

## عبدالحمید کاتب

بررسی اجمالی در: زندگی و تحصیلات و اشتغال به نویسندگی و خدمات دیوانی عبدالحمید، کتابت در دوره<sup>۶</sup> اموی، موالی و ترسل عصر اموی، نقش عبدالحمید در پیدایش نشر فنی، سبک نگارش و آراء بلاغی عبدالحمید، آشنائی او با فرهنگ ایرانی و یونانی و رسائل بازمانده از وی.

عبدالحمید بن یحیی بن سعید مکنی به ابو غالب و معروف به کاتب، از موالی بنی عامر بن لوی قرشی از نویسندگان بلیغ و نامور او اواخر دوره<sup>۶</sup> اموی و پیشوای اهل ترسل در مکاتبات دیوانی بوده است. وی یکی از درخشانترین چهره‌های آغاز عصر تدوین در ادب عربی بوده که با بکار بردن تعبیرات ادبی و اخلاق سیاسی در کتابت دیوانی و ابداع روشهای بلاغی و ابتکار در فنون نویسندگی معیارهای جدیدی را در نشر نو خاسته<sup>۶</sup> زبان عربی بنیان نهاده، تا آنجا که منشآت و رسائل بازمانده از وی محل استفاده<sup>۶</sup> اهل ادب و مترسلان زبان عربی قرار گرفت و ضرب المثل معروف: "بدأت الكتابة بعبدالحمید و ختمت بابن العمید"، نام وی را به عنوان پیشوای نویسندگان تازی در ادب عربی جاودانه ساخت.

درباب مولد و منشأ عبدالحمید اخبار گونه‌گون و متفاوت است و اختلاف روایات نویسندگان قدیم ماهیت نژادی این نویسنده توانا و صاحب قریحه را تا حدودی در هاله<sup>۶</sup> ابهام فرو برده. با توجه به پاره‌ای روایات یحیی پدر عبدالحمید ایرانی نژاد و از موالی بنی عامر از قبیله<sup>۶</sup> قریش (۱)، و سعید جد وی از اسرای پارسی جنگ قادسیه بوده است. (۲) در باره<sup>۶</sup> خود عبدالحمید نیز غالب مورخان و تذکره‌نویسان بر این عقیده بوده‌اند که در انبار از شهرهای ایرانی عهد ساسانی تولد و رشد یافته و در رقه از بلاد شام سکنی گزیده است. (۳)

(۱) تاریخ الاءدب العربی: ۴۷۳/۲ (۲) امرءالبیان: ۴۲/۱

(۳) وفيات الاعیان: ۳۹۶/۲. مسالک الممالک: ۱۴۵. (شهر فیروز شاپور از شهرهای ایرانی

در دوره<sup>۶</sup> ساسانی بوده که در نزدیکی حیره قرار داشته و از آنجا که محل نگاهداری مهمات جنگی بوده به انبار موسوم گردیده است. رجوع شود به: آداب اللغة العربیة و تاریخها: ۱۷۶/۱.

صلاحیت عبدالحمید در تصدی امور دیوانی عصر اموی که از مشاغل رسمی و خصائص بارز تازی نویسان ایرانی آن دوره بوده و نیز تسلط و احاطه وی به فرهنگ ایرانی و آداب نویسندگی و اسالیب بلاغی زبان فارسی و استعمال این فنون در ترسل عربی، از جمله شواهد آشکار و دلائل صائب برخی از صاحب نظران علوم بلاغی و اهل نقد در ادب عربی، بر اصالت ایرانی عبدالحمید می باشد. (۱)

آنچه مورد اتفاق بیشتر نویسندگان است اینکه عبدالحمید از موالی عرب و در سلسله نسب به بنی عامر قرشی منسوب بوده است. (۲) در صحت این روایات چندان جای تردید نیست، زیرا ایجاد روابط سببی و پیمان موالات از جمله روشهای معمول و رایج زمان و مکانی بوده که عبدالحمید و افرادی نظیر وی در آن می زیسته اند، و در روزگاری که تعصبات ناروای نژادی امویان علیه مسلمانان غیر عرب در اوج شدت بود و اعمال تضييق و خشونت در امور اجتماعی و سیاسی و دینی مسلمانان به انحراف از اصل تساوی حقوق و امنیت در جامعه اسلامی منجر می گردید، غالب نومسلمانان عجم را بر آن می داشت که با پیمان موالات و انتساب به یکی از قبائل حاکم و یا صاحب نفوذ عرب جان و مال خود را از تعرض و تهاجم مصون دارند. این اقدام بخصوص چاره ساز غالب فضلا و افرادی از طبقه کتاب بود که با عنوان کاتب و به منظور دستیابی به مناصب عالی به حریم خلفا و درگاه امراء سپاه و عمال بلاد تقرب می جستند. شک نیست که عبدالحمید کاتب را نیز همچون دیگر ایرانیان برخوردار از آداب نویسندگی و فنون دیوان داری از این گونه چاره اندیشی ها گزیری نبوده است و به منظور راه یافتن به دربار خلافت اموی در سلک موالی ایشان قرار گرفته. مضمون روایت اصطخری در ایرانی بودن عبدالحمید و نسبت ولائی وی با بنی امیه مؤید این مدعا تواند بود. (۳)

از روزگار جوانی عبدالحمید و کیفیت تحصیلات وی اطلاعی صریح در دست نیست. آنقدر می دانیم که در عنفوان جوانی و آغاز کار به تعلیم کودکان در شهر کوفه اشتغال داشته است و این حرفه را در سایر بلاد نیز دنبال کرده. (۴) و از آنجا که طبقه معلم و موءدب در سده های نخستین اسلامی غالبا " اهل فضل و آراسته به زیور دانش و معرفت بوده اند، عبدالحمید نیز به مقتضای حرفه معلمی در تحصیل علوم ادبی و حفظ لوازم تعلیم کوشیده است. تاریخ تقریبی اقامت عبدالحمید در کوفه با توجه به قتل وی - در ۱۳۲ هـ، ق - به اواخر قرن

(۱) صناعتین: ۷۵، مسالک الممالک: ۱۴۵

(۲) الوزراء والکتاب: ۷۲، وفيات الاعیان: ۳۹۴/۲

(۳) مسالک الممالک: ۱۴۵، امراء البیان: ۴۲/۱

(۴) وفيات الاعیان: ۳۹۴/۲

اول هجری بازمی گردد. کوفه یکی از شهرهای نوینیا داسلامی بود که در نزدیکی مدائن پایتخت ایران ساسانی قرار داشت و علاوه بر رواج زبان و فرهنگ فارسی، مجمع اهل فضل و محل تلاقی رجال دین و دانش بود و حضور بسیاری از شعرا و ادبای تازی زبان در این مرکز نوینیا داسلامی و مباحثات و مناظراتی که در زمینه ادب نوخاسته عربی در محافل ادبی این شهر صورت می گرفت تکوین مکتب کوفی را در مقابل مکتب ادبی بصریان به مرور ایام موجب گردید. عبدالحمید در مدت زمانی که به درستی معلوم نیست به تحصیل علم و ادب در محضر علما و ادبای این شهر اشتغال داشته است. نکته قابل ملاحظه اینکه بیش از نیم قرن مقدم بر این تاریخ بود که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) مرکز خلافت را از مدینه بدین محل انتقال داده بود و علاوه بر خطبه‌ها و مواعظ آموزنده‌ای که در خود کوفه داشت، نامه‌ها، وصایا و عهدنامه‌های آن حضرت از این مرکز در قلمرو وسیع اسلام انتشار می یافت و این مواعظ بلیغ و تعابیر دلنشین بیش از همه آویزه گوش کسانی بود که در این شهر اقامت داشته و از این موهبت عظمی برخوردار بودند. بیانی که خاص و عام را مسحور و مجذوب می نمود و به عنوان دوزخ کلام خالق و فوق کلام مخلوق و مثل اعلا فصاحت و بلاغت در حفظ و روایتش به جان می کوشیدند. شک نیست که عبدالحمید هنگام اقامت در کوفه به عظمت و اهمیت خطبه‌ها و رسالات علی (ع) و مرتبه عالی فصاحت و بلاغت آن پی برده و با توجه به سنخیت ادبی و ذوق بلاغی خود، شدیداً تحت تأثیر این عبارات بدیع قرار گرفته و با تأسی از این روش به پایگاه رفیعی در ترسل عربی نائل گردید. اشارت خود عبدالحمید بدین حقیقت مؤید این مدعا می باشد، چنانکه وقتی از وی سؤال شد که چه کسی ترا بدین پایگاه در بلاغت رسانید؟ گفت: حفظ کلام اصلع، (یعنی کلام امیرالمؤمنین علی). (۱) و با آنهمه وابستگی به حکومت اموی با اسارت در چنگال عمال عباسی باز باسخنی نه در حد ادب، در مقام بیان فضیلت آنحضرت برآمد. بنا به روایت ابن ابی الحدید شارح نهج البلاغه، عبدالحمید گفته است که: هفتاد خطبه از خطبه‌های علی (ع) را حفظ کردم و پس از آن ذهنم جوشید که جوشید. (۲)

عبدالحمید پس از مدتی اقامت در نواحی عراق و اشتغال به حرفه معلمی سرانجام راه بلاد شام در پیش گرفت و با توجه به اندوخته ادبی و مهارتی که در کتابت عربی حاصل

(۱) "..... ما الذی مکنک من البلاغة و خرجک فیها؟ فقال: حفظ کلام الاءصلع".

(حضرت علی (علی) را بخاطر ناس بودن جلوی سر اصلع گفته‌اند). رجوع شود به:

الوزراء والکتاب: ۸۲، امراءالبیان: ۴۵/۱.

(۲) سیری در نهج البلاغه: ۱۱

کرده بود به قصد دستیابی به موردیوانی در دستگاه خلفای اموی در رقه نزدیک دمشق سکنی گزید. (۱) و نبوغ و شهرتی که در آن دیار نصیب او گردید سبب شد که برخی از نویسندگان قدیم و جدید وی را اهل شام یا از موالی عرب منسوب بدان نقاط به حساب آرند. (۲)

### اشتغال به نویسندگی و خدمات دیوانی

عبدالحمید در زمان عبدالملک بن مروان (۶۵ - ۸۶ هـ. ق.)، به دیوان رسائل در دستگاه امویان راه یافت و همچنان برای یزید بن عبدالملک (۱۰۱ - ۱۰۵ هـ. ق.)، و هشام بن عبدالملک (۱۰۴ - ۱۲۴ هـ. ق.)، نویسندگی کرد تا در عهد مروان بن محمد (۱۲۶ - ۱۳۲ هـ. ق.)، آخرین خلیفه اموی شخصاً "تصدی دیوان رسائل را بر عهده گرفت و از خواص خلیفه و صاحب نظر در کلیه امور خلافت گردید. (۳)

در زمان هشام یکی از موالی وی بنام سالم بن عبدالله و مکنی به ابوالعلاء در رأس دیوان رسائل دارالخلافة قرار گرفت. سالم یکی از فصحا و بلغای مشهور زمان خود بود که به زبان یونانی نیز تسلط داشت و بنا به نوشته ابن الندیم آثاری را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد یا بر ترجمه دیگران نظارت نمود، از جمله ترجمه های خود او برخی از نامه های ارسطو به اسکندر را می توان نام برد. رسائل سالم بالغ بر یکصد ورق بوده است. (۴) از مکتب سالم در دیوان هشام دو نویسنده به مرحله کمال رسیده اند. یکی پسر وی که پس از پدر متصدی دیوان رسائل ولید بن یزید بن عبدالملک (۱۲۵ - ۱۲۶ هـ. ق.)، شد و دیگری عبدالحمید کاتب که با سالم نسبت دامادی داشت. (۵)

بدین ترتیب عبدالحمید علاوه بر آشنائی مستقیم به فرهنگ پارسی و ادب عربی فنون عالی نویسندگی را در محضر یکی از بلغای مشهور عرب و آشنا به ادب یونان فراگرفت و همین امر موجب تصور برخی از نویسندگان به تأثر عبدالحمید از فرهنگ یونانی گردیده است. (۶)

عبدالحمید پس از تبحر در فنون بلاغت و نیل به کمال در صنعت دبیری مورد توجه مروان بن محمد (۱۲۶ - ۱۳۲ هـ. ق.)، آخرین خلیفه اموی قرار گرفت. مروان که به مراتب فضل و درایت این نویسنده پرمایه پی برده بود علاوه بر تفویض امور دیوانی در کلیه امور

(۱) وفيات الاعیان: ۳۹۶/۲ (۲) الفهرست: ۱۷۶. مجانی الحدیث: ۳۳۱/۲

(۳) العقد الفرید: ۱۶۴/۴ - ۱۶۵. الوزراء والکتاب: ۷۲

(۴) الفهرست: ۱۷۷. الوزراء والکتاب: ۶۲ - ۶۸

(۵) الفهرست: ۱۷۷. الوزراء والکتاب: ۶۸ - ۷۲. تاریخ الاءدب العربی: ۲-۲/۴۷۰-۴۷۱

(۶) من حدیث الشعر والنثر: ۴۲

خلافت باوی مشورت داشت و بر آراء و تصرفات او ارجح می نهاد. به هنگام امارت برارمنستان عبدالحمید را با خود دیدان دیار برد و پس از دست یافتن به خلافت، عبدالحمید از نخستین کسانی بود که با وی به شام بازگشت و پیوسته در عزت و ذلت با وی بود تا روزگار بوضعی فجیع و عبرت آمیز بر هردو بسر آمد. چنانکه می دانیم آفتاب بی فروغ حکومت خودگامه<sup>۱</sup> اموی در زمان مروان بن محمد به سبب قیام داعیان آل عباس در خراسان در شرف افول بود و مرزبان که به سیرت فضل و سحر قلم عبدالحمید واقف بود بر آن شد که از نفوذ قلم و قدرت بلاغت عبدالحمید به عنوان دستاویزی برای نجات خلافت باطل و فرسوده<sup>۲</sup> اموی پیادست کم حفظ جان خود و خانواده اش استفاده نماید. از این رو به وی پیشنهاد کرد که به ظاهر و از روی مصلحت از دوستی و همکاری با خلیفه دست بردارد و به دشمنان خلافت از آل عباس پیوندد باشد که نیاز ایشان به ادب این نویسنده نجات خلیفه را در زندگی یا خانواده اش را پس از مرگ موجب گردد. عبدالحمید از قبول این پیشنهاد سر باز زد و آنرا دوشان خویش و مغایر با اخلاق و آدابی دانست که بدان آراسته بود و گفت: همانگونه که در روزگار عزت و اقبال با خلیفه بوده ام در ایام ذلت و ادبار نیز با وی خواهم ماند تا آنچه مقدر است وقوع یابد یا هردو نجات یابیم یا کشته شویم.<sup>(۱)</sup> درست است که عبدالحمید با آن همه اخلاص و ایثاری که در حق مخدوم داشته به عنوان مظهری از وفا و حق شناسی ضرب المثل گردیده.<sup>(۲)</sup> ولی نباید فراموش کرد که متأسفانه این خصیصه بسیاری از منشیان درباری و حواشی خلفا و سلاطین و دیگر ارباب قدرت بوده و هست که غالباً "گوهر ادب و هنر قلم را در مزبله<sup>۳</sup> تملق و لفاظی آلوده و چشم و گوش بسته این صناعت شریف را در خدمت حکام خودگامه و صاحبان زر و زور قرار می دهند و ذوق خلاق را که باید با پشتوانه ای معنوی در خدمت خلق و اعتلاء کلمه حق قرار گیرد با انواع ریو و ریا و جاه طلبی و خودفروشی در سیاه چال ایادی جور و ارباب قدرت به هدر می دهند.

بهر حال عبدالحمید بدانچه می گفت عمل کرد. چنانکه پس از شکست مروان در جنگ زاب با وی به مصر گریخت تا در قریه<sup>۴</sup> بوسیر هردو گرفتار و کشته شدند.<sup>(۳)</sup> در باب قتل عبدالحمید روایات دیگری نیز ذکر شده است، از جمله اینکه پس از جنگ زاب به جزیره گریخته و نزد دوست خود ابن المقفع پنهان گردیده تا ما<sup>۵</sup> موران عباسی بر وی دست یافتند

(۱) الوزراء والكتاب: ۷۹. مروج الذهب: ۲۴۸/۳. العقد الفرید: ۷۹/۱.

(۲) صبح الاعشی: ۴۵۴/۱.

(۳) وفيات الاعیان: ۳۹۵/۲ - ۳۹۶.

و توسط شکنجه‌گران عبدالله سفاک به وضعی فجیع به قتل رسید. (۱) روایت اخیر نظر به اینکه هریک از این دو برای نجات دوست، خود را عبدالحمید معرفی می‌کرده به ظاهر معقول و قابل قبول نمی‌نماید. چراکه ابن المقفع متولد حدود ۱۰۲ هـ. ق، و مقتول ۱۳۹ هـ. ق، یا اندکی پس از آن که جوانی تقریباً " ۳۶ ساله بوده، (۲) بهنگام قتل عبدالحمید (= ۱۳۲ هـ. ق)، حدود ۲۹ سال داشته‌است و اصولاً " در شرایطی نبوده که بتواند خود را به جای عبدالحمید معرفی کند که در آن تاریخ دست‌کم دارای بیش از ۳۰ سال سابقه خدمات دیوانی و بزرگ نویسندگان و به روایتی استاد ابن المقفع و صاحب زن و فرزندان بزرگ و کوچک و یا پدرزن سالم کاتب سلف و استاد خود بوده‌است. دیگر اینکه عبدالحمید بهنگام شکست و عقب‌نشینی مروان در فلسطین تسلیت‌نامه‌ای به خانواده خویش نوشت و به منزلگاه آنان در محلی معروف به حمراء در نزدیکی رقه از بلاد شام فرستاد. (۳) این نامه حاکی از سرنوشت محتوم عبدالحمید و نشانه میزان وفاداری وی در حق مروان خلیفه مخدوم او بوده است که تا پای جان وی را ترک نکرده. مهاجرت خانواده عبدالحمید به مصر نیز دلیل دیگری بر کشته شدن او در آن دیار می‌باشد. بنا به گفته جهشیاری بازماندگان عبدالحمید به مصر مهاجرت کردند و بهنگام ورود احمد بن طولون (م = ۲۷۰ هـ. ق)، به مصر چهارتن از پسران عبدالحمید که در آن دیار مقیم و به بنی مهاجر شهرت یافته بودند بوی پیوستند و حرفه پدر را در نویسندگی دنبال کردند. احمد بن طولون از میان ایشان حسن محمد بن ابی المهاجر را به عنوان کاتب خویش برگزیده و از سایر برادران نیز استفاده کرده است، چنانکه همگی در وی نفوذ یافتند و با جلب اعتماد او از خواص درگاهش گردیدند. (۴)

#### کتابت در دوره اموی

می‌دانیم که نویسندگی در بین اعراب جاهلی به گونه‌ای که در جوامع متمدن آن روزگار خصوصاً ایران و روم رائج بوده، سابقه نداشته است. در دوره اسلامی خلیفه دوم (۱۳ - ۲۴ هـ. ق)، نخستین کسی بود که به تاسیس دیوان به رسم پارسیان و به مدد ایشان اقدام کرد و دو دیوان خراج و جند را به منظور ثبت غنائم و اموال فیثی و پرداخت مستمری سپاهیان بنیاد نهاد. (۵) با اینهمه به سبب عدم اهتمام اعراب به نوشتن مطالب

(۱) الوزراء والکتاب: ۷۹ - ۸۰. وفيات الاعیان: ۳۹۶/۲

(۲) گابریلی: دانشنامه ایران و اسلام: ۸۶۴/۶ - ۸۶۵

(۳) الوزراء والکتاب: ۷۲ - ۷۳. امراء البیان: ۵۴/۱

(۴) الوزراء والکتاب: ۸۲

(۵) الوزراء والکتاب: ۱۶. تاریخ الاءدب العربی: ۴۶۵/۲

و توجه آنان به حفظ روایات، کتابت عربی چنانکه باید در قرن اول اسلامی پیشرفتی حاصل نکرد و با آنکه مقدمات پیدایش برخی از علوم اصیل اسلامی نظیر قرائت و تفسیر قرآن، فقه، حدیث، روایت اشعار جاهلی و صدر اسلام و نیز سیره پیامبر اکرم (ص) و فتوح و مغازی فراهم گردید، باز فعالیت در این زمینه بیشتر جنبه شفاهی و روایی داشت تا کتبی و پیشرفت چشمگیری در امر تدوین و تالیف به عمل نیامد، همزمان با گسترش دامنه فتوح و استقرار اسلام در بلاد مفتوحه و آمیزش عرب با عجم تحولی عظیم و بی سابقه در امور دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه اسلامی پدیدار گشت و اعراب مسلمان به سرعت از مردمی امی که معارفش محدود به زندگی بدوی و محصور در سینه‌ها بود به مرحله فرهنگ و مدنیت کام نهاد و با توجه به نیاز مبرمی که در مسائل سیاسی و اجتماعی بوجود آمد نهضتی تقریباً فعال در کتابت عربی و امور دیوانی به وقوع پیوست که محور اصلی و مراکز فعال آن دارالخلافه و درگاه امرا و عمال بلاد بود و دیوانها محل مناسبی برای کتابت عربی تحت اشراف کتاب و دست‌اندرکاران امور دیوانی گردید. بدین ترتیب بود که نشر کتابی به تدریج رشد کرد و ابعاد آن در قلمرو اسلام گسترش یافت و از آنجا که نظام اداری و ضوابط دیوانی در دولت خلفا غالباً "مأخوذ از نظام اداری ساسانی بود، روشهای تقلیدی در دیوان خلفا بر اساس اصول اداری ایرانیان در دوره ساسانی قرار گرفت و عمال دیوانی و کتابداران خلفا بیشتر از عناصر ایرانی و موالی آشنا به فرهنگ پارسی و رومی بودند.

### موالی و ترسل عصر اموی

آشنائی موالی ایرانی و رومی به آداب نویسندگی و فنون دیوان‌داری سبب شد که بنی‌امیه در اداره دواوین خود از وجود این طبقه استفاده و در انجام دادن مهمات خلافت بر آنها تکیه و اعتماد داشته باشند و همین اعتماد و نیاز مبرم بود که موجب ارتقاء غالب نویسندگان از طبقه موالی به مناصب عالییه نظیر صدارت می‌گردید.

گروهی از این طبقه پس از گمنامی به سبب برخورداری از هنر نویسندگی به مقامات عالی و مناصب رفیع در دستگاه امویان نائل گردیدند که از آن جمله می‌توان سرجون بن منصور رومی را نام برد که برای معاویه بن ابی سفیان (۴۱ - ۶۰ ه. ق)، بنیانگذار سلسله اموی و پسرش یزید (۶۰ - ۶۴ ه. ق)، و مروان حکم (۶۴ - ۶۵ ه. ق)، و عبدالملک بن مروان (۶۵ - ۸۶ ه. ق)، نویسندگی کرد. دیگر حسان نبطی کاتب حجاج (م = ۹۵ ه. ق)، و سالم از موالی هشام بن عبدالملک (۱۰۵ - ۱۲۴ ه. ق)، و عبدالحمید اکبر نویسنده مورد بحث ما و جبلة بن عبدالرحمن و قحذم جد ولید بن هشام قحذمی که در دیوان حجاج به نقل دواوین فارسی به عربی اشتغال داشت.<sup>(۱)</sup> یکی دیگر از نویسندگان عبدالملک روح بن

(۱) العقد الفرید: ۱۷۰/۴، الوزراء و الکتاب: ۳۲، صبح الاعشی: ۴۰/۱

زنباع جذامی مکنی به ابوزرع بود که عبدالملک ویرا به " شامی الطاعه ، عراقی الخط ، حجازی الفقه و فارسی الکتابه " وصف کرده است . (۱) از دیگر موالی مشهور در نویسندگی عبدالرحمن بن دراج نویسنده معاویه بن ابی سفیان بود . تصدی دیوان رسائل عبدالملک بن مروان را یکی از موالی وی بنام ابوالزعیزه برعهده داشت . نویسندگی دواوین خراج ، خاتم ، مستغلات را در زمان ولید بن عبدالملک ( ۸۶ - ۹۶ هـ . ق ) ، سلیمان بن سعد الخشنی ، شعیب و نفع بن ذؤیب برعهده داشتند . ریاست دبیران حجاج را در عراق یکی از موالی ایرانی او بنام صالح بن عبدالرحمن عهده دار بود ، وی همان کسی است که در سال ۷۸ هـ . ق دواوین را از فارسی به عربی برگردانید و بنا به نوشته جهشیاری کافه کتاب عربی شاگرد او بودند . (۲) نقل دواوین منطقه شام از رومی به عربی نخستین بار توسط یکی از موالی اردنی نژاد بنام سلیمان بن سعد الخشنی انجام گرفت . وی مدتها در دستگاه عبدالملک بن مروان ( ۶۵ - ۸۶ هـ . ق ) و پسرش ولید ( ۸۶ - ۹۶ هـ . ق ) ، و سلیمان بن عبدالملک ( ۹۶ - ۹۹ هـ . ق ) و عمر بن عبدالعزیز ( ۹۹ - ۱۰۱ هـ . ق ) ، نویسندگی کرد و اول مسلمانی بود که پس از کتاب نصاری متصدی امور دیوانی در آن مناطق گردید . (۳) در عصر هشام بن عبدالملک ( ۱۰۵ - ۱۲۴ هـ . ق ) چنانکه پیش از این اشاره شد یکی از موالی وی بنام سالم متصدی دیوان رسائل گردید و دوتن دیگر از موالی یکی فرزندش عبدالله و دیگر عبدالحمید کاتب تحت اشرف وی به نویسندگی اشتغال داشتند . (۴) عبدالحمید بعداً " به مروان بن محمد پیوست و تصدی دیوان رسائل ویرا در زمان امارت و خلافتش برعهده گرفت .

شهرت موالی و اشتغال آنان در این دوره محدود به امور دیوانی نبوده بلکه علاوه بر تصدی دیوان رسائل خلفا و امرا مسائل دینی و علمی مربوط به روایت و فقه و حدیث نیز در بیشتر بلاد اسلامی با آنان بوده است . چنانکه وقتی عبدالملک بن مروان ( ۶۷ - ۸۶ هـ . ق ) ، درباره پیشوایان مذاهب در مراکز عمده اسلامی سوءال کرد ، گروهی از طبقه موالی را برای وی نام بردند ، گفت : چگونه ممکنست موالی تا این حد بر اعراب برتری جویند که آنان بر منبر باشند و اعراب پای منبر ایشان نشینند ؟ پاسخ شنید که این خواست خداست که هر کس دین او را حفظ کند به سیادت رسد و آنکه ضایع گرداند ساقط شود . (۵)

(۱) الوزراء والکتاب : ۳۵ (۲) الوزراء والکتاب : ۳۸

(۳) البیان والتبیین ( پاورقی ) : ۲۰۹/۳

(۴) العقد الفرید : ۱۶۴/۴ . الفن ومذاهبه : ۱۰۲ - ۱۰۳ . الوزراء والکتاب : ۶۲ - ۶۸

(۵) امراء البیان : ۴۲/۱



باز می‌گردیم به عبدالحمید دبیر و بلیغ توانائی از طبقه موالی که بنا بر آنچه در مقدمه این مقال ذکر شد و نیز در بحث مربوط به تاء ثروی از فرهنگ ایرانی خواهد آمد در ایرانی بودنش چندان جای ابهام نیست. عبدالحمید در اواخر دوره اموی در رأس دیوان رسائل خلیفه و دبیران عصر خویش قرار گرفت و با الهام از اسالیب فارسی و ابداع فنونی جدید و بیسابقه نثر ساده و بی‌پیرایه و در عین حال ابتدائی تازی را به صورت نثر فنی و ممتاز از روش پیشین درآورد و سبک‌نگارش و اسالیب بلاغی او در زمینه نثر عربی چنان تاء ثیری در بین صاحبان فضل و اهل ادب بجای گذاشت که "فارسی‌الکتابه" را از لوازم بدیهی و اوصاف آشکار در حسن انشاء و بلاغت در نظر گرفتند. (۱)

درخشش عبدالحمید باروزگار اقبال و ادبار امویان مقارن بوده است. دیوان‌ها که تازمان عبدالملک بن مروان (۶۵ - ۸۶ ه. ق)، محدود به دو دیوان عربی و فارسی در مناطق بصره و کوفه و عربی و رومی در بلاد شام بود، (۲) از این زمان توسعه بیشتری یافت و کار خطیر نقل دیوان از زبان فارسی در قلمرو شرق و رومی در قسمت غرب اسلامی به زبان عربی انجام گرفت. (۳) در عهد ولید بن عبدالملک (۸۶ - ۹۶ ه. ق)، دولت اموی به اوج عظمت خود رسید و فتوحاتی که بنام اسلام نصیب این دولت نژاد پرست عربی می‌شد بیش از پیش گسترش یافت، اندلس به قلمرو حکومت اسلامی منظم گردید و با تشکیل دولتی اموی بنام اسلام در جنوب غربی اروپا، زبان عربی و فرهنگ اسلامی در بین مردم اسپانیا و بربرهای آفریقائی رواج یافت. ولید نخستین بار طومار نویسی را رسم کرد و به نیکو نوشتن نامه‌ها دستور داد. (۴) در ایام کوتاه خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۱ ه. ق)، و به دستور وی امر تدوین حدیث بین اهل سنت جامعه عمل پوشید. (۵) و این اقدام موجب تحولی چشمگیر در زمینه نثر عربی گردید. در پی تدوین حدیث در زمینه شعر و لغت نیز آثاری به رشته تحریر درآمد و خالد بن یزید اموی (م = ۸۵ ه. ق)، که به حکیم آل مروار و عالم قریش شهرت یافته بود در نقل آثاری در طب و کیمیا و نجوم و جنگ و جنگ‌افزار اقداماتی به عمل آورد و برای نخستین بار به ایجاد کتابخانه در اسلام همت گماشت و به حکما و مترجمین کمک‌های مادی مبذول داشت و خود به ترجمه کتابی در طب دست زد که دیگران به تاء سی از وی به نقل آثاری از فارسی و سریانی به عربی پرداختند. در این دوره کار معتزله

(۱) آداب اللغة العربیه ۱۰۰/۱۷۸-۱۷۹ (۲) الوزراء والکتاب: ۳۸

(۳) الفن ومذاهبه: ۱۰۲-۱۰۳. تاریخ الادب العربی: ۲/۴۷۰. امراء البیان: ۱/۴۲

(۴) الوزراء والکتاب: ۴۷ (۵) من حدیث الشعروالنثر: ۳۶

نیز بالاگرفت و باگسترش دامنه فعالیت شیعه و خوارج مقدمات پیدایش علم کلام فراهم گردید و آثار بالنسبه زیادی در زمینه مسائل مذهبی و تاریخی و سیره نبوی تألیف گردید. (۱)

### نقش عبدالحمید در پیدایش نثر فنی

پیش از عبدالحمید و استاد وی سالم نامه‌ها و منشورهای صادره از دیوان خلفا، ساده و بی تکلف و مبتنی بر فصاحت و بلاغت فطری اعراب بود، مطابق با آنچه می‌دیدند یا لمس می‌کردند و طبیعت بدوی آنان اقتضا می‌نمود. در زمان ولید بن عبدالملک (۸۶ - ۹۶ ه. ق.)، و به دستوری اقداماتی در بهبود کیفی و رسم الخط نامه‌ها صورت گرفت و مکاتبات دیوانی طریق تکامل پیمود این رویه بجز دوره کوتاه خلافت عمر بن العزیز (۹۹ - ۱۰۱ ه. ق.)، و یزید بن عبدالملک (۱۰۱ - ۱۰۵ ه. ق.)، که هر دو از هواداران روش اسلاف در ساده نویسی بودند همچنان دنبال گردید. (۲) تا در آغاز قرن دوم نثر کتابی به تدریج صورت فنی به خود گرفت. شروع این حرکت با دوره خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۶ - ۱۲۴ ه. ق.)، و تصدی سالم بر دیوان رسائل مقارن بود. سالم روش خطبا و وعظ را در تمثیل به مواعظ و قصص دینی دنبال کرد و پس از وی عبدالحمید با توجه به همین روش ادب را با سیاست در آمیخت و رسائل سیاسی را با محسنات ادبی بیاراست و کتابت دیوانی را به غایت محتوا و اعتلای اسلوب رسانید و در جمیع فنون نویسنده‌گی بر استاد خود سالم پیشی گرفت تا آنجا که روشهای ابداعی او با تأسی از نظام کتابت دیوانی پارسیان موجب نهضت عظیمی در نگارش زبان عربی گردید، (۳) و چندی نگذشت که تا پایان خلافت اموی (= ۱۳۲ ه. ق.)، نثر عربی جنبه فنی و علمی به خود گرفت.

یکی از عوامل مؤثر در این تحول پیوستگی اعراب با پارسیان در ابعادی وسیع بود که باقیام داعیان آل عباس به اوج خود رسید. (۴) و عبدالحمید نخستین نویسنده‌ای بود که روشهای معمول در کتابت پارسی را در زبان عربی پیاده کرد. (۵) اهمیت کار عبدالحمید بیشتر از آن جهت بود که نکات فنی جدیدی در آغاز و انجام نامه‌ها در افزودن مبدع روشی گردید که تا آن زمان سابقه نداشت. عبدالحمید نامه‌های دیوانی را از حالت سیاسی محض

(۱) وفيات الاعیان: ۴/۲. امراء البیان: ۳۹/۱ - ۴۰. الفن و مذاهبه: ۱۰۳

(۲) الوزراء والکتاب: ۴۷ - ۵۳. صبح الاعشی: ۳۹۱/۶

(۳) الفن و مذاهبه: ۱۰۲ - ۱۰۳. تاریخ الادب العربی: ۴۸۵/۲

(۴) من حدیث الشعر والنثر: ۳۵

(۵) الصناعتین: ۶۵۹

خارج کرد و بصورت ادبی سیاسی درآورد و مفاهیمی از قبیل: برادری، رهبری، فرماندهی، و مسائل مربوط به جنگ و شکار و غیره را در نامه‌ها وارد کرد و روش او اساسی شد در اسناد به تفنن در گفتار و گستردگی معانی و نیز پرداختن به اغراض و فنونی از قبیل: وصف خیل و جنگ‌افزار و شکار با بیانی عالی و لفظی دل‌انگیز بدانگونه که در شعر راجح بود. (۱)

عبدالحمید نامه‌ها را به مقتضای حال طولانی کرد و همچون کتابی مستقل به شرح و بسط مطالب می‌پرداخت. پس از ورود به موضوع اصلی به تمهید مقدمه‌ای درخور مقال دست می‌زد. مقدماتی که قبلاً "با خطبه‌ای کوتاه آغاز می‌شد از این پس توسط عبدالحمید طولانی گردید و تحمیدی در هر فصل افزوده گشت و هر فصل با استعمال "اما بعد" از دیگر فصول نامه متمایز گردید و با برهانی آشکار و حجتی قوی به توضیح مطالب می‌پرداخت و برای هر فصل خاتمه‌ای در نظر می‌گرفت. این نامه‌ها گاه آنقدر مطول بود که گفته‌اند یکی از آنها از سنگینی حجم به اندازه یکبار شتر وزن داشته است. (۲) و همه اینها روش و راهنمایی شد برای نویسندگان معاصر عبدالحمید و کسانی که پس از وی به عرصهٔ قلم در ادب تازی قدم نهادند. به عقیده طه حسین مصری، کلام علاوه بر شعر و خطابه رکن سومی نیز دارد که همان نثر می‌باشد، زیرا احساس لذتی که همزمان با شنیدن شعر دست می‌دهد در ارتباط با وزن و قافیه و رابطه‌ای است که این توازن با موسیقی دارد، و احساس لذت خطابه با استماع سخنان خطیب و مشاهده حرکات صوری سخنران تحقق می‌یابد، در صورتیکه نثر نثر نه بخاطر موزون و مقفی بودن آن و نه در ارتباط با مشاهده حرکات ظاهری و شنیدن صدای خطیب می‌باشد بلکه این احساس بهنگام مطالعه آن نثر دست می‌دهد، نظیر نثر عبدالحمید، وی نخستین کاتبی است که احساس لذت از فن نثر را در دورهٔ اسلامی در مردم ایجاد و پس از وی ابن المقفع این روش را دنبال کرد. (۳) بهر حال نثر عربی که نشاء آن طبیعی و سازگار با جامعهٔ عرب بوده است در عصر عبدالحمید و بوسیلهٔ وی بصورتی فنی درآمد و برخوردار از مزایای بدیع و بیسابقه شد و تحولی شگرف در زمینهٔ نثر کتابی را موجب گردید که بنظر صاحب نظران ادب و اهل نقد سرآغاز تطور نثر از صورتی ساده به صورت فنی در ادب عربی بوده است.

(۱) تاریخ الادب العربی: ۴۷۸/۲

(۲) صبح الاعشی: ۳۹۱/۶ - ۳۹۲

(۳) من حدیث الشعر والنثر: ۴۰ - ۴۲

### سبک نگارش و آراء بلاغی عبدالحمید

بنابه نوشته ابن الندیم، عبدالحمید طریق بلاغت را در زمینه کتابت هموار نمود و اهل قلم از او پیروی و به روش وی تأسی جستند. (۱) جاحظ از این نویسنده نامور به عنوان عبدالحمید اکبر یاد کرده است و از نویسندگان خواسته که نوشته‌های او را سرمشق خویش قرار دهند. (۲) همچنین مسعودی از عبدالحمید با عبارت: "صاحب الرسائل والبلاغات" یاد کرده. (۳) و نیز از جعفر بن یحیی برمکی روایت شده که: عبدالحمید ریشه و سهل بن هارون شاخه و ابن المقفع میوه و احمد بن یوسف شکوفه و همگی از نویسندگان ماهر در فن خود بودند که به رشاقت قلم شهرت یافتند. (۴)

عبدالحمید با ابداع روشهای بلاغی و اتخاذ اسلوبی جدید و بیسابقه انشاء عربی را با کسوتی نو و زیبا بیاراست، انشائی تواءم با سجع موزون و ترصیع دل‌انگیز. سازگار با طبع زمان و متناسب با روحیه مردمی صاحب فرهنگ نه چونان روش گذشته مبتنی بر ایجاز مخمل یا اطنانی ممل. انشاء مقاصد و توضیح معانی را با چنان مهارتی انجام می‌داد که نه ابهامی باقی می‌گذاشت و نه مجال مکث در توجه به معنی را بر خواننده تنگ می‌نمود. این روش در بین نویسندگان معاصر و پس از وی به حدی مؤثر افتاد که اصولاً "عبدالحمید را مبدع و آغازگر کتابت عربی پنداشتند و عبارت: "بدأت الكتابة بعبدالحمید و ختمت بآب العمید" به عنوان مثل سائر در کتب ادب پارسی و تازی به یادگار ماند. به نظر ابن عبدربه عبدالحمید نخستین نویسنده بلیغی بوده که بلاغت را شکوفا و راهش را هموار و بندها را از شعر بگشوده است. (۵)

از عبدالحمید عباراتی دل‌انگیز و جالب روایت شده که در حقیقت جزء مبانی اصیل بلاغت به شمار می‌رود از جمله اینکه: "قلم چونان درختی است که میوه‌اش الفاظ و فکر دریایی است که مرواریدش دانش است" یا "بهترین کلام آنکه لفظش مؤثر و معنایش تازه باشد. (۶)

(۱) الفهرست: ۱۷۶ = "عنه اخذ المترسلون ولطريقة لموا و هو الذي سهل سبيل البلاغة في الترسل".

(۲) تاریخ الادب العربی: ۴۸۷/۲ به نقل از رسائل جاحظ.

(۳) مروج الذهب: ۲۴۸/۳. (۴) عبدالله بن المقفع: ۴۹۵ به نقل از البلدان ابن فقیه.

(۵) العقد الفرید: ۱۶۵/۴ = "وكان عبدالحمید اول من فتح اکمام البلاغة و سهل طرقها و فك رقاب الشعر...".

(۶) وفيات الاعیان: ۳۹۴/۲ - ۳۹۵ "القلم شجرة ثمرتها الالفاظ والفكر بحر لؤلؤءة الحكمة خیر الکلام ماکان لفظه فحلا" و معنا بکرا".

از عبدالحمید درباره آداب خوش‌نویسی و رسم‌الخط نیز روایتی است بدین مضمون که:  
 "قلم دراز تراشیده شود و سرش را درشت و متمایل به راست قطزنند". (۱)  
 نظیر این عبارت را در توصیه امیرالمؤمنین علی (ع) به کاتب خویش عبیدالله بن  
 ابی‌رافع می‌یابیم. (۲) و این موعظه همان تصریحی است که عبدالحمید در تاءسی به کلام  
 آنحضرت در زمینه بلاغت داشته است.

عبدالحمید به قدرت قلم و سحر سخن و بلاغت بیمانند خویش وقوف داشته چنانکه  
 وقتی کار ابومسلم خراسانی در حمایت از آل‌عباس و مخالفت با بنی‌امیه بالا گرفت نامه‌ای  
 مفصل از جانب مروان خلیفه تیره‌روز اموی بوی نوشت که از سنگینی حجم بر شتری حمل  
 یابوسیله دو مرد جابجا می‌شد، و مروان را گفت نامه‌ای نوشتم چنانچه ابومسلم بخواند  
 تدبیرش تباه گردد و در اصحابش خلاف افتد و کار به صلاح آید و در غیر این صورت هلاکت است.  
 دامیه بزرگ خراسان که بدون شک از نفوذ قلم و قدرت کلام عبدالحمید آگاه بوده از خواندن  
 نامه احتراز کرد و دستور به سوزاندن آن داد و به مروان نوشت که: "شمشیر بران نامه‌های  
 بلیغ را محو کرد و شیران بیشه از هرسو به تو نزدیک شوند". (۳)

از خصائص بارز عبدالحمید در فن نگارش آن بود که نامه‌ها را با فقراتی متمایز  
 و منطقی دقیق و روندی پیگیر و نظامی هماهنگ بدون شتاب و اضطراب به پایان می‌برد و  
 با آنکه ملتزم سجع نمی‌شد در انتخاب الفاظ متین و موزون دقتی ظریف مبذول می‌داشت  
 به‌ترتیبی که عباراتش با آهنگی ملایم و توازنی مطبوع بهم می‌آمیخت. در نامه‌های کوتاه  
 به مقتضای حال و بدون آنکه خللی به اصل معنی وارد آید یا ایهام و ابهامی ایجاد کند از  
 محاسن بدیعی نظیر تشبیه و استعاره استفاده می‌کرد.

### آشنائی با فرهنگ ایرانی و یونانی

ابوهلال عسگری در بیان خصائص اهل بلاغت تعبیری لطیف و عالمانه دارد،  
 بدین مضمون که: از جمله ویژگیهای بارز اهل بلاغت آشنائی کامل آنان به دو زبان می‌باشد،

(۱) الوزراء والکتاب: ۸۲ = "وحکی ان عبدالحمید مر با ابراهیم بن جبلة، وهویکتب خطا"  
 ردیا، فقال له: اتحب ان یجود خطک؟ قال نعم، فقال: اءطل جلفة قلمک واسمنها و حرف  
 قطتک وایمنها، قال ابراهیم: ففعلت ذلک فجاد خطی".

(۲) نهج البلاغه: ۵۳۵ = وقال علیه السلام لکاتبه عبیدالله بن ابی‌رافع: اءلق دواتک، وءطل  
 جلفة قلمک، و فرج بین السطور، و قرط بین الحروف، فان ذلک اءجد ربصباحة الخط".

(۳) امرء البیان: ۵۵/۱. تاریخ طبرستان: ۱۶۶. الوسیط فی الأدب العربی: ۱۳۳ =

محمی السیف اسطار البلاغة وانتحی - علیک لیوٹ الغاب من کل جانب.

بدانگونه که تبحر آنان در اسالیب بلاغی زبان نخست موجب استخراج و استعمال آن روشها در زبان دیگر می‌گردد. به نظر این نویسنده کسی که به ترتیب معانی و استعمال الفاظ در زبانی آشنا باشد و زبانی دیگر نیز فراگیرد به شیوه نگارش و اسالیب بلاغی آن زبان به همان اندازه احاطه می‌یابد که در زبان نخست. چنانکه مشاهده می‌شود عبدالحمید کاتب روشهای نویسندگی زبان فارسی را استخراج و در زبان عربی استعمال کرد و بدین ترتیب تبحر در صنایع لفظی و معنوی کلام و نحوه صحیح استعمال الفاظ برایش میسر گردید و این کار را به عنوان روشی برای نویسندگان پس از خود ترسیم کرد. (۱)

صلاح‌الدین منجد ادیب و کتاب‌شناس معاصر عرب ضمن بحث در باب عوامل مؤثر در پیدایش بلاغت، پس از تأیید نظر ابوهلال و استشهاد از مطالب وی چنین نتیجه گرفته که: عوامل بسیاری به تحول بلاغت عربی کمک نموده تا به صورتی فنی و دارای قواعد و روشهای معین درآمده است. نخستین عامل ظهور نویسندگان رسائل و دواوین می‌باشد که در تطور و تدوین علم بلاغت سهمی بسزاداشته‌اند. زیرا فنون نویسندگی آنان را به تجدید و تحسین کلام و انتخاب الفاظ ممتاز و مناسب وامی‌داشت، به صورتی که گاه معانی زیادی را در عباراتی کوتاه قرار می‌دادند. حاصل این کوششها در پیشرفت فن بلاغت تأثیری عمیق بخشید. نکته مهم و قابل توجه اینکه بسیاری از این نویسندگان یا خود از ایرانیان مستعرب بوده یا شدیداً تحت تأثیر فرهنگ فارسی قرار داشته و از اسالیب این زبان در نگارش عربی استفاده کرده و اسلوب فارسی را به گونه‌ای واضح و روشن با زبان عربی منطبق ساخته‌اند. نمونه عالی و برتر این نویسندگان عبدالحمید کاتب مقتول (= ۱۳۲ هـ . ق)، می‌باشد که در فن نویسندگی روش خاص و مبتنی به سهولت و روانی داشت، روشی که نویسندگان معاصر و پس از وی بدان تأسی جستند. پس آنچه را که ابوهلال عسگری در کتاب الصناعتین خود در این زمینه اظهار داشته دلیلی است بر اینکه عبدالحمید با اقتباس شیوه‌های معمول در نگارش فارسی و استعمال آن در زبان عربی مبدع چنین نثری ممتاز بوده است. (۲)

عبدالحمید به تمامی اصولی که بنا به گفته جهشیاری حکام و وزراء ساسانی بدان توجه داشتند و دبیران ایرانی ملزم به رعایت آن بوده‌اند و قوف داشته است. (۳) از آنجمله

(۱) الصناعتین: ۷۵ (= " . . . . و من عرف ترتیب المعانی و استعمال الالفاظ علی وجوهها بلغة من اللغات ثم انتقل الی لغة اخری تهیأ له من صنعة الکلام مثل ما تهیأ له فی الالولی، الاثری ان عبدالحمید الکاتب استخراجاً مثله الکتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسی فحولها الی اللسان العربی . . . . ").

(۲) مقالات و بررسیها: ۸۷/۲ - ۸۸ (۳) الوزراء و الکتاب: مقدمه

توصیه<sup>۱</sup> بزرگمهر است که به هنگام ستایش فردی و نکوهش دیگری لازم است که بین دو قول فاصله‌ای در نظر گرفته شود تا بدینوسیله مدح از هجا تمیز داده شود و پس از آنکه عبارت قبلی کامل شد با ایجاد فصلی فصل بعد شروع شود، عبدالحمید شدیداً متأثر از این سبک بوده است چنانکه در مورد استخبار از افراد با ایجاد فاصله بین عبارات می‌نوشت: "خبرک، و حالک، و سلامتک".<sup>(۱)</sup> و به عقیده<sup>۲</sup> احمد امین مصری یکی از عوامل و وجوه تأثیر ادب فارسی در ادب عربی تغییراتی است که عناصر فارسی در نحوه<sup>۳</sup> کتابت عربی در اواخر دولت اموی به وجود آورده‌اند که پیش از آن نزد اعراب معمول نبوده است و این همان روشی است که عبدالحمید به کار گرفت و به سبک وی شهرت یافت، دلیل احمد امین در اقامه<sup>۴</sup> این دعوی یکی مبتنی بر روایت ابن خلکان است بر اینکه عبدالحمید از موالی ایرانی نژاد و اهل شهر انبار بوده و دیگر اشاره به مطالب ابوهلال عسگری در زمینه<sup>۵</sup> عوامل مؤثر در بلاغت عبدالحمید است که قبلاً<sup>۶</sup> بدان اشاره شد. (۲)

ناگفته نماند با آنکه عبدالحمید با کتب و رسائل ادبی سیاسی عهد ساسانی آشنائی داشته و تعدادی از آثار تازمان وی به زبان عربی ترجمه شده بود و به قولی خود وی ناقل برخی از آنها بوده،<sup>(۳)</sup> ولی با توجه به اغراض و فنون و موضوع و محتوای نامه<sup>۴</sup> بسیار ارزنده‌ای که به نویسندگان معاصر خود نوشته معلوم می‌گردد که تأثر وی از فرهنگ ایرانی محدود به ترجمه و نقل مطالب یا تقلید صرف نبوده بلکه به اعمال فنون بدیع و بی سابقه و ارتقاء کیفی موضوع و محتوا نیز توجه خاص مبذول داشته است.

تنها نظر موافق در مورد تأثیر عبدالحمید از فرهنگ یونانی اظهارات طه حسین مصری می‌باشد، وی با توجه به تأثر و تعصب خاصی که خود نسبت به تأثیر فرهنگ یونانی در غالب علوم و معارف دخیل و نو خاسته<sup>۵</sup> عربی اسلامی داشته در این مورد نیز کوشیده است که ضمن استشهاد از نکاتی در رسائل عبدالحمید وی را برخوردار و متأثر از فرهنگ یونان معرفی نماید.<sup>(۴)</sup> دلیل بارز طه حسین در این زمینه مطالبی است که عبدالحمید در یکی از نامه‌های مفصل خود از جانب مروان بن محمد (۱۲۶ - ۱۳۲ هـ. ق)، به فرزند و ولیعهد وی مهدی نوشته و در باب تعبیه<sup>۶</sup> لشکر نکاتی را خاطر نشان گردیده که در نظام ارتشی یونان قدیم مرسوم و متداول بوده است. از جمله تقسیم سپاه به یگانهای صد نفری و نیز روش معمول

(۱) صناعتین: ۴۶ - ۴۱

(۲) فجر الاسلام: ۱۲۲

(۳) تاریخ الادب العربی: ۴۷۴/۲. آداب اللغة العربیه: ۱۷۹/۱.

(۴) من حدیث الشعر: ۴۲

در سبک نگارش یونان در استعمال وجوه افعال به زمان حال و تقسیم نامه به فصول جداگانه و ایجاد فقرات متمایز چنانکه پس از اتمام هر فصل مجال مکث برای خواننده باقی ماند و بدون گسستن رابطه معنوی به مطالعه فصل بعد پردازد. و این همه به اعتقاد طه حسین از ویژگیهای نثر قدیم یونان بوده است. (۱)

با توجه به آثار بالنسبه زیاد و شواهد آشکاری که طی این مقال در زمینه «تأثر عبدالحمید از فرهنگ ایرانی ارائه گردید از یکسو و نیز بیان نظر طه حسین در مورد تأثر عبدالحمید از فرهنگ یونانی از سوی دیگر چنین نتیجه می‌گیریم که:

۱ - عبدالحمید کاتب به احتمال قریب به یقین ایرانی نژاد و متأدب به فرهنگ و ادب ایرانی بوده است.

۲ - پیش از سفر عبدالحمید به شام و اقامت در آن دیار و اشتغال به امور دیوانی در دستگاه بنی امیه و آشنائی با سالم بن عبدالله رئیس دیوان رسائل هشام بن عبدالملک، وی در شهرهای انبار و کوفه و نواحی آن که مرکز نشر زبان و ادب پارسی و مجمع تازی نویسان و تازی سرایان ایرانی نژاد بوده نشو و نما یافته و در همان دیار به تعلیم اشتغال ورزیده است.

۳ - هنگام امارت مروان بن محمد برار منستان در فاصله سالهای ۱۱۴ تا ۱۲۵ هـ. ق، که عبدالحمید تصدی دیوان رسائل وی را در آن دیار بر عهده داشته، (۲) با توجه به سوابق علمی و آشنائی با زبانهای فارسی و عربی بالطبع ذوق و آمادگی فراگیری زبان ارمنی نیز در وی حاصل گردیده و از آنجا که تاریخ ارمنستان در عهد ساسانیان با تاریخ سلاطین ساسانی تا حدود زیادی پیوستگی داشته و نکات و تفصیل بسیاری که در خصوص تشکیلات کشوری و آئین و تمدن ایران عهد ساسانی در آثار ارمنی مندرج بوده، (۳) نظر کنجکا و این ادیب و نویسنده پژوهشگر را به مسائل مزبور معطوف داشته است.

۴ - عبدالحمید به مقام و مرتبه دبیران ایرانی و پایگاه سیاسی آنان در دولت ساسانی وقوف کامل داشته و روش آنان را در انشاء منشورهای سلطنتی و مکاتبه با دشمنان و معارضان سلطان به مقتضای حال دنبال کرده است و به تأسی از رئیس طبقه دبیران ایرانی (= ایران دبیرد) که از مقربان درگاه شاه بوده و گاه درآمده موریتهای مهم سیاسی شرکت داشته، (۴) با برآز لیاقت و کفایت در راهس طبقه کتاب زمان خود قرار گرفته و طی نامه مفصلی به منزله منشوری کامل به نویسندگان معاصر خویش، آنان را به وظائف خطیر نویسندگی آشنا

(۲) کامل التواریخ: ۱۷۷/۵ به بعد.

(۴) ایران در زمان ساسانیان: ۱۵۵.

(۱) من حدیث الشعر: ۴۰ - ۴۵

(۳) ایران در زمان ساسانیان: ۶۹



ساخته است، عبدالحمید خود از جمله محارم خلیفه بوده و در سفر و حضر با وی همراه و آراء و تصرفاتش مقبول دستگاه خلافت بوده است.

۵- آشنائی عبدالحمید با فرهنگ یونانی را با توجه به ارتباط وی با سالم که خود از آشنایان به فرهنگ یونانی بوده نمی‌توان انکار کرد، ولی آنچه مسلم است این‌گونه تاثرات از خصائص ادبائی است که آشنائی آنان به زبانهای بیگانه خود به خود موجب گرایش آنان به جنبه‌های مثبت و شاهکارهای زبانهای دیگر و استعمال نکات مطلوب آن زبان در انشاء یا نقل به‌زبانی دیگر گردیده است. عبدالحمید با توجه به سبک‌نگارش سالم، سیاق سخن را در التزام حال و ایجاد آهنگی برپایهٔ ازدواج کلام و ترادف صوتی به‌کار گرفته، این اسلوب برغم ادعای طه‌حسین کلاً "ما خود از نثر یونان قدیم نبوده بلکه قرآن کریم که منبع سرشار و خمیر مایهٔ اصلی بسیاری از علوم اصیل اسلامی از جمله کتابت عربی است خود به محسنات بدیعی آراسته و عالیترین مقتدا و بهترین راهنما برای خطبا و نویسندگانی بوده که به زبان این کتاب قلم فرسائی کرده‌اند. چنانکه قبل از سالم و عبدالحمید خطبا و وعاظی چون: غیلان دمشقی (مقتول پس از ۱۰۵ هـ. ق.)، و حسن بصری (م = ۱۱۰ هـ. ق.)، و واصل بن عطا (م = ۱۳۱ هـ. ق.)، در وعظ و خطابه به تاء سی از روش قرآن به اینگونه محسنات بدیعی توجه داشته‌اند. (۱)

سالم این روش را در نثر پیاده نمود و عبدالحمید سبک وی را با ادب پارسی و وصایای موجود پارسیان در خلال رسائل اخلاقی سیاسی درآمیخت و با مطالعاتی که از فنون نظامی و اصول دیوانی ایرانیان داشت همراه با اخلاق اسلام پاک پیوند داد و خود صاحب سبک و مکتبی در زمینهٔ نگارش عربی و نثر فنی گردید که بر همهٔ پیشینیان حتی استاد خود سالم پیشی گرفت و روش او راهبر و مقتدای کلیهٔ نویسندگان معاصر و پس از وی قرار گرفت.

۶- یکی از عوامل مهم در تطور و گسترش دامنهٔ نثر عربی به عقیدهٔ طه‌حسین همانا قیام دولت عباسی و شدت اتصال اعراب با پارسیان بوده است. (۲) و از آنجا که این زمینه از او اخردورهٔ اموی فراهم گردید و بیشتر مکاتبات عبدالحمید در ارتباط با داعیان خلافت و مخالفان مروان صورت گرفته بود. خود عبدالحمید را باید از عوامل مؤثر در این نهضت به حساب آورد و این گفتهٔ طه‌حسین با آنچه که خود در زمینهٔ تاء ثرکامل عبدالحمید از فرهنگ یونانی اقامه نموده (۳) متناقض می‌نماید. زیرا با توجه به درگیری‌هایی که از اواخر

(۲) من حدیث الشعر والنثر: ۳۷ - ۴۲

(۱) الفن و مذاهبه: ۱۱۸

(۳) من حدیث الشعر والنثر: ۳۷ - ۴۲

عهد اموی در ناحیه خراسان و دیگر سرزمینهای فارسی‌زبانان صورت گرفته و مکاتباتی که در این زمینه بین طرفین متخاصم انجام می‌شده بیشتر سبک و اسلوب فارسی داشته‌است نه یونانی.

۷ - اظهارات ابو هلال عسگری دربارهٔ عبدالحمید منحصر به آشنائی عبدالحمید

به زبان و فرهنگ فارسی نیست بلکه منظور وی بیان یک قاعده کلی است که به سبک و روش عبدالحمید بازمی‌گردد و این نظر بواسطه قدمت و اصالتی که دارد مورد تأیید و استشهاد قاطبه نویسندگان متأخر و ناقدان ادب عربی قرار گرفته است و نیز باید دید که دیگر تازی‌نویسان ایرانی نژاد نظیر آل برمک و فضل بن سهل، ابن مقفع، ابن عمید و صاحب بن عباد و دیگران که در آشنائی آنان با فرهنگ و آداب ایرانی هیچگونه بهامی وجود ندارد به چه علت به دستگاه خلافا و سلاطین راه یافته‌اند و آیا غیر از تبحر آنان در فن نویسندگی و دیوان‌داری که خاص طبقه دبیران ایرانی بوده و نیاز شدید خلفا به وجود آنان عامل دیگری در کار بوده‌است یا نه؟ اینجا است که می‌بینیم آراء دانشمندان و صاحب‌نظران متأخر و معاصر عرب نظیر احمد امین (۱)، و جرجی زیدان (۲)، به آشنائی عبدالحمید به فرهنگ فارسی و تاءشیر این زبان در سبک وی اعتراف کامل داشته‌اند و افرادی نظیر محمد کرد علی هم که معتقد به آشنائی عبدالحمید به فرهنگ یونانی بوده این آشنائی را دلیلی بر عدم تاءشیر فرهنگ ایرانی در اسلوب نگارش وی به حساب نیاورده و سرانجام گفته: عبدالحمید روش نویسندگی خود را از امم مجاور بویژه پارسیان اقتباس کرد زیرا تمدن آنان مانند عرب ابتدائی نبوده بلکه نوشته‌های ایشان طولانی و آراسته به فنون کلام بوده که عرب نیز پس از گسترش ملک نیازمند بدین روش گردید. (۳)

#### رسائل عبدالحمید

رسائل عبدالحمید بنا به نوشته ابن الندیم جمعا "بالغ بر یک هزار صفحه بوده است (۴).

با استقصائی که تاکنون از منابع مورد دسترس قدیم و جدید به عمل آمده است، رسائل مندرج در متون ادبی و تاریخی زبان عربی که در صحت انتساب آن به عبدالحمید جای تردید نیست بمراتب کمتر از رقم مذکور در فهرست ابن الندیم می‌باشد اما با توجه به موضوع و محتوای نامه‌های بازمانده از عبدالحمید که در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و شخصی نوشته شده چنین بنظر می‌رسد که این مطالب کلا "انشاء خود وی بوده و غیر از آن دسته از رسائل یا کتب عهد ساسانی است که به عقیده برخی از ادبا بوسیله این نویسنده به زبان عربی ترجمه شده است. (۵) بدیهی است همین مختصر موجود از آثار عبدالحمید مؤثرترین اسناد و شواهد

(۲) تاریخ التمدن الاسلامی: ۹۲/۱

(۱) فجر الاسلام: ۱۳۲ - ۱۳۳

(۴) الفهرست: ۱۷۶

(۳) امراء البیان: ۹۸/۱

(۵) الفن ومذاهبه: ۱۱۵. تاریخ الادب العربی: ۴۷۴/۲.

آشکاری است که در تهیه این خلاصه در باب سبک نگارش و آراء بلاغی و وجوه تمایز عبدالحمید در مقایسه با دیگر نویسندگان معاصر و پس از وی مورد استفاده قرار گرفته است.

شرح تفصیلی درباره یکایک نامه‌های عبدالحمید خود مستلزم بحثی مستقل و مقالاتی جداگانه است به عبارت دیگر چون بیشتر این نامه‌ها بصورت پراکنده به منابع جدید راه یافته<sup>(۱)</sup> و کتاب الوزراء و الكتاب جهشیاری هم که از اهم مآخذ درباره عبدالحمید و چند رساله وی می باشد به زبان فارسی ترجمه شده، تکرار مطالب در این مختصر چندان ضرور نمی نماید. ناگفته نماند که هر یک از دور رساله مفصل و مهم عبدالحمید (۱ - نامه از سوی مروان بن محمد به پسر و ولیعهد وی عبدالله. ۲ - نامه‌ای که عبدالحمید به نویسندگان معاصر خود نوشته) از دو منبع معتبر و قدیمی، الوزراء و الكتاب جهشیاری<sup>(۲)</sup> و صبح الاعشی قلقشندی<sup>(۳)</sup> با تفاوت‌هایی به موافقت جدید راه یافته که مقایسه آن دو و تصحیح تحقیقی آن در مقاله‌ای مستقل ضرورت دارد.

در اینجا به تقسیم بندی نامه‌های موجود عبدالحمید و ذکر منابع هریک و بررسی درباره چند نامه مفصل وی می پردازیم.

نوشته‌های عبدالحمید را با توجه به حجم مطالب می توان به سه دسته تقسیم کرد:

- الف - دو نامه مفصل که یکی را عبدالحمید از جانب مروان بن محمد (۱۲۶ - ۱۳۲ هـ. ق)، آخرین خلیفه اموی به فرزند و ولیعهد وی مهدی نوشته و دیگری نامه‌ای که عبدالحمید خود به طبقه کتاب نوشته (= رسالة الی الكتاب)، و با وجود تفصیل از نامه نخست کوتاه تر است. که در پایان بحث به بررسی درباره هردو نامه می پردازیم.
- ب - نامه‌های متوسط بین یک تا سه صفحه در مسائل: نهی شطرنج<sup>(۴)</sup>، فتح<sup>(۵)</sup>، میلاد فرزند خود<sup>(۶)</sup>، وصف برادری<sup>(۷)</sup>، تسلیم به خانواده<sup>(۸)</sup>، صید<sup>(۹)</sup>، نامه به یکی از طاغیان حکومت<sup>(۱۰)</sup>، و درباره بروز فتنه‌های<sup>(۱۱)</sup>.

(۱) رجوع شود به: امراء البیان، رسائل البلغاء، آداب اللغة العربیة و تاریخها، المجانی الحدیثه

(۲) صبح الاعشی: ۱۹۵/۱۰ (۳) الوزراء: ۷۳

(۴) رسائل البلغاء: ۲۱۱ - ۲۱۳. امراء البیان: ۶۱/۱. مجانی الحدیثه: ۳۴۲/۲. الفن و مذاهبه: ۱۱۵. من حدیث الشعر والنثر: ۴۲.

(۵) رسائل البلغاء: ۲۱۵ (۶) رسائل البلغاء: ۲۱۶. امراء البیان: ۵۲/۱

(۷) تاریخ الادب العربی: ۴۷۵/۲. الفن و مذاهبه: ۱۳۹. رسائل البلغاء: ۲۱۸.

(۸) الوزراء و الكتاب: ۷۲. رسائل البلغاء: ۲۲۱. مجانی الحدیثه: ۳۴۲/۲. تاریخ الادب العربی: ۴۷۸/۲. الفن و مذاهبه: ۱۱۹.

(۹) تاریخ الادب العربی: ۴۷۷/۲. الفن و مذاهبه: ۱۱۵. امراء البیان: ۶۱/۱.

(۱۰) امراء البیان: ۵۶/۱ (۱۱) امراء البیان: ۶۵/۱

در بین این نامه‌ها چند رساله ذیل از اهمیت بیشتری برخوردار است :

۱ - نامه‌ای که عبدالحمید از سوی مروان بن محمد به عمال شهرها نوشته و آنان را مأمور مبارزه علیه شطرنج و شطرنج‌بازان کرده و چنین بنظر می‌رسد که این بازی در اواخر دوره اموی از سرگرمی‌های رایج عامه مردم حتی عده‌ای از رجال دولت بوده است. این نامه سراسر آکنده از عبارات اخلاقی و متضمن زهد و پارسائی است و عبدالحمید کوشیده که همگان را به عواقب خطرناک این انحطاط اخلاقی که موجب رکود کارها و تعطیل کسب و کار مردم شده است متوجه سازد.

۲ - در وصف برادری ( = رساله فی وصف الاخاء ) این نامه را نیز عبدالحمید در زمینه‌های اخلاقی و روابط دوستی و و داد و اخوت نوشته و در اینکه مردم هر جامعه به ایجاد روابط برادری و صفا نیاز دارند تا به هنگام رویدادها و شدائد از حال یکدیگر غافل نباشند، مسائلی را مطرح کرده است. به نظر دکتر شوقی ضیف این نامه در ادب اخلاقی نگارش یافته و همان روش معمول در نامه‌ها و پندنامه‌های عهد ساسانی است که مورد توجه نویسندگان و مترجمین دوره‌های نخستین اسلامی بوده و ابن مقفع نیز در دو کتاب "الاءدب الکبیر" ، و "الاءدب الصغیر" خود بدان اشاره کرده است. (۱)

۳ - نامه‌ای که عبدالحمید به هنگام آخرین شکست مروان در فلسطین از آن ناحیه به خانواده خویش در منزلگاهی نزدیک رقه و محلی بنام حمراء نوشته و آنان را به هلاکت و سرنوشت محتوم خود تسلیت داده است. مضمون نامه از این حکایت دارد که دنیا آکنده از غم و شادی مقسوم است بین مردمش، آنکه از شهید دنیا چشید و آرام زیست بدان خوش بین و آنکه در چنگال بلایا گرفتار آمد بدبین گردد و شکوه آغاز کند. عبدالحمید با آنکه این نامه را در سخت‌ترین اوقات و شرایط زندگی نوشته باز از یاد حق و ادای شکر غافل نبوده و بدین حقیقت اعتراف کرده که روزگاری را از لذت دنیوی متنعم بوده و اکنون زمان ادبار فرارسیده و آب‌گوارای زندگی تیره و شهیدش به تلخی گرائیده و زمان فراق یاران و حرمان برادران فرارسیده و مرغ اقبال از قفس پریدن گرفته و او را به راهی گسیل داشته که بازگشتی از آن متصور نیست. عبدالحمید در پایان نامه روزگار امن و انس و الفت را براهل خویش آرزو کرده است. در این نامه جمیع خصائص نثر فنی و اسالیب عالی بلاغی که سبک عبدالحمید بدان ممتاز بوده به چشم می‌خورد از آن‌رو که عبارات متضمن الفاظی گزیده و در عین حال مأموس و مزین به معانی شیرین و جذاب و به دور از هرگونه ابهام و ابهام ناشایست می‌باشد.

(۱) تاریخ الاءدب العربی: ۲/۴۷۵. الفن و مذاهبه: ۱۳۹

ترادفات کلام چنان متوازن است که به از دو اجی روشن می انجامد و سراسر از آهنگی یکنواخت و ملایم برخوردار و پراز نکات عالی اخلاقی می باشد اما جای بسی شگفتی است که عبدالحمید با آنهمه دعوی انسانیت و معنویت و آن مسائل اخلاقی که به نثری شیوا به رشته تحریر آورده عاقبت ظلم و فرجام حکام جور را از یاد برده و آنهمه فریاد و فغان ستم دیدگان و رنج کشانی را که طی سالیان دراز از سوی ایادی خود گامه اموی بر آسمان بلند بوده نادیده گرفته و همه رویدادها را که نتیجه طبیعی فشارها و واکنش عقده ها بوده به تقدیر و بازی روزگار حواله داده است!

۴ - " رساله فی الصيد " - در این نامه توجه و آشنائی کامل عبدالحمید به اغراض و فنون شعر جاهلی و شعرای این طبقه نظیر امرؤ القیس و زهیر نمودار است . و بیشتر تعابیر و معانی اشعار جاهلی از قبیل شکار و سگان شکاری و آهوان و گورخران و شکارگاهها چون باغها و بیشه زارها ، آبگیرها و حوادث شکار نظیر باد و باران و رویارویی با درندگان و چاره اندیشیها در برابر مشکلات و آنچه نصیب شکارچیان شده و انباشتن خورجینها از شکار و ... به صورتی در این نامه وصف شده که گوئی خواننده خود را در صحنه شکار می بیند .

۵ - نامه ای که عبدالحمید بهنگام بروز فتنه در اواخر دوره اموی نوشته و به گمان اینکه خلیفه غاصب و ظالم اموی از ائمه عدل اسلام و اطاعت وی امری ضروری است قلم را در خدمت حکام جور قرار داده است . از فحوای این نامه درمی یابیم که در اواخر عصر اموی خصوصاً " دوره مروان بلاد اسلامی آغشته از ظلم و جور و بروز فتنه های متوالی بوده است و عبدالحمید کوشیده که با تاء ثیر قلم این حکومت فرسوده را از سقوط حتمی برهاند و با جلب اطاعت کور کورانه مردم آب رفته را به جوی خلافت باطل بازگرداند .

ج - ده نامه کوتاه که از دو سطر تا کمتر از یک صفحه نوشته شده ، به ترتیب درزمینه های : ستایش از ابوالعلاء حروری (۱) ، درباره یک فتح (۲) ، در ستایش از فردی (۳) ، نامه ای از سوی هشام بن عبدالملک به یوسف بن عمر در یمن (۴) ، درزمینه درخواستی از مروان (۵) ، در تعزیت مروان به هشام (۶) ، در توصیه از شخصی (۷) ، در بروز فتنه توسط یکی

- 
- |  |   |
|--|---|
| (۱) رسائل البلغاء : ۲۱۴  | (۲) رسائل البلغاء : ۲۱۴                       |
| (۳) رسائل البلغاء : ۲۱۵  |   |
| (۴) امراء البیان : ۵۵/۱ . رسائل البلغاء : ۲۱۷ . تاریخ الاءدب العربی به نقل از طبری : ۶۸/۵ به بعد . |   |
| (۵) رسائل البلغاء : ۲۱۷  | (۶) رسائل البلغاء : ۲۲۰ . امراء البیان : ۵۵/۱ |
| (۷) رسائل البلغاء : ۲۲۰ . امراء البیان : ۵۵/۱  |   |

از عمال، (۱) نامه‌ای از سوی مروان به فرقه‌های عرب بهنگام قیام اهل خراسان در دعوت از آل عباس، (۲) و باز دربارهٔ حادثه‌ای، (۳)

این نامه‌ها چنانکه گفته شد مختصر و چندان درخور اهمیت نیست.

### باز می‌گردیم به بررسی دو نامهٔ مفصل عبدالحمید:

۱ - نامه‌ای که از سوی مروان آخرین خلیفهٔ اموی به عنوان نصیحت و فرمان جنگی به فرزند و ولیعهد وی عبدالله نوشته و او را در جنگ علیه ضحاک بن قیس شیبانی راهنمایی کرده است. کار این ضحاک در اواخر دولت اموی در واسط بالا گرفت و در سال ۱۲۷ هـ. ق، آشکارا بر ضد خلیفهٔ اموی خروج کرد و بر موصل و اطراف آن استیلا یافت و خلیفهٔ تیره روز اموی ناگزیر گردید که فرزند خویش را به جنگ وی گسیل دارد. این واقعه در ۱۲۹ هـ. ق، اتفاق افتاد. نامه از مفصل‌ترین رسائل عهد اموی است که بوسیلهٔ عبدالحمید به عنوان دستورالعملی برای سران سپاه در قریب ۴۰ صفحه تنظیم گردیده و دلالت دارد بر توانایی کامل عبدالحمید به جمیع فنون نویسندگی و آشنایی به نظام جنگی. (۴)

این نامه بردو موضوع اساسی تکیه دارد: نخست آشنا ساختن ابناء ملوک و خلفا به اصول و مبانی تربیتی و تلقین اخلاق فاضله به ایشان. دیگر تخطیط نقشه‌های جنگی که ولیعهد مروان در جنگ با دشمن باید بدان عمل کند. در هر دو قسمت رساله تسلط کامل عبدالحمید به مسائل تربیتی و امور سیاسی و نظامی به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد به همانگونه که در میدان قلم پیش‌تاز نویسندگان عصر خویش قرار داشته. در صحنهٔ پیکار نیز توانسته است که افراد سپاه را با عقل و درایت راهبری نماید.

رساله با وصف کسی که به زعم عبدالحمید خارجی است (= ضحاک بن قیس شیبانی) و بر خلیفهٔ وقت و باصطلاح امیرالمؤمنین ایشان خروج کرده آغاز می‌شود. نامه متضمن عهد و پیمانی است از سوی خلیفه با ولیعهد خویش در مسائل اخلاقی و ادب و پند و موعظه هر چند که وی در غایت دینداری و به اوصاف خلافت آراسته می‌باشد. و اگر چنین نمی‌بود پدرش از بین بنی امیه او را بدین منصب مهم بر نمی‌گزید. لذا امیدوار است که خداوند

(۱) رسائل البلغاء: ۲۲۰ (۲) رسائل البلغاء: ۲۲۱. امراء البیان: ۵۷/۱

(۳) امراء البیان: ۶۱/۱

(۴) صبح الاعشی: ۱۹۵/۱۰ - ۲۳۳. امراء البیان: ۶۷/۱ - ۹۲. رسائل البلغاء: ۱۳۹

(به نقل از کتاب المنظوم و المنشور... (آداب اللغة العربیه: ۱۸۵/۱. و قسمتهائی

از آن در مجانی الحدیث: ۳۳۷/۲.

ویرا از هر زشتی که موجب رام شدن عقل و از هر آفتی که بردین و دنیای وی مستولی شود مصون و منزه بدارد تا به بلندگامی در مرتبه شرف نائل گردد. پس از ادای این مقدمات که خلیفه فرزند خویش را چونان عاملی از اعمال خطاب کرده با تنویدی بدیع که از عالی‌ترین موارد خطابی در نثر فنی است، ویرا مخاطب خلیفه قرار داده و مانند پدری در مقام دعا در حق فرزند از وی می‌خواهد که خلق و خوی را منزه داشته و با رباب حوائج و ستم‌دیدگان سیره حسنه در پیش گیرد.

در بخش مربوط به آداب جنگ فرمانده سپاه را به شناخت حدود طاعت خداوند و عمل به اوامر و اجتناب از نواهی الهی و انگیزه جهاد با دشمن و جنگ با دشمنان ذمی و پیروان سایر ادیان و در نظر گرفتن مسائل اخلاقی متوجه می‌سازد.

بطور کلی این بخش از نامه خود مشتمل بر دو موضوع است: یکی وظائف و آداب سردار سپاه در حسن سلوک و خویشن‌داری و نیز رفتار با حواشی و فرماندهان زیر دست و شرطه و قاضی لشکر و مسئولان مالی که باز نموداری است از آشنائی کامل عبدالحمید با فرهنگ پارسیان و نحوه کشورگشائی و آئین ملکداری ایشان و دیگر تنظیمات داخلی سپاه و کیفیت تعبیه لشکر در بگان‌های صد نفری که به عقیده طه حسین اقتباس از نظام جنگی بیزانس و نشان‌دهنده تاءثر عبدالحمید از فرهنگ یونانی است،<sup>(۱)</sup> چرا که در سبک نگارش و تقسیم کلام به فصولی که هر فصل منجر به فکری تام شده و نیز کثرت استعمال افعال به وجه حال، این نحوه تاءثر چشمگیر که ظاهراً "به تاءسی از روش استادش سالم بوده که در رابطه وی با فرهنگ یونانی جای تردید نیست. این مسأله در مبحث تاءثر عبدالحمید از دو فرهنگ ایرانی و یونانی مورد بررسی قرار گرفت. آنچه مسلم است آن قسمت از آداب جنگی که در این رساله مورد توجه عبدالحمید قرار گرفته ما خود از نظامی بوده که در عصر عبدالحمید در جنگ اعراب با پارسیان و رومیان معمول بوده و این امر بر سبک فردی یا تاءثر از فرهنگ خاصی مربوط نبوده است. خصوصاً "که در مواردی از قبیل خیل و سلاح و وصف جنگ احاطه عبدالحمید به اشعار جاهلی نظیر، اوس بن حجر به چشم می‌خورد و همانطور که در دو نامه عبدالحمید به کتاب "وصفاخاء"، آشنائی عبدالحمید با فرهنگ فارسی مشهود است در این نامه نیز آنچه را که در آداب سلاطین و حکام ایرانی از وصایا و پندنامه‌ها خوانده همه را با تعالیم عالیه اسلامی و اسلوب ملایم خویش هماهنگ و مرتبط ساخته است. (۲)

(۱) من حدیث الشعر والنثر: ۴۲

(۲) تاریخ الادب العربی: ۴۷۶/۲

۲ - نامه به نویسندگان ( = رسالة الی الکتاب ) چنانکه قبلاً گفته شد یکی از منابع معتبر و قدیمی این رساله کتاب الوزراء و الکتاب جهشیاری است که درباره آن نوشته : نامه‌ای از عبدالحمید به خط میمون بن هارون یافتیم که به دبیران نوشته است ، این نامه مفصل و با بیانی خوش و شیوا نگارش یافته ، از اینرو تمامی آنرا با همه تفصیل نقل نمودم زیرا که هیچ نویسنده و دبیری از نظیر آن بی‌نیاز نتواند بود .<sup>(۱)</sup> این رساله با توجه به ارزش ادبی مورد توجه نویسندگان و ادبای قدیم و جدید قرار گرفته و هر کدام به مناسبتی تمامی یا قسمتی از آنرا با تفاوت‌هایی جزئی نقل کرده‌اند .<sup>(۲)</sup>

نامه خطاب به نویسندگان است با تعبیر صاحبان هنر و اینکه خداوند مردم را در مرتبه بعد از پیامبران و فرستادگان خود قرار داده و آنان را بر هنرهای گونه‌گون رهنمون گردیده تا موجبات زندگی خویش را فراهم سازند . بهترین هنر را به نویسندگان و اهل ادب ارزانی داشته که نظام ملک به وجودشان برقرار و کار سلاطین بدست آنان استوار گردد و حکومت ایشان را با درایت و سیاست نویسندگان روبراه کرده و هیچیک از وجود این طبقه بی‌نیاز نتوانند بود و مقام دبیران نزد آنان چونان گوشه‌های شنوا و چشمان بینا و زبان گویا و دست‌ان پرتوان باشد . خداوند نویسندگان را از نعمت تشخیص و هنری برجسته ممتاز نموده و هیچیک از ارباب دیگر هنرها چون ایشان به کارهای نیک و پسندیده و صفات برجسته مورد حاجت نباشند .

نویسندگان بدانند که با داشتن هنرنویسندگی در کارهای بزرگ مورد اعتماد قرار گیرند از اینرو باید که در وقت عمل جدی و به‌گاه ضرورت خویشتن‌دار باشند ، هنگام نرمی نرم و زمان استواری سخت . در عفاف و عدل و انصاف نافذ و رازدار و در شجاعت و فادار بمانند . در کسب اقسام علوم و آداب با صداقت و دقت وارد شوند . نخست به آموختن کتاب خدای تعالی و واجبات دین و آنگاه به فراگیری زبان عربی قیام نمایند ، زیرا که عربی سلاح ادبی زبان ایشان باشد سعی نمایند که خط خویش را زیبا کنند زیرا که خط خوب آرایش نامه است . در نقل اشعار و معانی آن و تاریخ و قصص و آداب عرب و عجم و نیز دانش حساب کوشا باشند . از طمع دوری گزینند که دبیران را به فساد کشاند . هنر را از آلودگی دور دارند و از سخن چینی و خودخواهی بر حذر باشند که ایجاد عداوت کند . هنر خود را دوست دارند و به شیوه دانشمندان گذشته به دیگران انتقال دهند و به‌گاه سختی و سال خوردگی یکدیگر را همراهی کنند .

(۱) الوزراء و الکتاب : ۷۳

(۲) صبح الاعشى : ۸۵/۱ . مقدمه ابن خلدون : ۲۴۸ تا ۲۵۱ . آداب اللغة العربیه : ۱۸۵/۱ .

رسائل البلغاء : ۲۲۲ (به نقل از کتاب المنثور والمنظوم ) . امراء البیان : ۱/۹۷ و قطعاتی

از آن در مجانی الحدیثه ۳۳۳/۲ .



در کارها بایکدیگر مشورت و حق استاد را نیک نگاهدارند. خدایشان در هر حال موفق بداراد، و خوشایر احوال صاحبان این حرفه<sup>۱</sup> شریف و پیرارج که به چنین صفات آراسته‌اند. هرگاه یکی از دبیران صاحب مقامی گردید اطاعت از فرمانش را مقدم دارند. بزرگان قوم را محترم شمارند و در پی ازدیاد درآمد و عمران ملک باشند، بارعیت‌ان‌س‌گیرند و در استیفای حقوق و وصول خراج نرم خوی باشند. روش مهتران در تربیت حیوانات سرکش و چموش باید راهنمای کسانی قرار گیرد که زمام امور مردم را در دست دارند لذا باید که با تدبیر رفتار نمایند. در راء خود دقیق باشند و با تعقل و اندیشه نظر دهند و در معاشرت و خوراک و پوشاک و مسکن و رفتار با خدمتکار و دیگر امور زندگی از حدود دبیری درنگذرند و در خدمت قصور نورزند، امانت‌دار باشند و از اسراف دوری گیرند. حافظ دین و امانت‌دار باشند. هر یک در تدبیر خویش به قدر کفایت و حدود منطق تصمیم گیرد و سخن را با قصد و مقتضای حال بیان کند و دامن سخن را با دلیل و برهان فراهم آورد زیرا این روش به مصلحت عقل و تمرکز ذهن باشد و از درازی سخن مصون دارد و مطلب را در جای خود قرار دهد. هیچکس خود را در هنر دانانتر و آزموده‌تر از دوست نداند و به خویشتن نبالد و شکر نعمتی را که خداوند بوی ارزانی داشته با فروتنی ادا نماید. خداوند همه<sup>۲</sup> شمانویسندگان را موفق و سعادتمند بداراد.

این بود خلاصه‌ای از نامه<sup>۳</sup> عبدالحمید به همکاران خود. بطور کلی از مطالب این رساله درمی‌یابیم که کاتب در عصر اموی توانائی ایفای وظائف نویسنده‌گی را نداشته مگر با الهام از مفاهیم عالی و عبارات و الفاظ قرآن کریم که خود مثل اعلای بلاغت می‌باشد و توجه به فرهنگ اسلامی و ادب عربی از قبیل خطابه و ایام عرب و اخبار امم و معارف آنها و اشعار غریب و معانی آن و علم حساب و غیره، چنانکه عبدالحمید خود در رساله<sup>۴</sup> صید از معانی و اغراض شعر جاهلی استفاده کرد، این رساله و نیز نامه‌ای که عبدالحمید از سوی مروان به ولیعهد وی نوشته با وصایای ملوک فرس و نویسندگان ایشان و مطالبی که جهشیاری در مقدمه<sup>۵</sup> کتاب الوزراء و الكتاب بدان اشاره کرده بی‌ارتباط نبوده است. زیرا این قبیل رسائل تا زمان عبدالحمید بی‌سابقه و کتابت ابتدائی عرب از جامعیت این مطالب خالی بوده است. ولی در مراجعه به مصادر ایرانی و ادب ساسانی نظائر زیادی برای آن می‌توان یافت. این رسائل از اوائل سده<sup>۶</sup> دوم از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و شاید خود عبدالحمید یکی از ناقلین آن بوده است. بسیاری از اندرزنامه‌ها، عهدنامه‌ها، و وصایای سلاطین ساسانی به فرزندانشان و نیز وصیت اردشیر به کاتبش و غیره مطالبی بوده که به منابع معتبر و قدیمی عربی نظیر مروج الذهب مسعودی، عیون الاخبار دینوری، الفهرست ابن‌الندیم، تاریخ طبری، العقد الفرید ابن عبد ربمو برخی از آثار جاحظ و اخبار الطوال دینوری و دیگران راه یافته و شک

نیست که عبدالحمید از جمله نخستین دسته از نویسندگان و ادبای ذواللسانین بوده که متأثر از این رسائل گردیده و مطالب مناسب آنرا به عنوان موضوعات جدیدی در کتابت عربی مورد استفاده قرار داده و این روش مورد اقتباس معاصرین و اخلاف عبدالحمید قرار گرفته است. (۱)

موضوع مهم دیگر در این نامه تفوق و سیادت عبدالحمید در جنبه‌های علمی و سیاسی بر دبیران معاصر وی می‌باشد که به نحو چشمگیری در سراسر رساله مشهود است. این روش عبدالحمید نیز یک نوع تاءسی است از رئیس طبقهٔ دبیران ایرانی عهد ساسانی (= ایران دبیرد) که همواره بر اعمال و رفتار همکاران خود اشراف داشته است. عبدالحمید نیز که در راس طبقهٔ نویسندگان زمان خود قرار داشته کوشیده است که با صدور فرمانی تحت عنوان (= رساله‌الی‌الکتاب) وظائف و آداب نویسندگی و نقش حساس آنان و نیاز رجال حکومت را به وجود ایشان خاطر نشان سازد. (۲)



(۱) آداب اللغه العربیه: ۱/۱۸۵. الفن و مذاهبه: ۱۱۵ - ۱۱۶

(۲) ایران در زمان ساسانیان: ۱۵۵

## ارجاعات:

آداب اللغة العربية وتاريخها . محمد محمدی . انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۳۵ شمسی .  
امراء البيان . محمد كرد على . قاهره . چاپ چهارم ، ۱۳۷۴/۱۹۵۴ .  
ایران در زمان ساسانیان . کریستن سن . ترجمه رشید یاسمی . تهران . ابن سینا  
چاپ دوم .

البيان والتبيين . جاحظ ابو عثمان . تحقیق : حسن السندوبی . قاهره ، چاپ سوم .  
۱۳۶۶/۱۹۴۷ .

تاریخ الاءدب العربی ( العصر الاسلامی ) . شوقی ضیف . مصر . چاپ پنجم  
تاریخ التمدن الاسلامی . جرجی زیدان . بیروت مکتبه الحیات ( تاریخ چاپ ندارد ) .  
تاریخ طبرستان . ابن اسفندیار کاتب . تصحیح : عباس اقبال . تهران . کتابخانه خاور  
دانشنامه ایران و اسلام . جلد ششم ( = گابریلی ) . تهران . بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب . ۱۳۵۶ شمسی .

رسائل البلاغ . محمد كرد على . قاهره ، چاپ چهارم ، ۱۳۷۴/۱۹۵۴ .  
سیری در نهج البلاغه . مرتضی مطهری ، مطبوعات دار التبلیغ ، چاپ دوم ، ۱۳۵۴ ش .  
صبح الاعشى . قلقشندی ، ابوالعباس . احمد ، قاهره ، ۱۳۳۱/۱۹۱۳ .  
الصناعتين . ابو هلال عسگری . تحقیق : بجاوی و دیگران ، مصر . دارالکتب ، ۱۹۷۱  
عبداله بن المقفع . محمد غفرانی . مصر . دار القومیه .  
العقد الفريد . ابن عبدربه . تصحیح : احمد امین و دیگران . قاهره . چاپ دوم .  
۱۳۶۷/۱۹۴۸ .

فجر الاسلام . احمد امین . بیروت ، دارالکتب العربی . چاپ دهم . ۱۹۶۹ .  
الفن ومذاهبه فی النثر العربی . شوقی ضیف . مصر . دار المعارف قاهره . چاپ هفتم  
۱۹۷۴ .

الفهرست . ابن الندیم . قاهره . ( بدون تاریخ چاپ ) .  
الکامل فی التاریخ . ابن الاثیر . عزالدین . بیروت . دار صادر ، ۱۳۸۵/۱۹۶۵ .  
المجانى الحديثه . الاءب شیخو . اهتمام : فواء افرام البستانی . چاپ دوم . بیروت  
۱۹۶۲ .

مروج الذهب و معادن الجواهر . مسعودی ، ابوالحسن . بیروت . دار الاندلس .  
۱۳۸۵/۱۹۶۶ .

- مسالك الممالك . اصطخری ، ابواسحق . لیدن . چاپ بریل . ۱۹۲۷ ، م .  
 مقالات و بررسیها . نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی .  
 دفتر دوم . تابستان ۱۳۴۹ شمسی .  
 مقدمه ابن خلدون ، بیروت . چاپ ، دار احیاء التراث العربی . ( تاریخ چاپ ندارد ) .  
 من حدیث الشعروالنثر : طه حسین . مصر . دار لمعارف قاهره . چاپ دهم ۱۹۳۴ .  
 نهج البلاغه . گردآورنده : شریف رضی . اهتمام : صبحی صالح . بیروت . چاپ اول .  
 ۱۹۶۷/۱۳۸۷ .  
 وفیات الاعیان . . . . ابن خلکان ، ابوالعباس شمس الدین . تحقیق : محمد  
 محیی الدین عبدالحمید . قاهره . چاپ اول . ۱۹۴۸/۱۳۶۷ .  
 الوسيط في الاءدب العربي و تاريخه . شیخ احمد اسکندری و . . . . مصر . چاپ  
 شانزدهم . ۱۹۱۶/۱۳۳۵ .  
 الوزراء والكتاب . جهشیاری ، ابو عبدالله محمد . تحقیق : مصطفی سقا . قاهره ،  
 چاپ اول . ۱۹۳۸/۱۳۵۷ .  
 الوزراء والكتاب . جهشیاری ، ابو عبدالله محمد . ترجمه : ابو الفضل طباطبائی ،  
 تهران . چاپ تابان . ۱۳۴۸ شمسی .



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

دومین ترجمه از شیخ محمود کرمانی ملقب به افضل الملک است که آنرا به سال ۱۳۲۱ هجری تحت عنوان "نطق" از متن ترکی برگردانده است (۱). این ترجمه تاکنون به چاپ نرسیده و نسخه خطی آن در کتابخانه ملک در تهران موجود است (۲).

بدون شک از لحاظ تاریخ تفکر جدید در ایران توجه افضل الملک که خود از لحاظ ادب و سیاست شخص بنامی بوده است به فلسفه دکارت خاصه با توضیحاتی که در مقدمه اثر خود آورده است نه فقط نشانگر کوششی است بی شائبه برای بسط علم و فلسفه بمعنای جدید کلمه در ایران، بلکه سندی است زنده از نحوه تلقی و برداشت خاص بعضی از روشنفکران آن دوره در مورد نیازهای فرهنگی و دردهای اجتماعی ما در صدر انقلاب مشروطیت. بهمین دلیل کار افضل الملک را نمی توان صرفاً "تفنی تلقی کرد و نه صرفاً" اکادمیک. وی احتمالاً "به وسیله آنچه در موقع اقامت خود در استانبول کسب کرده و یا شاید به تقلید از بعضی از روشنفکران ترک هم عصر خود، این نکته اصلی را دریافته است که علوم و فنون جدید، صرف نظر از اعتبار آنها، زیربنای فلسفی دارد، و بدون داشتن فکر سلیم، و بدون به کار بستن روش صحیح نمی توان بدانها دست یافت. بهمین جهت کتاب دکارت در ذهن او اهمیت و برجستگی خاصی یافته و ترجمه آنرا ضروری تشخیص داده است. همین ترجمه نشان می دهد که در آن عصر توجه افضل الملک کرمانی به فرهنگ جدید عمیق تر و آگاهانه تر از بسیار کسان دیگر بوده است که بدون تأمل، مجذوب ظواهر تمدن غرب بوده اند، و برای کسب عنوان "متجدد" به نحو سطحی به تقلید از آن می پرداخته اند، بدون اینکه هیچ گاه مبادی و اصول آنرا مورد تحقیق و بررسی قرار دهند. با اینکه حساب افضل الملک این گروه جداست، امروز در مورد او نیز می توان مسأله غرب زدگی را مطرح ساخت و از خود پرسید آیا او نیز بهر طریق تفکر جدید غرب را بر افکار سنتی ایران رجحان نمی نهاده است؟

جواب این سؤال آسان نیست. بهر طریق هر چه گفته شود وابسته و منوط به بینش معین هریک از ما و تابع برداشت خاصی خواهد بود که ما نه فقط از تاریخ عقاید بلکه کلاً از تاریخ و خاصه از تاریخ سده اخیر ایران داریم. مع الوصف نباید نکته ای را از نظر دور داشت و آن اینست که امروز مفهوم غرب زدگی در ذهن ما با گفتار و رفتار بعضی از اشخاص

(۱) راجع به این ترجمه هم نگارنده مقاله ای دارد که در صورت لزوم می تواند مورد استفاده علاقمندان قرار گیرد. (رجوع شود به مقاله "افضل الملک کرمانی مترجم رساله "گفتار" دکارت. مجله راهنمای کتاب - سال هیجدهم - شماره های ۴ - ۶ - سال ۱۳۵۴).

(۲) به شماره ۶۱۷۲ - نگارنده نیز از همین نسخه که ظاهراً "منحصر به فرد است استفاده کرده است.

کوتاه فکر و اغلب خود فروخته دوره<sup>۱</sup> اخیر تداعی می شود و شاید همین امر مانع آن باشد که ما درباره اشخاص خوش نیتی چون افضل الملک کرمانی که در حدود صد سال پیش به علم و فرهنگ و کسب آن از منابع گوناگون و اشاعه<sup>۲</sup> آن در ایران توجه داشته اند قضاوت درستی داشته باشیم. صفت "غرب زده" را نباید در مورد هر غرب شناسی به کار گرفت و از این رهگذر مانع رشد طبیعی فرهنگ و در نتیجه موجب انجماد و رکود آن شد. برای حفظ اصالت فرهنگ ملی از مقابله آن با فرهنگ های دیگر نباید ترسید، زیرا فقط در همین مقابله است که اصالت مورد نظر را می توان به دست آورد.

با در نظر گرفتن این مطالب، و با توجه به اینکه ترجمه<sup>۳</sup> افضل الملک بهر طریق سندی است معتبر در قدمت نسبی بحث های فلسفه جدید در ایران، و نیز با در نظر گرفتن نثر آن که یکی از نمونه های ابتدائی سبک نگارش این نوع بحثها به زبان فارسی است، نگارنده عرضه کردن قسمتهائی از ترجمه او را در مجله دانشکده ادبیات خالی از فائده تشخیص نداده است. اما چون متن فارسی "گفتار در روش" ترجمه محمد علی فروغی<sup>(۱)</sup> از بسیاری جهات بر متن افضل الملک کرمانی رجحان دارد، بجای نقل قطعاتی از ترجمه متن "گفتار" به انتخاب قسمتهائی از شرح و تفسیرش بر فلسفه دکارت اکتفاء می شود، تا به حکم افضل للمتقدم، سهم او در این زمینه معلوم گردد. توضیح آنکه نسخه<sup>۴</sup> خطی کتاب مورد بحث جمعا "۱۵۱ مکتوب است که علاوه بر ترجمه متن "گفتار" شامل سه صفحه ترجمه دو متن کوتاه از کتابهای دیگر دکارت است و ۵۳ صفحه شرح و تفسیر فلسفه اوست.

بدون شک اصل مطالب این شرح و تفسیر از خود افضل الملک نیست، بلکه همین قسمت را هم از ترکی ترجمه کرده است. این قسمت یا از مترجم ناشناس ترک است و یا به احتمال قریب به یقین از نویسنده ای اروپائی است که به ترکی ترجمه شده است. شارح و مفسر اصلی هر کس باشد نه فقط با فلسفه دکارت آشنائی کامل داشته، بلکه از انتقاداتی که کلا "یا در موارد جزئی به این فلسفه وارد است نیز آگاه بوده و در موقع تقریر تفسیر خود علاوه بر کتاب "گفتار" کتابهای دیگر دکارت و افکار بعضی از فلاسفه بزرگ اروپائی چون لاک و کانت و تنی چند از دانشمندان علوم طبیعت چون هاکسلی<sup>(۲)</sup> را نیز در نظر گرفته است.

(۱) فروغی نسخه خطی کتاب افضل الملک را دیده بوده است. (رجوع شود به مقدمه کتاب

"سیر حکمت در اروپا" حاشیه صفحه ۷ - چاپ اول به سال ۱۳۱۵ - تهران).

(۲) اسامی این بزرگان در متن تفسیر موجود است. البته لاک (لوک) و هاکسلی (هاکسله)

نوشته شده است. T.H.Haxley (۱۸۹۵-۱۸۲۵) دانشمند زیست شناس انگلیسی،

دوست داروین بوده و با جدیت از نظریه تطور او دفاع کرده است.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

رسیدن به مقصد عینی نمی نمایند و همیشه در پی تصادفات عقلی خود می دوند و عقل ایشان حیران بهر طرف می گردد که ببیند آنچه را تصادف کرد همان است که می جویند یا نه . این قبیل اشخاص شبیه به آدمی هستند که به آرزوی مجنونانه که شاید راهگذری در راهی صره زری انداخته یا فراموش کرده و اینان او را بیابند دائما " همه طرق و شوارع را می گردند . همه کیمیاگران و بیشتر ارباب هندسه و اغلب حکمای عصر ما تحریات و تحقیقات خود را این قسم جستجو کرده و می کنند .

من انکار نمی کنم که شاید یک وقتی هم بهاره حقایق برخوردارند اما می گویم بدین نمی توانند خود را از دیگران ماهرتر به پندارند زیرا که تصادفی کنند . این تصادف دلیل مهارت ایشان نیست بلکه دلیل خوشبختی است .

آنکه بکلی در مقام تحری حقیقت بر نیاید بر کسی که بدون اصول و میزان تحری حقیقت می خواهد بکند هزار بار ترجیح دارد چرا که محقق است چیزهایی که بدون ترتیب و نظام آموخته می شود و تفکراتی که در صورت مبهم و معلق نمودار می گردد ذکاوت را که از اشعه انوار طبیعت است تیره و ذهن را تاریک خواهد کرد و کسی که عادی شود که این قسم در ظلمات برود به اندازه ای نور چشم او ضعیف می شود که بعدها تحمل نور آفتاب را نمی تواند و تجربه هم این مسأله را نیز تصدیق می کند . چنانکه دیده شده است اشخاصی که هیچ تحصیل نکرده اند از کسانی که در مدارس و مکاتب دوام نموده اند محاکمات آنها در مواد و مواردی که تصادف می کنند واضح تر و متین تر است .

مقصود من از این اصول پاره قواعد است که اگر آنها را خوب رعایت کنند بطور تحقیق و به کمال سهولت صواب را از خطا تفریق می نمایند و مساعی ذهن را بی ثمر و نفس سلیم را دچار خطر نمی سازد بلکه برعکس تدریجا " موجب از دیاد علم می شوند و به حقیقت علم همه چیز که ممکن الوصول است انسان را واصل می کنند .

### — در قواعد و ماهیت اصول دکارت (۱) :

مقصود دکارت از این اصول که در این نطق عنوان کرده است نه فقط اصولی است که به تطبیق پاره علوم مثل ریاضی منحصر باشد بلکه عنوان او را به طریقی کرده است که عمومی است و می توان با آن اصول همه علوم را توفیق و تطبیق ساخت زیرا که عقیده دکارت این است که تمام علوم به یکدیگر مرتبط است و این اصول از علم آن چیزهایی که بسیط تر و عادی تر است ذهن را تا به علم چیزهایی که مرکب تر و عالی تر است واصل می سازد .

— اما مسلم و محقق است که اصول دکارت با اصولی که تا عصر او معمول بوده شباهتی ندارد پس حالا ببینیم این اختلاف فاحش ما بین این دو اصول در چه خصوصی است نمی توانیم بگوئیم ( کارتزیون ) بغیر از اصول قیاسی اصولی دیگر را اتخاذ کرده اند . برفرض که این اصول قیاسی را در مدارس بد استعمال می کردند دخلی به اصل اصول ندارد حال که هر دو اصول قیاسی هستند نباید چندان اختلافی باهم داشته باشند ، بل تازگی بزرگی که علامت مخصوص اصول دکارت است این است که حصول علم را تابع حرکت دائمی ذهن و آن فعلیت علی الدوامی که در حیات انسانی است می داند بعد از آن هم می گوید که علم به حقیقت از صرف مطالعه اقوال و معتقدات اساتید حاصل نمی شود بلکه ما را به حقیقت مشاهده و رؤیت ذهن که موجود بالنفس است می رساند و ذهن هر چه هست باشد باید طبیعت او را تبعیت کرد و قوانین مخصوصه به او را رعایت نمود ، زیرا که ذهن نظر دقت خود را نظرة " واحده معطوف مفهوماتی که در خود او موجود است می کند و دفعة " واحده به حقایق آنها و کنهشان می رسد و ماهیت ذهن با آن مناسباتی که لازم حیات که فعل او است دارد برای کشف حقایق کفایت می نماید .

در اصول قدیمه هم البته رعایت قوانین مخصوصه ذهن را می کرده اند زیرا که منطق که می گفته اند جز عبارت از هیات مجموعه قوانین فکر چیز دیگری نبوده است . فرقی که هست آن قوانین فقط راجع به صرف اقوال و افادات می شده است و برای ذهن گران و غریب می نموده است از این جهت ذهن آنها را دفعه " از خود بدور انداخته است . نه اینکه بگوئیم دوباره آن اقوال را قبول کرده باشد بلکه می گوئیم چون آن قوانین از مخترعات فطری ذهن نبوده و حکم بر او می گردیده و بردوش او تطبیق فطرت اصلیه او که او را کفایت می کرده است با این قوانین غریبه بار آن گران بوده است و از فطرت اولیه خود فراموش نموده بوده و ناچار و بطور اجبار این قوانین غریبه را ندانسته تصدیق و تطبیق کرده که این هم ناشی از عادت او گردیده لهذا به اندک التفاتی این بار گران را به دور انداخته است .

اما دکارت برعکس است صرف افادات و اقوال و مقبولات و اقسام تفکرات را رد می کند دائما " زیرا که به فعالیت ازلیه که از ذهن فی نفسه به ثمر آید او را قبول می نماید و ذهن را جز بهمان قاعده و قوانینی که فی نفسه حایز و حامل است تابع هیچ قاعده دیگر نمی سازد و ذهن را به حال طبیعی خود واگذار می کند . مثل شاعرهای حقیقی که بدون ملاحظه هیچ قاعده عروضی شعر می سرایند او نیز بدون اینکه غرق قواعد تفکر منطقی شود تفکر می کند و اصولی را که آدمی در مدرسه ها تحصیل کرده رد و طرد آنها را بهتر از این می داند که اساس اصلی تفکر را رد و طرد کند واقعا " صحیح هم می فرماید چه لزومی دارد که انسان



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی

اگر مقصود دکارت از مبداء همچو مبدئی است که چندان اهمیتی ندارد و جستن او بر علم ما تازه‌ای نمی‌افزاید. (۱)

اما معنی فقره دوم که مبداء اول ما این می‌شود که روح ما موجود است و موجودیت او برای ما از همه چیز اشکارتر است می‌گوئیم بلی از این مبداء خیلی قضایا را می‌توانیم استخراج نمائیم و این مبداء حقیقه "به خیلی قضیه‌ها خدمت می‌کند و تابع هیچ قضیه دیگری هم نیست و واقعاً" در تفاضل این مبداء همین کافیست که قبل از او قضیه دیگر نیست اما شرط هم نیست که تمام قضایا را از این مبداء استخراج و استنتاج نمائیم زیرا که ممکن نیست قضیه‌ای یافت شود که همه قضایا را بتوان از او استنتاج کرد.

در فقره اولی که همه قضایا را از قضیه‌ای که هم است و هم نیست استخراج نمائیم فائده نیست و عبث است.

اما در فقره دوم که انسان پس از آنکه یک دفعه موجودیت خود را فهمید و از موجودیت خود استدلال بر موجودیت و وجود سایر اشیاء کند فواید بسیار است و مبدئی مفید است و مآخذی جدید. مابین طرز مجردات علم منطق قدیم و نظر آنی عقل سلیم در هر درجه و قدم اساساً و اصولاً "فرق است و از مبادی یعنی مفاهیم اساسی که مبداء حرکت قیاسات و محاکمات قدما است هر وقت بحث می‌نمودند فوراً "به حد و تعریفی که قدما کرده بودند منتقل شده اگر موافق و مطابق تعریف ایشان می‌یافتند قبول نموده والا انکار می‌کردند، دیگر در بند اینکه اصول آنها را با میزان عقل بسنجند نبودند و این فقره نیز فراموش ایشان شده بود که ممکن است از استنتاج اقوال و احکام ذهن بشر که اکثر محصول تصادف با تعمیمات کیفی است شامل خطا باشد.

دکارت هیچ مفهوم و قول و فکری را تا معقول و ثابت نشود ابتدا قبول نمی‌کند و می‌گوید بایست هر مفهومی موافق عقل گردد (یعنی بسیطی که قابل تقسیم نباشد) آن وقت از خطا سالم می‌ماند. و باید دانست که این مفاهیم اولیه به ذهن داده می‌شوند نه اینکه ذهن آنها را می‌سازد یعنی مملوک دهند نه آثار او و علایقی که مابین مفاهیم است، او نیز مستند به نظر عقل است و نظر عقل هم به ماهیات بسیطه و هم به روابط و علایق ضروریه که مابین آنها را متحد می‌سازد بلکه هر چه به ادراک کشف می‌شود قابل تطابق و توافق است. اما دکارت نه در تعیین طبیعت و ماهیت این علایق و روابط و نه در تعداد آنها توغل کرده است و جدول این مقولات را تنظیم نفرموده زیرا که نظر عقل را کافی دیده.

(۱) عبارت در متن خطی ناتمام است.

قدما علم را منحصر به تجربیات و مناسبات نوع و جنس و وصف و عرض و جوهر می‌کردند ولی دکارت فکر خود را صرف تمام مناسبات و علایق بدیهی که عقل کشف نموده است می‌فرماید. خلاصه نظر عقل نه فقط در محاکمات صاحب این بداهت و یقین می‌شود بلکه در همه تفکرات چنین خواهد بود. حال که مسأله برای منوال است پس ابداً این قواعد و اشکال ظاهر به منطقیه لازم نیستند، زیرا که ماده تعلقات از صور و اشکال جدا نیست و هر یک جامع دیگری است و برای اینکه محتاج به قواعد منطق نشویم و غرق اشکال او نگردیم همین قدر که دقت نمائیم که خطا کرده ایم کافیست.

عملیات منطقیه هر چه هست عبارت از ممارستی است که در فکر به کار می‌رود لهذا طفل اگر در کودکی محتاج به واسطه و الت در راه رفتن باشد در بزرگی ابداً احتیاج ندارد. انسان نیز معاونت موهومی منطق را که جز اسباب تعویق حرکت ذهن چیز دیگر نیست عاقبت کنار می‌گذارد و به قوه فطری ذهن خود حرکت خواهد کرد و بس.

— در اصول شک است.

دکارت به ملاحظه اینکه اساس حکمت خود را بر حقیقت محکم ممتنع التزلزی بگذارد نخواسته است چیزی که ذره شائبه شک در او راه دارد در ذهن او بماند لهذا هر چه در ذهن داشته است به دور انداخته است و چنانکه در حاشیه متن این نطق گفتیم به همین واسطه مقصود دکارت از شک شک موقتی است نه موبدی مثل آن شک که از لادری حاصل می‌شود. دوباره مکرراً می‌گوئیم دیگران آخر کلمه‌ای که می‌گویند لادری است و شک لادری اساس حکمت ایشان است. بدین جهت مبداء حرکت حکمت و اول قدم تحری علم و حقیقت دیگران محل شک و شبهه (کارتزیون<sup>(۱)</sup>) است، بنابراین دکارت لادری را از عداد جمع اضداد می‌داند، حالا به بینیم این چیزهائی را که دکارت از مشکوکات می‌شمارد و می‌گوید از ذهن بیرون کرده‌ام چه طور چیزها است. اولاً "حواس ظاهره است زیرا پاره اوقات حواس ظاهره ما را اغفال می‌نماید و گول می‌زند و هر چه در این راه حواس ظاهره بر او وارد شده است رد می‌کند. ثانیاً "چون بعضی اوقات محاکمات و استدلالات ما را سوق به خطا می‌کند هر چه ازین طریق نیز بر ذهن وارد شده است اخراج می‌نماید. ثالثاً "از آنجائی که هر چه در عالم خواب خود را بر ما عرضه می‌دارد بدیهی است که موهومی است. دکارت می‌گوید تا حال هم هر چه خودش را بر ذهن من عرضه داشته و وارد ذهن من گردیده است من آنها را موهومات می‌دانم. رابعاً "به احتمال اینکه طبع و فطرت ذهن ما تابع پاره موهومات شده باشد که حقیقت

(1) Carteriens

نداشته است و ذهن و ذکاوت ما باین جهت گرفتار یک شک عمومی باشد ، همین اینکه همه آنچه را در ذهن داریم طی و اخراج نمائیم دیگر چیزی در ذهن باقی نمانده است که احتمال خطا و یا شک در او رود و این وقت خاطر و ذهن ما آسوده می شود .

دکارت ادراک را مطاع می داند و می گوید از اشیاء یک نوع تأثیری در او می کند ولی خود ادراک حامل این تأثیر است نه فاعل او و این تأثیر خواه کم و خواه زیاد خواه مغلوق و مبهم و خواه آشکار و مسلم در حس و وجدان ذهن ما اثر می نماید بنابراین تقریر آدمی از خودش می تواند سوال کند که آیا این تأثیر حقیقت آن شیئی را بما نمایانده است یا خیر و چون ما به کرات و مرات بر خطای خود واقف و مطلع شده ایم آیا ممکن نیست همیشه خطا بکنیم .

با این تفضیل شک مرضی است که علاجش در خودش است چنانکه باز ما به واسطه افکار بی خطای خود مان درجه خطایمان را می فهمیم ، بنابراین وقتیکه بخواهیم شک و شبهه نکنیم بایست تفکرات خود مان را مضبوط و محدود نموده و ذهن را نیز از متابعت تأثیراتی که در او شده و قبول کرده اجتناب داده دیگر آن وقت شک نخواهیم کرد .

مسأله این می شود که با وجودی که تأثیرات داخلی را هم از خارج می کنیم باز اختیار اینکه حقیقت خارجی را تماما " انکار نمائیم یا تصدیق کنیم در قبضه اقتدار ماست . در واقع اختیار تصدیق و انکار را ما داریم .

اکنون اصل این شد که از حوزه و دائره مشکوکاتی که دکارت می گوید چطور بایست خارج شد و بعد از آن چیزهایی را که ما رد و ترک کرده ایم دوباره بچه نحو و بچه صورت قبول نمائیم .

در آنچه ذکر کردیم به سه جهت و سبب بر شک اعتراض وارد می شود . اما در حس ظاهر می گوئیم که در صورتی که حس ما در مقام خود استعمال بشود و هر حسی بوجه احسن به کار رود حقیقت را بما بنمایاند ، مثل اینکه فرضا " عصای راستی را نصفه در آب فرو می بریم اگر چه نیمه فرو رفته او را در آب شکسته می بینیم دلیل بطلان حواس ما نمی شود زیرا که در اینجا حس نظر و بصر ما تنها کفایت نمی کند بایست به حس لامسه نیز رجوع کرد یعنی باید دست را دراز نمود و استقامت عصا را معاینه فرمود .

اما در باب اعتراض بر سبب دوم که تا به صورت صحیح و وجه احسن تفکر و استدلال سوق نشود و اصل به حقیقت نمی گردد ، دکارت این مسأله را انکار ندارد اما می گوید قبل از اینکه به صورت صحیح استعمال شود او را لازم در عداد مشکوکات محسوب نمود زیرا که می گوید هر چند قوه متفکره ما خلل پذیر هم نباشد چون بدوا " نمی داند و به فکر نمی افتد که شاید خطا کند ، شهادت قوه متفکره نیز قبول نمی شود .

بعد از عصر دکارت برای توسیع اصل شک دونفر حکیم دیگر یکی (لاک<sup>(۱)</sup>) نام انگلیسی و دیگری (کانت) نام آلمانی، اولاً "ماهیات حواس و قوای ما را تعیین کرده‌اند ثانیاً" برای اندازه آنها در باب سایر اشیاء همه را بطور دقت امتحان نموده‌اند یعنی اصل تنقید و تحلیل ادراک پسر بشر را به میدان آورده‌اند.

— (من فکر می‌کنم پس باید باشم که فکر کنم)

در نظر اولم لازم دیدم که این قضیه این قیاس را نتیجه بدهد (که هر فکرکننده موجود است من نیز چون فکر می‌کنم موجودم).

بدیهی و آشکار است که اگر دکارت این فکر و مطالعه را دریافته بود حقیقت فهم و صحیح دان نمی‌شد چنانکه قبل از دارا شدن این فکر و مطالعه این دقیقه همه افکارش را مشکوک دیده‌ورد کرده است، اما حالا هر که هر چه فکر کند موجودیت او را بدیهی می‌داند و هر چه را هم خودش فکر کند محقق و یقینی می‌فهمد.

گذشته از اینکه این قضیه را که دکارت مکرر و متصل ذکر می‌کند که (من تا نباشم فکر نمی‌کنم) و این قضیه را اول اساس حکمت خود قرار داده است، لازم است که این قضیه نتیجه مبدئی دیگر باشد، اما دکارت مدعی است که هر وقت ما به آن فرقی که با افکار خود در موجودیت داریم برسیم می‌بینیم این قضیه مبداء اولی است که از هیچ قیاسی استخراج نشده است و استدلال می‌کند که هر کس وقتی که می‌گوید (من چون فکر می‌کنم هستم) او را بر این موجودیت خودش هیچ قیاسی سوق و اجبار نمی‌کند بلکه شیئی است که بنفسه معلوم و به ذاته موجود است و عادتاً "این قضیه را بایک حرکت ذهنیه کشف و رویت کرده است و اگر این را از یک قیاسی استخراج کرده بود لازم می‌آمد در اول هر قضیه اینکه (هر فکرکننده‌ای موجود است) کبرای او را تصدیق کرده باشد و حال اینکه بر عکس است اگر این کبری به خودش موجود نباشد قابل فکر نیست پس چون به خودش محسوس است بنفسه هم معلوم می‌شود زیرا از خاصه ذهن است که قضایای کلیه را از معلومات جزئییه تشکیل می‌نماید والا چنانکه بیان کردیم گمان می‌شد که لازم است همیشه معلومات جزئییه از قضایای کلیه استنتاج شود و این خطا بود اما با وجود این بعد از اینکه حقایق را یکدفعه کشف کردیم می‌توانیم دوباره آنها را به شکل قیاس بگذاریم چنانکه خود دکارت معترف است که اینها را در صورتی که بخواهند به دیگران تعلیم دهند بهتر آن است که به شکل قیاس وضع نمایند. و دکارت باز می‌تواند بگوید که برای تصدیق (فکر می‌کنم پس هستم) لازم است اول خود فکر کردن را بدانیم



که فکر و یقین و هستی چیست . باین تفصیل که باشد باز قضیه مذکوره از این معلومات به شکل قیاس استنتاج شده است . اما اقتضاء نمی‌کند که در این قسم قضیه قیاسیه موجودیت برای تفکر کردن کبری باشد زیرا ذهن از همه این عملیات چنانکه گفتیم وارسته است و با حرکت اولیه که فعل او است در وهله اولی می‌گوید ( من فکر می‌کنم پس هستم ) و برای این فعل و حرکت که طبیعی او است ابتدا "به مراجعت به منطق و ترتیب مقدمات او محتاج نیست ولو که ذهن برای این پاره ترتیبات هم بدهد . خلاصه برای منطقیین اگر این قضیه از بدیهیات اولیه نباشد با احتمال اخیر لا اقل قضیه فطریه است .

— اعتراض : ( فکر می‌کنم پس هستم ) صحیح است ، اما بفرمائید هستم بچه معنی است . من هرچه باشم هستم خواه فکر بکنم یا نکنم . اگر تفکر کردن برای اینکه یک حادثه وجدانی است قبول می‌شود و باین جهت فکر یک جوهریست ، لازم می‌آید هستم نیز عبارت از حادثه وجدانی باشد زیرا که موجودیت او مستند به فکر است و از فکر کردن منتقل به موجودیت او شده ایم و این وقت من هستم در ذهن و در وجدان من یک حادثه می‌شود . و حال اینکه مقصود دکارت این است که من هستم حادثه نیست بلکه مقصودش این است که او در خارج یک جوهر موجودی است و در این صورت میان فکر می‌کنم با هستم مساوات نیست زیرا یکی حادث و دیگری جوهر است . حال که چنین است از وجود ذهنی چه طور انتقال به وجود خارجی ممکن است ؟

خلاصه درحالتی که من جوهر باشم هیچ سببی ندارد که به آن قبول نمایم که در خارج موجودم بلکه برای قبول این مسأله اعتقادی لازمست که معتقد بشویم براین که ذهن پسر بشر بمحض اینکه با وجود خارجی مطابق گردید یک سره به حقیقت آن شیئی خارجی خواهد رسید . باین شرط و عقیدت قضیه ( تفکر می‌کنم پس هستم ) را بتمامه می‌توان تسلیم نمود و مبداء و اساس حکمت می‌شود قرار داد .

— در تفریق روح با جسم است .

از آنجائی که افکار دکارت در این مسأله خوب معلوم نیست بایست از آثار دیگرش این مسأله را استنباط نمود .

خود دکارت می‌گوید در من دو مفهوم آشکارا و واضح هست که یکی مفهوم ( فکر ) دیگری مفهوم ( بعد ) و این دو مفهوم بالکلیه هر یکی غیر دیگری است زیرا که اطوار ( فکر ) انفعالات و ارادات و مفاهیم است و اطوار ( بعد ) اشکال و حرکات است و بدیهی است که نمی‌توان آن اطوار را با این اطوار بهم شبیه نمود و بیکدیگر راجع کرد و هرچه را آشکارا تعقل کردیم حقیقت است . این است آن مزیتی که دکارت مالک شده و اساسی را که زوال‌پذیر

نیست تا‌سیس کرده است که مابین نقطه ( بعد ) و ( فکر ) هیچ قسم مشابهتی و مناسبتی یافت نمی‌شود .

و بعد از اینکه اساس حکمت دکارت را چنانکه اثبات کردیم مسلم گردید که هرچرا در صورت وضوح و اشکاراتی تعقل نمودیم حقیقت است ، بیک شرط این مسأله نیز محقق می‌گردد و جای اعتراضی در او باقی نیست و آن شرط این است که فکر و روح و بعد و جسم را دو کلمه مترادف بدانیم . به عبارت اخری ، روح غیر از فکر نباشد یعنی فکر جوهر روح باشد و جسم جز بعد نباشد والا حقیقه " اگر روح عبارت از فکر نباشد آن وقت فکر خاصه روح می‌شود و جسم نیز اگر عبارت از بعد نبود و شیئی باشد که حایز بعد است ، در این صورت بر فرض که فکر و بعد اصلاً " هم بیکدیگر راجع نشوند بجای اینکه روح و جسم دو باشند یک جوهر هستند که به دو طور و طرز پیدا و ظاهر شده‌اند .

در این خصوص بکلی مقصد و فکر دکارت بتمامه معلوم نیست اما می‌توان استنباط کرد که در این مسأله راء‌پیش این است که روح عبارت از صرف فکر است . اگر چنین عقیدتی داشته است این برهان برای اثبات تفریق و جدا بودن روح از جسم کافی است . اعتقاد دکارت این است که فکر نه تنها مقصود از افعال عقلیه است بلکه فکر چیزی است که تخیل می‌کند ، می‌خواهد و نمی‌خواهد ، دوست می‌دارد و نفرت می‌کند ، تصدیق می‌نماید ، انکار می‌نماید ، کم می‌داند ، خیلی نمی‌داند و مصدر این قبیل چیزها می‌شود .

خلاصه سخن دکارت این شد که چنانکه مفهوم ذهنی روح و جسم از هم مفارقتند لابد در حقیقت خارجی از یکدیگر سواپند و حال اینکه مسلم نیست که هر حال و هر مسأله که در ذهن موجود است بعینه و بهمان طور به حقیقت خارجی انتقال یابد و داخل و خارج عیناً " مطابق باشد .

— روح دائماً " فکر می‌کند .

واقعا " اگر فکر عبارت از جوهر روح باشد لازم است لحظه‌وآنی از فکر خالی نباشد والا بایستی که موجود نبود مگر اینکه بگوئیم فکر هر زمان موجود نیست اما قابلیت تفکر که خاصه او است همیشه موجود است . در این صورت همان قابلیت جوهر می‌شود نه فکر و این راء‌ی نیز مخالف فرض دکارت است . اگر چه در اول وهله این فکر دکارت غرابت نماست ولیکن وقتی که به ادله تجربیات مستند می‌شود به آسانی او را تصدیق توان نمود . چنانکه در حالتی که بخواهیم خواب می‌بینیم باز هم فکر می‌کنیم و اینکه گمان می‌رود ما دائماً " در خواب رو‌یا نمی‌بینیم چنین نیست . زیرا شده است که در خواب هزیانات می‌گوئیم و دیگران که حاضرند می‌شنوند و خود مان بعد از بیداری به یاد نمی‌دهیم . معلوم می‌شود در آن وقت خواب می‌دیدهایم ولی به یاد ما نمانده است بناء " علی هذا احتمال کلی می‌رود که دائماً " خواب ببینیم .

و باز در خیلی اوقات شده است که از خواب بیدار می شویم به واسطه آن روپاهائی که دیده ایم و یادمان نیست با کیف و بی کیف هستیم .

و هم قبل از خوابیدن می شود با خود قرار بدهیم که فلان ساعت معینی بیدار شویم و نمی شویم معلوم می شود که قوه حافظه در وقت خواب به کارهائی دیگر مشغول است و اینها تا یک درجه مجرب و مجزوم شده است .

خلاصه در هر صورت این مسأله نظری دکارت حائز اهمیت بسیار بزرگی است .

— در براهین موجودیت خدا است .

در هر سه دلیلی که دکارت برای موجودیت خدا اقامه کرده است مفهوم کمال در هر سه مشترک است . اساس براهین کارتزیون در این باب با براهین حکمت ارسطو که در عصر اول معمول بوده است مخالف است . در قدیم دلائل علل غائبه یا سبب ازلی یعنی پاره ادله طبیعی و ماده را اقامه می کرده اند . دکارت از این قبیل ادله قطعا " مجبور است صرف نظر کند زیرا وقتی که ادله موجودیت خدا را بی جوئی می کرده بگلی در بند این نبوده است که عالم محسوس هست یا نیست چه جای اینکه خواسته باشد موجودیت واجب الوجود را با عالم خارج اثبات کند بلکه برعکس از موجودیت واجب الوجود موجودیت عالم خارج را اثبات کرده است و اقتضای انتقال از این منظره عالم را به حضرت واجب الوجود نه برای حکماء و نه برای عوام قناعت بخش ندیده است زیرا که می گوید انسان یک موجود متفکری است و برای انتقال و اعتلای ذهن به حضرت واجب الوجود جز فکر اساس و راه دیگری ندارد و همه آنچه ذهن را از حدود عالم محسوس متناهی محدود به اقالیم لامتناهی غیر مشهود و محدود سوق دهد و متحرک سازد ، می فرماید عبارت از تفکر است و بس ، از این جهت می گوید از متناهی به لامتناهی انتقال دادن شایسته فکر است . از همین جهت است که حیوان چون دارای فکر نیست این انتقال هم برای او ممکن نیست و در اینجا دکارت تابع مسلک حکمای فکریون شده است که آنها را ( ایدالیسم <sup>(۱)</sup> ) نامند .

— برهان اول

در من مفهوم کمال هست و این مفهوم نه از من به وجود آمده و نه از عدم پیدایش پیدا کرده است بنا بر این بایستی از وجود اکمل از منی به ظهور آمده باشد .  
اول ببینیم این مفهوم واجب الوجود که در ما است عبارت از چیست . دکارت می گوید

(۱) Idealisme — فکریون اسم نسبت است در حال جمع و بهتر بود به زبان

فرانسه Idealistes آورده شود .

نزد من مفهوم واجب‌الوجود عبارت از جوهری است نامتناهی، لایتغیر، ابدی، مستقل، علام، قادر مطلق که من و همه چیز که موجود است به واسطه او به عرصه وجود آمده است. چون این مفهوم اصیل است لابد باید علتی برای او باشد. آیا این مفهوم از عدم یا از خودم در من پدید آمده است یا نه؟

بلی چون من یک جوهری هستم شاید یک فکر جوهری که غیر از من است از من به وجود بیاید لیکن من که هم ناقصم و هم محدود چه طور می شود فکر جوهر کامل نامحدودی را ایجاد نمایم. در اینجا دکارت یک قاعده کلیه از حکمت قدیم استعارت کرده و می نماید که لازم است هر قدر در اثر حقیقت هست در علت فاعله او اقلا " همان قدر حقیقت موجود باشد. ذات نایافته از هستی بخشش کی تواند که شود هستی بخشش بنا بر این در علت این مفهوم کمالی نامتناهی که منم به قدر این مفهوم لابد حائز حقیقت باشم. از طرفی دیگر هر مفهومی را به دو صورت تحت نظر دقت می گذاریم، یکی اینکه یک حادثه روحی باشد، دیگری اینکه صورت هر ماده باشد.

اما حادثه روحیه یعنی تمام مفاهیمی که از اطوار خاصه فکر موجودند و همه معادل یکدیگرند آنها به موجبات فعل ذهن پیدا شده باشند، اما آن دیگری این است که صورت اشیاء خارجی باشد در این صورت، این مفاهیم موجوده در ما بایست دارای حقیقتی متناسب و حقایق خارجی باشند بنا بر این نمی شود که همه معادل یکدیگر باشند بلکه باید چنانکه در خارج فرق دارند در داخل ذهن نیز یا یکدیگر کمال فرق را داشته باشند مثلا " در مفهوم یک ماده از مفهوم یک عرض، چنانکه در خارج بیشتر حقیقت است در آن مفهوم نیز بایست چنین باشد. به این تقدیر لازم می آید که هر قدر در اثر حقیقت است در علت هم بوده باشد. لهذا می توانیم از این ترتیب قاعده جدیده آتیه را استخراج نمائیم: هر مفهومی که به قدر حقیقت خارجی دارای حقیقت نباشد بایست علت خارجی دیگری را برای او پیدا نمائیم که آن علت لا اقل به قدر مفهوم ما دارای حقیقت بوده باشد. لهذا لازم نیست برای ایضاح مفهوم نامتناهی ما علتی باشد که فعلا " و فی نفسه صاحب حقیقت لایتناهی بوده باشد. عقیده دکارت همین است که راهی برای پیدایش این مفهوم لایتناهی ماجز این نخواهد بود.

بر فرض اینکه مسلم بدانیم که ما دارای مفهوم کمالی هستیم، چه می شود که بگوئیم بر فرض صورت اولی این مفهوم حادثه روحیه و وجدانی است که برای موجودیت او جز همان علت حادثیت که اثر و مؤثر را بهم مماثل می سازد دیگر علتی لازم نیست، یعنی برای مالک شدن یک وجودی ذهنی همینکه اثر و مؤثر هر دو بایست دارای وجود ذهنی باشند کافی است، دیگر ابدا " بودن وجود خارجی لازم نیست.

## — برهان دوم

این برهان دوم دکارت عبارت از یک قسمت از برهان اول او است ، نهایت اوسع است ، ولی باز او را از برهان اول به یک طرز از نظر مطالعه و دقت می توان جدا ساخت که دکارت از خودش سوءال کند ( من که مالک مفهوم واجب الوجودم ، هرگاه واجب الوجود نباشد من می توانم موجود باشم یا نه ) . پس جواب می دهد که محال است و ممکن نیست ، زیرا مادامی که من مالک مفهوم واجب الوجودم هرگاه خودم را موجود کرده ام پس بایست بتوانم همه کمالاتی را که مفهوم من دارد به خودم هم بدهم و این محال است .

در حقیقت یکی از افادات دکارت این است که ایجاد کردن و محافظت نمودن یک شیئی جوهری البته از ایجاد کردن و محافظت نمودن صفات و اعراض او دشوارتر و عظیمتر است . پس در صورتی که من خودم را موجود کرده ام که شیئی جوهری ، به طریق اولی می توانم کمالات را که اطوار وجود است در او موجود نمایم و هم بایستی در خودم نهایت درجات کمالی را خلق نمایم زیرا که شاءن قوه اراده که در من است اینست که همواره طالب تحصیل و تکمیل بهترین چیزها است و محاکمه اراده من برای دارا شدن من همه کمالات را کافی است و حال اینکه چنین نیست ، من هم ناقصم و هم محدود .

اما اگر گوئیم وجود من از والدینم موجود شده است و وجود آنها از والدین آنها ، همین طور مسلسل " تا به آخر ایشان منتهی می شود چه می شود ؟

ارسطو در این سلسله متصله می گوید ناچار سرسلسله باید متوقف بشود ، ولی دکارت او را مخالفت کرده است و قائل شده است که این تسلسل متمادی ممکن است به حدی و سرسلسله منتهی نشود .

در ایضاح این مسأله و ماده به این طریق از دکارت چیزی بروز نکرده است ، اما از تکرار او معلوم شده است که اقسام مختلفه زمان را متصل بهم نمی داند بلکه هر یک را فی حده مستقل می شمارد زیرا که لازم نمی داند یک آن معینی موجود بشود تا موجودیت آنات بعدی به او متصل گردد و وی را تعقیب نماید بلکه برای موجودیت هر آنی سببی علیحده باید لهذا محافظت موجودیتی که در میان سلسله تناسل است و موجودیت دائمی که مابین زمان متمادی است موقوف بر یک سبب کامل است که او بنفسه موجود است و حضرت واجب الوجود است .

معلوم می شود دکارت زمان را مستقل و تناسل را متسلسل می دانسته است .

## — برهان سوم

این برهان دکارت مبنی بر صرف اساس هویت است ، چنانکه می فرماید باید وجود

مکمل اکمل دارای هر نوع کمالی باشد و موجودیت نیز کمال است بنابراین البته وجود مکمل باید موجود باشد.

پس از اینکه مفهوم کمال را موضوع خود قرار بدهیم بنا بر عقیده دکارت ناچار منطق ما را اجبار بر قبول و تصدیق موجودیت مکمل می نماید چنانکه هرگاه مفهوم مثلث موضوع ما بشود مجبوریم تصدیق نمائیم که هر سه زاویه مثلث با دو قائمه او مساوی است.

این برهان را قبل از دکارت حکیمی دیگر بطرزی دیگر اقامه کرده است که می گوید وجود خدا وجودی است که از او اکمل متصور نشود لهذا موجود است، زیرا اگر موجود نباشد مخالف با تصور ماست که باید دارای همه کمالات باشد و اکمل از او متصور نشود و لازم می یاید که باز فرض کرد موجودی از او اکمل باشد که دارای کمال موجودیت و وجود بود و این فرض باطل است.

خلاصه باز در این برهان دکارت دچار محذور انتقال از وجود در ذهن به وجود خارجی شده است.

#### — در بدهت فطری است .

دکارت پس از اینکه می گوید هر چیزی که به صورت واضح و آشکارا ادراک شود حقیقت است در مقام اثبات اساس موجودیت واجب الوجود بر می آید و بعد از این اثبات موجودیت حضرت واجب الوجود را سبب اولی هر چیز حقیقی که خود را آشکارا بر ادراک ما عرضه بدارد قرار می دهد .

علاوه بر این می گوید در صورتی که صحت بدهت موجودیت واجب الوجود بر موجودیت خود او چنانکه گفتیم باشد، آیا این مسأله در اینجا به دور تسلسل منجر می شود یا نه؟ این ادعای تسلسل را چه در حیات دکارت و چه بعد او خیلی اشخاص کرده اند، اما ببینیم این ادعا به جاست یا خیر؟

در این مسأله بایست بدانیم که فهمیدن مقصود و فکر دکارت در دلیل حقیقت الهیه به دو صورت موجود می شود که هر یک بنامه از دیگری علیحده و سوا است. اول وقتی که از حقیقت موجودیت اجسام بحث شود، دوم وقتی که تصدیق قاعده او را که چیزی که واضح ادراک شود تصدیق نمائیم بحث می شود یعنی فکر که ما را در اطمینان هر چیزی که او را در صورت اشکاراتی بانظر عقلی دیدیم که در ما موجود است کفایت می نماید.

بلی مابین مفهوم واجب الوجود که مستلزم موجودیت ضروری است یا چیزهای خارجی که موجودیت آنها را هیچگاه نظر عقلی که ما را به وجود آنها مطمئن سازد مثل جسم و مسافت دلالت ندارد فرقی کلی است. مثل اینکه از مفهوم ذهنی مثلث یقین بر موجودیت

او می‌کنیم و حال اینکه هرچه کوشش نمائیم که از این مفهوم ذهنی مثلث بر موجود بودن مثلث خارجی استدلال کنیم دلیلی در دست نداریم، زیرا که در این باب یک نظر عقلی که بما بنمایاند که بایست مثلث هم در خارج وجود داشته باشد نیست.

اما برای اینکه به موجودیت واجب‌الوجود مطمئن و قانع بشویم همینکه یقین کردیم که مفهوم ما دروغین و باطل نیست کافی است.

با اینکه می‌توانیم برای این نظریه دکارت بحث بنمائیم اما تا این حد تصدیق داریم که دور و تسلسلی در مسأله‌ها وارد نیست اگرچه در بدایت که دکارت وضوح و عیان را مستند و محتاج به وجود و حقیقت‌الهی می‌کند همچو به نظر می‌رسد که دور و تسلسل لازم می‌آید. و هم لازم نیست که تا تمام آن ذات‌غیب‌الغیوب که در حجاب‌الادری است بر ما مکشوف نشود وجود او ثابت نگردد، اگر این فقره شرط باشد بایستی تمام مسائل هندسی بر ما مکشوف گردد تا حقایق هندسیه بی‌شک و شبهه بماند و حال اینکه این شرط نیست.

ما در این مقام در صدد بحث تفریق مابین موجودات ذهنی از موجودات خارجی نیستیم و می‌بینیم همان‌طوریکه حقایق ریاضی با قطع نظر از اشیاء خارجی فی‌حد ذاته حایز اهمیت بی‌نهایتی است، واجب‌الوجود نیز به شرط اینکه از وجود او غفلت نورزیم چنین است، چنانکه در حقایق ریاضی هرگاه دچار اغفال نشویم مطمئناً "حکم می‌کنیم که سه زاویه یک مثلث بر دو قائمه او مساوی است ولی در صورت غفلت از اصل مثلث دیگر آن وضوح و آشکارائی که ما را کفایت از اطمینان نماید نیست.

مع‌هذا کله در این مسأله باز یک قسم دور و تسلسل دیده می‌شود که او را انکار نمی‌توان نمود و حال اینکه دکارت بکلی دور و تسلسل را در این مسأله انکار کرده است، زیرا که او "به قول دکارت باید عطف نظر را به طرف ادله بایست بنمائیم که موجودیت را برای ما اثبات کند تا از موجودیت واجب‌الوجود مطمئن شویم، چرا که یقین در صورتی حاصل است که شیئی را آشکارا ببینیم، آن وقت حکم بر حقیقت او کنیم، اما این بداهت در صورتی ما را کفایت می‌کند که باز یقین نمائیم غافل نشده‌ایم.

برای خوب فهمیدن فکر و مسلک دکارت را در باب این مسأله که هر حقیقتی تا آشکار نشود حقیقی نیست و تا حقیقی نباشد واضح ادراک نمی‌شود که بوی دور و تسلسل از این مسأله می‌آید بایست فرقی را که مابین نظر آنی عقلی است با نظر قیاسی تدریجی که پس از زمانی مرور و در معلومات بدیهیه باز منجر به نظر عقلی می‌شود بطور دقت ملاحظه کرد. اما نظر عقلی آنی برای علم به حقیقت حاضر در صورتی که همیشه خود را بما می‌نماید کافی است و بنفسه محتاج به استناد و کفیلی دیگر نیست و آن قدره و پست که ابداً"

محتاج به سببی دیگر در هیچ وقت نمی شود که شبهه در حقیقت آن چیزی که یقین کرده ایم برای ما باقی گذارد که احتیاج به پی جوئی چیزی دیگر داشته باشیم و فوراً ما را صاحب و دارای یقینی که مقصود ما است می سازد ، به شرط اینکه در حق او شیئی مطلوب به صورت صحیح معقولی نظر نمائیم زیرا که در این صورت دیگر ابداً محل احتمال بطلان در حق چیزی که ما حقیقت او را به این درجه قویاً بطور یقین ادراک کرده ایم نمی ماند ، چرا که ممکن نیست انسان در حق شیئی باطلی دارای این درجه یقین بشود و به قدر ذره در حق همچو حقیقتی شبهه و شک کند .

بنابراین ترتیب چنین می شود که فقط یقین آنی نظری ما را مطمئن و متیقن می سازد نه حقیقت الهیه زیرا که او به ذاته اثبات حقیقت خود را می فرماید .

حالا بیائیم بر سر این مسأله که آن معلومات بدیهیه را هم باید در خاطر خود محفوظ داریم تا از نظر قیاسی به نظر عقلی منجر شود . مراد از به خاطر نگاه داشتن البته چیزهایی است که حالا در فکر آنها نیستیم ، اینجا است که نظر عقلی آنی بکلی از نظر تدریجی قیاسی علیحده و سوا می شود و در اینجا باید به تاء مینات خارجیه محتاج باشیم . و اما وقتی که دیدیم در تکرار دو چهار حاصل می شود دیگر در بداهت و حقیقت این مسأله محتاج به مراجعت به حقیقت الهیه نیستیم اما در صورتی که من عقلم را در حقیقت حال حاضر تطبیق نکنم و حالا ذهنم را به طرف حقیقت مقصود سوق ننمایم اما آن حقیقتی را که من در زمان ماضی ادراک کرده ام و حالا می خواهم او را به خاطر بیاورم ، این حقیقت را به نظر عقل درک می نمایم و نه به نظر قیاس زیرا که معلوم نیست چیزی را که من یک وقتی حقیقی و صحیح دانسته ام حالا هم حقیقی و صحیح باشد . بدین جهت است که دکارت کراراً می گوید او ان مختلفه زمان از یکدیگر منفصل و بنفسه مستقل اند و مادامی که آن حاضر مربوط به او ان سابقه نیست محتمل است که چیزی که سابقاً محقق بود حالا نباشد بناً " علی هذا در آنجا نقاط زمان مختلفه را یک رابطه مشترکه بهم بسته و هم نظر عقل چون در شکل لمعات منقطعه ظهور می نماید و لازم است که واجب الوجود با یک تجدد دائمی حقیقت را آن فان القاء و ادامه فرماید و فواصل آنات را به حقیقت و فعلی علی الدوام بریک نسق زیبا پیوسته و متصل کند .

دکارت به این طریق گریبان خود را از چنگ دور و تسلسل رهایی می بخشد که خلاصه آن این است که آن بداهتی اثبات وجود واجب الوجود را می نماید غیر از آن بداهتی است که از طرف واجب الوجود ما را در اثبات حقایق مطمئن و متیقن می سازد و تا اندازه که اثبات وجود واجب الوجود را کردیم . دیگر بداهت که فعل نظر عقل است از احتیاج



واستمداد از حقیقت الهیه در سایر حقایق وارسته می شود .

با این تفسیر موجودیت ما به شرط دوام غیر منفک از تفکر از جمع چیزهایی که به واسطه نظر عقل معلوم است بدیهی تر و محقق تر است ، والا چنانکه طریقه قیاس به درد اثبات واجب الوجود نخورد به درد اثبات موجودیت مانیز نخواهد خورد ، زیرا که در مسأله قیاس و استدلال زمان و حافظه مدخلیت دارند و برای وصول به اثبات بایست به حقیقت الهیه مراجعه کرد و ناچار دچار به دور تسلسل گردید .

اما دکارت مدعی است که چنین نیست زیرا که در آنجا فکر دارای یک حرکت دائمیه غیر منقطه‌ای است ، لهذا نظر قیاس و استدلال بانظر عقلی مساوی است .

در مفهوم واجب الوجود موجودیت ممکنه مندج نیست بلکه موجودیت ضروری حتمی وجوبی محتوی است چرا که از مفهوم واجب الوجود موجودیتی بدون احتیاج به برهان دیگر مثل زوجیت دو و فردیت یک آشکارا و پیدا و عیان و جلی است و ما از این قبیل معلومات خیلی داریم که اثبات آنها ابدأ " محتاج به دلیلی نیست و مباحثات و مناظرات علماء درباره آنها برای تفهیم و تفهیم بیجا و بی معنی است .

خلاصه مطلب این است که در بداهت نظری دو آن است : اول یک فعلی است که آن فطری و حالی است که به واسطه این آن ما ادراک حقیقت را می نمائیم و او را نظر عقلی می نامیم . این بداهت مستند به هیچ چیزی نیست و ما را در اثبات واجب الوجود کافی است . دوم عملی است که مبداء و قاعده کلی است که به واسطه آن از اعیان ثابت به مجردات و از جزئی به کلی و از خصوصی به عمومی ما را منتقل می سازد تا حقیقت شیئی را در صورت واضح و آشکارا بما بنمایاند و هم اقتداری است که به سبب واقف شدن ما بروجود واجب الوجود و کمال او ما را از آن حاضر می گذارند و نظر عقل ما را به افق و درجه نامحدود عقل می کشاند . بنابر این تقریر که تحریر یافت می توان گفت دور و تسلسل در نظریات کارتریون نمی نمایند .



پرتال جامع علوم انسانی  
پورتال علمی و مطابقت