

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا ازدو برابر کردن آن لازم می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است^۱. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (أس^۲) در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله ای در می آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر^۳ و کسر آنها می پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه ها را به کمترین نماینده ها تا حد امکان پائین می آورند تا بمرتبه سه گانه ای برسند که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیله معادله عدد بر طرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست^۴ و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر

۱- در نسخه ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
الف - شیء؛ زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چه از تضعیف آن لازم-
می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد. ب - مال؛ و آن مربع مبهمی است. ج - کعب.
۲ - اکسپوزان Expositant یا قوه. ۳ - جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بابهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند.
۴ - سه معادله ای که مؤلف درباره آنها گفتگو میکند چنین است: $X^2 = ax$ و $X = a$ و $X^2 = a$
و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از:
 $X^2 = axB$ و $X^2 + B = ax$ و $X^2 + B = ax$ و $X^2 + ax = B$

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بتألیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابو کامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این بساره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر بر آمده اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده اند^۱ و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید^۲.

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صنعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صنعت حساب در متعلمان رسوخ یابد. و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن‌السمع و ابو مسلم بن خلدون از شاگردان مسلمة مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامی که

۱ - دسلان مینویسد: منظور ابن‌خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد بن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ نقل از (ویک).
۲ - چایهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیه تر که فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیله آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پستی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از تر که به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می یابد و مباحث مزبور بر حسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثت از قبیل: فروض و عول^۱ و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می آورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره ای از علوم است که برداشته می شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است. و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۲ و جز ایشان است. لیکن فضل مخصوص

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره های ورثه نقصان می پذیرد.

۲ - صودی . صودی . (ن . ل)

به حوفی است چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطلی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آنرا جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواهی بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم میباشد.

و همچنین حقیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل ۱۵

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منقصل مانند: اعداد. و هم درباره عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هر چند تا بی نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول و ارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلمان در

۱- در چاپهای مصر چنین است، و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابو جعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن بر حسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آنجمله نسخه‌ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهارمقاله در باره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور^۱ و عبارت دیگر در باره جذرها است. و پنج مقاله در باره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جدا گانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آن را در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ‌رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از اینرو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش مییابد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

۱- در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اسم را به *Les quantités xationnelles* (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح منطق در برابر اسم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابۀ صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاک میکند.

و همهٔ اینها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسهٔ مخصوص باشکال کروی

و مخروطات است^۱

اما در بارهٔ اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاودوسیوس^۲ و دیگری تألیف میلاوش^۳ که در بارهٔ سطوح کروی و قطوع^۴ آنها است و کتاب ثاودوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هر دو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیهٔ مباحث آن دانش در بارهٔ کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعزل حرکات پدید می آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در بارهٔ اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیهٔ عوارضی را که در این خصوص

۱- فقط در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.
 ۲ - Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios - ۳ - در تمام چاپها و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است، ولی بر حسب ترجمهٔ دسلان صحیح: منلاوس (Ménélaous) است.
 ۴ - جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید می‌آید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: درودگری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می‌کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی^۱ تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل بر هر نوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی شا کر» نسبت میدهند.^۲

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت وجب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزیمینی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند.^۳

و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است^۴

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراک بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارالکتاب اللیبانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است. ۲ - و خدای تعالی داناستر است. (ن ل) ۳ - و خدا باحسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست. ۴ - علم مناظر و مرا یا (Optique)

بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می شود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه هائی که از باران فرود می آید همچون خطی مستقیم نمودار میشود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند آیره ای بنظر می آید و امثال اینها که در این دانش موجب و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفات دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که در باره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می آید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلک خورشید مابین است. همچنین بدلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظم حرکت میکنند. و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال میشود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میلیهای آن بثبوت میرسد و نظایر

اینها. و ادراك موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیله رصدپی برده ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب] افلاک در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات الحلق بود و صنعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن در باره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان پذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنها را بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرنها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [و بهیچرو ما را به تحقیق نمیرساند از اینرو هر گاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود] ^۲ و هیئت، صنعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاک را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه ما را آگاه میکند که این صورتها و شکلهای افلاک از این حرکات لازم آمده است و ما میدانیم که مانعی ندارد يك چیز لازمه اشياء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بوجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

۱ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ - از نسخه خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند؛ ولی با همه اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلمیوس نام داشته‌اند نبوده‌است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است. و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که بفهم نزدیک است، ولی براهین آنرا حذف کرده است؛ و خدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت^۱.

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صنعتی مربوط بحساب و مبنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعیت منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع و جز اینها. بوسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صنعت را قوانینی است بمنزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج يك حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج

۱ - علم الانسان ما لم يعلم؛ س، اقرأ - آ، ۵ - آخر فصل در چاپ (ك) چنین است، خدا منزله است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می نامند. واستخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند. و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتالیف فراوان دست یازیده اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن اسحاق^۱ بوده است و گمان میکنند که ابن اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را در باره احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحاق میفرستاده است.

از اینرو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن بر حسب گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن البنا در لوحه^۲ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفته آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاءالله تعالی.^۳

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف^۳ ماهیتها و حجت‌های

۱ - ازمنجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است، «و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنانرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «ینی جامع» نیز دیده نمیشود. ۳ - کلمه معرفه در چاپ پاریس بلفظ معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران بادرک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشد در مینگرد و باز صورتی در آن پدید می‌آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان می‌اندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن می‌پردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی‌یابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز می‌ایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که بدان ادراک ساده‌ای قصد میشود بی آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد می‌آورد و آنها را با یکدیگر بشیوه تالیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

می‌بندد که بر همه افراد خارج منطق می‌باشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق می‌خوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایده آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است. و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهنب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از اینرو این علم به دانش نخستین^۱ نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص^۲ میخواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن در باره صورت قیاس و چهار کتاب دیگر درباره ماده آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعت^۳ در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از اینرو در قیاس از حیث مطلوبی میانندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار^۴

۱ - در نسخه «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم‌الاول است و دسلان نیز بهمین‌سان ترجمه کرده است. ۲ - نص «ن . ل» ۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» پنج‌کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب. ۴ - از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرد و در باره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و در باره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از اینرو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده اند:

۱ - در جنسهای عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی شود و این قسمت را کتاب مقولات می نامند.
 ۲ - در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.
 ۳ - در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ - کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب در باره معرفها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده اند.

۵ - کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود بشرايط دیگری اختصاص یافته است و شرايط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط]^۱ و در

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

آن عکسهای قضا یا است.

۶ - کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده با طرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷ - کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ - کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و در این کتاب قضایای خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صنعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام]^۱ از اینرو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن‌سینا و آنگاه ابن‌رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن‌سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گردآورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی‌جامع».

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] ^۱ مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه بر حسب ماده آن؛ بلکه بحث درباره ماده آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتاب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، ولسی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصر الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر الجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجامع فن و اصول آنرا گرد آورد از اینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند و از آن برخوردار و بهره مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطقی

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان پراه راست است.

فصل^۱

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه‌آمیز کسانی را که بتحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن بر حذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن‌الخطیب^۲ پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکته^۳ رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک بعقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه^۴ آنان در این باره متکی بدلیل‌های ویژه‌ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می‌شمارند و میگویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است.^۳ و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع^۴ و اثبات صفات قدیم بوسیله^۵ جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «ینی‌جامع» ترجمه کردم. ۲ - منظور فخر رازی است ۳ - منظور صغری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. ۴ - ممانعت دوجانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدامیآوردند.

و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلا^۱ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند. آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از اینرو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابه عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زنند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^۲ یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیده گروهی که بنظریه حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

و بنا بر این کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می‌شود و خواه ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس

۱ - در نسخه D پس از خلا. میان اجسام، اضافه شده است. ۲ - کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام «ماهی» (از غیاب).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری^۱ باقی نمی‌ماند و از تعریفات منطقی فقط آنهایی میمانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردند.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم بشبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلایلهائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند. ولی متأخران از دوران غزالی ببعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نیآید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر میگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچرو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند^۲ پس خواننده باید در این باره بیندیشد و

۱ - قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیث» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای يك مقدمه باشد. ۲ - در متن چنین است و هذا رأی الامام والغزالی وتابهما لهذا العهد... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است، و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

بمدارك و مآخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸

در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. از اینرو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها و زمین لرزه‌ها، یا در جو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در بارهٔ مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است. و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را دربارهٔ آنها آورده است. ابن-رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته و لی بمخالفت نظریهٔ ارسطو بر نخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر ، و از او پیروی کرده . از وی تتبع کرده .

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنين «آمدی» هم شرحی بر-
اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^۱ نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است.^۲

فصل ۱۹

در دانش پزشکی^۲

و آن صنعتی است که درباره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو-
میکند و دارنده این صنعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و
غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر يك از اندامهای تن اختصاص دارد
آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی میبرد و داروهائی را
که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می شناسد و
به بیماریها بوسیله نشانههائی وقوف می یابد که از نضج امراض خبر میدهند و
آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل
رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشك این علائم را با قوه طبیعی مقابله می کند و
میسجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد و پزشك
آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می جوید و بر حسب

۱ - مشرق . «ن . ل» . ۲ - پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛
و فوق کل ذی علم علیم - س : ۱۲ یوسف . آ : ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور
این آیه نیز افزوده شده است . و خدا هر که را بخواهد برآه راست رهبری میکند، «والله» یهدی
من یشاء الی صراط مستقیم . س : ۲ «بقره» آ : ۱۳۶ -۳ آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت
برخلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛ و از فروع طبیعیات صنعت پزشکی
است و آن .

آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضای کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که در باره بعضی از اندام‌ها جدا گانه و مستقلاً به بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت از سودی است که بسبب آن هر يك از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صنعتی که کتبوی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است^۲.

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)^۳ در راه گردش و غربتی متکلفانه^۴ در گذشته است. و تألیفات او در باره دانش پزشکی از امپراتوری بشار میرود که کلیه پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صنعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صنعت روبه نقصان می‌رود، زیرا در این کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صناعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی‌کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

۱ - Galien - ۲ - عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است « و جالینوس را در این فن کتاب بسا ارزش پر سودی است و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است . »
 ۳ - Sicile - ۴ - نسخه‌ها اختلاف دارد .

فصل ۱

و در اجتماعات بادیه‌نشینانی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم‌دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل پسرزندان نشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره‌افری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلدیه و دیگران. وطبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچ‌رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از اینر ومبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی در باره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش داناترید. بنا بر این سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است بر این حمل شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت‌دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است. چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم‌درد داشت روی داد [و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است.^۱

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمی‌شود. ۲ - پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

فصل ۲۰ در فلاح

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به روش درست و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می شود]^۱ حاصل می گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می داشتند و آنها نظر خویش را در باره گیاهان تعمیم می دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابیهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاح نبطی منسوب بدان شمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از اینرو بهمین مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این باره رخ می دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند]^۲ و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطية بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو گذاشته است، ولی مسلمة (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث در باره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاء الله تعالی .

۱ - قسمت داخل گروه از چاپ پاریس است. ۲ - از «پ» و «بنی» .

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها در باره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات] و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل ۲۱

در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن]^۲ در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست در باره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در باره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن بمیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ، سخن میرانند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنها را به شناختن وجود، آنچه‌ان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنها علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن‌سینا آنها را در کتاب شفا و نجات^۳ تلخیص کرده است همچنین ابن‌رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی بهر دو برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلمت اشتراك

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر حواشی است. ۲ - از «پ» و «ینی». ۳ - در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات^۱ آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی باهم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن - الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست]^۲ زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته اند بی آنکه در باره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بشبوت نمی رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه های سلف در این باره یاری کند و شبهه های بدعت گذاران را که گمان می کنند مدار کشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع تر است بسبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی.

۱ - از «پ» ۲ - از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است ؛ و آن صواب است .

چه گونه نخستین مافوق گونه دوم محیط بر آن است از اینرو که از راه انواریزدانی نیرو می گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نیاید این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهره شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در باره مسائلی که آنها را نمی فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از اینرو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنان را رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث در باره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای باز شناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه ای است که گوئی با قصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد میکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد بر ملحدان است و گرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که در باره «وجدو حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بن خویشتن در آمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزاینها، در صورتیکه مدارک در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

از جنس فنون و دانشها دور است مدارك متصوفه است که در آن مدعی و وجدان‌اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارك علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است^۱.

فصل ۲۲

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانشها در شرایع متروک‌اند از اینرو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشند. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملت‌های قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی و یادآوری از بهشت و دوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و در باره آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاح نبطی [تألیف

۱ - آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند». اشاره به آیه: «والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم». س: (بقره) آ: ۱۳۶

ابن وحشیه^۱ که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیکری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعة و کتاب طمطم^۲ هندی در باره صور درجه‌ها و ستارگان و جز اینها. آنگاه در مشرق جا برین حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صنعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیجویی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و درباره آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صنعت کیمیا^۳ را مورد بحث قرار داد، زیرا صنعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و نه از راه صنعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه‌ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هر دسته‌ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته‌ها بمنزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. Tomtom - ۲
۳ - سیمیا (ن. ل.).

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحۀ انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در اینحالت بمعرفت دست می‌یابد]^۱ برای معرفت ربانی. و مخاطبۀ فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنالآن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات^۲ و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها بقوۀ نفسانی یا شیطانی است. لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است. و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هر دسته و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

- ۱ - مرتبه‌ای که تنها به‌همت بی‌ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.
- ۲ - تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف‌تر است.
- ۳ - تأثیر در قوای متخیله و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را بقوۀ نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است بدستگاه حس بینندگان پائین می‌آورد چنانکه بینندگان خیال میکنند در خارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ چیز در آنجا یافت نمیشود. بطوریکه از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی‌جامع» نیست. ۲ - در «پ» و «ینی» چنین است؛ و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه-ونه را فلاسفه، شعوده یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل در آمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و از اینرو ساحری وجهای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده بر فعل اوست یا بعلمت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همه اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبه نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبه سوم حقیقتی ندارد از اینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگریسته و کسانی که می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در باره آن سخن رانده و خدای تعالی میفرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند به مردمان ساحری میآموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را نمیآموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانته مرد وهمسرش جدائی می‌افکند میآموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده

به هیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و [در صحیح آمده است که]^۲ پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه بر گئثمره خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از اینرو خدای عزوجل در دو سوره معوذّه (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود:

و از شر زنانی که دمنندگان افسون در گره‌اند^۳.

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گره‌های جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در باره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و بهمین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی در باره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یار دیگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

۱ - ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفروا فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجته و ما هم بضارين به من احد الا باذن الله. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

۲ - در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ مصر و بیروت نیست. ۳ - و من شر النفاثات في العقد. س: ۱۱۳ (الفلق) ۴: ۱

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می‌پنداشت و باین عمل نشان می‌داد که افسون را بااراده انجام داده است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در می‌آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می‌آیند و بر حسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می‌افتند و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبایا پوستی اشاره می‌کرد و او را خود را بر آن فرو می‌خواند و یکبار آن عبایا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره می‌کرد که شکافته شود و ناگاه می‌دیدیم روده‌های گوسفند از شکم فرو ریخته است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را می‌رباید و آن شخص بر زمین می‌افتد و می‌میرد و هنگامیکه قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره می‌کند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رک - ر ف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) این است که هر گاه اجزای هر واحدی را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد و بهمین سبب آنها را مهر آمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب

۱ - این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کردم گوا اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است. ۲ - چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲ - ۴ - ۵ - ۱۰ - ۱۱ - ۲۰ - ۲۲ - ۴۴ - ۵۵ - ۱۱۰ و هرگاه ←

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دویار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع زهره که در بیت یا شرف خود با نظر هودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را در سابع نخستین قرار میدهند و بر هر يك از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند^۱ و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن مورد نظر است یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بردرستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»^۲ که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصبعی»^۳ صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدن‌دان گرفته و آنرا به‌دو نیم کرده است و در رو بروی شیر تصویرماری است که از دو پای آن به‌رو بروی چهره او می‌خیزد در حالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت

→ آنها را جمع کنیم - ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند، ۲۰۱ - ۴ - ۷۱ - ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است. ۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علیحده است (ازغیاث). و سابع عبارت از برجی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی را گویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد. ۲ - ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینگونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیه دسلان ص ۳۷۸ ج ۳). ۳ - دسلان آنرا به «مهر شیر» ترجمه کرده است. ۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دو کلمه هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها واصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید، در هیچیک از مآخذ کیمیاگران چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (Wootz) مینامند

شیر کژدمی ترسیم کرده اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (نیرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هرگاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از يك مثقال زر یا مقداری کمتر از آن قالب‌ریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو می‌برند و در تکه حریر زردی با خود بر میدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد با اندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت بزیردستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده اند و بتجر به رسیده است.

همچنین وفق^۱ مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب^۲ را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرومی‌برند و آنگاه در تکه حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در همنشینی و خدمتگذاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایة» تألیف مسلمة بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده و

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر يك از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود. ۲- رجوع به حاشیه صفحه پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گردآمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سرالمکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده اند، ولی ما بر آن دست نیافته ایم و گمان می‌رود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر بر-خلاف این باشد.

و در مغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری و جادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود و هم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفندداران را میترساند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اخفا بسر می‌برند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوت‌های کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود شریک قرار میدهند. و درباره این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه» است. آن را میخوانند و فرامی‌گیرند و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور بانجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهایی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هر-چه از نوع متصرفات بتملك در آید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم در

باره آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بی شک و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بوجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدید می‌آید که در نتیجه شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان^۱ راه میرود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می‌بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان راه می‌روند و از سقوط نمی‌هراسند - پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکبست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز بیاپیکری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات

۱ - در چاپ پاریس بجای «جبل» «جبل» است و من «جبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید وهم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت بعقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از اینرو صاحب طلسمات بیشتر از فن منجمی یاری میجوید - و بعقیده منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه این است که معجزه قوه ای خدائی است که در نفس این تأثیر را برمی انگیزد و بنا بر این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوه نفسانی و در پاره ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد - پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیر اند و بدان بردعوی نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شر اند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بسکمه های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند. و هر گاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنا بر این هر گاه بآوردن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بسی اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مدد‌های روح خدا و قوای الهی بود از اینرو هیچگونه سحر و جادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگرست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.^۱

و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) درسوره‌های معوذتین^۲: «و از شر زنان دمنده در گره‌ها»^۳ نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هایی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرمید خواند یکباره باز میشد. بنا بر این جادوگری با نام و ذکر خدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان^۴ بود وفق مؤینی عددی «طلسم صدی»^۵ زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعیهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادیسه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند وفق مزبور بعلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

۱ - اشاره به: و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ماکانوا یأفکون س ۷ (اعراف) آ: ۱۱۴ ۲ - قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق. ۳ - ومن شر النفاثات فی المقد. ۴ - مقصود سلسله ساسانیان است. ۵ - کلمه مؤینی عبارت از صفت نسبی است و مؤین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی راکه بر اساس مثلث تشکیل مییافته؛ (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشده؛ وفق مربع عددی مینامیده‌اند وفق مؤینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحه ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه کرده است از اینرو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید^۱ اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده‌تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در يك باب حرام عنوان کرده است .

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است و صلاح آخرتشان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست. و افعالی که در هیچیک ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را بسبب بازگردانیدن امور بغير خدا فاسد میکند . در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است .

و اگر افعالمان نه برای مامم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه درخبر است:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید از اینرو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را دريك باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرقی میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست. و (متکلمان) گفته اند^۲: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست

۱ - و بطل ما کانوا یمملون . س . ۷۰ (الانعام) ۱۱۵ ، ۲ - و ساحر از اینگونه تحدی روگردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود . (چاپهای مصر و بیروت).

زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این محال است. و از اینرو معجزه از کاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادو گر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیرد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیر است از نفس شخص چشم شور^۲ هنگامی که بچشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی بر میخیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جیلت و تأثیرات [نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمیکند و با اختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات] هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان با اختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

۱ - س: ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ - پایان فصل در چایهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و اوست توانای غالب «س» ۴۲ (الشوری) آ، ۱۸ «پروردگاری جز او نیست»
 ۲ - ترجمه «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند. و در فارسی باینگونه کسان چشم شور میگویند.

و بهمین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته می‌شود، ولی کشنده با چشم کردن کشته نمی‌شود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده می‌کنند یا آنرا فرو می‌گذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت^۱ مجبور است و خدا داناتر است.^۲

فصل ۲۳

در دانش اسرار حروف^۳

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود در باره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنا بر این طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابد و اسرار خویش را آشکار می‌سازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن رامیتوان کاملاً تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند در باره آن تألیفات متعدد دارند

۱ - مجبور (نسخه خطی ینی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمرن . ل: مجبور .
 ۲ - و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمائر و نیت‌ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت. ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «ب» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمره این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف با سراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سر تصرفی که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده اند و هر طبیعتی بصفتی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و از اینرو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعتی که آنرا تکسیر^۲ مینامند باقسام: آتشی و هوایی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و بهمین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابراین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا، شین^۳ و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء^۴ و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین^۵ قاف^۶ تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین^۷ تعیین کرده اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت اختصاص داده اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

۱ - ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است. «ازگفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست. ۲ - رجوع به حاشیه ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود. ۳ - سین (ن، ل). ۴ - ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد. ۵ - صاد (ن، ل). ۶ - تاوغین (ن، ل). ۷ - شین (ن، ل).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین کرده اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولا بآنها اختصاص یافته اند و از اینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر يك از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ک) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می شود، زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبه خود بر چهار دلالت میکنند. و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است. و برای اسمها هم وفق هائی «طلسمها» درست کرده اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد بر قرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است. بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکارناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف این گروه «در موجودات

اینجهان» با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر- حسب دلایلی که هوی خواهان طلسمات اقامه کرده اند حقیقت طلسم و تأثیر آن، قوایی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هرچه برای آن فراهم میآید بصورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوه «روحانی» را نیرو می بخشند^۱.

و فایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل میسازد و بهمین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح در جسد است، زیرا اختصاص طلسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست در باره تفاوت میان تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیه تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت های بشری دارد، زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمان رواست؛ لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاک را فرود آورد و آنها را باشکال یا نسبت های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱- دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه ثنوری آن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترك نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است.»

(متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از اراده آنان سرپیچی نمیکند .

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، ریرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمنداند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می‌شمرند و در آن سهل انگاری میکنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که ببرزگترین ریاضتها همت می‌گمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزله حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی از سوی خدا نسبت بایشان است و بنا بر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجه مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث بتصرف پردازد. که بنا بر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند - آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود؛ بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بر حقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلمت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در اینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را باقوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است^۱. و این مناسبت بعقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی^۲ است و آن مرتبه برزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی- آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هر گاه صاحب اسماء از این مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان- طلسمات» فرو گذارد، آنوقت عمل او بمثابه عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوه اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء در حال مشاهده بدان آگاهی می یابند، بلکه دعاها را صاحبان طلسمات به اموری راجع میشود که اصول روش جادوگری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستارگان بجمیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرضها و ذات و معنیها^۳ و حروف اسماء را هم از جمله این موجودات بشمار- میآورند و به هر یک از ستارگان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده اند و این قواعد را بر مبنای شگفت آور منکری مبتنی کرده اند مانند: تقسیم سورهها و آیات

۱ - دسلان مینویسد: بونی در مجموعه بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هر طلسمی را معین کرده است. ۲ - ظاهراً مرتبه حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست میآورند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود. ۳ - معادن. (ن. ل.).

قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمة مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است. و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قرار دهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان هفتگانه در نگرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیامهای ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهائی را که بهر ستاره ای اختصاص دارد و آنها را قیامهای ستارگان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور خود قیام میکند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ^۱ علم وجود دارد میتوان بدست آورد و بنام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هردانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد با آنکه حرام میباشد، ولی ما را بس است همان دانشهایی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندک از دانش اعطا نشدید.^۲

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوه خدائست که ایزد آنها را فطره^۳ بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه ای نفسانی است که بر آن سرشته شده اند.^۳ و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعه عقاید ایمانیست که از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

۱ - در همه نسخهها چنین است. دسلان و مترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده اند.
 ۲ - وما اوتیم من العلم الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسری)، ۸۷ - ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخه خطی «بنی جامع» مقابله شد.

بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هر گاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پناه میبرند؛ چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دو پا بنشست، ناگاه دو کناره رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهره خویش را از خدا در برابر دانگی نمیفروشم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت. و اما درباره سحر و افسون باید دانست کسانیکه فطرتاً افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر-فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنها را مسلمة مجریطی در کتاب «الغایه» و جابر بن حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم در باره آنها گفتگو کرده اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها میآموزند،^۱ ولی ریاضتهای ساحرانه ای را که پیشینیان انجام میدادند پیر از کفریات

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمه آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخه عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نام و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات بر میگزیدند و وقت طوال را بر حسب روش آن گروه تمیین میکردند و در وجهه خود از قصد ضرر دوری میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجهه ای که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم ریاضت آنان بر ریاضت ساحری منجر میگردد و از میان کلمات آن گروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می یابیم. و اما اگر کسانی بفلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار بر حذر بود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می جسته اند و اولیائیکه آهنگ آن میکردند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است. گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیله کلمه ایمانی بوده است نه بقوه نفسانی چنین است تحقیق علم سیمیا. و این علم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا بکرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفر آمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلۀ ستارگان در برجهای برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را مؤثر میشناختند و از اینرو بسیاری از کسانی که قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنانرا بشناختن قسمت‌هائی که برای حاجت‌ایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال بر حسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همه اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم را جستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجه شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «نمط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها درحقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هر چند وجه شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته از این آنها بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتیکه از نظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست