبت داده‌اند. رجوع به اقرب الموارد ذیل (خ د ع) شود.

۲- اشاره به: ﴿سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ [الأنفال: 12] ﴿وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾

[الأحزاب: 26] ﴿وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الحشر: 2].

در صورتی که علت مزبور به موجبات ظاهریست که ما یادآور شدیم و درست نیست، بلکه آنچه صحیح و شایان اهمیت دربارهٔ غلبه می‌باشد چگونگی عصیبت است چنان که در یک سوی عصیبت یگانه ای باشد و همهٔ جنگ آوران را در آن گرد آورد و در سویی دیگر عصیبت‌های گوناگون [و در صورتی که هر دو سوی از لحاظ عده به یکدیگر نزدیک باشند بی‌شک جانبی که دارای عصیبت واحدی است از جانبی که عصیبت‌های متعدد دارد نیرومندتر و غالب تر است]^(۱) زیرا هنگامی که گروهها از عصیبت‌های گوناگونی تشکیل یابند از لحاظ فرو گذاشتن یکدیگر و جدا شدن از هم، به همان سرنوشتی دچار می‌شوند که افراد متفرق فاقد عصیبت با آن روبرو می‌باشند و هر دسته‌ای از ایشان به منزلهٔ یک فرد تلقی می‌شود و جبهه ای که لشکریان آن از عصیبت‌های پراکنده و گوناگون تشکیل یافته است نمی‌تواند با جبهه ای که دارای عصیبت یگانه ای می‌باشد به موجب همین وحدت عصیبت پایداری کند. پس باید این نکته را دریافت و دانست که استدلال ما از آنچه طرطوشی آورده است استوارتر و معتبرتر است و طرطوشی را بدین گفته وادار نکرد مگر این که شأن و پایه عصیبت در عصر و شهر او فراموش شده بود و امثال او دفاع و جهانگشایی و نگهبانی [کشور] را به افراد و جماعت‌هایی که از ایشان تشکیل می‌یابند باز می‌گردانند^(۲) و در این باره عصیبت و نسب و خاندان را در نظر نمی‌گیرید که ما در آغاز کتاب آن‌ها را به تفصیل یاد کردیم.

گذشته از این گونه موجبات به فرض که درست هم باشد تنها از عوامل و اسباب ظاهریست مانند برابری دو سپاه از لحاظ شماره و شدت و صلابت^(۳) در جنگ آوری و فزونی سلاح‌ها و نظایر این‌ها. و چگونه ممکن است چنین موجباتی غلبه و پیروزی را تضمین کند در صورتی که ما هم اکنون ثابت کردیم که هیچیک از این موجبات ظاهری

۱- قسمت داخل کروهه از (ب) نقل شد زیرا در نسخ مصر و بیروت افتاده است.

۲- از (ینی) در (ا) برون. به جای یردون غلط است.

۳- از «ینی».

با موجبات نهانی از قبیل حيله‌ها و فریبکاریها و همچنین امور آسمانی مانند رعب و خذلان الهی معارض نیست، پس آن‌ها را دریاب و به احوال و کیفیات این جهان هستی آگاه شو، و خدا تقدیر کننده روز و شب است.

فصل

و از مسائلی که باید به موضوع غلبه و پیروزی در جنگ‌ها و موجبات نهانی و غیر^(۱) طبیعی آن ملحق گردد چگونگی نام آوری و بلند آوازگی است چه کمتر ممکنست این شهرتها و آوازه‌ها در هیچیک از طبقات مردم از پادشاهان و دانشمندان و شایستگان گرفته تا آنان که به طور عموم به اکتساب فضائل مشهورند، موافق حقیقت و واقعیت باشد. چنان که بسیاری از کسان را سراغ داریم که به فضیلت و خصلتی نام آور شده و بر سر زبانها افتاده‌اند در صورتی که درخور آن شهرت نیستند و چه بسا مردمی که به بدی شهرت یافته‌اند در حالی که برعکس از نیاکان‌اند و بسی از مردم هستند که در گمنامی بسر می‌برند در صورتی که از شایسته‌ترین کسانی هستند که باید نامدار و بلند آوازه شوند. و گاهی هم شهرت و نام آوری کسان با حقیقت مصادف می‌شود و در خور آن می‌باشند. زیرا نامبرداری و بلند آوازگی تنها از راه اخبار حاصل می‌شود و راویان اخبار هنگام نقل کردن، مقاصد حقیقی اخبار را فرو می‌گذارند و در ورطه بی‌خبری و غفلت می‌افتند.

از این رو به خبرها غفلت راه می‌یابد و نیز اخبار با تعصب و هواخواهی رنگ آمیزی می‌شوند و در نتیجه اوهام و خرافات بدانها راه می‌یابند و هم اخبار دستخوش تطبیق نشدن حکایات با احوال می‌شوند و این یا به سبب نهان شدن آن‌ها در تلبیس و تصنع و یا به علت نادانی روایت کننده است و تقرب یافتن به بارگاه صاحبان جاه و مناصب دنیوی از راه درود گفتن و ستایش کردن و تحسین اوضاع و احوال و بلند آوازه کردن

ایشان بدین روش، نیز به اخبار راه می‌یابد و انسان شیفتهٔ آن است که او را درود گویند و بستایند^(۱).

و می‌دانیم که انسان خواهی نخواهی شیفتهٔ آنست که او را درود گویند و ستایش کنند و مردم گردنکش و [حریص] اند به دنیا و اسباب آن از قبیل جاه یا ثروت. و بیشتر آنان به فضایل دل بسته نیستند و تمای لخی‌خواهانه به صاحبان فضیلت ندارند با همهٔ این شرایط چگونه ممکنست نام آوری‌ها مطابق واقعیت و حقیقت باشد؟ از این رو شهرت و نامبرداری از یک چنین موجبات نهانی حاصل می‌شود و مطابق با حقیقت نمی‌باشد و هر چیزی که به سببی نهانی حاصل آید عبارت از همان مفهومی است که از آن به بخت تعبیر می‌کنند چنان که ثابت شد. [و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست^(۲)].

فصل سی و هشتم: در خراج ستانی و علت کمبودی و فزونی آن

باید دانست که وضع خراج ستانی در آغاز تشکیل دولت از لحاظ تقسیم بندی وظایف خراجگزاران اندک و از نظر مجموعهٔ عوایدی که به دست می‌آید فراوانست و در پایان دولت برعکس تقسیم بندی و میزان تکالیفی که بر مردم تحمیل می‌کنند فراوان و گوناگون است ولی با همهٔ این مجموعهٔ عواید دولت اندکست.

زیرا دولت اگر از سنین دین پیروی کند به جز همان اعانات^(۳) شرعی که مردم بر عهده دارند از قبیل صدقه‌ها (زکات و مانند آن) و خراج و جزیه تکالیف دیگری نمی‌تواند بر مردم تحمیل کند و میزان تقسیم بندی این تکالیف اندکست زیرا مقدار زکات مال چنان که میدانی اندکست و همچنین زکات حبوبات و چارپایان و هم گزیت (جزیه) و خراج و

۱- از «ینی».

۲- در نسخه (پ) و «ینی» نیست.

۳- ترجمه مغارم ج، مغرم است که به گفته دزی به معانی: اعانه م خراج، باج، غرامت، عوارض مالیاتی و جز این‌ها آمده است. رجوع به ج ۱ ذیل قوامیس عرب شود.

کلیه دیون شرعی قلیل و محدود است و به هیچ رو از میزانی که شارع تعیین کرده تجاوز نمی‌کند.

و در صورتی که دولت به شیوه غلبه جویی و عصبیت تشکیل یابد آن وقت ناچار در آغاز کار چنان که در فصول پیش یاد کردیم در حالت بادیه نشینی خواهد بود و بادیه نشینی اقتضا می‌کند که دولت با مردم به شیوه مسامحه کاری و «تعلل» و فروتنی رفتار کند و از ربودن اموال دوری جوید و به جز در موارد نادر از به دست آوردن از آن غافل باشد و به همین سبب مقدار وظیفه واحد و تکلیفی که به وسیله آن خراج گردآوری می‌شود و مجموع آن عواید دولت را تشکیل می‌دهد تقلیل می‌یابد و هنگامی که میزان تقسیم بندی و تکالیف که بر رعایا تحمیل می‌کنند اندک باشد مردم با شیفتگی و پشت کار به کوشش و فعالیت می‌پردازند و در نتیجه آبادانی به طور روز افزون توسعه می‌یابد زیرا در نتیجه کمی باج و ناچیز بودن مقدار خراج نیکو حال می‌شوند و زندگانی آنان قرین بهبود و رفاه می‌گردد. و هر گاه آبادانی توسعه یابد بر شماره تکالیف و تقسیم بندی خراج ستانی افزوده می‌شود و در نتیجه خراج که از مجموعه تکالیف مزبور بدست می‌آید نیز فزونی می‌یابد.

و هر گاه دولت استقرار یابد و پادشاهان آن یکی پس از دیگری به سلطنت ادامه دهند و به زیرکی و هوشیاری متصف شوند و شیوه‌های بادیه نشینی و سادگی و خویهای آن از قبیل چشم پوشی و مسامحه و کناره گیری (از تصرف در اموال مردم) رخت برنندد و دورا سلطنت ستمگری و زورگویی فرا رسد و به حضارتی که خواننده آدمی به هوشیاری و زیرکی است خو گیرند و اولیای دولت به خوبی خودنمایی و تظاهر به مهارت در کار متصف شوند و به علت فرورفتن در ناز و نعمت و تجمل خواهی نیازمندی‌ها و عادات و رسوم آنان فزونی یابد آن وقت بر تکالیف و تقسیم بندی خراج رعایا و برزگران و کشاورزان و دیگر کسانی که خراج می‌پردازند می‌افزایند و بر میزان کلیه رعایا و برزگران و کشاورزان و دیگر کسانی که خراج می‌پردازند می‌افزایند و بر میزان کلیه تکالیف و

تقسیم بندی‌ها مبلغ بزرگی اضافه می‌کنند تا عایدی آنان از خراج سستانی بیشتر شود و گذشته ازین از بازرگانان و پیشه‌وران و دروازه‌ها نیز باج‌هایی می‌گیرند چنان که در فصول آینده یاد خواهیم کرد. سپس بر تکالیف مزبور پی در پی و مقدار به مقدار می‌افزایند زیرا عادات تجمل‌خواهی دولت نیز به همان نسبت روز به روز تازه می‌شود و به سبب آن نیازمندی‌ها و مخارج آنان فزونی می‌یابد تا به مرحله‌ای می‌رسد که خراجها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین بار می‌کنند و برای آنان کمرشکن می‌شود و رفته رفته بدان خو می‌گیرند و آن را در شمار وظایف واجب می‌شمرند زیرا این اضافات اندک اندک و به تدریج وضع می‌شود تقسیم بندی این همه افزوده است بلکه آنچه بر رعایا معلوم است اینست که آن‌ها را در شمار عادات و وظایف واجب خود تلقی می‌کنند.

آنگاه اضافات مزبور از حد اعتدال خارج می‌شود و (رعیت بهبود زندگی و نیکوحوالی پیشین را از دست می‌دهد) و از اشتیاق به آبادانی باز می‌ایستد زیرا وقتی که مخارج و ام‌ها و میزان خراجگزاری خود را با مقدار بهره برداری و سود خود می‌سنجد و می‌بیند سود اندکی بر می‌دارد آن وقت در ورطه نومییدی غوطه ور می‌شود. از این رو جمعیت بسیاری به کلی از آبادانی دست می‌کشند و در این هنگام به علت نقصان یافتن برخی از آن تقسیم بندی‌ها و تکالیف مجموعه خراج نیز نقصان می‌پذیرد و چه بسا هنگامی که این کمبود را در خراج می‌بینند بر مقدار تکالیف و تقسیم بندیها می‌افزایند و گمان می‌کنند از این راه کسر درآمد جبران می‌شود و آنقدر بدین شیوه ادامه می‌دهند تا آن که هر تکلیف و تقسیم بندی به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر هیچ بهره و سودی از آن به دست نمی‌آید زیرا در چنین شرایطی هم مخارج آبادانی و هم وام‌ها و خراجها فزونی می‌یابد و عوایدی که بدان امیدوارند وافی نمی‌باشد، از این رو مجموعه درآمدها همچنان رو به نقصان می‌رود و مقدار تقسیم بندی‌ها و تکالیف بالا می‌رود چه تصور می‌کنند از این راه کسر مجموعه درآمدها جبران می‌شود تا آن که سرانجام آبادانی و اجتماع در سرراشیب سقوط فرو می‌افتد زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع می‌گردد.

و فرجام ناسازگار همه این‌ها عاید دولت می‌شود زیرا سود آبادانی و تولید ثروت به آن باز می‌گردد و هرگاه به این اصول پی ببری می‌توانی دریایی که قوی‌ترین موجبات آبادانی و تولید ثروت عبارت از تقلیل (مقدار تقسیم بندی‌ها و تکالیف و تحمیلات) «یا مالیات‌ها» بر آبادکنندگان است تا جائی که امکان پذیر باشد چه از این راه روح پشتکار و فعالیت برای آبادانی در مردم بیدار می‌شود چه یقین می‌کنند از آن سود می‌برند و بهره برداری می‌کنند.

و خدا، سبحانه و تعالی، خداوند همه امور است و پادشاهی همه چیز بدست اوست^(۱).

فصل سی و نهم: در باج نهادن (وضع مالیات و باج) در پایان دولت

باید دانست که دولت در آغاز کار چنان که یاد کردیم به حالت بادیه نشینی است و از این رو به علت نداشتن ثروت فراوان و ناز و نعمت و عادات و رسوم آن نیازمندی‌های اندکی دارد و خرج آن نیز افزون نمی‌باشد، به همین سبب درآمدهای خراج ستانی آن با هزینه‌ها برابری می‌کند و بلکه درآمد دولت به میزان بسیاری از نیازمندی‌های آن افزون تر است. آنگاه دیری نمی‌گذرد که به آیین‌های شهرنشینی از قبیل ناز و نعمت و تجمل خواهی و عادات و رسوم آن می‌گراید و در راهی گام می‌نهد که دولت‌های پیشین آن را می‌پیموده‌اند و از این رو هزینه اولیای دولت و به ویژه مخارج سلطان به میزان کثیری افزایش می‌یابد چه سلطان ناچار است مخارج خواص و درباریان خود را پردازد و بر میزان بذل و بخشش و مستمری‌ها بیفزاید و البته با این وضع مخارج دولت با درآمدی که از خراج بدست می‌آید برابری نمی‌کند و دولت مجبور می‌شود بر میزان خراج بیفزاید چه خواهی نخواهی مستمری لشکریان و نگهبانان و هم مخارج سلطان افزایش می‌یابد و

۱- ﴿بَيِّدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [یس: 83] این آیه در نسخه (پ) و ینی نیست. در «ینی» آخر فصل چنین است، و خدا مالک امور است.

دولت چنان که گفتیم نخستین بار ناچار است بر مقدار تکالیف و تقسیم بندی‌های خراج مردم اضافه کند و باز همچنان رفته رفته نیازمندی‌ها و مخارج دولت به خاطر عادات و رسوم تجمل خواهی و ناز و نعمت و مستمریهای نگهبانان و سپاهیان روبه فزونی می‌رود و سستی و پیری به دستگاه دولت راه می‌یابد و گروه اهل عصیت و فرمانروایان او از خراج ستانی در شهرستان‌ها و نواحی دور و مرزها عاجز می‌شوند و در نتیجه از مقدار خراج کاسته می‌شود و برعکس عادات و رسوم تجمل خواهی توسعه می‌یابد و به علت توسعهٔ آن‌ها حوائج و مستمریهای سپاهیان افزایش می‌یابد، از این رو خدایگان دولت به وضع انواع خراج‌ها بر کالاها و فروختنی‌ها دست می‌یازد و به اندازهٔ معینی بر قیمت‌ها در بازار و هم بر عین کالاها در دروازه‌های^(۱) شهر باج می‌گذارد و دولت باز هم ناچار استب دین روش ادامه دهد زیرا به همان نسبت ناز و نعمت^(۲) توسعه می‌یابد و بر مستمری‌ها و شمارهٔ لشکریان و نگهبانان افزوده می‌شود و چه بسا که این گونه باجگزاری در پایان روزگار دولت‌ها به حدی افزایش می‌یابد که در نتیجهٔ نومیدی مردم به بازارها منجر می‌شود و این وضع اختلال و ویران شدن اجتماع و آبادانی را اعلام می‌دارد و نتایج آن به دولت باز می‌گردد و همچنان باجها فزونی می‌یابد تا آن که دولت مضمحل می‌شود.

و نظیر این گونه باجگزارها در شهرها و ممالک مشرق در اواخر دولت عباسیان و عبیدیان (فاطمیان) بسیار روی داده است به طوری که حتی بر حجگزاران نیز در موسم حج^(۳) باج و خراج وضع کردند. و صلاح الدین بن ایوب کلیهٔ آن رسوم را لغو کرد و به جای آن به آثار خیر و یادگارهای جاوید پرداخت. همچنین در اندلس در دوران ملوک طوایف همین گونه باجها وضع کردند تا آن که یوسف بن تاشفین امیر مرابطان آن رسوم را برانداخت و در شهرستان‌های جرید واقع در افریقیه نیز در همین روزگار هنگام

۱- در برخی از چاپ‌ها به جای: ابواب المدینه، به غلط: اموال المدینه آمده است.

۲- (طرق) به جای (ترف) در چاپ بیروت غلط است.

۳- موسم را اغلب بر هنگام اجتماع حج گزاران و انجام دادن مناسک حج در مکه اطلاق می‌کنند.

خودکامگی رؤسای آن باج‌ها و خراج‌های گوناگونی بر مردم تحمیل کرده‌اند، و خدای تعالی داناتر است^(۱).

فصل چهارم: در این که بازرگانی سلطان برای رعایا زیان بخش و مایه تباهی خراج ستانی است

باید دانست که هرگاه دولت از لحاظ خراج ستانی، چنان که یاد کردیم، به سبب رسیدن به مرحله توانگری و نازو نعمت و عادات گوناگون و مخارج فراوان، در مضیقه واقع شود و درآمد خراج با نیازمندی‌ها و مخارج آن برابر نباشد و به مال (زروسیم) افزونتر و مالیات بیشتری نیازمند شود، آن وقت یک بار بر کالاهای رعایا و بازارهای آنها باج می‌گذارد، چنان که در فصل پیش یاد کردیم، و بار دیگر به افزودن بر باجها از راه تعویض نام‌های آنها می‌پردازد، (اگر از آن نوع مالیات از پیش وضع کرده باشند) و گاهی هم از اموال کارگزاران و خراج ستانان مبالغی می‌گیرد (و با آنان به شدت و خشکی رفتار می‌کند)^(۲) به حدی که استخوان‌های ایشان را می‌مکد چه می‌بیند آنها از اموال جبایه سودهای فراوان و ثروت بیکرانی بدست آورده‌اند چنان که حساب یا محاسبه آنها آشکار نیست و گاهی هم سران دولت برای سلطان موجبات بازرگانی و کشاورزی فراهم می‌کنند به طمع آن که اموال خراج را فزونی بخشند چه می‌بینند بازرگانان سودها و بهره‌های بسیار برمی‌گیرند با آن که سرمایه‌های ایشان اندک است زیرا میزان سود همواره به نسبت سرمایه هاست پس شروع به کسب حیوان و گیاه می‌کنند تا از آن در خریدن کالاهای بازرگانی بهره برداری کنند و بدان در تغییر متناوب نرخ بازارها استفاده

۱- پایان فصل در نسخه (پ) چنین است: «و خدا نسبت به بندگان خود مهربانست».

۲- در اینجا اختلاف نسخ فراوان است همچون: «مقاسمه» و «مقاشحه» و «مقاسحه» و ما جمع میان دو صورت: مقاسمه و مقاسحه (در پراوتز) کردیم.

برند^(۱) و گمان می‌کنند این شیوه مایه فزونی خراج و افزایش سود آنست در صورتی که اشتباه بزرگی است و از راههای گوناگون به رعایا زیان می‌رساند چه نخستین زیان آن اینست که کشاورزان و بازرگانان در خریدن چارپایان و کالاها دچار مضیقه می‌شوند و نمی‌توانند به آسانی وسایل خرید آن‌ها را فراهم آورند. زیرا رعایا از لحاظ ثروت و مکنت در یک سطح هستند یا اندکی با هم اختلاف دارند و مزاحمت و رقابت آنان با یکدیگر منتهی یا نزدیک به سود ثروتهای ایشان می‌شود ولی هر گاه سلطان هم با آن همه ثروت بی‌کران که از همه آن‌ها توانگرتر است در این گونه رقابتها شرکت جوید آن وقت کار به جایی می‌کشد که هیچ یک از رعایا نتواند کمترین نیازمندی‌های خود را بدست آورد و این امر موجب افسردگی و سیه روزگاری مردم می‌شود. گذشته از زیان مزبور گاهی سلطان وقتی کالاها و وسایل بازرگانی را در معرض فروش می‌بیند بسیاری از آن‌ها را غاصبانه از چنگ مردم می‌رباید یا آن‌ها را به کمترین بها می‌خرد یا در برابر خود هیچگونه رقیب یا حریفی نمی‌یابد و از این رو با مبلغ ناچیزی آن‌ها را از فروشنده می‌خرد.

گذشته از این‌ها هنگامی که برای سلطان کلیه عواید و محصولات کشاورزی از قبیل غلات و حبوب یا حریر یا عسل یا شکر یا جز این‌ها از انواع بهره برداری‌ها را بدست می‌آورند و علاوه بر این‌ها همه کالاها و بازرگانی را نیز خریداری می‌کنند، در چنین شرایطی دیگر منتظر بحرانی شدن بازارها یا رواج کالاها نمی‌شوند زیرا برای فروش آن‌ها به مقررات دولت متوسل می‌گردند و کلیه اصناف را از بازرگان گرفته تا کشاورز به خریدن محصولات و کالاهای مزبور مکلف و مجبور می‌سازند و در بهای آن‌ها هم به نرخ معمول قناعت نمی‌کنند بلکه آن‌ها را به قیمتی فزونتر از نرخ عادی بر آن‌ها تحمیل می‌کنند چنان که کلیه ثروت نقد یعنی درهم و دینار ایشان را از کفشان بیرون می‌آورند و

۱- ابن خلدون ترکیب «حواله الاسواق» را در مفهوم اقتصادی نوسانهای وضع عرضه و تقاضا در بازار کالا می‌برد. رجوع به ذیل قوامیس عرب تألیف دزی خاورشناس فرانسوی شود.

کالاهای مزبور به صورت اموال بی‌استفاده و جامدی در نزد آنان باقی می‌ماند و روزگاری را به بیکاری می‌گذرانند و از تلاش در اعمالی که کسب و معیشت ایشان را تأمین می‌کند باز می‌مانند.

و چه بسا که از روی ناچاری قسمتی از آن کالاها را در موقعی بازار به کمترین قیمت می‌فروشند و اغلب این وضع به تکرار بر بازرگان و کشاورز تحمیل می‌شود و پیاپی آن‌ها را در برابر بهای اندکی می‌فروشند تا آن که به کلی سرمایه خود را از دست می‌دهند و از کار بازرگانی و دادوستد باز می‌مانند و این ترتیب بارها روی می‌دهد و تکرار می‌شود و از این راه رعیت در ورطه رنج و بدبختی و فشار شدید فرو می‌افتد و به سودها و بهره‌ها تباهی و فساد راه می‌یابد چنان که مردم از بهره برداری و بدست آوردن سود نومید می‌شوند و در این راه به کلی دست از تلاش باز می‌دارند و این وضع به تباهی و نقصان شدید خراج منجر می‌گردد زیرا قسمت عمده خراج از کشاورزان و بازرگانان عاید خزانه دولت می‌شود. به ویژه که دولت باج‌های تازه‌ای وضع کرده و از این راه بر میزان خراج افزوده باشد.

پس هرگاه کشاورزان دست از کشاورزی بردارند و بازرگانان به ورشکستگی گرفتار شوند و پیشه خود را ترک گویند آن وقت کلیه درآمد دولت که از اخراج به دست می‌آید از میان می‌رود یا نقصان فاحشی بدان راه می‌یابد و هرگاه سلطان آنچه را که برای او از خراج بدست می‌آید با این سودهای اندک مقایسه کند سودهای مزبور را نسبت هب خارج اندک تر از اندک خواهد یافت.

گذشته از این‌ها به فرض که بازرگانی برای سلطان سودمند باشد در نتیجه آن سهم بزرگی از خراج به خزانه دولت عاید نخواهد شد زیرا بسیار بعید است که دولت از دادوستد و خرید و فروش کالاهای سلطان باج بگیرد در صورتی که اگر این همه معاملات را دیگران انجام می‌دادند بی‌شک باج کلیه آن‌ها گرفته می‌شد.

و همچنین این امر مایهٔ تباهی عمران و اجتماع می‌گردد و در نتیجهٔ تباهی و نقصان اجتماع وضع دولت مختل و متزلزل می‌گردد چه هنگامی که رعایا از تولید ثروت و بهره برداری از اموال خویش به وسیلهٔ کشاورزی و بازرگانی کناره گیری کنند ثروت آنان نقصان می‌پذیرد و به سبب مخارج به کلی دچار پریشانی و سیه روزگاری می‌شوند. از این رو خواننده باید این حقیقت را نیک دریابد.

ایرانیان [باستان] هیچکس را به پایگاه فرمانروایی بر خویشان نمی‌گماشتند مگر آن که از دودمان پادشاهی باشد، سپس از میان آنان کسی را بر می‌گزیدند که دیندار و دانا و فضیلتمند و تربیت یافته و سخاوتمند و دلاور و نیکوکار باشد و آنگاه فرمانروایی او را بدان مشروط می‌کردند که به داد گراید و برای خود دیه و زمین و آب بدست نیاورد تا مبادا مایهٔ زیان همسایگان آن دیه‌ها و سرزمین‌ها شود و بازرگانی پیشه نکند تا مبادا دوستدار گرانی نرخ کالاها گردد و بندگان به کارها نگمارد چه آنان به خیر و یا مصلحتی رایزنی نمی‌کنند.

و باید دانست که ثروت و توانگری سلطان جز از راه خراج ستانی فزونی نمی‌یابد و فزونی خراج تنها از راه دادگری امکان پذیر است بدانسان که اموال مردم را از دستبرد ستمگران نگهدارند و به کار رعیت در نگرند. بدینسان آرزوهای مردم گسترش می‌یابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان می‌تابد و به نیروی امید و دلخوشی در راه افزایش ثروت و بهره برداری از آن می‌کوشند [و خواهی نخواهی در پرتو تلاش ایشان] بر خراج سلطان به میزان عظیمی افزوده می‌شود.

ولی اگر سلطان راهی جز این مانند کشاورزی یا بازرگانی در پیش گیرد بی‌شک با شتاب هر چه بیشتر به رعایا زیان خواهد رسید و مایهٔ تباهی و نقصان خراج او خواهد شد و آبادانی کشورش آسیب خواهد دید.

و گاهی هم کار گروهی از امیران و صاحبان نفوذ که به کشاورزی و بازرگانی می‌پردازند به آنجا می‌کشد که غلات و کالاها و محصولات شهر خود را از دست اول

(یعنی فروشندگان که آن‌ها را از خارج شهر می‌آورند) به بهایی ارزان می‌خرند و بدلخواه خود هر نرخ را که دلشان بخواهد برای آن‌ها تعیین می‌کنند. و سپس آن کالاها را در همان وقت به رعایای زیردست خود باز هم مطابق نرخ که خودشان تعیین می‌کنند می‌فروشند، و این شیوه از روش نخستین به درجات ظالمانه تر است و زودتر مایهٔ تبه حالی و پریشانی رعایا می‌شود.

و گاهی برخی از این اصناف یعنی بازرگانان و کشاورزانی که پیشهٔ دائمی آنان بازرگانی یا کشاورزیست و به دربار راه دارند سلطان را بدینگونه مشاغل و سودها تحریک می‌کنند.

و او را در سهمی شریک خود می‌سازند تا در راه گردآوری ثروت از قدرت او استفاده کنند و به سرعت هرچه بیشتر بر اموال خود بیفزایند، به ویژه که در نتیجهٔ این مشارکت از پرداخت خراج و باج هم معاف می‌شوند چه این شیوه برای بهره برداری از اموال و تسریع در تولید و افزایش آن سزاوارتر است (و آن که به دربار سلطان بدینسان راه می‌یابد و او را شریک خود می‌سازد) نمی‌فهمند که از این راه زیان بسیاری به خراج سلطان راه می‌یابد و از مقدار آن کاسته می‌شود. پس سزاست که سلطان از این گونه کسان برحذر باشد و از بداندیشی زیان بخش چنین کسانی که به خراج و توانایی او آسیب می‌زنند بپرهیزد. و خدا ما را به رشد خودمان الهام می‌بخشد و ما را از کارهای شایسته مان بهره مند می‌فرماید^(۱)، پروردگاری جز او نیست.

فصل چهل و یکم: در این که سلطان و کارکنان درگاه فرمانروایی او در اواسط یک دولت به توانگری نایل می‌آیند

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت به جای جمله اخیر چنین است: «و خدای تعالی داناتر است». صورت متن از (پ) و «ینی» است.

زیرا در آغاز دولت هر یک از اعضای خاندان و قبیلهٔ سلطان به نسبت نیرومندی و عصبیتی که دارند از اموال خراج سهم می‌برند و هرچه از راه خراج عاید دولت می‌گردد و در میان آنان تقسیم می‌شود. و چنان که در فصول پیش یاد کردیم پایه گذار و مؤسس هر دولتی برای استقرار ارکان دولت به آنان نیازمند است. و به همین سبب رئیس آنان [در امر خراج نسبت به توقعات فراوانی که آنان دارند پرهیز می‌کند و به جای آن هدف غلبه جستن بر آنان و خودکامگی را می‌جوید از این رو او را برایشان شرف و زندگی و هم بدیشان نیاز است]^(۱). و به جز مقداری، که از نیازمندی‌های او هم کمتر است. از خراج برای خود سهمی بر نمی‌دارد.

از این رو حاشیه نشینان و چاکران درگاهش از قبیل وزیران و کاتبان و موالی اغلب تنگدست و بینوا هستند و جاه و جلال آنان نیز اندک و محدود است زیرا جاه ایشان به نسبت جاه مخدوم آنان است و چون اعضای خاندان و عصبیتش عرصه را بر او تنگ می‌کنند و درکارها به مداخله می‌پردازند خواهی نخواهی عظمت و شکوه می‌رسد و [دایرهٔ فرمانروایی آن پهناورتر می‌گردد] و خدایگان دولت به خودکامگی نایل می‌آید و برخویشاوندان و اعضای قبیلهٔ خود چیره می‌شود، دست آنان را از امور خراج کوتاه می‌کند به جز آنچه از میان مردم برای ایشان قسمت می‌شود و آن گاه بهره آنان تقلیل می‌یابد چون کفایت و نفع آنان در دولت اندک است و خدایگان دولت (از مداخلهٔ ایشان در کارها ممانعت می‌کند) و بر آنها لگام می‌زند، و موالی و نمک پروردگان را در اداره کردن امور دولت و حل و عقد کارها با آنان شرکت می‌هد.

اینست که در این مرحله کلیهٔ درآمد خراج یا قسمت عمدهٔ آنها به تنهایی به خدایگان دولت اختصاص می‌یابد و به گردآوری ثروت می‌پردازد و آنها را برای روزها و پیش آمدهای مهم اندوخته می‌کند و ثروتی فراوان به چنگ می‌آورد و خزاین و گنجینه‌ها مالا مال می‌شود و دایرهٔ جاه و شکوهش وسعت می‌یابد و بر دیگر خویشاوندانش چیره

می‌گردد و در نتیجه قدرت او کلیه کارکنان درگاهش مانند وزیر و کاتب و حاجب و مولی و شرطی (رئیس پاسبانان) نیز نیرومند تر می‌شوند و جاه و جلال آنان فزونی می‌یابد و به کسب ثروت می‌پردازند و از اموال بهره‌های فراوان می‌برند.

آنگاه پس از چندی در نتیجه متلاشی شدن عصبیت و نابودی قبیله‌هایی که از پایه گذاران^(۱) دولت بودند مرحله فرسودگی و پیری دولت فرا می‌رسد و در این هنگام خدایگان دولت به علت سرکشان و متمردان و قیام کنندگان بسیاری که به ستیز بر می‌خیزند و از بیم آن که مبادا در دولت رخنه کنند و موجب سقوط آن شوند، به یاران و پشتیبانان تازه‌ای نیازمند می‌شود و از این رو درآمد خراج او به مصرف مستمری پشتیبانان و یارانش می‌رسد که عبارتند از خداوندان شمشیر و عصبیت‌ها.

و ثروتهای گنجینه‌ها و اندوخته‌های خزاین خود را در راه کارهای مهم اصلاح دولت خرج کرده است و با همه این‌ها به سبب افزودن بر میزان مستمری‌ها و فزونی مخارج عادات و رسوم تازه که در گذشته یاد کردیم میزان خراج و باج هم تقلیل می‌یابد و دولت گرفتار مضیقه مالی می‌شود و سایه نازونعمت و ثروت که خواص و حاجبان و کاتبان به سبب دورشدن جاه از ایشان و تنگ شدن دایره آن بر خدایگان دولت، زدوده می‌شود.

آنگاه وضع مضیقه مالی و گرفتاری خدایگان دولت بیش از پیش شدت می‌یابد و فرزندان حاشیه نشینان و خواص درگاه او ثروتی را که پدرانشان اندوخته و از آن بهره برداری فراوان کرده‌اند در راه ناسودمند به کار می‌برند و به جای کمک به خدایگان دولت آن‌ها را در راه ناصحیح خرج می‌کنند و روش خیرخواهی و دلسوزی نیاکان و گذشتگان خود را فرو می‌گذارند. از آن پس خدایگان دولت متعهد می‌شود که او شایسته تر است این اموال را تصاحب کند زیرا پدران شان اینهمه ثروت را در دستگاه دولت پیشین و به نیروی جاه و نفوذ آن بدست آورده‌اند. از این رو درصدد ریشه کن کردن آن اموال و آن‌ها را اندک اندک از یکایک آن خاندان‌ها به نسبت رتبه و مقامی که دارند و برحسب

۱- از «ینی» در برخی از چاپ‌های بیروت (ماه‌دین) به غلط: «معاهدین» است.

تغیر احوال آن‌ها در دستگاه دولت باز می‌ستاند، و فرجام ناسازگار چنین عملی به دولت باز می‌گردد زیرا درگاه نشینان و رجال کشور و خداوندان ثروت و نعمت را که در شمار خواص درگاه دولت بودند از دست می‌دهد و از این راه بسی از کاخ‌های بزرگواری و توانایی را که خاندان‌های مذکور با استواری بنیان نهاده‌اند واژگون می‌سازد.

چنان که نظیر همین معنی برای وزیران دولت عباسی، مانند خاندان قحطبهو خاندان برمک و خاندان سهل و طاهریان و امثال ایشان روی داد. همچنین در دولت امویان اندلس هنگام انقراض آن در روزگار ملوک طوایف خاندان شهید و خاندان ابوعبده و خاندان حدیر و خاندان برد و امثال ایشان به همین سرنوشت گرفتار شدند و نیز در دولت‌هایی که همزمان ماست نظیر همین وقایع روی داده است. دستور خداست که گذشت در بندگانش^(۱).

فصل

و به علت آن که وابستگان به دولت‌ها در انتظار این گونه مهلکه‌های ناگوار هستند بسیاری از آنان شیفتهٔ آن می‌شوند که از پایگاه خود بگریزند و خود را از زیر بار تسلط سلطان برهاند و با آنچه از اموال دولت به دست آورده‌اند به سرزمین و ناحیهٔ دیگری رهسپار شوند و چنین می‌پندارند که آسوده‌تر به سر خواهند برد و در صرف کردن و بهره‌برداری از آن ثروت مصون‌تر از گزند و آسیب خواهند بود. در صورتی که چنین پنداری از اغلاط فاحش و اوهامی است که امور زندگی و احوال ایشان را تباه می‌کند.

و باید دانست که رهایی از این سرنوشت پس از باقی ماندن در آن دشوار و ممتنع است، زیرا اگر کسی که این منظور را در سر می‌پروراند خود پادشاه باشد هم رعیت و هم خداوندان عصبیتش که همواره وی را در فشار دارند و مزاحم هستند لحظه‌ای به او

۱- ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: 38] و در نسخه (پ) چنین است: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي

الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62].

امکان نمی‌دهند که این اندیشه را اجرا کند بلکه اگر این پندار را اظهار دارد به سرنوشتی گرفتار خواهد شد که مایه انهدام کشور و نابودی جان او گردد چه مجاری عادت بدان می‌باشد.

و از این رو که کشورداری از اموریست که رهایی از آن دشوار است به ویژه هنگام بزرگ شدن حوادث ناگوار در دولت و تنگ شدن دایره آن و پدید آمدن آنچه از این وضع روی می‌دهد همچون: دور شدن از صفات بزرگ منشی و خصال نیکو از میان اعضای دولت و گراییدن آنان به خویهای بد و ناشایست.

و اما، اگر آن که این پندار را در سر دارد از خواص و درگاه نشینان سلطان و خداوندان مناصب رفیع دولت او باشد، کمتر ممکنست بگذارد چنین که از کشورش جان سالمی به در برد:

چه نخست آن که پادشاهان معتقدند که وابستگان و حاشیه نشینان و بلکه کلیه رعایای آنها به منزله بردگان شان می‌باشند و از اسرار درونی آنان آگاه‌اند و از این رو اجازه نمی‌دهند چنین کسانی خویش را از قید بندگی و خدمتگزاری برهانند از بیم آن که مبادا کسی بر احوال و اسرار ایشان آگاهی یابد و در این بسیار بخل می‌ورزند.

و هم غیرت و رشک به آنان اجازه نمی‌دهد که ببینند یکی از چاکران درگاه شان برای دیگری خدمتگزاری می‌کند چنان که امویان اندلس خدمتگزاران درگاه خود را از ادای فریضه حج هم منع می‌کردند زیرا گمان می‌بردند که ممکن است بنی عباس آنها را از چنگ ایشان برابیند. از این رو هیچیک از کارکنان درگاه امویان اندلس در تمام دوره فرمانروایی ایشان حج نگزارند و فقط هنگامی به خدمتگزاری دولت‌های اندلس اجازه سفر حج داده شد که امویان منقرض گردیدند و فرمانروایی به دست ملوک طوایف افتاد. دوم آن که به فرض پادشاهان به رهایی یکی از خدمتگزاران خود از قید بندگی تن در دهند، به هیچ رو به وی روا نمی‌دارند ثروت خود را از آن کشور خارج سازد. چه همانطور که معتقدند خود او یکی از اجزای دولت آنان می‌باشد ثروت وی را هم جزو

ثروت خودشان می‌پندارند زیرا او جز در کشور ایشان و چه در سایه جاه و نفوذ آنان آن را به دست نیاورده است، از این رو این اندیشه برای آنان پیش می‌آید که ثروت مزبور را از وی باز ستانند یا او را در کشورشان ابقا کنند و به منزله قسمتی از اجزای دولت بشمارند که از آن‌ها بهره مند می‌شوند.

گذشته از این به فرض که او بتواند این ثروت را برهاند و به سرزمین دیگری ببرد، با این که چنین پیش آمدی بسیار به ندرت روی می‌دهد، آن وقت در آن کشور چشمهای پادشاه آن به ثروت مزبور دوخته می‌شود و آن‌ها را یا با تهدید و ارباب به طور پوشیده، و یا علنی و آشکار به جبر و زور از وی باز میستانند زیرا معتقد است که اموال مزبور از خراج بدست آمده است و شایسته است که چنین اموالی در راه مصالح مردم خرج شود و چنان که یاد کردیم هنگامی که دیدگان پادشاهان به ثروت توانگرانی دوخته شود که آن‌ها را از راه کسب و پیشه برای معاش خود به دست می‌آورند به طریق اولی مال خراج و دولت‌ها را بهتر شایسته خود خواهند دانست چه می‌توانند برای تصاحب این گونه اموال مجوز شرعی و عادی هم بیابند.

[و ببین چه سرنوشتی برای قاضی جبله روی داد هنگامی که وی در آن ناحیه به ستیز با ابن عمار امراء طرابلس برخاست و دست به انقلاب زد، همین که فرنگان بر آن ناحیه دست یافتند او به دمشق گریخت و سپس به بغداد رفت و در آنجا سلطان بر کیاروق بن ملک‌شاه سلطنت می‌کرد و این واقعه در پایان قرن پنجم بود.]

پس از آن که در بغداد اقامت گزید دیری نگذشت که وزیر سلطان نزد وی آمد و قسمت عمده اموالش را به عنوان وام از او بستد و سپس همه دارایی وی را از او گرفت در صورتی که مقدار و مبلغ آن به حدی بود که به شرح و شمار نمی‌آمد^(۱).

۱- قسمت داخل کروهه در چاپ‌های مصر و بیروت حذف شده است و تنها در «ینی» و چاپ (پ) دیده می‌شود.

و هم سلطان ابویحیی زکریا بن احمد لحيانی نهمین یا دهمین پادشاه حفصیان افریقیه بر آن شد که از امر سلطنت کناره گیری کند و به مصر پناه برد تا بتواند از مطالبه خدایگان ثغور (استحکامات قلاع) غربی که لشکریانی برای پیکار با تونس فراهم آورده بود بگریزد از این رو لحيانی سفر به مرز طرابلس را برگزید در حالی که آمادگی و (نیت) خویش را نهان می داشت. و از آنجا سوار کشتی شد و خود را به اسکندریه رسانید و او هنگام حرکت کلیه موجودی بیت المال را از زر و سیم و اندوخته های دیگر با خود برداشت و هر آنچه را در خزاین و گنجینه های آن دودمان بود از کالا و اثاث و گوهر حتی کتب فروخت و همه این ثروت را با خود به مصر برد.

و بر ملک ناصر محمد بن قلاون به سال ۷۱۹^(۱) وارد شد و ملک ناصر ورود او را گرامی داشت و او را در مسند رفیع بنشانند. و همواره از اندوخته او به طور تعریض اندک اندک می گرفت تا آن که همه آن ثروت را به چنگ آورد و برای معاش ابن لحيانی به جز وظیفه ای که به وی می پرداختند دیناری هم باقی نماند تا آن که در سال ۷۲۸ هلاک شد چنان که در ضمن اخبار مربوط به وی در این باره گفتگو خواهیم کرد. این واقعه و نظایر آن از جمله خیالات پوچی است که فرمانروایان دولت ها در سر می پروراند چون از بیم خشم سلاطین در انتظار مهلکه ها هستند.

آری اگر بتوانند خود را برهانند تنها شاید جانشان را خلاص کنند و حاجتی که توهم می کنند غلط و متکی بر اوهام است، و همان شهرتی که در نتیجه خدمتگزاری دولت ها به دست می آورند برای یافتن امور معاش شان کافی است چه یا وظایفی از طرف پادشاهان برای آنان مقرر می شود و یا به وسیله نفوذ و جاهی که دارند می توانند از راه پیشه هایی چون کشاورزی و بازرگانی معاش خود را تأمین کنند.

۱- در چاپ های مصر ۷۱۷ است. در شرح حال وی نیز همین رقم است. رجوع به لغتنامه دهخدا ذیل (ابویحیی زکریا...) شود و گویا منظور از خدایگان ثغور غربی ابویحیی ابوبکر ثانی باشد. در شرح حال وی ۷۱۸ است.

و دولت‌ها انساب‌اند (ولی نفس را به هرچه شیفته کنی بدان می‌گراید و اگر آن را به اندک بازگردانی خرسند می‌شود)^(۱) و خدای روزی دهنده صاحب نیروی استوار است^(۲).

فصل چهل و دوم: در این که اگر سلطان مستمری اندک پردازد سبب کمبود خراج می‌شود

و سبب آن این است که دولت و سلطان به منزله بزرگترین بازار برای جهانست و ماده اجتماع و آبادانی از آن به دست می‌آید.

از این رو هرگاه دولت ثروتها و خراجها راگرد آورد و بیندوزد آنها را چنان از دست بدهد که در مصرف‌های حقیقی به کار نرود، آن وقت پولی که در دست حاشیه نشینان (و لشکریان)^(۳) اوست تقلیل می‌یابد و آنچه از ایشان به اطرافیان و وابستگانشان می‌رسد نیز قطع می‌شود و به طور کلی به مخارجشان لطمه می‌رسد و این گروه قسمت اعظم اهالی شهرها را تشکیل می‌دهند و مخارج آنها از دیگران بیشتر و سرمایه اساسی بازارهاست. این است که در چنین شرایطی بازارها می‌شود و سودهای بازرگانی به سبب کمی ثروت و پول کم می‌شود و در نتیجه میزان خراج هم تقلیل می‌یابد زیرا انواع خارج‌ها و مالیاتهای اراضی از آبادانی و داد و ستد و رواج بازار و کوشش مردم در راه بدست آوردن سودها و ربح‌ها حاصل می‌شود.

و فرجام ناسازگار آن مایه نقصان کار دولت می‌شود زیرا در این هنگام کمبود ثروت سلطان به علت کمبود خراج است چه دولت همچنان که یاد کردیم بزرگترین بازار و ما

۱- ترجمه شعر معروف: والنفس راغبه اذا... است که مؤلف به عنوان شاهد آورده است.

۲- ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 58] در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه روزی دهنده است و او به احسان و فضل خود کامیاب کننده است، و خدا داناتر است». و صورت متن از (پ) و «ینی» است.

۳- این کلمه در «ینی» نیست.

در اساس و مایه همه بازارها در دخل و خرج است^(۱)، و اگر این بازار اساسی (یعنی دولت) شود و مصارف آن تقلیل یابد به طریق اولی بازارهای دیگر به همان سرنوشت و بلکه بدتر از آن گرفتار می‌شوند و نیز می‌دانیم که ثروت میان رعیت و سلطان دست به دست مبادله می‌شود، از مردم به سلطان می‌رسد و از سلطان به مردم باز می‌گردد، و اگر سلطان آن را نزد خود نگهدارد [و به کار نیندازد] رعیت فاقد آن می‌شود، سنت خداست در میان بندگانش.

فصل چهل و سوم: در این که ستم اعلام کننده ویرانی اجتماع و عمران است

باید دانست که تجاوز به اموال مردم آنان را از بدست آوردن و بارورکردن ثروت نوید می‌سازد، چه می‌بینید در چنین شرایطی سرانجام هستی شان را به غارت می‌برند و آنچه را بدست می‌آورند از ایشان می‌ربایند و هرگاه مردم از بدست آوردن و تولید ثروت نوید شوند از کوشش و تلاش در راه آن دست بر می‌دارند.

و تجاوز به هر اندازه باشد به همان نسبت رعایا از کوشش در راه بدست آوردن ثروت باز می‌ایستند چنان که اگر تجاوز بسیار و عمومی باشد و به همه راههای کسب معاش سرایت کند آن وقت مردم به علت نومییدی از پیشه کردن انواع حرفه‌ها و وسایل کسب روزی دست از کلیه پیشه‌ها و هنرها برخواهند داشت.

و اگر تجاوز اندک باشد به همان نسبت مردم از پیشه‌ها و بدست آوردن ثروت دست خواهند کشید.

و آبادانی و فراوانی و رواج بازارهای آن تنها در پرتو کار و کوشش مردم برای مصالح زندگی و پیشه‌ها است که پیوسته در این راهها در تکاپو و تلاش‌اند و به همین سبب اگر مردم در راه معاش خود کوشش نکنند و دست از پیشه‌ها بردارند بازارهای اجتماع و

۱- از (۱) در سابق گفته بود، دولت ما در همه بازارها و ماده همه آنهاست.

آبادانی بی‌رونق و کاسد می‌شود و احوال^(۱) متزلزل می‌گردد، و مردم در جستجوی روزی از آن سرزمین رخت بر می‌بندند و در نواحی دیگر که بیرون از قلمرو فرمانروایی آن ناحیه است پراکنده می‌شوند و در نتیجه جمعیت آن ناحیه تقلیل می‌یابد و شهرهای آن از سکنه خالی می‌شود و شهرستان‌های آن ویران می‌گردد و پریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت می‌کند زیرا دولت برای اجتماع به منزلهٔ صورت است که وقتی ماده^(۲) آن تباهی پذیرد خواه ناخواه صورت هم تباه می‌شود.

و در این باره می‌توان حکایتی را که مسعودی در ضمن اخبار ایرانیان آورده در نظر گرفت و آن اینست که: موبدان پیشوای دین آنان در روزگار بهرام پسر بهرام به طور کنایه پادشاه را از ستمگری و غفلتی که از نتیجهٔ آن عاید دولت می‌شود، نهی کرد و در این باره مثالی از زبان جغد برای پادشاه آورد. چه هنگامی که پادشاه آواز جغد را شنید پرسید آیا گفتار این پرنده را می‌فهمی، موبدان گفت آری: جغد نری می‌خواهد با جغد ماده ای جفت شود و جغد ماده شیر بهای خود را بیست^(۳) ده ویرانه شرط می‌کند از دیه‌هایی که در عصر بهرام ویران شده است. تا در آن‌ها به نوحه سرایی و زاری پردازد و نر شرط ماده را پذیرفت و به وی گفت اگر فرمانروایی این پادشاه ادامه یابد هزار ده ویران هم به عنوان تیول به تو خواهم بخشید و چنین شرطی از هر خواستهٔ دیگر آسان تر است^(۴).

پادشاه از خواب غفلت بیدار شد و با موبدان خلوت کرد و مقصود او را در این باره پرسید. موبدان گفت: پادشاه! کشور ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبری از خدا و علم

۱- (ن. ب) اصول.

۲- ماده و صورت در اینجا ابهام به اصطلاح فلسفی آن نیز دارد.

۳- «ینی» ده قریه.

۴- نظامی این حکایت را بدینسان به انوشروان نسبت می‌دهد:

شاه در آن ناحیه صید یاب دید دهی چون دل دشمن خراب

تنگ دو مرغ آمده در یکدگر.....

کردن به اوامر و نواحی شریعت او و دین استوار نشود جز به پادشاهی و پادشاهی ارجمندی نیابد جز به مردان و مردان نیرو نگیرند جز به مال (زر و سیم) و به مال نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان رسید جز به داد.

و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آن را به پای داشته و برای آن قیم و نگهبانی برگماشته است که پادشاه است و تو ای پادشاه به ده‌ها و املاک مردم آهنگ کردی و آن‌ها را از دست خداوندان و آباد کنندگان آن بازستی که خراجگزاران تواند و کسانی هستند که مال از آنان سته می‌شود و سپس آن دیه‌ها و املاک را تیول درگاه نشینان و خدمتگزاران و مردم بیکاره ساختی از این رو گروه آبادانی و دوراندیشی را فرو گذاشتند و در اصلاح آن‌ها نکوشیدند و به سبب نزدیکی به پادشاه در پرداخت مالیات مزروعی با آنان مسامحه شد و به دیگر خراجگزاران و آباد کنندگان دیه‌ها و املاک از این شیوه ستم رسید و ناچار آن‌ها هم املاک خود را فرو گذاشتند و از شهرها و مزارع خود رخت بریستند و به جاهای دور یا سرزمینهایی که دسترسی به آن‌ها دشوار بود پناه بردند و سکونت گزیدند و از این رو آبادانی اندک شد و دیه‌ها و املاک مزروعی ویران گردید و به سبب آن ثروت و دارائی از میان رفت و سپاهیان و رعیت تو هلاک شدند و پادشاهان همسایهٔ کشور تو چون آگاه شدند موادی که پایه‌های کشور جز بدانها استوار نشود از کشور تو رخت بریسته است در کشور تو طمع بستند.

و چون پادشاه این سخنان را شنید به کشور خود در نگریست و دیه‌ها و املاک را از چاکران درگاه خود بازستد و آن‌ها را به صاحبان آن‌ها بازگردانید و آن‌ها را به همان شیوه‌های پیشین برانگیخت، مردم بار دیگر به کار آباداین آغاز کردند و ناتوانان نیرومند شدند از این رو کشور آباد شد و در شهرها فراوانی نعمت پدید آمد و خراج ستانان ثروت فراوانی از مردم گرد آوردند و سپاهیان نیرومند شدند و دشمنان ریشه کن گردیدند و مرزها آکنده (از مردان نیرومند) شد. و پادشاه به تن خود به امور کشور عنایت کرد و بدانسان که در روزگار فرمانروایی او مردم نیکو حال شدند و در کشورش نظم برقرار شد.

از این حکایت باید دریابی که ستمگری ویران‌کننده آبادانی و اجتماع است و نتایج ویرانی اجتماع و آبادانی که عبارت از تباهی و تزلزل و سقوط‌های بزرگ متعلق به یک دولت تجاوز وجود دارد ولی در عین حال ویرانی هم بدان راه نیافته است، تردید به خود راه داد و گمان کرد اصلی که ما آن را یاد کردیم منطقی نیست.

بلکه باید دانست که این وضع معلول تناسب میان تجاوز و کیفیات و احوال مردم آن شهرستانست زیرا از این رو که آن شهرستان بزرگ است و آبادانی فراوان دارد و وضع عراق و آبادی و بهبود احوال مردم آن به حدی پهناور و فراوانست که به شمار در نمی‌آید اینست که نقصان و خرابی ناشی از تجاوز و ستمگری نسبت به توسعه آبادانی آن اندک به نظر می‌آید زیرا خرابی و نقصان همیشه به تدریج روی می‌دهد و هر گاه به علت فراوانی نعمت و پهناوری و گوناگون بودن و فزونی مشاغل و کارها در یک شهرستان نقصان در آن نهان و ناپدید باشد و به نظر نیاید بی‌شک آثار آن رفته رفته پس از دیرزمانی نمودار خواهد شد و گاهی هم ممکنست آن دولت متجاوز و ستمگر پیش از ویرانی شهرستان‌ها واژگون گردد و دولت دیگری روی کار آید و به ترمیم خرابکاری‌ها (از نو) پردازد و در صدد اصلاح برآید و نقصان‌های نهان و نامرئی را از میان ببرد چنان که به هیچ رو خرابی و نقصان احساس نشود. ولی چنین وضعی به ندرت روی می‌دهد.

و مقصود اینست که پدید آمدن ویرانی و نقصان در اجتماع به علت ستمگری و تجاوز، چنان که دلایل آن را بیان کردیم، از واقعیات اجتناب ناپذیر است و فرجام ناسازگار آن به دولت‌ها باز می‌گردد و نباید گمان کرد که ستمگری چنان که مشهور است تنها عبارت از گرفتن ثروت یا ملکی از دست مالک آن بدون عوض و سبب است بلکه ستمگری مفهومی کلی‌تر ازین دارد و هر کس ثروت یا ملک دیگری را از چنگ او بریاید یا او را به بیگاری گیرد یا بناحق از وی چیزی بخواهد یا او را به ادای تکلیف و حقی مجبور کند، که شرع آن را واجب نکرده، چنین کسی ستمگر است.

بنابراین خراج ستانانی که بناحق خراج می‌گیرند و آنان که به عنوان خراج به غارت رعیت می‌پردازند و کسانی که مردم را از حقوقشان باز می‌دارند و کلیه غاصبان املاک بهر نحوه ای که باشد همه این‌ها ستمگرانند و فرجام بد همه آن‌ها به دولت باز می‌گردد زیرا اجتماع و عمران که به منزله ماده دولت به شمار می‌رود ویران می‌گردد چه آرزوها از مردم آن رخت بر می‌بندد.

و باید دانست که مقصود شارع از تحریم ستمگری همین حکمت و فلسفه است چه از ستم اجتماع به تباهی و ویرانی دچار می‌شود و ویرانی و تباهی انقراض نوع بشر را اعلام می‌دارد. و این حکمت عمومی را شرع در همه مقاصد ضروری پنجگانه در نظر گرفته است که عبارتند از: حفظ دین و جان و خرد و نسل و مال.

و چون ستمگری چنان که دیدی نابودی نوع بشر را اعلام می‌کند، زیرا سرانجام آن ویرانی اجتماع است، به همین سبب حکمت و فلسفه این منع^(۱) درباره ستم موجود است چنان که تحریم آن مهم و دلایل آن در قرآن و سنت بحدیست که ضبط و حصر آن‌ها ممکن نیست.

و اگر هر فردی بر ستمگری توانایی میداشت در برابر آن مانند دیگر گناهانی که به تباهی منجر می‌گردد و هرکسی می‌تواند مرتکب آن‌ها شود. چون زنا و قتل و مستی، شکنجه و کیفری وضع می‌شد. ولی ستمگری جز از کسانی که دستی بر آن‌ها نیست سر نمی‌زند زیرا این گناه را فقط خداوندان زور و قدرت مرتکب می‌شوند از این رو شارع در نکوهش و تهدید ستمگران مبالغه فراوان کرده است تا شاید آن همه مذمت و تهدید موجب شود تا در نفس کسانی که بر آن توانایی دارند رادعی به وجود آید و پروردگار تو بر بندگان ستمکار نیست^(۲).

۱- در برخی از چاپ‌ها (خطر) است و (حظر) ترجیح داده شد.

۲- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

و نباید گفته شود که در برابر راهزنان در شرع کیفری وضع شده است^(۱) و آن هم از نوع ستم کسی است که قادر بر ستم می‌باشد زیرا راهزن هنگام راهزنی خود تواناست چه این گفته را به دو روش می‌توان پاسخ داد: نخست آن که بگوییم کیفری که در این باره وضع شده است در برابر گناهی است که مرتکب می‌شود از قبیل جنایت کردند در نفس یا مال مردم، چنان که بسیاری از فقیهان بر این عقیده‌اند و این امر پس از قدرت بر آن و بازخواست جنایت اوست. ولی خود راهزنی بذاته عقوبت و کیفی ندارد.

دوم آن که بگوئیم راهزن را نمی‌توان به داشتن قدرت نسبت داد زیرا مقصود ما از قدرت ستمگر دست درازی و قدرت وسیعی است که در برابر آن هیچ قدرتی معارضه نتواند کرد و چنین قدرتی وقتی در راه ستمگری به کار رود مایهٔ خرابی و ویرانی می‌شود لیکن قدرت راهزن عبارت از تهدیدی است که آن را به وسیلهٔ گرفتن اموال قرار می‌دهد، و دفاع کردن از تو به وسیلهٔ عموم مسلمانان از نظر شرع و سیاست مقرر شده است و از این رو نمی‌توان آن را قدرتی شمرد که منجر به ویرانی می‌شود، و خدا بر آنچه بخواهد تواناست.

فصل

و از سخت‌ترین ستمگریها و بزرگترین آن‌ها از لحاظ فساد اجتماع اینست که مردم را بناحق به کار اجباری و ادار کنند و بی‌مزد آنان را به مزدوری گمارند، زیرا کار انسان از قبیل تمول و ثروت اوست چنان که این معنی را در باب رزق آشکار خواهیم کرد و خواهیم گفت روزی و کسب عبارت از بهای کارهای کسانی است که در یک اجتماع به سر می‌برند و بنابراین کلیه تلاشها و کارهای ایشان تمول و درآمد‌های ایشان از کسب آنانست بلکه آن‌ها به جز کار خود وسیلهٔ روزی و پیشه‌ای ندارند زیرا رعیتی که در

۱- اشاره به آیه: ﴿يَمْعَشَرُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِذَا اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

[المائدة: 33] در باره تفسیر این آیه و مفهوم «راهزنان» و اختلافاتی که مفسران در تفسیر آیه دارند

رجوع به کشف الاسرار ج ۳ ص ۱۰۱ شود.

آبادانی کار می‌کنند معاش و پیشه آنها همان کارکرد آنها است. از این رو اگر آنها را بکاری در جز شأن شان وادارند و مزد کار آنان را که همان روزی آنهاست به آنان نپردازد کسب شان باطل می‌شود و در حقیقت بهای کار آنان را غصب کرده‌اند که به عبارت از تمول و ثروت آناست و از این رو به آنان زیان رسانده و سهم بزرگی از معاش و بلکه مجموعه و کلیه معاش آنان را از آنان ربوده‌اند. و اگر این ستم درباره آنان تکرار شود امید از آبادانی برمی‌دارند و در ورطه نومی‌گرفتار می‌شوند و به کلی از کوشش و تلاش در راه آبادانی دست می‌کشند و این وضع به واژگون شدن و ویرانی اجتماع منتهی می‌شود، و خدا کسی را که بخواهد بی‌شمار روزی می‌دهد^(۱).

فصل

و ستمگری دیگری که از ستم یاد کرده در فصل پیش بزرگتر است و اجتماع و دولت را سریعتر به سرایشیب سقوط و تباهی نزدیک می‌سازد، تسلط یافتن بر اموال مردم از راه خریدن (محصولات و کالاهای ایشان) به ارزان ترین بها است و آنگاه عرضه کردن همان کالاها به گران ترین قیمت‌ها به طور غصب و اکراه در خرید و فروش به آنان. و چه بسا که آنها را مکلف می‌سازند^(۲) تا بهای کالاهای مزبور را به طور نسیه در موعد معین بپردازند و آنگاه برای جبران این خسارت به آنچه آزمندانه در نوسانهای نرخ بازار احداث می‌کنند دست می‌یازند تا کلاهایی را که با کراهت و (به اجبار) به گرانی خریده‌اند به پست ترین بها بفروشند^(۳) و بدینسان خسارت میان دو معامله به سرمایه ایشان باز می‌گردد. و گاهی این شیوه را فرمانروایان دولت درباره همه اصناف و بازرگانان مقیم شهر به کار می‌برند و با بیگانگانی که از کشورهای دیگر کالا وارد می‌کنند و همه بازاریان

۱- سوره بقره، آیه ۲۰۸. پایان فصل در چاپ‌های مصر و بیروت است: «و خدا سبحانه و تعالی داناست و کامیابی به اوست».

۲- در «ینی»: بر آنها عرضه می‌کنند تا بهای.....

۳- بیشتر چاپ‌ها و نسخه‌ها در اینجا مفلوط و معشوش است از این رو از «ینی» و (۱) استفاده شد.

و کلیهٔ دکان داران از قبیل کسانی که مواد غذایی و انواع میوه‌ها می‌فروشند و صنعتگرانی که ابزار و اثاث خانه می‌سازند به همین طریق رفتار می‌کنند.

و خسارت مزبور دامن گیر همهٔ اصناف و طبقات می‌شود و این شیوه را به کرات دربارهٔ کالاها معمول می‌دارند و به سرمایه‌های مردم نقصانی فاحش راه می‌یابد^(۱) و راه گریزی نمی‌بینند جز این که دست از داد و ستد و پیشه‌وری بردارند زیرا سرمایه‌های آنان فدای جبران سودهای فرمانروایان دولت می‌شود و کسانی که از نواحی و کشورهای دیگر برای خرید و فروش کالاها بدانش هر می‌آمدند بدین سبب از آمدن بدان شهر خودداری می‌کنند و در نتیجه بازارها کاسد و کسب معاش برای رعایا دشوار می‌شود، زیرا بیشتر وسیلهٔ معاش آنان از خرید و فروش کالاها تأمین می‌گردد و هرگاه بازارهای داد و ستد تعطیل باشد رعایا از لحاظ معاش دچار مضیقه و تنگدستی می‌شوند و خراج ستانی سلطان نیز نقصان می‌پذیرد یا به کلی از بین می‌رود، زیرا چنان که یاد کردیم قسمت عمدهٔ خراج او از اواسط دورهٔ فرمانروایی دولت و پس از آن است که باج‌های گوناگون بر کالاها وضع می‌شود و این روش به واژگون شدن دولت و تباهی اجتماع شهرها منجر می‌گردد و آسیب و خرابی آن به تدریج به دولت راه می‌یابد و این گونه فساد و خرابی هنگامی است که وسایل و اسباب مردم را از آنان می‌ربایند و آثار آن نمایان نیست، ولی اگر آن‌ها را مفت و بلاعوض بگیرند و به مال و نوامیس و جان و محصول^(۲) آنان تجاوز کنند آن وقت ناگهان به خلل و فساد منجر می‌گردد و به سرعت دولت واژگون می‌شود زیرا هرج و مرجی از آن روی می‌دهد که به سقوط و سرنگون شدن دولت منتهی می‌گردد. و به سبب این گونه مفاسد، شرع همهٔ این‌ها را حرام کرده و در معاملات

۱- تحجف (پ) و در حاشیه ترجمه دسلان به غلط «تححف» چاپ شده است و همان صورت غلط در

چاپ‌های مصر و بیروت دیده می‌شود.

۲- اسرار در چاپ (پ) علط است.

مکایسه (چانه زدن)^(۱) را لازم دانسته و خوردن مال مردم را به باطل حرام شمرده است تا همه راههای مفاسدی که به سرنگون شدن اجتماع به وسیله هرج و مرج یا از میان رفتن وسیله معاش منجر می‌گردد مسدود شود.

و باید دانست که موجب همه این مفاسد نیاز دولت و سلطان به ازدیاد ثروت است زیرا دولت به مرحله نازونعمت و تجمل خواهی می‌رسد و در نتیجه مخارج فرمانروایان آن فزونی می‌یابد و رقم بزرگی را تشکیل می‌دهد که به هیچ رو با میزان درآمد دولت بر وفق قوانین معمولی برابری نمی‌کند از این رو ناچار می‌شوند برای توسعه دادن خراج به عناوین و اسامی گوناگون باج‌های تازه از مردم بگیرند تا ازین راه درآمد و هزینه دولت را متعادل کنند. ولی با همه این‌ها وسائل نازونعمت و تجمل همچنان توسعه می‌یابد و بر مخارج آنان می‌افزاید و نیاز دولت به گرفتن ثروت مردم بیشتر می‌شود و دایره مرزهای دولت کوچک و تنگ می‌شود تا سرانجام به کلی محو می‌گردد و آثار آن هم از بین می‌رود و جوینده آن بر دولت غلبه می‌یابد، و خدا تقدیر کننده امور است، پروردگاری جز او نیست^(۲).

فصل چهل و چهارم: در این که چگونه در دولت‌ها میان مردم و سلطان پرده‌هایی حایل می‌شود و این که چگونه این پرده‌ها در مرحله فرسودگی و پیری دولت فزونی می‌یابد

۱- مکایسه و مکاس و ماکسه عبارت از سماجت و ورزیدن در قیمت کالا است که مشتری می‌کوشد قیمت آن را با رضای طرفین بکاهد چنان که فروشنده کالا را با ذکر قیمت عرضه می‌دارد آن وقت خریدار چندین بار بها را کم می‌کند و اندک اندک آن را پائین می‌آورد تا خریدار و فروشنده بر قیمت تراضی حاصل کنند. رجوع به غیاث و اقرب الموارد شود.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا داناتر است» و صورت متن از «ینی» و (پ) است.

باید دانست که دولت در آغاز فرمانروایی از تمایلات و هوی و هوسهای کشورداری دور است، چنان که در فصول پیش یاد کردیم، زیرا ناچار باید متکی به عصبیتی باشد که به نیروی آن کار وی کمال پذیرد و بر حریفان خود چیره شود و شعار عصبیت خوی بادیه نشینی است. پس اگر دولت به دین اتکا کند آن وقت از هوی و هوسهای کشورداری دور خواهد بود و اگر تنها از راه استیلا و غلبه به ارجمندی رسد آن وقت هم خوی بادیه نشینی که به سبب آن غلبه یافته است فرمانروایان دولت را از این گونه هوسها و شیوه‌ها باز خواهد داشت.

پس اگر دولت در آغاز فرمانروایی خوی بادیه نشینی داشته باشد خدایگان آن برصفت فروتنی بادیه نشینی و نزدیکی جستن با مردم خواهد بود و به آسانی کسانی را که به دیدار او می‌آیند خواهد پذیرفت [و هیچ گونه تشریفاتی درین باره قائل نخواهد شد] ولی همین که استیلا و ارجمندی او رسوخ یابد و به روش فرمانروایی خودکامگی و یگانه سالاری گراید و از مردم به سبب خودکامگی بی‌نیاز شود، برای گفتگو کردن با درگاه نشینان خود دربارهٔ شؤون مخصوص سلطنتی به علت رفت و آمد بسیار دوستان و ملاقات کنندگان درصدد آن برمی آید که تا حد امکان از عامه دوری جوید و در بارگاه خود کسی برمی‌گزیند که امر بار دادن دیگران به وسیله او باشد تا کسانی را بپذیرد که ناچار باشد با آنان دیدار کند از قبیل دوستان و کارکنان دولتش و از این رو حاجبی برمی‌گزیند که میان او و مردم در تماس باشد و او را در درگاه خود برای این وظیفه نگاه می‌دارد.

آنگاه هنگامی که پادشاهی به مرحلهٔ عظمت می‌رسد و شیوه‌ها و هوی و هوسهای این دوران متداول می‌شود خوی خدایگان دولت تغییر می‌پذیرد و به خوی پادشاهان می‌گراید که خوئی شگفت و مخصوص به خود آنهاست.

و کسی که مباشر کارهای اوست باید بدان خوی‌های شگفت آشنا باشد و در رفتار خود مدارا پیش گیرد و واجبات حالات مختلف وی را در نظر داشته باشد و چه بسا که

برخی از مباشران پادشاهان از این خوی غفلت می‌ورزند و رفتاری از آنان سر می‌زند که مایهٔ ناخشنودی پادشاه می‌شود آن وقت مورد خشم و انتقام او واقع می‌شوند. اینست که اینگونه آداب و شیوه‌ها را تنها خواص اولیا و خدمتگزاران ایشان می‌دانند و به همین سبب کسانی را که از خواص درباری نبودند در هر وقت اجازه نمی‌دادند با پادشاه دیدار کنند بدین منظور که خویش و مردم را از خشم پادشاه حفظ کنند و نگذارند کسی در معرض کیفر وی واقع شود. از این رو حجاب با پردهٔ دیگری هم علاوه بر پردهٔ نخستین میان پادشاه و مردم ایجاد کردند و این حجاب خصوصی تر از آن نخستین بود چه در این هنگام فقط خواص هوی خواهان و خدمتگزاران بار می‌یافتند و دیگران از باریافتن ممنوع می‌شدند. این حجاب تنها به روی بزرگان و اولیای دولت باز می‌شد و به دیگران اجازهٔ دیدار نمی‌دادند [پس]^(۱) حجاب نخستین چنان که یاد کردیم در آغاز دولت متداول می‌شود همانطوری که در روزگار معاویه و عبدالملک و خلفای امویان معمول گردید و متصدی این وظیفه را در درگاه آنان «حاجب» می‌نامیدند و بر وفق اشتقاق صحیح کلمه. آنگاه همین که دوران خلافت عباسیان فرا رسیدی و دولت بدانچه سزاوار بود تکمیل یافت از این رو این وضع موجب شد که حجاب دوم هم متداول شود و نام حاجب جنبهٔ خصوصی تری پیدا کرد و در بارگاه خلفا دو خانه برای زیارت کنندگان خلیفه تشکیل یافت: درگاهی برای خاصه و درگاهی برای عامه، چنان که آنان مسطور است.

آنگاه حجاب سومی که مخصوص تر از دو حجاب یاد کرده بود معمول گردید و آن هنگامی بود که یکی از رجال درگاه خدایگان دولت می‌کوشید سلطان را محجور کند و به خود کامگی گراید، چنان که وقتی کارکنان دولت و خواص پادشاه بخواهند یکی از فرزندان پادشاه را به جانشینی (سلطان متوفی) برگمارند و بر آن باشند که فرزندان جانشین پادشاهان را محجور کنند و خویشان را به خودکامگی رسانند نخستین کاری که آن فرمانروای خودکامه انجام می‌دهد اینست که خواص و محارم و هواخواهان پدر آن

فرزند را از ملاقات با او باز می‌دارد و به او چنین تلقین می‌کند که دیدار آنان با وی سبب پاره شدن پرده هیبت سلطان می‌شود و مخالف قانون ادب می‌باشد. ولی مقصود آن خودکمه اینست که از این راه سلطان را از دیدار دیگران باز دارد و رابطه او را با هرکس قطع کند تا بتواند او را تنها به خوی خود عادت دهد چنان که دیگری را به جای او برنگزیند و او در این مدت استیلا و فرمانروایی مستبدانه خود را استوار سازد. بنابراین چنین حجابی از موجبات فرمانروایی اوست.

و این حجاب بیشتر جز در اواخر فرمانروایی دولت روی نمی‌دهد، چنان که در فصل محجور کردن سلطان یاد کردیم، و دلیل بر مرحله فرسودگی و پیری دولت و پایان یافتن نیروی آنست و خدایگانان دولت‌ها از آن بیمناک می‌باشند زیرا زمامداران دولت‌ها به طبع هنگام فرسودگی و پیری دولت که جانشینان پادشاهانشان شیوه خودکامگی را از دست می‌دهند در این راه می‌کوشند، زیرا دل‌بستگی به خودکامگی در فرمانروایی در نهاد انسان سرشته شده است، به ویژه که کسی نامزد چنین مقامی باشد و موجبات و مقدمات آن به دست آید، و خدا بر کار خود غالب است^(۱)

فصل چهل و پنجم: در تجزیه یافتن یک دولت به دو دولت

باید دانست که نخستین آثاری که از فرسودگی و پیری دولت پدید می‌آید تقسیم و تجزیه آنست، زیرا پادشاهی که به مرحله عظمت و وسعت می‌رسد و به آخرین سرحد ناز و نعمت و عادات و کیفیات تجمل خواهی نایل می‌آید و خدایگان آن به خودکامگی و یگانه سالاری می‌گراید آن وقت از مشارکت دادن دیگران در امر فرمانروایی خود سرباز می‌زند و تا حد امکان به ریشه کن ساختن موجبات آن همت می‌گمارد چنان که به هر یک از خویشاوندان خود شک برد که او نامزد منصب پادشاهی است وی را از میان برمی‌دارد و چه بسا که شرکت جویندگان وی در این باره خود بدگمان می‌شوند (و از

۱- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [یوسف: 21] از «ینی» و (پ) نقل شد.

بیم) به سوی نواحی دور و مرزها رهسپار می‌گردند و کسانی که مانند آنان مورد بدگمانی و در معرض خطر می‌باشند در گردشان فراهم می‌آیند و در این هنگام دایره مرزهای دولت رفته رفته تنگ تر می‌شود و نفوذ دولت مرکزی از نواحی دور رخت برمی‌بندد. از این ور این گونه کسان (که به مرزها و نواحی دور می‌روند) به سبب قرابت در آن ناحیه درفش استقلال طلبی و خودکامگی را به اهتزاز در می‌آورند و به علت تنگ شدن و محدودیت دایره مرزهای دولت کار این گونه استقلال طلبان بالا می‌گیرد تا آن که دولت تجزیه می‌شود یا در معرض آن قرار می‌گیرد.

و در این باره می‌توان دولت اسلامی عربی را مورد بررسی قرارداد، چه هنگامی که فرمانروایی آن دولت و مستقر و متمرکز بود و دایره مرزهای آن پیوسته رو به توسعه می‌رفت و عصیبت خاندان عبدمناف تجزیه و تفکیک نشده بود و بر دیگر قبایل مضر غلبه و چیرگی داشت در تمام جریان فرمانروایی دولت مزبور هیچ رگ ستیزی به جنبش نیامد (کوچکتر ستیز و اختلافی روی نداد) به جز جنبش‌های بعضی از خوارج که در راه بدعت خود جانسپاری می‌کردند و جنبش آنان به منظور تشکیل سلطنت یا ریاستی نبود و کار آنان پیشرفت نمی‌کرد زیرا با عصیبت نیرومندی روبرو بودند.

سپس همین که فرمانروایی امویان به سر آمد و عباسیان در فرمانروایی استقلال یافتند، و آن هنگامی بود که دولت عربی به متتها درجه غلبه و استیلا و توانگری و نازونعت رسیده بود و همین مرحله از کاستن نفوذ او در مرزها و نواحی دور حکایت می‌کرد، در چنین شرایطی عبدالرحمن الداخل، به اندلس یکی از نواحی دور دست دولت اسلامی رهسپار شد و در آن سرزمین سلطنتی بنیان نهاد و آن را از دولت عباسیان جدا کرد و دولت بزرگ اسلامی به دو دولت تجزیه شد. آن گاه ادریس به مغرب شتافت و در آن جا قیام کرد و بربرهای اوربه و مغیله و زناته دعوت او و پسرش را، که پس از وی شیوه پدر را دنبال می‌کرد، پذیرفتند و به یاری آن دودمان برخاستند و سرانجام بر ناحیه د

مغرب^(۱) استیلا یافت. سپس همچنان از نفوذ آب دولت در نواحی مرزی کاسته می‌شد چنان که اغلبیان در باز ایستادن از ایشان مردد و نگران گشتند^(۲) و آن‌گاه شیعه قیام کرد و قبایل کتمه و صنه‌جاهه به پشتیبانی آنان برخاستند و بر افریقه و مغرب و سپس بر مصر و شام و حجاز استیلا یافتند و همچنین ادریسیان را مغلوب ساختند و دولت را به دو دولت دیگر تجزیه کردند و درین هنگام دولت غربی به سه دولت تقسیم شد: یکی دولت عباسی در مرکز عرب که اساس و مادهٔ اسلام را تشکیل می‌داد، دیگر دولت بنی امیه تازه در اندلس و آن‌ها در آنجا فرمانروایی و خلافت پیشین خود را که در مشرق داشتند بدست آوردند، سوم دولت عبیدیان (فاطمیان) در افریقه و مصر و شام و حجاز. و این دولت‌ها همچنان پایدار بودند تا آن‌که نزدیک به یک زمان، یا همه با هم منقرض شدند^(۳).

همچنین دولت بنی عباس به چندین دولت دیگر تجزیه شد چنان که [در جزیره و موصل خاندان حمدان و پس از آنان بنی عقیل و در مصر و شام بنی طولون و پس از آنان بنی طغج فرمانروایی یافتند و]^(۴) در نواحی دوردست ماوراءالنهر و خراسان سامانیان^(۵). و در دیلم و طبرستان علویه حکومت می‌کردند و این وضع بدان منجر شد که دیلمیان بر فارس و دو عراق «عراقین» و بغداد و خلفا استیلا یافتند. آنگاه نوبت سلجوقیان فرارسید و همهٔ این نواحی را متصرف شدند و سپس دولت ایشان پس از رسیدن به مرحلهٔ عظمت تجزیه شد چنان که در تاریخ ایشان معروفست.

۱- مقصود از «دو مغرب» قسمتهایی هستند که ممالک الجزیره غربی و مراکش را تشکیل می‌دهند.

۲- فاضطرت به جای: فاضطرب، در (ا) غلط است.

۳- در صورتی که عباسیان به سال ۶۵۶ و امویان اندلس در سال ۴۲۲ و فاطمیان در سال ۵۶۷ هجری سقوط کردند. (دسلان).

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

۵- نسخه (ک): ساسانیان (ا).

همچنین چگونگی تجزیه شدن دولت‌ها را می‌توان در دولت صنهاجه مغرب و افریقيه در نظر گرفت که چون در روزگار بادیس بن منصور دولت او به نهایت مرحله عظمت رسید عمویش حماد بر وی خروج کرد و ممالک مغرب را که میان کوه اوراس^(۱) تا تلمسان و ملویه^(۲) واقع بودند تجزیه کرد و به خود اختصاص داد.

و او شهر قلعه^(۳) را بالای کوه کتامه^(۴) که در مقابل^(۵) مسیله واقع است بنیان نهاد و آن را اقامتگاه خود قرار داد و برایشیر^(۶) واقع در کوه تیطری^(۷) که مرکز آن دودمان بود استیلا یافت و کشور تازه دیگری از کشور خاندان بادیس جدا کرد و برای خاندان بادیس قیروان و نواحی اطراف آن باقی ماند و این وضع همچنان ادامه داشت تا آن که حکومت هر دو دودمان منقرض شد.

همچنین هنگامی که از نفوذ دودمان موحدان کاسته شد خاندان ابوحفص در افریقيه دست به انقلاب زدند و در آن ناحیه استقلال یافتند و برای جانشینان خود در اطراف آن سرزمین کشوری تشکیل دادند. سپس هنگامی که دولت آنان به مرحله عظمت و نهایت فرمانروایی رسید یکی از اعقاب ایشان ابوزکریا یحیی بن سلطان ابواسحق ابراهیم چهارمین خلیفه آن دودمان در ممالک غربی قیام کرد و کشور تازه‌ای در بجایه و قسطنطنیه و سایر نواحی آن شهرها تشکیل داد که فرزندانش پس از وی در آن کشور

۱- Auras

۲- Molouia

۳- قلعه بنی حماد تقریباً در هفت فرسخی شمال شرقی المسیله واقع بوده است (یادداشت‌های دسلان، ج ۲ ص ۱۱۸).

۴- دسلان کلمه کتامه را به «کیانه» تصحیح کرده است (همان صفحه).

۵- دسلان جمله را چنین ترجمه کرده است: کوه کیانه را بر مسیله مشرف است. کلمه جبال در (ب) به جای : حیال غلط است.

۶- Achir

۷- Titeri

فرمانروایی داشتند و بدینسان یک دولت را به دو دولت تقسیم کردند. آن گاه جانشینان ابوزکریا بر تونس پایتخت کشور حفصیان استیلا یافتند و بعدها این کشور این تجزیه به بیش از دو یا سه دولت منتهی می‌شد و فرمانروایان کشورهای مزبور برخی از اوقات از شاهزادگان وابسته به آن دودمان هم نبودند چنان که همین وضع در دوره ملوک طوایف اندلس و پادشاهان غیرعرب مشرق و کشور صنهاجه در افریقه نیز روی داده بود چنان که در اواخر دولت صنهاجه در هر یک از قلاع افریقه شخصی قیام کرده بود و به استقلال فرمانروایی می‌کرد، و ما در آینده به شرح آن خواهیم پرداخت^(۱).

و همچنین وضع جرید و زاب در فریقه کمی پیش از این عصر بر همین منوال بود، چنان که این قسمت را نیز یاد خواهیم کرد.

چنین است سرنوشت هر دولتی که ناچار در آن عوارض فرسودگی و فرتوتی به علت تجمل خواهی و فرورفتن در ناز و نعمت و برافتادن نفوذ و تسلط آنان روی می‌دهد و آن وقت شاهزادگان دست می‌یازند و در کشور ایشان دولت‌های گوناگونی تشکیل می‌یابد، و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آن هستند^(۲).

فصل چهل و ششم: در این که اگر فرتوتی و فرسودگی (بحران و انحطاط) به دولتی راه یابد به هیچ رو بر طرف نمی‌شود

در فصول پیش عوارضی را که حکایت از فرسودگی و فرتوتی (بحران و انحطاط) دولت می‌کند و هم موجبات آن‌ها را یک به یک یاد کردیم و به ثبوت رسانیدیم که این عوارض به طبیعت و خواه ناخواه برای دولت روی می‌دهد و همه آن‌ها از امور طبیعی هر دولتی است.

۱- در چاپ (ب) کما تقدم ذکره غلط است.

۲- اشاره به: ﴿إِنَّا لَحُنَّ بِرَبِّ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾.

و بنابراین هرگاه کیفیت فرتوتی در دولت طبیعی باشد روی دادن آن هم مانند پدید آمدن همه امور طبیعی خواهد بود چنان که به مزاج حیوانی پیری راه می‌یابد و این عارضه از بیماریهای مزمن درمان پذیر است که نمی‌توان آن را برطرف کرد زیرا امور طبیعی تغییرناپذیرند. و گاهی بسیاری از فرمانروایان دولت‌ها که در کار سیاست کشورداری بیدار و هوشمنداند بدین عارضه توجه می‌کنند و می‌بینند عوارض و موجبات فرسودگی و پیری به دولت آنان راه یافته است و گمان می‌کنند ممکنست این عوارض را برطرف کرد و بر آن می‌شوند که وضع دولت را جبران و مزاج آن را ازین فرتوتی اصلاح کنند و می‌پندارند که این عارضه به سبب کوتاهی یا غفلت کسانی بوده است که پیش از آنان فرمانروایی می‌کرده‌اند در صورتی که حقیقت امر چنین نیست زیرا پدید آمدن عوارض مزبور در دولت‌ها از امور طبیعی است و آنچه مانع جبران و اصلاح عوارض مزبور می‌شود عادات است و عادات به منزله طبیعت دیگری می‌باشند، زیرا کسی که در مثل پدر و بزرگان خاندان خود را ببیند که جامه حریر و دیبا می‌پوشند و سلاح‌ها و مرکوبهای خود را به زر می‌آریند و در مجالس و هنگام نماز از مردم نهان می‌شوند [و پرده ای میان خود و دیگران ایجاد می‌کنند] چنین کسی نمی‌تواند با سلف خود در این عادات به مخالفت برخیزد و در پوشیدن جامه و دیگر رسوم شیوه خشنی پیش گیرد و با مردم در آمیزد.

چه اگر بخواهد به چنین روشی دست یازد عادات مانع او خواهند شد و مرتکب چنین روشی را دیگران مورد تقبیح و سرزنش قرار خواهند داد و اگر برفرض یکباره برخلاف عادات رفتار کند او را به دیوانگی و مالیخولیا متهم خواهند کرد و فرجام آن سلطنت وی را مورد تهدید قرار خواهد داد. و بین اگر تأیید الهی و کمک و یاری آسمانی نمی‌بود پیامبران در نپذیرفتن عادات و مخالفت با آنها به چه سرنوشتی گرفتار می‌شدند و چه بسا دیده می‌شود که عصبیت یک دودمان از میان می‌رود و آن وقت عظمت و شکوه پادشاهی در نفوس مردم جانشین آن می‌شود و اگر این عظمت و شکوه

هم با ضعف عصبیت زایل شود، آن وقت رعایا به علت از میان رفتن اوهام عظمت و شکوه گستاخانه با دولت به ستیز برمی خیزند. از این رو درچنین شرایطی تا حد امکان دولت خود را در پناه آن شکوه و عظمت حفظ می‌کند تا امر پادشاهی به پایان آید. و چه بسا که در پایان دورهٔ فرمانروایی دولت و نیرویی پدید می‌آید که خیال می‌کنند پیری و فرتوتی از دولت مرتفع شده است و فتیلۀ شمع آن نیرو آخرین جلوۀ هنگام توانایی را نشان می‌دهد چنان که گویی یک شمع برافروخته از قدرت و توانایی می‌درخشد در صورتیکه شعله‌های مزبور آخرین تابشهای آن قدرت است زیرا شمع نزدیک خاموش شدن چشمک‌هایی می‌زند که مردم می‌پندارند برافروختگی آن جاوید است در صورتی که آن پرتوها و چشمکها نشانهٔ خاموشی آنست، و از راز و حکمت خدای تعالی در آنچه بدان حکمت در عالم وجود مقدر کرده است غافل مباش، و برای هر اجلی نوشته ایست^(۱).

فصل چهل و هفتم: در این که چگونه به دولت خلل راه می‌یابد

باید دانست که بنیان کشور بر دو پایه استوار است که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشد: نخست شوکت و عصبیت که از آن‌ها به سپاه تعبیر می‌کنند، و دوم مال (پول) که نگهدارندهٔ سپاهیان است و پادشاه همهٔ کیفیات و نیازمندی‌ها و وسایل کشورداری را بدان فراهم می‌کند، و هرگاه خللی به دولت راه یابد از این دو اساس است. و ما نخست چگونگی خلل یافتن به سپاه و عصبیت را یاد می‌کنیم و سپس به شرح آسیب رسیدن به ثروت و خراج دولت می‌پردازیم.

و باید دانست که، چنان که یاد کردیم، پایه گذاری و بنیان نهادن دولت که دیگر جمعیت‌ها و عصبیت‌ها را در پیرامون خود گرد آورد و همهٔ آن‌ها از آن عصبیت بزرگ

پیروی کند و چنین عصبیتی از آن خدایگان دولت و ویژه اوست که طایفه و ایل و تبار وی باشد.

و به همین هنگامیکه [برحسب طبیعت کشورداری]^(۱)، دولت به مرحله عظمت و توانگری و تجمل خواهی می‌رسد و خداوندان عصبیت را ریشه کن می‌سازد نخستین بار خویشاوندان و عشیره و تبار خود را که در مفاخر پادشاهی با او شرکت می‌جویند تارومار می‌کند و آن‌ها را با خودکامگی و خشونت بیش از دیگر کسان^(۲) از میان برمی‌دارد و بخصوص که آن‌ها به علت مکانتی که دارند از دیگران توانگرتر و بیشتر در ناز و نعمت‌اند و از همه مزایای پادشاهی و ارجمندی و غلبه بهره مند می‌شوند. و از این رو درین شرایط دو دشمن مخرب بر آنان مسلط می‌گردد که عبارتند از تجمل و قهر و تسلط و سپس این قهر و تسلط سرانجام به قتل آن‌ها منجر می‌شود چه از بیماری دل‌های^(۳) آن‌ها هنگام رسوخ یافتن پادشاهی حالتی به خدایگان کشور دست می‌دهد که غیرت و رشکش نسبت به آنان به بیم و هراس تبدیل می‌یابد و می‌اندیشد مبدا به پادشاهی او گزند برسانند از این رو در صدد هلاک و کشتن آنان برمی‌آیند و آنان را به کشتار و اهانت و سلب نعمت و توانگری که بسیاری از آن‌ها خو گرفته‌اند گرفتار می‌سازد. و بالتیجه عصبیت خدایگان دولت به سبب تباهی آنان تباه می‌شود و این همان عصبیت بزرگی است که دسته‌ها و گروه‌های دیگر را در گرداگرد آن متحد و یک دل کرده بود و آنان را به پیروی از آن وامی‌داشت که بدینسان اساس آن را مضمحل می‌کند و بنیان آن را سست و متزلزل می‌سازد و به جای آن‌ها نقطه اتکای نوینی از خواص و موالی و برگزیدگان نمک پرورده به دست می‌آورد و از آن‌ها عصبیت و نیروی جدیدی

۱- از «ینی»

۲- «سوادهم» به جای «سواهم» در (ا) غلط است در «ینی» «سواهم»

۳- اشاره به: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقره: 10] و چندین آیه دیگر در سوره‌های

تشکیل می‌دهد، ولی این عصبیت نوین به اندازهٔ عصبیت نخستین نیرومند نیست و نیروی جدیدی تشکیل می‌دهد، زیرا فاقد پیوندهای خویشی و همبستگی خانوادگی است و ما در فصول گذشته یاد کردیم که اهمیت عصبیت و نیرومندی آن‌ها تنها به سبب خویشاوندی و همبستگی خانوادگی است چه خدا این نیرو را در آن قرار داده است از این رو خدایگان دولت از تیره و تبار و یاران طبیعی که دارای حس غرور قومی هستند محروم می‌شود و این امر را خداوندان عصبیت‌های دیگر درک می‌کنند و به طور طبیعی با او و خواص درگاهش گستاخی می‌کنند و به ستیز بر می‌خیزند و در نتیجه خدایگان دولت آنان را نابود می‌کند و یکی را پس از دیگری به قتل می‌رساند و در این باره هرکدام از خدایگانان دولت از نخستین تقلید می‌کند با آن که مایهٔ هلاکت به دسته‌های مزبور نیز نازل شده است و آن عبارت از تجمل و نازو نعمت است که آن را یادآور شدیم.

از این رو به علت تجمل و کشتار نابودی و انقراض بر گروه‌های آن دودمان استیلا می‌یابد تا آن که به کلی از صبغت «آیین» آن عصبیت خارج می‌شوند و غرور ملی و جوش و خروش آن را از یاد می‌برند و صاحبان عصبیت‌های مذکور به صورت لشکریان مزدوری در می‌آیند و بدین سبب تقلیل می‌یابند و در نتیجه لشکریانی که باید به مرزها و نواحی دوردست فرود آیند کاهش می‌پذیرد از این رو رعایا در مرزها نقض دعوت می‌کنند و شاهزادگان و دیگر عناصر ناراضی بدان نواحی رهسپار می‌شوند و با سرکشان همراهی می‌کنند چه امیدوار می‌شوند که در این هنگام به منظور خویش می‌رسند و مردمان نواحی دور از مرکز و مرزها آنان را پشتیبانی خواهند کرد و از سوی دیگر یقین دارند که به علت نقصان نیروی نگهبانی از تعرض لشکریان مصون خواهند بود و این وضع همچنان رفته رفته دامنه دار می‌شود و دایرهٔ مرزهای دولت تنگ تر می‌گردد تا آن که قیام کنندگان به نزدیکترین نقاط پایتخت می‌رسند و چه بسا که در این گونه شرایط دولت به دو یا سه دولت دیگر برحسب قدرت و وسعت اساسی آن تجزیه می‌شود، چنان

که یاد کردیم، و کسانی که عهده دار امور دولت‌های نوین می‌شوند که به هیچ رو از عصبيت آن نواحی نیستند در حالی که به اهل عصبيت آنجا و غلبه معهودشان اذعان می‌کنند.

و این حقیقت را می‌توان از دولت عرب در روزگار اسلام پند گرفت که چگونه آن دولت در مرحله نخستین نفوذ و قدرت خود را تا اندلس و هند و چین توسعه داد و فرمان بنی امیه در همه قوم عرب به علت عصبيت عبدمناف نافذ بود به حدی که سلیمان بن عبدالملک از دمشق به قتل عبدالعزیز بن موسی بن نصیر در قرطبه^(۱) فرمان داد و فرمان او را رد نکردند و عبدالعزیز را کشتند. ولی پس از چندی عصبيت بنی امیه به سبب آن که به مرحله تجمل و ناز و نعمت رسیده بودند متلاشی شد و آن دودمان منقرض گردید و بنی عباس به خلافت رسیدند و آن‌ها هم به آزار بنی هاشم پرداختند و طالبیان را کشتند و آن‌ها را متفرق ساختند و از این رو عصبيت عبدمناف از هم گسیخت و عرب نسبت به آنان گستاخ شدند و فرمانروایان مرزها و نواحی دور، مانند خاندان اغلییان و مردم اندلس و دیگران، داعیه استقلال طلبی در سرکردند و دولت ایشان تجزیه شد. آن گاه خاندان ادريس در مغرب قیام کردند و بربرها یکی به علت اعتراف به عصبيت آنان و دیگری به سبب مطمئن بودن از این که سپاهیان و نگهبانانی از دولت وجود ندارد که به آنان به نبرد برخیزند، دعوت ادريسيان را پذیرفتند و از آنان حمایت کردند. اینست که هرگاه داعیان و مبلغانی در پایان فرمانروایی یک دولت در مرزها و نواحی دوردست قیام کردند و دعوت آنان را در آن نواحی بپذیرند و به تشکیل دولتی نایل آیند از این راه دولت تجزیه می‌شود و چه بسا که این وضع هنگامی که نفوذ دولت مرکزی نقصان پذیرد همچنان فزونی می‌یابد تا آن که به پایتخت هم می‌رسد و از آن پس خواص و همراهان دولت به علت فرورفتن در وسایل تجمل و ناز و نعمت زبون می‌شوند و در نتیجه هلاک و مضمحل می‌گردند و سرتاسر دولت تجزیه شده رو به سستی و زبونی می‌نهد. و گاهی

دولت مرکزی پس از مراحل مذکور دیرزمانی به جای می‌ماند و از عصبيت خاصی بی‌نیاز می‌شود چه آیین فرمانبری در نهاد مردم قلمرو فرمانروایی آن جایگیر شده و به مرور زمان و سالیان دراز فرمانبری و تسلیم به منزلهٔ خوی و عادت آنان گردیده است و بی‌آن که هیچیک از نسل‌های متأخر بیندیشند آغاز و منشأ این صبغت «آیین» تسلیم چه بوده و به کدام علت رسوخ یافته است از آن پیروی می‌کنند و هیچ اندیشه‌ای جز تسلیم در سر نمی‌پرورانند از این رو دولت به سبب این روش فرمانبری مردم از نیروی عصبيت‌ها بی‌نیاز می‌گردد و کافی است که خدایگان دولت به سبب حصول بنیان‌گذاری دولت به سپاهیان مزدور و لشکریان حقوق‌بگیری اکتفا کند و آنچه در نفوس (مردم) به طور عموم به سبب تسلیم تأثیر گذاشته نیز بدین منظور کمک می‌کند چه همین که کسی خیال نافرمانی یا سرکشی و طغیان و خروج در سر می‌پروراند بی‌درنگ تودهٔ مردم به انکار وی بر می‌خیزند و با وی مخالفت می‌کنند و قیام کننده نمی‌تواند به منظور خود نایل آید هر چند با تمام قوا بکوشد.

و چه بسا که دولت در چنین شرایطی از گزند سرکشان و قیام‌کنندگان به علت استواری آیین تسلیم و انقیاد مردم نسبت بدان مصون تر و آسوده تر است و از این رو مردم همچنان هیچگونه ستیزی به دل راه نمی‌دهند و در ضمیر هیچ کس کوچکترین انحرافی از فرمانبری خطور نمی‌کند و چنین وضعی دولت را از فتنه و آشوبی که به وسیلهٔ دسته‌ها و عشیره‌ها پدید می‌آید به خوبی محفوظ می‌دارد. آنگاه دولت بر همین شیوه مدتی پایدار می‌ماند در حالی که مانند حرارت غریزی در بدن کسی که فاقد مواد غذایی است خود به خود و از ذات خودش رو به ویرانی و سقوط می‌رود تا آن که واژگون شدن آن به وقتی که خدا مقرر کرده منتهی می‌شود و برای هر اجلی نوشته ایست و هر دولتی را نهایت و پایانی است، و خدا شب و روز را اندازه می‌کند^(۱) و اوست

۱- ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (قرآن کریم).

خدای یگانه قهار^(۱). و اما درباره خلل و گزندى که از راه ثروت و مال به دولت راه می‌یابد باید دانست که دولت چنان که گذشت در آغاز تشکیل به وضع بادیه نشینی است و ازین رو نسبت به رعایا خوی رفیق و مدارا دارد و در مخارج طریق اقتصاد و میانه روی را برمی‌گزیند و نسبت به اموال مردم با پاکدامنی رفتار می‌کند و از دقت فراوان در امر خراج ستانی و مهارت و هوشمندی در گردآوری ثروت و رسیدگی دقیق به حساب کارگزاران و حکام دوری می‌جوید و در این هنگام موجبی برای اسراف و مخارج بی‌حد و حصر یافت نمی‌شود، از این رو دولت به گردآوری ثروت فراوان نیازی ندارد. ولی پس از چندی که دولت به مرحله عظمت و استیلا و توسعه طلبی می‌رسد به تجمل خواهی و ناز و نعمت می‌گراید و بدین سبب مخارج فزونی می‌یابد و در نتیجه مخارج سلطان و کارکنان دولت به طور عموم روزافزون می‌شود بلکه این شیوه به شهرستان‌ها هم سرایت می‌کند و موجب افزودن مستمریهای لشکریان و وسایل معاش کارگزاران و اعضای دولت می‌شود آن گاه همچنان عادات و رسوم تجمل خواهی فزونی می‌یابد و اسراف و ولخرجی بیش از پیش متداول می‌گردد چنان که در میان رعایا نیز این آداب و شیوه‌ها رواج می‌یابد زیرا «مردم بر دین پادشاهان شان می‌باشند»^(۲) و به عادات و رسوم آنان می‌گروند و دولت و سلطان ناچار می‌شوند بر بهای کالاهای بازرگانان و پیشه‌وران در بازارها باج بگذارند تا مگر ازین راه امر خراج بهبود یابد، چه مشاهده می‌کنند که بر ثروت مردم شهرها و وسایل رفاه آنان افزوده شده است و دولت بدان ثروت‌ها نهایت نیازمندی دارد تا آن‌ها را در راه مخارج دستگاه سلطنت^(۳) لشکریان به کاربرد و باز عادات تجمل

۱- اشاره به آ: ۳۹ س ۱۲: ﴿اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

۲- الناس علی دین ملوکهم.

۳- ترجمه کلمه سلطان است که در اینجا و در برخی از موارد دیگر به معنی سلطه و تسلط است نه «پادشاه».

خواهی همچنان فزونی می‌یابد و میزان باجی که می‌گیرند نیز در برابر آن‌ها وافی نمی‌باشد.

و دولت چون به مرحله عظمت رسیده و به رعایا و زیردستان خود تسلط کامل دارد از این رو از راه وضع باج‌های جدید یا پیشه کردن بازرگانی یا در بعضی از احوال تجاوزی به شبهه یا غیرشبهه^(۱) (به اموال مردم)، بر میزان ثروت خود می‌افزاید و در این مرحله به علت راه یافتن زبونی و فرسودگی و فرتوتی (انحطاط) به عصیت و قدرت دولت سپاهیان نسبت به دولت گستاخ می‌شوند و بیم آن می‌رود که سرکشی آغاز کنند، از این رو دولت گستاخی آنان را به وسیله افزودن بر مستمریها و وسایل معاش آنان تسکین می‌بخشد و در میان آنان مبالغ بزرگی خرج می‌کند و هیچ راهی جز این ندارد. و نیز در این مرحله کارگزاران و خراج ستانان دولت بسیار توانگر می‌باشند و آن به سبب فزونی مالیات و قرارگرفتن آن در اختیار ایشان و به علت وسعت یافتن جاه آنان از این راه است، اینست که تهمت‌های بسیاری متوجه آنان می‌شود مانند این که آن‌ها مال خراج گرد می‌آورند و از خرج آن استنکاف می‌ورزند و بازار سخن چینی و سعایت در میان خود آنان به علت حسادت و هم‌چشمی و کینه توزی به شدت رواج می‌یابد و در نتیجه عموم گرفتار سرنوشت‌های نکبت بار می‌شوند و اموال آنان مصادره می‌گردد تا آن که یکایک آنان بدین سیه روزگاری گرفتار می‌شوند و ثروت آنان از میان می‌رود و به بینوایی و پریشان حالی دچار می‌شوند و عظمت و زیبایی و شکوهی که دولت را بدیشان بود از میان می‌رود و چون نعمت و ثروت آنان ریشه کن شد آن وقت دولت به توانگران و رعایای دیگر تجاوز می‌کند و هم در این مرحله ضعف و زبونی به نیروی لشکری و شوکت دولت نیز راه می‌یابد و دیگر نمی‌تواند قدرت و نفوذ خود را به نیروی لشکری در میان مردم مستقر سازد از این رو خدایگان دولت سیاست دیگری پیش می‌گیرد و آن ممانعت از پیشامدهای بد بوسیله بذل و بخشش اموال است. و مشاهده می‌کند که این

۱- «اونفد» در چاپ (۱) غلط و صحیح بر حسب «ینی» او تعد است.

شیوه از شمشیر و قدرت لشکری سودمندتر است زیرا در این مرحله سود شمشیر اندک است ولی از سوی دیگر نیاز او برای پیش بردن این سیاست باز هم به ثروت بیشتری علاوه بر مخارج روزافزون دولت و مستمریهای سپاهیان فزونتر می‌شود و راهی به یافتن آن نمی‌یابد و رفته رفته فرتوتی (انحطاط و بحران) بیش از پیش بدان راه می‌یابد و مردم نواحی دوردست و مرزها گستاخانه سرکشی آغاز می‌کنند و بدینسان قدرت و شوکت دولت‌ها در این مراحل و اطوار رفته رفته از هم می‌گلسد تا سرانجام به انقراض و نابودن آنها منتهی می‌گردد، و در معرض استیلای کسانی واقع می‌شوند که جوینده سروری و پادشاهی می‌باشند و اگر از اتفاق قیام کننده‌ای از این گونه کسان آهنگ سرکشی کند قدرت و سلطنت را از چنگ زمامداران چنین دولتی می‌رباید و گرنه همچنان باقی می‌ماند در حالی که از داخل خود متلاشی و مضمحل می‌گردد مانند فتیله چراغی که روغن آن تمام شود و به خاموشی گراید.

و خدا دارنده امور و مدبر همه آفریده‌ها است جز او خدایی نیست.

فصل^(۱): در این که چگونه دایره مرزهای یک دولت از آغاز تشکیل تا پایان دوران جهانگشایی آن توسعه می‌یابد و سپس مرحله به مرحله مرز و بوم آن رو به نقصان می‌رود و کوچک می‌شود تا سرانجام به انقراض و اضمحلال منتهی می‌گردد

در فصل خلافت و پادشاهی که بخش سوم این مقدمه به شمار می‌رود یادآور شدیم که هر دولتی می‌تواند بهره معینی از سرزمین و مرزوبوم داشته ممکن نیست بر آن حدود کشورها و شهرهای دیگری بیفزاید. و علت آن را باید در این حقیقت جست که دولت خدمتگزاران و افراد قبیله خود را بر شهرها و نواحی دور و نزدیک کشور تقسیم می‌کند

۱- این فصل در چاپ مصر و بیروت و «ینی» نیست و تنها در چاپ پاریس دیده می‌شود، از این رو فصل مزبور از ص ۱۱۴ تا ص ۱۱۷ آن نسخه ترجمه شد.

تا آن‌ها را نگهبانی کنند و هنگامی که همهٔ آنان را به نواحی گوناگون گسیل دارد، دیگر کسی باقی نمی‌ماند و آخرین نواحی پیرامون کشور وی مرزهای او خواهد بود که مانند کمر بند از تمام اطراف دولت او را احاطه می‌کند.

سرحدات و نهایت مرزوبوم یک دولت گاهی عبارت از همان دایره ایست که نخستین دولت پایه گذار به دست آورده است و گاهی هم اگر شمارهٔ خدمتگزاران و افراد قبیلهٔ دولتی از دولت پیش از آن فزونتر باشد ممکنست پهناورتر شود و همهٔ این مراحل جهانگشایی و وسعت بخشیدن مرزوبوم هنگامی میسر می‌شود که اعضای دولت هنوز عادات و رسوم بادیه نشینی را از دست نداده و بر همان خشونت و سرسختی و دلاوری باقی هستند و گرنه هنگامی که ارجمندی و غلبه جویی دولت به اوج عظمت برسد و در نتیجهٔ فزونی مالیات‌ها و وسایل معاش و ارزاق به حد وفور در دسترس آنان قرار گیرد و در دریای تجمل و ناز و نعمت فرو روند و به عادات شهرنشینی خو گیرند و نسل‌های آنان بر این شیوه پرورش یابند، آن وقت نگهبانان و لشکریان نرمخو بار می‌آیند و حاشیه نشینان دولت نازپرورده می‌شوند و به سبب این روش تربیت روح ترس و تنبلی بر آنان چیره می‌شود و نیز به علت ممارست در خویهای پیمان شکنی و گرویدن از حق به باطل که خصوصیات شهرنشینان است صفات سرسختی و دلاوری و مردانگی را از دست می‌دهند، به ویژه که خشونت بادیه نشینی از آنان زایل می‌گردد و برای رسیدن به ارجمندی و جاه و جلال در صدد بدست آوردن پایگاه ریاست بر می‌آیند و با یکدیگر به تجاوز و کشمکش می‌پردازند و این وضع بدان منتهی می‌شود که یکدیگر را به قتل می‌رسانند و سلطان خواهی نخواهی آنان را از این گونه کشمکشها باز می‌دارد و مهار می‌کند چه بزرگان و و رؤیسان دولت به قتل می‌رسند و کشور امیران و رجال خود را از دست می‌دهد و بر شارهٔ زیردستان و پیروان افزوده می‌شود. پیداست که چنین روشی شکوه و شوکت دولت را درهم می‌شکند و از نفوذ و قدرت آن می‌کاهد و نخستین رخنه

و خرابی که به دولت راه می‌یابد از ناحیه سپاهیان و لشکریان است، چنان که در فصول پیش یاد کردیم.

و از این رو که می‌خواهند به مراحل ارجمندی و شکوه و جلال نایل آیند در مخارج زندگی مسابقه وار راه اسراف و تبذیر را پیش می‌گیرند و بیش از حد همچشمی و رقابت در وسایل تجملی و اشرافیت را دنبال می‌کنند و در کلیه امور زندگی از قبیل خوراک و پوشاک و برافراشتن کاخهای بلند و سلاحهای زیبا و نیکو و فراهم آوردن اسبهای گوناگون در سرطویه‌ها از حد عادی و لزوم در می‌گذرند و در چنین شرایطی عواید دولت نسبت به مخارج آن تقلیل می‌پذیرد و دومین خرابی و رخنه دولت راه می‌یابد که عبارت از بدی وضع مالی و امور خراجهاست و در نتیجه این دو لطمه و آسیب (تباهی سپاهیان و بدی وضع مالی) ضعف و زبونی در دستگاه دولت پدید می‌آید و آنگاه چه بسا که سران دولت در نواحی دیگر به معارضه و رقابت برمی‌خیزند و کار به کشمکش و پیکار منجر می‌گردد، ولی دولت از سرکوب کردن آنان عاجز می‌شود و نمی‌تواند با گردنکشان داخلی و همیسایه مقاومت کند و در نتیجه بسیاری از نواحی از تصرف دولت بیرون می‌رود. و گاهی هم مردمان نواحی دور و ساکنان مرزها همین که زبونی و ضعف دولت را احساس می‌کنند سرکشی آغاز می‌کنند و مدعی استقلال طلبی می‌شوند و برنواحی و شهرهایی که در تصرف خویش دارند به استقلال تسلط می‌یابند و خدایگان دولت از رام کردن آنان عاجز می‌شود و در نتیجه دایره مرزهای دولت نسبت هب وسعتی که در آغاز تشکیل بدان نایل آمده است محدود و تنگ تر می‌شود و توجه به نگاهداری سرحد کوچکتری معطوف می‌شود تا آن که در این راه فرمانروایی هم همان اوضاع و احوالی پدید می‌آید که در قلمرو نخستین روی داده بود، یعنی باز هم ناتوانی و سستی و زبونی به خدمتگزاران و اعضای دولت راه می‌یابد و وضع مالی و امور خراج نقصان می‌پذیرد. چنان که زمامداران دولت ناچار می‌شوند قوانینی را که سیاست دولت بر آنها مبتنی بوده است تغییر دهند و در امور لشکری و مالی و الویان و حکم تجدید نظر کنند تا

مگر از راه برابر کردن دخل و خرج و تناسب عایدات با هزینه‌های لشکری و حکام و فرمانروایان و توزیع مالیاتها بر ارزاق و سنجیدن آن‌ها با دیگر اوضاع و احوال دولت در نخستین مراحل تشکیل، بهبود در جریان امور حاصل آید، لیکن با همه این‌ها مفسد و خرابی از هر سوی دولت را تهدید می‌کند.

و بار دیگر در این مرحله و شکل دولت نیز همان وضعی است که در مرحله پیش پدید آمده بود روی می‌دهد و خدایگان دولت همان تدبیری را که برای اصلاح آن اندیشیده بودند در نظر می‌گیرد و دومین مرحله بحرانی را نیز با همان مقیاس نخستین می‌سنجد و درصدد بر می‌آید رخنه‌ها و مفسدگی را که در هر مرحله و شکل دولت و از هر سوی بدان روی می‌آورد با همان روش دفع کند تا آن که آخرین دایره مرزها و حدود آن باز هم کوچکتر از مرحله گذشته می‌شود و همان پیش آمدها در کشور روی می‌دهد و هر یک ازین کسانی که قوانین مرحله سابق را تغییر می‌دهند چنان رفتار می‌کنند که گویی دولت دیگری تشکیل می‌دهند و کشور نوینی به وجود می‌آورند تا آن که سرانجام دولت منقرض می‌شود و ملت‌های مجاوز به کشور آن دست درازی می‌کنند و بر آن تسلط می‌یابند و دولت دیگری تشکیل می‌دهند و سرنوشت و تقدیر ایزدی روی می‌دهد.

و باید این حقیقت را در وضع دولت اسلامی در نظر گرفت که چگونه دایره مرزهای آن از راه فتوحات و جهانگشاییها و غلبه بر ملت‌های گوناگون توسعه یافت آنگاه به سبب نایل آمدن به نعمتها و ارزاق فراوان نیروی نگهبانی و لشکری آنان فزونی یافت تا آن که فرمانورایی امویان منقرض گردید و خاندان عباسیان به فرمانروایی رسیدند.

سپس نازونعمت و تجمل روبه فزونی رفت و به مرحله حضارت و شهرنشینی رسیدند و خرابی و فساد به حکومت آنان راه یافت و در نتیجه تشکیل دولت امویان مروانی و علویان در اندلس و مغرب دایره مرزهای آن دولت از دو ناحیه مزبور تنگ شد و آن دو مرز را از کشور اسلامی عباسیان تجزیه کردند و این وضع همچنان ادامه داشت

تا آن که میان خاندان رشید ستیز و اختلاف روی داد^(۱) و داعیان و مبلغان علویان در هر سوی

پدید آمدند و به تشکیل دادن دولت‌هایی نایل شدند، سپس متوکل کشته شد و امرای دستگاه خلافت کوس استقلال طلبی زدند و خلفا را محجور کردند و حکام و والیان در کشورها و استانهای نواحی مختلف استقلال یافتند و خراج آن نواحی قطع شد و وسایل تجمل و ناز و نعمت فزونی یافت و چون نوبت خلافت به معتضد رسید قوانین را تغییر داد و قانون دیگری برای تدبیر امور و سیاست کشور وضع کرد و در آن قانون مقرر داشت که فرمانروایان (سرکش) نواحی و مرزها عواید مرزوبومی را که در تصرف خویش دارند صرف امور کشوری و لشکری همان ناحیه کنند و به عبارت دیگر سرزمین هر فرمانروایی را تیول او قرارداد چنان که سامانیان ماوراءالنهر^(۲) و طاهریان عراق و خراسان و صفاریان سند و فارس و خاندان طولون کشور مصر و بنی اغلب افریقیه را تیول خویش ساخته بودند.

تا آن که سرانجام کار فرمانروایی تازیان به پراکندگی و تشتت گرایید و اقوام غیرعرب (ایرانیان) بر اوضاع تسلط یافتند و خاندان بویه و دیلمیان کوس استقلال زدند و از دولت اسلامی جدا شدند و خلفا را تحت قیمومیت قراردادند و سامانیان در ماوراءالنهر همچنان در وضع مستقلی که داشتند باقی ماندند و فاطمیان از مغرب به سوی مصر و شام تاختند و آن کشورها را متصرف شدند سپس دولت سلجوقیان که از اقوام ترک بودند تشکیل گردید و بر ممالک اسلامی استیلا یافتند و خلفا را بر همان وضع محجوریت باقی گذاشتند و کار به جایی کشید که دولت‌های آن‌ها متلاشی گردید و از روزگار الناصر دایرهٔ مرزهای ایشان به حدی رسید که از هالهٔ ماه هم تنگ تر بود یعنی قلمرو فرمانروایی ایشان عبارت از عراق عرب تا اصفهان و فارس و بحرین. و دولت

۱- منظور ستیز و اختلاف میان امین و مأمون است. (از دسلان).

۲- در متن «وراءالنهر» است.

ایشان تا اندک زمانی بر همین وضع بود تا آن که فرمانروایی خلفا به دست هولاکو پسر تولی بن توشی خان پادشاه تاتار و مغول منقرض گردید.

هلاکو پس از آن که بر سلجوقیان^(۱) غلبه یافت و کشورهای اسلامی را که در تصرف ایشان بود به چنگ آورد بدین کاردست یازید. بدینسان دایره فرمانروایی هر دولتی نسبت به نخستین قلمرو حکومت آن تنگ و محدود می‌شود و همچنان مرحله به مرحله ادامه می‌یابد تا سرانجام منقرض می‌گردد.

و این اصل را باید درباره هر دولتی خواه بزرگ یا کوچک در نظر داشت و از آن پند گرفت و چنین است دستور خدا درباره دولت‌ها تا آن که سرنوشت نیستی و انقضای را که خدا برای آفریدگان خود مقدر کرده فراز آید، و همه چیز هلاک و زوال پذیرد مگر ذات مقدس او.

فصل چهل و هشتم: در این که چگونه دولت‌های تازه تشکیل می‌یابند

باید دانست که وقتی دولت‌های کهن استقرار یافته به مرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) می‌رسند و رو به اضمحلال می‌روند دولت‌های پس از آن‌ها ممکنست به دو گونه تشکیل یابند: نخست آن که فرمانروایان^(۲) ولایات و استانها در نواحی دوردست و مرزها هنگامی که می‌بینند از نفوذ دولت کاسته شده و سایه قدرت آن از سرزمین آنان برافتاده است هر یک به تشکیل دولت نوینی دست می‌یازند و بر مردم آن سرزمین تسلط می‌یابند و پادشاهی برمی‌گزینند که از طبقه حاکمه به شمار می‌رود و فرزندان یاموالیش پس از او پادشاهی به ارث می‌برند و پادشاهی آنان رفته رفته به مرحله وسعت و عظمت می‌رسد و چه بسا که در اختصاص دادن این پادشاهی به خود، کشمکش و اختلاف روی

۱- سلجوقیان مدتها پیش از فرمانروایی هلاکو منقرض شده بودند مگر اینکه بگوئیم مؤلف خوارزمشاهیان را که دنبال و وابسته به سلجوقیان بوده‌اند بدین نام خوانده است.

۲- ولاء در چاپ (ا) به جای: ولاء غلط است.

می‌دهد و با یکدیگر در این باره به نبرد و ستیز برمی‌خیزند و از میان آنان کسی که دارای نیروی بیشتر نسبت به رقیبش باشد چیره می‌شود و آنچه را که در زیر قدرت رقیب وی هست از چنگ او می‌رباید، چنان که این وضع در دولت بنی عباس روی داد و هنگامی که دولت آنان به مرحلهٔ فرتوتی (انحطاط و بحران) رسید و سایهٔ قدرت و نفوذ آن از نواحی دوردست کوتاه شد سامانیان در ماوراءالنهر و خاندان حمدان در موصل و شام و خاندان طولون در مصر فرمانروایی را به خود اختصاص دادند و همچنین دولت امویان اندلس نیز به همین سرنوشت گرفتار شد و کشور آن دودمان در میان ملوک طوایف که والیان آن دولت در نواحی و استانها به شمار می‌رفتند تقسیم شد و چندین دولت در آن کشور تشکیل یافت و پادشاهانی چند بر آن ممالک استیلا یافتند که پس از آنان خویشاوندان یا موالی آن‌ها پادشاهی را به ارث بردند. در این نوع تشکیل یافتن دولت نوین میان بنیان‌گذاران دولت تازه و دولت استقرار یافتهٔ پیشین جنگی روی نمی‌دهد زیرا گروهی که به استقلال ناحیهٔ خود نایل آمده‌اند در ریاست خویش استقرار یافته‌اند و به استیلا یافتن بر دولت مرکزی طمع نمی‌بندند بلکه فرتوتی (انحطاط و بحران) دولت مرکزی را فرا می‌گیرد و از رسیدگی به آن گونه مناطق دور دست باز می‌مانند.

گونهٔ دوم اینست که از ملتها و قبایل مجاور طغیانگری دست به انقلاب زند و یا از راه دعوت مردم (به آیین خاصی که آن را می‌آورد) نیرویی در گرد خود فراهم سازد، چنان که بدان اشاره کردیم، و یا دارای لشکریان و عصیته بزرگ در میان طایفهٔ خود باشد که بدان عظمت یابد و آنگاه به (نیروی) ایشان به مقام بلند پادشاهی اهتمام کند، در حالی که قوم وی با خود در این باره سخن گفته باشند به سبب بدست آوردن چیرگی بر دولت استقرار یافته همجوار و به ویژه آگاهی از رسیدن آن دولت به مرحلهٔ فرتوتی (انحطاط و بحران) از این رو قیام‌کنندهٔ مزبور بر خود و ایل و تبارش لازم می‌شمرد که بر آن کشور استیلا یابد و به مطالبهٔ تاج و تخت آن برمی‌خیزند تا آن که پیروزی می‌یابد

و وارث فرمانروایی و تاج و تخت آن کشور می‌شوند. [چنان که سلجوقیان با خاندان سبکتکین و خاندان مرینیان در مغرب باموحدان این شیوه را پیش گرفتند و پیروز شدند و خدا بر امر خود غالب است].

فصل چهل و نهم: در این که دولت نوبنیاد تنها از راه درنگ و به تأخیر انداختن هنگام نبرد و پیروزی بر دولت کهن و استقرار یافته استیلا می‌یابد نه به وسیلهٔ نبرد و پیکار

در فصل پیش یاد کردیم که دولت‌های تازه به دوران رسیده و نوبنیاد بر دو گونه‌اند: نوعی به وسیلهٔ فرمانروایان نواحی دوردست هنگامی تشکیل می‌یابد که سایهٔ نفوذ دولت از آن سرزمین بر می‌افتد و امواج قدرت آن به سرزمین‌های دور افتاده نمی‌رسد و اغلب بنیان‌گذاران این گونه دولت‌ها چنان که یاد کردیم طمع کشورگشایی نسبت به دولت استقرار یافته ندارند. زیرا منتهای هدف مطلوب آنان قناعت به همان سرزمینهایی است که در زیر فرمانروایی ایشان است و نهایت نیرومندی آن‌ها همان است و گونهٔ دوم اینست که داعیان و قیام‌کنندگان به ستیز با دولت برمی‌خیزند و ناچار این گروه باید به کشورگشایی پردازند و به ستیز برخیزند زیرا نیروی آن‌ها برای ستیزه‌جویی وافی است چه این امر خاص طبقه‌ای است که از لحاظ عصبيت و ارجمندی برای جهان‌گشایی و غلبه کفایت دارند. و به همین سبب میان آن گروه و دولت کهن جنگ‌های محلی مکرری روی می‌دهد (که هر بار یکی پیروز می‌شود و دیگری شکست می‌خورد و این گونه جنگ‌ها دیرزمانی تکرار می‌شود و ادامه می‌یابد) تا سرانجام از راه درنگ و به تأخیر انداختن بر دولت کهن استیلا می‌یابند و پیروز می‌شوند و اغلب به وسیلهٔ پیکار و نبرد قطعی و با یک حمله کار را یکسره نمی‌کنند و پیروزی نمی‌یابند زیرا چنان که یاد کردیم بیشتر اوقات پیروزی در جنگ‌ها به علت امور روحی و نفسانی که جنبهٔ وهمی دارد روی می‌دهد و هر چند شمارهٔ سپاهیان و سلاح و شدت و صلابت در پیکار پیروزی را تضمین می‌کند ولی وسایل مزبور در عین حال در برابر امور وهمی وافی

نیست، چنان که گذشت. و به همین سبب خدعه و نیرنگ از سودمندترین وسایلی است که در جنگ به کار می‌رود و اغلب پیروزی به وسیله آن بدست می‌آید، و در حدیث آمده است جنگ فریبکاریست.

و دولت استقرار یافته چنان است که عادات و رسوم معمولی فرمانبری از آن ضرور و واجب گردانیده است. چنان که در موضع دیگری بدین نکته اشاره کرده‌ایم، و بدین سبب برای خدایگان دولت نوبنیاد موانع فزونی می‌یابد و همت پیروان و نیروی لشکری او را در هم می‌شکنند و هر چند نزدیکان و خواص وی در طاعت او و ممانعت به وی بصیرت کامل دارند^(۱). ولی به دیگر لشکریانش که اکثریت را تشکیل می‌دهند بدین سبب سستی و زبونی راه می‌یابد و این گونه عقاید اکثریت را تشکیل می‌دهند و در آن‌ها رسوخ دارد که تسلیم دولت کهن و استقرار یافته شوند و از اینرو تا حدی از شدت آنان کاسته می‌شود و خدایگان دولت نوبنیاد ناگزیر در برابر چنین امری مقاومت می‌کند و صبر و مسامحه و درنگ را بر پیکار ترجیح می‌دهد تا آن که فرتوتی (انحطاط و بحران) دولت کهن روشن تر و آشکارتر شود و در نتیجه عقاید اقوام و ملتش درباره تسلیم شدن به دولت کهن سست و مضمحل گردد و همت آنان به کشورگشایی و نبرد جدی برانگیخته شود و از روی صلابت و شدت به ستیز برخیزند تا پیروزی و غلبه برای او روی دهد.

گذشته از این دولت کهن دارای ثروت بیکران و وسایل معاش فراوان و نعمت سرشار و لذا ایند گوناگون می‌باشد که در پرتو استحکام یافتن پایه‌های کشورداری به مرور زمان برای آنان بدست آمده است و از اموال خراج مبالغ بسیاری در اختیاردارد که خدایگان دولت نوبنیاد از آن بی‌بهره است و از این راه دولت کهن دارای اسطبل‌ها برای اسبان (در نواحی مرزی) و سلاحهای نیکوی فراوان می‌باشد و عظمت و ابهت پادشاهی آن همچنان پایدار است و خواهی نخواهی بذل و بخشش فراوان به لشکریان و مردم می‌کند و به

۱- تغییرات مربوط به مقابله با (ینی) است که به جای: (تکسر) به غلط در چاپ‌های مصر و بیروت (تکثر) آمده است.

وسیله همه این‌ها دشمنان خود را به وحشت می‌اندازد در صورتی که هیئت دولت نوبنیاد از همه این‌ها به کلی محروم است، زیرا آن دولت هنوز در مرحله بادیه نشینی و گرفتار فقر و بینوایی است و نمی‌تواند خود را بدین گونه وسایل مجهز کند از این رو وقتی اخبار دولت کهن و کیفیت شکوه و عظمت آن در میان مردم و لشکریان دولت نوبنیاد منتشر می‌شود اوهام ترس و رعب بر آن‌ها چیره می‌شود و به علل مزبور از پیکار با آن دولت کناره جویی می‌کنند و ناچار امیر و فرمانروای دولت آنان درنگ و تأخیر را ترجیح می‌دهد تا آن که دولت کهن به آخرین مرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) برسد و آسیب و خلل شدید به عصیت و خراج آن راه یابد. درین هنگام است که خدایگان دولت نوبنیاد منتظر بدست آوردن فرصت (مناسب) برای استیلا یافتن بر دولت کهن پس از سپری شدن سال‌ها از آغاز هدف کشورستانی می‌باشد^(۱). دستور خداست در میان بندگانش. و نیز مردم کشور و دولت نوبنیاد از لحاظ انساب و عادات و همه تمایلات و مقاصد با اهالی کهن مباینت کلی دارند. و همچنین ایشان به علت وقوع این کشورستانی و به سبب طمع در استیلاگری بر آنان مفاخره می‌کنند و با آنان بر سر ستیزاند و از این رو میان اهالی هر دو دولت در نهان و آشکار جدایی و دوری روی می‌دهد و به علت قطع رابطه میان دودولت به خداوندان دولت نوبنیاد هیچ خبری از اهل دولت کهن نمی‌رسد تا از آن (دریابند) که آنان به ظاهر یا در باطن پند گرفته‌اند یا نه^(۲)؟ و نمی‌دانند آیا آنان گرفتار غفلت و بی‌خبری ظاهری یا نهانی شده‌اند یا نه؟

از این رو در حالی که پیکار قطعی را به تأخیر می‌اندازند و در حال انتظار و درنگ به سر می‌برند همچنان دست از کشورستانی بر نمی‌دارند تا آن که خداوند زوال دولت و

۱- در (۱) به جای: سنین در «ینی» (حسین) است.

۲- نسخه‌ها در اینجا بسیار مشوش و مختلف است در یکی (منه) در دیگری (به) در نسخه ای (فیهم) هست و در دیگری نیست و در یک نسخه: ظاهراً و باطنا و در دیگری: ظاهراً و لا باطناً. و ترجمه از مجموع نسخ به ویژه صورت «ینی» است.

پایان یافتن دوران فرمانروایی دولت کهن را اعلام فرماید و خلل و آسیب از همه جهات بدان راه یابد و اهالی دولت نوبنیاد به مرور زمان به فرتوتی (انحطاط و بحران) و متلاشی شدن آن دولت که از نظر آن‌ها نهفته بوده است پی ببرند و نابودی آن دولت برایشان آشکار شود.

و در این هنگام مردم کشور نوبنیاد به علت جداساختن برخی از نواحی دور دست دولت کهن و کوچک کردن دایره فرمانروایی آن دولت، خویش را نیرومند می‌یابند و همت‌های آنان برانگیخته می‌شود و همه آنان یک تن و یکدل و یکرو برای پیکار آماده می‌شوند و اوهام و موجبات بیمی که اراده‌های آنان را سست کرده بود از میان می‌رود و درنگ و تأخیر به سرحد نهایی آن می‌رسد و سرانجام از راه پیکار بر دشمن استیلا می‌یابند و پیروز می‌شوند.

و این معنی را می‌توان برای نمونه در دولت بنی عباس در نظر گرفت که هنگام ظهور یا آغاز موجودیت آن دولت چگونه شیعیان (هوی خواهان خاندان ایشان) در خراسان پس از استوارشدن دعوت و گردآمدن و همراهی شدن ایشان بر بازستادن کشور (از امویان) مدت ده سال یا بیشتر (این هدف را) به پا داشتند^(۱) تا سرانجام پیروزی یافتند و بر دولت امویان غالب شدند.

همچنین علویان طبرستان هنگامی که در میان دیلمیان آشکار شدند دیرزمانی درنگ کردند تا آن که بر آن ناحیه استیلا یافتند آنگاه پس از آن که کار علویان پایان یافت و دیلمیان به تسیخیر کشور فارس و عراقین همت گماشتند، سالیان دراز درنگ کردند تا آن که اصفهان و فارس را متصرف شدند و سپس در بغداد و خلیفه هم استیلا یافتند.

و همچنین عبیدیان که ابو عبدالله شیعی داعیه ایشان را در میان خاندان کتامة از قبایل بربر مدت دهسال و بلکه بیشتر به پا داشت و در این مدت با خاندان اغلیان افریقیه به نبرد می‌پرداخت (و درنگ و تأخیر می‌کرد) تا سرانجام بر آنان پیروز شد و بر سراسر

۱- (حین) به جای کیف و (قام) به جای (اقام) در (ا) غلط است.

مغرب استیلا یافت و آن گاه دودمان مزبور به تسخیر کشور مصر همت گماشتند و مدت سی سال یا قریب بدان درنگ کردند و دست از کشورستانی برنداشتند و در این مدت سپاهیان و نیروی دریایی خویش را در هر فرصتی برای نبرد با مصرمجهز می‌ساختند و جهت مدافعهٔ مصریان از بغداد و شام از راه خشکی و دریا کمک می‌رسید تا سرانجام عبیدیان (فاطمیان) بر اسکندریه و فیوم و صعید استیلا یافتند و دعوت آنان از آنجا به حجاز هم سرایت کرد و در حرمین (مکه و مدینه) نیز انتشار یافت سپس سردار آنان جوهر کاتب با سپاهیان خود را برانداخت و شهر قاهره را بنیان نهاد. آن گاه خلیفهٔ آنان ممدالمعز^(۱) لدین الله بدان شهر آمد و از آغاز استیلائی عبیدیان بر اسکندریه تا ورود خلیفه مزبور به شهر قاهره شصت سال طول کشید^(۲).

همچنین سلجوقیان پادشاهان ترک پس از آن که بر سامانیان استیلا یافتند و از ماوراء النهر (جیحون) گذشتند قریب سی سال با خاندان سبکتکین در خراسان ستیزه جویی می‌کردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا آن که بر دولت آن‌ها (غزنویان) استیلا یافتند و سپس به بغداد لشکر کشیدند و پس از روزگاری بر شهر و هم بر خلیفه چیره شدند^(۳).

همچنین تاتارها پس از سلجوقیان در سال ۶۱۷ از دشت‌هایی که اقامتگاه آنان بود بیرون رفتند ولی استیلائی آنان پی از چهل سال انجام یافت. و نیز در مغرب مرابطان از قبیلهٔ لمتونه قیام کردند و به ستیز با پادشاهان مغراوه دست یازیدند ولی سالیان دراز درنگ کردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا سرانجام بر آنان استیلا یافتند.

سپس موحدان با دعوت خود به مخالفت با قبایل لمتونه خروج کردند و قریب سی سال با درنگ و حالت انتظار ستیزه جویی و نبرد پیش گرفتند تا آن که بر مراکش پایتخت

۱- در (ا) به غلط: به جای (ممد) بعد آمده است.

۲- از «ینی»

۳- در نسخه ای چنین است: لشکر کشیدند و فرمانروای آن شهر و گروهی از کسان خلیفه را از بغداد راندند.

مرابطان استیلا یافتند. همچنین مرایینان از قبایل زناته بر موحدان قیام کردند و درنگ پیش گرفتند و قریب سی سال در کمین فرصت مناسب بودند تا برفاس استیلا یافتند و آن شهر را با نواحی آن از کشور موحدان تجزیه کردند سپس مدت سی سال دیگر با آن دودمان به پیکار ادامه دادند تا آن که مراکش پایتخت آنان را تصرف کردند، چنان که کلیه این وقایع در تاریخ دولت‌های مزبور مذکور است^(۱).

چنین است شیوه دولت‌های نویناد با دول کهن و استقرار یافته در چگونگی کشورستانی و انتظار کشیدن برای فرصت مناسب، دستور خداست در میان بندگان و هرگز دستور خدا را تغییر نیابی.

و آنچه درین باره یاد کردیم معارض فتوحات اسلامی نیست که چگونه بر ایران و روم در ظرف سه یا چهار سال پس از وفات پیامبر ﷺ [بی‌درنگ و انتظار کشیدن]^(۲) استیلا یافتند. بلکه باید دانست که این پیشرفتهای سریع از جمله معجزات پیامبر ماست و سر آن جانسپاری مسلمانان در راه جهاد با دشمنان بود که از روی بصیرت ایمان داشتند [و بی‌درنگ و منتظر فرصت مناسب بودن] به آن همه فتوحات نایل می‌آمدند و از این رو که خدا در دل‌های دشمنان ایشان رعب و شکست می‌افکندند و همه آن‌ها از خوارق عادات [معلوم]^(۳) در موضوع درنگ و انتظار دولت‌های کهن و استقرار یافته به شمار می‌رفت.

۱- در (ا) به غلط چنین است: چنان که کلیه این وقایع را در تاریخ دولتهای مزبور یاد خواهیم کرد.

۲- از «ینی»

۳- از (ینی) در (ا) مقرر است.

و هرگاه جهانگشایی‌های اسلام به منزله خارق باشد باید آن‌ها را از معجزات پیامبر خودمان، ص، بدانیم معجزاتی که بسیار در ملت اسلام به ظهور پیوسته است و امور عادی را با معجزات نمی‌سنجند و معجزه را دلیل بر رد امور عادی و طبیعی نمی‌آورند^(۱).

فصل پنجاهم: در این که در اواخر دوران فرمانروایی دولت‌ها اجتماع توسعه می‌یابد و مرگ و میر و قحطی و گرسنگی بسیار روی می‌دهد

از آنچه در فصول پیش یاد کردیم ثابت شد که دولت‌ها در آغاز کار ناچار و خواهی نخواهی با مردم روش همراهی پیش می‌گیرند و شیوه اعتدال را از دست نمی‌دهند و آن یا به سبب دین است، اگر دولت در نتیجه دعوت دینی تشکیل یافته باشد، و یا به علت ملاحظت و خوش رفتاری و جوانمردی است که مخصوص بادیه نشینان است و دولت‌های تازه کار چون هنوز بر خوی بادیه نشینی هستند این خوی مقتضی بدات و طبیعی دولت‌ها است. و هرگاه [چنین دولتی] با مردم همراه باشد و خوش رفتاری با رعیت را از دست ندهد رعایا امیدوار می‌شوند و با جنبش و کوشش در راه تهیه کردن وسایل عمران و آبادانی تلاش می‌کنند و در نتیجه اجتماع توسعه می‌یابد و توالد و تناسل مردم افزون می‌شود و چون کلیه این امور به تدریج پیش می‌رود از این رو نتایج و آثار آن‌ها لااقل پس از یک یا دو نسل پدید می‌آید و پس از انقضای دو نسل دولت به پایان عمر طبیعی خود نزدیک می‌شود و در این هنگام اجتماع در نهایت توسعه و رشد می‌باشد. و نباید گفت چون در صفحات پیش یادآور شدیم که در اواخر دولت‌ها تجاوز و ستمگری و بدرفتاری نسبت به رعایا معمول می‌گردد این موضوع با گفته پیشین معارض است بلکه این اصل به کمال درست است و به هیچ رو با آن منافعی نیست زیرا در این مرحله هرچند ستمگری روی می‌دهد و میزان خراج‌ها تقلیل می‌یابد ولی اثر آن از

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست». در «ینی» نیز آخر فصل با این ترجمه مطابق است.

لحاظ کمبود و نقصان اجتماع پس از روزگاری دراز پدید می‌آید از این رو که امور طبیعی همواره به تدریج و مرور زمان روی می‌دهند. [سپس باید دانست که] قحطی و گرسنگی و مرگ و میر در اواخر دوران فرمانروایی دولت‌ها افزایش می‌یابد.

اما علت قحطی اینست که اغلب مردم دست از کشاورزی برمی‌دارند چه در این مرحله یعنی اواخر دولت‌ها به اموال مردم از راه خراج‌های گوناگون تجاوز می‌شود یا به علت فرسودگی و پیری (بحران و انحطاط) دولت سرکشان قیام می‌کنند و فتنه‌ها و آشوب‌ها پدید می‌آید که رعایا آواره می‌شوند و کار کشاورزی نقصان می‌پذیرد.

و از این رو اغلب محصولات کشاورزی در چنین شرایطی کمتر احتکار می‌شود. و خوبی و بهبود کشت و ثمره آن همیشگی نیست (همه ساله امیدبخش نمی‌باشد) و پیوسته بر یک شیوه نیست چه طبیعت جهان از لحاظ کمی و فزونی باران مختلف است و باران گاهی پیاپی و بسیار و زمانی دیر به دیر و اندکاست و محصولات کشاورزی و دام پروری به نسبت خشکسالی یا مساعد بودن طبیعت متفاوتست و گاهی فراوان و زمانی کمیاب است ولی مردم از راه اندوختن و احتکار کردن به وسایل معاش خود مطمئن می‌شوند و بنابراین هرگاه از احتکار و انبارکردن محصولات هم دست بردارند انتظار وقوع قحطی و تنگسالی فزونی می‌یابد و وسایل روزی آنان گران می‌شود و بینوایان و مردم تنگدست از فراهم آوردن آن‌ها عاجز می‌شوند و از گرسنگی می‌میرند یا اگر بعضی از خشکسالی‌ها روی دهد و احتکار هم نباشد گرسنگی همگانی می‌شود و بینوا و توانگر را فرا می‌گیرد.

و اما مرگ و میر بسیار در اواخر دولت‌ها موجبات گوناگونی دارد، از آن جمله قحطی زدگی، چنان که یاد کردیم و یا به سبب تزلزل اوضاع دولت‌ها فتنه‌ها و آشوب‌ها روی می‌دهد و فساد و هرج و مرج و کشتار فزونی می‌یابد یا مردم گرفتار وبا می‌شوند و علت آن اغلب اینست که در نتیجه توسعه اجتماع و افزایش جمعیت هوا فاسد می‌شود زیرا هوای شهرهای پرجمعیت با مواد گندیده و رطوبات فاسد در می‌آمیزد و هرگاه هوا که به

منزلهٔ غذای روح حیوانی است و همواره آن را استنشاق می‌کند فاسد شود این فساد به مزاج انسان راه می‌یابد.

و اگر این فساد قوی باشد به ریهٔ انسان بیماری سرایت می‌کند و این گونه بیماریها عبارت از انواع طاعون‌ها می‌باشند و عوارض آنها مخصوص به ریه است. و اگر فساد مزاج به آن حد افزون و قوی نباشد عفونت آن بسیار و دوچندان می‌شود و انواع تب‌ها در امزجه پدید می‌آید و بدن گرفتار بیماری می‌شود و سبب هلاک آدمی می‌گردد. و علت بسیاری عفونت‌ها و رطوبت فاسد در کلیهٔ این گونه حالات توسعهٔ اجتماع و افزایش جمعیت شهر در اواخر دوران فرمانروایی دولت‌هاست. زیرا دولت‌ها در آغاز کار با مردم شیوهٔ همراهی و خوشرفتاری پیش می‌گیرند و مردم را از هر گزندی حمایت می‌کنند و مالیاتها آنقدر افزون نیست که برای رعایا کمرشکن باشد و سبب آن آشکار است.

از این رو در دانش حکمت در موضع خود ثابت شده است که گشودگی خلأ و دشت میان اجتماع ضروری است [یعنی] باید اجتماع و مناطق مسکونی به دشت‌ها و نقاطی که دارای هوای آزاد است پیوسته باشد تا تموج هوا آنچه را که از فساد و گندیدگی به سبب در آمیختگی با جانوران در شهر پدید می‌آید از میان ببرد و هوای سالم و صحیح داخل شهر شود، و نیز به همین سبب است که مرگ و میر در شهرهای پرجمعیت به درجات بیش از نقاط دیگر است مانند مصر در مشرق و فاس در مغرب، و خدا هر چه بخواهد مقدر می‌کند.

فصل پنجاه و یکم: در این که در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی به کار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود

در چند جای دیگر گذشت که اجتماع بشری امری ضروریست و آن به معنی عمرانیست که ما دربارهٔ آن سخن می‌گوئیم و هم یادآور شدیم که در هر اجتماعی ناچار باید رادع یا «وازع» و حاکمی باشد که مردم به وی رجوع کنند، و فرمان آن حاکم در میان

مردم گاهی متکی بر شرعی است که از جانب خدا نازل شده است و ایمان مردم به ثواب و عقابی که مبلغ آن دین آورده است ایجاب می‌کند که از آن حاکم فرمانبری کنند و طوق انقیاد او را برگردن نهند.

و گاهی فرمان حاکم متکی بر سیاستی عقلی پس از آشنا شدن وی به مصالح جماعت است به سبب خواهش‌ها و توقعاتی که از اجرا و پاداش آن حاکم دارند فرمانبری از وی را بر خویش واجب می‌شمارند.

بنابراین سودگونه نخستین هم در این جهان و هم در سرای دیگر عاید انسان می‌شود زیرا شارع از مصالح عاقبت انسان آگاه است و رستگاری بندگان خدا را در آن جهان نیز در نظر می‌گیرد.

ولی سودگونه دوم تنها درین جهان حاصل می‌گردد، و آنچه از سیاست مدنی می‌شنویم مربوط به این موضوع نیست بلکه معنای آن در نزد حکما آن چیزی است «سیرتی» که باید هر فرد از مردم آن جامعه از لحاظ روان و خوی بر آن باشد تا از فرمانروایان و حاکمان براسه بی‌نیاز شود.

و جامعه ای را که در آن آنچه سزاوار^(۱) است از این «سیرت» حاصل آید «مدینه فاضله» می‌نامند و قوانین مراعات شده در آن «جامعه» را سیاست مدنی می‌گویند و منظور حکیمان سیاستی نیست که اهل اجتماع را به عنوان مصالح عمومی بدان و امیدارند چه این سیاست به جز آن سیاست مدنی است. و این مدینه فاضله در نزد آنان نادر و نایاب است یا وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و به طور نظری درباره آن گفتگو می‌کنند.

سپس باید دانست که سیاست عقلی که آن را یادآور شدیم بر دو گونه است: یکی آن که در آن مصالح «مردم» به طور عموم و مصالح پادشاه در استقامت «نگاه داشتن» ملک او

۱- «یسعی» به جای «ینبغی» در (ا) غلط است. صورت متن از «ینی» است.

بخصوص مراعات شود و این سیاست به ایرانیان اختصاص داشت و متکی بر روش حکمت بود.

و البته خدای تعالی ما را از آن در مذهب اسلام و در دوران خلافت بی‌نیاز کرده است زیرا احکام شریعت در مصالح عمومی و خصوصی و آداب زندگانی ما را از آن بی‌نیاز می‌کند و قوانین و احکام پادشاهی و کشورداری نیز در آن مندرج است.

گونه دوم اینست که در آن مصلحت سلطان و کیفیت استوارشدن پادشاهی از راه قهر و غلبه و دست درازی مراعات می‌شود و مصالح عمومی درین روش متفرع بر مصالح سلطان است و این سیاست از آن یکدیگر پادشاهان جهان خواه مسلمان یا کافر است جز این که پادشاهان مسلمانان بر حسب طاقتشان از آن سیاست بدانسان پیروی می‌کنند که بر مقتضای شریعت اسلامی باشد و بنابراین قوانین از یک رشته احکام شرعی و آداب اخلاقی تشکیل می‌یابد و قوانینی را که در اجتماع طبیعی است و اصولی را که از لحاظ مراعات شوکت و عصبيت ضرورت دارد نیز در نظر می‌گیرند.

و در اصول و قوانین مزبور نخست به شرع و آنگاه به نظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان اقتدا می‌کنند و از بهترین آثار و جامع‌ترین آن‌ها که در باره نوشته شده و به یادگار مانده است نامه طاهر بن حسین سردار مأمون به پسرش عبدالله بن طاهر است و چون مأمون فرمانروایی رقه و مصر و سرزمین‌های میان آن دو ناحیه را به عبدالله سپرد، پدرش طاهر نامه مشهور خود را به وی نوشت و در آن وی را اندرز داد و او را به همه نیازمندی‌هایی که در دولت و فرمانروایی خویش داشت از قبیل آداب دینی و اخلاقی و سیاست شرعی و کشورداری توصیه کرد و وی را بر مکارم اخلاق و عادات و خصال نیکو برانگیخت و صفاتی را که هیچ پادشاه یا بازاری و عامی از آن‌ها بی‌نیاز نیست به وی یادآور شد و متن نامه او به نقل از کتاب طبری چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم^(۱)، اما بعد پرهیزگاری یزدان یکتا و بی‌همتا را برخویش واجب شمار و همواره خدای ترس و مراقب او باش و از خشم وی عزوجل پرهیز و شب و روز در نگرهبانی رعیت خویش بکوش و در برابر نعمت تندرستی که ایزد به تو ارزانی داشته است پیوسته آن جهان را بیاد آور و بیندیش که سرانجام به سرای دیگر می‌روی و زندگی جاوید تو در آن جهانست و در آن جا همه کردارهای تو مورد پرسش و بازخواست واقع خواهد شد، پس چنان شیوه‌ای پیش گیر که ایزد عزوجل تر از هر لغزشی نگهدارد و روز رستاخیز تو را از شکنجه و عذاب دردناک برهاند زیرا ایزد سبحانه به تو نیکی فرموده و فرمانروایی گروهی از بندگانش را به تو سپرده است، و دریغ نداشتن مهر خویش را از بندگان خدا بر تو واجب کرده و تو را به دادگری در میان آن ملزم ساخته است (پس باید) احکام و حدود ایزدی را در میان ایشان اجرا سازی و از جان و ناموس و سرزمین آنان دفاع کنی و نگذاری خون کسی بریزد و در امنیت راههای ایشان بکوشی^(۲) و آسایش مردم را تأمین کنی.

چه ایزد تو را بر واجباتی که برعهده تو فرض کرده است بازخواست می‌کند و در ایستگاه عدالت قرار می‌گیرد و از تو پرسش می‌کنند و پاداش و کیفر تو وابسته به پیش و پس انداختن [این تکالیف است] پس [برای گزاردن آنها همواره] فهم و خرد و بینایی خویش را فارغ بگذار و مبادا [هیچ مایه غفلت] و سرگرمی دیگر تو را از انجام دادن واجبات باز دارد. زیرا آن تکالیف سرفصل و ملاک کار تو و نخستین توفیقی است که

۱- این نامه را مؤلف کتاب «جمهره رسائل العرب فی عصور العربیه الزاهره» با کتب ذیل که در آنها آمده است مقابله کرده و ما پس از مقابله متن نامه با متن مندرج در کتاب جمهره ص ۴۸۵ ج ۳ آن را ترجمه کردیم و کتب مزبور این‌هاست: تاریخ طبری ۱: ۲۵۸، تاریخ کامل ابن اثیر ۶: ۱۲۴، مقدمه همین کتاب ص ۳۳۹، مختصر اختبار الخلفا از ابن الساعی ص ۴۳، و کتاب بغداد تألیف بان طیفور ۶: ۳۶۴.

۲- در نسخه (پ) و جمهره «لسبلهم» و در نسخ دیگر «لسربهم» و «سرب» به معنی نفس است.

خدای عزوجل تو را به سبب آن‌ها به راه راست رهبری می‌فرماید. و باید نخستین امری که بر گردن می‌گیری و کردارت را بدان نسبت می‌دهی، مواظبت بر فرایضی باشد که ایزد عزوجل آن‌ها را بر تو واجب فرموده است از قبیل نمازهای پنجگانه و حاضر شدن در نماز جماعت با مردمی که تو را پذیرفته‌اند و گزاردن توابع نماز بر وفق سنت‌های آن بدانسان که باید چنان وضوگیری که شرایط آن در همه اعضا به شایستگی انجام یابد و نخست نام خدای عزوجل را یاد کنی و هنگام قرائت (حمد و سوره) کلمات را به آهستگی و بی‌شتابزدگی بر زبان آری و در رکوع و سجود و تشهد آرامی و راسخ قدمی را نگاهداری و نیت خود را صادقانه به پروردگارت اختصاص دهی.

و نیز همراهان و زیردستان خویش را به خواندن نماز برانگیز و پیوسته به این شیوه ادامه ده چه نماز همچنان که خدای عزوجل می‌فرماید مردم را: «از کار زشت و ناپسند نهی می‌کند»^(۱) آن گاه پس از واجب نماز سنن پیامبر خدا، ص، را فراگیر و در پیروی از طبایع و خصال او و سلف صالح پس از وی مواظبت کن و هرگاه برای تو کاری مهم پیش آید از خدای عزوجل نیکی و خیر بجوی و بپرهیزگاری او گرای و دستورهایی را که خدای عزوجل در کتاب خود از امر و نهی و حلال و حرام نازل فرموده است در نظر گیر و بر خود واجب شمار و احادیثی را که از پیامبر، ص، آورده‌اند پیروی کن آن گاه آن مهم را بر طبق آنچه خدای عزوجل مقرر فرموده از روی حق و حقیقت انجام ده.

و هرگز در کارها از جاده عدالت منحرف مشو خواه آن کار را دوست بداری یا بر وفق دلخواه تو نباشد و چه مربوط به کسانی باشد که از نزدیکان و خویشاوندان تو اند یا درباره کسانی باشد که نسبت به تو بیگانه می‌باشند.

و فقه و فقیهان و دین و عالمان دین و کتاب خدای عزوجل و عاملان به آن را برگزین چه فقه در دین و جستن آن و برانگیختن بر (کسب) آن، و معرفت به آنچه آدمی را به خدای عزوجل نزدیک می‌سازد بهترین زیور انسان است و او را به همه نیکی‌ها

۱- ﴿الْصَّلَاةُ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنکبوت: 45].

رهبری می‌کند فقه راهنما و فرمانده آدمی به نیکوکاری‌ها و بازدارنده انسان از کلیه گناهان و بزه‌ها است و با توفیق خدای عزوجل معرفت انسان به خدا افزونی می‌یابد و به جلال و عظمت او بیشتر پی می‌برد و در سرای دیگر به درجات برتری نایل می‌آید.

گذشته ازین چون در دیده مردم به دانش دین آراسته باشی فرمان تو را گرمی می‌شمرند و شکوه تو در دل آنان جایگیر می‌شود و به تو روی می‌آورند و به عدل و دادت مطمئن می‌شوند.

برتست که در همه کارها میانه روی پیش گیری چه سود آن از همه چیز آشکارتر می‌باشد و آسودگی بدان بهتر آماده می‌شود و دارای مزایای جامعتر است.

میانه روی آدمی را به راه راست می‌خواند و راه راست او را به کامیابی رهبری می‌کند و کامیابی راهنمای وی به سوی خوشبختی است و استواری دین و سنن هدایت کننده انسان وابسته به میانه رویست. پس آن را در همه امور دنیوی خویش برگزین ولی در طلب آخرت و کردارهای شایسته و سنت‌های معروف و نشانه‌های راستی نهایی قائل مشو چه کوشش در راه نیکی و احسان فراوان را سرحد و پایانی نیست به ویژه که در راه خشنودی خدا باشد و بدان مصاحبت با اولیای خدای تعالی را در آن جهان بطلبد.

و بدان که میانه روی در امور دنیوی مایه ارجمندی می‌شود و شخص را از گناه باز می‌دارد و هیچ چیز بهتر از آن وجود و پایگاه تو را حفظ نمی‌کند و مایه صلاح کارت نمی‌شود پس میانه روی برگزین و آن را راهنمای خویش کن تا همه امورت کمال پذیرد و بر توانایی تو بیفزاید و کسان تو را از عام و خاص اصلاح کند.

و یقین خود را به خدای عزوجل نیکو کن تا بدان رعیت تو به اعتدال گراید و در همه امور به وی چنگ زن و وسیله کلیه کارها را از او بخواه تا نعمت خدا بر تو پاینده و جاوید بماند.

و به هیچ یک از کسانی که به کار می‌گماری، پیش از آن که حقیقت حال آنان بر تو آشکار شود تهمت مبند، زیرا تهمت زدن و بدگمانی به مردم بیگناه از بدترین گناهان به

شمار می‌رود پس به یاران و همراهان خود نیک گمان باش و بدگمانی را از خود دور کن و آن را دربارهٔ کسان خویش فروگذار چه حسن ظن تر در جلب اطاعت و تربیت کردن هواخواهان و یارانت یاری می‌کند و به هیچ رو نباید دشمن یزدان، اهریمن، در کار تو مایهٔ نکوهش و عیبی بیابد^(۱) چه اهریمن از سستی و زبونی تو به اندک اکتفا می‌کند و از راه بدگمان کردن به دیگران تو را گرفتار اندوه می‌سازد چنان که لذت و شیرینی زندگی را از دست می‌دهی.

و بدان که حسن ظن تو را قرین نیرومندی و آسایش می‌کند و بدان به آنچه بسندی آن را دوست داری بسنده می‌کنی. و از این راه دوستی مردم را به خود می‌کشانی و همهٔ کارهایت را به بهبود و استقامات می‌گراید.

ولی حسن ظن به یاران و همراهان و مهربانی نسبت به رعیت نباید تو را از جستجو و کنجکاوی در کارها بازدارد و منافی آن نیست که در طرز کار خدمتگزاران و همراهانت به تن خویش مراقبت کنی و رعیت را از مصائب مصون داری و دربارهٔ آنچه مایهٔ اصلاح و استقامت حال وی می‌شود بیندیشی بلکه باید بر گردن گرفتن امور اولیا و برطرف کردن نیازمندی‌های رعیت و زدودن رنج و مشقت ایشان را بر هر کاری ترجیح دهی و در محافظت رعیت بکوشی. زیرا چنین شیوه ای دین را استوارتر می‌سازد و سنت پیامبر را نمودارتر می‌کند.

و نیت خویش را در همهٔ این امور بی‌شائبه و پاک کن و در اصلاح و تهذیب اخلاق خویش بی‌همتا و منفرد باش همچون کسی که بدانند در برابر کردهٔ خویش مسئول است، اگر نیکی کند پاداش می‌بیند و اگر به بدی گراید بازخواست می‌شود و کیفر می‌یابد چه خدای عزوجل دین را به منزلهٔ دژی استوار و پایگاهی بلند برای انسان قراردادده است هر که آن را پیروی کند او را به مرحلهٔ سرافرازی آن‌ها برعهدهٔ تست، روش دین پیش گیر و

۱- صورت متن از «ینی» است. در (۱) چنین است: (ولاتنخذن... معمدا) به جای: جمله صحیح: (و

لاتجدن... معمزاً) در «ینی»

طریقه راستی برگزین و حدود و کیفرهای خدای تعالی را درباره بزه کاران به اندازه گناهی که مرتکب شده‌اند و مستوجب کیفر می‌باشند اجرا کن و این شیوه را از دست مده و در آن سستی مکن و کیفر گناهکاران را به تأخیر می‌فکن زیرا اگر درین باره تفریط و مسامحه کاری کنی مایه تباهی حسن ظن تو می‌شود و بر آن باش که در این باره سنت‌های معروف را به کار بندی و از بدعتها و شبهات دوری جویی تا دین تو مصون بماند و جوانمردیت پایدار گردد. و هرگاه با کسی پیمان بندی بدان وفا کن و به قول و وعده خود پایبند باش. و کار نیک را بپذیر و بدی را بدان از خود بران و از عیوبی که در هر صاحب عیب از افراد رعیت خود می‌بینی اغماض کن و زبان خود را از گفتار دروغ و بهتان ببند و با سخن چینان دشمنی کن زیرا نزدیک ساختن دروغگو و گستای بر دروغ کارهای اکنون و آینده تو را تباه می‌سازد.

و از این رو که دروغ سرآغاز گناهان و بهتان و سخن چینی پایان آن‌هاست. چه سخن چینی آفتی است که نه گوینده و نه شنونده آن در امان می‌ماند و خاصیت آن نابسامانی هر امری است و با شایسته کاران و راستگویان دوستی کن و از روی حق و عدالت به یاری مردمان شریف برخیز و ناتوانان را دریاب و صله رحم را مراعات کن و بدان راه خدای تعالی را بجوی و فرمان او را گرامی دار و ثواب آن را در جهان از او درخواست کن.

از هوسهای بد و ستمگری بپرهیز و رأی و نظر خود را از آن‌ها مصرف کن و برائت خویش را در نزد رعیت از هوسبازی و بیدادی آشکار ساز و به سیاست و تدبیر امور مردم از روی عدالت رسیدگی کن و در میان آنان به حق و راستی و معرفتی رفتار کن که تو را به راه راست و حقیقت رهبری کند.

هنگام خشم خویشتن دار باش و وقار و بردباری برگزین. از تندخویی و سبکسری و غرور در کاری که برعهده داری بپرهیز و مبادا بگویی من چیره و فرمانروا هستم و هر

آنچه بخواهم می‌کنم زیرا چنین داعیه تو را بزودی در پرتگاه نقصان عقیده و کمی یقین به خدای عزوجل فرو می‌افکند.

نیت خود را درباره خدای بی‌همتا و یقین به او خالص کن و بدان که کشور و پادشاهی ویژه خداست آن را به هر که خواهد می‌بخشد و از آن که بخواهد باز میستاند^(۱) و هر گاه خداوندان زور و آنان که خدا ناسپاسی کنند و به کفران نعمت گریند و در برابر احسانی که خدای عزوجل به آنان ارزانی داشته غرور نشان دهند خداوند با شتاب هر چه بیشتر کاخ نعمت و شکوه آنان را واژگون می‌سازد و ایشان را کیفر می‌بخشد و هرگز هیچکس را نخواهی یافت که ایزد بشتاب نعمت ازو بازستاند و او را گرفتار بازخواست گرداند مگر نعمت ناشناسان (از) خداوندان سلطه و زور را، آنان که برایشان دولتی پهناور فراهم آمده است، آن گاه که نسبت به نعمتهای ایزد و احسان وی به ناسپاسی و کفران گریند و در برابر آنچه خدای عزوجل از فضل خویش به ایشان ارزانی فرموده گردن فرازی و دست درازی آغاز کنند.

و آزمندی را از خود دور کن چه باید گنجینه‌ها و اندوخته‌های تو نیکی و پرهیزکاری و اصلاح حال رعیت و آبادان ساختن شهرها و رسیدگی به امور مردم و حفظ خون «جان»^(۲) خلق و دادرسی ستمدیدگان باشد.

و بدان که هرگاه ثروت را در گنجینه‌ها بیندوزند بهره و سود نمی‌بخشد ولی اگر آن را در راه صلاح حال رعیت و اعطای حقوق آنان به کار برند و به وسیله آن بار رنج و مشقت را از دوش خلق بردارند، فزونی می‌یابد و مایه فراوانی نعمت می‌شود و عامه

۱- اشاره به آیه: ﴿تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: 26].

۲- صورت متن از چاپ‌های مصر و بیروت و دسلان است. در «ینی» ده‌م‌هاست که به ظاهر معنی «جماعت مردم» مناسب مقام است.

مردم بدان رستگار می‌گردند و والیان بدان آرایش می‌یابند^(۱) و زمانه ای نیو و پرر فاه پدید می‌آید و مردم به ارجمندی و بزرگی نایل می‌آیند. پس باید کار گنجینه و خزانه تو پراکندن ثروت در راه آبادانی اسلام و مسلمانان باشد و از اموال خزانه خویش مبالغی بر دوستان امیرالمؤمنین (خلیفه) که در برابر تو هستند^(۲) تقسیم کن و حقوق آنان را پرداز و بهره رعیت را به طور وافی و به قدری که امور زندگی و معاش آنان را اصلاح کند در نظر گیر، چه اگر بدین شیوه رفتار کنی نعمت تو پایدار می‌شود و از جانب خدای تعالی مستوجب مزید نعمت می‌گرددی و در امر خراج ستانی و گردآوری اموال از رعیت و فرمانروایی خویش تواناتر میشوی و به سبب آن که دادگری و احسان و نیکی تو شامل حال عموم می‌شود همه مردم رام می‌گردند و فرمان تو را بهتر پیروی می‌کنند و به هرچه اراده کنی آن را در نهایت گشاده رویی و رضامندی می‌پذیرند. و منتهای کوشش خود را در آنچه به تو یادآور شدم مبذول دار تا آن‌ها را بکار بندی و باید درین باره همواره خدای ترس باشی چه ثروتی جاوید می‌ماند که آن را به شایستگی در راه خدا خرج کنند، و سپاسگزاران را بشناس و ایشان را بی‌پاداش مگذار.

مبادا جاه و غرور این جهان بیم از سرای دیگر را از یاد تو ببرد و در نتیجه این غرور از ادای حقوقی که برعهده تست شانه تهی کنی و سستی و سهل انگاری نشان دهی زیرا سهل انگاری مایه تفریط می‌شود و تفریط مورث هلاک آدمی است. و باید عمل تو برای خدای عزوجل و در راه او و به امید ثواب آخرت باشد زیرا خدا سبحانه نعمت خود را در این دنیا به کمال بر تو ارزانی داشته و فضل و احسان خود را در نزد تو آشکار ساخته است. و به شکر چنگ زن و بر آن اعتماد کن تا خیر و احسان خدا به تو افزون شود زیرا خدای عزوجل به اندازه شکر سپاسگزاران و سیرت نیکوکاران و حقگزاری آنان نسبت به نعمتها و بخشش‌هایی که به ایشان اعطا شده است، مزد و اجر می‌دهد.

۱- از «ینی» در (ا) و چاپ‌های دیگر: و ترتبت به الوالیه.

۲- در چاپ مشکول بیروت (قبلک به فتح ق و ضم ل) غلط است.

و هیچگاه گناه را کوچک مشمار و حسود را یاری مکن و بر بدکار و فاجر رحمت میاور و به ناسپاس انعام مکن و با دشمن به چرب زبانی مپرداز و گفتار سخن چین را راست مینگار و به بی‌وفا اطمینان مکن و به دوستی فاسق مگرای و از گمراه پیروی مکن و ریاکار را مستای و هرگز آدمی را تحقیر مکن و خواهندهٔ بینوا را نومید بازمگردان و به باطل پاسخ مده^(۱) و به گفتهٔ خنده آور در منگر. پیمان شکن مباش و به دروغ فخر مکن^(۲) و به نسبت خود مبال و خشم خویش را نمودار کن و کبر و غرور به خود راه مده^(۳) و از روی کبر در زمین راه مرو و سفیهان را برمکش و در طلب آخرت کوتاهی مکن و روزگار را در حال درشتی و بدگویی مگذران^(۴) و از روی ترس یا تمایل شخصی نسبت به ستمگری چشم پوشی مکن و ثواب آن سرای را درین جهان مخواه و پیوسته با فقیهان مشورت کن و خود را و به بردباری عادت ده و از آزمودگان و خردمندان و خداوندان اندیشه و حکمت «دانش و تجربه» فراگیر و مردمان فرومایه^(۵) و بخیل را در رأی زندگی و مشورت شرکت مده.

و به هیچ رو گفتارشان را مشنو زیرا زیان آنان بیش از سود آنهاست. بخل و امساک ورزیدن در امور رعیت بیش از هر چیز سبب فساد می‌شود.

و بدان که اگر آزمند و طمع کار باشی خوی تو چنان خواهد شد که فراوان بگیری و اندک ببخشی و هرگاه برین شیوه باشی، مگراندک زمانی، کار تو به استقامت نخواهد

۱- در متن (پ) و چاپ‌های دیگر: «تحسنن» ولی در الجهره «لاتجین» است.

۲- در نسخ مختلف: لاتذهبن - لاترهبن هم آمده است.

۳- عبارت: «و از امید جدا مشو» در چاپ (پ) نیست.

۴- عبارت: «و دیده به روی سخن چین مگشای» در چاپ (پ) نیست.

۵- در چا (پ) اهل السرفه. در (ک) «اله السرقة» ولی در جمهره که صحیح تر است «اهل الرقه» است و رقه در اینجا به معنی خساست و فرومایگی است.

گرایید زیرا رعیت تنها از این رو به مهر تو دل نمی‌بندد که به ثروت آنان دست درازی نکنی و ستمگری را فرو گذاری.

[و هر که با تو صمیمیت کند با وی به درستی گرای و احسان و بخشش خود را از و دریغ مدار]^(۱). [و صافی بودن و صمیمیت ایشان نسبت به تو از راه احسان بر ایشان و بخشش نیک به آنان پایدار می‌ماند]^(۲).

و ابواب انعام و احسان را بر روی دوستانی که از روی خلوص و صفا به دوستی تو گراییده‌اند بگشای و ایشان را مورد بخشش خویش قرار ده و از بخل و امساک پرهیز و بدان که بخل نخستین صفتی است که انسان به سبب آن به پروردگار خویش نافرمانی کرده است و شخص نافرمان و سرکش در پایگاه پستی و فرومایگی است و آن موافق گفتار خدای عزوجل باشد که فرماید: «و آن که نفسش از بخل نگه داشته شود پس ایشان رستگاراند»^(۳). پس به حق و راستی دیوان‌های جاده بخشش را هموار کن^(۴) و به همه مسلمانان از خراج ناحیه خود بهره ای اختصاص ده.

و یقین بدان که بخشش از بهترین اعمال بندگان خداست، از این رو از حیث خوی خویش را بدان مجهز کن و خشنود باش که شیوه و رفتار خود را بدان بیارایی. و سپاهیان را مورد تفقد قرار ده و به دفاتر^(۵) آنان در نگر و پایه هر یک را رسیدگی کن و بر روزی ایشان بیفزای و وسایل معاش آنان را به حد کافی فراهم آور، تا خدای

۱- قسمت داخل کروشه تنها در چاپ (پ) مندرج است.

۲- از «ینی»

۳- ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9].

۴- در نسخه (پ) هب جای «جود» کلمه «جور» است و به همین سبب دسلان «فسهل» را «بزدای و محو کن» ترجمه کرده است.

۵- در چاپ بیروت و (مکاتهم) است و صورت متن از «ینی» است دسلان هم کلمه (matricules) آورده است.

عزوجل بدان ایشان را از تنگدستی برهاند و در نتیجه وضع ایشان مایه توانایی تو شود و از جان و دل بیش از پیش به فرمان تو سرتسلیم فرود آورند و برای خداوندان قدرت همین خوشبختی بس است که بر سپاه و رعیت از راه دادگری و نگهبانی و عنایت و مهربانی و احسان و توانگری خویش بخشایش کنند.

پس امر ناپسندی را که از سوی یکی از آنان (سپاه یا رعیت) پدید آید از راه درپوشیدن جامه فضیلت دیگری و لزوم عمل کردن بدان، برطرف کن^(۱) تا انشاء الله تعالی به کامیابی و صلاح نایل آبی.

و بدان که پایگاه امر قضا و داوری در پیشگاه خدا از همه کارها برتر است، زیرا داوری همچون ترازوی خداست که بدان احوال مردم در روی زمین با یکدیگر برابر و تعدیل می‌شود و با اجرای برابری در امر قضا [و کار دیوانی]^(۲) روزگار رعیت به اصلاح می‌گراید و راهها امن می‌شود و ستمدیده داد خویش را از ستمگر میسازد و مردم به گرفتن حقوق خود نایل می‌آیند و امور معیشت ایشان استوار می‌گردد و حق طاعت خویش را می‌گزارند و خداوند ایشان را از تندرستی و عافیت بهره مند می‌سازد و کار دین استقرار می‌یابد و سنت‌ها و شرایع به سبب اجرای حق در کار داوری، در مجاری خود جریان می‌یابند.

و در اجرای فرمان خدا نیرومند باش و از شر و فساد^(۳) بپرهیز و حدود را درباره مردم اجرا کن.

۱- دسلان عبارت «مکروه احدالبابین» را بدین سان ترجمه کرده است: پس صفت ناپسند یکی از دو جهان را از راه کسب فضیلت جهان دیگر برطرف کن، و او «باب» را مرادف «دار» دانسته است.

رجوع به متن عربی نسخه چاپ پاریس ص ۱۳۶ ج ۲ و ترجمه دسلان ص ۱۵۱ ج ۲ شود.

۲- در (پ) نیست.

۳- در چاپ (پ) «تطفیف» است ولی در جمهره و چاپ‌های دیگر «نطف» آمده که صحیح تر است.

و از شتابزدگی به کاه و دلتنگی و اضطراب به خویش راه مده و به بهره و روزی خویش خرسند باش. [و باید قدرت و غلبه تو استقرار یابد و کیف‌هایی که تعیین می‌کنی اجرا شود]^(۱).

و از تجربه خویش سود برگیر و هنگام خاموشی بیدار و گاه سخن گفتن استوار باشد و با خصم به داد و انصاف رفتار کن و هنگام شبهه درنگ پیش گیر و در استدلال بر حکمی که می‌کنی حجت قوی دار و نباید درباره هیچ یک از رعایای خود زیر تأثیر حب و بغض واقع شوی و جانب بیطرفی را رها کنی و هنگام داوری به تمایل نسبت به یکی یا خوشرفتاری به دیگری (به ناحق) برخیزی یا از سرزنش ملامت کنندگان بیندیشی. [بلکه در داوری همواره] تانی و درنگ کن و مراقبت پیش گیر و قضیه را مطالعه کن و بیندیش و نیک دلایل را با هم بسنج و عبرت بگیر و در پیشگاه پروردگارت فروتن باش و به همه افراد رعیت همراهی کن و حق و حقیقت را بر خویش فرمانروا ساز و هرگز در ریختن خون کسی شتاب موزز، زیرا ریختن خون به ناحق در نزد خدای عزوجل گناهی عظیم است و به کار مهم خراج نیک عنایت کن چه بدان کار رعیت راست می‌شود و بهبود می‌پذیرد و خدا آن را مایهٔ ارجمندی و سرافرازی اسلام و سبب توانگری و برتری مسلمانان قرار داده است، برای دشمنان اسلام خواری و خشم نهفته عاجزانه ای و برای کافران مذلت و کوچکی است^(۲)، پس در تقسیم خراج میان خراجگزاران روش حق و برابری و دادگری پیش گیر چنان که نباید از میزان خراج شریف به علت شرف، یا توانگر به سبب توانگری وی دیناری بکاهی و حتی نسبت به هیچ یک از خواص و حاشیه نشینان و کاتبان درگاه خویش نباید در این باره چشم پوشی کنی.

ولی به هیچ رو روا نیست بیش از توانایی و طاقت مردم از آنان خراج گرفت و ایشان را آنچنان مکلف ساخت که از حد معین خراج تجاوز کند و به افراط کاری و ستمگری

۱- قسمت داخل کروه در چاپ‌های (ا) و (ب) و (ک) نیست.

۲- در چاپ بیروت: برای دشمن اسلام و دشمن مسلمانان....

منجر شود) و باید همه مردم را به حق و حقیقت تلخ برانگیخت^(۱). زیرا چنین روشی بهتر رعیت را به هم الفت می‌دهد و باید در راه خشنودی عامه بکوشی. و بدان که این فرمانروایی تو را به منزله گنجور و نگهبان و پاسبان رعیت قرار داده است و ازین رو زیردستانت را «رعیت» می‌نامند که تو همچون شبان و قیم آنان هستی. پس باید خراج آنچنان گرفته شود که آن را از مازاد مخارج خویش بی‌هیچ عسرت اعطا کنند (و در پرداخت آن دچار دشواری و سختی نشوند) و باید آن خراج را در راه استواری و بهبود زندگانی و اصلاح نابسامانی‌ها و «هموارساختن ناهمواریهای» امور مردم صرف کنی. و کسانی را بر رعیت بگمار که از خداوندان رأی و تدبیر و تجربه و بصیرت باشند و سیاست کشورداری را بدانند و به پاکدامنی متصف باشند، و آن وقت روزی و امور معاش ایشان را به حدکافی و فراوان تأمین کن. چه امر گماشت چنین کارگزارانی درین پایگاهی که به تو واگذار شده است از مهمترین واجبات تو به شمار می‌رود و نباید هیچگونه سرگرمی و کار دیگر تو را از آن غافل کند چه اگر این شیوه فرمانروای را برگزینی و وظایف و واجباتی را که برعهده تست انجام دهی مایه مزید نعمت تو از سوی پروردگار خواهد شد و مردم رفتار تو را به نیکی یاد خواهند کرد و بدان محبت رعیت را به سوی خود جلب خواهی کرد^(۲) و به صلاح و رستگاری رعیت یاری خواهی نمود، آنگاه نیکی‌ها و برکت به شهر تو روی می‌آورد و و در ناحیه تو آبادانی منتشر می‌شود و در استان تو فراوانی نعمت پدید می‌آید و میزان خراج تو فزونی می‌یابد و ثروت بیکران بدست می‌آوری و می‌توانی به وسیله آن سپاهیان خود را تربیت کنی^(۳) نیرومند شوی و از راه پراکندن ثروت و بذل و بخشش در میان مردم خشنودی عامه را به دست آوری و آنگاه در نزد دشمن خویش به حسن سیاست و دادگری جلوه گر می‌شود و به داشتن

۱- از (ینی) و (ا) در چاپ بیروت، به جای (مر) به غلط (امر) است.

۲- از (ینی) و (ا) در چاپ بیروت، به جای (مر) به غلط (امر) است.

۳- (ا) استجرت. (ب) اجتررت.

داوران و فرمانروایان دادگر و ساز کارزار و نیرو و بسیج در کلیه امور خویش نایل میگردد. پس در این شیوه پسنندیده مسابقه وار بکوش و هیچ چیزی را بر آن مقدم مدار تا فرجام کار ستوده ای داشته باشی، انشاء الله تعالی.

و به هر یک از استانهایی که زیر فرمانروایی تست کسانی امین گسیل کن تا اخبار مربوط به کارگزارانت را به تو خبر دهند و روش کار و طرز رفتار آنها را برای تو بنویسند تا چنان از وضع کار آنان آگاه شوی که گویی با همه کارگزاران خود در تمام کارهای شان همراهی و طرز رفتار ایشان را به چشم می بینی.

و هرگاه بخواهی کارگزاران خود را به کاری فرمان دهی در فرجام دستوری که می خواهی صادر کنی نیک بیندیش آنگاه اگر آن را مایه سلامت و بهبود مردم بیابی و امیدوار شوی که بدان می توان رعیت را از گزندها رهانید و کار نیک انجام داد آن وقت دستور خویش را صادر کن و گرنه از آن منصرف شو و به کسانی مراجعه کن که در آن بینایی و آگاهی دارند، سپس بسیج و وسایل آن را به کمال فراهم کن زیرا چه بسا که مرد در امری می اندیشد و آن را بر وفق دلخواه خود انجام می دهد و آنگاه این عمل، او را گمراه می سازد و به شگفتی وامی دارد و اگر در فرجام آن بیندیشد سبب نابودی او می شود و کارش به تباهی می گراید.

پس در هر کاری که آغاز می کنی دوراندیشی و احتیاط را از دست مده و پس از یاری خدای عزوجل آن را با نیرو و بسیج به تن خویش انجام ده. و در همه کارها همواره از پروردگار خویش طلب خیر کن. و کار امروز را به فردا میفکن و پیوسته آن را به تن خویش پایان ده چه فردا هم کارها و پیش آمدهایی پدید می آید که تو را از کار به تأخیر انداخته امروز باز می دارد. و بدان که هرگاه روزی سپری شود آنچه در آن باشد نیز سپری می گردد و اگر کار امروز را به تأخیر افکنی فردا کار دو روز در پیش تو گردد خواهد آمد و چنین وضعی تو را سنگین بار خواهد کرد چنان که سرانجام به بیماری تو منجر گردد،

ولی اگر هر روز کار همان روز را انجام دهی روح و بدنت قرین آرامش و آسایش می‌شود و امور سلطان را استوار می‌کنی.

و عنایت خود را از مردم آزاده به ویژه سالخوردگان و آنان که به صفای ضمیرشان اعتماد داری و دوستی و پشتیبانی آنان را از راه خیرخواهی و مشورت به معاینه آزموده و به صمیمیت و خلوص آنان پی برده‌ای، دریغ مدار و ایشان را برگزین و درباره آنان نیکی کن. همچنین خداوندان خاندان‌های شریف را که گرفتار نیازمندی شده‌اند مشمول عواطف خویش کن و وسایل معاش ایشان را بر عهده گیر و در اصلاح حال آنان بکوش تا کمترین رنجی از بینوایی احساس نکنند^(۱) و در رفاه بسر برند. و وقت خاصی تعیین کن تا به تن خویش به کارهای بینوایان و درماندگان رسیدگی کنی و به شکایت کسانی که قادر نیستند نزد تو به تظلم آیند درنگری و به درد بیچارگانی که از چگونگی مطالبه حقوق خویش آگاه نیستند بررسی. چنین کاسن را در آن روز معنی بپذیر و همچون کسی که به فزونی و با مهربانی کامل از حال زبردستان خویش می‌پرسد از وی پرسش کن^(۲).

و برای این گونه امور گروهی از شایستگان رعیت خویش را برگزین و به آنان فرمان ده تا به کار کسانی که یاد کردیم رسیدگی کنند و نیازمندی‌ها و حالات آنان را به تو بازگویند تا تو درباره چگونگی اصلاح حال ایشان بیندیشی و راهی بجویی که خداوند آنا را به صلاح رهبری فرماید. و از حال مردمان تیره بخت، به ویژه یتیمان و بیوه زنان سیه روزگار، تفقد کن و روزی آنان را از بیت المال پرداز و در مهربانی و عطوفت و بخشش به این گونه کسان به امیرالمؤمنین، که خدای او را ارجمند کند، اقتدا کن تا خدای تعالی به سبب عنایت تو روزگار ایشان را اصلاح فرماید و مایه برکت و فزونی روزی تو شود.

۱- (منافرا) در (ا) به جای: (مسا) در «ینی» درست نیست.

۲- (اخفی) در (ا) ب جای (احفی) در «ینی» غلط است.

و برای نابینایان از بیت المال وظیفه خاصی تعیین کن و کسانی را که از این گروه حافظان و راویان قرآن‌اند و بیشتر آن را از بر دارند^(۱) بر دیگران مقدم دار و برای بیماران مسلمانان بیمارستانهایی برپا کن و بیماران را در آن‌ها پناه ده و متصدیان و پرستارانی برای بیمارستانها برگزین که به حال بیماران رسیدگی کنند و پزشکانی را برگمار که دردها و بیماریهای ایشان را درمان سازند و آرزوها و خواهش‌های آنان را تا آنجا که مایه اسراف بیت المال نشود بر آور. و بدان که خوی مردم چنانست که هرچند حقوق شان را ارزانی داری و بهترین آرزوهایشان را برآوری، اگر خود نتوانند نیازمندی هایشان را به فرمانروایان عرضه دارند، چندان خشنود و خوشحال نمی‌شوند، چه آنان طمع دارند که با دیدار فرمانروایان به همراهی بیشتر نایل آیند و چه بسا کسانی که به کار مردم رسیدگی می‌کنند به علت بسیاری کارهایی که به آن‌ها رجوع می‌شود و بردن رنج فکری و ذهنی فراوان برای حل مشکلات ایشان، سرانجام افسرده و دلتنگ می‌شوند و از پذیرفتن مردم گوناگون رنج و مشقت می‌برند ولی کسی که شیفته عدل و داد می‌باشد و به محاسن آن در این دنیا و فضیلت ثواب آخرت آگاه است مانند فردی نیست که از هر چه او را به خدا نزدیک سازد استقبال می‌کند و همواره بخشایش خدا را می‌طلبد، پس تا می‌توانی اجازه بده که مردم بیشتر نزد تو آیند و روی خود را به آن‌ها نشان ده^(۲) و پاسبانان و نگهبانان خویش را در برابر آنان به آرامی و نرمی فرمان ده^(۳). و با آنان فروتنی کن و با خوشرویی و چهره باز بر ایشان نمودار شو و با آنان به نرمی پرسش و گفتگو کن و با خوشرویی و چهره باز بر ایشان نمودار شو و با آنان به نرمی پرسش و گفتگو کن و از راه بذل و بخشش مهربانی و عطوفت خویش را به آنان نشان ده و گفتگو کن و از راه بذل و

۱- در (۱) کلمه «فی الجراید» زاید یا محرف به نظر می‌رسد به ویژه که در «ینی» نیست.

۲- در برخی از نسخ، و برای ایشان رویت را آشکار کن.

۳- در «ینی» و (۱) (حراسک) است و صورت حواسک در چاپ بیروت و برخی از نسخ دیگر درست نیست.

بخشش مهربانی و عطوفت خویش را به آنان نشان ده و هرگاه چیزی به ایشان می‌بخشی آن را از روی سخاوتمندی و طیب نفس و برای کسب احسان و اجر ببخش بی‌تکدر (خاطر) و یا منت نهادن^(۱). چه چنین بخششی همچون بازرگانی سودآوری خواهد بود، انشاء الله تعالی.

و از حوادث این جهان و صاحبان قدرتی که پیش از تو در قرون گذشته و در میان ملت‌های انقراض یافته ریاست و فرمانروایی داشته‌اند پند و عبرت گیر. آن گاه در همه حالات زندگانی خویش به فرمان خدای سبحانه و تعالی متوسل شو و در ایستگاه مهر و دوستی او ثبت قدم باش و به شریعت و سنن او عمل کن و در راه اجرای دین و کتاب او بکوش و از هر چه مباین آن باشد و به خشم خدای عزوجل منتهی گردد پرهیز. و بر کیفیت اموالی که کارگزاران تو گرد می‌آورند و خرج می‌کنند آگاه باش و ثروت حرام بدست میاور و راه اسراف پیش مگیر و بیشتر با دانشمندان همنشینی کن و با آنان در امور به مشورت پرداز. و برتست که به پیروی از سنت‌ها و اجرای آن‌ها متصف شدن به مکارم اخلاق و فضائل عالی شیفته باشی.

و باید گرامی‌ترین هم به زمان و خواص تو کسانی باشند که هر گاه عیبی در تو ببینند شکوه تو آنان را از بازگفتن آن به تو در نهان و دانا کردن تو بدان نقص باز ندارد^(۲). زیرا چنین کسانی خیرخواه‌ترین یاران و دوستان و بهترین پشتیبانان تو باشند و به کارگزاران درگاه و کاتبان خویش عنایت کن و برای هر کی از کاتبان و کارگزاران در هر روز وقت معین اختصاص ده تا نزد تو آیند و نامه‌ها و اموری را که باید مورد مشاوره قرار گیرد مطرح کنند و نیازمندی‌های کارگزاران و امور استانی را که قلمرو فرمانروایی تست و وضع و حال رعیت را به تو بازگویند.

۱- در (ینی) عبارت با نسخه‌های دیگر متفاوت است ولی مفهوم همه یکی است.

۲- از «ینی».

آن گاه باید با دقت کامل گوش و دیده و فهم خود را به مسائلی که مطرح می‌شود متوجه سازی و هر یک را چندین بار مورد بررسی قرار دهی و درباره آن‌ها نیک بیندیشی و آنچه با حق و حقیقت و دوراندیشی و خرد موافق باشد بپذیری و دستور اجرای آن را صادر کنی و خیر و نیکی را درباره آن‌ها از خدا بخواهی و در مطالبی که مخالف حق و دوراندیشی باشد تأمل و درنگ کن و آن‌ها را از اهل بصیرت بپرس.

بر رعیت خود یا دیگر کسان به خاطر احسان یا کار نیکی که انجام دهی منت منه، و از هیچکس جز وفاداری و استقامت و یاریگری به امور مسلمانان چیز دیگری مپذیر و جز در برابر این گونه صفات احسان مکن.

این نامه مرا نیک دریاب و به دقت در آن بیندیش و آن را به کار بند و از خدا در همه امور خویش یاری جوی و از وی طلب خیر کن زیرا خدای عزوجل همراه شایستگی و شایستگان است.

و باید بزرگترین سیرت و بهترین شیفتگی تو چیزی باشد که مایه خشنودی خدای عزوجل و نظام دین و ارجمندی و قدرت پیروان دین او گردد و سبب عدالت و شایستگی در میان ملت اسلام و هم عهدان «اهل ذمه» آنان شود.

و من از خدای عزوجل مسئلت می‌کنم که به تو یاری کند و تو را توفیق بخشد و هدایت فرماید و حفظ کند، و السلام.

و مورخان گفته‌اند که چون این نامه شیوع یافت مایه شگفتی مردم گردید و خبر آن به مأمون رسید و چون بر مأمون خوانده شد گفت ابوالطیب، یعنی طاهر، هیچ یک از امور دنیا و دین و تدابیر و رأی و سیاست و صلاح کشور و رعیت و حفظ سلطان و طاعت خلفا و تحکیم خلافت را فرونگذاشته مگر آن که همه آن‌ها را به خوبی و استواری بیان کرده و درباره هر یک از اندرزه‌های وافی داده است. سپس فرمان داد که آن را در نسخه‌های بسیاری استنساخ کنند و به سوی همه کارگزاران نواحی گوناگون بفرستند تا از آن پیروی کنند و دستورها و پندهای آن را به کار بندند. و این نیکوترین دستوری است که

دربارهٔ سیاست اجتماع بشری بر آن دست یافتیم. [و خدا به هر که بخواهد الهام می‌کند]^(۱).

فصل پنجاه و دوم: دربارهٔ فاطمی و عقایدی که مردم در این خصوص دارند و کشف حقیقت آن

آنچه در میان عموم مسلمانان به مرور زمان شهرت یافته اینست که ناچار باید در آخرالزمان مردی از خاندان پیامبر ﷺ ظهور کند و دین را تأیید بخشد و عدل و داد را آشکار سازد و مسلمانان از او پیروی خواهند کرد و بر کشورهای اسلامی استیلا خواهد یافت و او را مهدی می‌نامند. و خروج دجال و وقایع پس از آن از نشانه‌های رستاخیز (ثابت در صحیح) بر اثر آن است و آن گاه عیسی (از آسمان) فرود می‌آید و دجال را می‌کشد یا این که با ظهور مهدی فرود می‌آید و او را در کشتن دجال یاری می‌دهد و در نماز به مهدی اقتدا می‌کند. و در این باره به احادیثی استدلال می‌کنند که ائمه محدثان آن‌ها را تخریب کرده‌اند.

و کسانی که منکر این امراند دربارهٔ آن‌ها سخن رانده و چه بسا که با آن‌ها به بعضی اخبار دیگر معارضه کرده‌اند. و متأخران از متصوفه در امر فاطمی طریقت دیگری دارند و به نوع خاصی استدلال می‌کنند و چه بسا که در این باره متکی به کشف می‌باشند که اصل و اساس طریقت آنانست. و ما هم اکنون در اینجا احادیثی را که در این باره نقل شده است می‌آوریم و هم مطاعن^(۲) (عیبجویی‌های) منکران و مستندات آن‌ها را یاد می‌کنیم سپس به نقل سخنان متصوفه و عقاید و آراء ایشان در این خصوص می‌پردازیم تا نظر صحیح در این باره آشکار شود، انشاء الله تعالی.

۱- در چاپ (پ) چنین است و چاپ‌های دیگر چنین پایان می‌یابد: «و خدا داناتر است».

۲- اصطلاح حدیث است.

گروهی از پیشوایان علم حدیث اخبار مربوطه به مهدی را تخریح کرده‌اند که عبارتند از ترمذی^(۱) و ابوداود^(۲) و بزار^(۳) و ابن ماجه^(۴) و حاکم^(۵) و طبرانی^(۶) و ابویعلی موصلی^(۷)، و این گروه احادیثی را که تخریح کرده‌اند به جماعتی از صحابه^{علیهم‌السلام} مانند علی^{علیه‌السلام} و ابن عباس و ابن عمر و طلحه و ابن مسعود و ابوهریره و انس و ابن حارث بن جزء نسبت داده و اسانیدی^(۸) آورده‌اند که چه بسا منکران بر آن‌ها خرده گرفته‌اند، چنان که هم اکنون آن‌ها را یاد می‌کنیم. چه در نزد محدثان معروفست که جرح مقدم بر تعدیل است از این رو هرگاه در بعضی از رجال اسانید عیبجویی و نکوهشی از قبیل غفلت یا بدی حفظ یا

-
- ۱- ابوعیسی محمد ترمذی مؤلف یکی از صحاح ستته در باره حدیث، متوفی به سال ۲۷۹ هجری.
 - ۲- ابوداود سلیمان مؤلف مجموعه ای از احادیث. وی به سال ۲۷۵ در بصره درگذشته است.
 - ۳- ابوبکر احمد بن هارون بزار مؤلف مسند بزرگی از اخبار صحاح. در بصره متولد شده است و به سال ۲۹۲ هجری در رمله درگذشته است.
 - ۴- ابوعبدالله محمد بن یزید بن ماجه قزوینی از محدثان بزرگ و صاحب یکی از صحاح ستته که به نام سنن ابن ماجه معروفست. او به سال ۲۰۹ متولد شده و در ۲۷۳ درگذشته است. و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.
 - ۵- محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه معروف به حاکم نیشابوری صاحب تألیفات بسیار در علم حدیث و تاریخ است و به سال ۴۰۳ درگذشته است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.
 - ۶- ابوالقاسم سلیمان طبرانی که در طریقه متولد شده، صاحب مجمعی در احادیث، متوفی به سال ۳۶۰ هجری.
 - ۷- ابویعلی احمد بن علی بن مثنی تمیمی و اعظ و محدث موصلی. او راست مجموعه ای در حدیث و کتاب معجم الصحابه و کتاب المسند، وفات وی به موصل در ۳۰۷ هجری است (لغت نامه دهخدا).
 - ۸- اسانید جمع اسناد است و اسناد در حدیث اینتس که بگویند: فالن از فلان و او از پیامبر به ما خبر داده است (تعریفات جرجانی).

کمی ضبط^(۱) یا ضعف یا سوء رأی بیابیم عیب‌های مزبور به صحت حدیث هم راه خواهد یافت و آن را سست خواهد کرد، و نباید گفت چه بسا نظیر این گونه عیبجویی‌ها ممکنست به رجال صحیحین (صحیح مسلم و بخاری) نیز راه یابد چه اجماع محدثان بر اینست که آنچه را بخاری و مسلم در آن‌ها آورده‌اند مقرون به صحت است و هم اجماع امت بر اینست که باید احادیث آن‌ها را به قبول تلقی کرد و به آن‌ها عمل نمود و اجماع خود بزرگترین و نیکوترین وسیلهٔ حمایت و دفاع است. و جز صحیحین دیگر کتب حدیث این منزلت را ندارند چه به آنچه از ائمه حدیث در این باره نقل شده در اساتید آن دو مجال سخن می‌یابیم^(۲).

و ابوبکر بن ابوخیثمه^(۳) بنابراین آنچه سهیلی^(۴) از وی نقل کرده، در گردآوری احادیث مربوط به مهدی تنبع فراوان کرده است چنان که گوید غریب‌ترین آن اخبار از لحاظ اسناد حدیثی است که ابوبکر اسکاف در کتاب فواید الاخبار آورده و آن را به مالک بن انس^(۵) از محمد بن منکدر^(۱) از جابر، مستند کرده است، گفت پیامبر ﷺ فرمود: هر که مهدی را تکذیب کند کافر شده است و هر که دجال^(۲) را تکذیب کند دروغ گفته است.

۱- در اصطلاح رساندن سخن به گوش شنونده است به همان نحو که آن را از دیگری فراگرفته و باید سخن را درک کرده باشد چنان که هنگام رساندن آن به دیگری معنی آن بر شنونده روشن و هویدا باشد آنگاه در حفظ آن چندان بکوشد و چنان آن را به یاد آورد که هنگام شنواندن به غیر بتواند بی‌هیچگونه تغییری آن سخن را همچنان که شنیده و دریافته ادا کند (کشاف اصطلاحات الفنون).

۲- از «ینی»

۳- ابوبکر احمد بن ابوخیثمه مؤلف کتابی است در تاریخ حدیث و هم در ابره علم حدیث تألیف دارد. وی به سال ۲۷۹ هجری درگذشت است.

۴- ابوالقاسم عبدالرحمن خثعمی سهیلی که در الفقه از شهرهای اندلس متولد شده و ابن خلکان و حاجی خلیفه کتب بسیاری به وی نسبت داده‌اند. او به سال ۵۸۱ درگذشته است.

۵- امام مالک بن انس از بنیانگذاران یکی از چهار مذهب سنت و جماعت وی به سال ۱۷۹ در مدینه درگذشته است.

و درباره طلع آفتاب از مغرب نیز چنان که گمان می‌کنم نظیر این معانی را بیان کرده و همین اندازه غلو کافی است، و خدا بصحت طریق آن به مالک بن انس داناتر است با این که ابوبکر اسکاف در نزد ائمه حدیث متهم و سازنده است.

و اما ترمذی و ابوداود سندشان را به ابن مسعود^(۳) از طریق عاصم بن ابی النجود^(۴) یکی از قراء سبعة از زرین جیش^(۵) از عبدالله بن مسعود از پیامبر ﷺ تخریح کرده‌اند بدینسان: اگر از دنیا به جز یک روز باقی نماند (زایده گوید)^(۶) خدا آن روز را دراز می‌کند تا (مردی از «دودمان» من یا) از خاندان مرا برانگیزد که نام او و نام پدرش با نام من و نام پدرم یکیست. این لفظ ابوداود است و بر آن سکوت کرده است و در رساله مشهور خود گفته است آنچه در کتاب خود بر آن سکوت کرده است از حدیث‌های شایسته می‌باشد. و لفظ ترمذی چنین است: دنیا از میان نمی‌رود مگر آن که مردی از خاندان من که او با نام من یکیست بر عرب فرمانروامی شود. و در لفظ دیگر چنین است: تا اینکه بعد مردی از خاندانم به ولایت برسد. و درباره هردو لفظ گوید حدیثی حسن و صحیح است.

و هم آن را از طریقی موقوف بر ابوهریره روایت کرده است.

و حاکم گوید: ثوری^(۷) و شعبه و ازایده و دیگر از ائمه مسلمانان از عاصم آن را نقل کرده‌اند. و گوید: و کلیه طرق عاصم به روایت از زر و او به روایت از عبدالله بنابر آنچه

۱- ابوبکر محمد بن منکدر از خاندان قریش و در علوم قرآن و حدیث از ثقات بوه است. وی در سال ۱۳۱ درگذشته است.

۲- «ینی» دخان

۳- ابن عباس (ک) و (ب) و (ا). عبدالله بن مسعود محدث و یکی از صحابه پیامبر بوده است.

۴- ابوبکر عاصم بن ابی النجود از موالی قبیله جذیمه و متبحر در علوم قرآنی متوفی به سال ۱۲۷ هجری.

۵- از «ینی» در (پ): از زرین ابی جیش است.

۶- از «ینی»

۷- «ینی» ترمذی و شعبه و زایده.

اصل آن‌ها را از استدلال به اخبار عاصم آشکار کردم صحیح است، زیرا او یکی از پیشوایان مسلمانان است، انتهی.

ولی احمد بن حنبل گفته است که عاصم مردی صالح و قاری قرآن و نیکوکار و ثقه بوده است لیکن اعمش حافظه بهتر و قوی تر از عاصم داشت، و همچنین شعبه اعمش را در تثبیت حدیث بر عاصم ترجیح می‌داده است.

و عجلی گوید در خصوص روایات او از زر و ابی وائل درباره او اختلاف روی داده است و این گفته اشاره به ضعف روایت او از آن‌هاست.

و محمد بن سعد گوید: عاصم مردی ثقه بود ولی در احادیث بسیار اشتباه می‌کرد و یعقوب بن سفیان گوید در حدیث او اضطراب است.

و عبدالرحمن بن ابی حاتم گوید به پدرم گفتم که ابوزرعه می‌گوید عاصم مردی ثقه است، گفت این مرتبه را ندارد. و ابن علی درباره او گفتگو کرده و گفته است هرکس نام او عاصم بوده سوء حفظ داشته است. و ابوحاتم گوید: محل عاصم در نزد من محل صدق است ولی با همه این‌ها حافظ نبوده است. و گفتار نسایی درباره او مختلف است و ابن فراش گوید در حدیث او ناآشنایی (نکره) است و ابوجعفر عقیلی گوید به جز سوء حفظ عیبی در او نبوده است. و دارقطنی^(۱) گوید در حفظ او چیزی (عیبی) است. و یحیی قطان گوید هیچ مردی رانیافتم که نام او عاصم باشد جز این که او در حفظ در مرتبه ای پست یافتم. و هم گوید شنیدم که شعبه می‌گفت عاصم بن ابی النجود به ما خبر داد و در نفس من نسبت به او چیزی (سوء ظنی) هست.

۱- علی بن عمر دارقطنی که از محدثان بزرگ و نامور و علمای متبحر و عمیق در تفسیر و علوم قرآن به شمار می‌رفت در بغداد متولد شده و به سال ۳۸۵ هجری درگذشته است.

وذهبی گوید او در قرائت (قرآن) قابل اعتماد است^(۱) ولی در حدیث مقامی فروتر از آن دارد راستگو است و حدیث او حسن است و اگر استدلال کنند که شیخین (بخاری و مسلم) از او حدیث روایت کرده‌اند باید گفت که آن‌ها منحصر و تنها از وی روایت نکرده‌اند بلکه روایت از او مقرون به راویان دیگر نیز بوده است.

و ابوداود در همین موضوع حدیثی از علی^(ع) تخریح کرده به روایت فطر^(۲) بن خلیفه (بغاء) از قاسم بن ابوبزه^(۳) و او از ابوظیفیل^(۴) و او از علی^(ع) و علی از پیامبر^(ص) که گفت: اگر از مدت دنیا بیش از یکروز هم باقی نمانده باشد در آن روز خدا مردی را از خاندان من برخودهد انگیخت که زمین را پس از آن که پر از ستمگری و بیدادگری بوده است پر عدل و داد کند. و هرچند احمد^(۵) و یحیی بن قطان و ابن معین و نسایی و دیگران فطر بن خلیفه را موثق دانسته‌اند ولی عجللی گفته است: حدیث او حسن است ولی در او اندکی به وی تشیع است. و ابن معین^(۶) هم یکبار گفته است او محدثی موثق و شیعه است. و احمد بن عبدالله بن یونس گفته است ما بر فطر می‌گذشتیم و او مطروح بود و از او هیچ خبری نمی‌نوشتیم، و بار دیگر گفته است: من به او می‌گذشتم و او را مانند سگ فرو می‌گذاشتم.

۱- در «ینی» عبارت ناخوانایی است که دسلان بدینسان آن را ترجمه کرده است، وی در مورد سهو است.

۲- فطر بن خلیفه گویا در آغاز قرن سوم هجری می‌زیسته است. و قطن به جای، فطر در (ا) غلط است.

۳- ابومره: (ک) و (ا) و (ب)

۴- ابوظیفیل عامر بن اوئله کنانی مکی و به قول بعضی عمرو بن وائله از صحابه پیامبر بود و در روزگار خلافت علی علیه السلام مصاحبت آن حضرت را برگزید و در همه جنگها در رکاب آن حضرت بود و در سال صد هجری درگذشت. رجوع به استیعاب و لغت نامه دهخدا شود.

۵- مقصود احمد بن حنبل است.

۶- ابوزکریا یحیی بن معنی انباری مولی جنید بن عبدالرحمن غطفانی از محدثان نامور به شمار می‌رود و در سال ۲۳۳ در مدینه درگذشته است.

و دارقطنی گفته است به قوی وی استناد نمی‌شود، و ابوبکر بن عیاش گفته است روایات او را تنها بدان سبب فرو گذاشتم که وی به مذهبی ناشایست منتسب بود. و گوزگانی (جوزجانی) گوید او منحرف از راه حق است و موثق نیست، انتهی. و هم ابوداود آن را به علی رضی الله عنه، نسبت داده و حدیث را بدینسان تخریح کرده است:

از هارون^(۱) بن مغیره از عمرو بن^(۲) ابی قیس از شعیب بن^(۳) خالد از ابواسحاق سیعی^(۴) روایت شده است که علی^(ع) در حالی که به فرزندش حسن نگریست فرمود این فرزندم سید است چنان که رسول^(ص) او را بدین عنوان نامیده در آینده از نسل او مردی به جهان خواهد آمد که به نام پیامبر شما موسوم خواهد بود و در خوی به وی شباهت خواهد داشت ولی در خلقت به او شبیه نخواهد بود^(۵)، آنگاه داستان او را شرح داد که وی زمین را پر از داد خواهد کرد.

و هارون گفت: عمرو بن ابوقیس از مطرف بن طریف از ابوالحسن از هلال بن عمرو به ما روایت کرد که شنید علی^(ع) به روایت از پیامبر^(ص) فرمود مردی از ماوراءالنهر (جیحون) ظهور می‌کند که او را حارث می‌نامند و پیشرو لشکریان او مردی به نام منصور خواهد بود برای خاندان محمد^(ص) (امر) را ممهّد می‌کند یا سلطه و قدرتی فراهم می‌سازد همچنان که قریش به سبب رسول خدا^(ص) قدرت و توانایی بدست آورد بر هر مؤمنی یاری کردن به وی واجب است، یا فرمود: اجابت دعوت او بر هر مؤمنی

۱- مروان در چاپ‌های (ا) و (ب) و (ک).

۲- عمر بن: (ا) و (ب) و (ک)

۳- از «ینی» که در چاپ‌های مصر و بیروت، از شعیب بن ابی خالد.

۴- نسفی: (ا) و (ب) و (ک).

۵- فشبیه فی الخلق و لا یشبهه فی الخلق رد «ینی» به‌ویژه بالای (خلق دوم) ضمن است و بنابراین معنی به عکس می‌شود.

واجب است. ابوداود در این حدیث سخنی نگفته و سکوت کرده است ولی در جای دیگر درباره هارون گفته است که او از فرقه شیعه است و سلیمانی گفته است درباره او باید تأمل کرد.

و ابوداود در خصوص عمرو بن ابی قیس گفته است قوی نیست و در حدیث او خطا دیده می‌شود.

و ذهبی گفته است راستگو است ولی دارای اوهام است. و اما ابواسحق سبعی هرچند در صحیحین احادیثی از وی تخریح شده است ولی ثابت گردیده است که در پایان زندگی عقل او تباہ شده است. و روایت وی از علی، ع، منقطع است، چنان که روایت ابوداود از هارون بن غیره نیز بر همین صفت است.

و درباره زنجیر روایت (سند) دوم ابوالحسن و هلال بن عمرو مجهول‌اند و ابوالحسن شناخته نشده است به جز این که مطرف بن طریف از او روایت کرده است، انتهی.

و هم ابوداود از ام سلمه و نیز ابن ماجه و حاکم در مستدرک از طریق علی بن نفیل بدینسان تخریح کرده‌اند: از سعید بن مسیب از ام سلمه روایت کرده‌اند که گفت شنیدم پیامبر، ص، می‌گفت مهدی از خاندان من از نسل فاطمه است. و ابوداود این گفته را بیان کرده و بر آن خاموشی گزیده است و ابن ماجه مهدی را از نسل فاطمه آورده است، و لفظ حاکم چنین است: شنیدم رسول صلی الله علیه و آله درباره مهدی سخن می‌گفت و فرمود ظهور اوحق است و او از خاندان فاطمه است. و در تصحیح و تخطئه آن گفتگو نکرده است. و ابوجعفر عقیلی آن را ضعیف دانسته و گفته است علی بن نفیل را بر این حدیث تبعیت نمی‌توان کرد و جز به همین حدیث شناخته نشده است.

و هم ابوداود از ام سلمه حدیث دیگری تخریح کرده به روایت صالح ابوالخلیل از یکی از یارانش و او از ام سلمه و او از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده است:

هنگام مرگ یکی از خلفا اختلافی روی می‌دهد و مردی از اهل مدینه گریزان به سوی مکه می‌رود و گروهی از مردم مکه نزد وی می‌آیند و او را بیرون می‌آورند، در حالی که او

اکراه دارد، سپس میان رکن^(۱) و مقام^(۲) با او بیعت می‌کنند. آنگاه لشکریانی از شام برای نبرد با او گسیل می‌دارند ولی آن‌ها در صحرای میان مکه و مدینه به زمین فرو می‌روند و هنگامی که مردم این وضع را مشاهده می‌کنند آن وقت ابدال^(۳) شام و گروه‌های مردم عراق نزد او می‌روند و با وی بیعت می‌کنند. سپس مردی از قریش کهدایی‌های او از قبیله کلب هستند پدید می‌آید و لشکریانی به سوی آنان گسیل می‌شود و آن لشکریان بر آن‌ها غلبه می‌یابند و کسانی که حسرت خواهند برد که غنائم کلبیه را نبینند، آنگاه آن مرد به تقسیم همه آن ثروت می‌پردازد و در میان مردم بر وفق سنت پیامبر ایشان، ص، رفتار می‌کند و اسلام در سراسر زمین مستقر می‌شود و مدت هفت سال در میان مردم می‌ماند و آنگاه فوت می‌کند و مسلمانان بر او نماز می‌خوانند. ابوداود گفته است که برخی از هشام روایت کرده‌اند که وی نه سال زندگی خواهد کرد و گروهی گفته‌اند هفت سال بسر خواهد برد.

سپس ابوداود همین حدیث را به نقل ابوالخیل از عبدالله بن حارث و او از ام سلمه روایت کرده است. پس بدین سان موضوع مبهم اسناد اول آشکار شده است زیرا رجال حدیث آن از رجال صحیحین هستند و مورد نکوهش و عیبجویی نمی‌باشند و برخی هم گفته‌اند که حدیث مزبور به روایت قتاده از ابوالخلیل است و گاه گفته‌اند که این روایت قتاده از ابوالخلیل و قتاده مدلس است و آن را معنعن کرده است. و حدیث مدلس

۱- حجر الاسود (متهی الارب).

۲- مقام ابراهیم در خانه کعبه.

۳- گروهی از اولیاء الله که حق تعالی عالم را به وجود ایشان قائم دارد و آن همه در عالم هفتاد شخص‌اند چهل در شام می‌باشند و سی کس در جاهای دیگر و اگر یکی از آنان بمیرد دیگری از مردم به جای او مقرر شود (غیاث).

پذیرفته نمی‌شود جز آن که ابوداود در فصول و ابواب مهدی به صراحت حدیث را آورده است^(۱).

و هم ابوداود حدیثی تخریج کرده و حاکم هم از وی تبعیت نموده است بدینسان که از طریق عمران قتان و او از قتاده و او از ابونضره و او از ابوسعید خدری روایت از پیامبر ﷺ گفته است که مهدی از من است، گشاده پیشانی است و نوک بینی او بلند^(۲) خواهد بود، وی زمین را پر عدل و داد خواهد کرد از آن پس که ستمگری و جور آن را فراگرفته باشد و هفت سال فرمانروایی می‌کند. اینست عبارت ابوداود و سخنی در این باره نمی‌گوید، و عبارت حاکم چنین است: مهدی از خاندان ماست بلند بینی است و نوک آن بلند و گشاده پیشانی خواهد بود و زمین را از داد و عدل پر می‌کند. از آن پس که ستمگری و جور آن را فراگرفته باشد، بدینسان می‌زند و دست چپ و دو انگشت شست و ابهام دست راستش را گشود و سه انگشت دیگر را بست. حاکم گوید: این حدیث صحیح است ولی به شرط آن که با اصول مسلم موافقت کند، و او آن را تخریج نکرده است. انتهى.

و درباره استدلال به احادیث عمران قطان اختلاف نظر است و بخاری از او بعنوان استشهد و نه به طور اصالت روایت کرده است و یحیی قطان از او نقل روایت نمی‌نمود. و یحیی بن معین درباره او گفته است: حدیث او [همیشه]^(۳) قوی نیست و بار دیگر گفته است: چیزی نیست.

۱- «مگر آنچه به سماع آن تصریح شده باشد با این که در این حدیث تصریحی در باره نام مهدی نیست آری ابوداود آن را در ابواب آن آورده است»: (ب) و (ک) و (ا).

۲- قنی الانف: بلندی سربینی و کزی و کوزی وسط آن و درازی طرف یا برآمدگی وسط نای و تنگی هر دو سوراخ و این در اسب عیب و در شاهین و بازمدح است (متهی الارب).

۳- آز «ینی».

و احمد بن حنبل گفته است: امیدوارم که از لحاظ حدیث صالح باشد و یزید بن زریع گفته است او مردی از حروریه^(۱) بوده و شمشیر کشیدن بر روی اهل قبله (مسلمانان) را روا می‌دانسته است.

و نسایی گفته است: ضعیف است. و ابو عبید آجری گوید از ابوداود درباره وی پرسیدم، گفت: او از اصحاب حسن است و جز نیکی درباره او چیزی نشنیده‌ام و بار دیگر از ابوداود شنیدم که او را نام برده و گفته: ضعیف است وی در زمان ابراهیم بن عبدالله بن حسن فتوای شدیدی داده که موجب خونریزی شده است.

و ترمذی و ابن ماجه و حام از ابوسعید خدری [از طریق زید عمی و او از ابوصدیق ناجی و او از ابوسعید خدری]^(۲) خبری تخریج کرده‌اند که وی گفته است بیم داشتیم که پس از پیامبر ما بعضی از وقایع روی دهد از این رو از پیغمبر خدا ﷺ در این باره سؤال کردیم و او فرمود:

در میان امت من مهدی ظهور می‌کند و پنج [سال] می‌زید یا هفت یا نه [به تردید] زید شکاک (راوی). معدود را بر آن بیفزای. گفت پرسیدیم^(۳) مقصود چیست؟ گفت: سال‌هایی. پس [کسان] نزد مهدی می‌آیند و می‌گویند: ای مهدی به ما بخشش کن مهدی در دامان جامه او تا حدی که بتواند حمل کند (درهم و دینار) می‌ریزد. اینست لفظ

۱- حروریه: گروهی از خوارج‌اند و آن‌ها نجه بن عمر حنفی حروری خارجی و اصحاب و بند (متهی الارب).

۲- قسمت داخل گروه در چاپ (پ) نیست. کلمه «عمی» منسوب به «عم» (عمو) است و از این رو زید را بدین لقب می‌خواندند که هر وقت در باره چیزی از وی سؤال می‌کردند می‌گفت صبر کن تا آن را از عموی خود بپرسم. رجوع به متهی الارب ذیل «عم» شود.

۳- دسلان چنین ترجمه کرده است (برحسب نسخه ای که در دست داشته) و پنج یا هفت می‌زید، معدود را بر آن بیفزای گفت: پرسیدیم... و صورت متن از «ینی» و (پ) است در چاپ‌های مصر و بیروت جرجانی است.

ترمذی و گوید این حدیث حسن است و از ابوسعید خدری و آن را پیامبر ﷺ بی وجهی روایت شده است.

و تعبیر ابن ماجه و حاکم چنین است: مهدی در میان امت من پدید می آید اگر دوران ظهور او کوتاه باشد هفت و گرنه نه سال خواهد بود و آنگاه امت من در آن روزگار آن چنان متنعم می شوند که هرگز نظیر آن شنیده نشده است. زمین طعمه های خود را ارزانی می دارد و چیزی از آن اندوخته نمی شود. و ثروت در آن روزگار خرمن وار در دسترس مردم خواهد بود بدانسان که فلان مرد نزد مهدی می آید و می گوید: ای مهدی چیزی به من ببخش و او می گوید بگیر، انتهى.

و هرچند دارقطنی و احمد بن حنبل و یحیی بن معین درباره زید عمی گفته اند که او صالح است و احمد بن حنبل افزوده است که او بدتر از یزید رقاشی و فضل بن عیسی است ولی با همه اینها ابوحاتم حدیث او را ضعیف دانسته و گفته است اخبار او را می نویسند ولی بدانها استدلال نمی کنند و یحیی بن معین در روایت دیگری گفته است چیزی نیست، و بار دیگر گفته است حدیث او را می نویسند ولی ضعیف است.

و (جوزجانی) گوزگانی گفته است: او متمسک است. و ابوزرعه گفته است. قوی نیست و حدیث او سست و ضعیف است. و ابوداود گفته است: چنین نیست بلکه شعبه از او روایت کرده است. و نسایی گفته است: ضعیف است و ابن عدی گفته است: عموم روایات و کسانی که از آنها روایت کرده است ضعیف هستند، با این که شعبه از او روایت کرده است و شاید بتوان گفت که شعبه از کسی ضعیف تر از وی روایت نکرده است.

و ممکنست گفته شود که حدیث ترمذی به منزله تفسیری برای روایتی شده است که مسلم آن را در صحیح خود آورده است و آن عبارت از حدیث جابر است که گفته است رسول ﷺ فرمود: در پایان روزگار امت من خلیفه ای خواهد بود که مال را (چون خاک) به مردم می بخشد چنان که به شمار نیاید.

و هم از حدیث ابوسعید که گفت: از خلفای شما خلیفه ای خواهد بود که مال (چون خاک)^(۱) به مردم ارزانی دراد و نیز از طریق دیگری از آنان بدینسان روایت شده است: (پیامبر) گفت: در آخر الزمان خلیفه ای خواهد بود ثروت‌ها را تقسیم می‌کند و آن‌ها را نمیشرد، انتهی. و در احادیث مسلم نام مهدی یاد نشده است و دلیلی هم در دست نیست که نشان دهد مراد از آن‌ها مهدی است.

و حاکم نیز همان حدیث را از طریق عوف اعرابی و او از صدیق ناجی و وی از ابوسعید خدری بدینسان روایت کرده است که ابوسعید گفت پیامبر ﷺ فرمود: رستاخیز روی نمی‌دهد مگر هنگامی که زمین پر از جور و ستم و تجاوز می‌شود آن گاه از خاندان من مردی پدید می‌آید که زمین را پر از عدل و داد می‌کند چنان که پر از جور و ستم شده بود، و حاکم درباره این حدیث گفته است این روایت بر شرط شیخین (مسلم و بخاری) صحیح است و آن‌ها حدیث مزبور را تخریح نکرده‌اند.

و هم حاکم حدیث یاد کرده را از طریق سلیمان بن عبید به روایت از ابوالصدیق ناجی و او به نقل از ابوسعید خدری روایت کرده که رسول ﷺ گفته است: در پایان روزگار امت من و مهدی پدید می‌آید و خدا بر او باران نازل می‌کند و زمین گیاه خود را بیرون می‌دهد و مال را از روی صحت به مردم ارزانی می‌دارد و چهارپایان فزونی می‌یابند و ملت اسلام به مرحله عظمت می‌رسد و او هفت یا هشت سال میزید.

و حاکم درباره این حدیث گفته است این صحیح است بر شرط شیخین، مسلم و بخاری، ولی آن‌ها آن را تخریح نکرده‌اند با این که سلیمان بن عبید کسی است که هیچ

کس سنتی^(۱) از او تخریج نکرده است، اما ابن حبان وی را در زمرة ثقات شمرده و نیاورده است که کسی درباره آن اظهار نظری کرده باشد^(۲).

آن گاه حاکم همین حدیث را بار دیگر از طریق اسدبن موسی به روایت از حماد بن سلمه و او به نقل از مطروراق و ابوهارون عبدی و آنها از ابوالصدیق ناجی و وی از ابوسعید روایت کرده است که پیامبر ﷺ فرمود: زمین پر از ستم و جور می شود، آن گاه مردی از خاندان من پدید می آید و هفت یا نه سال فرمانروایی می کند و زمین را پر از عدل و داد می سازد از آن پس که پر از جور و ستم بوده است و حاکم درباره آن گفته است: این حدیث [بر شرط مسلم است و آن را بر شرط از این رو قرار داده است که]^(۳) او حدیث را از حمادبن سلمه و شیخ وی مطروراق تخریج کرده است ولی از شیخ دیگر وی ابوهارون عبدی تخریجی نکرده است و او بسیار ضعیف و متهم به دروغگویی است و نیازی نیست که اقوال ائمه حدیث را درباره تضعیف او به تفصیل بیاوریم. و اما اسدبن موسی که از حماد بن سلمه حدیث روایت کرده است ملقب به اسدالسنه (شیر سنت) می باشد و هرچند بخاری گفته است حدیث او مشهور است و در صحیح خود بدان استناد کرده است و هم ابوداود و نسایی به حدیث وی استدلال کرده اند ولی با همه اینها ابوداود بار دیگر گفته است: او (اسد) از ثقاتی است که اگر تصنیف نمی کرد بهتر بود. و ابومحمد بن حزم درباره وی گفته است: حدیث وی منکر است. و طبرانی همان حدیث را در معجم اوسط خود به روایت ابوالواصل از عبدالحمید بن واصل و او از ابوالصدیق ناجی و وی از حسن بن زید سعدی یک از افراد خاندان بهدله و او از ابوسعید خدری نقل کرده است که ابوسعید گفته است: شنیدم پیامبر ﷺ فرمود: مردی از امت من بیرون

۱- از «ینی». در چاپ های مصر و بیروت به جای: سنه، سنه است بدین مفهوم که در هیچ یک از صحاح سته از او حدیثی تخریج نشده.

۲- در «ینی» چنین است: و ندیده ایم کسی در باره آن سخن گفته باشد.

۳- از «ینی».

می‌آید که قائل به سنت منست. خدای عزوجل به خاطر او از آسمان باران رحمت نازل می‌کند و زمین برکت و خیر خود را آشکار می‌کند و به سبب او زمین پردازد و عدل می‌شود از آن پس که پر از جور و ستم بود و بر این امت مدت هفت سال فرمانروایی می‌کند و به بیت المقدس فرود می‌آید.

و طبرانی دربارهٔ این حدیث گفته است: جماعتی آن را از ابوالصدق روایت کرده‌اند ولی جز ابوالواصل هیچیک از راویان این خبر، میان «ابوالصدق» و «ابوسعید» کسی را واسطه قرار نداده است چه او حدیث را از حسن بن یزید و وی از ابوسعید آورده است، انتهى.

و ابن ابی حاتم این حسن بن زید را نام برده ولی پیش از آنچه در این اسناد از ابوسعید روایت آورده است و ابوالصدق از وی روایت کرده است سخنی دربارهٔ او نگفته است و او را معرفی نکرده است.

و ذهی در میزان گفته است که وی ناشناس (مجهول) است ولی این حبان وی را در زمرهٔ ثقات نام برده است. و اما ابوالواصل که حدیث را از ابوالصدق روایت کرده است کسی است که هیچ کس سنتی از وی تخریح نکرده است^(۱) لیکن ابن حبان او را در زمرهٔ طبقهٔ دوم ثقات نام برده و دربارهٔ وی گفته است: از انس روایت آورده است و شعبه و عتاب بن بشر^(۲) از وی روایت کرده‌اند.

و ابن ماجه در کتاب خود موسوم به: «سنن» حدیثی بدینسان تخریح کرده است: از عبدالله بن مسعود از طریق یزید بن ابی زیاد از ابراهیم از علقمه از عبدالله که گفت (عبدالله): هنگامی که ما در نزد پیامبر ﷺ بودیم ناگاه جوانانی از بنی هاشم پدید آمدند و همین که پیامبر ﷺ آنان را دید اشک از دیدگانش فرو ریخت و رنگ از رخسارش پرید. عبدالله گوید:

۱- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت: سته است.

۲- در «ینی»: بشیر.

گفتم ما همچنان در چهره تو گرفتگی می‌بینیم که دوست نداریم بدینسان باشی. گفت: ما خاندانی هستیم که خدا برای ما به جای این دنیا آن جهان را برگزیده است و خاندان من پس از مرگ من گرفتار بلایا و آوارگی‌ها و بی‌خانمانیها خواهند شد تا آن که طایفه ای از سوی خاور پدید می‌آیند که دارای بندها و درفشهای سیاه خواهند بود و آنها درخواست خیر و نیکی می‌کنند ولی خواسته‌های ایشان را اجابت نمی‌کنند از این رو به نبرد برمی‌خیزند و پیروز می‌شوند و آن‌گاه خواسته‌های ایشان را به آنان ارزانی میدارند ولی آن طایفه آنها را نمی‌پذیرند تا آن که زمام امور را به مردی از خاندان من می‌سپرند و او زمین را آکنده از داد و عدل می‌کند چنان که آن را پر از جور و ستم کرده بودند پس هرکس از شما آن دوران را درک کند باید به سوی آنان بشتابد هر چند خیزان و افتان بر روی برف باشد، انتهی.

و این حدیث در نزد محدثان معروف به حدیث رایات است و راوی آن یزیدبن ابی زیاد می‌باشد.

و شعبه درباره یزیدبن ابی زیاد گفته است که او مردی رفاع بود یعنی احادیثی را که ناشناخت بود مرفوع^(۱) قرار می‌داد و محمدبن فضل گفته است: وی از پیشوایان بزرگ شیعه بوده است و احمدبن حنبل گفته است: وی حافظ نبوده است. و بار دیگر گفته است حدیث او [این نیست]^(۲) و یحیی بن معین گفته است: ضعیف است. و عجلی گفته است: او [جائز حدیث است و در اخذ آن هنگام حفظ شتاب می‌کرد]^(۳). و ابوزرعه گفته است: حدیث او را نمی‌نویسند و بدان استدلال نمی‌کنند. و ابوحاتم گفته است: قوی نیست. و گوزگانی گفته است: شنیدم که رجال حدیث اخبار او را ضعیف می‌شمردند. و ابوداود گفته است: کسی را نمی‌شناسم که حدیث وی را فرو گذاشته باشد ولی من

۱- از اصطلاحات علم حدیث است. رجوع به کتب مربوط بدان شود.

۲- از «ینی»

۳- از «ینی».

دیگران را از او دوست تر دارم. و ابن عدی گفته است: وی از شیعیان کوفه است و با این که ضعیف است حدیث او را می‌نویسند و مسلم از او روایتی کرده ولی مقرون به دیگری [نه به طور استقلال].

و خلاصه اکثر رجال حدیث او را به ضعف نسبت داده‌اند و ائمهٔ ایشان تصریح کرده‌اند حدیثی که از ابراهیم از علقمه از عبدالله روایت کرده است و معروف به حدیث رایات است ضعیف می‌باشد و وکیع بن جراح و همچنین احمد بن حنبل گفته‌اند: چیزی نیست. و ابوقدومه گفته است: شنیدم ابواسامه دربارهٔ حدیث یزید از ابراهیم در خصوص رایات می‌گفت: اگر در نزد من پنجاه هزار سوگند یاد کند آن را تصدیق نخواهم کرد. آیا این مذهب ابراهیم یا مذهب علقمه یا مذهب عبدالله است؟ و عقیلی این حدیث را در ضمن احادیث ضعیفان آورده است و ذهبی گفته است: صحیح نیست.

و ابن ماجه حدیثی از علی رضی الله عنه تخریح کرده که زنجیر سند آن چنین است: یاسین عجلی از ابراهیم بن محمد بن حنیفه از پدرش از جدش روایت کرده که پیامبر، ص، فرمود: مهدی از ما خاندان رسالت است که خدا به وسیلهٔ او در یک شب [جهان را] اصلاح می‌کند^(۱).

و هر چند ابن معین دربارهٔ یاسین عجلی گفته است که مانعی در حدیث او نیست ولی بخاری گفته است در آن نظر است و این جمله در اصطلاح بخاری از تضعیف بسیر شدید در خصوص اشخاص حکایت می‌کند. و ابن عدی در کامل و ذهبی در میزان این حدیث را آورده‌اند ولی بر سبیل انکار وی و ذهبی گفته است او به همین حدیث معروفست.

و طبرانی در معجم اوسط حدیثی از علی رضی الله عنه تخریح کرده که وی به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: ای رسول خدا، آیا مهدی از ماست یا از دیگران؟ پیامبر فرمود بلکه مهدی از ماست، خدا به ما [جهان را] ختم می‌کند همچنان که به ما آغاز کرد و به ما [مردم] از شرک رهایی

۱- در «ینی» چنین است: خدا آن ار در یک شب اصلاح می‌کند.

می‌بخشند و به وسیله ما پس از دشمنی‌های آشکار تألیف قلوب می‌کند همچنان که به وسیله ما پس از دشمنی ناشی از شرک دل‌های آنان را به هم نزدیک کرد و آنان را یک دل و متحد ساخت آنگاه علی، رض، گفت: آیا مردم آن زمان مؤمن خواهند بود یا کافر؟ پیامبر فرمود: گروهی مفتون و گروهی کافر خواهند بود، انتهی.

و در زنجیر سند این روایت نام عبدالله بن لهیعه آمده است که ضعیف و همه او را برین صفت می‌شناسند و هم نام عمرو جابر حضر می‌دیده می‌شود که از عبدالله هم ضعیف تر است و احمد بن حنبل گوید: از جابر احادیث منکری روایت شده است و من خبر یافته ام که او دروغگو بوده. نسائی گفته است: مورد اعتماد نیست و هم گفته است: ابن لهیعه شیخی احمق و سست خرد بوده است و می‌گفته است علی در میان ابرهاست و در حالی که با ما نشسته بود همین که ابری در آسمان می‌دید می‌گفت: آن علی است که در میان ابر گذشت.

و هم طبرانی از علی رضی الله عنه حدیثی تخرج کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: در آخر الزمان فتنه ای پدید می‌آید که مردم آواره می‌شوند و چنان ناپدید می‌گردند که به دست آوردن آنان مانند بدست آوردن زردرکان دشوار می‌شود پس مردم شام را ناسزا مگوئید بلکه فتنه انگیزان آنان را نکوهش کنید زیرا در میان مردم شام ابدال هم بسر می‌برند، دیری نخواهد گذشت که ابری پر از رعدوبرق و بیمناک از آسمان بر مردم شام نازل خواهد شد بدانسان که همه مردم را پراکنده خواهد کرد و چنان مرعوب خواهند گردید که اگر روباهان هم با آنان به نبرد برخیزند بر ایشان چیره خواهند شد و درین هنگام کسی از خاندان من قیام می‌کند که سپاهیان او سه بند (رایت) خواهند داشت، آن که زیاده گوید پانزده هزار و آن که کم گوید دوازده هزار برشمارد و شعار ایشان [امت و امت] ^(۱) بکش! بکش! خواهد بود و هفت بند (رایت) با ایشان روبرو می‌شوند و در زیر هر بندی مردیست که خواستار

۱- ینی. یعنی: بکش و بکش.

پادشاهی است، پس خدا همه آنان را می‌کشد [و الفت و نعمت و سرزمین (دور و نزدیک و رای و تدبیر) مسلمانان را به آنان]^(۱) باز می‌گرداند، انتهی.

و در زنجیر سند بین حدیث عبدالله بن لهیعه است که ضعیف می‌باشد و حال او معروفست. و حاکم آن در مستدرک خود روایت کرده و گفته است: اسناد آن صحیح است ولی مسلم و بخاری آن را تخریح نکرده‌اند و در روایت حاکم چنین است: سپس هاشمی ظهور می‌کند و خدا ائتلاف و نعمت و... تا آخر.

و در طریق او ابن لهیعه نیست و آن از لحاظ اسناد صحیح است.

و حاکم در مستدرک از علی رضی الله عنه به روایت ابوالطفیل از محمد بن حنفیه حدیثی تخریح کرده است که محمد بن حنفیه گفته است: روزی در نزد علی رضی الله عنه بودیم مردی درباره مهدی از وی سؤال کرد. علی گفت: هیهات! سپس با بست و گشاد دست شماره هفت را نشان داد و آن گاه گفت: این امر در آخرالزمان خواهد بود، هنگامی که اگر مرد بگوید خدا، کشته می‌شود.

و خدا برای مهدی قومی کرد می‌آورد که مانند تکه‌های ابر پراکنده‌اند ولی خدای دل‌های آنان را به هم نزدیک می‌سازد و همه یک دل و یک رای می‌باشند چنان که از هیچکس وحشت ندارند و به سبب داخل شدن هیچیک از کسانی که داخل ایشان می‌شوند شاد و مغرور نمی‌گردند شماره آنان به اندازه جنگ آوران بدر است نه در گذشته کسی برایشان سبقت بسته و نه در آینده نظیر آنان پیدا خواهد شد و شماره آنان به اندازه اصحاب طالوت خواهد بود که با او از رود گذشتند.

ابوالطفیل گوید: ابن حنفیه پرسید آیا می‌خواهی (آن را بدانی؟) گفتم: آری، گفت: مهدی از میان این دو کوه^(۱) بیرون می‌آید. گفتم ناچار به خدای سوگند اینجا را ترک نخواهم گفت تا هنگامی که زنده باشم. و او در آنجا یعنی در مکه درگذشت.

۱- از (ینی) در (ینی): (دورای) به جای: (دور و نزدیک و رای و تدبیر) در چاپ‌های مصر است که شاید منظور دو سوی (مشرق و مغرب) است.

حاکم گفته است این حدیث صحیح است و بر شرط اصول شیخین (مسلم و بخاری) است، انتهى. ولی آن تنها بر شرط اصول مسلم است چه در زنجیر اسناد آن عمار ذهبی و یونس بن ابی اسحاق است^(۲) و بخاری برای او به عنوان اینکه بدین موضوع تشیع عمار ذهبی هم ضمیمه می شود و او کسی است که هر چند احمد (بن حنبل) و ابن معین و ابوحاتم نسایی و دیگران او را موثق دانسته اند ولی علی بن مدنی به روایت از سفیان آورده است که بشیرین مروان او را پی بریده است. گفتم چرا؟ گفت برای تشیع او.

و ابن ماجه حدیثی از انس بن مالک رضی الله عنه تخریج کرد که زنجیر اسناد آن چنین است: سعد بن عبدالحمید^(۳) از جعفر و او از علی بن زیاد یمامی و او از عکرمه بن عمار و وی از اسحاق^(۴) و او از عبدالله [بن مسعود] و او از انس روایت کند که انس گفت شنیدم رسول خدا صلی الله علیه و آله می گفت: ما فرزندان عبدالمطلب بزرگان و سادات اهل بهشتیم من و حمزه و علی و جعفر و حسن و حسین و مهدی، انتهى. و عکرمه بن عمار هر چند مسلم برای او حدیث تخریج کرده ولی آن را به عنوان متابع^(۵) آورده است. برخی او را ضعیف و برخی وی را موثق دانسته اند. و ابوحاتم رازی گفته است او مدلس است و حدیث او پذیرفته نمی شود مگر آن که^(۶) به سماع آن تصریح کند.

- ۱- مقصود دو کوه ابوقیس و احمر است که در مکه واقع می باشند و آن ها را
- ۲- در چاپ های (ک) و (ا) و (ب) و «ینی» چنین است: «و بخاری برای آن حدیثی تخریج نکرده است و در زنجیر اسناد آن عمرو بن محمد عبقری «عنقری - ینی» است و بخاری برای او حدیثی تخریج نکرده است بلکه...».
- ۳- در (ا) عبدالحمید بن جعفر.
- ۴- در (ا) اسحاق بن عبدالله از انس و صورت متن از (پ) و ینی است.
- ۵- متابع در اصطلاح حدیث بر خبری اطلاق می شود که آن را در ضمن حدیث دیگری تنها از لحاظ مفهوم یا بیان تعبیر مرتبط می کنند ولی از نظر آن که حدیثی مستقل بشمارند و دو حدیث حساب کنند کمترین ارزش برای آن قائل نیستند و آن را به عنوان استدلال از صحابه نمی آورند.
- ۶- (الی ان) در همه چاپ ها غلط صحیح بر حسب «ینی» (الا ان) است.

و درباره علی بن زیاد ذهبی در میزان گفته است نمی‌دانیم او کیست، سپس گفته است درست اینست که نام او عبدالله بن زیاد باشد.

و اما سعدبن عبدالحمید، هرچند یعقوب بن شیبه او را موثق دانسته و یحیی بن معین هم گفته است مانعی درباره حدیث او نیست، ولی ثوری سخنانی در خصوص او یاد کرده است، گویند بدان سبب که ثوری دیده است او درباره مسائلی فتوی می‌دهد و خطا می‌کند. و ابن حبان گفته است: او از کسانی است که خطای وی فاش است و ازین رو به گفته او استدلال نمی‌شود. و احمد بن حنبل گفته است: سعدبن عبدالحمید مدعیست که عرضه کردن^(۱) کتب مالک را سماع کرده است در صورتی که مردم منکر این ادعای او هستند و می‌گویند او در اینجا (بغداد) است و به حج نرفته است پس چگونه آن‌ها را سماع کرده است.

و ذهبی او را در زمره کسانی قرار داده که سخن آنان که در باره روایت وی آمده نکوهش و قدح نشده است.

و حاکم در مستدرک خود به روایت مجاهد از ابن عباس و موقوف^(۲) بر وی حدیثی تخریج کرده است.

مجاهد گفته است که عبدالله بن عباس گفت: اگر نمی‌شنیدم که تو مانند اعضای خاندان پیامبری این حدیث را برای تو نقل نمی‌کردم. مجاهد گفت این گفتار در پرده می‌ماند و آن را به کسانی نمی‌گویم که از شنیدن آن اکراه دارند سپس گفت عبدالله بن عباس گفت: چهارتن از ما خاندان پیامبرند: سفاح و منذر و منصور و مهدی. مجاهد گفت: این چهارتن را برای من تشریح کن.

۱- «عرض» در تداول مدارس قدیم عبارت از این بود که کسی نوشته یا کتابی را در نزد یکی از بزرگان دانش بخواند تا بتواند از آن استفاده کند و اجازه نقل و روایت آن را داشته باشد.

۲- موقوف عبارت از حدیثی است که زنجیر اسناد آن به یکی از صحابه رضی الله عنه نسبت داده شود بی آن که به خود پیامبر صلی الله علیه و آله برسد.

ابن عباس گفت: اما سفاح چه بسا که یاران و انصار خود را بکشد و از دشمن خود درگذرد و اما منذر ثروت بیکرانی به مردم می‌بخشد و حال آن که به نظر خودش عظمی ندارد و مقدار اندکی از آن مال برای خود نگه می‌دارد.

و اما منصور نیمی از نصرتی که به پیامبر صلی الله علیه و آله خدا اعطا شده بود به وی اعطا می‌شود و همچنان که دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله تا مسافت دو ماه راه از وی در بیم بودند دشمنان منصور هم تا مسافت یک ماه راه از وی در هراس خواهند بود.

و اما مهدی کسی است که زمین را پر عدل و داد می‌کند از آن پس که آکنده از جور و ستم بوده است و بهائم از درندگان آسوده می‌شوند. و زمین پاره‌های جگر «زرو سیم درون» خود را بیرون می‌افکند. گفت: پرسیدم آن‌ها چیست؟ گفت: آن پاره‌های جگری که زمین بیرون می‌دهد (زروسیم) هر یک مانند ستونی «در بزرگی» می‌باشد. انتهی.

و حاکم گفته است: این حدیث از لحاظ اسناد صحیح است. ولی مسلم و بخاری آن را تخریح نکرده‌اند و آن به روایت از اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر است که وی از پدرش نقل کرده است و اسماعیل ضعیف است.. و پدرش ابراهیم هر چند مسلم برای او حدیث تخریح کرده است ولی بیشتر رجال حدیث او را به ضعف نسبت داده‌اند، انتهی.

و ابن ماجه از ثوبان حدیثی تخریح کرده که ثوبان گفته است رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: سه تن که هر سه فرزند خلیفه می‌باشند در دوران بزرگی شما^(۱) به نبرد برمی‌خیزند و در نزد شما کشته می‌شوند^(۲) آن‌گاه بندهای (رایات) سیاه از جانب مشرق برافراشته می‌شود و شما را آنچنان می‌کشند که هیچ قومی را بدانسان نکشته‌اند^(۳).

۱- در چاپ (ک) و (ا) کبرکم. و در براهین الامامه ص ۴۴۶ «در نزد کرت شما» و در چاپ (پ) کنزکم.

۲- در (ا) آن‌گاه به هیچیک منتقل نمی‌شود.

۳- در چاپ (ک) «فیقتلونهم» و در براهیم الامامه نیز: «پس می‌کشند ایشان را»

آنگاه سخنی فرمود که آن را به یاد ندارم و سپس گفت هرگاه او را ببینید با وی بیعت کنید و به سوی او بشتابید هر چند به زانو بر روی برف باشد چه او مهدی خلیفه خداست، انتهی.

و رجال این حدیث رجال صحیحین هستند جز این که در زنجیر اسنان آن نام ابوقلابه جرمی هم دیده می‌شود که ذهبی و دیگران وی را مدلس دانسته‌اند و هم در زنجیر اسناد آن سفیان ثوری است که مشهور به تدلیس است و هر یک از آن دو تن به ذکر زنجیر حدیث پرداخته (حدیث رامعنن آورده) و تصریح به مساع نکرده‌اند و از این رو حدیث آنان را نمی‌پذیرند. و هم نام عبدالرزاق بن همان در زنجیر اسناد آن وجود دارد که به تشیع معروف بوده است و در پایان دوران زندگی کور شده است و احادیث را با هم درآمیخته است.

ابن عدی گفته است: عبدالرزاق درباره فضایل احادیثی نقل کرده است که هیچکس با او بر آن‌ها موافقت نکرده و او را به تشیع نسبت داده‌اند، انتهی.

و ابن ماجه به روایت از عبدالله بن حارث بن جزء زبیدی حدیثی ترجیح کرده که از طریق ابن لهیعه و او از ابو زرعه و وی از عمرو بن جابر حضرمی و او از عبدالله ابن حارث بن جزء روایت کرده است که پیامبر ص گفت: مردمی از مشرق بیرون می‌آیند و برای مهدی کار را بنیان می‌گذارند یعنی سلطنت و قدرت او را مستحکم می‌کنند. طبرانی گفته است: این حدیث را تنها لهیعه روایت کرده و ما در ضمن حدیث علی که آن را طبرانی در معجم اوسط خود تخریح کرده بود یاد کردیم که ابن لهیعه ضعیف است و هم یادآور شدیم که شیخ وی عمرو بن جابر از وی ضعیف تر است.

و بزار در مسند خود و هم طبرانی در معجم اوسط خویش از ابوهریره حدیثی تخریح کرده‌اند که عبارت آن از طبرانی است و ابوهریره از پیامبر، ص، روایت کند که فرموده است: مهدی در میان امت من خواهد بود. امت من در روزگار وی چنان متنعم

خواهندشد که همانند آن متنعم نشده‌اند. آسمان پی در پی برایشان باران خواهد فرستاد^(۱) و زمین هیچیک از گیاهان خود را ذخیره نخواهد کرد و ثروت خرمن وار در دسترس مردم قرار خواهد گرفت چنان که مرد برمی خیزد و می‌گوید: ای مهدی مرا ثروتی ببخش و او می‌گوید: برگیر!

و بزار و طبرانی گفته‌اند این حدیث را تنها محمدبن مروان عجلی نقل کرده و بزار افزوده است که معلوم نیست هیچکس او را متابعت کرده باشد و هر چند ابوداود او را موثق شمرده و نیز ابن حبان نام وی را در زمره ثقات یاد کرده است و یحیی بن معین درباره وی گفته است صالح است و بار دیگر گفته است در حدیث او مانعی نیست، ولی با همه این‌ها درباره او اختلاف کرده‌اند چنان که ابوزرعه گفته است حدیث او در نزد من آن (پذیرفتنی) نیست^(۲).

و عبدالله بن احمد بن حنبل گفته است: دیدم محمدبن مروان عجلی احادیثی را نقل می‌کند و من حضور داشتم و به عمد آن‌ها را ننوشتم و آن‌ها را فرو گذاشتم و حال آن که برخی از اصحاب ما آن را می‌نوشتند. و گویی ابن حنبل با این بیان او را تضعیف کرده است.

و ابویعلی موصلی در مسند خود به رأیت از ابوهریره حدیثی بدینسان تخریج کرده است: ابوهریره گفت دوست من ابوالقاسم، ص، به من خبر داد که رستاخیز پدید نمی‌آید مگر آن که در میان مردم مردی از خاندان من ظهور کند و او آنقدر مردم را بر می‌انگیزد تا به حق بازگردند، پرسیدم (ابوهریره) چه مدتی فرمانروایی می‌کند؟ فرمود پنج و دو. گفتم: مقصود از پنج و دو چیست؟ گفت: نمی‌دانم، انتهی.

۱- اشاره به: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ [الأنعام: 6] و ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ [هود:

[52].

۲- بذاک. «ینی» بذلک. (چاپهای مصر و بیروت).

[و هر چند در این سند نام بشیربن نهیک است]^(۱) بدان استدلال نتوان کرد و ابوحاتم در باره آن گفته است بدان استدلال نمی‌شود با همهٔ این‌ها مسلم و بخاری بدان استدلال کرده‌اند و مردم هم آن را مورد اعتماد قرار داده و به گفتار ابوحاتم توجه نکرده‌اند که گفته است بدان استدلال نمی‌شود، جز این که در زنجیر اسناد آن نام مرجان بن رجاء یشکری هم دیده می‌شود که دربارهٔ وی اختلاف کرده‌اند. چنان که ابوزرعه گفته است مورد وثوق است و یحیی بن معنی او را ضعیف دانسته^(۲) و بار دیگر گفته است صالح است و بخاری در صحیح خود فقط یک حدیث به نام او آورده است و ابوبکر بزار در مسند خویش و هم طبرانی در معجم کبیر و اوسط خود حدیثی به روایت از قره بن ایاس بدینسان تخریح کرده‌اند: قره گفت که: پیامبر خدا، ص، فرمود: هر آینه زمین پر از جور و ستم خواهد شد و هرگاه چنین شود خدا مردی را از میان خاندان من^(۳) برخواهد انگیخت که نام او و نام من و نام پدرش نام پدر من خواهد بود و او زمین را پر از داد و عدل خواهد کرد از آن پس که پر از جور و ستم بوده است. در آن هنگام آسمان به هیچ رو از باران دریغ نخواهد کرد و زمین هیچیک از گیاهان خود را نخواهد اندوخت. وی در میان شما هفت یا هشت یا نه یعنی سالیانی درنگ خواهد کرد، انتهی.

و در زنجیر سند این حدیث نام داود بن حبربن قحزم^(۴) به روایت از پدرش دیده می‌شود که هر دو بسیار ضعیف‌اند.

۱- از «ینی».

۲- و ابوداود گفته است ضعیف است: (ب) و (ک) و (ا).

۳- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت: من امتی، به جای منی است.

۴- داود بن محیی بن محرم: (ک) داود بن محبربن قحزم: داود بن مجبر بن قحزم: (ا) داود بن مجبربن بحزم (ینی) و دسلان به جای قحزم «قحرم» تصحیح کرده است و همه غلط است و صحیح داودبن محبربن قحزم است که در چاپ (پ) بدین صورت آمده و با کتب رجال موافق است.

و طبرانی در معجم اوسط خود [حدیثی به روایت از ام حبیبه بدینسان تخریح کرده است: ام حبیبه گفت شنیدم رسول خدا ﷺ می گفت مردمی از سوی مشرق بیرون می آیند و در جستجوی مردی هستند که نزدیک خانه (خدا) است و همینکه به پایان می رسند زمین آنان را در خود فرو می برد و آنان که عقب مانده باشند نیز همین که بدان سرزمین برسند زمین آنان را فرو می برد. گفتم ای پیامبر ﷺ خدا کسانی که از روی اکراه بیرون می روند به چه سرنوشتی گرفتار می شوند؟ فرمود آنها هم به سرنوشت دیگر مردم دچار می گردند سپس خدا مردم را برمی انگیزاند ولی هر کسی را بر وفق نبی که دارد، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام سلمه بن ابرش است که ضعیف است و هم نام محمد بن اسحق که مدلس است و حدیث را معنعن روایت کرده است و چنین حدیثی پذیرفته نمی شود جز این که سماع آن را تصریح کند. و طبرانی^(۱) از ابن عمر حدیثی بدینسان تخریح کرده است: ابن عمر گفت: پیامبر ﷺ در میان چندتن از مهاجران و انصار بود و علی بن ابیطالب در دست چپ و عباس در دست راست وی بودند، ناگاه عباس و مردی از انصار با یکدیگر به بدگویی و نکوهش پرداختند و آن مرد که از انصار بود با عباس درشتخویی کرد آن گاه پیامبر ﷺ دست عباس و دست علی را در دستان خود گرفت و گفت در آینده از پشت این (عباس) کسی بیرون خواهد آمد که زمین را پر جور و ستم خواهد کرد و از پشت این (علی) کسی که زمین را پر عدل و داد خواهد نمود و هرگاه آن روزگار را دریابید بر شماست که به جوان تمیمی که از سوی مشرق بیرون می آید روی آورید چه او علمدار مهدی خواهد بود، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام عبدالله عمری و عبدالله بن لهیعه است که هر دو ضعیفاند، انتهی.

۱- قسمت داخل کروش در چاپ های مصر و بیروت افتاده است.

و طبرانی در معجم اوسط خود حدیثی از طلحه بن عبدالله به روایت از پیامبر بدینسان تخریح کرده است: فرمود دیری نخواهد گذشت که فتنه و آشوبی آنچنان برپا خواهد شد که هر جانب آن را فرو نشانند از سوی دیگر آن فتنه برانگیخته خواهد شد تا آن که منادیگری از آسمان ندا در می‌دهد که امیر شما فلان است، انتهی.

و در زنجیر اسناد این حدیث نام مثنی بن صباح است که بسیار ضعیف می‌باشد و گذشته ازین در حدیث نام مهدی تصریح نشده است بلکه محدثان از لحاظ انس به این موضوع آن را در ذیل فصول و ترجمه احوال مهدی آورده‌اند.

اینست کلیه احادیثی که ائمه حدیث آن‌ها را درباره مهدی و ظهور وی در آخرالزمان تخریح کرده‌اند و احادیث مزبور چنان که دیدی به جز قلیل و بلکه کمتر آن‌ها خالی از انتقاد نیست.

و چه بسا که منکران این موضوع متمسک به حدیثی می‌شوند که محمدبن خالد جندی آن را از ابان بن صالح و او از ابو‌عیاش و وی از حسن بصری و او از انس بن مالک بدینسان روایت کرده است: انس بن مالک از پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث کرد که فرمود: به جز عیسی بن مریم مهدیی وجود نخواهد داشت.

و یحیی بن معین درباره محمدبن خالد جندی گفته است که او مورد اعتماد است. و بیهقی گفته است تنها محمد بن خالد به روایت آن اختصاص یافته است. و حاکم درباره وی گفته است که او مردی گمنام و مجهولست. و در کیفیت اسناد آن نیز اختلاف شده است چنان که یک بار آن را چنان که یاد کردیم روایت می‌کنند و آن را به محمد بن ادريس شافعی نسبت می‌دهند، و بار دیگر آن را از محمدبن خالد، از ابان، از حسن، از پیامبر صلی الله علیه و آله بطور مرسل^(۱) روایت می‌کنند. بیهقی گفته است به روایت محمد بن خالد

۱- مرسل عبارت از یک متن بدون اسناد یا متنی است که اسناد آن از آخر زنجیر ناقص باشد چنان که یک یا چند نام راوی از آن حذف گردد که باید آن را بجویند و هم بر اسنادی اطلاق می‌شود که در چند نام تابعی (یا نام دومین راوی آن) اشتباه شده باشد.

رجوع شده است و او مجهول است و سند از ابان، متروک است، و از حسن از نبی رضی الله عنه منقطع است و در جمله پس حدیث ضعیف و مضطرب است.

و برخی هم گفته‌اند معنی این که: «به جز عیسی مهدی نیست» اینست که جز عیسی کسی در مهد (گهواره) سخن نمی‌گوید^(۱) و می‌خواهند با این تأویل استدلال کردن به آن را رد کنند یا میان آن و دیگر احادیث مربوط به مهدی جمع نمایند. این به حدیث حریج^(۲) و دیگر خوارق مانند آن رد می‌شود.

و اما متصوفه، متقدمان آنان درباره‌ی هیچیک از این مسائل بحث و تحقیق نکرده‌اند بلکه سخن ایشان درباره‌ی مجاهده به اعمال و نتایجی است که از آن‌ها بدست می‌آید مانند «حال» و «وجد».

و سخنان امامیه و رافضیان شیعه در خصوص برتری دادن علی رضی الله عنه و اعتقاد به امامت وی و ادعای وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله، درباره‌ی جانشینی او و تبری از شیخین (ابوبکر و عمر رضی الله عنهما) بوده است چنان که در ضمن مذاهب ایشان یاد کردیم آن گاه پس از چندی به امام معصوم معتقد شدند و کتب بسیاری درباره‌ی معتقدات و مذاهب آنان تألیف گردید.

سپس از میان آنان گروه اسماعیلیان پدید آمدند که بالوهیت امام به گونه‌ی حلول مدعی هستند و گروه دیگری از ایشان رجعت هر یک از امامان را به نوعی از تناسخ یا به طور حقیقت ادعا می‌کنند^(۳) و گروهی از آنان منتظر بازگشت فرمانروایی به خاندان پیامبرند و در این باره احادیثی به جز آنچه ما از احادیث مربوط به مهدی در پیش گفتیم یاد می‌کنند.

آن گاه در میان متصوفه معاصر نیز درباره‌ی کشف و ماورای حس سخن به میان آمد و بسیاری از متصوفه به طور مطلق قائل به حلول و وحدت شدند و با امامیه و رافضیان در

۱- اشاره به: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ [آل عمران: 46].

۲- در باره حریج رجوع به الاصابه ج ۱ ص ۲۴۲ و ص ۲۳۸ و حاشیه المعرب جوالیقی ص ۲۳ شود.

۳- دسته دیگری منتظر آمدن امامانی هستند که از میان ایشان رخت بر بسته‌اند: (ک) و (ا) و (ب).

این عقیده شرکت جستند چه ایشان^(۱) معتقد به الوهیت امامان یا حلول خدا در ایشان بودند. وهم متصوفه به قطب و ابدال عقیده مند شدند و گویی آن‌ها را در این عقیده از مذهب رافضیان دربارهٔ امام و نقیبان^(۲) تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود در می‌آمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند و در آن‌ها فرو رفتند به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقة این قراردادند که علی. رض. آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود و این خرقة و طریقت به عقیده آنان از حسن بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است. در صورتی که از طریق صحیح چنین واقعه ای دانسته نشده است و این طریقت به علی، کرم الله وجهه، اختصاص نداشته است بلکه کلیهٔ صحابه در طریق دین^(۳) به منزلهٔ راهنما و پیشوای مسلمانان می‌باشند و در اختصاص دادن آن تنها به علی، ع، بوی تندی از تشیع درک می‌شود که از آن و دیگر مطالبی که دربارهٔ دخول ایان در تشیع و در آمدن آنان در سلک شیعیان مقدم داشتیم فهمیده می‌شود از این رو کتب اسماعیلیان آکنده از عقاید رافضی است. و کتب اسماعیلیان و هم کتب متأخران متصوفه نیز سراپا دربارهٔ فاطمی منتظر^(۴) است و آن‌ها را به یکدیگر املا می‌کنند و از همدیگر فرا می‌گیرند و همهٔ آنان مبتنی بر اصول واهی از هر دو گروه است و گاهی هم برخی از آنان به سخنان منجمان دربارهٔ قرانات اسناد می‌کنند و این گونه پیشگویی‌های آنان از نوع سخنانی است که در (ملاحم) چکامه‌های پیشگویی دیده می‌شود و دربارهٔ آن‌ها در فصل آینده گفتگو خواهیم کرد. و کسانی که از این گروه متصوفهٔ متأخر بیش از دیگران در امر فاطمی سخن رانده‌اند عبارتند

۱- برخی از ایشان نه همه امامیه.

۲- نقیب رئیس و عهده دار امور مردم است و نقیب اشراف کسی است که احوال ایشان را رسیدگی می‌کند.

۳- از: «ینی» در (۱) هدی.

۴- به فتح «ظ».

از ابن العربی حاتمی در کتاب عنقای مغرب و ابن قسی در کتاب خلع النعلین و عبدالحق بن سبعین^(۱) درین باره گفتگو کرده است. و بیشتر کلمات ایشان که درباره فاطمی به منزله لغزها و امثال است و به ندرت به صراحت سخن می گویند یا مفسران سخنان ایشان گاهی موضوع را به تصریح بیان می کنند.

و خلاصه مذهب ایشان بنابر آنچه ابن ابی واطیل یاد کرده اینست که به وسیله نبوت حق و راستی پس از گمراهی و کوری بشر پدید آمده است و به دنبال نبوت خلافت روی می دهد و سپس پادشاهی جای خلافت را می گیرد آن گاه دوران ستمگری و تکبر و باطل پیش می آید.

می گویند و چون معهود از سنت خدا این است که امور به وضع نخستین خود بازگردد از این رو واجب است امر نبوت و حق از راه ولایت زنده گردد و سپس به خلافت تبدیل شود و به دنبال آن دوران دروغ و تزویر می رسد و جانشین پادشاهی و فرمانروایی می شود و آن گاه کفر به وضعی که پیش از نبوت بود باز می گردد. آن ها با بیان به وقایعی که پس از نبوت روی داده است اشاره می کنند از قبیل خلافت و تبدیل آن به پادشاهی. و آن ها را سه مرحله به شمار می آورند از این رو ولایت را هم که مخصوص آن فاطمی است و امر نبوت و حق را زنده می کند به امر خلفا و جانشینان آن ولی آن گاه دوران دروغ و تزویر که به طور کنایه از آن به خروج دجال تعبیر می کنند فرا می رسد پس این سه مرتبه است بر سنت سه مرتبه نخستین سپس کفر باز می گردد همچنان که پیش از نبوت بود. و نیز می گویند: و چون امر خلافت برای قبیله قریش به منزله حکم شرعی به جماعی بوده که انکار آن که علم آن را به دست نیاورده آن را سست نمی کند. پس

۱- ابن سبعین، ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی مولد او در مرسیه، Murcie، به سال ۶۱۴ و وفاتش به مکه در سنه ۶۶۸. او طریقت خاصی در تصوف داشته و هنگامی که در سبته، Ceuta، می زیسته فردریک دوم از علمای آنجا سؤالاتی کرد و ابن سبعین پاسخ آن ها را نوشت و از این رو در نزد مسیحیان شهرت یافت. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

واجب است که امامت به کسی اختصاص یابد که از قریش به پیامبر صلی الله علیه و آله اخص باشد یا به ظاهر مانند خاندان عبدالمطلب و یا در باطن پس باید از کسانی باشد که از حقیقت خاندان (آل) به شمار رود. و خاندان کسانی هستند که هرگاه حاضر شود (امام) هر آن که از آن خاندان است غایب نشود^(۱). این عربی حاتمی در کتاب خود موسوم به عنقای مغرب فاطمی را به نام «خاتم اولیا» نامیده و از وی به طور کنایه به «خشت نقره» تعبیر کرده است و عنوان اخیر اشاره به حدیث بخاری در (باب خاتم النبیین) است که پیامبر، ص، فرموده است: مثل من در میان پیامبران پیش از من همچون مثل مردیست که خانه ای بنیان نهاد و آن را تکمیل کرد به حدی که از آن هیچ چیز باقی نماند به جز جای یک خشت، پس من آن خشت هستم».

و خاتم پیغمبران را به خشتی تفسیر می‌کنند که بنا را تکمیل کرده است. و معنی آن پیامبريست که برای او نبوت کامل حاصل آمده است. و ولایت را در تفاوت مراتب آن به نبوت تشبیه می‌کنند و صاحب کمال ولایت را خاتم اولیا قرار می‌دهند یعنی حائز رتبه ای که خاتمه و پایان ولایت است همچنان که خاتم انبیا حائز پایگاهی بود که خاتمهٔ نبوت به شمار میرفت. و از این رو که شارع در حدیث یاد کرده از این پایگاه خاتمه به خشت خانه تعبیر کرده است و هر دو مقام دارای یک نسبت می‌باشند و به همین سبب در تمثیل یک خشت بیش نیستند متنها در نبوت خشت زرین و در ولایت خشت سیمین تا میان دو پایگاه تفاوت حاصل آید چنان که میان زرو سیم فرق هست. از این رو خشت زرین را کنایه از پیامبر، ص، و خشت سیمین را کنایه از آن ولی فاطمی منتظر می‌آورند و آن را خاتم اولیا می‌نامند.

و ابن عربی در ضمن مطالبی که ابن ابی واطیل از وی نقل کرده گفته است که آن امام منتظر از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و از نسل فاطمه خواهد بود و ظهور او پس از گذشتن «خ ف ج» از هجرت روی خواهد داد.

۱- عبارت در همه نسخه‌ها مبهم، پیچیده است.

و سه حرف مزبور را به منظور بدست آوردن عدد آنها به حساب جمل ترسیم کرده است که یکی «خ» نقطه دار برابر ششصد و دیگری «ف» اخت قاف برابر هشتادوسومی «ج» نقطه دار برابر عدد سه است که روی هم رفته ششصد و هشتاد و سه سال می شود و مقارن آخر قرن هفتم است و چون این عصر سپری گردید و فاطمی ظهور نکرد برخی از مقلدان آنان پیش بینی مزبور را بدینسان توجیه کردند که مقصود از آن مدت مولد او بوده است و ظهور او را به مولدش تعبیر کردند و گفتند خروج وی نزدیک هفتصد و ده خواهد بود و او امامی است که از ناحیه مغرب ظهور خواهد کرد. و هم ابن ابی واطیل گوید: هرگاه روز تولد امام منتظر برحسب گفته ابن عربی در سال ششصد و هشتاد و شش باشد پس سن او هنگام خروج بیست و شش سال خواهد بود.

و نیز افزوده است که: دجال در سال هفتصد و چهل و سه از روز محمدی خروج خواهد کرد و آغاز روز محمدی به عقیده ایشان از روز وفات پیامبر ﷺ تا پایان هزار سال است. و نیز ابن ابی واطیل در شرحی که بر کتاب خلع النعلین نوشته است گوید: ولی منتظر کسی است که القائم بامرالله خواهد بود و او را به نام محمد مهدی می خوانند، او خاتم اولیاست و پیامبری نخواهد بود بلکه ولیی است که روح و دوستدار او وی را برمی انگیزد^(۱). پیامبر ﷺ فرموده است: عالم در میان قوم خود مانند پیامبری در میان امت خویش می باشد. و هم فرموده است: عالمان امت من مانند پیامبران بنی اسرائیل اند. و مژده دادن به ظهور مهدی از آغاز روز محمدی تا کمی پیش از سال پانصد یعنی نصف روز مزبور همچنان پیاپی ادامه یافته و از هنگام سپری شدن آن زمان تاکنون بشارت ها و نویدهای مشایخ به نزدیک شدن هنگام ظهور او روز بروز استوارتر و افزونتر شده است.

ابن ابی واطیل گوید: و کندی یاد کرده است که این ولی کسی است که با مردم نماز ظهر می گذارد و اسلام را تجدید می کند و عدل و داد را نمودار می سازد و جزیره اندلس

۱- عبارت متن مبهم است.

را فتح می‌کند و به رومه می‌رسد و آن ناحیه را می‌گشاید و به سوی مشرق رهسپار می‌شود و آن سرزمین و هم قسطنطنیه را فتح می‌کند و فرمانروایی زمین از آن او می‌شود و ازین رو مسلمانان نیرو و توانایی می‌یابند و اسلام به اوج عظمت می‌رسد و دین حنیفیه^(۱) آشکار می‌شود چه از هنگام نماز ظهر تا هنگام عصر وقت نماز خاصی است. پیامبر ﷺ فرمود: میان این دو نماز (ظهر و عصر) وقتی است. (برای نماز) و هم کندی گفته است: عدد کلیه حروف عربی بی نقطه یعنی حروفی که سوره‌های قرآن به آنها افتتاح شده به حساب جمل هفتصد و چهل و سال است و هفت سال دوران قدرت دجال خواهد بود آن گاه در وقت نماز عصر عیسی فرود می‌آید و دنیا را اصلاح می‌کند چنان که میش و گرگ با هم به سربرند.

سپس باید دانست که مدت پادشاهی غیرعرب پس از اسلام آوردن ایشان با عیسی صدو شصت سال خواهد بود که [شماره حروف نقطه دار ق ی ن است و دولت عدالت و داد از این مدت چهل سال خواهد بود]^(۲).

ابن ابی واطیل گوید: و حدیثی که از قول پیامبر ﷺ آمده است که: مهدیی به جز عیسی نیست بدین معنی است که هیچ مهدی نیست که هدایت او با ولایت وی برابر باشد^(۳)، و به قولی معنی آن اینست که به جز عیسی کسی در گهواره سخن نمی‌گوید، ولی این گفتار را حدیث حریج و دیگران رد می‌کند. و در صحیح آمده است که پیامبر فرموده است: این امر «اسلام» یا «دین محمد» همچنان پایدار خواهد بود تا این که رستاخیز برپا شود یا برایشان دوازده تن خلیفه فرمانروایی کند. یعنی خلیفه قرشی. و بنابراین واقعیت نشان می‌دهد که برخی از این دوازده تن در صدر اسلام بوده‌اند و برخی از آنان هم در پایان آن خواهند بود. و هم پیامبر فرموده است: مدت خلافت پس از من

۱- حنیفیه به معنی میل به اسلام و گرویدن بدانست (اقرّب الموارد).

۲- از «ینی» تصحیح شد.

۳- (ن. ل) که هدایت او با مهدی آخرالزمان برابر باشد.

سی (سال) خواهد بود یا برحسب روایتی سی و یک یا به روایت دیگر سی و شش سال. و انقضای آن در خلافت حسن و اول فرمانروایی معاویه است. بنابراین آغاز فرمانروایی معاویه خلافت به شمار می‌رود، برحسب معانی اصلی کلمات (گرفتن اوایل اسماء) و وی ششمین خلیفه است و اما هفتمین خلیفه عمر بن عبدالعزیز است. آن گاه بقیه خلفا پنج تن از خاندان پیامبر ﷺ و از ذریه علی عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هستند و مؤید آن گفتار پیامبر ﷺ است که می‌فرماید: تو ذوقرین آنی. مقصود ذوقرین امت است، یعنی تو در آغاز امت اسلام و ذریه تو در پایان آن خلیفه خواهد بود و چه بسا که معتقدان به رجعت^(۱) بدین حدیث استدلال می‌کنند پس (قرن) اول به عقیده ایشان اشاره به وقتی است که خورشید از مغرب طلوع می‌کند و پیامبر ﷺ فرموده است: هرگاه کسری (خسرو) کشته شود پس از وی خسروی نخواهد بود و هرگاه قیصر هلاک شود پس از او قیصری فرمانروایی نخواهد کرد. و سوگند به کسی که جان من در ید اوست گنج‌های آنان را بی‌شک در راه خدا خرج خواهید کرد.

و عمر بن خطاب گنج‌های خسرو را در راه خدا خرج کرده است و آن که قیصر را می‌کشد و گنج‌های وی را در راه خدا خرج می‌کند همین منتظر (مهدی) است هنگامی که قسطنطنیه را فتح کند. پس چه امیر نیک و چه سپاه نیکی خواهد بود این چنین پیامبر ﷺ فرموده است. و مدت فرمانروایی وی اند (بضع) سال خواهد بود و اند (بضع) از سه تا نه و به قولی تا ده را می‌رساند و در احادیثی چهل و در روایات دیگری هفتاد هم آمده است.

و اما چهل سال عبارت از مدت فرمانروایی وی (مهدی) و دوران دیگر خلفای چهارگانه‌اش خواهد بود که از خاندان او پس از مرگش خلافت خواهند کرد، بر همه آنان درود باد.

۱- یعنی رجوع امام به دنیا پس از مرگ.

و گوید (ابن ابی واطیل) ستاره شناسان و اهل قرانات یاد کرده‌اند که مدت بقای فرمانروایی مهدی و خاندانش پس از وی صد و پنجاه و نه سال خواهد بود. و بنابراین جریان فرمانروایی خلافت و عدالت چهل یا هفتاد سال خواهد بود آن گاه اوضاع تغییر خواهد یافت و پادشاهی پدید خواهد آمد. پایان سخن ابن ابی واطیل.

و (ابن ابی واطیل) در جای دیگر گوید: فرود آمدن عیسی در وقت نماز عصر روز محمدی هنگامی خواهد بود که سه چهارم آن سپری شود. (گوید) و کندی یعقوب بن اسحاق در کتاب جفری که در آن قرانات را یاد کرده گفته است که هرگاه قران به ثور برسد در اول ضح^(۱) (به ضاد معجمه و حای مهمله^(۲)) یعنی ششصد و نود و هشت هجری مسیح فرود می‌آید و آن گاه در روی زمین آنچه خدای تعالی بخواهد فرمانروایی می‌کند.

(گوید) و در حدیث آمده است که عیسی نزدیک منارهٔ سفید جانب شرقی دمشق فرود می‌آید، بر تن او دو ردای زرد زعفرانی رنگ^(۳) پوشیده خواهد بود دو دست او بر روی بالهای دو فرشته قرار خواهد داشت دارای موهای فرو آویخته بر روی نرمه گوش خواهد بود چنان که گویی از زندان^(۴) بیرون آمده است. هرگاه سرش را فرود آورد قطره قطره از آن جاری شود^(۵) و هرگاه آن را بلند کند دانه‌هایی مانند مروارید از آن فرو می‌ریزد. چهرهٔ او دارای خال‌های بسیار خواهد بود.

۱- خضخ (ب).

۲- «ض» در نزد اهالی مغرب معادل نود و «ص» برابر شصت است (حاشیه نصر هورینی).

۳- در متن: مزعفرتین صفاوین ممصرتین است و ممصر رنگ شده به گل سرخ یا دارای سرخی خفیف یا دارای زردی اندک یا به رنگ بین سیر و ناقص رجوع به اقرب الموارد شود.

۴- ترجمه «دیماس» است که به معنی جای عمیقی است که نور بدان نرسد و هم بر زندانی از آن حجاج اطلاق می‌شده است.

۵- قطر و اگر قطر (مشدد) باشد: به وی عود دهد.

و در حدیث دیگر آمده است که وی قدی میانه خواهد داشت و رنگ بدن وی به سفیدی و سرخی خواهد زد.

و در حدیث دیگر است که او در میان اعراب بادیه نشین^(۱) زناشویی خواهد کرد. مقصود اینست که او با آنها ازدواج می‌کند و همسرش فرزندی می‌زاید و وفات او را پس از چهل سال یاد کرده است.

و در حدیث آمده است که عیسی در مدینه در میگذرد و در پهلوی عمر بن خطاب دفت می‌شود.

و هم در حدیث آمده است که ابوبکر و عمر رضی الله عنهما از میان دو پیامبر برانگیخته می‌شوند. ابن ابی واطیل گفته است که شیعه می‌گوید که مسیح، مسیح همه مسیح هاست از دودمان محمد صلی الله علیه و آله و برخی از آنان^(۲) حدیث: به جز عیسی مهدیی نیست را بر آن حمل کرده‌اند یعنی مهدیی وجود ندارد به جز آن مهدیی که نسبت او به شریعت محمدی مانند نبوت عیسی به شریعت موسوی است در پیروی کردن و عدم نسخ (سخنی از شریعت وی).

به اضافه بسیاری از این گونه گفتارها که در آنها ظهور و کسی را که ظهور می‌کند و جایگاه ظهور او را تعیین می‌کنند^(۳) و زمانی را که خبر می‌دهند سپری می‌شود و هیچ اثری از ظهور پدید نمی‌آید و آن وقت به رأی تازه‌ای که می‌سازند باز می‌گردند چنان که می‌بینی در این باره به چه مفهوم‌های لغوی و موضوعات خیالی و احکام نجومی متوسل می‌شوند در این (اعمار) سنین اول و آخری آنها سپری گردیده است.

۱- ترجمه این جمله است: انه يتزوج بالغرب و الغرب داوالبادیه در اقرب الموارد ذیل معانی غرب آرد: دلو و مشک بزرگ. و ذیل معنی حدیث: لایزال هل الغرب ظاهرین علی الحق گوید: یعنی حجاز و به قولی مردم شام... و به قولی اهل حدت و جهاد و به قول دیگر اهل دلو یعنی طایفه عرب، بنابراین منظور عرب است به قرینه بادیه و دسلان ذیل این عبارت نوشته است: معنی آن را نفهمیدم.

۲- برخی از متصوفه (ک) و (ب) و (ا).

۳- در چاپ‌های (ا) و (ب) و (ک) پس از عبارت مزبور چنین است: «با دلایل واهی و سخنان بی‌منطق مختلف». این کلمه‌ها در «ینی» و (پ) نیست.

و اما متصوفهٔ همزمان ما، بیشتر آنان به ظهور مردی اشاره می‌کنند که تجدید کنندهٔ احکام مذهب اسلام و مراسم حق خواهد بود و ظهور او را در اوقاتی تعیین می‌کنند که نزدیک به عصر ماست بعضی از آنان می‌گویند از نسل فاطمه از آنان شنیده‌ایم که بزرگتر ایشان ابویعقوب بادسی سرور اولیای مغرب است و در آغاز این قرن یعنی هشتم می‌زیسته است. و این موضوع را نوادهٔ او خدایگان ما ابوزکریا یحیی به نقل از پدرش ابومحمد عبدالله ولی و او پدرش ابویعقوب یاد کرده و به من خبر داده است^(۱).

اینست پایان مطالبی که بر آن دست یافته‌ایم یا از سخنان گروه متصوفه به ما رسیده است و هم آنچه محدثان دربارهٔ اخبار مهدی آورده‌اند که به طور کامل همهٔ آن‌ها را به اندازهٔ وسع خویش یاد کردیم.

ولی حقیقتی که باید بر تو ثابت شود اینست که هیچ دعوتی خواه برای دین یا سلطنت و پادشاهی به مرحلهٔ عمل و کمال نمی‌رسد مگر در پرتو شوکت و سپاه و عصیبت چه فرمان دعوت کننده را لشکر و عصیبت آشکار می‌سازد و از آن دفاع می‌کند تا آن که امر خدا در آن به کمال می‌رسد. و ما در فصول پیشین با برهانهای طبیعی^(۲) که نشان دادیم این امر را ثابت کردیم.

و عصیبت فاطمیان و طالبیان و بلکه عصیبت کلیهٔ قریش هم اکنون در سراسر جهان متلاشی شده است و ملت‌های دیگری پدید آمده‌اند که عصیبت آنان بر عصیبت قریش برتری یافته است.

و به جز عصیبت‌هایی که از قریش به حجاز در مکه و شهرهای یمن و مدینه مانده و گروهی از طالبیان مانند خاندان حسن و خاندان حسین و خاندان جعفر در شهرهای مزبور پراکنده‌اند و بر آن نواحی استیلا دارند دیگر در سایر نقاط جهان اثری از عصیبت

۱- در «ینی» چنین است: و این موضوع را نواده او ابوزکریا یا یحیی از پدرش ابومحمد عبدالله از پدرش ولی ابویعقوب یاد کرده...

۲- از: «ینی» در نسخه دیگر: قطعی

قریش یافت نمی‌شود و آن‌ها هم گروه‌ها و طوایف بادیه نشینی هستند که در زادگاه خویش به وضع پراکنده ای به سر می‌برند و از لحاظ بسیاری فرمانروایان و افکار و عقاید گوناگون به هزارها گروه می‌رسند. بنابراین اگر ظهور این مهدی صحیح باشد هیچ راهی برای آشکارشدن دعوتش به نظر نمی‌رسد جز این که از آن خاندان‌ها باشد و خدا دل‌های آنان را در پیروی کردن از او به هم نزدیک کند و در نتیجه عصیت و شوکتی به کمال برای وی میسر می‌گردد و بتواند گفتار خود را آشکار سازد و مردم را بدان وادار کند و گرنه در جزین صورت مانند این که شخصی فاطمی از آن خاندان بخواهد در یکی از نواحی جهان بدون عصیت و لشکر و به صرف انتساب به آن خاندان به چنین دعوتی قیام کند به هیچ رو پیشرفت نخواهد کرد و به موجب برهان‌های درست و استواری که در فل پیشین آوردیم چنین قیامی امکان پذیر نخواهد بود.

و اما ادعای برخی از عامه در این باره پذیرفتنی نیست، چه آنان ابلهانی بیش نیستند که نه به زیور خرد آراسته‌اند تا بدان رهبری شوند و نه دانشی دارند تا از آن بهره بگیرند. آن‌ها منتظر زمان ظهور آن فاطمی هستند بی‌آن که منتسب به خاندانی باشد یا آن که جایگاه درست آن را بدانند به تقلید از شایعاتی که درباره ظهور مردی فاطمی در میان مردم منتشر است و چنان که ثابت کردیم به حقیقت امر آگاه نیستند.

و بیشتر ظهور فاطمی را از نواحی دوردست کشورها و کناره‌های جاهای آباد مانند زاب در افریقیه و سوس در مغرب تعیین می‌کنند و بسیاری از کسانی که بصیرت ضعیف دارند توجه خود را رباطی در ماسه از سرزمین سوس معطوف میدارند [و می‌گویند فاطمی از آنجا ظهور خواهد کرد به گمان این که وی در آن رباط دیده شده است و تصور می‌کنند که مردم با وی در آنجا بیعت خواهند کرد]^(۱) چون آن رباط نزدیک طوایف نقاب دار (کداله) است و عامه معتقدند که فاطمی از آن طوایف است یا آن قبایل دعوت او را می‌پذیرد و منتشر می‌کند و این فاطمی پنداریست که به هیچ دلیلی متکی

۱- (ینی) رد بعض نسخ به جای: یتحیون: بجیون. بیحثون آمده است. از (پ)

نیست به جز دوری و شگفتی آن ملت‌ها و از این رو که عامه کمترین اطلاعی به احوال آن طوایف از لحاظ فزونی یا کمی جمعیت و نیرومندی یا ناتوانی آنان ندارند و بدین سبب که نقاط دوردست و مرزی دور از دسترس دولت و بیرون از دایره نفوذ آنست از این رو اوهام عامه قوت می‌یابد که فاطمی از آن نواحی ظهور می‌کند و تنها بهره‌ای که از این پندار ممکنست ببرند اینست که (فاطمی منتظر) از زیر قدرت دولت‌ها و قوانین و فرمان‌ها خارج است.

اینست که اغلب بسیاری از کم‌خردان ریاکارانه برای تبلیغ و دعوت مردم بدان جایگاه (رباط ماسه) می‌شتابند و خیالات پوچ و احمقانه‌ای در سر می‌پرورند که به منظور خویش نایل آیند و دعوت خود را به کمال رسانند در حالی که بیشتر آنان جان خود را در این راه از دست داده و به قتل رسیده‌اند.

شیخ ما محمد بن ابراهیم ابلی برای من روایت کرد که در آغاز قرن هشتم و روزگار فرمانروایی سلطان یوسف بن یعقوب مردی از تصوف پیشگان معروف به توپریزی مصغرتوزر و منسوب بدان شهر در رباط ماسه خروج کرد و مدعی شد که وی فاطمی منتظر است. گروهی از مردم سوس از قبایل صنناکه (صنهاجه) و کزوله او را پیروی کردند و کارش بالاگرفت و نزدیک بود تا سکسیوی به حيله کسی را برانگیخت که شبانه وی را بکشت و هوی خواهان وی متلاشی شدند.

همچنین در آخر قرن هفتم، یعنی مال سال ششصد و نود تا هفتصد مردی در غمازه موسوم به عباس ظهور کرد و مدعی شد که او فاطمی است و عامه مردم غمازه از وی پیروی کردند و آن‌گاه با قهر و غلبه بر شهر بادتسلط یافت و بازارهای آن را سوخت و سپس به سوی شهر المزمه شتافت و در آن شهر او را با مکر و حيله به قتل رسانیدند و دعوتش پایان یافت.

و از این گونه دعاوی که مدعیان آن‌ها پیشرفت نکرده‌اند نمونه‌های بسیاری است.

و هم شیخ یاد کرده (محمد ابراهیم ابلی) داستان شگفت آوری از اینگونه داعیه‌ها برای من نقل کرد و آن اینست که: هنگام سفر حج از رباط عباد^(۱) که مدفن شیخ ابومدین^(۲) واقع در کوه تلمسان است و کوه مزبور مشرف بر آن می‌باشد مردی از خاندان پیامبر (سید) که از ساکنان کربلا بوده است همراه سفر وی می‌شود و او دارای پیروان و شاگردان و خدمتگزاران بسیار بوده و در میان قوم خود پایه ارجمند داشته است و در بیشتر شهرها همشهری هایش او را استقبال می‌کردند و مخارج وی را می‌پرداختند. شیخ گوید: میان ما دوستی و همنشینی درین سفر و در تمام طول راه استوار گردید. و موضوع کار او بر من کشف و معلوم شد که وی با همراهان خویش از کربلا که اقامتگاه او بود برای جستجوی فرمانروایی و دعوی این که وی فاطمی است به مغب آمده [و چون دیده است دولت مرینیان و یوسف بن یعقوب در آن هنگام تلمسان را پایتخت خود قرار داده و در نهایت قدرت است به همراهان خود گفته است] برگردید، ما دچار غلط و اشتباه شده‌ایم و اکنون هنگام ادعای ما نیست^(۳).

و گفتار آن مرد نشان می‌دهد که وی بدین حقیقت آگاه و بینا بوده است که کار فرمانروایی جز در پرتو عصبیت و نیرویی که برابر با قدرت لشکری خداوندان قدرت هر عصر باشد انجام نمی‌یابد و همین که دریافته است که وی در آن دیار مردی بیگانه و بی‌یار و یاور است و نمی‌تواند در برابر عصبیت مرینیان در آن روزگار مقاومت کند از ادعای خود صرفنظر کرده و حقیقت را دریافته و دست از آزمندیهای خود برداشته است

۱- رباط عباد واقع در دو کیلومتری جنوب شرقی تلمسان و ساحل رود اسر است.

۲- شیخ ابومدین شعیب بن حسین اندلسی یکی از تبارشیوخ متصوفه، مولد او به قطنباته، قریه ای به اشبیلیه است. وی در سال ۵۴۹ با گروهی از بجایه به تلمسان می‌رفت و در رباط عباد درگذشت و جسد وی را در رباط به خاک سپردند. قبر او زیارتگاه بوده است. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- در «ینی» چنین است: و چون (قدرت) دولت مرینیان را به چشم دیده و در همان روزگار یوسف بن تاشفین با تلمسان به نبرد برخاسته بود به همراهان خود گفته بود.

و مطلبی را که می‌بایست یقین کند این بود که کلیهٔ عصیت فاطمیان و قریش به ویژه در مغرب یکسره از میان رفته است ولی تعصب او به کارش مانع آنست که چنین اعتقادی پیدا کند و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید^(۱).

و در روزگارهای نزدیک به عصر ما در میان عرب ساکن دیار مغرب شوق و تمایلی (نهضتی) پدید آمده بود که مردم را به راه راست و حقیقت و انجام دادن سنت پیامبر دعوت می‌کردند بی‌آن که در این گونه تبلیغات دعوت فاطمی یا جز آن وجود داشته باشد چنان که گاهی از اوقات یکی پس از دیگری از آنان مردم را به پاداشتن سنت و تغییر دادن منکر دعوت می‌کردند و عنایت خویش را بدین امور مبذول می‌داشتند و پیروان آنان فزونی می‌یافت و بیش از همه چیز به اصلاح جاده‌ها از لحاظ جلوگیری از دستبرد به مسافران توجه می‌کردند زیرا بیشتر تبهکاری تازیان درین قسمت بود که به راهزنی می‌پرداختند چنان که در فصول پیشین یاد کردیم که وضع طبیعی اقتصاد و معاش ایشان ایجاب می‌کرد به این گونه کردارها دست یازند.

ازین رو آنچه دوستداران اصلاحات می‌توانستند مردم را از کارهای منکر و ناپسند باز می‌داشتند و به ویژه در امن کردن جاده‌ها و راه‌ها از دستبرد راهزنان می‌کوشیدند ولی چیزی که هست آیین‌های دینی در میان ایشان استوار نشده بود از این رو که تو به عرب و روی آوردن ایشان به دین تنها ایشانرا بدین امر متوجه ساخت که از غارتگری و تاراج و راهزنی خودداری^(۲) کنند و در بازگشت ایشان بدین و توجه شان بدان خرد ایشان فضیلت دیگری را درک نمی‌کرد و نمی‌توانستند به تمام مقاصد دین پی ببرند و به جز ترک غارتگری حقیقت دیگری را دریابند زیرا پیش از نزدیکی به دیانت گناهی که مرتکب می‌شدند همین عمل بود و از این رو هنگامی که به دیانت روی آوردند از همان رفتار ناستوده توبه کردند. اینست که می‌بینیم پیروان این گروه مصلحان که به گمان خود

۱- ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقره: 223].

۲- (اقتصاد) در چاپ (ا) غلط و صحیح (اقتصاد) است برحسب «ینی».

مردم را به سنت و حق دعوت می‌کنند در دیگر فروع اقتدا و پیروی از دین عمیق نیستند و تنها کیش آنان فرو گذاشتن غارتگری و ستم و راهزنی و آزار مسافران است و آن گاه باتمام قوایی که دارند به جستن سودهای دنیوی و امور معاش روی می‌آورند و تفاوت میان امر رستگاری و شایستگی مردم و طلبیدن دنیا از زمین تا آسمانست و سازش آن دو با هم ممتنع می‌باشد. بدین سبب به هیچ رو در میان چنین کسانی آیین‌ها و اصول دین استوار نمی‌شود و به طور کامل از راه باطل باز نمی‌گردند و برگروه آنان افزوده نمی‌شود و میان صفات و خوی دعوت کننده آنان در استحکام دین و فرمانروایی بر خود با پیروانش اختلاف و تفاوت بسیار دیده می‌شود [و آن‌ها آن چنان که باید به خوی وی نمی‌گروند] و از این رو همین که زندگی را به درود گوید رشته کار آنان از هم می‌گسلد و عصبيت و قدرت آنان متلاشی می‌شود. و نمونه این کیفیت در افریقه برای مردی از قبیله بنی کعب سلیم^(۱) موسوم به قاسم بن مره بن احمد در قرن هفتم روی داد و آن گاه پس از او برای مرد دیگری موسوم به سعاده از تیره (بطن) مسلم وابسته به قبایل بادیه نشین ریاح^(۲) و او از مصلحنخستین دیندارتر بود و روشی استوارتر داشت و با همه این‌ها کار پیروان او به هیچ رو بهبود نیافت و به اصلاح نگرایید به علت دلایلی که یاد کردیم، و ما در ضمن یاد کردن قبایل سلیم و ریاح در این باره گفتگو خواهیم کرد. و پس از اصلاح خواهانی پدید آمدند که به تقلید آنان این گونه دعوتها را به خود می‌بستند و راه ریاکاری و سالوسی را می‌پیمودند و کلمه سنت را بر زبان می‌آوردند در صورتی که خود به جز اندکی بدان آراسته نبودند و به همین سبب نه این گروه و نه کسانی که پس از ایشان این گونه دعاوی را به خود بستند هیچ پیشرفتی نکردند و کاری انجام ندادند. دستور خداست در میان بندگان^(۳)

۱- رجوع به تاریخ بر برج ۱ ص ۱۵۳ شود. در «ینی» مردی از بنی کعب از قبیله سلیم.

۲- رجوع به تاریخ بربر ترجمه دسلان ج ۱ ص ۸۱ شود.

۳- آخر فصل در «ینی» هم مانند (پ) و این ترجمه است.

فصل پنجاه و سوم: دربارهٔ امور غیب بینی و فالگزاری دولت‌ها و ملت‌ها و در این فصل از «ملاحم» چکامه‌های پیشگویی و کشف مفهوم حفر نیز گفتگو می‌شود^(۱)

باید دانست که همت گماشتن و توجه به دانستن فرجام کارها و آگاهی از پیش آمدهایی که در آینده برای هر کسی روی خواهد داد از قبیل چگونگی زندگی یا مرگ یا نیکی و بدی، از خصوصیات روحی نوع بشر است به ویژه مردم شیفتهٔ آند که از پیش آمدها و حوادث عمومی آینده آگاه شوند مانند: شناختن دولت‌ها، که می‌توان گفت خبریافتن از این گونه امور جبلی بشر است و در نهاد او مخمر گردیده است. از این رو می‌بینیم بیشتر مردم بر آن می‌شوند که در خواب بدین گونه امور پی برند و اخبار کاهنان دربارهٔ کسانی که برای چنین مسائلی به آنان روی می‌آورند از پادشاهان گرفته تا مردم بازاری و عامه معروفست. به همین سبب می‌بینیم در شهرها صنف خاصی این گونه پیشگویی‌ها را وسیلهٔ معاش و پیشهٔ خود می‌سازند چه می‌دانند که مردم سخت شیفتهٔ چنین مسائلی هستند و از این رو در کنار گذرها و دکانها جایگاه خاصی برمی‌گزینند تا کسانی که می‌خواهند از آنان درین باره پرسش کنند محل ایشان را بدانند. اینست که بامداد و شامگاه زنان و کودکان شهر و بلکه بسیاری از کم خردان در جایگاه آنان گرد می‌آیند و از فرجام کارهای خود از کسب و پیشه و جاه و مقام گرفته تا امور معاش و دوستی و دشمنی و نظایر این‌ها پرسش می‌کنند و این گروه به انواع گوناگون پیشگویی می‌پردازند از قبیل بینندهٔ خط رمل که او را منجم می‌خوانند و فال بین با سنگریزه‌ها و

۱- در «ینی» عنوان فصل چنین است: در امور غیب بینی و فالگزاری دولت‌ها و ملت‌ها و گفتگو از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) و کشف معنای جفر. و در چاپ بیروت: در ابتدای دولت‌ها و ملت‌ها است و صورت متن از مجموع چند چاپ و نسخه «ینی» است.

دانه‌ها (فال نخود) که وی را حاسب (شمارگر) می‌نامند و آنان که در آینه و آب فال می‌بینند و ایشان را مندل زن^(۱) می‌خوانند.

و این اعمال منکر و ناپسند را در همه شهرهای بزرگ به طور آشکار مرتکب می‌شوند در صورتی که در شریعت مورد نکوهش واقع شده است و مقرر گردیده است که بشر از امور غیبی آگاه نمی‌شود به جز کسانی که خدا در خواب یا از راه منصب ولایت آنان را از دانش خود بر غیب آگاه می‌کند و بیشتر کسانی که بدین امور توجه می‌کنند و به جستجوی آگاهی یافتن بر آنها می‌پردازند پادشاهان و امیرانند که می‌خواهند مدت باقی دولت بدان معطوف شده است و در میان هر ملتی سخنان کاهن یا ستاره شناس یا ولی امری در این باره یافت می‌شود از قبیل چگونگی پادشاهی و سلطنتی که در انتظار آند یا دولتی که از نایل آمدن بدان با خود سخن می‌گویند و پیش آمدهایی که در آینده برای آنان روی خواهد داد مانند جنگ‌ها و فتنه‌ها و کشتارهای عظیم و مدت بقای دولت و شماره پادشاهان آن و سخن درباره اسامی آنان و این گونه امور را پیشگویی حوادث می‌نامند.

و در میان عرب کاهنان و فالگزارانی بودند که در این گونه موضوعات به آنان رجوع می‌کردند و آنها از آینده قوم عرب خبر داده و پادشاهی و دولت آنان را پیشگویی کرده بودند، چنان که شق و سطح درباره خواب ربیعہ بن نصر یکی از پادشاهان یمن خبر دادند که حبشه بر بلاد ایشان می‌تازد و سپس آن کشور به تصرف یمن می‌آید و آن گاه پادشاهی و دولت عرب ظهور می‌کند. و همچنین سطح رؤیای موبدان را تأویل کرد هنگامی که کسری (خسرو انوشیروان) آن را با عبدالملک نزد وی فرستاد و او ظهور دولت عرب را خبر داد. همچنین طوایف بربر کاهنانی داشتند که مشهورترین آنها موسی

۱- ضارب المندل، دایره ایست که افسونگران و عرابم خوانان گرد به گرد خویش بر زمین کشند (غیاث). در فارسی این گروه را آینه بین می‌نامند.

بن صالح^(۱) از قبیله بنی یفرن^(۲) و به قولی از قبیله غمرت^(۳) بود. وی پیشگویی هائی منظوم به زبان محلی دارد که از وقایع بسیار خبر داده است و بیشتر پیشگوییهای او درباره اینست که قبیله زناته در مغرب به پادشاهی و کشورداری خواهند رسید و اشعار او در میان قبال مربوط متداولست و مردم آن نواحی گاهی او را ولی می‌پندارند و زمانی وی را کاهن می‌دانند، برخی هم از روی پندارهای مخصوص به خودشان او را پیامبر می‌پندارند زیرا تاریخ او به عقیده ایشان مدت‌ها پیش از هجرت بوده است، و خدا دانتر است. و گاهی هم بعضی از نسل‌های اقوام به اخبار پیامبران درباره حوادث آینده استناد می‌کنند در صورتی که در روزگار ایشان پیامبری وجود داشته باشد چنان که در میان قوم بنی اسرائیل این وضع روی داده بود چه پیامبرانی که پیایی در میان آنان ظهور می‌کردند هنگامی که مردم سؤالاتی درباره اینگونه مسائل می‌کردند به آنان پاسخ می‌دادند و از آینده خبرهایی باز می‌گفتند.

و اما در دولت اسلامی بیشتر پیشگویی‌های که در میان آنان روی داد مربوط است به مدت بقای دنیا و بدانچه به وضع دولت‌ها و دوران فرمانروایی آنها باز می‌گردد و در این باره به صدر اسلام و آثاری^(۴) آنکا می‌کنند که ارضحابه و به ویژه مسلمانانی که از بنی اسرائیل (یهودیان) به اسلام گرویده‌اند نقل می‌کنند مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه^(۵) و امثال آنان.

۱- رجوع به تاریخ بربرج ۱ ص ۲۰۵ شود.

۲- به فتح «ی» و کسر «ر».

۳- به ضم «غ» و کسر «م».

۴- آثار ج، اثر در لغت به معنی گفته رسول ﷺ: روایت. حدیث نبوی. خیر و سنت پیامبر ﷺ و سخن صحابه ﷺ آمده است و اصطلاح حدیث در باره آن اختلاف است برخی گفته‌اند: روایت بر افعال و اقوال پیامبر ﷺ و خبر فقط به اقوال وی و اثر مبنی بر افعال صحابه ﷺ است و برخی اثر را بر حدیث موقوف و مقطع اطلاق کرده‌اند. رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون و لغت نامه دهخدا شود.

۵- وهب بن منبه در صنایع یمن به سال ۱۱۳ هری در گذشته است.

و چه بسا که بعضی از این پیشگوییها را از ظواهر اخبار منقول و تأویلات احتمالی اقتباس می‌کردند. و برای جعفر صادق علیه السلام^(۱) و امثال او از خاندان پیامبر پیشگویی‌های بسیار روی داده است که مستند نقل کنندگان در آنها (و خدا داناتر است). کشف (کرامت) ایشان به سبب امر ولایت بوده است و هرگاه نظایر آن از یاران و اعقاب آنان که در شمار اولیا نیستند انکارپذیر نباشد و در حالیکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: در میان شما راست گمانان باشد، پس ایشان (خاندان رسول) شایسته ترین مردم برای این گونه مراتب شریف و کرامات موهوب (بخشیده شده) هستند. و اما پس از دوران صدر اسلام و هنگامی که مردم بدانشها و به اصطلاحات روی آوردند و کتب حکما به زبان عربی ترجمه شد در این باره بیشتر به سخنان ستاره شناسان (منجمان) اتکا کردند چنان که در پادشاهی و دولت‌ها و سایر امور عمومی از قرانها و در موالید و مسائل و سایر امور خصوصی از طوابع هر یک که عبارت از شکل فلک در هنگام حدوث آنهاست استفاده می‌کردند.

و هم اکنون نخست مطالبی را که اهل خبر درین باره آورده‌اند یاد می‌کنیم و سپس به سخنان ستاره شناسان می‌پردازیم:

اما اهل اثر درباره مدت ملت (اسلام)^(۲) و بقای دنیا به آثاری استناد دارند که در کتاب سهیلی آمده است چه او از طبری اخباری نقل کرده که نشان می‌دهد مدت بقای دنیا از آغاز ملت اسلام پانصد سال خواهد بود. و این رأی به آشکار شدن کذب آن نقض گردیده است. و مستند طبری در این باره حدیثی است که از ابن عباس رضی الله عنه بدینسان نقل شده است: «همانا دنیا یک جمعه از روزهای جمعه آخرت است» و او برای این موضوع دلیلی نیاورده است و راز آن، و خدا داناتر است، اینست که اندازه گیری مدت بقای دنیا به حساب روزهایی که خدا آسمانها و زمین را آفریده است، یعنی هفت روز، می‌باشد و

۱- امام جعفر صادق، ع، امام هشتم شیعیان.

۲- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت (ملل) غلط است.

هر روز برابر هزار سال است به دلیل قول خدای تعالی: «و همانا روزی نزد پروردگار تو چون هزار سال است از آنچه می‌شمارید»^(۱) و گوید (طبری) و در صحیح^(۲) آمده است که رسول ﷺ گفت: اجل شما در مقابل اجل کسانی که پیش از شما بوده‌اند به اندازه مدت نمازن عصر تا غروب خورشید است. و فرمود: من با روز رستاخیز مانند این دو می‌باشم^(۳)، و اشاره به انگشت سبابه و میانه کرد. و مدت میان نماز عصر و غروب خورشید هنگامی که سایه هر چیز به اندازه دو برابر آن باشد قریب نصف یک هفتم است که مازاد انگشت میانه نسبت به سبابه نیز همین است و بنابراین مدت مزبور نصف یک هفتم تمام آن جمعه است که پانصد سال باشد و مؤید آن گفتار پیامبر ﷺ است که فرمود: هرگز خدا از آن ناتوان نخواهد بود که مدت این امت را نصف روز به تأخیر اندازد. و این نشان می‌دهد که مدت دنیا پیش از اسلام پنج هزار و پانصد سال است و از وهب بن منبه روایت شده است که مدت دنیا پیش از اسلام پنج هزار و ششصد سال است، یعنی مدت روزگار گذشته. و از کعب روایت کنند که مدت دنیا شش هزار سال است.

و سهیلی گوید: و در حدیث مزبور هیچ گواهی بر آنچه یاد کرده است وجود ندارد گذشته از این که خلاف آن روی داده است. بنابراین گفتار پیامبر: هرگز خدا از آن ناتوان... تا آخر، اقتضا نمی‌کند که زیاده بر نصف نفی شده باشد. و اما حدیث: من با روز رستاخیز... تا آخر، اشاره به نزدیکی روز رستاخیز است و هم منظور اینست که در فاصله بعثت او و روز رستاخیز جزوی پیامبری نخواهد بود و شریعتی جز شریعت او پدید نخواهد آمد. اگر در تحقیق آن توفیق یابد، و آن اینست که حروف مقطع اوایل سوره‌های قرآن را پس از حذف مکررات آن‌ها گردآوری کرده است و گوید مجموع آن‌ها چهارده

۱- ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: 47].

۲- صحیحین: (ک) و (ب) و (ا).

۳- از «ینی» در (ا): بعثت انا و الساعة....

حرف است که عبارت ذیل را تشکیل می‌دهند: الم یسطع نص حق کره؛ و آنگاه شماره آن‌ها را به حساب جمل به دست آورده است که برابر با رقم هفتصد و سه است^(۱) و این رقم را به مدتی که از آخرین هزار سال پیش از بعثت پیامبر گذشته افزوده است و مجموع آن‌ها را مدت ملت اسلام شمرده است.

سهیلی گوید: و دور نیست که این حساب از مقتضیات و فواید حروف مزبور باشد و من می‌گویم بودن آن «برحسب گفته سهیلی» «دور نیست» اقتضا نمی‌کند که ظهور کند و دلیل آن نمی‌شود که بتوان بر آن اعتماد کرد.

و آنچه سهیلی را به چنین محاسبه ای واداشته داستانی است که در کتاب «سیر» ابن اسحاق در حدیث دو پسر اخطب، دو تن از احبار^(۲) یهود آمده است و آن اینست که ابویاسر و برادرش حیی^(۳) (پسران اخطب) هنگامی که از حروف مقطع قرآن «الم» را شنیدند و آن‌ها را به حساب جمل شمردند عدد هفتاد و یک بدست آمد و آن را به مدت دوران اسلام تأویل کردند و «آن دو تن از احبار» مدت را نزدیک یا (کم) شمردند^(۴)، آن گاه حیی نزد پیامبر ﷺ آمد و پرسید آیا علاوه بر این حروف دیگری هم هست؟ فرمود: «المص» و آن گاه افزود «الر» و سپس افزود «الم» و آن وقت عدد دویست و هفتاد و یک بدست آمد و در نتیجه حیی مدت را طولانی شمرد و گفت:

۱- این عدد مطابقت نمی‌کند، هم چنین محاسبه مترجم ترکی نیز که آن را نهصدوسی نوشته است درست نیست بلکه رقم ۶۹۳ مطابق حروف مزبور است و آن موافق عددیست که از یعقوب کندی یاد خواهد کرد (حاشیه چاپ‌های مصر و بیروت، از نصر هورینی). دسلان ۹۰۳ آورده و در حاشیه متذکر شده که به جای: (سبعمائنه) (تسعمائنه) صحیح است و شاید رقم مترجم ترک هم ۹۰۳ بوده است.

۲- جمع حبر (به کسر ح) دانشمند جهود (متتهی الارب).

۳- حیی از (بنی) است و در نسخ دیگر (حی).

۴- در «بنی» فاستقر به جای: فاستقلا، در (ا).

ای محمد، کار تو بر ما مشتبه شده است چنان که نمی‌دانیم آیا اندک یا فزون ارزانی داشتی. سپس از نزد وی رفتند و به ایشان گفت: شما نمی‌دانید شاید او کلیه عدد آن را ارزانی داشته است که هفتصد و چهار^(۱) سال است. این اسحاق گوید: در این هنگام گفتار خدای تعالی بدینسان نازل شد: از آن (قرآن) آیات است که محکم که آن‌ها اصل کتابند و دیگر متشبهاتند، الآیات... و از این داستان دلیلی به دست نمی‌آید که برساند این عدد مدت ملت اسلام است زیرا دلالت این حروف بر اعداد مزبور نه طبیعی و نه عقلی است بلکه تنها مبتنی بر قرارداد و اصطلاحی است که آن را حساب جمل می‌نامند راست است که این اصطلاح قدیمی و مشهور است ولی قدمت اصطلاح آن را به منزله حجت و برهان قرار نمی‌دهد و گذشته از این ابویاسر و حیی از کسانی نیستند که بتوان رأی آنان را در این باره به عنوان دلیل یاد کرد و هم آن دو از عالمان یهود شمرده نمی‌شوند. زیرا آن‌ها از بادیه نشینان حجاز بودند و از صنایع و علوم اطلاعی نداشتند و حتی از دانش شریعت و فقه کتاب و مذهب خودشان نیز آگاه نبودند بلکه همچنان که مردم عوام در میان هر ملتی به تلفیق این گونه محاسبات می‌پردازند آن‌ها هم چنین حسابی را به هم بسته‌اند.

بنابراین سهیلی برای ادعای خود دلیلی ندارد.

و در مذهب اسلام به خصوص درباره پیشگویی دولت‌های آن مستندی اجمالی در احادیث آمده است و آن حدیثی است که ابوداود به روایت از حذیفه بن یمان^(۲) از طریق شیخ خود محمد بن یحیی ذهبی بدینسان تخریج کرده است: از سعید بن ابی مریم از عبدالله بن فروخ از اسامه بن زید لثی از ابن لقیطه بن ذویب از پدرش روایت شده است که حذیفه بن یمان گفته است: به خدا سوگند نمی‌دانم آیا یارانم فراموش کرده‌اند یا خود

۱- از (ینی) ۹۰۴ سال: (ک) و (ب) و (ا).

۲- ابو عبدالله حذیفه بن یمان یکی از صحابه پیامبر ﷺ بوده که در سال ۳۶ هجری در مدینه در گذشته است.

را به فراموشی می‌زنند. به خدای سوگند پیامبر ﷺ هیچ سردار گروهی را تا هنگام انقضای دنیا که همراهان او به سیصد و بیشتر می‌رسند فرونگذاشت جز این که نام خود و نام پدر و قبیله‌اش را به ما باز گفت.

و ابوداود درباره آن سخنی نگفته است و ما در فصول پیش یاد کردیم که وی در رساله خود گفته است: در کتاب خود درباره هرچه سکوت کرده‌ام پس آن صالح است. و این حدیث بر فرض که صحیح باشد مجمل است. و در بیان اجمال و تعیین مبهمات آن محتاج به آثار دیگری هستیم که اسنادهای نیک داشته باشد.

و این حدیث^(۱) در کتب دیگری به جز کتاب السنن به وجهی مغایر این آمده است. چنان که در صحیحین نیز به روایت حذیفه چنین است:

پیامبر ﷺ در میان ما خطبه ای خواند و هیچ چیزی را از آن‌ها که تا روز رستاخیز واقع خواهد شد در آن مقام فرو نگذاشت جز این که درباره آن سخن گفت و گروهی آن را به یاد سپردند و گروهی آن را فراموش کردند و آن اصحابش این را می‌دانستند. انتهی. و لفظ بخاری چنین است: هیچ چیز را تا روز رستاخیز فرو نگذاشت جز این که آن را یاد کرد. و در کتاب ترمذی حدیثی به روایت از ابوسعید خدری بدینسان آمده است: پیامبر، ص، روزی با ما نماز عصر را به هنگام ادا کرد سپس برخاست و هیچ چیزی را که تا روز رستاخیز خواهد بود فرو نگذاشت جز آن که آن را به ما خبر داد گروهی آن را به یاد سپردند و گروهی آن را فراموش کردند. انتهی.

و کلیه این احادیث محمول بر آن است که در صحیحین^(۲) تنها درباره فتنه‌ها و علائم رستاخیز ثبت شده است. و از شارع ﷺ همین معهود است و در مثال این گونه مسائل عمومی. و این قسمت زیاده که تنها ابوداود در این طریق آورده است شاذ و منکر است.

۱- در (۱) و اسناد این حدیث.

۲- در «ینی» صحیح.

گذشته از این که پیشوایان علم حدیث در رجال آن اختلاف کرده‌اند چنان که ابن ابومریم درباره ابن فروخ گوید: خبرهای او منکر است. و بخاری گوید: در احداث او هم معروف و هم منکر یافت می‌شود. ابن عدی گوید: اخبار او محفوظ نیست.

و اما اسامه بن زید، هر چند در صحیحین به نام او حدیث تخریح شده و ابن معین او را مورد وثوق دانسته است ولی بخاری از وی به عنوان شاهد حدیث تخریح کرده است و یحیی بن سعید و احمد بن حنبل او را به ضعف نسبت داده‌اند و ابوحاتم گوید حدیث او را می‌نویسند ولی بدان استدلال نمی‌کنند. و ابن قیصه ابن ذؤیب مجهول است بنابراین قسمت زیاده‌ای که ابوداود در این حدیث روایت کرده به جهات یاد شده ضعیف می‌شود، گذشته از این که چنان که گذشت شاذ است.

و گاهی درباره پیشگوییهای دولت‌ها بخصوص به کتاب جفر استناد می‌کنند و می‌پندارند که در آن کتاب دانش کلیه این امور از طریق احادیث یا ستاره شناسی مندرج است و سخنی بیش از این بر آن نمی‌افزایند و از اصل کتاب و مستند آن هیچ گونه اطلاعی ندارند.

باید دانست که اصل کتاب جفر^(۱) اینست که هارون بن سعید عجلی^(۲) سرور فرقه زیدیه کتابی داشت که آن را از جعفر صادق علیه السلام روایت می‌کرد و در آن کتاب معرفت و قیامی که به طور کلی برای خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و بخصوص برای بعضی از شخصیت‌های آن خاندان روی خواهد داد مندرج بود. این گونه پیشگویی‌ها از جعفر صادق علیه السلام و دیگر

۱- در باره کتاب جفر رجوع به کشف الظنون حاجی خلیفه ج ۲ ص ۲۷۲ شود.

۲- وی رئیس زیدیان بوده و گوید: و من عجب لم افضه جلد جفرهم - برئت الی الرحمن ممن تجفرا. از عیون - الانباء ج ۲ ص ۱۴۵ ودر حاشیه همان به نقل از: الفرق بین الفرق در ص ۲۳۹ آمده است: شگفت‌ترین چیزها این است که (خطابیه) پنداشته‌اند جعفر صادق علیه السلام پوست برای ایشان به امانت باقی گذارده که در آن دانستن هر چه بدان نیازمند شوند از عالم غیب معلوم گردد و آن پوست را جفر نامیده‌اند و می‌پندارند به جز کسانی که از آن فرقه‌اند دیگری نتواند مطالب آن را بخواند.

مردان بزرگ آن خاندان به طریق کرامت و کشف که مخصوص این گونه اولیاست پدید آمده است.

کتاب مزبور در نزد جعفر بود و آن را روی پوست گوساله ای نوشته بودند و هارون عجلی مطالب آن را از وی روایت می کرد و در نسخه ای می نوشت و آن را به نام پوستی که بر آن نوشته شده بود می خواندند زیرا جعفر^(۱) در لغت به معنی خرد است ولی رفته رفته این نام بر آن کتاب اطلاق شد. و در آن کتاب تفسیر قرآن و معانی غریبی است که از باطن آن مستفاد می شود نیز مندرج بوده و از جعفر صادق روایت شده است ولی روایت آن کتاب پیوسته و متصل نیست و عین کتاب نیز دیده نشده است بلکه کلمات و خبرهای شاذی که به هیچ دلیلی متکی نیست از آن در میان مردم منتشر است.

و اگر استناد کتاب به جعفر صادق عليه السلام درست باشد بی شک بهترین مستند خواهد بود خواه به خود او یا به مردان بزرگ خویشاوندش نسبت داده شود چه آنان از خداوندان کرامات اند و به صحت پیوسته است که او (جعفر صادق) برخی از خویشاوندان خویش را از پیش از وقایعی که در آینده برای آنان روی خواهد داد برحذر می داشت و پیشگویی های وی به صحت می پیوست. و یحیی پسر عم خود زید را^(۲) از مهلکه ای که بدان دچار شد برحذر داشت ولی پسرعمویش از گفته وی سرپیچی کرد و دست به انقلاب زد و سرانجام در گوزکان کشته شد چنان که قضیه آن معروفست.

و هر گاه کسانی جز خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله صاحب کرامت باشند شکی نیست آن خاندان که متصف به علم و دیانت هستند و به اخبار نبوت آگاه اند و مشمول عنایت خدای تعالی می باشند به طریق اولی شایسته کشف و کرامتند به سبب اصل کریمی که شاخه های پاکش بر آن گواه اند.

۱- جعفر: بزغاله چهارماهه (متهی الارب).

۲- از «ینی» در (۱) و نسخه دیگر: یحیی پسر عم خود.

و گاهی در میان خاندان پیامبر ﷺ راست گمانیها و پیشگویی‌های بسیاری نقل می‌شود بی‌آن که منسوب به جفر^(۱) باشد. و در اخبار دولت عبیدیان (فاطمیان) از این گونه پیشگویی‌ها بسیار روایت شده است، از آن جمله حکایتی است که ابن الرقیق در بارهٔ ملاقات ابو عبدالله شیعی با عبیدالله مهدی و پدرش^(۲) محمد حبیب نقل کرده است که چه چیزهایی به وی خبر داده و چگونه او را به سوی ابن حوشب یکی از داعیان و مبلغان خود در یمن فرستاده‌اند و او از روی علمی که به وی تلقین شده بود که دولت فاطمیان در مغرب تشکیل خواهد یافت ابن حوشب را برای تبلیغ و نشر عقاید مهدی بدان سرزمین گسیل کرده است. و نیز ابن الرقیق نوشته است که چون عبیدالله پس از پایدار شدن دولت فاطمیان در افریقه، شهر مهدیه را بنیان نهاد گفت: این شهر را از این رو بنیان نهادم که خاندان فاطمیان در یک ساعت از روزی آن را به منزلهٔ پناهگاه و دژ مستحکم خویش قرار دهند و سپس جایگاه توقف (و شکست) صاحب الحمار^(۳) را در شهر مهدیه به وابستگان خود نشان داد. بعدها اسمعیل منصور نوادهٔ عبیدالله ازین غیبگویی آگاه شده بود و چون صاحب الحمار ابویزید او را در مهدیه محاصره کرد از نزدیکان خود دربارهٔ آن جایگاه می‌پرسید تا این که به وی خبر رسید که ابویزید به جایگاهی که نیای او تعیین کرده رسیده است، آن وقت اسمعیل به پیروزی خود یقین می‌کند و از شهر خارج می‌شود و دشمن را شکست می‌دهد و او را تا ناحیهٔ زاب دنبال می‌کند و پس از دست یافتن بر خصم او را میکشد و مانند این اخبار دربارهٔ آن خاندان بسیار است.

۱- در (ا) احد.

۲- (ن. ل) و پسرش در «ینی» بی‌نقطه است و ابنه و ابیه هر دو خوانده می‌شود.

۳- لقب استهزاء آمیزی بوده است که فاطمیان به دشمن سرسخت خود ابو یزید نامی داده‌اند. در (ا) پس از صاحب الحمار (ابویزید) هم در متن آمده است.

و اما ستاره شناسان پیشگوییهای مربوط به دولت‌ها را به احکام نجومی مستند می‌کنند چنان که در امور عمومی مانند پادشاهی و دولت‌ها به قرانات^(۱) و به ویژه میان علویین^(۲) متوسل می‌شوند زیرا علویین، یعنی زحل و مشتری، در هر بیست سال یکبار قران حاصل می‌کنند. سپس قران به برج دیگری از تثیث^(۳) دست راست آن مثلث^(۴) باز می‌گردد. آن گاه پس از آن به برج دیگر عود می‌کند تا آن که در یک مثلث دوازده بار تکرار می‌شود چنان که بروج سه گانه آن در شصت سال تکمیل می‌گردد سپس باز می‌گردد و آن را در مدت شصت سال دیگر تکمیل می‌کند و باز بار سوم و بار چهارم باز می‌گردد چنان که مثلث به سبب دوازده بار تکرار و چهار بازگشت در مدت دویست و چهل سال تکمیل می‌شود و انتقال آن در هر برج به تثلیث دست راست است و از هر مثلث به مثلی که پس از آنست منتقل می‌شود یعنی به برج آخرین قرانی که دو مثلث پیش از آن آمده است انتقال می‌یابد و قران علویین به سه گونه بزرگ و خرد و میانه تقسیم می‌شود:

بزرگ عبارت از اجتماع علویین در یک درجه فلک است تا آن که پس از نهصد و شصت سال سیر آن یکبار بدان باز می‌گردد.

و میانه چنانست که علویین در هر مثلثی دوازده بار اقتران حاصل کنند و پس از دویست و چهل سال به مثلث دیگری منتقل شوند.

۱- قران (به کسر ق) یکجا شدن دو کوكب از جمله هفت كواكب سیاره سوای شمس در برخی به یک درجه یا به یک دقیقه (غیاث).

۲- زحل و مشتری را علویین (به فتح ع - ل - ی مشدد) نامند (اقرب الموارد).

۳- مثلثات افلاک عبارت از بروج افلاک است چه از دوازده برج سه بجر: حمل، اسد، قوس آتشی و سه برج: جوزا میزان و دلوبادی و سه برج: ثور، سنبله، جدی خاکی و سه برج: سرطان، عقرب و حوت آبی‌اند (غیاث).

۴- بودن قمر با سندی به فاصله پنج برج یا نه برج چنانچه قمر در حمل باشد در این صورت از حمل تا اسد پنج خانه است و از حمل تا قوس نه خانه. رجوع به غیاث و التفهیم چاپ آقای همایی شود.

و خرد عبارت از اقتران علویین در یک برج و پس از بیست سال در برج دیگر بر تثلیث دست راست و در درجه یا دقایق نظیر آنست.

مثال آن چنانست که روی دادن قران در نخستین دقیقهٔ حمل است و پس از بست سال در نخستین دقیقه^(۱) قوس و پس از بیست سال دیگر در اسد است. و همهٔ این‌ها آتشی و قران خرد است آن گاه پس از شصت سال به اول باز می‌گردد و آن دور قران به بازگشت قران می‌نامند و پس از دویست و چهل سال از آتشی به خاکی منتقل می‌شود زیرا برجهای خاکی پس از آتشی به آبی منتقل می‌شود و این قران میانه است سپس به هوایی و آنگاه به آبی انتقال می‌باید. و آنگاه در مدت نهصد و شصت سال به اول حمل باز می‌گردد و آن قران بزرگ است. و این قران بر امور عظیم مانند دگرگونگی ملت‌ها و دولت‌ها و انتقال پادشاهی از قومی به قوم دیگر دلالت می‌کند.

و قران میانه پدید آمدن غلبه جویان و خواهندگان پادشاهی را نشان می‌دهد و قران خرد بر آشکارشدن سرکشان و مبلغان و ویرانی شهرها یا عمران آن‌ها دلالت می‌کند. و در اثنای این قرانات قران نحسین^(۲) در برج سرطان در هر سی سال یک بار روی می‌دهد و آن را چهارم^(۳) می‌نامند. و برج سرطان طالع جهان است و در آن وبال زحل و هبوط^(۴) مریخ است و اینست که این قران بر بزرگترین آشوب‌ها و خونریزی‌ها و پدیدآمدن سرکشان و لشکرکشی‌ها و انقلاب سپاه و وبا و قحطی دلالت می‌کند و دوام

۱- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «اسد است».

۲- در برخی از چاپ‌ها به غلط تحسین است.

۳- چون سرطان در منطقه البروج چهارمین برج می‌باشد و بال افتاب در دلو باشد و مال قمر در جدی و بال عطارد در قوس و حوت و زهره را در عقرب و حمل و مریخ را در میزان و ثور و مشتری را در جوزا و سنبله و زحل را در سرطان و اسد (غیاث).

۴- هبوط کواکب ضد شرف است چون کوکب به محل هبوط رسد دلیل است بر پستی احوال منسوبات آن کوکب و هبوط افتاب در میزانست بهدرجه نوزدهم و هبوط قمر در عقرب بهدرجه سوم در منزل زبانا (غیاث).

یافتن یا پایان رسیدن این وضع وابسته به میزان فرخندگی (سعادت) یا شومی (نحوست) در هنگام قران آن دو و بر اندازه تسییر دلیل در آنست.

جراش^(۱) بن احمد حاسب (ریاضی دان) در کتابی که آن را به نام نظام الملک تألیف کرده است گوید بازگشت مریخ به عقرب در ملت اسلام اثری عظیم دارد زیرا دلیل ملت مزبور بوده است چنان که مولد پیامبر هنگام قران علوین در برج عقرب بوده است پس هرگاه به آنجا بازگردد برای خلفاء پریشانی و نگرانی روی داده است و در میان دانشمندان و دینداران بیماری فزونی یافته و تبه حالی به آنان روی آورده است و چه بسا که برخی از عبادت گاه‌ها منهدم شده است و همانا گفته می‌شود که کشتن علی علیه السلام و مروان از خاندان امویان و متوکل از عباسیان درین هنگام روی داده است، بنابراین اگر احکام یاد کرده با احکام قرنات رعایت شود نتیجه آن در نهایت استواری خواهد بود. و شاذان بلخی گفته است که دوران بقای ملت اسلام سیصد و بیست^(۲) سال خواهد بود و دروغ بودن این گفتار هم اکنون ثابت شده است.

و اومعشر گفته است که پس از سپری شدن صد و پنجاه سال از دوران اسلام اختلافات بسیار روی خواهد داد^(۳) و این گفتار درست نبوده است و جراش گفته است: در کتب پیشینیان دیده ام که ستاره شناسان، سلطنت عرب و پدید آمدن نبوت را در میان آنان، به خسرو (انوشیروان) خبر داده‌اند (و دلیل ایشان زهره است که در شرف خود بوده پس پادشاهی در آنان چهل سال باقی می‌ماند). و ابومعشر در کتاب قرانات آورده است که

۱- (۱) جراس.

۲- «ینی» ۳۱۰

۳- انتساب این پیشگویی به ابومعشر که خود در قرن سوم هجری می‌زیسته نامعقول به نظر می‌رسد و در همه نسخ هم اختلافی دیده نمی‌شود از این رو ممکن است در رقم (۱۵۰) سال یا نام ابومعشر اشتباهی از کاتبان روی داده باشد.

هرگاه (قسمت)^(۱) به بیست و هفت حوت برسد و در آن شرف زهره باشد و در عین حال قران در برج عقرب روی دهد که دلیل عرب است، در این هنگام دولت عرب ظهور می‌کند و از ایشان پیامبر ظهور خواهد کرد و نیروی پادشاهی و مدت آن برحسب مقداریست که از درجه‌های شرف زهره باقی می‌ماند که تقریباً یازده درجه از برج حوت است و مدت آن ششصد و ده سال است و ظهور ابومسلم هنگام انتقال زهره بود و وقوع قسمت در آغاز حمل (فروردین) و صاحب بخت مشتری است. و یعقوب بن اسحاق کندی گفته است که مدت ملت اسلام به ششصد و نود و سه سال به پایان خواهد رسید زیرا زهره هنگام قران ملت اسلام در هیجده درجه و چهل و دودقیقه^(۲) از حوت بوده است و بنابراین باقیماندهٔ آن یازده درجه و هیجده دقیقه است و دقیقه‌های آن هر یک شصت است، اینست که مدت مزبور ششصد و نود و سه سال است.

یعقوب گفته است مدت ملت اسلام به اتفاق حکما موافق پیش بینی مزبور است و حروف واقع در اول سوره‌های [قرآن] با حذف مکرر و اعتبار آن‌ها به حساب جمل به ایشان کمک می‌کند.

و من می‌گویم [این همان نظریست که سهیلی آن را یاد کرده است و احتمال می‌رود که مستند سهیلی چنان که ما آن را نقل کردیم مقدم بر گفتهٔ کندی باشد]^(۳).

و جراثش گوید: از هر مزد آفرید حکیم دربارهٔ دوران سلطنت اردشیر و دیگر فرزندان وی از خاندان ساسانی پرسیده شد^(۱) و او گفت: دلیل پادشاهی او مشتری است که در

۱- صاحب کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل معنی قسمت در تداول منجمان گوید: موضع بسبیر به حد هر کوکب که برسد آن را درجه قسمت نامند و صاحب حد آ «درجه را قاسم گویند. رجوع به متن مزبور در ذیل (قسمه) شود.

۲- و سی دقیقه: (ا) و (ب) و (ک).

۳- از (پ) در (ا) چنین است: و غالب چنین است که (اول حروف اول سور) هستند سهیلی است در باره آنچه از او نقل کردیم.

شرف^(۲) خود بوده است و بدین سبب مشتری درازترین و بهترین سال‌ها به او خواهد بخشید یعنی دوران فرمانروایی آن خاندان چهارصد و بیست و هفت سال دوام خواهد کرد. سپس نوبت فرمانروایی زهره فرا می‌رسد و در شرف^(۳) خود می‌باشد و آن دلیل عرب است و آن‌ها به سلطنت می‌رسند زیرا طالع قران میزان و صاحب آن زهره است و هنگام قران زهره در شرف خود خواهد بود و نشان می‌دهد که عرب هزار و شصت سال فرمانروایی خواهند کرد.

و خسرو انوشیروان از بوزرجمهر حکیم وزیر خود درباره بیرون رفتن پادشاهی از دست ایرانیان و انتقال آن به عرب پرسش کرد. بوزرجمهر گفت بنیان گذار فرمانروایی عرب پس از چهل سال از پادشاهی انوشیروان متولد خواهد شد و مشرق و مغرب را متصرف خواهد شد و در آن روزگار مشتری سرنوشت کارها را به زهره واگذار می‌کند، و قران از هوایی یعقوب انتقال می‌یابد که آبی است و آن دلیل عرب می‌باشد. پس از این ادله برای ملت اسلام مدت گردش زهره را حکم می‌کند^(۴) که عبارت از هزار و شصت سال است.

و خسرو پرویز از الیوس^(۵) حکیم درین باره سؤال کرد و او هم مانند گفتار بوزرجمهر پاسخ داد.

و توفیل^(۶) رومی منجم روزگار امویان گفته است که دولت اسلام^(۱) تا مدت قران کبیر نهصد و شصت سال باقی خواهد ماند و هرگاه قران به برج عقرب بازگردد چنان که در

۱- در نسخه‌های معتبر چنین است. ولی در چاپ بیروت که صحیح به نظر می‌رسد آمده است هرمز از افرید حکیم پرسید.

۲- شرف مشتری در سرطان است (غیاث).

۳- شرف زهره در حوت است (غیاث).

۴- از «ینی» که (تقفی) است. در چاپ بیروت تفضی آمده که به دشواری می‌توان آن را توجیه کرد.

۵- «ینی» البوس.

۶- (ن ب) نوفل. و به عقیده دسلان «توفیل» Theophile است.

آغاز ملت اسلام نیز در آن برج بود و وضع ستارگان از هیئت و شکلی که در قران ملت اسلام داشتند تغییر پذیرد آن وقت یا عمل کردن به کیش اسلام رو به سستی و فترت می‌رود یا احکامی (احکام نجوم) تجدید می‌شود که موجب خلاف ظن پیش بینی شده می‌گردد.

جراش گوید و علما اتفاق دارند که ویرانی جهان به سبب استیلای آب و آتش روی خواهد داد چنان که همه موجودات تکوینی (گیاهان - جمادات - حیوانات) نابود می‌شوند و آن هنگامی خواهد بود که قلب الاسد بیست و چهار درجه را بپیماید و این بیست و چهار درجه حد مریخ است، و واقعه یاد کرده پس از گذشتن نهصد و شصت سال خواهد بود.

و جراش گفته است که پادشاه زابلستان، یعنی غزنه، در ضمن ارمغانهایی که برای مأمون فرستاد حکیم خود دوبان^(۲) را نیز به عنوان یادبود به سوی وی گسیل کرد و او در جنگ‌های مأمون و برادرش امین و در عقد درفش (لوا) برای او برطبق قواعد (اختیارات)^(۳) ساعت دید. مأمون دانش و حکمت او را با اهمیت بزرگی تلقی کرد و درباره مدت فرمانروایی خاندان از او پرسید، دوبان پاسخ داد که کشورداری در نسل او باقی نخواهد ماند و به فرزندان برادرش منتقل خواهد شد و سرانجام دیلمان از ملتی غیرعرب بر خلافت استیلا خواهند یافت و دولتی نیکو تشکیل خواهند داد که پنجاه سال دوام خواهد یافت آن گاه وضع فرمانروایی آنان به وخامت خواهد گرایید تا آن که ترکان از شمال شرق ظهور کنند و آنها تا شام و فرات را متصرف خواهند شد و بلاد روم را فتح خواهند کرد، آن گاه آنچه از خدای تعالی بخواهد روی خواهد داد.

۱- (ن ب) ملت.

۲- «ینی» ذوبان.

۳- اصطلاح نجومی است که منجم ساعات و اوقات کارهای مهم را بر حسب قوانین نجومی اختیار می‌کند.

مأمون پرسید این پیشگوییها را از کجا می‌گویی؟ گفت از کتب و احکام صصه بن داهر هندی که شطرنج را وضع کرده است.

و من می‌گویم ترکانی که پس از دیلمان بدانها اشاره کرده است سلجوقیانند و دولت آنان در آغاز قرن هفتم سپری شد.

جراش گوید: و انتقال قران به مثلث خاکی در برج حوت در سال هشتصد و سی و سه یزدگردی است و پس از آن به برج عقرب منتقل می‌شود همانجا که قران ملت اسلام در سال ۵۳ هجری بود، و گوید آنچه در حوت روی داد آغاز انتقال به شمار می‌رفت و دلایل ملت اسلام از انتقالی که در عقرب اتفاق افتاد استخراج می‌شود. و هم گوید و تحویل سال نخستین از قران اول در مثلثات آبی در دوم رجب سال هشتصد و شصت و هشت است و در این باره به طور کافی گفتگو نکرده است.

و اما مستند ستاره شناسان دربارهٔ دولتی به خصوص از قران اوسط و کیفیت هیئت فلک هنگام روی دادن آن است زیرا به عقیدهٔ ایشان درین قران دلالتی است که حدوث دولت و جهات آن از عمران و ملت‌هایی که زمامدار آن می‌شوند و شمارهٔ پادشاهان و نام‌ها و سن و مذهب و دیانت و عادات و رسوم و جنگ‌های ایشان را نشان می‌دهد، چنان که ابومعشر بلخی در کتاب خود به نام قرانات یاد کرده است.

و گاهی این ادله را از قران اصغر هم می‌گیرند و آن هنگامی است که اوسط آن‌ها را نشان دهد، آن وقت پیش بینی دربارهٔ دولت‌ها را ازین قران استخراج می‌کنند.

و یعقوب بن اسحاق کندی، منجم رشید و مأمون، کتابی در موضوع قراناتی که در ملت اسلام روی می‌دهد تألیف کرده است که شیعیان آن را به نام «جفر» کتاب مورد نظرشان منسوب به جعفر صادق نامیده‌اند و چنان که می‌گویند در آن کتاب حوادث مربوط به دولت بنی عباس را پیشگویی کرده و به نهایت دولت مزبور و انقراض آن و

واقعۀ بغداد^(۱) اشاره کرده و یادآور شده است که واقعۀ مزبور در نیمۀ قرن هفتم خواهد بود و با انقراض آن ملت اسلام منقرض خواهد گردید، ولی ما به هیچ رو بر این کتاب دست نیافتیم و کسی را هم ندیدیم که از آن آگاه شده باشد.

و شاید کتاب مزبور در ضمن کتبی که هلاکو پادشاه تاتار هنگام استیلای بر بغداد و کشتن مستعصم^(۲) آخرین خلیفه، آن‌ها را در دجله فرو ریخته از دست رفته باشد. و در مغرب بخشی در این باره هست که آن را به کتاب مزبور نسبت می‌دهند و موسوم به «جفرصغیر» است و به ظاهر کتاب مزبور برای خاندان عبدالؤمن^(۳) تنظیم یافته است و از این رو که تاریخ پادشاهان گذشته این دودمان به تفصیل یاد شده است و غیبگوییهای مربوط به وقایع گذشته آنان مطابق با واقع است ولی آنچه مربوط به متأخران می‌باشد دروغ است.

و پس از مرگ کندی در دولت عباسیان ستاره شناسانی پدید آمده و کتبی درباره پیشگویی وقایع داشته‌اند و با مراجعه به تاریخ طبری درباره اخبار مهدی^(۴) که از ابو بدیل یکی از برگزیدگان نمک پرورده دولت (عباسیان) نقل می‌کند این حقیقت آشکار می‌شود. ابوبدیل گوید هنگامی که ربیع و حسن همراه رشید در روزگار پدرش در غزو (جهاد) بودند مرا احضار کردند^(۵) من نیمه شب به سوی ربیع و حسن شتافتم و ناگهان دیدم یکی از کتب دولت یعنی پیشگویی‌ها در نزد آنانست و یکباره دیدم مدت فرمانروایی مهدی در آن ده سال است. گفتم این کتاب بر مهدی پوشیده نخواهد ماند در صورتی که

۱- بغداد در سال ۶۵۶ هجری (مطابق ۶ فوریه سال ۱۲۵۸ م) به وسیله لشکریان هلاکو مسخر و ویران شد.

۲- در چاپ پاریس به غلط «معتصم» است.

۳- عبدالؤمن بنیان گذار دولت موحدان بوده است.

۴- پدر رشید.

۵- از (پ در ا) چنین است: من به سوی آن‌ها گسیل شدم.

آنچه از (مدت) دولت او گذشته، سپری شده است و هرگاه بر آن آگاه گردد چنانست که شما خبرمرگش را به او داده اید. گفتند چاره چیست؟ من عنبسه وراق را که یکی از موالی خاندان بدیل بودم خواستم و به وی گفتم این ورق را عوض کن و به جای عدد ده رقم چهل بنویس و او آن را چنان مطابق اصل نوشت که خدا گواه است اگر رقم ده را در ورق پیشین و رقم چهل را در ورقی که او نوشته بود نمی‌دیدم هرگز تردید به خود راه نمی‌دادم که نوشته او عین نوشته پیشین است.

از آن پس مردم درباره پیشگویی دولت‌ها به نظم و نثر و بحر رجز آثار فراوان و گوناگونی به یادگار گذاشتند که بسیاری از آن‌ها در میان مردم پراکنده است و آن‌ها را ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) می‌نامند.

برخی از آثار مزبور درباره اخبار آینده ملت اسلام به طور عموم و برخی از آن‌ها در موضوع دولت و سلسله خاصی است و همه آن‌ها منسوب به کسانی نامور است. ولی دلیل و قاعده مورد اعتمادی در دست نیست که صحت انتساب آن‌ها را به گوینده هرکدام ثابت کند. و از جمله ملاحمی (چکامه‌های پیشگویی) که در مغرب معروفست می‌توان قصیده ابن مرانه را نام برد که به بحر طویل و به روی راء سروده است^(۱) و در دسترس مردم می‌باشد و عامه گمان می‌کنند اشعار مزبور درباره پیشگویی‌های عمومی است و بسیاری از اشعار آن را بر وضع حاضر و آینده تطبیق می‌کنند ولی آنچه ما از مشایخ خود شنیده‌ایم مخصوص به دولت لمتونه (مرابطان) می‌باشد زیرا گوینده آن کمی پیش از دولت آنان می‌زیسته و در آن قصیده استیلای ایشان را بر سبته^(۲) و استرداد آن شهر را از موالی بنی حمود^(۳) و تسلط و فرمانروایی آنان را بر عدوه اندلس^(۱) یاد کرده است. و دیگر

۱- در «ینی» پس از روی راء آمده است مطلع آن این است یک سطر سفید سات و در سطر بعد نوشته شده است: و آن متداول است.

۲- Ceuta.

۳- رجوع به تاریخ بربرج ۱۱ ص ۷۷ و ص ۵۵ شود.

از ملاحمی که در دسترس مردم مغربست قصیده ایست موسوم به «تبعیه» که اول آن چنین است.

«شادی کردم ولی این به حقیقت شادی من نیست،
چنان که گاهی پرندۀ گرفتار هم شادمانی می‌کند،
و این از جهت لهو و بیهوده‌ای که می‌بینم نیست.
بلکه به علت یادآوری برخی از سبب است»^(۲).

و چنان که می‌گویند قریب پانصد یا هزار بیت است که در آن‌ها بسیاری از وقایع دولت موحدان را آورده و به فاطمی و دیگر کسان نیز اشاره کرده است. و به ظاهر قصیده مزبور ساختگی است.

و نیز یکی از ملاحم که در میان مردم مغرب متداولست «ملعبه»^(۳) ایست از نوع شعر زجلی^(۴) منسوب به بعضی از شاعران یهود که در آن احکام قرانات علویین و نحسین و دیگر قرانات عصر خود را آورده است.

و هم در آن از کشته شدن خود در فاس خبر داده است و چنان که می‌گویند پیشگویی او درین باره درست بوده است. قصیده او بدینسان آغاز می‌شود:

«در رنگ این «آسمان» کبود بزرگی و برگزیدگی او هویداست، ای مردم این اشاره را دریابید!

ستاره کیوان این نشانه را خبر داده است،
و شکل^(۱) را عوض کرده است که نشانه سلامت است،

۱- قسمتی از فاس.

۲- در «ینی» ولی هر آنیه بعض از سبب بود.

۳- دسلان می‌نویسد: به احتمال قوی کلمه «ملعبه» بر نوعی شعر اطلاق می‌شده است.

۴- شعر زجلی اشعاریست که به زبان محلی می‌سروده‌اند مانند ترانه‌ها و دو بیت‌های فارسی، و رجوع به فصل آخر همین کتاب شود.

عرقچین لاجوردی به جای دستار و طاشری^(۲) کبود به جای سرپوش (ارزانی داشته است).

و در پایان قصیده می گوید:

«این تجنیس توسط یک انسان یهودی انجام یافت،

که در کنار رود فاس در روز عیدی به دار آویخته می شود تا مردم از بادیه‌ها نزد او می آیند».

و کشتن وی ای مردم بر فراد^(۳) (یا بر دست افراد) خواهد بود».

و قصیده مزبور قریب پانصد بیت و درباره قراناتی که آینده دولت موحدان را نشان می دهد.

دیگر از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) مغرب قصیده ایست به بحر متقارب و روی بآب در پیشگویی وقایع دولت خاندان ابو حفص از موحدان تونس منسوب به ابن ابار. و قاضی قسنطینه خطیب بزرگ ابوعلی بن بادیس که در گفته خود بینا بود و در علم نجوم دست داشت، به من گفت ابن ابن ابار به جز حافظ اندلسی و کاتب معروفست که مستنصر او را کشت بلکه وی مرد خیاطی از مردم تونس است که شهرت او با شهرت حافظ برابر می باشد و پدرم، رحمه الله تعالی، برای من اشعاری از ملحمه (چکامه پیشگویی) او می خواند که بعضی از آنها به یادمانده است بدینسان: «اثر جراحت من از روزگار واژگون است که (با پیری و فرتوتی) با دندانهای سپید و درخشانش خود را به جوانی می نماید». و در همین قصیده درباره لحنی نهمین پادشاه آن دودمان گوید:

«و از لشکر خود سرداری را می فرستد و خود در آنجا منتظر می ماند، آن وقت اخبار جنگ به نزد شیخ (سردار سپاهش) می آید و او در کینه توزی مانند شتر گر روی می آورد،

۱- در دسلان: و سرخی را....

۲- دسلان احتمال داده که «طاشری» نوعی شب کلاه است.

۳- فرادج، به معانی نصف زوج و متحد آمده و فراد به معنی فروشنده و سازنده جواهر است.

ولی شیوه ای از دادگری آشکار می‌کند و این سیاست است که همه کس را به سوی او جلب می‌کند».

و دربارهٔ احوال عمومی تونس گوید:

«هرگاه ببینی آثار و نشانه‌های محو گردیده است،

و حق هیچیک از صاحبان مناصب مراعات نشده است،

آنوقت از تونس کوچ کن و همهٔ نشانه‌های آن را بدرود گوی و برو،

دیری نخواهد گذشت که در آن آنچنان فتنه ای برانگیخته شود که بی‌گناه را به

گناهکار بیفزایند».

و هم در مغرب بر ملحمهٔ (چکامه پیشگویی) دیگری آگاه شدم که شاعر آن دربارهٔ

همین دولت خاندان ابوحفص تونس پیشگویی کرده و در آن خبر داده است پس از

سلطان ابویحیی که دهمین پادشاه نامی آن دودمان است محمد برادر وی خواهد آمد و در

این باره می‌گوید:

«و پس از ابو عبدالاله برادر اوست،

و در نسخهٔ اصل به (وثاب) شناخته شده است»^(۱).

ولی پیشگویی شاعر به حقیقت نپیوسته و آرزوی آن را تا دم مرگ در سر می‌پرورانیده

و بدان نایل نیامده است.

دیگر از ملاحم (چکامه‌های پیشگویی) مغرب ملعبه ایست منسوب به هوشنی^(۱) به

زبان عامه و در بحر مخصوص به مغرب که بدینسان آغاز می‌شود:

۱- شعر در تمام چاپ‌ها چنین است:

و بعد ابی عبدالاله شقیقه و يعرف بالوثاب فی نسخه الاصل

و چون مصراع دوم از این رو که بقیه قصیده در دسترس نیست نامفهومست دسلان فقط مصراع اول را

با حروف زیر به صورت شعر آورده و مصراع دوم را جزو متن کتاب با حروف درشت نقل کرده

است.

«مرا با اشکهای ریزانم واگذار.
 باران‌ها سست شد و [اشکهایم] سست نشد.
 هنگامی که مرا فرو می‌گذاری و بی‌وفایی آغاز می‌کنی دیدگانم رودها روان می‌کنند،
 [روزگاری که جدایی می‌گزینی و بی‌وفایی می‌کنی،
 اشکهایم رودها تشکیل می‌دهند،
 مردم همه دیارها شادابند،
 ولی روزگار ما چنانست که خود میدانی،
 و تو همچنان تابستان و زمستان و فصل میوه‌ها و بهار را از دست می‌دهی،
 یارم گفت: اگر فغان و ناله درست است،
 پس بگذار بگرییم و زاری کنیم و عذر مرا بپذیر،
 ای بدبختی دامنه دار،
 این دوران خشونت بار و خشمناک است]»^(۲).

و این ملعبه مفصل است و عامه مردم مغرب اقصی (مراکش) آن را از بردارند و بیشتر احتمال می‌رود که ساختگی باشد زیرا هیچ یک از پیشگویی‌های آن مقرون به صحت نشده است به جز از راه تأویل‌های عامه که آن را تحریف کرده‌اند یا گزافه‌گویی‌های خواصی که آن‌ها را به وی نسبت می‌دهند. و در مشرق به ملحمه ای (چکامه پیشگویی) منسوب به ابن عربی حاتمی دست یافتم که دارای اشعار بسیار و مانند لغز و جیستان بود و جز خدا هیچکس از تأویل آن آگاهی نداشت زیرا مطابقت‌های عددی و رموز لغزآسا و اشکال حیوانات کامل اندام و سرهای بریده و نقش و نگار جانوران شگفت در آن داخل کرده و در پایان آن قصیه ای به روی لام بود و ظن غالب اینست که کلیه آن‌ها نادرست

۱- هوثنی: (ک) و (ا).

۲- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. در ترجمه این ابیات چون به لغت محلی است بیشتر به ترجمه دسلان رجوع شده است.

است زیرا ملحمه‌های مزبور بر اصلی علمی مانند ستاره‌شناسی و جز آن مبتنی نیست. [و از شگفتی‌هایی که برخی از خواص در مصر نقل می‌کردند ملحمه‌ای به نام ابن عربی بود و شاید ملحمه‌ای که در مصر شنیدم به جز ملحمهٔ یاد کرده باشد چه او درین ملحمه دربارهٔ طالع بنای قاهره نیز سخن رانده و مدت عمران و آبادانی آن را از طریق دلالت‌های طوابع نجومی چهارصد و شصت سال تعیین کرده است.

و بنابر آن پایان عمر قاهره در حدود سال هشتصد و سی خواهد بود زیرا سال‌های مزبور شمسی است و اگر رقم چهارصد و شصت را با حساب قمری تطبیق کنیم و مطابق قاعده‌ای که در هر صد سالی سه سال افزوده می‌شود چهارده سال هم بدان بیفزاییم رقم مزبور چهارصد و هفتاد و چهار می‌شود و این رقم را با سنهٔ سیصد و پنجاه و هشت هجری که تاریخ بنای قاهره است جمع کنیم آن وقت هشتصد و سی و دو سال می‌شود و این در صورتی است که گفتار ابن عربی درست باشد و دلائل نجومی به صحت پیوندد]^(۱).

و هم شنیدم که در مشرق ملاحم دیگری هم منسوب به ابن سینا و ابن ابی‌العقب^(۲) وجود دارد. و در هیچ یک دلیلی بر درستی آن‌ها یافت نمی‌شود زیرا این گونه پیشگویی‌ها را از قرانات استخراج می‌کنند. [گذشته از این که ملاحم ابن ابی‌العقب ساختگی است چنان که ابن خلکان در ضمن شرح حال ابن‌القریه به نقل از کتاب اغانی

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

۲- ابن‌عقب در (ک) و ابن‌عقب در چاپ‌های دیگر غلط است.

گوید: ابن ابی العقب و یحیی بن عبدالله^(۱) از اموریست که اثبات وجود آنها دشوار است و در خارج وجودی ندارند مانند مجنون لیلی و ابن القریه^(۲) و خدا دانتر است^(۳). مورخان تاریخ بغداد آورده‌اند که در روزگار مقتدر وراق «صحافی» به نام دانیالی که در آن شهر کاغذها پوست‌ها را به طرز کاغذهای بسیار کهن می‌ساخته و روی آنها با خطوط قدیمی حروفی از اسامی خداوندان دولت و سلطنت می‌نوشته و آن حروف را رموزی دربارهٔ آنان می‌شمرده است و چون از شیفتگی و دلبستگی ایشان به ارجمندی و جاه و جلال آگاه بوده است خطوط و رموز مزبور را بر وفق تمایلات آنان تفسیر و توجیه می‌کرده و آنها را به منزلهٔ ملاحمی جلوه گر می‌ساخته است و در نتیجهٔ این تزویر از ایشان ثروت بسیاری به چنگ آورده و به همهٔ آرزوهای خویش نایل آمده است. چنان که وی در یکی از همین گونه دفاتر خود حرف میم را سه بار نوشته و آن را نزد مفلح، یکی از موالی مقتدر که در پیشگاه خلیفه منزلتی بلند داشته، برده و گفته است این حروف کنایه از تست یعنی میم اول کنایه از مفلح و میم دوم کنایه از مولی و میم سوم کنایه از مقتدر است. سپس مطابق تمایلات و آرزوهای مفلح دربارهٔ رسیدن به قدرت و جاه و جلال و مراتب پادشاهی شرحی از این مقوله به وی گوشزد کرده و از آیندهٔ درخشان او خبر داده است و با زراندوزی و تزویر علاماتی از کیفیات و حالات معمولی وی بر شمرد

۱- یحیی بن عبدالله به گفتهٔ اغانی وجودی موهوم است با وجود این نامش در همه جا مشهور و اخبار ملاحم منسوب به او منتشر و مذکور. و اخبار ملاحم اختصار وقایع و جنگ‌ها و مصائب آیندهٔ عالم است (لغت نامه دهخدا).

۲- ابن قریه «به ضم «ق» و فتح «ر» و «ی» «مشدد» ابوسلیمان ایوب بن زیدبن قیس هلالی از خطبای مشهور عرب معاصر حجاج که به سال ۸۴ درگذشته است. صاحب اغانی در ذیل ترجمهٔ مجنون قیس عمری گوید: سه تن نامشان مشهور و اخبارشان مذکور است لکن وجود خارجی ندارند: مجنون عامری، ابن قریه و ابن ابی عقب. رجوع به لغت نامه دهخدا شود. در متن (پ) ابن القریه غلط است.

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

و آن گاه مفلح ثروتی به وی بخشید که او را توانگر ساخت. سپس به همان شیوه ای که دانیالی «وراق مزور» مفلح را فریفت حسن بن قاسم بن وهب را که از وزیران معزول بود فریفت و ورقه ای نزد وی آورد و نام او را نظیر همان گونه حروف به رمز نوشت و علاماتی بر آن ترسیم کرد که نشان می‌داد او در دوره هجدهمین^(۱) خلیفه به وزارت خواهد رسید و امور بدست او بهبود خواهد یافت و دشمنان سرکوب خواهند شد و دنیا در دوران وزارت وی آبادان خواهد گردید و مفلح را بر مضامین اوراق آگاه کرد و از این نوع پیشگویی‌ها و حوادثی که برخی از آن‌ها به وقوع پیوسته و برخی هنوز روی نداده بود و بسیاری از اتفاقات و ملاحم دیگر در آن اوراق نوشته بود و همه آن‌ها را به دانیال «پیامبر» نسبت داد. مفلح سخت در شگفت شد و سپس مقتدر را بر آن اوراق واقف ساخت و از رموز و علامات آن به این وهب راه یافت (علائم را بر وی منطبق دید) و یک چنین نیرنگ سر تا پا دروغ و آمیخته به مجهولاتی نظیر لغزهای موهوم یاد کرده موجب وزارت وی گردید.

و به ظاهر ملحمه ای که به باجریقی نسبت می‌دهند نیز از نوع همین گونه تزویرهاست.

و من از شیخ کمال الدین^(۲) پیشوای حنفیه که از بیگانگان ساکن مصر بود درباره این ملحمه و باجریقی که منسوب به او بود و این ملحمه را به وی نسبت می‌دادند پرسش کردم و شیخ که به طریقت‌های آنان آگاه و از فرقه معروف به قلندری^(۳) بود که ریش تراشیدن را بدعت کرده‌اند گفت: باجریقی درباره پادشاهان هم عصر خود به طریق کشف سخن می‌گفته و به مردانی که آن‌ها را می‌شناخته اشاره می‌کرده است و هر یک از آن مردان را می‌دیده است برای آن که به طور لغز از آنان تعبیر کند حروف معینی در ذهن

۱- دوازدهمین خلیفه: (ک). مقتدر هیجدهمین خلیفه عباسی بوده است.

۲- «ینی» اکمل الدین.

۳- فرندلیه (ب).

خود می‌اندیشیده و به وسیله آن حروف به آن‌ها اشاره می‌کرده است و چه بسا که با آنان قرار می‌گذاشته است منظور خود را در چند بیت کوتاه بسراید و آن وقت کسانی ابیات مزبور را از وی نقل می‌کرده و مردم با دلبستگی و علاقه فراوان آن‌ها را فرا می‌گرفته و به منزله ملحمهٔ مرموزی تلقی می‌کرده‌اند، و سپس دروغگویان و جعل‌کنندگان در هر عصر به همان سبک بر ابیات آن می‌افزوده و مردم را به گشودن رموز آن‌ها سرگرم می‌ساخته‌اند در صورتی که حل رموز مزبور امری ممتنع است زیرا هر رمزی به وسیله قانونی کشف می‌شود که از پیش آن را بشناسند و یا برای همان رمز وضع کنند.

در صورتی که دلالت این گونه حروف را بر مقصودی که از آن‌ها اراده شده تنها همان گوینده می‌داند و خصوص به اوست. من سخنان این مرد (شیخ کمال الدین) را همچون درمان شفابخشی یافتم که حالت تردیدآمیز مرا نسبت به نادرستی ملحمهٔ باجریقی به یقین مبدل ساخت.

اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود ما رهبری نمی‌شدیم^(۱). [آن گاه پس از چندی هنگامی که در موبک سلطان در سال ۸۰۲ به دمشق وارد شدم و عهده دار منصب قضای مالکیان مصر بودم در شهر دمشق به تاریخ ابن کثیر^(۲) دست یافتم و در ذیل حوادث سال ۷۲۴ شرح حال باجریقی را بدینسان دیدم:

شمس الدین محمد باجریقی کسی است که فرقهٔ گمراه با جریقیه به وی منسوبست و معلوم است که ایشان منکر صانع‌اند. پدر باجریقی جمال الدین عبدالرحیم بن عمر

۱- ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: 43] در چاپ‌های مصر و بیروت پس ازین آیه

فصل بدینسان پایان می‌یابد: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به عنایت اوست.

۲- عماد الدین ابوالفدا اسماعیل بن کثیر (۷۰۱-۷۷۴) در دمشق کسب علم و سماع حدیث کرده، او را کتب بسیاریست از آن جمله کتاب البدایه و النهایه مشتمل بر وقایع عامل تا دو سال قبل از مرگ خود او (یعنی ۷۷۲) و ابن خلدون به همین کتاب دست یافته (از لغت نامه دهخدا).

موصلی مردی شایسته^(۱) و از علمای شافعی بود و در بعضی از مساجد دمشق تدریس می‌کرد و پسر او در میان فقیهان پرورش یافت و اندکی به کسب علم مشغول گردید سپس به طریقت سلوک روی آورد و گروهی که معتقد به طریقت او بودند ملازمت او را اختیار کردند، سپس قاضی به ریختن خون او فتوی داد و او به سوی مشرق گریخت. آنگاه دلایلی اقامه کرد بر این که میان او و گواهانی که برخلاف وی گواهی داده‌اند دشمنی و عداوت خصوصی بوده است و در نتیجه قاضی حنبلی به منع کشتن او رأی داده است.

و پس از آن مدت چند سال در قاپون^(۲) اقامت گزید و در شب چهارشنبه شانزدهم ربیع الاخر سال ۲۴ (۷۲۴) زندگانی را بدرود گفت. و ابن کثیر گوید: و این ایبات از قصیده باجریقی درباره جفر منظوم سات:

«بشنو و حرف و حساب جمل و صف را،

از روی فهم مرد ماهر هوشیاری از برکن،

در آهنگ حمله به مصر و حوادث شام پروردگار آسمان‌ها نیکی‌ها و رنج‌ها پدید می‌آورد،

ببیرس بعد از خمسه آن از جام سیراب می‌شود،

و حاو میم دلاور حمله روی است که بر روی خشت و آجر خوابیده است، دریغا بر حلق (دمشق) که مصائبی به ساحت آن می‌رسد،

و مسجد جامع خدا را که چگونه بنیان نهاده‌اند ویران می‌سازند،

دریغا بر آن شهر چقدر دشمنان دین پدید می‌آیند، چقدر می‌کشند، و چه بسیار خون

عالمان و مردم عامی که ریخته می‌شود،

و چه زاریها و شیونها و چه اسارتها و چه تاراج‌ها روی می‌دهد.

۱- در متن چا (پ) به جای صالح «صالح» است.

۲- دهکده ایست در نزدیکی دمشق.

و شهر را می‌سوزند و چه کسانی از جوان و پیر که دستخوش حریق می‌شوند، و سراسر جهان و نواحی به سبب ایشان تیره و تاریک است، حتی کبوتران بر شاخه‌های درختان نوحه سرائی می‌کنند. ای مردمان آیا دین یار و یآوری ندارد؟ برخیزید و از هر سوی خواه دشت و خواه سنگلاخ به سوی شام بشتابید، ای مردم عرب عراق و مصر و صعید بشتابید، و کفر را با عزمی استوار در آن شهر نابود سازید». باب سوم کتاب پایان یافت، و سپاس مخصوص خدای یگانه است^(۱).

پایان جلد اول

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