

هرات اردت مقامی بها لشتی فضائلها الوافرة

بصورت لشتی فضائلها مغلوط دیده می شود، که در غلطنامه کتاب هم نیست.
 كذلك در پاورقی همین کتاب (ص ۳۲) نام فاتح معروف عربی عبدالرحمن بن
 سمره به سمره تبدیل شده و باز همین نام در (ص ۵۸) عبدالرحمن بن سمره قریشی است؟
 در حالیکه نام صحیح این شخص ابوسعید عبدالرحمن بن سمره بن حبیب بن
 عبد شمس القرشی است که روز فتح مکه مسلمان شد، و در سنه ۵۰ ق. در بصره وفات
 یافت و نام جاهلیت او عبد کلال بود (رك: الاصابة ۵۱۲۵ و دول الاسلام ذهبی ۱/ ۲۶ و
 مشاهیر علماء الامصار محمد بن حبان بستی ۴۵)

(۱۳) شار بشین

دیوان کامل شاعر فحل و بزرگ دری، ناصر خسرو قبادیانی بلخی دوبار
 طبع شده، یکی در سنه ۱۳۰۹ ش. در تهران، و دیگر در سنه ۱۳۵۳ ش. بقطع بزرگ
 در تهران.

درین هر دو طبع این شعر ناصر خسرو را:

مر طغرل تر کمان و جفری را با بخت نبود و با مهی کاری

استاده بد به بامیان شیری بنشسته بجز در بشین شاری

در بشیر؟ طبع کرده اند (ص ۴۶۸)

در حقیقت شیر لقب پادشاه بامیان، و شازهم لقب پادشاه غرجستان بود، و بقول
 کریستن سن: شهر گک، و شیر و شار مشتق است از اصل خشی یا خششرا یا خشتریا
 که در اوستا بمعنی شاه و امیر و کشور بود (ساسانیان ترجمه عربی ۴۸۲) و این
 همان کشتریه (طبقه جنگی) عصر ویدیست که بعدها در کاست های هند، مقام دوم
 را گرفت و مفرس آن کشتری یا کهتری است و بقول مار کوارت کلمه فرس قدیم
 شارثریه را یاد میدهد (ایران شهر ۷۹).

منوچهری هر دولقب را درین بیت جای داده:

پیش از همه شاهانست در ماضی و مستقبل

بیش از همه شیران است در شیری و در شاری

(دیوان ۱۰۴)

البیرونی هم کلمه شاروشیر را از ماده شاه میداند. (منتخب الصید ۱۱۰)

سهو درینجاست که کلمه بشین را بشیر عربی خوانده و طبع کرده اند. در حالیکه این نام شهر و پایتخت شاران غر جستان بود، که به املاهای مختلف (بشین: مسالك اصطحزی ۲۱۴) و بشین (یاقوت ۱/۶ ۲۷۷) و پیشین (باب ۹ مقاله ۵ قانون مسعودی شماره ۴۶۹) و بشین (حدود العالم ۵۸) و ابژن (ارمنی بقول مینورسکی) و ابشین (اراضی خلافت شرقیه ۱۹۵) ضبط شده است و ناصر خسرو درین آیات بر تسلط ترکان و مهی ایشان فسوسها دارد و گوید که پیش ازین دور نام مسعود، در بامیان شیر ایستاده بود و حکم میراند، و در بشین پایتخت غر جستان هم شار بعز و تمکین بر اورنگ حکمرانی نشسته بود.

این شاعر بسابقه ملیت خالص و دری زبانی خود، با سلطه ترکان سلجوقی امثال طغرل و جفری و نکین و غیره مخالفت و خود گوید:

من آنم که در پای خوکان نریزم مرین قیمتی در لفظ دری را

(برای تفصیل مزید رک: افغانستان بعد از اسلام ۱/۱ ۱۲۱ بیعد)

(۱۴) چاهه و بیه

در زین الاخبار گردیزی طبع این حقیر، درباره دو کلمه فوق، در پاورقی با تردید سخن رفته و یقین نرسیده ام.

اکنون جناب دانشمند گرامی مؤید ثابتی که خود خراسانی است و این سرزمین را از نزدیک دیده و گردش کرده در باره این دو کلمه شرحی نوشته اند،

که بواقعیت نزدیکتر می نماید و درینجا از نامه آن دانشمند آورده میشود:
 «در زیر نویس صفحه ۱۶۲ راجع به چاهه توضیحی با تردید مرقوم شده است،
 که در اصل چاهه و در نسخه بی هم جاهاست. در احسن التقاسیم جایی بنام صاهه
 در نواحی نشابور ذکر شده که احتمال آن بدینجا میرود».

دانشمند ثابتی مینویسد: «چاهه محلی است در سر راه نشابور بسرخس در کنار
 کشف رود، که در پنج فرسنگی رباط سنگ بست (سنج بست) قرار دارد، و این رباط
 در سر راه شوسه مشهد و افغانستان واقعست. قبر ارسلان جاذب سردار معروف سلطان
 محمود غزنوی در سنگ بست است و گنبد و مناری دارد. بقول اکثر تاریخ نویس ها
 چاهه همان محلی است که بدستور سلطان محمود و بتوسط ابواسحق کرامی در
 آنجا رباطی ساخته شد (چهار مقاله عرضی)، چون صاهه مقدسی، معرب چاهه است و
 اکنون هم این رباط باقیست، پس چاهه گردیزی یقیناً همین جایست که در سلسله
 نشابور و نوقان مذکور است.

در صفحه ۱۶۶ گردیزی آمده که «ابوالحسین عتبی براه بیه (؟) برفت.»
 درینجا من در پاورقی نوشته ام: که تحقیق کلمه بیه که سه نقطه زیر دارد
 بدست نیامد.

جناب مؤید ثابتی مینویسد: بیه همین بیهق است که در زمان قدیم آن ولایت را
 بیهه میگفته اند، قافی که در آخر این اسم اضافه شده، ظاهراً از عطایای اعرابست.
 بیهق را اکنون سبزوار گویند.

گردیزی گوید: ابوالحسین مرفائق و قابوس را و چند سرهنک دیگر را
 سوی گرگان فرستاد بحرب بویه، و خود براه بیه برفت. (ص ۱۶۶)

این نظر جناب مؤید ثابتی صائب بنظر می آید، زیرا در حدود العالم گوید:

«سبزوار شهر کیست خرد بر راه ری و قصبه وی روستای بیه است. (ص ۵۶)

پس بیه گردیزی و حدود العالم يك املاى متحد و يك موقعیت جغرافی دارد و

باید از جناب مؤید ثابتی تشکر کرد که این دو نکته را اشاره فرموده‌اند.

(۱۵) ترجمه مقدمات و تعلیقات حدود العالم

این کتاب در سنه ۱۳۴۲ ش از انگلیسی ترجمه و در کابل طبع شد. کوشش مترجم محترم آن درخور تمجید، و ترجمه چنین کتاب ضخیم و مشکل، حوصله و عزم حسینی می‌خواهد.

مترجم هم در ترجمه و هم در تصحیح نوشتن اعلام و اماکن و حتی رجوع باصل متون شرقی کوشیده و سعی او مشکور است. نکات ذیل ازان بغرض تصحیح یادداشت شده‌است:

ص ۱۲: نام کتاب رسم المعهور بجای رسم المأمور صحیح است که مسعودی ذکر ازان دارد.

ص ۴۲: نام صحیح ربنجن بجای ربنجان مسوخ (رك: حدود العالم ۶۵)

ص ۱۳۸: نام صحیح چگل که مکرراً چغل چاپ شده (رك: حدود ۳، ۱۰،

۵۳ و غیره)

ص ۱۷۲: ویس و رامین صحیح، بجای ویسا و رامین مفلوط.

ص ۱۸۱: قتیبه فاتح معروف بجای قطیبه مطبوع و یزک بجای یزاک و اثنائیه

بجای اساسیه؟

ص ۱۹۷: شهر شومان روی بقایای دوشنبه واقع شده؟ ترجمه نادرست است.

در متن انگلیسی (ص ۳۵۳) مینورسکی گوید: که شومان بر همین جای دوشنبه

کنونی واقع بود: On the site of Dushamba دوشنبه نام جدید است. بقایای ندارد و

اکنون هم زنده است و مسئله بکلی بالعکس است.

ص ۱۹۹: افشین خیزدین کلاس بجای خیزدار مطبوع.

ص ۲۰۰: مفاتیح العلوم بجای مفاتیح العلوم.

ص ۲۰۴: ختل اراضی شرق رود و خش را تا پنج بدست داشتند؟ در اصل (ص ۳۵۹ انگلیسی) مطلب اینست که سرزمین ختل بر اراضی شرق رود و خش تا دریای پنج مشتمل بود... occupied the area of.

ص ۲۹۸: کلمه بجنک که مکرراً بدین شکل آمده در سائر مظان بجنک است (رك: حدود ۳، ۹، ۵۴ و غیره، گردیزی ۲۷۱)

حسین خدیو جم

فارابی و علم کلام

علم کلام در آغاز مجموعه‌ای از مسائل دینی و اعتقادی را شامل می‌شده، ولی اندک اندک بر گسترش دامنه آن افزوده گردیده تا آنجا که موضوع یگانگی آن به دو بخش متفاوت و متمایز از یکدیگر تقسیم شده است:

بخش اول: علمی است که نخست از مشاجره فرقه‌های اسلامی و اختلاف آراء آنان پدید آمده و تا دیر زمانی در میان مسلمانان صدر اسلام در حال گسترش بوده است.

بخش دوم: علمی است که برای مقابله و مبارزه به فلسفه و رد و ابطال شبهات ملاحظه ایجاد شده است.

این دو بخش تا روزگار ابو حامد، امام محمد غزالی، تقریباً از یکدیگر جدا و مجزا بوده است. غزالی نخست این دو مسأله را با یکدیگر در آمیخت، سپس امام فخر رازی آنرا بسط داد، آنگاه متأخران از فلاسفه علم کلام و اصول فقه را مزوج کردند.

پس می‌توان گفت: بخش اول محدود به زمانی بوده است که اسلام در سرزمین عربستان محدود بود، و مردم این منطقه به مقتضای طبیعت ساده خود در باب مسائل اعتقادی بهمان عقیده اجمالی خویش اکتفا می‌کردند، و بیشتر در احکام فرعی که

جنبه عملی داشت فحش و بحث می شد، تا آنکه در زمان صحابه مجموعه‌ای از فقه فراهم آمد.

اما از هنگامی که قلمرو اسلام گسترش یافت و اقوام مختلف و متمدن ایرانی و یونانی و قبطی و جز آنان به اسلام در آمدند بحث در عقاید و اصول دین به گونه‌ای دیگر آغاز شد، و مسائل مختلفی در سرزمین عربستان پدید آمد که منتهی به پیدایش فرقه‌های مذهبی متعددی گردید، البته تا زمان بنی امیه وسعت اختلاف عقاید محدود بخود مسلمانان بود و همه مشاجرات برای اثبات عقاید دینی بود، نه به منظور دفع شبهات معاندان دین، و قیام بر ضد ملاحده، و پایه گذاری علمی مستقل بر اساس اصول عقلی در مقابل فلسفه. ولی علم کلام به همین جا ختم نمی شد، بلکه همواره به نسبت توسعه علوم و معارف در محیط مسلمانان این دانش پیشرفت و ترقی می کرد و بر پایه اصول عقلی و به صورت علمی تکامل می یافت. از این تاریخ پیدایش بخش دوم از علم کلام آغاز می شود.

توضیح آنکه بخش اول از علم کلام که از اوائل اسلام شروع گردید، تا اواخر دوره بنی امیه بیشتر نیاید و از آغاز دوره عباسی، پیدایش بخش دوم علم کلام شروع شد که می توان آنرا «علم کلام عقلی» نامید، چنانکه بخش اول را «علم کلام نقلی» باید خواند. بنابراین از روزگار عباسیان علم کلام به صورت علمی و بر اساس اصول عقلی مدون گردیده است. زیرا در دوره عباسیان در حقیقت قلمرو معارف و علوم اسلامی گسترش یافت و مسلمانان در باب اظهار عقاید آزادی نسبتاً کامل داشتند. در نتیجه افراد بظاهر مسلمان و به واقع مخالف اسلام که به مبانی عقلی و علوم فلسفی آگاهی بیشتر داشتند از این آزادی سوء استفاده کردند و به نشر افکار باطل و عقاید مخالف اسلام پرداختند، و بدینوسیله ایمان مسلمانان را متزلزل می ساختند. در این گیر و دار علمای اسلام ب فکر افتادند که با حربه اختصاصی معاندان، بجهد با آنان برخیزند و خود را به سلاح علوم عقلی مسلح سازند، بنابراین همانطور که دیگر معارف اسلامی را - مانند تفسیر و فقه و حدیث و صرف و نحو و غیره -

بصورتی «علمی» مرتب و منظم ساختند، همچنین علم کلام را بر اساس مقدمات منطقی و اصول عقلی بنا نهادند و به روش فلسفی به اثبات عقاید دینی اسلامی پرداختند تا شبهات معاندان را رد کنند. پس از ظهور علم کلام محدثان و فقیهان قشری به شدت با علم کلام بمخالفت پرداختند. و این مخالفت بحدی بود که بیم از میان رفتن این علم تازه در میان آمد. لیکن خلفای عباسی - به استثنای یکی دو تن از آنان - وارکان دولت عباسی با نهایت علاقه از رواج علم کلام حمایت کردند.

با اینهمه تا روزگار امام محمد غزالی این علم قبولیت کامل نیافت. ولی از آن زمان که غزالی، و پس از او امام فخر رازی، این علم را مورد حمایت و عنایت قرار دادند، اهمیت بسیاریافت و با گذشت زمان مقبول نظر همگان گردید. بهر حال نخستین بار در فن علم کلام، محمد بن هذیل بن عبدالله بن مکحول (۱۳۱-۲۳۵ هـ ق) کتابی نوشت و از آن پس بتدریج رو بترقی و تکامل نهاد.^۱

اما سخن ابونصر فارابی در تعریف علم کلام ۲ :

صناعت کلام ملکه‌ای است که انسان به مدد آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آراء و افعال محدود و معینی - که واضح شریعت آنها را صریحا بیان کرده است - بپردازد، و هر چه را مخالف آن است باطل نماید. این صنعت نیز به دو بخش تقسیم می‌شود که یکی شامل آراء است و دیگری شامل افعال.

صناعت کلام غیر از علم فقه است. زیرا فقیه با آن دسته آراء و افعال سروکار دارد که واضح شریعت صریحا آنها را بیان کرده است. فقیه این مسائل قطعی را اصل قرار می‌دهد، تا دیگر احکام لازم را از آنها استنباط کند. ولی متکلم از عقایدی جانب‌داری می‌کند که فقیه آنها را به عنوان اصول بکار می‌بندد، بدون آنکه

۱- برای آگاهی بیشتر بنگرید به: تاریخ علم کلام از شبلی نعمانی، و وفیات الاعیان ابن خلکان والمنقذ من الضلال .

۲- از اینجا به بعد ترجمه سخن ابونصر فارابی است که در کتاب احصاء العلوم خود بیان کرده است.

چیزهای دیگری از آنها استنباط نماید. پس اگر شخصی بر این هر دو صناعت مسلط باشد او «فقیه متکلم» است. یعنی چون می‌تواند از شریعت جانب‌داری کند متکلم است، و چون قادر است که به استنباط فروع از اصول پردازد «فقیه» است. اما راهها و آرائی که باید به وسیله آنها از شرایع جانب‌داری شود:

گروهی از متکلمان عقیده دارند که جانب‌داری آنان از شرایع باید در این گفته خلاصه شود: آراء شرایع و تمام دستورهای آن را نمی‌توان با آراء و ادراک و عقول انسانی سنجید. زیرا مرتبه و مقام آنها برتر است، چون شرایع از طریق وحی الهی به دست آمده، و اسرار خدایی در آنها نهفته است: اسراری که خردهای انسانی از ادراک و رسیدن به آنها فرومی‌مانند.

متکلمان نیز می‌گویند: برای دست یافتن به این اسرار تنها راهی که در برابر انسان گشوده می‌ماند آن است که شرایع - به وسیله وحی - اورایاری کنند، تا از شناخت چیزهایی بهره‌ور شود که عقل نمی‌تواند آنها را درک کند، و از رسیدن به حقیقت آنها فرو می‌ماند، چه اگر جز این بود «وحی» معنی نداشت.

و اگر وحی نیز همان چیزهایی را که قابل ادراک هستند - و عقل پس از تأمل به آنها می‌رسد - به انسان بیاموزد فایده و ارجی نخواهد داشت. یعنی اگر چنین می‌بود مردم را به خرد خود وا گذاشته بودند، و آنان را به نبوت و وحی نیازی نبود، ولی چنین نیست. پس شایسته چنان است که آدمی از شریعت دانشهایی بیاموزد که دریافت آنها از توانائی خردهای انسانی بیرون است. مهمتر از این آنکه شریعت، آدمی را به چیزهایی معتقد می‌کند که خرد او منکر آنهاست، و هر چه این ناسازگاری با خرد بیشتر باشد فایده آن نیز بیشتر خواهد بود. به همین دلیل آنچه شرایع آورده‌اند و خردها از دریافت آنها فرو می‌مانند و پندارها آنها را ناپسند می‌شمارند، در حقیقت ناپسند و محال نیست، بلکه در برابر خردهای خدایی صحیح است.

آری اگر انسان در مرتبه انسانیته به نهایت کمال برسد، مرتبه‌اش در برابر

آنکه از خردهای خدایی بهره‌ورند، همانند کودکان و نوجوانان و مردم کم‌هوش است در برابر انسان کامل. بنابر این همچنانکه بسیاری از کودکان و کم‌هوشان چیزهای بسیاری را - که حقیقت دارند و غیر ممکن نیستند - با خرید خود منکر می‌شوند، و برایشان مسلم می‌شود که وجود آن چیزها غیر ممکن است، همینطور است مرتبه کسی که دارای عقل کامل انسانی است، در برابر کسانی که دارای عقل خدایی هستند. همچنانکه انسان پیش از آنکه تربیت یابد و تجربه آموزد، چیزهای زیادی را منکر می‌شود، یا آنها را بیهوده می‌شمارد و غیر ممکن می‌پندارد، ولی پس از آنکه دانش آموخت و اندیشه‌اش بر اثر تجربه ورزیده شد، آن پندارها از دلش زایل می‌شود، یعنی چیزهایی که وجودشان در نظر او محال می‌نمودند، صورت حقیقی به خود می‌گیرند، و از چیزهایی که در گذشته وجودشان برای او بسیار شکفت می‌نموده، بعدها از عدم آنها در شکفت می‌شود. همچنین است حال انسانی که به مرحله کمال انسانیت رسیده باشد. ولی از اینکه به افکار چیزهایی بپردازد یا آنها را غیر ممکن پندارد - بی آنکه در حقیقت چنین باشد - باک ندارد.

بنابر آنچه گفته شد، نظر این عده از متکلمان آن است که شرایط نیازی به تصحیح و تأیید ندارد، زیرا کسی که از جانب خدای بزرگ برای ما وحی آورده، راستگویی است که در سخنش امکان دروغ نیست.

درستی این موضوع که واضح شریعت صادق است، از دو راه روشن می‌شود: یکی به وسیله معجزاتی که در وجود او موجود است، یا بردست او آشکار می‌شود. دیگر گواهی‌های مردمان راستگوی درست گفتار است که در گذشته بر راستگویی او - و بر مقام والایش در پیشگاه خدای عزوجل - گواهی داده‌اند، و یاب به هر دو آنهاست.

پس اگر راستگویی شارع را بر مبنای راههای ذکر شده درست بدانیم، و باور داریم که امکان ندارد پیغامبر دروغ گفته باشد، دیگر شایسته نیست که در هر چه گفته است، برای تعقل و تأمل و کنجکاوی و اظهار نظر فرصتی باقی گذاریم.

بر اساس آنچه گفته شد، این گروه از متکلمان در جابداری از شرایع به همین مقدار بسنده کرده‌اند.

گروهی دیگر از متکلمان بر آنند که برای تأیید شریعت باید نخست دلایلی اقامه کنند که از الفاظ خود واضح شریعت - به همان صورتی که آورده است - گرفته شده باشد، سپس به محسوسات و مشهودات و معقولات توجه کنند، و اگر در آنها، یا حتی در وابسته‌های دور آنها چیزهایی بیابند که برای یاری از شریعت سودمند باشد از آنها بهره برگیرند، و اگر چیزهایی بیابند که متناقض با شریعت باشد و بتوانند به یاری آنها لفظ واضح شریعت را چنان تأویل کنند که این تناقض از میان برود، چنان کنند، حتی اگر چنین تأویلی بسیار دور بوده باشد. اگر این کار ممکن نشود، و امکان آن باشد که این تناقض با شرع را باطل کنند یا آن را بروجهی حمل سازند که با شریعت سازگار باشد، چنان کنند.

اما اگر حمل کلام شریعت بر یکی از این موارد ممکن نباشد، و چیزی از این امور را نتوان با مبانی شریعت هم آهنگ نمود، یا آنکه رد و انکار چیزی از محسوسات و مشهودات و معقولاتی که با مواردی از مبانی شریعت تضاد پیدا می‌کند ممکن نباشد، در این هنگام برای جابداری از آن مبانی شریعت، تنها راه چاره‌راه در این می‌بینند که گفته شود: حق همین است و بس، زیرا کسی از آن خبر داده پیغامبری است که ممکن نیست دروغ بگوید یا خطا کرده باشد.

این گروه در این گونه موارد همان مطالبی را می‌گویند که گروه پیشین در تمام موارد و مبانی شریعت می‌گفتند. این گروه عقیده دارند که تنها از این راه می‌توان به یاری شرایع پرداخت.

گروهی دیگر از متکلمان عقیده دارند که هر اتقادی را باید با نظیر آن پاسخ گفت، یعنی متکلم وظیفه دارد که در سایر شرایع به پژوهش بپردازد، و موارد آشفته و نادرست آنها را برگزیند، تا هر گاه یکی از پیروان شریعتی بخواهد

موردی از شریعت دلخواه ایشان را نادرست جلوه دهد، آنان قادر باشند که با ارائه نقاط ضعف مشابه آن، که در شریعت خصم موجود است، به مقابله برخیزند، و از این رهگذر به دفاع از شریعت خویش پردازند.

گروهی دیگر از متکلمان هنگامی که متوجه شوند دلایلشان برای جاببداری از هبانی شریعت کافی نیست، و نمی‌تواند کاملاً موضوع را ثابت کند، به طوری که خصم را به سکوت وا دارد، تا سکوتش نشانه اعتراف او باشد - نه ناتوانی او از ادامه بحث - در چنین مواردی ناچارند دست به کارهایی بزنند تا وی از مقاومت باز ایستد. یعنی یا با سخنی شرم‌نده‌اش کنند، و در تنگنایش قرار دهند، یا با تهدید او را بترسانند.

گروهی دیگر از متکلمان عقیده دارند که چون شریعت آنان در نظرشان صحیح است - و در درستی آن تردیدی ندارند - باید در برابر دیگران بدین گونه به دفاع از شریعت خود برخیزند که: آن را نیک جلوه دهند و شبهات را از دامنش بزدایند، و خصم را به هر وسیله ممکن سر کوب کنند. این گروه از بکار بردن دروغ و مغالطه و بهتان و ستیزه جویی باک ندارند. زیرا بر این عقیده‌اند که مردمی که با شریعت آنان به مخالفت می‌پردازند، دو دسته‌اند:

یکی دشمن است، در این صورت بکار بردن دروغ و مغالطه برای شکست و سر کوب کردن دشمن جایز است، همچنانکه این موضوع را فقیهان در جهاد و جنگ مجاز دانسته‌اند.

دیگری دشمن نیست، ولی نادانی است که به واسطه کم خردی و نداشتن نیروی تشخیص، سعادت شناختن این شریعت نصیبش نشده، پس جایز است چنین انسانی را با دروغ و مغالطه به شریعت علاقه‌مند کرد، و به این سعادت رسانید، همچنانکه با زنان و کودکان نیز چنین رفتار می‌شود.

محمد تقی دانش پژوه

تحلیل منطقی و نظم شعری نزد فارابی

ابونصر محمد فارابی با جامعیتی که داشته است گویا به سه علم بیشتر پرداخته و در آنها دقت بیشتری کرده است :

۱- اخلاق و سیاست که بر اثر آشنایی با فلسفه عملی افلاطون و ارسطو و تجاربی که از نگریستن به دستگامهای فرمانروایی زمان خود اندوخته بود توانسته است در این دو علم اندیشه‌های نومی آشکار بدارد و شالوده‌ای برای مدینه فاضله بریزد و برنامه‌ای سیاسی آمیخته از اندیشه‌های یونانی و ایرانی و اسلامی در آثار اخلاقی خود بگنجاند.

۲- موسیقی که مانا به پیروی از نیکو ماخوس گراسینی و یعقوب کندی و ابوالطیب سرخسی، کتابهای الموسیقی الکبیر و المدخل الی الموسیقی و الايقاع ساخته و در آنها روشی یونانی بکار برده و در ضمن آنها با نظمی خاص که در آثار دیگران کمتر دیده میشود مسائل این علم را مدلل ساخته و آنها را با مسائل روانی و اجتماعی هم نزدیک کرده است.

۳- علم منطقی است که او در باره آن چند رساله و کتاب دارد و نامهای کتابهای منطقی او چنانکه از فهرست ابن الندیم و طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی و تنمة صوان الحکمة بیهقی و تاریخ الحکماء قفطی و عیون الانباء ابن ابی اصیبة

و بر نامج نسخه شماره ۸۸۴ اسکوریال مادرید بر می‌آید نزدیک به ۴۸ عنوان میشود. از رساله‌های منطقی او اکنون پانزده عنوان در دست هست که از هر يك از دو نسخه تا سیزده نسخه آنچنانکه من میدانم در کتابخانه‌های جهان یافت میشود و برخی از آنها به چاپ هم رسیده است.

مجموعه منطقی اورویهم سه گونه تدوین و تحریر شده است: نخستین دارای دوازده رساله که در مجموعه‌های شماره ۴۱ بر ائیسلاوا نوشته ۱۱۱۵ و ۱۱۱۶ در قسطنطنیه و شماره ۸۱۲ حمیدیه نوشته ۱۱۳۳ در همان شهر می‌بینیم و از مقدمات منطق است تا شعر.

دومی دارای نه رساله که در مجموعه‌های شماره ۱۷۳۰ امانت خزینه در استانبول مورخ ۱۰۸۹ و شماره ۲۴۰ دانشگاه تهران از سده ۱۱ و شماره ۱۵۸۳ ملك در تهران نوشته ۱۰۲۰ در شیراز می‌بینیم که از مقدمه است تا جدول.

سومی دارای چهار رساله از مباحث الفاظ تا برهان که در مجموعه‌های شماره ۱۹۸۲ امانت خزینه از سده ۱۲ و شماره ۱۸۸۲ فیض‌الله در استانبول نوشته ۱۰۹۹ و شماره ۲۱۱ کرمان در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نوشته ۱۰۱۰۰ و شماره ۵۹۵ مجلس تهران از سده ۱۱ و شماره ۶۲ منطق در کتابخانه سالار جنگ در هند نوشته ۱۱۰۸ و شماره ۹۹۴ کاشف‌الغطاء در نجف نوشته ۱۳۱۵ دیده میشود.

ما نمیدانیم که این سه تدوین از خود فارابی است یا از شاگردان و راویان آثار او.

رساله‌های مشترك این سه تدوین تنها در شکل اختلاف دارند نه در جوهر، گذشته از اختلافاتی که در نسخه‌ها هست.

برخی از این رساله‌ها جداگانه نیز در مجموعه‌های دیگر آمده است. در این سه تدوین رویهم رفته همه کتابهای منطقی ارغنون ارسطو از مدخل تا شعر آمده است.

فارابی گذشته از این تدوینها شرحی بر قضایا و قیاس در سه نسخه و خطابه

(با ترجمه لاتینی) دارد که اکنون در دست داریم و رساله ای در باره شرایط یقین نوشته است که آنها در دو نسخه موجود است و به چاپ هم رسیده است. او را در شعر سه رساله یافته ایم که رویهم هفت نسخه از آنها هست و دو نای آنها هر يك دو بار به چاپ رسیده است.

نسخه های آثار منطقی فارابی اندکی دمشقی و شامی است و بیشتر ایرانی است و بسیاری از آنها در سده های ۱۱ و ۱۲ در ایران و برخی در اصفهان و شیراز نوشته شده و فیلسوفان این دو شهر به آنها می پرداخته اند.

فارابی در ضمن این رسائل کتابی دارد بنام قیاس صغیر که در آن مسائل منطقی را بر روش متکلمان اسلامی و فقهاء نزدیک ساخته و اصطلاحات آنها را بکار برده است. درست مانند محمد بن زکریای رازی که رساله ای در همین زمینه دارد و این دو فیلسوف با هم معاصر نیز هستند و هر دو گویا خواسته اند در برابر اعتراضات مخالفان ارسطو راه حلی پیدا کنند و گفته اند که قواعد منطق موافق عقل است منتها ارسطو آنها را بزبان یونانی و با مثالهای یونانی تعبیر کرده است و میتوان همانها را با تعبیرات اسلامی بیان نمود.

از کارهای فارابی در این مجموعه منطقی بحث از مسائل ایستمولوژی و شناخت دانش است و دقت در پیدایش یقین و شك که در فن برهان و رساله شرایط الیقین چنین کرده است.

فارابی به مباحث الفاظ و زبان شناسی اجتماعی نیز پرداخته و در دو رساله الالفاظ المستعملة و رساله الحروف چنین مسائل را مطرح ساخته است و برخی از آنها را گویا دنباله رساله اخلاقی خود بنام التنبیه علی سبیل السعادة ساخته است. همچنین در «المسائل المتفرقة» پاره ای از مصطلحات علمی را شرح داده است، گویا بدین منظور که دانشجو نخست به تهذیب اخلاق بپردازد آنگاه به هنر تعبیر لفظی آشنا شود سپس راه تعریف و استبدال را با فرا گرفتن منطق پیش گیرد.

فارابی گذشته از اینها به فهرست کردن آثار افلاطون و ارسطو پرداخته و

از آن در دنبال رساله اخلاقی خود بنام تحصیل السعادة در کتاب الفلستین و همچنین در اغراض ما بعد الطبيعة بحث کرده است. میدانیم که در فن برهان منطق از تقسیم و مراتب علوم بحث میکنند همان علوم که آن دو فیلسوف در باره آنها کتابها نوشته‌اند، پس بایستی آثار آنها را فهرست کرد تا به راز هر يك از آنها پی برد. از اینجا گویا فارابی به دانش شناسی راهنمایی شده و در احصاء العلوم با بهترین طرزی از هر يك از دانشهای متداول روزگار خود بحث نمود و يك دائرة المعارف علمی كوچك ولی جامع و ارزنده‌ای از خود به یادگار گذارد. فارابی در تدوین نخستین منطق خود رساله‌ای در تحلیل گذارده که مانند آن یکجا و مستقل در ارغنون ارسطو نیست و در آثار ابن مقفع و ابن زرعه و ابن سینا و ابن رشد هم نمی‌بینیم مگر این که جسته‌گریخته نمونه‌هایی از آن را در فن قیاس و جدل پراکنده پیدا کنیم گویا بهمین جهت بود که صاعدان لسی گفته است که در منطق فارابی به مبحث تحلیل بر میخوریم و در اثر کندی چنین چیزی نیست.

او در تحلیل به چند قاعده منطقی اشارت کرده است مانند تقسیم که در فلسفه افلاطونی اعتباری دارد، دیگری ترکیب که از ارسطو است، سومی لزوم و پیوستگی دو چیز در هستی و نیستی، چهارمی لزوم و تقابلی که از آراء اخلاقی گرفته شود، پنجم تشابه و تغییر و تساوی.

او با دست آویز این قواعد می‌خواهد به ما بیاموزد که چگونه میتوانیم برای هر مطلبی در هر علمی قیاسی بسازیم و مقدمات آنرا بدست بیاوریم. چنانکه گفته‌ام این قواعدی که فارابی در کتاب التحلیل آورده است و در المسائل المتفرقة (ص ۸، چاپ دکن) هم بدان اشارت کرده است جسته‌گریخته نه یکجا در کتابهای دیگر هم هست. در ارغنون ارسطو کتاب ۱ فصل ۲۷ و در کتاب منطق شفاء ابن سینا فن جدل مقاله ۱ فصل ۹ و مقاله ۲ فصل ۳ و در تلخیص ابن رشد مقاله یکم قیاس و المعبر بغدادی کتاب منطق مقاله سوم فصل ۱۱ و ۱۲ و مقاله ۵

فصل ۳ و ۶ و اساس الاقتباس طوسی جدول فن ۱ فصل ۵ یادی از ابن قواعد است. شاهکار فارابی در این است که او این قواعد را به ذوق علمی خود گرد هم آورده و در يك رساله بنام کتاب تحلیل در دنبال کتاب قیاس گذارده است. این بود داستان تحلیل منطقی فارابی، اکنون برویم بر سر نظم شعری که او اندیشیده است:

در آغاز گفته‌ام که از آثار منطقی فارابی سه رساله کوچک داریم که وی در آن از شعر منطقی سخن میدارد دو تای از اینها هر يك دوبار چاپ شده و از سومی آنها که سخن ما در باره آنست دو نسخه دیده شده است.

فازابی در این سومی میگوید که در نفس نظمى شایسته است اگر چه از راه اندازه و کمیت هم نباشد و این را ما از این راه میدانیم که می‌بینیم او در همه محسوسات به آمیخته‌های مناسب می‌گردد نه به ساده‌ها و بسایط چنانکه در دیدنیها او به رنگ آمیزیها و نقش و نگارهای دارای چندین رنگ و ساخت و گره و پیچش که برابری و نظام و نسبتی در ساختن و پرداختن آنها است می‌گراید و در چشیدن آنها او مزه‌های آمیخته خوردنی‌های رنگارنگ و چاشنی‌ها را دوست دارد و از بویدنی‌ها غالبه و خلوق وند و بخور را که بویهای آمیخته است میخواهد و از شنیدن آنها به آوازهای آمیخته در خور و مناسب شیفته است.

از اینجا است که هنر رنگ آمیزی و نقش و نگار و هنر آتش پزی و عطر سازی پیدا شده است و سیاست مداران برای صلاح این جهان به موسیقی و ایقاع متوسل شده‌اند چون که نفس از آنچه ناسازگار باشد روی گردان و آنچه را که سازگار و نرم باشد خواستار است. در همه اینها گونه‌ای وزن و آهنگ است مانند دوازده وزنی که قداماء برای الحان داشته‌اند.

دقت در ریاضی و طبیعی و منطقی ما را به نظامی که در جهان هستی هست راهبری میکند همچنانکه در رقص و دستبند و افزارهای موسیقی چنین وابستگی و پیوستگی می‌بینیم و ایهام و فریب مغالطی که در مناظر و چشیدن آنها و خواب دیدنی‌ها هست در تشبیه بلاغی هم هست پس وزن شعر پسند نفس است و شعر دزوغ

محض نیست بلکه غرض آن خیال انگیزی و انفعال نفس است چنانکه گفته اند در حد آن: «کلام منخبل محصور فی ایقاع متفق ذی جمل متساویة الا یقاع متکررة متشابهة حروف الخواتیم».

پس فارابی به یکی از سه آیین جهان هستی که یگانگی و وحدت، نظم و آهنگ، علیت باشد اشارت کرده است. این نظام و آهنگ که او میگوید خود یکی از آن اندیشه‌هاست که در زیبایی و شکوه شناسی از آن سخن میدارند و آن را برخی علت پدید شدن آن دو میپندارند.

فارابی در این مورد گویا از افلاطون بهره برده است او در نوامیس در مقاله سوم می‌نویسد که طبیعت به انسجام و ایقاع که پایه و بنیاد و ذاتی شعر است گرایش دارد.

سخن فارابی ما نا از گفته ارسطو چندان به دور نیست زیرا وی می‌گوید که شعر به طبع از دو چیز پدید می‌گردد:

۱- تشبیه و محاکات که برای انسان فطری و خوش آیند است، چه او طبیعت را مصور و نگارین می‌بیند و از آن می‌خواهد تقلید کند. تعلم و فرا گرفتن هم برای فیلسوفان و دیگر مردمان لذت بخش است، چه انسان با آن چیزها را می‌بیند و از طبیعت محاکات می‌کند و اتقان و استواری صنعت و گوناگونی آن را در می‌یابد.

۲- وزن که آن هم فطری انسان است.

(شعر ارسطو ترجمه شکر محمد عیاد ص ۳۶ - شعر ارسطو ترجمه بدوی ۱۲ و ترجمه قدیم ص ۹۱ نشر او).

میدانیم که شعر را مانند دیگر هنرهای زیبا علمی دانسته‌اند که جنبه آفرینندگی و خلاقیت در آن هست و انسان در این هنرهاست که با نیروی آفرینندگی خود کار میکند و اصلی که در کتاب الشعر ارسطو و سخنان شارحان اسلامی آن بدان اشارت شده است: تشبیه و محاکات، وزن و تناسب آن، نماینده نیروی

آفریننده انسان هستند و گویا او چون همواره میخواست که جهش و جنبش گسترده‌ای در زندگی خود داشته باشد از این روی به سرودن و ساختن شعر که از تشبیه و محاکات و تصویر و وصف طبیعت و نفس و اجتماع پدید می‌گردد و با تناسب و آهنگ وزن آراسته می‌شود می‌پردازد چه در ایندو است که نیروی آفرینندگی او بکار می‌آید.

در محاکات و تشبیه از یک سوی و وزن و آهنگ از سوی دیگر گونه‌ای نظم و تناسب هست که آنها را زیبا و باشکوه می‌سازد. همین نظم است که یکی از ناموسهای جهان هستی است و آن را یکی از علل زیبایی و شکوه هم بر شمرده‌اند. کندی گویا نخستین کسی باشد که به نظم شعر اشارت کرده و آن را منشاء گرایش انسان به برخی از امور خوشایند و زیبا و باشکوه نشان داده است.

او در فصل ۱ مقاله ۲ «رساله فی اجزاء خبریه فی الموسیقی» از پیوند موسیقی با نجوم و اخلاق سخن داشته و در فصل ۲ آن از آمیزش رنگها (مزاجات الالوان) و در فصل ۳ از آمیختن بوی‌های خوش (مزاجات الاریح) و در فصل ۴ از چشیدن آنها و آمیزش پختنیها و نوشیدن آنها که در نسخه نا تمام است یاد کرده و در دنبال آن به نوادر فیلسوفان میرسد. او در اینجا به نوعی تناسب و نظم و تألیف است که اشارت دارد. گزیده سخنان او چنانکه خواهم گفت در موسیقی رسائل اخوان الصفاء آمده و ناشر رساله کندی آن را با گفته‌های آنان کامل کرده است. در رساله فی النسبة العدیدة و الهندسیة فی تهذیب النفس و اصلاح الاخلاق از رسائل اخوان الصفاء و خلال الوفاء از تألیف و تناسب که در تقمه و وزن و خط و رنگ آمیزی و تصویر و اعضاء آن و ترکیب داروها و پختنیها و گوهرهای کانی و ساخت و ریخت جانوران و گیاهان و چهره انسان و ترازو و قبان و سایه انسان با خود او و جرثقیل و شنای در آب و سنجش سنگینی و وزن چیزها سخن داشته‌اند، چنانکه در رساله موسیقی آنها هم اینگونه بحثها آمده است.

آنها بابت از فصل ۱ تا ۴ مقاله ۲ رساله فی اجزاء خبریه فی الموسیقی کندی

گرفته باشند آنهم با کاهش و افزایش و دگرگونی و گسترش در آن. اخوان الصفاء در رساله موسیقی، موسیقی را با چند موضوع دیگر مانند دین و اجتماع و شعر و پزشکی و نجوم و ریاضی و طبیعی نیز پیوسته میدانند. کندی در المصوتات الوثریة من ذات الوتر الواحد الی ذات العشرة الا وتار، از شماره‌های تارهای عود سخن میدارد و میگوید که هندوان يك تار دارند و خراسانیان دو و رومیان سه و چهار و مردمی دیگر پنج تار گفته‌اند. شش تار و هفت تار هم در آن میشود باشد. داود پیامبر در مزامیر هشت و ده تار بکار میبرده است. او در همین رساله (ص ۷۸) از پیوند موسیقی با رنگ نیز یاد کرده است. در رساله فی الموسیقی از رسائل اخوان الصفاء (ص ۶۱ و ۶۹ و ۱۷۱ چاپ مصر) از دو تار ثنویان و سه تار ترسایان سه گانه پرست و مربعهای طبیعیان و مخمسات خرمیان و مسدسات هندوان و متسعسات یا نه بهر کیالیان و همچنین از مسبعات و مشمنات یاد شده بلکه در آن «فصل فی ذکر المربعات» هم آمده است، همچنین در آن از هشت قانون غناء عربی سخن به میان آمده است.

این هم گفته شود که یعقوب کندی «رسالة فی صناعة الشعر» نیز دارد (ابن الندیم ۳۱۷) که در دست نیست، پیداست که در آن از شعر یونانی سخن داشته و فارابی میبایستی آن را دیده باشد. پس از وی این الهیثم مصری رساله فی صناعة الشعر ممتزجة من الیونانی و العربی نگاشته است (ابن ابی اصیبعه ۲: ۹۴ ص ۲۶) که آن هم در دست نیست. شعر شفای ابن سینا که مفصل‌ترین کتاب شعر فلسفی است از شعر فارابی متأثر است. کتابی که آشکارا از شعر فارابی در آن یاد میشود منهاج البلغاء و سراج الادباء ابوالحسن حازم قرطاجنی در گذشته ۶۸۴ است که سخت متأثر از منطق ابن سینا میباشد.

ابن سینا در فن الشعر منطق الشفاء (فصل ۳ ص ۱۷۱) می‌نویسد که در نیروی انسانی دو چیز شعر را پدیدار میسازد.

۱- لذت بردن از محاکات از هنگام کودکی و کوچکی و آن مانند آموزش

و تعلیم رساننده به معانی است و آموزش هم خود نوعی محاکات است.

۲- اینکه انسان آهنگ و سازش و لحن را دوست میدارد و وزن هم خود در خور و سزاوار و مناسب لحن و آهنگ است این مطلب را فرطاجنی نیز در منهاج البلغاء و سراج الابداء (ص ۱۱۷) از ابن سینا گرفته است.

ابن رشد در تلخیص الشعر (ص ۲۰۳ و ۲۰۷ چاپ بدوی و ص ۶۹ چاپ محمد سلیم سالم) می نویسد که علت پدید کننده شعر دو چیز است:

۱- طبیعی بودن محاکات و تخیل با رنگها و ساختها و آوازاها، همچنین محاکات با سخن و گفتار. در محاکات سه چیز دخالت دارد: آهنگ در رمز مار، وزن در رقص، تشبیه،

۲- لذت بردن از وزن و لحن یا آهنگ که مناسب با وزن است.

پس هنر خیال انگیز یا صناعت تخیل با سه چیز پیدا میشود: لحن و آهنگ، وزن، محاکات با گفتار.

ابن سینا در موسیقی شفاء (ص ۶) چنین می نویسد:

انسان اجتماعی است و میخواهد آنچه در خود اوست بدیگری برساند و آنچه در دیگران است بشناسد، ساده ترین و بهترین وسیله برای این کار آواز است که شادی و غم آور هم هست و با تألیف مناسب و نظام متفق برای نفس خوش آیند تر است. محاکاتی که در آن هست هم لذیذ است پس در او دو چیز است: نظام و محاکات.

او در فصل ۳ مقاله ۴ خطابه منطق شفا (ص ۲۲۶) از وزن خطابی مانند سجع آنهم به پیروی از ارسطو سخن میدارد. این مطلب در فصل هشتم در «القول فی الالفاظ المفردة» از تلخیص الخطابة ابن رشد (ص ۲۸۳ چاپ بدوی) هم دیده میشود.

ابوالحسن اسحاق کاتب شیعی در البرهان فی وجوه البیان (چاپ ۱۹۶۷ بغداد ص ۱۶۹ و ۱۷۵) که در آن ادب را بر پایه چهار گونه هستی ارسطاطالیسی (خارج،

ذهن، گفتار، نوشته) نهاده و از این چهار راه از آن جستجو کرده است می‌نویسد که ارسطو در جدل از شعر یاد کرده و شعر کهن را حجتی اقناع‌کننده پنداشته و در کتابهای سیاست در بسیاری از جاها سروده‌های همیروس را گواه آورده است. کاتب در این کتاب از برتریهای شعر این صفات را بی‌می‌شمرد: صحة المقابلة، حسن النظم، جزالة اللفظ، اعتدال الوزن، اصابة التشبيه، جودة التفصیل، قلة التقلب، المشاکلة فی المطابقة.

ابوعلی حسن بن رشیق فیروانی در گذشته ۴۶۳ در العمدة فی صناعة الشعر می‌نویسد که شعر از آهنگ و لحن کهن تر و دیرینه‌تر و بزرگ‌تر است. خداوند موسیقی چنین پنداشته است که آهنگ از هر گونه خوشی و شادی خوش‌آیندتر است. ولی میدانیم که وزنها قاعده‌ای برای آهنگ و لحن اوست و شعرها برای و ترها وزه‌ها ناگزیر معیاری است. با اینکه می‌بینیم که پیشه آهنگ ساز و موسیقار از ارزش او میکاهد و او را فرود می‌آورد و از مردانگی او میکاهد ولی پایه شعر گویی برای سراینده و شاعر پستی بیار نمی‌آورد بلکه بدو شکوه و دانش و بزرگواری خرد می‌دهد (ص ۸ چاپ ۱۹۰۷ خانجی) ۱

فیروانی می‌نویسد (ص ۳۴۱) که غنای عرب «نصب» است برای سوارگان و جوان مردان، و «سناد» و «هزج».

«سناد» سنگین است و با ترجیع و با نغمه‌ها و آهنگهای بسیار و نایب‌ها. «هزج» سبک است و رقص آور و بادف و مزمار پیش میرود و آن را شش راه است.

۱- او در همین جا از گفته ابوالعباس ناشی چنین می‌آورد که دانش نزد فیلسوفان سه گونه است: آگاهی از آنچه از حس به دور است و با عقل و قیاس دریافت میشود و آن دانش برتر است.

آگاهی از فرهنگ و ادب روانی که عقل و خرد آنها را از چیزهای طبیعی هویدا می‌سازد مانند شمارها و اندازه‌ها و ستاره‌شناسی و هنر خنیاگری و این دانش میانین است. آگاهی از چیزهای جزئی و جسمانی و این دانش فرودین است.

اسحاق بن ابراهیم موصلی گفته است که غناء و خنیاگری تازیان پیش از اسلام همینها بود ولی پس از کشودن سرزمین عراق و آوردن بردگان خنیاگر از فارس و روم موسیقی آنان دارای پرده‌های بسیار گشته و سازگار شده و روش فارسی و رومی که سازهای عود و طنبور و معزف و مزمار در آن بکار میرود نزد آنان راه یافت.

جایز گفته است که تازیان آهنگهای موزون را با شعرهای موزون می‌آوردند ولی عجم یا ایرانی و رومی سخن را رنگین می‌سازند تا کرفتگی یا گستردگی در آنها پدید آید و سر انجام به وزن لحن و آهنگ در آید و موزونی روی ناموزون بیفتد.

نظم و وزنی که در شعر گفته شده است در سخنان خطابی هست چنانکه دمتریوس در آغاز رساله سبک می‌نویسد نثر دارای سبک مانند شعر دارای اجزاء متناسب خواهد بود.

این مطلب را ارسطو در کتاب خطابه آورده و در فصل ۳ مقاله ۴ خطابه شفای ابن-سینا (ص ۲۲۶) و تلخیص الخطابه ابن رشد (۲۷۸) هم آن را می‌بینیم بلکه در پایان تلخیص المفتاح خطیب دمشقی و شروع آن هم اشارتی بدان هست.

عبدالقاهر گرگانی در بلاغت به نظم ارزش نهاده و ما نا در این باره از وحدت و یگانگی که ارسطو برای تراگودیا گفته است گرفته است. او شعر را در دلائل الاعجاز به نقش و نگار رنگین مانند کرده است. نظمی که گرگانی میگوید عبارت است از پیوستگی اجزاء سخن که آنهم پیرو قواعد دستور زبان و بلاغت است (ترجمه شعر ارسطو از شگری محمد عیاد ص ۲۷۱ - ۲۷۷).

حازم قرطاجنی در منهاج البلاغ و سراج الادباء (ص ۱۹۹ و ۲۸۸) هم مانند گرگانی به نظم ارج نهاده است.

او در همین کتاب (ص ۱۱۸) درباره شعر گویا از فارابی پیروی کرده و چنین می‌نویسد که محاکاتی که آن بانگویی‌های آهنگ و تالیف هم باشد خوش