

پوہنچی دبیات

Adab. Kabul

Vol.10, No.4), Mizan-Aqrab 1341
(September-October 1962)

علمی، ادبی، تحقیقی
مایخی، فلسفی، اجتماعی

Ketabton.com

ادب

اعیاز خاوند : پوہنچی دبیات

هیأت نظریه

پوهاند ملک الشعراًء بیتاب
پوهندوی س.ب. مجروح
پوهاند دکتور اعتمادی
پوهنواں دکتور علمی

درین شماره

| صفحه | نویسنده | مضمن |
|------|---------------------|---|
| ۱ | بناغلی استاد خلیلی | به مناسبت نهمصد مین سالگر وفات پیر هرات |
| ۷ | » نگهت | شیوه ها و دوره های نثر فارسی |
| ۱۹ | » میر حسین شاه | تصروف |
| ۳۹ | » بنو وال | شاهنامه فردوسی |
| ۵۰ | له غه ره نشوونو خخه | جبر او اختیار |
| ۵۵ | بناغلی داکتر علمی | زندگانی عایشه (رض) |

اشراف

- | | | |
|----|------------------|--------|
| ۱۲ | محصلان و متعلمات | افغانی |
| ۱۵ | مشترکین مرکز | » |
| ۱۸ | ولايات | » |

آ درص

- | |
|------------------|
| مدیریت مجله ادب |
| پوهنخی ادبیات |
| کابل ، افغانستان |

ادب

نشریه دو ماهه

۱۳۴۱

شماره چهارم سال دهم

پیانیه و قصیده استاد خلیلی

به مناسبت نهرصد مین سالگر وفات پیر هرات

در این انجمن که به تعظیم و احترام هنرآسمانی و اندیشه جاودانی شیخ‌الاسلام،
پیر هرات، زین العلماء خواجه عبدالله انصاری هروی پدا گردیده هر چه بشرح
واشباع سخن رانیم هنوز در اول وصف او مانده خواهیم بود و این حدیث
جان بخش دل انگیز بپایان نخواهد رسید خاصه که فرصت نیز اندکست و دانشمندان
بزرگ سخن راندند و برای بحث و تحقیق و تمحیص در احوال و آثار خواجه
در مجلس آینده فرصت فراوان داریم.

پیامی که این عارف آلمی با خود آورده حکایت از جهانیست که گفتار مختصر ما
از شرح و تفصیل آن عاجز است و آن خود در بای بس مواعظ عظیم میباشد.

گر بریزی بحر را در کوزه بسی

چند گنجد قسمت یک روزه بسی

اگر من این اندیشه های عرفانی را دریا گفتم از باب مبارکه نیست و بگزاف

سخن نگته ام . شیخ ابوالحسن خرقانی که مرشد و خضر راه خواجه انصاری بود نیز روزی
که خواجه بخد مقش رعایتو آن دونگ - اه جانسو ز بهم رو بر گردید . بخواجه گفت :
ای من ماتو که تو از در بآ آمدی از در بآ آمدی از در بآ آمدی
و مسلمست که :

پریشان می نویسد کلکث موج احوال در بارا

در باب تأثیر افکار و عظمت و اهمیت آثار خواجه بزرگوار همین کافیست که
نهصد سال ازوفات آن در پیش مرقع پوش بوریا شین تهدست بینوای بیابانی
میگلرد هنوز در حلقه صاحبدلان و خلوتگاه مناجاتیان ، گوهر ان اندیشه در بابارش
آویزه گوش دلها و گلبانگ آسمانی سخنانش نواز شکر جانهاست . هنوز آن آلهی
آلهی هایی که در دل شب های نورانی و در فروع ستاره سحری از سینه سوز ناکشی
بر خاسته ترجمان راز اصحاب مناجات و مظهر درد و سورار باب حاجان است .
کیست که آن زور دل و مزمیر جان و موسیقی روح را بشنو د و بیوی دلا ، یزان
مست نشده دل از دست ند هد .

دین نهصد سال چه حوادث عظیم و دهشت زا در وطن ما و چه تحولات
بزرگ در سایر ممالک بوقوع پیوست .

شهرنشاهی بزرگ غزنه و دولت آل سلجوق ، که خواجه بزرگوار عصر هر دورا
یافته بود ، بکی پس از دیگر سقوط کرد .

حوادث مانند سیلاب مدهش آمد و در شکنجه قرون واعصار ناپدید گردید .
قصر عدنانی ، در شهر باستانی هرات ، ویران شد ، قندیل شوکت و اقبال سلاطین
با عظمت ما در کاخ فیروزه و فیروزکوه خاموش گردید .

ولی پرتو لرزان و کمنور شمعی که در گازرگاه بر بالین این پیر مرد روشنهضمیر
میسوخت از آند باد حوادث محفوظ ماند .

غربوکوس جهانکشایان ما خاموش گردید اما صریح خامه او هنوز با تارهای
اعصاب ما بازی میکند و عوطف مارا نوازش میدهد . از اینجاست که امر وزاین
مراسم در کشور وی ، در تجلیگاه ذوق وی ، در پرورشگاه افکار آسمانی وی ، در خانه ،

وی و خانه پدر ان وی بر پا گردیده و امر وزراز شبی یاد میکنیم که ابرهای آش-فته هرات بر مرگ بهترین و الاترین فرزند معنوی خود میگریست و گوهر ان اشک خود را ابر بالین ابدی وی نشار میکرد. چنانچه در روز ولادتش غرق گلهای بهاری بود باد باد غیس میوز بدل لاهادر دامنه گازر گاه باز شده بود و اوی نیز که عاشق زیبایی های آفرینش بود بر آن نازمیکرد و پس ازان بر هر گل و گیاه این سرزمین عشق میورزید چنانچه این کلمات دل انگیز را درین معنی از عین گفتار خواجه می آریم : «من ربیعیم و در وقت بهار زاده ام و بهار را سخت دوست دارم. هر کس را بتی است یعنی معشوقه ، وقت بهار بیت من است که من بهار را دوست دارم. وقتی هوا گرم شده و گلهای بر سرمه مرا باید که گل بینم تا چشم من ازان بر آساید. در گازر گاه می رفتم در باغچه لا له ها دیدم بقدر سکره (۱) سخت نیکو که ممکن نبود که بیش ازان لا له بود.»

حضرار گرامی !

چون مباحث تحقیقی و نقد منطقی و ادبی در اطراف شخصیت و افکار و آثار خواجه بزر گوار ب مجالس بعد موقوف شده اینک اشعار ناچیز خود را می خوانم میدانم مسخنان ناقص به پیشگاه مقام وحال رفیعی که پیر هرات دار دو در مجضر این همه داشتمندان بدان می ماند که شیخ بزر گوار معدی گفته بود :

دیدم گل تازه چند دسته
بدر گنبه - لدی از گیاه بسته -
گفته - م چه بود گیاه ناچیه - ز
نا در صف گل نشینا او نیز -
بگریست گیاه و گفت خاموش
صحبت نکند کرم فرا موش
گر بی هنر م و گر هنر مه -
اطف امیت ، امیدم از خداوند .

۱- بضم الف وفتح کافه کاسه سفالین وجام

بودگر دیده دل را فروع از نور بیداری
 جهان را بیکران بیند بر ون زین چرخ زنگاری
 جهانی از حدود قید و شرط فکر ما بالا
 جهانی از فتو رو هم وطن عقل ما عاری
 نه بر ماه دلار ایش خوف حادثه عارض
 نه بر مهر دل افروزش غبار تیره شب طاری
 نه هر گز خوف را بر ساحت امنش حکمرانی
 نه هر گز حزن را بر عرصه قدمش کله داری
 جهانی کاندران نوزاد گان آرزو هارا
 نموده عشق گاهی مادری، گاهی پرستاری
 ثواب آنجاب اش دجز کمال رحمت و رافت
 چنان کانجا نباشد جز دل آزاری گنهگاری
 دل آنجا کعبه جان و نیایش گاه جانا نست
 رسی در کعبه جان گر مقام دل نگهداری
 مدار عمر آنجا بر حساب سال و مه نبود
 که نبود آدمی مولود نیسانی و آزاری
 قیاس زندگی آنجا به بنیان عمل گیرند
 که انسان را چه باشد وزن کوکاری و بد کاری
 در آن مینو بھشت عدن، فرخ مردمی باشند
 که دارند از شبستان ازل تعلیم بیداری
 خجسته مردمی گز نور ایمان بر جمین دارند
 نشان از بندگی، نقش از هدی، تو فیق از باری
 دلی آینه سان دارند، که آنجا باز میبینند
 چه پیدایی، چه پنهانی، چه آسانی، چه دشواری

عیار دانش آنجا جز دل روشن نمیباشد
 دل روشن بجز در فرد این مردم نه پنداری
 خرد در ظلمت او هام چون گردید آواره
 پناهی جز دل روشن نبودش زان شب تاری
 بلای حرص مردانه اکه نجیر است بر گردن
 چور و باهی فتاده پیش این شیران بصد خواری
 کسی کونفس سرکش را زبد مستی عنان پیچد
 در آن میدان بود شایان سالاری و سرداری
 بود آنجا کمال آدمیت حرمت دلها
 در آنجاره نیا بسی گردل موری بیازاری
 جهان در چشم این مردم همه زیبایی و نیکی است
 اگر اندوه اگر شادی، اگر عزت، اگر خواری
 بجز زیبا نمی آید ز زیبا آفرین نقشی
 نگردد حرف زشت از خامه زیبای حق ساری
 بشر چون مرکزی باشد که گردد در طواف آن
 هزار آن سال این گردون سرگردان پرکاری
 همه افراد انسانی بود اجزای این مرکز
 چه دیر و زی، چه امر و زی، چه توانی، چه تواناری
 اگر عضوی زرنجد یگران غافل شود روزی
 کمال اوست گمراهی، عروج او نگو نساری
 جهان ماست دنیابی که پیوسته در آن باشد
 سلامت عین بیماری و آزادی گرفتاری
 «شب قاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل»
 شود هر دم فروکشی، ملل را از گرانباری

گر انبار است این کشتی ، خدایا ناخدا یانرا
 نمگه کن زان گر انباری که دار آرد سبکباری
 خوشها مردی که روزی یافت از بخت رسا راهی
 در آن فردوس نور آنی ازین غمخانه تاری
 خوشا پیر طریقت ، پیشوای سالکان ره
 امام اهل عرفان - خواجه عبدالله انصاری
 ز سوز سینه امش در یای احسانست در جوشش
 زمزگان قرش ابر عنایت در گهر باری
 شکوه بور یای فقر او را بین که تا امروز
 بنازد آستانش بر صد اور نگ جهانداری
 بگاز رگاه شوکاندر حریمش خفته گان یابی
 یکی در فر سلطانی یکی در زی سالاری
 شمیم عشق آید بر مسام جان مشتاقان
 هنوز از تربتش گرمشت خاکی را بیفاری
 مناجات دل شور بده امش جائز اصفهان بخشد
 گذون هم بر سر بالین وی گر گوش بگذاری
 تپش های دل سوزان اورا بشنوی هر دم
 به آواز آله های وی گر هوش بگماری
 زبور جان و مزمار دل و موسیقی رو حست
 سخنها بی که شد از خامه فیاض او جاری

اثر نگهت

شیوه‌های دوره‌های نثر فارسی

آغاز نثر دری: جماه‌ها و اشعار هجایی زبان دری که توسط کتابهای عربی یا فارسی (مانند: البيان والتبيين، اثر جاحظ متوفی ۲۰۵، عيون الاخبار وطبقات الشعراء، اثر ابن قتيبة مدینوری متوفی ۲۷۰، تاریخ الرسل والملوک اثر ابو جعفر محمد بن جریر طبری متوفی ۳۱۰، اغافی اثر ابو الفرج اصفهانی متوفی ۳۵۶ هجری و تاریخ سیستان...) بما رسیده است (۱) به اواسط قرن اول هجری و اوایل قرن دوم و بزرگ‌ترین‌ها بلغ و سیستان تعلق می‌گیرد.

قدیمترین شعرهای عروضی زبان دری نیز یاد رهارت و سیستان و یاد ربلغ و مرودند در اوایل قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری بوجود آمده است و به تدریج در دوره صهاریان و سامانیان اکشاف کرده و در قرن چهارم و پنجم، اویل قرن پنجم - یعنی در دوره ترقی آل سامان دوره اویل غزنوی - به اوج کمال رسیده است. بتایپر آن، از عمق و دقیق و پختگی و سلاست اشعار اوایل قرن سوم و قرن چهارم، بخوبی آشکار می‌شود که ممکن نیست این زبان با چنین اشعار مولود دوسرن پیش بوده پس از اسلام بیان آمده باشد و چند قرن پیش از اسلام سابقه نداشته باشد.

(۱) مقدمه جلد دوم سبکشناسی، حاشیه شماره ۴، و کتاب (افق افغانستان) چاپ انجمن

در قسمت نثر، نخستین آثار مدون زبان دری که بدست ما رسیده و در سیستان و بلخ یا سمر قند و بخارا نگارش یافته از سال ۳۴۰ هجری پیشتر نیست؛ اما نمیتوان قبول کرد که نظر فارسی در همین آوان به وجود آمده باشد؛ زیرا نخست، آنسان که پیشتر گفتیم، بعضی جمله‌ها ی فارسی دری در کتاب‌های عربی مشاهده میشود و در نتیجه نثر فارسی از قرن سوم هجری هم پیشتر میرود. دوم اینکه تا پنجم سال پیشتر، مقدمه شاهنامه ابو منصور وری (سال تألیف ۳۴۶ هجری) را نخستین نثر موجود زبان دری میدانستند تا آنکه اثر مدون دیگری بنام «رساله احکام فقه حنفی» یا رساله در عقاید حنفی (۱) یافته شد و بدین وسیله، تاریخ نگارش نخستین نثر دری مدون، چندین سال پطوف اوایل قرن چهارم پیش رفت. با این ملاحظه، نمیتوان گفت که اگر اسناد تاریخی دیگری بیان آید و آثار منثور دیگری یا فته شود، تاریخ نگارش نخستین آثار منثور دری، پیش و پیشتر خواهد رفت. سوم اینکه اگر ترجمه منثور کلیله و دمنه از عربی بفارسی، توسط ابو الفضل بلعمی و زیر نصر بن احمد ساماونی، از میان نمی‌رفت و موجود میبود تاریخ قدیمترین نثر دری مدون به حدود سال ۳۰۰ هجری میرسید؛ آنسان که از مقدمه شاهنامه پرمی آید، ابو منصور معمری نویسنده شاهنامه و منثور (۳۴۶) که به زمان بلعمی خیلی نزد یک و شاید معاصر او بوده است در مقدمه شاهنامه ما را از وجود این ترجمه می‌آیند. چهارم اینکه به یقین می‌توان گفت در زبان دری آثار و مکتوب‌ها و رسانیل و تألیفهای زیادی خیلی پیش از آغاز قرن چهارم و همچنین در طول قرن چهارم و بعد از آن موجود بوده است که متاسفانه به اثر تصاریف‌اندو هنر و جبران ناپذیر روزگار از میان رفته و بما فرسیده است. زیرا «روش نویسنده‌گی و عرق و دقت و روافع آثاری که از هر قرن چهارم باقی مانده است بخوبی آشکار میشود که نثر دری سابقه یعنی طولانی داشته و نثر نویسان این دوره دنباله سبک قدیمتری را که چند قرن مدت آن بوده است گرفته پاتصرهایی چند از قبیل ادخال لغتهای تازه وارد عربی، بکار بردن قانون ترجمه از زبان تازی و تقلید مختصری از نظر قرن سوم هجری عرب، سبک قدیم را با احتیاجات جدید تطبیق کرده‌اند؛ زیرا نثر ابو منصور معمری و ابو الفضل بلعمی و ابو المؤود یه پلنی نثری نیست که بتوان آنرا امولد یک قرن دانست و نیز مشکل است که

(۱) نسخه خطی این رساله بقول داکتر محمد معین استاد دانشگاه تهران، در صفحه ۲ «برگزیده نثر فارسی» چاپ سال ۱۳۲۲ ش، متعلق به داکتر مهدی بیانی رئیس کتابخانه ملی ایران است. داکتر مهدی بیانی خود در مقاله‌یی به عنوان «یک نمونه نثر فارسی از دوره رودکی یا قدیمترین نثر فارسی موجود» در صفحه ۵۷ مجله دانشکده ادبیات - شماره ۳ و سال ۶، فروردین و تیر ماه ۱۳۲۸ - میگوید: «این مجموعه خطی را در تابستان سال ۱۳۲۰ سخن دان دانشمند و دوست ارجمند آقای فکری سلجوی که اکنون در هرات زیست میکند بین پخته‌اند و هم ایشان را برانگیختند که بمعروف این نسخه پردازم ...»

مایه و پایه، آن نثر را در نشر پهلوی جویا شویم. «(۱) «امادر اینکه نویسنده گان آن عصر، چه کسانی بوده‌اند با کمال تأسف باید اعتراض کرد که درین باب اطلاعات مابسیار ناقص است و غیر از چند تن مشهور که از آنان آثاری باقیمانده است مانند معمربی و ابوالموهید بلطفی و چند تن دیگر، از دیگران که بدون شک گروهی بزرگ بوده‌اند خبر نداریم و بالجمله با تأکید و اصرار یک‌که ساما نیان در زنده گردان آداب و نقاوت باستانی داشته‌اند قبیتوان باور کرد که در آن عصر تنها تاریخ و تفسیر طبری، شاهنامه، ابو منصوری و گرشناسی‌نامه ابوالموهید به پاوری تألیف شده‌باید. پس ناچار باید چنین فرض کنیم که در سایر علوم و فنون ورثه‌های ادبی و اجتماعی و دینی هم آثار و تألیفات و کتابهایی داشته‌اند، چنان‌که می‌بینیم که مولفان عمری آن دوره مانند ابو زید بلطفی و شهید بلطفی و سایر ادبیان و گوینده‌گان معاصر ساما نیان، همه به تازی صاحب تألیفات متعدد بوده‌اند و تاگزیر با تشویقی که از طرف پادشاهان ساما نیان و امرای ایشان به عمل می‌آمده است کتابهای فارسی نیز خود پایست بیش از این می‌بود که اکنون در دست است و بدون شک مانند دیوانهای شعرو آثار دیگر، از میان رفته‌است». (۲)

شیوه‌ها و انواع نثر دری

مختلف را این کرده است:

- (۱) نثر ساده و مرسل
- (۲) نثر مصنوع و مشکل یافنی و صنعتی
- (۳) نثر مسجع و آهنگدار
- (۴) نثر ساده و جدید

که ازین میان، نثر مسجع گا هگاهی به ظهور می‌رسیده و دوره خاصی نداشته است و نثر مشکل و مصنوع به درجه‌های مختلف شدت و ضعف، در عین قرنها پیاپی تادوره معاصر، رایج و معمول بوده است.

نشر دری در مدت طولانی هزار سال، که از زمان نگارش تختین اثر مدون یافته شده ۶۰ امروز،

(۱) سبکشناسی، ج ۲، ص ۱

(۱) این اشکال بیشتر از آن سبب است که زبان دری از پهلوی ساسانی منشأ نگرفته است و ریشه این زبان پهلوی اشکانی و سندی است و صرف مقداری از لغات پهلوی ساسانی در نتیجه آمیزشها و فعل و انفعالات، یک زمان در پهلوی اشکانی و در زمان دیگر در خود دری (عین آمانند تأثیر و تأثر فارسی و عربی) داخل شده است؛ و از طرف دیگر، نهاد پهلوی اشکانی و سندی (به جز چند کتیبه و چند پارچه نثر یا چند جمله اندک و محدود) اثری بدست رسیده و نه از زبان فارسی پیش از قرن‌های سوم و چهارم هجری (به جز چند جمله و چند شعر هجا می‌شوند)، تا بتوان مقایسه و سنجش و معیاری به عمل آورد.

(۲) سبکشناسی، ج ۲، ص ص ۲-۱

تاریخ و گذشته آن را تشکیل میدهد؛ به اندیشه اش کمال گوناگون نوشته شده است. در اینجا، نظر به اختصار موضوع، انواع آثار بیور فارسی به صورت خیلی مختصر نہست و ارزشگر میشود:

الف) انواع نثر در گذشته

- ۱- مکتوبه اور سایل و فرمانهای رسمی و دولتی
- ۲- نگارشهای استدلالی (نشرهای علمی و فلسفی و تحقیقی)
- ۳- نشر تاریخی و تراجم احوال
- ۴- داستانهای طولانی (مثلاً «سلک عیار»، «چهار درویش» و غیره)
- ۵- حکایتها (قصه های کوتاه)
- ۶- حکایتها اخلاقی (پارابل: قصه ساده و کوتاهی که به غرض شرح یک نکته اخلاقی، گفته شده باشد)
- ۷- مقامه (نوعی از قصه، کوتاه که از زبان دیگر انقلشده با صنایع و تکلفات لفظی و معنیات بهینه بیان شده باشد)
- ۸- متناظره (دایلوج) و سوال و جواب (که در پرخی از نگارشها علمی و دینی و ادبی، از آنها استفاده میشده است)
- ۹- فیبل (حکایتها بی که از زبان حیوانات و پرندگان گفته میشند)
- ۱۰- داستانها و حکایتها عامیانه
- ۱۱- شرح حال خویشن و سفر نامه

ب) انواع نثر معاصر: در دوره معاصر، علاوه بر نگارشها استدلالی و نشرهای تاریخی که در هر زمان و در هر جامعه موجود بوده است؛ و ادامه برخی از انواع نثر که در گذشته معمول بوده، انواع آنی نثر در زبان فارسی افغانستان به میان آمد و شیوع یافت.

- ۱- داستان یاناول یا رومان (به مفهوم غربی آن)
- ۲- داستان کوتاه، شارت ستوری (به مفهوم غربی آن)
- ۳- نقد و تبصره (ایسی ادبی و انتقادی)
- ۴- درامه یا نمایشنامه (وهم را دید در ام)
- ۵- دیالوگ (به صورت مستقل)
- ۶- آتوپایا گرافی و بیوگرافی (به مفهوم غربی آنها)
- ۷- یادداشتها و خاطرات
- ۸- پارچه های ادبی و انشهای شاعرانه
- ۹- نگارشهای عامیانه و محاوره هایی
- ۱۰- نگارشهای خنده آور و انتقادی دارای مقاهم جدی

۱۱- نگارش‌های ژورنالیستیک

۱۲- انواع گوناگون ترجمه از زبانهای مختلف

دوره‌های نشر دری: زبان نگارش مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی، با گذشت روزگارانه با تماشای بازیگانی و سیاسی و فرهنگی اقوام و باتأثیر عوامل گوناگون اجتماعی، آنسته آنسته تغییر میکند؛ زمانی راه تکامل می‌پساید و گاهی هم به سوی انحطاط می‌رود و به هر حال با سیر و قله ناپذیر زمان دستخوش تحول و تطور می‌شود. زبان نگارش دری نیز به سان زبانهای دیگر، از روز پیدایش تا کنون، با این قطور و تغییر روبه رو شده است و در هر عصری مطابق ایجادهای و شرایط و نیازمندیهای آن، رنگ خاصی به خود گرفته است. باتغیرات املایی، لفظی، گرامری و انشایی مواجه گردیده، گاهی یک دسته لغات متروک شده و دسته بی جدید از کلمه‌ها به میان آمده، زمانی معنای یک دسته الفاظ تغییر خورده یامعنای یک کلمه توسعه یافته و کلمه‌هادر موارد گوناگون و به مقایم مختلف به کار رفته یا مترا دفهای مجا زی رو به افزونی گذاشته، با تسلط عربی و فارسی زبان شان مقداری کلمه‌های عربی و پا هجوم ترکان و غزان و منوالها کلمه‌های ترکی و مغولی در آن راه یافته، بر اثر تقلید از عربی و هنرمندانه بیمود خود فارسی - گویان بمسوی تکلف و تصنیع و پیچیدگی سوق داده شده و به سبب انحطاطهای اجتماعی و پیشامدرویدادهای درد انگلیز و ناگوار زمانی راه انحطاط و پتزال پیموده است. پس از استعمار هند کلمه‌های انگلیسی وارد و بعد از سقوط ماوراء النهر کلمه‌های روسی در زبان دری داخل شده است و در دوره معاصر به اثر تماشای افغانستان با کشورهای غربی کلمه‌های مصطلحات پیشتر انگلیسی و فرانسوی و ارداين زبان شده و در عصر ترجمه از زبان اروپایی مانند دوره، غایبه، زبان تازی (از قرن ششم هجری تا همین اوآخر) - بدینختانه از نظر برخی قواعد دستوری و طرز جمله‌بندي هم بهزیره اثیر زبانهای پیگانه کشانیده شده است. اما به هر حال باتأثیر شوون مدنی و تکامل مظاهر اجتماعی، زبان دری نیز به قدر پیچ به سوی تکامل می‌رود و ناگزیر پس ازین هم در این سیر تحول، گردش و تطور خود را دنبال خواهد کرد.

نشر دری پس از اسلام از نگاه شیوه نگارش و تغیراتی که ازد کنی از آنها پیشتر یاد شده صورت

کنی به پنج دوره تقسیم می‌شود:

| | |
|-----------------|--|
| ۱- دوره نخست | از دوره اقتدار سامانیان تا پایان دوره نخست غزنوی و مرگ مسعود |
| نشر ساده و مرسل | پسر محمود |

۴۲۲-۳۰۰

| | |
|----------|-----------------|
| ۶۵۹۸-۴۲۲ | دوره دوم غزنوی |
| ۶۵۵۲-۴۲۹ | ۱- اول سلجوکی |
| ۶۶۱۱-۵۴۳ | ۲- غوریان |
| ۶۶۱۸-۴۶۱ | ۳- خوارزمشاهیان |

| | |
|---------|-------------------|
| ۶۱۷-۴۳۲ | ۳- دوره دوم |
| | نشر مصنوع و متکلف |

| | | |
|-----------|-----------------------------|------------------|
| ۶۱۷ - ۷۶۰ | عهد چنگیزی و چفتایی | ۳- دوره سوم |
| ۷۹۱ | امرای کرت او ایل قرن هفتم - | نشر صنعتی و مشکل |
| ۸۰۷ - ۷۷۱ | تیموری | |
| ۸۰۷ - ۹۲۰ | تیموریان هرات | ۹۲۰ - ۶۱۷ |

| | |
|--|--------------|
| اسیلایی مو، قت سفرها و اغتشاش شیانیها سلط مغول هند ، با بر در ربع اول قرن دهم | انحطاط نشر |
| عهد هوتكی ۱۱۵۱ - ۱۱۲۱ | |
| ابدالی هرات ۱۱۴۱ - ۱۱۲۹ | ۹۲۰ - ۱۳۱۹ |
| دولت ابدالی (سنوزایی) ۱۲۵۸ - ۱۱۶۰ | |
| اول محمد زایی ۱۳۱۹ - ۱۲۵۹ | ۵- دوره پنجم |

| | |
|---|-------------------------|
| دوره معاصر از ۱۳۱۹ هجری مطابق ۱۲۸۰ ش.سی از زمان | نشر ساده، جدید |
| امیر حبیب الله خان شهید تا اکنون | ال ۱۳۱۹ هجری قاamer و ز |

مختصری از خصوصیات و ممیزات هر دوره و نمونه آثار آن :

(۱) در دوره نخست، نشر دری ساده و روان و موجزو با جمله های کوتاه و عاری از صنایع لفظی بود و لغتهای عربی در آن خیلی ازدک و بین پنج و ده درصد بود؛ نمونه، کامل این مکتب تاریخ بلعمی، حدود دنیا، تاریخ سیستان، التفہیم بیرونی و زین الاخبار گردیده است.

(۲) از آغاز دوره دوم و ازاواسط قرن پنجم هجری نشر عربی در نشر دری تأثیر کرد؛ جمله ها طولانی شد و لغتهای عربی رو به زیادی گذاشت. در بخش دوم این دوره صنایع بدین معنی و سبجع و مو از نه در نظر افزونی یافت. نمونه، آثار این دوره تاریخ بیهقی، قابو صنایع، مناجات نامه، خواجه عبدالله انصاری، سیاستنامه، مقامات حمیدی، مرزبان فامه و کلیله و دمته است.

(۳) در دوره سوم نگارش‌های مجمع تکلفات بدین معنی زیادتر شد و لغات مشکل و ناماً نوس عربی و اصطلاحات علمی نیز افزونی یافت و نثر را مشکل و فهم آن را دشوار ساخت و برخی از کلمه های ترکی و مغولی در آن راه یافت. نمونه، این مکتب التوسل الى الترسل، لبا ب الالباب و جوامع المکایبات، گلستان، تاریخ یمینی، جهانگشای جوینی، تاریخ و صاف و بهارستان جامی است.

(۴) در دوره چهار مثر فارسی به سوی انحطاط رفت و بیشتر از پیش تحت تأثیر عربی واقع شد و لغات و کلمات تازی سیل آسا داخل زبان دوی شد و این تأثیر به جایی رسید که هشتاد الی نو د در صده کلمه های زبان دری و لغات و ترکیبات عربی تشکیل میکرد؛ برخی از مختصات صرفی عربی و فقره ها و جمله ها و امثال و حکم و اشعار آن در زبان دری وارد شد؛ لغات مغولی و ترکی نیز بیشتر در این زبان راه یافت، چنانکه حتی امروز هم نمونه های این انحطاط یافته میشود. نمونه آثار این دوره منتخب التواریخ، اکبر نامه، تذکرہ ناظم، اخوان المجالس، کنز السلاطین و تاج التواریخ است.

(۵) در دوره معاصر، یعنی قرن چهاردهم هجری، به تدریج نشر ساده و روان باور دیگر را یافت و ترجمه از زبانهای اروپایی آغاز شد. نخستین ترجمه از زبانهای انگلیسی در سالهای اخیر

فرمانروایی امیر شیرعلی خان (دوره دوم ۱۲۹۶-۱۳۰۵) صورت گرفت: شخصی به نام عبدالقدور رویدادهای جنگر و سی و عثمانی را از لندن تایمز «به زبان دری در سال ۱۲۹۴ (معطابق ۱۲۵۵ش) به نام «و عظیز نامه» ترجمه کرد (۱) به هنگام مبارزه‌های آزادیخواهی افغانیان اندکی پیش ازین دوره تا استرداد استقلال، روح حماسی بار دیگر پدیده‌ار شد و همچنان‌که در شعر باعث به میان آمدناشمار زمی و جنگنامه‌ها گردید در نشر نوزیسبب پیدایش آثار و نوشته‌های روز می شد.

پیش از آغاز این دوره، در مرتبه دوم پادشاهی امیر شیرعلی خان، برای نخستین بار جریده و مجله «شمس النهار» به نگارنده‌گی عبدالقدور پیشواری منتشر شد و روزنه یعنی جدید از جهان بیرون در بر ایران افغان گشوده شد.

از سال ۱۳۱۹ (۱۲۸۰ش) به بعد - که آغاز دوره معاصر است در همه شو، و نزدیکی و مظاهر اجتماعی تغییرات و پیشرفت‌هایی به ظهور رسید که تدریجی و آهسته و زمانی سریع و جنبش آسایوده است. این دوره شست ساله در ساحه‌های ثقافتی و فرهنگی از چندین لحاظ دارای امتیاز و بر جستگی است: از نظر نامه نگاری و ژورنالزم (۱)

از نگاه تحقیقات و تبعیمات تاریخی

از راه‌گذار پیشرفت ادبیات و تجدد ادبی در شعر و نثر
از لحاظ تحقیقات و تأثیفات علمی در زمینه های مختلف

از حیث ترجمه های ادبی، تاریخی و علمی از زبانهای خارجی

در سال ۱۳۲۸ (۱۲۹۰ش) جریده مشهور «سراج الاخبار» به نگارنده‌گی محمود طرزی به انتشار آغاز کرد و گذشته از مضمون و مقاله‌ها، آثار و تأثیفات و مجموعه اشعار و ترجمه‌های طرزی در چاپخانه‌های آن سده به چاپ رسید. در نشرات این عهد، نشانه‌هایی از بیان آزادانه به چشم می‌خورد. نخستین ترجمه، قاول اروپا - جزیره پنهان - در همان آوان به دست محمود طرزی صورت گرفت و نگارش نثرهای ادبی و شاعرانه نیر با او به ظهور رسید.

در سالهای بین ۱۲۹۷-۱۳۰۷ش، توأم با استرداد آزادی افغانستان، جنبشها و نهضتها بزرگ و پیشرفت‌های، مهم و بسی سابقه صورت گرفت چنان‌که به حیث مثال در ساحه مطبوعات و انتشارات، گذشته از جراید معروف «امان افغان» به نگارنده‌گی چند تن از نویسنده‌گان یکی بعد دیگری، از آن جمله میر محمد قاسم و پایانده محمد فرجت، «ارشادالنسوان» - نخستین جریده بیانی که از طرف زنان و برای زنان انتشار می‌یافتد (به نگارنده‌گی اسماعیلیه و روح افزای) - و نخستین جریده ملی

(۱) کتاب «افغانستان»، ص ۳۶۹ و «نگاهی به ادبیات معاصر در افغانستان» اثر مرحوم زوبل ص ۲۰

(۱) در قسمت شناسایی با جراید و مجلات و روزنامه‌های افغانستان، از آغاز پیدا ش تا مروز، کتابی که آقای مایل هر وی نوشته و چاپ شده است؛ اثری بسی سابقه و قابل قدمو خیلی سودمند است.

«انیس» به نگارنده‌گی محب‌الدین انیس (مولف کتاب بحر ان و نجات)، چندین جریده و مجله و روزنامه، دیگر در پایتخت و همچنان در شهرهای ولایات (خان آباد، مزار شریف، هرات، قندهار، مشرقی) انتشار می‌یافت. عزیزالحسان فتحی و میر غلام محمد غباراز جمله نخستین کسانی هستند که بالترتیب در مجله آئینه عرفان و جریده، امان افغان به نوشتن پارچه‌های ادبی پرداختند. همچنان سبک خاص نگارش‌هاش شایق و همراه‌یافان او در کابل و طرز نگارش شاه عبدالله یمگی و سید محمد دهقا ن بدخشی در خان آباد - که از نفوذ طرزهای بیگانه جلوگیری می‌کرد - قابل یاد آوری و در خورستایش است. ذکر دیگری که باید ذکر شود آنست که درین سالها توجه بیشتر به نشوونگارش معطوف شد چنان‌که در جراید و مجلات این عهده، شعر کمتر به نظر میرسد.

از دلو ۱۳۰۷ تا میزان ۱۳۰۸، که دوره تاریک واژد و هبار دیگری در تاریخ افغانستان است، همه‌اوپساع مدنی و احوال اجتماعی دستخوش آشفتگی و بحران و نابه سامانی و انحطاط گردید و لی خوشبختانه مدت آن خیلی کوتاه بود.

در سالهای بین ۲۳ میزان ۱۳۰۸ و ۱۶ عقرب ۱۳۱۲، اگرچه دوره‌یی کوتاه بود، افغانستان به پیشرفت‌های تازه دیگری نایل شد. جریده اصلاح که چند ماه در یکی از دهکده‌های جنوی نشر می‌شد، نامه معروف این عهد است و در آغاز همه مطالب قابل ابلاغ و انتشار به صورت فشرده و مترافق در آن انتشار می‌یافت تا به تدریج جراید و مجلات دیگری در مرکزوبرخی از ولایات به ظهور رسید. تاسیس انجمن ادبی و انتشار مجله، مشهور وزین کابل (که با مجله‌های معروف کشورهای همسایه برای ری و همسری بلکه سبقت می‌کرد) به پیشرفت ثقافت و ادبیات و تاریخ افغانستان کمکی به مزاکر دارد. باید گفت درین مدت باز دیگر توجه بیشتر به شعر مبنول شد.

از سال ۱۳۱۲ به بعد، نه تنها تحولات و پیشرفت‌های سابق ادامه یافت بلکه در بیشتر ساحه‌های حیات اجتماعی و در زمینه‌های دانش و ادب و عرفان تغییرات و دیگر گونی‌هایی به ظهور رسید و بیشتری از عناصر جدیده مدنیت مادی و معنوی غرب در جامعه ماراء بازگرد که ذکر آن همه درین مختصر نمی‌گنجد. در ساحه مطبوعات و نشریات نیز روزبه روز پیشرفت‌هایی به عمل آمد. بیشتری از جراید که در دوره‌های گذشته در مرکزو ولایات به میان آمدند بودند نه تنها ادامه یافت بلکه به روزنامه ارتقا کرد و در ولایات و حوزه‌های اعلایی دیگر نیز جریده‌هایی به انتشار پرداختند که امروزه‌هه آنها به شکل روزنامه چاپ می‌شود. در پایتخت مجله‌های علمی، دینی، تاریخی، ادبی و هنری و روزنامه‌های متعدد به زبانهای فارسی، پښتو و انگلیسی یکی در پی دیگری به نشر آغاز کرد. در سال ۱۳۳۱-۳۰ پس از جریده ملی انیس، برای دوین مرتبه چند جریده ملی نیز سر برآورد که عبارت است از «نداش خلق»، «وطن» و «انگار» در کابل و جریده «اتوم» در مینه.

از او ایل دوره، مناصره در هرگوشه و کنار افغانستان: در کابل و بدخشان، فراه و هرات، مزار شریف

و میمنه، غزقی و تخارستان، قندهار و پروان... گویند گان و نویسید گان جوان و نوپرداز و باذوق و پر شور و محقق، به کار دانش و ادب و تاریخ پرداخته اند که از آن میان برخی روی در نقاب خاک کشیده اند و برخی دیگر زده هستند و از تحقیق و تألیف و نگارش و تدریس و اهتمایی باز فایستاده اند و به تعقیب آنان، نسل جوان معاصر پایه عرصه وجود گذاشته است و در عین آنکه راه گذشتگان و پیران خردمند و دانش پرورده خویش را با پیزرا گذاشت و قدر دانی از آنان، می پیماید؛ کارهای آنان را تکمیل میکنند و مطابق ایجابات عصر و زمان خود متوجه ابتکار و نوآوری نیز است.

خوازند: محترم متوجه خواهد شد که مختصات دوره های دیگر را در سه چهار سطر

بیان کردم ولی در باب دوره معاصر سخن تا این حد به درازا کشید و هنوز هم از صد یک کی را نگفته ام و تا کنون از نویسنده گان این دوره و آثارشان نیز به حیث نام نبرده ام. اگر این نوشته، خیلی مختصر، نقايسی دارد و به موضوع صرف «اشارة یعنی» میکند و آن راه بیان نمیدارد و یا آن بعضی نویسنده گان نامی برده نشده است، مراعت دور خواهند داشت، زیرا اگر در ادبیات معاصر افغانستان یا وجهی از وجوه آن، کتاب ضخیم و قطعه ای نیز نوشته شود باز هم ممکن است از «نقایص» یا «نواقص» عاری نباشد.

اکنون چند تن از نویسنده گان و آثارشان را به حیث مثال نام می برم:

۱- محمود طرزی (نگارنده، اخبار، مترجم از ترکی، نویسنده، ادبی)

از هر ده سخنی و از هر چمن سخنی، ترجمه، جزیره، پنهان

۲- محی الدین انس (نگارنده، اخبار، مو، لف و نویسنده)

بحران ونجات

۳- قاری عبد الله ملک الشعرا (مو، لف، مترجم از اردو و عربی، نویسنده)

فن معانی، تاریخ ادبیات، اصول انشا، ترجمه سخنده ان فارسی

۴- عبد العلی مستغنى (نویسنده، ادبی)

۵- عبد الهادی داوی (نگارنده، اخبار، نویسنده)

۶- صوفی عبد الحق بیتاب ملک الشعرا (مو، لف، مترجم از عربی)

علم معانی، دستور زبان فارسی، بدیع، بیان، عروض و قافیه

ترجمه، تاریخ فلسفه، اسلام، انشائی مقاولات و چند ترجمه دیگر

۷- صالح الدین سلجوقی (مو، لف، مترجم، نویسنده، ادبی)

افکار شاعر، مقدمه اخلاق، جیهره، ترجمه، نیکوماکوسی

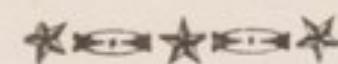
۸- هاشم شایق (مر، لف، مترجم از ترکی، نگارنده، اخبار)

تاریخ الشعرای فارسی، ترجمه، علم تربیه

- ۹- شاه عبد الله یمگی بد خشی (نگارنده، اخبار، مولف، نویسنده)
او مغان بدخشان، لغات زبان تهای پامیر
- ۱۰- سید محمد دهقان (نگارنده، اخبار، نویسنده، ادبی و اجتماعی)
- ۱۱- عبدالحی حبیبی (مولف، محقق، نویسنده)
تعليق و حواشی طبقات ناصری حواشی طبقات الصوفیه . . .
- ۱۲- میر غلام محمد غبار (مولف، نویسنده، ادبی، مولف)
یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان، تاریخ افغانستان پیش از اسلام، تاریخ افغانستان جلد سوم، فصل اول
- ۱۳- احمد علی کهزاد (نگارنده، مجله، مولف، مولف و به زبانهای انگلیسی و فرانسوی
نویز نوشته است)
- تاریخ ادبیات افغانستان پیش از اسلام، تاریخ افغانستان پیش از اسلام، با لاحصا ر ...
- ۱۴- محمد گریم نزیهی (مولف و محقق و نویسنده)
تاریخ ادبیات افغانستان تا حمله مغول
- ۱۵- عزیز الرحمن فتحی (نخستین داستان نویس و نویسنده پارچه های ادبی)
در پایی نسترن و چند داستان دیگر
- ۱۶- محمد انور پسل (نگارنده، مجله و نویسنده، ادبی و اجتماعی)
- ۱۷- محمد ابراهیم صفا (مولف و محقق و نگارنده، آنجلیز)
مختصر منطق، یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان
- ۱۸- غلام جیلا نی جلالی (مولف و محقق)
تاریخچه، تحقیقات متون فارسی
- ۱۹- خلیل الله خلیلی (مولف، مولف و نویسنده، ادبی)
سلطنت غزنویان، احوال و آثار سنایی نی نامه مولا نای بلخی ...
- ۲۰- سروز جوها (نگارنده، اخبار، نویسنده، ادبی و اجتماعی)
- ۲۱- پایانده محمد زهیر (مولف و نویسنده ادبی)
تاریخ معارف در افغانستان
- ۲۲- فکری سلجوqi (نگارنده، اخبار، مولف و نویسنده)
- ۲۳- داکتر میر نجم الدین انصاری (محقق و مولف و مترجم از انگلیسی و نویسنده)
- ۲۴- میر امان الدین انصاری (مولف و محقق و مترجم از انگلیسی)
اسسهای علم تربیه، روحیات عمومی، جیالوجی صنف دهم و چندین ترجمه .
- ۲۵- میر امین الدین انصاری (نگارنده، اخبار، نویسنده)

- ۲۶ - میر محمد صدیق فرنگ (انگار نده، اخبار، موه لف و محقق و نویسنده) از نظر ادبیات، سه داستان کوتاهی که چندصال پیش نوشته خیلی باارزش است.
- ۲۷ - داکتر عبدالرحمن محمودی (نویسنده، ادبی و اجتماعی)
- ۲۸ - محمد علی خروش (نگارنده، اخبار، نویسنده، اجتماعی)
- ۲۹ - فیض محمد انگار (نگارنده، اخبار، نویسنده، اجتماعی)
- ۳۰ - علی احمد نعیمی (نگارنده، مجله، نویسنده، مترجم از فرانسوی) یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان، تاریخ افغانستان، جلوسوم، فصل دوم.
- ۳۱ - محمد علی میوندی (موه رخ، برخی از کتابهایش را به زبان انگلیسی نوشته است.)
- ۳۲ - عبدالرزاق فراهی (نویسنده، ادبی و اجتماعی)
- ۳۳ - خانم رقیه ابوبکر (فویسنده و مترجم از فرانسوی) گلهای خود رو، ترجمه های آنکارانین، ولاپین، کلوب پا ترا
- ۳۴ - علی محمد زهما (موه لف و مترجم از انگلیسی) مقالات فلسفی و اجتماعی، یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان، ترجمه، سرگذشت تمدن...
- ۳۵ - عبد الغفور پرشنا (درامه نویس)
- ۳۶ - عبدالرشید لطیفی (درامه نویس و مترجم)
- ۳۷ - ماهگه رحمانی (موه لف) پرده نشینان سخن گوی.
- ۳۸ - داکتر عبدالاحمد جاوید (موه لف نویسنده، نگارنده، مجله) بحثی انتقادی در املاؤ انشای فارسی، تاریخ ادبیات فارسی تا پایان دوره غزنوی.
- ۳۹ - محمد حسین غمین بدخشی (ناول نویسی که درین سالها خاموش است) دوشیزه که فریبم داد...
- ۴۰ - عبر الرحمن پژواک (نویسنده، داستانهای کوتاه محلی و تخیلی هردو)
- ۴۱ - محمد اعظم عبیدی (نویسنده، داستان کوتاه که درین سالها قلم را یکسو گذاشته است)
- ۴۲ - محمد حیدر زوال (نگارنده، مجله، موه لف و محقق و نویسنده، داستان کوتاه) تاریخ ادبیات افغانستان، نگاهی به ادبیات معاصر در افغانستان، بی بی مهر و...
- ۴۳ - محمد یوسف آینه (نویسنده، ادبی، نگارنده، اخبار اخبار و مجله)
- ۴۴ - سید محمد سلیمان (ناول نویسی که در دهین سالها آغاز گرده است)
- ۴۵ - سراج الدین و هاج (نویسنده، ادبی و مترجم از المانی، نگارنده، اخبار و مجله)

- ترجمه آخرين تعطيل «فته و مجموعه داستانها به نام انتقام ...
۶ - سيد عهد الله قدری پور (مترجم آلماني)
ترجمه جزيره آرزوها
۷ - محمد شفیع رهگندر (نگارنده مجله نویسنده و مترجم)
داستان حاکم
۸ - محمد یوس سرخابی (نویسنده ادبی و اجتماعی)
۹ - محمد حسین بهروز (مؤلف و محقق)
۱۰ - محمد رحیم الهام (مؤلف ، نویسنده ، مترجم)
۱۱ - انجیر عطایی (نویسنده ادبی و اجتماعی ، نگارنده اخبار)
۱۲ - غلام سرگویا اعتمادی (مؤلف مترجم ، نویسنده و نگارنده اخبار)
۱۳ - محمد علی رونق (درامه نویس و مترجم درام)
محمد رحیم شیدا (نویسنده ادبی و اجتماعی ، نگارنده اخبار)
۱۴ - محمد موسی نهمت (درامه نویس و مترجم درام)
چون نام نویسندگان و آثارشان را از حافظه نوشته ام فقط همان کسانی را که اسم شان به یادم
بود و همان آثاری را که به خاطر داشتم تذکردادم



De Lacy O' Leaty

ترجمه میر حسین شاه

تصوف

طریقت یا تصوف اسلامی، که در قرن سه هجری، بروز کرد، تا حدی تابع نفوذ مدفیت یونان بوده و بر فلاسفه عصر ابن سینا و دوره های بعد او تأثیر قابل ملاحظه داشته. کلمه صوفی از صوف که به معنی پشم است گرفته شده است، باین ترتیب معنی صوفی پشمینه پوش می شود. پس صوفی مردی است که بر ضای خاطر ماده ترین لباس را انتخاب نماید و از هر نوع خوش گذرانی و خود فروشی اجتناب ورزد. بزبان فارسی معادل این کلمه را پشمینه پوش می آرند و این خود دلالت میکند براینکه کلمه صوفی با پشم و پشمینه پوشی رابطه بسیار نزدیک دارد. بعضی از زو بسند گان عرب این کلمه را از صفا مشتق میدانند و آنرا با کسیکه در اصول اخلاقی سختگیری زیاددارد قرین می سازند. عده ای از دانشمندان عربی اصالت آنرا به کلمه سوهوس یونانی میرسانند و هردو اشتباه است. در تصوف بریاضت کشی و اجتناب از تن آسمانی و انتخاب اپاس ساده و خشن اهمیت بیشتری قابل شده اند. ولی اگر این کارها را ریاضت کشی بدانیم با مسئله دیگری روبرو می شویم و آن اینکه ریاضت کشی اصلاً خلاف تعلیمات اسلام است و بالاخره متقد مین اسلام مغایرت دارد. این قول را می توانیم از لحاظی درست و از لحاظی نادرست بدانیم صحبت و سقم آن به معنی بسیار میگیریم رابطه بسیار نزدیک دارد همچنان که در تاریخ رهبانیت مسیحیت، یا مرتاضان ادیان هندی یا بعضی از صوفی های متاخر می بینیم ریاضت کشی عبارت است از اجتناب از لذات و آزادی های معمول زندگی، مخصوصاً ازدواج و کارهای یکهر وح را گرفتار میکند و از صعود بازمیدارد. ریاضت کشی باین معنی مخالف شریعت اسلام است، و مسلمان ها آنرا بدعت می شمارند.

ولی همین کلمه را می توانیم بمعنی نقوی و سادگی ای که مبنی بر اجتناب از خوشگذرانی و خود فروشی باشد بگیریم. مطابق این معنی مرد ممکن است بر غبت زندگی ساده اختیار کند و قرک نفس نماید. ریاضت کشی باین معنی علامت ممیزه مسلمانان صدر اسلام بود و آن با زندگی دنیا ئی عصر بنی امیه اختلاف داشت. این زندگی ساده، صدر اسلام همیشه مورد تقدیر مسلمان‌ها بوده موعز خیل همیشه از پرهیز گاری خلفای راشدین به ستایش یاد می‌کنند و علاوه‌می نمایند که آنها از فقر با کث نداشتند، بلکه به غرض پیروی از پیغمبر اکرم (ص) و برای اینکه بامردم برابر باشند زندگی بسیار ساده داشتند. در اوایل اسلام این سادگی علامت ممیزه مرد مسلمان بود و با همین خصلت مسلمان واقعی خود را از پیروان بنی امیه جدا نمی‌دانست. مواردی از همین خاصیت هم اکنون بیز مسلمان‌ها دیده می‌شود. این مردم صوفی نبودند و می‌توانیم آنها را پیشروان صوفیه بشناسیم. الفخری پس از ذکر پرهیز گاری خلفاء می‌گوید آنها با این ترک نفس می‌خواستند خود را از شهوات نفسانی رهائی بخشنند الفخری می‌خواهد مفکوره، تازه تری را در عمل قدیمی تری سراغ کند خلفاء در واقع می‌خواستند به کمال سادگی از سنت پیغمبر دقیقانه پیروی نمایند. ولی نسل‌های بعد بسی میل نبودند انگیزه‌های مرتاضانه را به زندگی بسی پیرايه مسلمان‌های قدیم نسبی دهند. جای شبه نیست که همین سادگی (که نسل‌های بعد درست آن را نفهمیدند) در انتشار ریاضت کشی سهم مهمن دارد.

الفشیری (۱) پس از آنکه صحابه و تابعین عصر اول اسلام را بیان می‌نمایند از ریاضت کشان، کسانی که ترک نفس گفته‌اند، بحیث بر گزیده عصر بعد ذکری بعمل می‌آرد، این مردم بیشتر به مذهب متوجه بودند و بالآخر صوفی هارا ذکر می‌کند و ایشان را بر گزیده عصر بعد تری می‌شمارد. «روح صوفی متوجه خدا است و او قلب خود را از آفت بسی تو جهی نگه میدارد. از نظر تاریخ این اشتباه است زیرا متصوفین متقدم

اسلام از زندگی پیش رو ان خود الهم گرفته بودند. آنها خوش گذرانی را بدعت میدانستند و از آن اجتناب می نمودند و آن درست مشابه روحیه ای است که بین پیامبران عربی قدیم دیده شده، در حالیکه صوفی ها هوا خواه جدی و مجنووب صفت نبودند. آنها آزادی نفس را مانع جسمی میدانستند و گمان می کردند که این مانع روح را از ترقی باز میدارد. این طایفه اصلاح جانشین و قائم مقام صحابه نیستند بلکه تحت افکار جدیدی که تا آنوقت در اسلام تازه بود قرار دارند اما از روی ظاهر نتیجه ها یکی بود همین نتیجه هر دور اباهم مر بوط ساخت و بعدها متفیان قدیم را با مر تاضان بعدی یکی پنداشتند. اسلام در اوایل زیر تأثیر انگیزه، خوف قرار گرفته بود. این خوف بیشتر بر سختگیری های خداوند متکنی نبود بلکه بر عدالت خداوند، بر آگاهی بنده از گناه، و ناچیزی خودش وزندگی گذران این دنیا بنا داشت. هو اس بنده گان به شدت بر قیامت و بیم بنده گان گناه کار نمکزیافت بود و این از تعلیماتی است که حتی خوانده سطحی می تواند آنرا در قرآن بباید. این مطالب، با وجود آنکه در اشعار عرب میلانی جانب غم و اندوه دیده شود با روح عرب سازگار نیست. نتیجه حتمی این تعلیمات زهد (یعنی تقوی) گردد و مامی تو اینیم آنرا سختگیری در امور و احکام مذهبی بدانیم. جامی که یکی از نویسندهای معتبر تصوف شمرده می شود می گوید کلمه صوفی را اول تر ابوهاشم اطلاق کردند، ابوهاشم یکی از اعراب کوفه بود که قسمت بزرگی زندگی اش را در سوریه بسر برداشت. او یکی از زهاد قرآن است که از سادگی زندگی پیغمبر پیروی می نمود. و تحت تأثیر تعلیمات قرآنی در مورد گناه، روزقیامت، وزندگی گذران دنیا قرار گرفته بود. زهاد دیگری هم داریم که باین طریقه رفته اند و نویسندهای تصوف متأخر ایشان را صوفی خوانده اند. ولی با حتمال قوی زهادی که پیشو و متصوفه می باشند در قرن دوم هجری خا هرشدند. مثلا ابراهیم اد هم (وفات ۱۶۲ھ)، داوود اد طایبی (وفات ۱۶۵ھ) فضیل عیاد (وفات ۱۸۸ھ)، معروف کرخ (وفات ۲۰۰ھ) و دیگران.

از شرح زندگی و گفتار ایشان طریقه زهد و تذکره الولیا بیان آمد که در آن باین تو به و ترک نفس آنها بیشتر تو جه شده است. مهتمین این آثار تعلیمات معروف کر خی است که از آن می توانیم تعریف تصوف را نقل کنیم. او تصوف را «ادرالحقایق الہی» میداندو همین تعریف بالا ند کی تغییر معرف مایه تصوف بعدی قرار گرفت.

آیا می توانیم منشأ این زهد و انزوای قدیم را پیدا کنیم؟ و ان کریم *Von Herrck p.67 Kremer* تابع نفوذ مسیحی‌های پیش از اسلام می شمارد. مامی دانیم که اعراب بار هبانیت مسیحی در اراضی حواشی بیابان سوریه و دشت سینا آشنا بودند. راجع باین مطلب شواهدی در نوشه‌های بعضی از مسیحیون مانند نیلوس *Nilus* و شعر ای عرب چون امراء القیس موجود است.

اعراب با زهد و گوشه نشینی آشنایی داشتند، احادیثی بما رسیده است که اولین وحی بر پیغمبر اکرم هنگامی نازل شد که آنحضرت در غار حرا بحالت انزوا بسرمیبرد. گاهی به منزل اش می آمد غذا بی خود بر میداشت و دوباره جانب غار میرفت (بخاری، صحیح، ج) احتمال دارد که اسلام در انزوا و گوشه گیری او لی خود زیر تأثیر رهبانیت مسیحی قرار گرفته باشد و این نفوذ بطور مستقیم بود یا از راه انزوا خود پیغمبر (ص). ولی این انزوا عمومیت نداشته و واضح‌ها مخالف امر قرآن در مورد ازدواج است (قرآن پاره ۳۲، ۲۴).

پس زهد قدیمی خاصه و گذاری خوشی‌های جهان واجتنا بمتقیانه از ثروت و هوی نفس و عادت به زندگی ساده را داشته نه اختیار فقر و ترک نفس و گوشه گیری اتفاقی یا در مواردی انتخاب زندگی فقر. نموده ای ازین کار در زندگی ابوالعباس محبطی (وفات ۱۸۴) پسرها رون الرشید دیده می شود. ابوالعباس مزبور از زندگی پر تجمل و ثروت گذشت، انزوا اخنه-یار گرد و به تأمل فکری مشغول شد.

در اواخر قرن سه علایمی از تصوف جدید دیده شد، این تصوف از عقاید مذهبی غیر عقایدی که در صدر اسلام شیوخ داشت، الهام میگرفت. از این نوع افکار حکمت الهی جدیدی که تامد تی آن را عقیده خالص اسلامی نهی شمردند، بوجود آمد. ریاضت کشی هنوز هم وجود داشت، ولی این ریاضت کشی از طرفی در طلب فقر و ترک نفس صفت اختصاصی معینی بخود گرفت؛ و از طرف دیگر مقام آن اندکی پایین آمد و مرحله‌ای از حیات صوفی پنداشته شد که در اصطلاح تصوف آن را سفر مینامند. فقر که بین مسلمانان صدر اسلام بهیث پیروی از سنت پیغمبر و صحابه کرام و اعتراض بر حیات پر تجمل اموی‌ها احترام می‌شد، در این وقت اهمیت بیشتری یافت و عمل پارسامنشی گردید. این تغییر را مخصوصاً در داوود طائی (وفات ۱۶۵) او مال دنیارا به حصیر و آجری منحصر ساخت و علاوه ازین دو قربه کوچکی داشت که از آن آب می‌نوشید. در مرحل بعدی فقر مقام مهمی میگردد و اصطلاحات فقیر و درویش با صوفی معادل میشود. ولی در تعیمات تصوف فقر مذهبی تنها به معنی دوری از مایه ملک دنیا نیست بلکه شامل اجتناب از تمام علائق دنیا، ترک دنیا طلب خداوند بهیث غایت الغایات می‌باشد. پس ترک نفس عبارت است از مقهه رکردن خواهشات حیوانی روح بابه عبارت دیگر مقهه و رساندن نفس که مرکز هوی و هوس است با این ترتیب روح از علائق مادی دور می‌شود و آن مرگی است مقابل خودجهان و همین مرگ آغاز زندگی تازه‌ای در مقابل خداوند بشمار می‌آمد. منشاء حکمت الهی که در این تصوف جدید بمعیان آمد کجاست؟ این حکمت الهی بدون شببه افلاطونیان جدید میرسد (۱) و آن در اوایل و رو دعلوم یونانی در اسلام در دوره عباسیان بنای نفوذ را گذاشت و ایمان فلسفة و اتفاقاً لات فرهنگی دیگر قبل از نفوذ مستقیم یونان نفوذ غیر مستقیم سریانی‌ها

(۱) دکتر نکلسن در Selected poems from the Dewan of Shams Tabriz

پروفیور برون در Lit. History of Persia لندن، ۱۹۰۲، فصل ۱۲ آنرا تائید می‌نماید

و ایرانی‌ها موجود بود و لی نباید فراموش کنیم که سریانی‌ها و ایرانی‌ها در دوره‌های قبل از اسلام بنوبه خود تحت تاثیر افلاطونیان جدید قرار داشتند. در قطعه‌ای اول نفوذ مسنت‌قیم باشد حکمت الهی ارسسطو (*Theology of Aristotle*) را قرار دهیم این اثر بدون شبه مهمترین و معروف‌ترین رساله مسكتب افلاطونی جدید شمرده می‌شود. این کتاب ترجمه و اختصار سه کتاب فلسفی *Plotinus* است که بنام *Enneads* «رسالات نه گانه» شهـرت دارد تصوف فلسفی فلسفی امتنانه مذهبی و مربوط باللهایات. امامی تو ان مطالبی را که مربوط به حکمت الهی باشد در آن تعبیر کرده، مثل آنکه مسكتب افلاطونی جدید بطور کلی بوسیله افلاطونیان جدید و کفار حران به حکمت الهی تبدیل گردید صوفی‌ها میخواستند مسكتب مزبور را اینطور (به حکمت الهی) تعبیر کنند، در حالیکه فلاسفه خود را به جنبه‌های فلسفی آن منحصر ساختند احتمال دارد که نفوذ - *Pseudo-Dionysius* در همین وقت‌ها به اسلام شروع شده باشد. نوشه‌های او مشتمل است به چهار رساله که از آنجله در رساله آن در حکمت الهی صوفیانه می‌باشد و آن در پنج فصل است، رساله دیگر آن در نامه‌ای خداوند امـت در سیزده فصل و آن بزرگترین مأخذ حکمت الهی تصریفی مسیحی بحسـاب می‌باشد بسال ۵۳۲ میلادی اولین بار ذکری از این کتاب بعمل آمد و اظهـار شد که نوشه‌های مذکور اثر دیونیسیوس، عضو محـکمه *Areopagus* است، یا اقلام مسی تو اند ممثل تعلیمات او باشد. در چند جانویه *Hierotheus* را استاد خود خوانده است، و از همین جامی نوانیم بفهمیم که اثر مذکور مربوط به یکی از رایبـه‌های سریانی موسوم به *Hierotheus* بوده که آنارخود را بنام *Stephen Bar Sudaili* (Bar Sudaili Asseman, Bibl. Orient ii, 290-291) نوشته است، (رجوع کنید به)

منزبور رئیس یکی از دیرهای ادمیه بود و به James Saragh جدل داشت. باین ترتیب مسی تو اینم این نوشه‌هار ادر او اخر قرن پنج میلادی قرار دهیم. نوشه‌ها اول به یونانی خواهد شد اما دیری نگذشت که آنرا بسریانی ترجمه کردند

و چون مسیحیان سریانی با آن آشنا بودند می توانیم بگوییم که مسلمانها نیز
بطور غیر مستقیم از آن اطلاع یافته‌اند. شواهد صریح راجع به ترجمه آن به
عربی موجود نیست و لمی می Mai قسمتی از آثار دیگر Bar sudaili را مرغی
کرده است. این قسمت در نسخ خطی عربی موجود است (Spisi - Legum Romanum, III, 707)
شده است از داستان کوتاه ملاقات ابوسعید ابوالخیر (وفات ۱۰۴ هجری - ۷۶۹ م)
معلوم می‌گردد دو این داستان را استاد برون (در 261, ii, Lit. Hist. of persia)
آورد و وقتی این دونفر از هم جدا شدند، ابوسعید راجع به این مینامی گفت: «آنچه
من می‌بینم او می‌داند» در حالیکه این سینا گفته بود آنچه من می‌دانم او می‌بیند.
اما اثری دیگری که می‌توان آنرا از نوع دوم گرفت در عراق و خراسان
موجود بود و این تاثیر وقتی اهمیت پیدا می‌کند که می‌بینیم مردمان محلی آن
جاهای در دوره عباسی می‌خواهند پیشوائی اسلام را از اعراب بگیرند و در این
کار خود جانشین آنها شوند. در مورد تصوف نیزی توانیم بگوییم آئین
زردشت تأثیر مستقیم داشت. و در آئین مزبور صفات اختصاصی غیر مرتاضانه و ملی
را می‌یابیم. در دین مانی و طریقه مزد ک لحن زهد و ربا ضت آشکار است.
و چون می‌بینیم که غالب صوفی‌های قدیم یا از دین زردشت به اسلام آمده‌اند
و با پدران آنها پیرو آئین زردشتی بودند، می‌توانیم حدس بزنیم که این مردم
در ظاهر اسلام را پذیرفته بودند ولی در یعنی زند یق بودند، معنی مخفیانه بدین
مانی یا مزدک عقیده داشتند و به اسلام تظاهر می‌کردند، و به این کار اکثر زندیق‌ها
هاعادت داشتند نفوذ عرقانی (Gnostic دانش رازهای روحاً و حانی) را نیز نباید
از نظر دور داشته باشیم. نفوذ عرقانی بوسیله صابئی‌ها ی بین النهرین رسید.
این‌ها خود را از صابئان حران جدا می‌دانستند. صوفی مشهور معروف کرخی
از ولدین صابئی‌بدنیا آمده. اثر دین بودا مطلب دیگری است که نمی‌توان
از آن چشم پوشید زیرا بود ائمی‌ها در قسمت‌های خرامان و ماوراء النهر در

تبليغ دين خود خيلی فعال بودند و صومعه های آنها در بلخ وجود داشت و خيلي قابل نوجه است که ميینم ابراهيم ادهم مر تاض (وفات ۱۶۲ھ) را ميگويند يکی از امراء بلخ بوده که تخت و تاج خودش را گذاشت و در ويش شده است. مطالعه دقيق نشان ميدهد که نفوذ دين بودا خيلي زیاد نبوده زیرا اختلاف فاحشی بين فرضيه های صوفي اسلام و پير و دين بودا وجود دارد. شبهات ظاهری بين نيروانا (nirvana) و فنا تصوف - يعني فنا روح در روح خدا وندی - موجود است. ولی مطابق آئين بودا فی روح شخصيت خود را می بازد و در مقام سکون مطلق محو ميشود ، در حا لیکه صوفي اسلام همان محو شخصيت روح را تعلم ميدهد ولی مطالعه عقیده او زندگی جاوید عبارت است از فكر مقرن بوجود جمال خدا وندی . و برای فنا معادلي در آئين های هندی وجود دارد ولی آن در وحدت وجود دويدا یسی است نه دين بودا .

معروف است که أولین نماينده طریقه تصوف در اسلام ذاتون نوبی یامصری (وفات ۲۴۵-۲۴۶) بود او شاگرد فقیه معرفت مالک بن انس ، صاحب يکی از مذاهب اربعه ، است. مالک در دوره ای زندگی ميگردد که تراوش علوم یوناني در اسلام شروع شده بود . او در حقیقت معاصر عبد الله بن ميمون است. تعلیمات ذاتون را جنید بغدادی حفظ و تدوین کرد. و در آن مبادی اصول تصوف راجع به توحید و اتحاد روح با خدا بيان شده است. اين اصول با تعلیمات افلاطونيان جديده شبهات فزديك دارد ، جز اينکه در تصوف وسیله اين اتحاد بكارانداختن استعداد فكري و تعقل نيست بلکه تقوی و اخلاص ميپاشد . باز هم اين دو طریقه بهم نزديك است ، زيرادر تعلیمات فلاسفه بعد ميپنیم که بزرگترین درجه استدلال فكري مشتمل است برادر الم مستقيمه و افعیات نه فعالیت های ذهنی . جنبه در اجمی فارسي ميداند و در واقع بدمست همین مردم طریقه تصوف انكشاف یافت و بجانب وحدت وجود پیشرفت نمود .

مفکو ره لادری (اعتقاد باینکه بوجود خدا یا حقاً یق پیشین نمیتوان
بی برد . م .) و وحدت وجود هردو در طریقه افلاطونیان جدید (دوره متاخر)
عملام وجود است . فکر لادری آن را در عات اولی غیر مدرک می بینیم . مطابق این
عقیده خدا تجلی از عقل فعال است . این عقیده بعد هادر تعلیمات فلسفه ، طریقه
اسماعیلی و مذاهب نظیر آن اشکاف یافت . ولی تعلیمات صوفی بر خدای شناسی
که آنرا فلسفه عقل فعال با (Logos) مینامند ، تصریح یافته است و این عقیده
به آسانی جانب وحدت وجود میرود . طریقه ای که باین قریب به میان آمد
و جنید آنرا رویکار کرد بر سیله شاگردش شبلی ، خراسانی (وفات ۳۲۵) تعلیم
میشد . حسین بن منصور حلاج (وفات ۳۰۹) همدردش شبلی بود . در تعلیمات
او عناصری را میباییم که با عقیده جمهور مسلمانان مخالف است . پدران او
زردشتی بودند و خودش با قرمطی ها رابطه نزدیک داشت . ظاهراً او اپیر و
عقاید غلات و شیعه های افراطی می باییم ، مثل عقیده به تناصح و حلول و امثال
آن مشارالیه رابه نسبت اینکه انا الحق گفته بود و خود را با خدا یکی میدانست
کشتند . داستانی که راجع باو بیان شده است اختلاف نظر نویسندها و متصوفین
رانشان میدهد . هوئ رخین قدیم که علی الاکثر به موضوع از نظر اسلام می محض
میدیدند اورا ساحر محیلی میدانند که به جز ای تظاهر کرد و پیروانی بدور خود
جمع نمود . ولی نویسندها تصوف دوره های بعد اور اولی و صوفی شهید می شمارند .
به عقیده ایشان شهادت از این جهت نصیب او شد که سر اتصال روح را بار وح خداوندی
فاش کرد . طریقه حلول (حلول خداوند در جسم انسان) اساس عقیده غلات
شمرده می شود بعقیده حلاج انسان طبعاً خدا ایی و آسمانی است زیرا خدا اور رابه
تمثال خود ساخته است و از همین جهت است که در قرآن به ملایکه امر میکند که
به آدم سجد کنند . در حلول که آنرا توحید در زندگانی اینجهانی میدانند الوهیت
خدا وند در جسم انسان داخل می شود ، همچنانکه روح هنگام تولد در جسم
داخل شده . این تعلیمات ترکیبی از عقاید قدیم قبل الاسلام ایرانی و تناصح و

فرضیه‌های افلاطونیان جدید راجع به عقل یا روح عاقله می‌باشد. مطابق عقیده اخیر این قسمت روح از عقل فعال تجلی می‌کند و به جسم انسان داخل می‌شود و با لآخره به آن بر می‌گردد (Cf *Massignon Kitab - al - Tawasin*)، (پاریس ۱۹۳) این مثال خوبی از قرکیب عناصر شرقی و بونانی با تصوف اسلامی می‌باشد. آنچه را که از هند و پارس گرفته باشند فرضیه، تفسیری آنرا از افلاطونیان چدیده بگیرند قابل توجه است که در احلاج نقطه تجمع صوفی و فیلسوف مکتب اسماعیلی را ببینیم.

تعالیات ابویزید بابا نیز باین نوع تعلیمات بسیار نزدیک بود. با اینکه از خانواده زردشتی بدنیا آمده است. او عقیده وحدت وجود را خوب تعریف می‌کند: «خدا بحری پایان است.» کرسی و لوح و قلم و جهان، ابراهیم و موسی و عیسی و جبرئیل همه اوست زیرا آنچه و آنکه وجود واقعی می‌باشد در خدا محرومی شود، و با خدا یکی می‌گردد.

نظر وحدت وجود و طریقه حاول در تعالیمات متصوفین به کثرت دیده می‌شود ولی این افکار هیچگاهی جنبه آفاقی ندارد. در واقع نمیتوانیم طریقه تصوف را باجزیات آن بیان کنیم، جز آنکه اساسات و تمایل عمومی آن را بگوییم. صوفی هامذهب مخصوصی را تشکیل نمیدهد بلکه به کمال مدادگی فدایی و مخلص تمایلات باطنی بی‌هستند که در آن مرشتهای زندگی اجتماعی جامعه اسلامی راه یافته است.

در قرن سوم این طایفه بین شیعیان بصورت بارز دیده می‌شود و بنا بر آن چنین معلوم می‌شود که افکار شیعه و تصوف یکی شده است، ولی جزو اصلی آن نیست.

او ضایع مشابه این در مساحت نیز دیده می‌شود. در آنجا تصوف در مذاهب افراطی پر و تستانت و همچنان دستورهای فکری کلیسای کاتولیک راه یافته است و با وجود اختلاف دینی که بین آن دو طریقه موجود است مواد مشترک زیادی باهم دارند. تنها باید ملتفت باشیم که تصوف اساس نمی‌گیرد تا آنکه این نوع علائق بین روح بشر و خدا وجود نداشت باشد. و آن مطالعی است که در طریقه افلاطونیان جدید اظهار

شده است. تصوف مسیحی، بمعنی واقعی در غرب آغاز نشد تا آنکه آثار (در رن نهم میلادی به لاتینی ترجمه نگردید و تاریخ تصوف اسلام به ترجمه حکمت الهی ارس طوآ غاز شد. از طرف دیگر باید ملتافت باشیم که تصوف نیز بر حکمت الهی و دینیات تأثیر دارد. تصوف در مسائل دینی و تعبیرات اصول وابسته با آنها، سخت‌گیری ندارد و بنابر آن، خواه بطوری شعوری باشد خواه غیر شعوری، با تعلیمات حکیمی *dogmatic* معین مخالف است و از «مین لحظه با حکمت الهی و فلسفه نظری مخالف میباشد.

به نظر سطحی طوری معلوم میشود که گویا تصوف اسلام تحت طریق معینی آمده است. و غالباً از مراحل و مدارج مختلف تصوف صحبت می‌شود، ولی این مرحله‌ها درجه‌ها مانند مذهب اسماعیلی و امثال آن رسمی نیست، بلکه منازل مختلف را در راه نقد من شخصی نشان میدهد و جز اصطلاح ذوقی چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ ظاهرآ این مراحل و منازل از مذاهب دیگر گرفته شده است زیرا تصوف در مراحل اول (و تحدی آزاد انه) بین بعضی از فرق شیعه نشوونما کرد. غالباً مرد مبتدی راه نقدس خود را تحت رهنمایی هادی روحانی هجرب قرار میداد این شخص کار معلم را میداد و با اصطلاح تصوف بنام شیخ، هر شد یا پیر شناخته می‌شد. در اکثر موارد این شاگردی و پیری و مریدی، اطاعت بسی چون و چرا معلم را ایجاد می‌کند. زیرا ترکخواهشات نفسانی و افراحت و آنچه خود را ای پنداشته می‌شود نوعی از افکار نفس است که برای هوا خواهان علائق نفسانی لازمی می‌باشد. از جمعیت زیادی که بد و مرشد صاحب فنونی جمع شدند انجمن اخوت در اویش بینان آمد. وقتی چون انجمن اخوت اشخاص غیر روحانی (که بکارهای دنیاگی نیز مشغول می‌شوند) گاه و ناگاه برای مشاغل و دستورهای مذهبی بدورهم جمع می‌شدند و هنگامی هم جمعیت‌های دائمی تشکیل میدادند و تحت رهنمایی شیخ بسر میبردند. علام این هو عسسات رهبانی در حوالي ۱۵۰ هجری در دمشق ظاهر شد. و پنجاه سال طول کشید تا به

خراسان. رسید همچو یک از مذاهب موجود اسلام باین قدامت امیر مدد. درحوالی سال ۱۴۶ ه خبر شیعی را (ا لون) می شنویم که قبر او در جده است اور ا جمعیت الوانیه میدانند و آن جمعیتی است که فعلاً بحیث جمعیت فرعی رفاعیه موجود است. فرق دیگری هم بنام ادهمیه، بسطامیه و سقطیه موجود داشت که اصالت آنها به ابراهیم ادهم و پاییز ید بسطامی و سریع السقطی میرسد ولی منشأ اصلی آن معلوم نیست.

در قرن شش دلابل بیشتری بدسترس ماست. با اطمینان خاطرمی توانيم اساس سلسله رفاعیه را به ابوالعباس احمد بن علی الحسن علی بن ابی العباس احمد رفاعی (وفات ۵۷۶) که از قریه ام عبیده، در محلیکه رود دجله با فرات می پیوندد، بررسانیم. در زمان حیات او جمعیت بزرگی از مریدان بدور او جمع شدند بسال ۵۷۶ پیر وان خود را تحت سلسله معینی درآورد. اعضای این جمعیت تحت قیادت یک شیخ بودند، و با وحلف اطاعت مطلق باد میکردند، ولی علاوه بر اعضای اصلی جمعیت اشخاصی هم بودند که گاه گاهی در مراسم جمعیت حضور میافتند. ابوالعباس وقتی در گذشت از خود وارث نگذشت سلسله او به خانواده برادرش منتقل گردید. این سلسله امروز بدوسلسله بزرگ منشعب گردیده است. (۱) الـ ایه *Alwania* که قبلاذ کرشد و (۲) جبوی که از اشترانیک آنها در مراسم عجیبی که دارند، بخوبی شناخته می شوند، درین مراسم شیخ معمولاً بر مریدان در حالیکه روی زمین خوابیده اند سوار میشود. از سلسله هائیکه در مصر موجود است این سلسله بیشتر بذکر جنون آمیزی خود را مقید میدانند. سیخ و چاق در جسم خویش فرومیبرند مار و امثال آن را می بلعند و اسم خداوندر ابطوری نکرار میکنند که بالآخر هجز نامه چیز دیگری باقی نمی ماند. پیر وان این طریقه غالباً^۲ عمامه سیاه می پوشند و همین عمامه سیاه علامه محیزه ایشان شمرده می شود. عبد القا در جیلانی (وفات ۵۶۱) را پیشوای خود میدانند. در ذکر آنها اعمالی چون خوردن آتش، بلعیدن افعی یا ناقص

سازی اندام رفاعی ها موجود نیست . تنها نام خدا تکرار میگردد این نام به صراحت اظهار می شود و با وقایتی تعقیب میگردد . بدويه را ابوالفضل احمد (وفات ۶۷۵) که قبر او در تنته Tanta مصر سفلی است تأسیس کرد . درین سلسله ذکر سنگین و موقر صورت میگیرد نام خداوند با صدای بلند تکرار می شود . بریدن اعضای بدن یا خوردن آتش بین ایشان مروج نیست . مولویه یا در اویش رقص کننده راشا عرصه تصوف بلخ مولانا جلال الدین سر آینده اشعاری که بنام مشنوی معروف است ، بمعیان آورد . سهروردیه اصل خود را شهاب الدین صوفی بغدادی که به وحدت الوجود عقیده دارد میرساند شهاب الدین را صلاح الدین در ۸۷۵ بقتل رسانید .

در هر یکی از این طریقه ها و سلسله ها تعلیماتی موجود است که تا حدی شکل قانونی را بخود گرفته است . و معلمین بزرگی هم موجود است که نوشته های آنها بطور کتاب و بیاض استعمال شده و باین ترتیب افکار ایشان در تصوف بطور عموم نأثیر کرده است . با وجود این محقق است که تعلیمات متصوفین گلچین است و تنها میتوان آنها را بطور اساسات عمومی بشکل فا عده در آورد . از آنجلمه می توانیم مطالعه آن را ذکر کنیم :

(۱) وجود تنها از آن خدادست ، خدا حقیقت مطلق است و هر چه غیر اوست ، و هم و فریبند و اغفال کستنده میباشد . این است اصولی که يك نفر صوفی وحدانیت خداوند را به وسیله آن ارائه می دهد . اگر بمفهوم دقیق قری بگیریم خداوند در اینجا عقل فعال را افاده می کند و آن تجلی خداوند است ، خداوندی که خود غیر مدرث می باشد . ولی صوفی این امتیاز فلسفی را واضح نمی سازد یا به تعبیر دیگری تجلی خداوند را خود خداوند می داند . ولی در بشر روح ناطق و معقولی موجود است که در مقابل روح خداوندی چون تصویری آیینه می باشد و می تواند خود را به حقیقت خداوندی نزد يك کند . و چون هر چه غیر از وجود خداوند باشد موهو و فریبند است ، واضح است که

علم به خدا و ند و حقیقت خداوندی نمی تواند به وسیله اشیای مخلوق بدد سمت آید و از همین جهت است که صوفی‌ها مانند افلاطونیان جدید به استشراق از راه روح ناطق (نسبت به استدلال) ارزش بیشتری قابل بودند و استشراق را نسبت به استدلال در مقام عالیتری میگذارند. این طریق از کشاف در تمام انواع تصوف مشترک است و برای وجود، حال و تجارت روحی دیگر مقام عالیتری قابل هستند. حاصل یا مقام را اول ذالنون مصری وضع کرد و آن در مورد «فنا» نیز استعمال می‌شود فنا بمعنی بی‌هومنی از اشیای این جهان و بالآخره رسید ن‌به‌بقا. این عمل معمولاً با بی‌هوشی صورت می‌گیرد هر چند ممکن است همیشه اینطور نباشد. حکایاتی راجع به اولیاء الله موجود است که می‌رسانند آنها در وقت بیهوشی به اثر زخم نمی‌فهمیدند و این مطالب را نمی‌توانیم کا ملا^۱ افسانوی بدانیم زیرا همین حال در زمان زندگی خود ما در اویشی موجود اند که در ریاضت‌کشی خود را به زحمات زیاد جسمی گرفتار می‌کنند. شاید این کارها از راه تعاملات روحی بی‌باشد که تا حال درست فهمیده نشده است. و این مفکوره اساسی اعمالی است که طایفه رفایه و در اویش دیگر آنرا انجام می‌دهند. این عمل را ذکر می‌نماید. ذکر پاد خداوند است، که در قرآن نیز بدآن امر شده است (قرآن ۴۱، ۳۳) و آن سعی است برای وصول به حالت حال. شاید با اثر تصوف بود که می‌بینیم فلسفه ما قبل است علم استشراقتی را ترجیح دهد. بدون شبیه با اثر همین عوامل بود که وجود حال را فلا مده^۲ بعد وسیله رسید ن‌به استشراق دانستند.

عقیده صوفی راجع بخدا و اینکه خدا حقیقت مطلق است نه تنها بر خلقت رأثیر نمود بلکه بر بحث خیر و شر نیز نافذ بود. چون اشیاء همیشه با اضداد خود شناخته می‌شود، مثلاً روشنی را با تاریکی، تندرنی را با بیماری وجود را از عدم می‌شناسیم وجود خداوند را نیز می‌توانیم از راه مقایسه حقیقت با غیرحقیقت درک کنیم اختلاط این دو اضداد عالم عوارض را

به وجود می‌آرد، که در آن روشنی مثلاً، روی زمینه تاریکی شناخته می‌شود و تاریکی بذات خرد غیاب روشنی است: با چون وجود با استشراف پیهم از علت اول جدا می‌گردد، و در هر استشراف وقتی از حقیقت بزرگ دورتر می‌رود از استشراف او لی ضعیف تر می‌شود، هر قدر حقیقت آن کمتر شود بیشتر واضح می‌شود. پس شرکه نفی جمال اخلاقی حقیقت است، در آخرین استشراف به حیث زمینه غیر حقیقت ظاهر می‌شود. و آن نتیجه، حتمی پرتوی از استشراف عقل اول است، همان عقل او لی که در عالم عوارض خپر مطلق شمرده می‌شود پس شر حقیقت نیست بلکه نتیجه، حتمی اختلاط حقیقت با غیر حقیقت می‌باشد در حقیقت این عقیده شامل عقیده ای است که می‌رساند: آنچه غیر او (خداؤند) امتد غیر واقعی می‌باشد.

(۳) غایه روح اتحاد با خداوند است. این عقیده توحید که ما قبل از این دیدیم، در حکمت الهی صوفیا نه اسلام از همان اوایل راه یافت. دکتر نیکلسن عقیده دارد که فنای ذات در وجود مطلق بدون شبه منشأ هندی دارد. تفسیر کتفنده او لی آن بازید بسطامی است. که ممکن است آنرا از معلم خود ابوعلی سندی اخذ کرده باشد. (Nicholson *Mystics of Islam* p. 17) و لی این تنها یک راه ارائه این عقیده است. عقیده مزبور دامنه و مسیح دارد و تقریباً در تمام تعلیمات صوفیا نه بشمول افلاطونیان جدید دیده می‌شود. بمفهوم عالیتری می‌توانیم آنرا اساس اخلاقیات صوفیا نه بدانیم زیرا خیر اوی را اتحاد روح فرد با روح خداوندی تعریف کرده اند و هر چه در این راه کمک کند خیر پنداشته می‌شود و آنچه انسان را از این کار بازدارد شر تلقی می‌گردد. و این در مورد تصوف مسیحی و تمام انواع تصوف صدق می‌کند. نعی تو اینیم بطور یقین بگوئیم که عقیده و حدت از افلاطونیان جدید، بودایا از مفکوره عرفانی گرفته شده است. این عقیده، ملک مشترک همه می‌باشد و انتنتاج طبیعی مقدمات صوفیا نه راجع به خدا و روح بشر شمرده می‌شود. ممکن است بعضی

از جنبه های عقیده مذکور رنگ و هندی داشته باشد. ولی در این فکر صوفیانه مانند افکار دیسگر تصویف تیوری منفردی که از آن برای ایجاد یک سیستم حکمت الهی استفاده شود، مر بو ط به افلاطونیان جدید است. حتی در تصوف نیز ذهن یونانی در تحلیل و تشکیل فرضیه اعمال نفوذ نمود.

از روزهای بسیار قدیم آرزوی روح را برای رسیدن به منبع خداوندی اش در معرفه طلحاتی که از مظاهر عشق بشری گرفته شده بودمی پیچاندند. با اندکی تأمل می توانیم بگوئیم که این کار کاملاً شرقی است، هر چند این وسیله‌ای بود برای اظهار آرزوی که صفت اختصاصی همه تصوف‌هاست. در دوره‌های بعد همین طلب را باطرز محلو دتری در تصوف مسیحی می بینیم. پیدا کردن نقطه تماس بین این دو تصوف کار آسان نیست شاید بتوانیم بگوئیم که هر دو در محل خودش جداجدا اکشاف کرده و اظهار آرزوی روحی بوده‌اند.

ظهور تعليمات صوفیانه بدون مخالفت نماند، و این مخالفت مخصوصاً از سه نقطه صورت میگرفت (۱) صوفی ها از عبادت دائمی طرفداری می نمودند. در این نوع عبادت بشر خاموشانه با خدا را بسطه پیدا میکرد با این وسیله میخواستند نماز های معین پنجگانه را در او قات معین که از فرایض اسلامی است ترک کنند. صوفی های میگفتند نماز های بومیه برای اشخاصی است که زندگی روحی آنها جلو نرفته است. ممکن است این عبادت را اشخاصی که فیض بیشتری نصیب آنها گردیده است ترک کنند، و آن درست مادل مقامی است که گاهی نصیب فلاسفه می شود. (۲) متصوفین ذکر را بمنان آوردند و آن تکرار نام خدا وندی است. مسلمان های عذر اسلام با این نوع عبادت آشنابودند و از بجهت می شود آنرا بدعت گفت (۳) بسیاری از آنها توکل را انتخاب نمودند، توکل انسکای مطلق بخداوندو پر هیزار تمام اقسام کار و کسب است. حتی آنها نیکه توکل ایشان بیشتر است در بیماری دوا نمیخورند و از بزرگان تعویذ میگیرند. تمام اینها بدعت بود و بدون شبیه با مخالفت هایی

رو بروگردید، مخصوصاً آنکه بالاسلام معتدل مخالفت داشت اسلام با تعبصات شرقی سازگاری نداشت. مخالفت آن با قرآن و اسلام اگر ظاهر و علني نباشد میتواند درک شود. با تصوف مفهومی کوره جدیدی راجع بخدا و ارزش های مذهبی جدیدی بیان آمد. اگر اعمال صوفیانه نافذ می شد اسلام عبارت بود از مراسم بسی ضرر آنهاییکه به مذهب اساسی آشنائی کامل ندارند. معذالیک در حقیقت اسامات فلسفی ای که بوسیله آثار ارسسطوئی افلاطونیان جدید بیان آمد و مور دقوی عامه قرار گرفته بود بحدی نافذ بود و آنرا موافق با قرآن یافته بودند که تصوف، تاجاییکه بر فلسفه افلاطونیان جدید مبنی بود، مخالف اسلام تلقی نمی شد بلکه آنرا مخالف مراسم معمول مید استند.

با وجود این تصوف را کفرآمیز می شمردند و آن نه تنها از بینجهت بودکه بدعت های نظیر بدعت های فوق در آن دیده می شد، بلکه بنا بر آنکه بین اساسات طرفدار آن افرادی اسلام و شیعه های پیشرفتی اختلاف فاحش وجود داشت. واقعاً بسیار قابل توجه است که می بینیم تصوف بین عناصری بیان آمد که به فلسفه علاقمند بود و هنوز هم به دین زرده شدنی و افکار مزدک عقیده داشت شهرت بد تصوف بدون شبیه به نسبت آمیزش بد آن است. قبل از غرایی وفات (۵۰۵ ه) تصوف بین مسلمانان خالص العقیده جایی برای خودش پیدا نکرد. غزالی در خور دسالی یتیم ماند در همان اوایل زندگی او را یکی از دوستان صوفی تربیه کرد و پس از آنکه اشعاری شد و با چنین صفتی رئیس مدرسه نظامیه بغداد گردید خود را با مشکلات روحی مواجه دید و مدت بازده سال در آن و او عبادت بسر میبرد، بعد از آن بحیث معلم دوباره به کار بازگشت در این وقت تعلیمات او شدیداً زیر تاثیر تصوف قرار گرفته بود او عملاً به اساساتی باز میگشت که در سال های اول زندگی آنرا تعلیم داده بود. هر قدر غزالی در علم کلام اسلامی نفوذ می یافت، تصوف خالص در مذهب سنی داخل شده میرفت و از آن وقت در مذهب سنت و جماعت طریقه مخصوصی گردید، هزاری در عین حال به تصوف جنبه علمی داد و اصطلاحاتی برای آن وضع نمود

با لااقل اصطلاحاتی را که تصوف از افلاطونیان جدید گرفته بود تأیید کرد. این نوع تصوف را می‌توانیم تصوف مذهبی اسلامی بنامیم که از هر نوع فکر کفر آمیز شیعی برکنار است. و رو در تصرف اصلاح شده در مذهب خالص اسلام در قرن شش هجری صورت گرفت.

در قرن بعد تصوف در هسپانیه ظاهر شد ولی در آن جا وارد تصوف از راه اسلام خالص صورت گرفت و بنابر آن با تصوف آسیائی اختلاف دارد. او لین صوفی هسپانیه ظاهر اممحی الدین ابن العربی (وفات ۶۳۸) است که به آسیا مسافرت نمود و در دمشق وفات یافت. او پیر و ابن حزم بود ابن جزم از طریق فقهی نمایندگی می‌کند که از مذهب ابن حنبل افراطی تر است. در خود هسپانیه پیشرو صوفی هاعبد الحق بن سبعین (وفات ۶۶۸) است او خاصیت صوفی هسپانی را اشان میدهد. صوفی هسپانی در عن حالت فیلسوف است زیرا تصوف هسپانی بیشتر نظری است. مانند فلاسفه دیگر دوره موحد او به ظاهری هاعلاقه نشان میدهد و آن مرتع تجمع ترین گروه متعصبین است.

در قرن ۷ جلال الدین رومی (بلخی) وفات ۶۷۲ ظاهر شد. با ظهور جلال الدین عصر طلائی تصوف کامل گردید. جلال از دین مسنی خالص العقیده است. اصلاح از بلخ بود ولی پدرش مجبور به مهاجرت شد و بجانب غرب حرکت کرد. و بالاخره در قنبه مقیم گردید و در همانجا وفات یافت. جلال الدین را پدرش تربیه کرد و پس از فوت پدر در حلب و دمشق به تحصیل پرداخت و در همانجا تحت تأثیر بر هان الدین ترمذی آمد. بر هان الدین یکی از شاگردان پدرش بود و تعلیمات او را در تصوف ادامه میداد. پس از مرگ این مرشد با شمس تبریز که مردی بود غیر عادی اما مقدس و پر از صفا به نما من آمد. شمس مداد نداشت اما قادرت روحی بسیار بزرگ داشت؛ با حرارت و شوق روحی خارق العاده ای که داشت بر عصر خودش تأثیر عجیبی نمود. بعد از مرگ شمس تبریز جلال الدین به نظم مشنوی آغاز کرد. این اثر ارزش و اهمیت فوق العاده در جهان ترک یافته است. جلال الدین طریقه‌ای از در او پسر اساس گذاشت که بنام خود

او به طریقه مولویه معروف است. پیروان این طریقه را اروپائیان در اویش رقص کننده میگویند.

مجری تصوف رسمی باذالنون آغاز و با جلال الدین رومی پایان می‌باید. نویسنده‌گان بعدی جز تکرار آنها به اشکال ادبی چیز دیگری نداشتند. میتوانیم ازین آنها مثال‌های واقعی را انتخاب نمائیم. در قرن ۸ عبدالرزاق صوفی وحدت وجودی (وفات ۷۳۰) روبرو هستیم. او شرحی بر تعلیم محی الدین ابن‌العربی نوشت و از آن دفاع کرد. عبدالرزاق طرفدار اختیار بود باین دلیل که روح انسانی تجلی خداوندی است و بنابر آن باوصاف خداشر یکث می‌باشد. دنیابننظر او بهترین دنیائی است که میتواند وجود داشته باشد. اختلاف در اوضاع و جود دارد. عدالت مقتضی قبول آنها و انتخاب اشیادر وضع وحالت خود ایشان میباشد بالاخره تمام اشیا از وجود باز میمانند زیرا باز بخدا، حقیقت مطلق، بر میگردد. انسانها به سه طبقه تقسیم شده است. طبقه اول مشتمل است بر مردان دنیائی که زندگی آنها برای خود آنهاست و با مردم‌هایی بسی مبالغات میباشند. طبقه دوم مشتمل است بر مردان عقل که خدار از صفات ظاهری او میشناسند. طبقه سوم عبارت است از مردان روح که به بصیرت راه می‌یابند.

هر چند تصوف امروز در اسلام مقام قبول شده دارد. ولی گاهی در مقابل آن مخالفت‌های شده است. معارض بزرگ آن مصلح حنبلی ابن تیمیه (وفات ۷۲۸) است که از طرفداران علوم دینی معمول و معروف بود. او با هرگونه علاقه رسمی با تعلم مذاهب مخالف بود. اهمیتی را که برای اجتماع قابل بودن از میان برداشت، جز اینکه این اجتماع مطابق با موافقت صحابه باشد. با شعری هاوغزالی مخالف شد، صفات خداوندی را بر اساساتی که ابن حزم وضع کرده بود، قبول داشت. در آن وقت‌ها النصر المنیجی در قاهره شهرت داشت ابن تیمیه با وذمه‌ای نوشت طریقه اتحاد را در تصوف تقبیح کرد و آنرا کفر خوازد. از این جنگی بین

اسلام و تصوف برخاست که با شر آن ابن تیمیه ز جرو آزار دید و بز نسان افتاد . در آخر عمر فتوی علیه دادن خیرات برای ترمیم مقابر صادر کرد . استحمدادا ز اولیاء الله را به شمول پیغمبر را جایز شمرد . در این کار او را اپیشور اصلاحات و هابی قرن هزده میدانند . آثار خطی ای موجود است که در آن عبدالوهاب ، که بسی شک اورا می توان شاگرد این مصلح شمرد آثار ابن تیمیه را استناخ کرده است .

الشعر ای از قاهره (وفات ۹۷۳) نمونه واقعی صرفی خالص العقیده اخیر بشمار می آید . او غیر از وحدت وجود در تمام رشته ها از ابن عربی پیروی می نمود . آثار او مخلوط است از تفکرات عالی و خرافات پست زندگی او پر است از معاشرت با جن و موجودات غیر عادی . حقیقت نسیقو انداز راه عقل بدست آید بلطفه باب صیرتی از راه جذبه دست میدهد میتوانیم با آن برسیم . ولی مردی است که نعمت الهام یاد را مستقیم روحی نصیب او شده است . این لطف و مراحم خداوندی از وحی که بر پیغمبر نازل میشود فرق دارد . اولیاء ، همه ، زیر اثر قطب میباشند اما قطب فسبت به صدحابه پیغمبر از نظر مقام پایان تراست . در ویش هر طریقه را که انتخاب کند خدا اورا هدایت میکند .

ولی شعر ای خودش طریقه جنید را ترجیح میدهد . نظریات متغیر ارباب شرع به حوالی مختلف بشر تطبیق شده است . شعر ای موسس طریقه ای بود که میتوان آنرا شعبه فرعی طریقه بدويه شمرد . نوشه های او بر اسلام جدید تأثیر قابل ملاحظه دارد و برنامه آنهایی را که طرفدار اصلاحات تازه در تصوف جدید می باشند نشان میدهد .

اثر:ی . ا. بر تله

شاهنامه فردوسی(۱)

مترجم از روسی: «محمد افضل بنو واله»

۵۴۶

شاهنامه فردوسی یکی از برازندگان بزرین بادگار های ادبیات جهانی است. نسخ خطی پراگمند آن بتعدد اکثیری در عده بی از کشورهای دنیا موجود و جالب دقت و توجه دانشمندان و محققان واقع گردیده است. مفاهیم و معانی شاهنامه از سالیان بسیار پیش باین طرف در سرزمینهای شرقی روشن و واضح بوده و همچنان نسخه های موجوده آن با وقاره زیبا و حواشی نهایت مزین و مینا توری شده، آراسته است. کذا در مقابل بیک تعداد نسخ دیگری بر میخوریم که کاغذ بسیار دوام و بسیار ارزشی در آن بکار رفته و به خط کاملاً ناز بیا تحریر گردیده و از هر جهت چنین بسیار اعتدالی نگاه مارا بانطرف میکشاند.

با اینهم خواندن و ورق گردانیدن هر یک جزء این شاهنامه ها،
موردنظر شاهان فیودالی و اطرافیا نشان که در حمایت آنان بودند،
قرار گرفته است، و با این اساس کسب شهرت بزرگی نموده و در موارد
سرحدات خراسان پنهان شده است. موجودیت شخص افسانه یی بنام «رستم»
در زمانهای اروپای قرون وسطی و نیز آنطور یکه در قصه های «روسی» در خصوص
قهرمانی بنام «زله زیروچی» بر میخوریم، وجود روایت رستم و همچنان اجتماع

(۱) مقدمه، جلد اول متن انتقادی شاهنامه که از طرف اکادمی علوم اتحاد شوروی به سال ۱۹۶۱

در ماسکو انتشار یافته است.

نامهای رستم با نام پدرش (رستم زال زر)، و ذکر دشمن او کیکاووس (که در قصه‌های رویی کیکاووس)، لازمه اجتماع اتفاقی نمیباشد، تکرار و ایات راجع به رستم در محیط رویی و همچنان نگاه نمودن بهمه قصه‌های آنجا، آنقدر روشن و واضح نمی‌نماید. و یا در حصه اینکه چگونه افسانه «ساکس‌ها» در شاهنامه فردوسی شامل گردیده، از موضوعاتیست که نمیتوان در خصوص آن جای شرح پیدا کرد. در قرن هزاردهم او لین سعی و کوشش اروپائیان در باب بررسی و تحقیق شاهنامه شروع می‌شود. در آغاز کار، یعنی به هنگام انتشار و چاپ پارچه‌های شاهنامه، چنان متنی که موثوق و قابل اعتقاد باشد، در خصوص ترجمه نزد آنان نبود. با آنکه مترجمان در موضوعات دست داشته شان معلومات بیرونی نداشتند، مواد تحت نظر خود را بذریعه می‌فهمیدند و به ترجمه همت می‌گماشتند.

یک تن از محققان مشهور، بنام «فورت او لیم» در هند، لزوم و خرورت تهیه متنهای انتقادی را در کرده بود، مگر بنا بر بعضی محدود دیت‌ها و قید‌های زمانی و مکانی موفق به تهیه چنان متنی نشد، تا اینکه در سال (۱۸۰۸)، «م. لمسدین» استاد کالج هندی قصد کرد که در ۲۷ جلد متن انتقادی شاهنامه را آماده بسازد، او، میدانست که معلومات دست داشته اش برای اقدام به همچوکاری کافی نیست، ازین لحاظ در تکاپو و جستجوی جمع آوری افکار علمای محلی شد، ولی با وجود این عمل، طوریکه شاید، نتوانست در تهیه متن انتقادی موفق بیاورد، و علت آن بود که، معلومات آنان محلی بود و نسخه مرتبه چندان حائز اهمیت و ارزشی که منظور نظر بود، نشد، بهر صورت جلد اول شاهنامه به پول خیلی هنگفت در سال (۱۸۱۱)(۱) در کلکته نشر شد. مصر فیکه در آن حصه کرده بودند، در مقابل نسخه مستحصله شان خیلی ناچیز و حتی خجالت آور بود. با آنهم کمپنی هندی موسم

(۱) شاهنامه، اثر ابوالقاسم فردوسی، جلد اول، کلکته ۱۸۱۱

به (اوست اند یو)، کار خود را باز جام رسانید، با وجودی که شاهنامه حاصل آورده دارای ارزش معنوی کافی نبود، از دلچسپی مورد نظر هم نیفتاد. در سال (۱۸۱۴)، «اتکنسن» داستان (رستم و شهراب)، را با ترجمه منظوم آن بکجا بچاپ کشید، که بزرگترین و جالب ترین نمونه ترجمه منظوم آنوقت محسوب میگردد.^(۱) متعاقب آن، در شهرهای مختلف یوروب پارچه های شاهنامه پیدا شد و این امر محققان آن سرزمین را با شاهنامه آشنا ساخت، و پیشتر از آن یگانه امری که مانع تجسسات درین ساحه شده بود، همانا عدم موجودیت شاهنامه بود و همچنان آن قسمی که تهیه کردن متن شاهنامه پول گزارف میخواست، معلومات کافی در موضوعات متعلق به شاهنامه هم از شرایط اولی بود، و میباشد محققان و مترجمان ازین امر کاملاً آگاهی داشته باشند تا بتوانند در جهات کار و فعالیت خود کاملاً بشوند با این اساس چون کار دشوار نینمود، اداره شرقشناسی روسی هم بچنین عملی اقدام نکرد. قسمت اول و مکمل شاهنامه در سال (۱۸۲۴) از طرف «قرنفرما کان» ادب انگلیسی فارسی گوی با کمل «راجا اوود» در کلکته^(۲) چاپ و بتعداد ۱۷ جلد و با بیشتر از آن نشر گردید، اگرچه این نسخه ها در قرن (۱۶) هم موجود بود، مگر قدیمترین شکل شاهنامه را آشکار نیمساخت؛ مسئله اینجاست که در اصل متن شاهنامه اشعار دیگر آن به صورت نادرست راه یافته بود و کار را مشکل و دوراز هرگونه تحقیق میداشت. با این همه ناگواریها یک نسخه درست و صحیح بانتخاب بهترین شیوه و سبک از طرف «قرنفرما کان» بوجود آمد و به نیکوتین خط تحریر شد. ازین بعد از روید آن چاپهای متعددی در مملکتها ایران و هند بعمل آمد. درربع اول قرن ۱۹، موقعیکه دولت فرانسه ارتباط سیاسی با دولت ایران بافت، در پی آن شدند که به افقه دولتین شاهنامه را بزبان فرانسوی ترجمه و چاپ نمایند؛ اینکار از طرف شخصی بنام «ژول مول»

(۱) «شهراب» ترجمه آزاد از متن فارسی شاهنامه فردوسی، کلکته، ۱۸۱۴،

(۲) شاهنامه: شعر حماسی، اثر ابوالقاسم فردوسی، با مقابله دقیق تر نرم اکان، جلد ۱-

در سال ۱۸۲۶ شروع شد، وی از نسخه‌های مرتبی که تعداد آنها به سی جلد میر سمید و در آرزو پا موجرد بود، استفاده برده است مگر با وجود تهیه اینچهین مواد و کثرت نسخه‌ها اختلافات بین خود و زیادی در حین خریدن محسوس می‌شد و این مشکل تقریباً حل ناشدنی بود و اینکه دانشمندان و محققان یک عمر را در چنین موارد باید صرف می‌کنند، عجب نخواهد بود، بالاخره «مول» در سال (۱۸۷۶) (۱) وفات کرد، او در حیات خود مجال یافته بود که شش جلد بزرگ شا هنا مه خود را به بسیار زحمات و مشکلات طاقت فرسا تهیه کند و بدسترس عموم بگذارد - جلد هفتم کتاب او که تحت بررسی بود تکمیل نشد، این کار تو سط شاگردش «بیری د میزم» تکمیل و نشر گردید. مگر یگانه امری که کار «مول» را دشوار ساخته بود، همانابی ربطی و پراگندگی جمله‌ها بود، باین حساب «مول» موفق با آن نشد که در بررسی خاص خود یک متن انتقادی نیکو و کاملی بوجود بیاورد، زیرا صورت اختلافات مواد، امکانات انتخاب یک معیار اصلی را از میان می‌برد، چون چاره از هرس و حصر بود، «مول» همین متن را با اینهمه کیفیت، بحیث معیار قبول کردو اقدام بکار نمود. از اظهارات خودش در مقدمه کتاب چنین بر می‌آید، که کار او درین خصوص مربوط به تشخیص سبک معین، و حروف اصلی کلمات متن شاهنامه از نسخه‌های متعدد بوده است. از جمله یکی از آن نسخه‌ها که صحیح نسخه درست نظر بخورد در قرن ۱۶ در هند موجود بود و با وفاکه خیلی قشنگ و خط ممتاز، تزئین و تحریر یافته بود و چون اکثر نسخه‌ها به خط خوب و عده‌ی هم بخط... بود، ازین لحظه بیش از پیش کار را دشوار نمود، کاوشهای وزحمات سراسام آور «مول» در بسیاری از موارد داشتیهات «تر نر ما کان» را اصلاح کردو در هر قسم از ساحه کارش اشعاراً الحاقی و اضافی را حذف می‌کردند. نسخان، ضمن کارشان بسیاری ازین قسم بیتها را در متن گنجانیده اند، مگر به هنگام ترجمه با ینگونه کلمات

(۱) شاهنامه اثر ابوالقاسم فردوسی، چاپ، ترجمه و شرح ژول مول، پاریس، ۱۸۲۴، ۱ج

بی معنی، تو سط فکر های رسای متر جمان، آب و رنگ معنی داده می شود. نقایص فعالیتهای «مول»، زمینه جدیدی در بود آوردن نشر سومین متن انتقادی ایجاد کرد، این کار بمساعی-«ولرس»^(۱) بدرستی انجام پذیرفت. وی در خصوص تکمیل این متن از شاهنامه های چاپ کرده (ترنر ما کان) و (مول)، استفاده اعظمی برده است.^(۲) ولرس بعد از در نظر گرفتن یاد داشتهای انتقادی «مول» در تعیین هدف کارش از یاد داشتهای (فریدریش روکرت) (۲) و «مهرم» شاعر فارسی گوی که در ضمن، صورت وجود یافته است، نیز استفاده کرد. و به نشر دو جلد شاهنامه که سالهای (۱۸۷۷-۱۸۷۹)، اتفاق افتاده است، موفق شد. جلد سوم تو سط «لند اوور» در سال (۱۸۸۴)، و جلد چارم تو سط، یک تن از شرق شناسان روسی بنام «ف. ا. روزنبرگ» در سال (۱۹۳۰) آماده شد. ولی با وجود یکه اطمینان صحبت آن بحد کافی بود، مگر نظر به علتی بچاپ فرمید. فکر «ولرس» از دو چاپ غیر انتقادی، متن انتقادی بوجرد آورد، ولی با اینمه، بمشکلات میتوانیم، بصحبت این متن زبان بسکشاپه و اورا درین خصوص کامیاب بدانیم. «ولرس» در ترتیب اداده کارش حداقل موافق به متن «مول» بود، تاجاییکه تفاوت کار «مول» و «ما کان» را در پاورقی ذکر نمود. این چاپ تهیه کرده او، سالیان متمادی، بحیث کتاب درسی خدمت خوبی نمود، جهت استفاده ازین متن هادر فاکولته های ممالک شرقی، در اساس نشریات «ولرس» او لین لغتنامه شاهنامه جای داده شد، و در همین آوان یعنی بسال (۱۹۳۴) بزرگترین جشن سالانگره فردوسی بر پا گردید و دو چاپ شاهنامه صورت گرفت: یکی تو سط موه مسسه نشرات خاور که کمی اصلاح شده متن شاهنامه

1- "Firdusii Liber Regum qui inscribitur Shshname...."

Lugduni Batavorum, t. I, 1877; t. II, 1879.

2- Fr. Rueckert, Bemerkungen zu Mohl's Ausgabe der Firdusi ZDNG, Bd VIII, Heft 11, Leipzig, 1854, Ss. 239 — 329; Bd X (1856), Ss. 127—282.

چاپ کلکته بود، و آن دیگر توسط نشریات «برو خیم» درده جلد بچاپ رسد. از جمله شش جلد نخست سه جلد او لی این چاپ از روی چاپ «ولرس» و «لندا اور» و سه جلد آخرین آن از مقدمه جلد اول شاهنامه چاپ «برو خیم» بخلاف حظه میر سید، «مینوی» و «اقبال» که او لین متن شش جلدی را تهیه کرده بودند. صرف اشتباهات روشن و آشکارای «ولرس» و «لندا اور» را اصلاح نموده اند.

در مقدمه جلد هفتم «سعید نقیسی» اظهار کرده است؛ که او، موظف بدان بوده، ناما بقی متن را بحد کافی اکمال کند، و او، این وظیفه را از روی قوانین و اصولیکه «ولرس» بکار برده بود، در مدت ششماه تکمیل نمود. وقتاً که «سعید نقیسی» مشغول مقایسه کردن چاپ‌های «مول» و «ماکان» بود، چنین یافت که کار «ولرس» نسبت به «مول» موقیت آمیز تراست، ازین لحظه، یک بار دیگر حاضر شد تا کار «ولرس» را بختم بر ساند، زیرا که این کار باری هم از طرف «روز نبرگث» مستشر قریسوی به انجام رسیده بود. نقایص عمدی و اساسی تمام چاپ‌های موجوده شاهنامه از همه او لتر این میباشد که هیچ یک از محققان و مستشرقان متوجه آن نبوده اند تا از بهترین وقدیمترین نسخه‌ها استفاده بسزد، بعضی ازین نسخه‌ها بعد از طی مرحله (چاپ) کار، «ولرس» پیدا شده و بدلسرس قرار گرفته اند، طوریکه مادر بیان پیشین خود متذکر شدیم، ثابت شد که کهنترین نسخه‌های مورد استفاده، مربوط به قرن پانزدهم بوده و تنها در سه نسخه پارچه‌های شاهنامه که در سالها (۱۹۳۸-۱۹۴۰) «درستالین آباد» بچاپ کشیده بودند، برای او لین بار از روی یکی از نسخه‌های قدیمی جهان استفاده گردیده،

که نسخه آن بسال ۱۳۳۳ (۱) در کتابخانه دولتی «لنین گراد» موجود بوده است، و با وجودی که تمام کشورهای علمد و سلطنت دنیا متوجه شاهنامه بودند، مگر تمازنحال هیچ یک من انتقادی بصورت قابل توجه به میان نیامده بود، ازین سبب موه سسه شرقشناسی اکادمی علوم اتحاد شوروی، باین موضوع عمیق شد و بدان دست زد، ایشان در تهیه و بررسی من انتقادی از طرق و راههای مختلف استفاده میجستند، و نشان داده اند که استفاده از نسخه های موجوده شاهنامه، امر مفید و ضروریست. و همچنان اظهار میدارند، که ما از نسخه های موجوده وقابل نظر و عمل دیگران مستفاد نمیگردیم؛ زیرا بهر پهلویکه بدانها «ینگریستیم»، سراسر آنها اپراز اشتباه و خطای بیافتنم، بناء در تهیه و برآوردن کار اساسی، ماتنها از آن نسخه هایی بعد کافی فیض برده ایم که نهایت قابل اطمینان و اعتماد بوده و از قدیمترین نسخ محسوب میشده است.

فردوسی آنگاهیکه شاهنامه را آماده میکرد، احتمالاً شاهنامه او باموئ لفان دیگر از لحاظ سبک، روش وغیره خصوصیتهاي زبان شاعران قدیعی فرقی داشت، در جریان امر بخلاف حظه میر سید، که بوجود آوریده او، نسبت بدمیگران قدمیمتر و معابر تر است.

در سال (۱۴۳۸) ۲، «نساخان» فرنگی لغات شاهنامه را در مقدمه های عده یسی از نسخه ها آورده و منتشر نمودند؛ وقرار علم آوری و بررسی محققان، اکثر از موضعات اصلی شاهنامه از سرچشمها و منابع قدیمی استفاده گردیده است، و این آثار در محله اومواضع مختلف بدفعالت و کرات طبع و نشر گردیده است

۱- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، داستانهای منتخب، ستالین آباد - لنین گراد - ۱۹۳۸ .
شاهنامه، داستان «رسم و سه راب»، لنین گراد، ۱۹۴۰ . شاهنامه داستان «بهرام و سبیله» ستالین آباد - لنین گراد - ۱۹۴۰ .

۲- دیو، «فهرست نسخ فارسی موزه بریتانیا»، لندن ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۲۴ .

متنها ای شاهنامه بعد از فوت مو، لف و دست زدن نساخان قرنهای بهمنی،
مورد تحول و تغییر قرار گرفته است و علت آنرا نارسایی و ناشناختی آنان
درین امر دانسته اند؛ اگرچه توجه و دقت کامل اوشان چنان بود که در فراهم
کردن موضوعات اصلی کمتر همت بینندند، مگر اصطلاحات و حالات گرامری
موققیت و کامیابی شان را در مورد بیش بینی شده محدود ساخت، گذشته از آن ایشان
آن عده از بیقهاییر اکه در شاهنامه نیافتند به صورت الحاقی بدان افزودند، این
اقدام ووارد نبودن ب موضوعات، باعث آن شد که متن شاهنامه را با غلطی های
قابل خشود نی مملو بسازند. و همچنان بعدتر در خلال کوششها وسیع و توجه شان، بدون
اینکه رفع اشتباهات وارد را بینمایند، هنوز در مقنهای «گروپ بینهای» دیگری
سیل آزاداً خل میشود. مگر بعد از گذشت زمانی عده یی از «سفارش کنندگان»
بتوجه باین عمل بر خاسته و آرزو بر دند، تا «نساخان» و «مترجمان» بعد از آن
دست خور دگیهای نادرست، بی ربط و بی معنی را توسط سعی های بلیغ خود،
دوباره اصلاح و قابل استفاده بسازند، این کار بسهولت و بسرعت هر چه تمامتر
اجرا گردید و انجام یافت.

باتوجه باین کار تصریح میکنند، که بنابر حکایت ها و رایتهای مختلف از هر ناحیه و هر
کس، شرح و بیان موضوعات شاهنامه مشکل و حتی نامأونوس بمنظیر سید و بدین جهت
دیده میشود که اکثر وقایعات و قصه های جدید و نازه؛ بیهود در شاهنامه جای میباشد. (۱)
«حقیقان و متبعان افزوده اند، که حتی در برخی از نسخه های شاهنامه قطعاً ت
شعری مکمل از شاعران دیگر، راه یافته است» (۲). غالباً چنین نشان داده میشود که
چهار قرن بعد از فوت فردوسی، متن شاهنامه را دست خورده ساختند و چنانکه
اظهار میدارند بسال ۱۴۲۵ یعنی در زمان سلطنت باستانفر نیمه وری به تهیه متن انتقادی

(۱) نساخان موضوعات عمده و اصلی شاهنامه را بدستی نقل کردند، لیکن موضوعات فرعی دیگر
شاهنامه را بقسم افسانه گویان نقل نموده اند (یعنی چندان توجهی بدین کار نداشتند).

(۲) ت. نولدکم «حمسه ملی ایران» اساسهای فیلولوژی ایرانی، اثر و. گیگر، ستراسبورگ، ۱۹۰۴،

شاہنامه توجه کرده اند. نولد که مسنترق آلمانی بچنین کار و فعالیت در با ریان «بایسنقر» (۱) به نگاه حقوق و سبک انظاری می بینند. اواینطور فکر میکند که تمام فعالیتهای آنان محدود باشتن یک نسخه مجلل و مزین شاہنامه بوده که تصویرهای جالب دقت و مقدمه مشرح داشته است؛ مگر با اینهمه حالات مانعیت و اینم اظهار عقیده بکنیم که نسخه «بایسنقر» (۲) دارای چه شکلی بوده و به چه طرزی به میان آمده است. این نکته از نکات مشوش و مبهم است؛ زیرا نسخه بی را که ما از آن سخن میگوییم، بدست نیست تاز روی آن اشتباها وارد و رام فوح میداشتیم و همینقدر به یقین و بوضاحت میتوان سخن گفت که عده بی از نسخه های شاہنامه در فرن پانزدهم با مقدمه با یسنقری نوشته میشد و عیناً همین نسخه شاہنامه فردوسی یا نسخه بی که مر بو طبق فرن پانزدهم و فرون ما بعد بوده است، اساس تمام چاپهای موجود میباشد.

محققان کامل‌آگاهی میدهند که غیر از مقدمه «بایسنقری» مقدمه دیگر نیز موجود میباشد، که با روش و شکل دیگری تحریر یافته است و متن این مقدمه را آقای مرزا محمد خان قزوینی (۳) تشخیص کرده و بدین نتیجه رسیده است که تمام نسخه های شاہنامه، به گروپ مختلف تقسیم میشوند:

(۱) ت. نولدکه، حماسه ملی ایران، ص ۱۹۶

(۲) سعید نقیبی «چند سخن درباره فردوسی»، پیام نو، دوره چهارم، شماره ۵ ص ۳ سایقادر کتابخانه قصر گلستان نسخه بایسنقری موجود بود و فعلایاً متأسفانه در آن کتابخانه موجود نیست، لیکن هیئت تحریر، مایکر و فلم شاہنامه بی پنست آور دند که در آن، مقدمه «بایسنقری» نوشته شده بود، و در آنها بعث بی چنین تحریر یافته است:

قدفع الفراج من تحریر هذا الكتاب الشريف... باشاره الخان... غیاث السلطنة والدنيوالدين
بایسنقر بهادر سلطان... علی ید... جعفر البا یسنغری... فی الخامس من جمادی الاولی سنة ثلاث
و ٹلثین و ثمانیه.

واضحت است که نسخه بایسنقری در چاپ «ماکان» متعلق به سالهای ۱۴۲۵-۱۴۲۶ مطابق ۸۲۹ بوده، چاپ و نشرگردیده است.

(۳) مرزا محمد خان قزوینی، مقدمه قدیم شاہنامه، «هزاره فردوسی» تهران، ۴، ۱۹۴۴، ص ۱۴۹.

۱- نسخه هاییکه با مقدمه مختصر نشری «سپاس و آفرین خدای را که...» شروع میشود، خیلی نادر و کمیاب است، درخصوص این نسخه ها اظهار نظر گرددیده است که اینها، بادر قرن پانزدهم و یا اند کی پیش از قرن پانزدهم به وجود آمده است، بصورت قطع نمیتوان تاریخ واقعی آنها را دریافت . نسخ متذکره را بنام نسخه های قدیمی و یا قبل از باسنقری گفته اند .

۲- نسخه هاییکه با مقدمات نسبةً مشرح تربیان آمده اند، چنین اتفدامیشود : افتتاح سخن آن به که کنداهل کمال و بشنای ملاٹ العرش خدای متعال ... (۷) این نسخه ها بسال های (۱۴۲۵-۱۴۶۶ م)، مطابق (۸۸۲۹ھ)، ترتیب و تدوین گردیده است. مقدمه شاهزاده ییکه بحکم «با سنقر» تصحیح شده بود ، عنوان مقدمه «با سنقری» را حائز گردید . و این نکته را میتوان از نسخه های جدید (یعنی نسخه هایی که در نیمه دوم قرن پانزدهم به وجود آمده ، استنباط کرد .) این مقدمه ها تقریباً بشکل مکمل و مفصل خود در چاپ «تر فرمایان» طبع و نشر گردیده است. ۳- آنده از نسخه هاییکه مقدمه آنها بعد تر از نسخه قدیمی و پیشتر از نسخه «با سنقری» است ، بنام نسخه های وسطی یاد میشود .

نسخه هاییکه مقدمه پیش از «با سنقری» دارد ، یعنی اینکه هم قدیمی و هم وسطی است اینها، بادر قرن پانزدهم و یا اینکه بعد تراز آن به وجود آمده است. قرار معلوم پارچه های شاهزاده یی را که ما از سالهای (۱۲۷۶-۱۲۷۷) و (۱۳۳۳)، با اختیار داریم ، دارای مقدمه با سنقری میباشند . «تدوین کنند گان» متن انتقادی حاضر ؟ فیصله کردند که در تهیهء یک متن درست و اساسی از نسخه های چاپی استفاده ننمایند ؛ زیرا آنها هم مخلوطی از نسخه های قرن پانزده و بعد تر از آن میباشند . هیئت تحریر از نسخه های قدیمی و موضوعهای باستانی که بدسترس شان گذارده شده بود ، استفاده عظیمی برده اند .

۱- جالب دقت است که این بیت ، بیت اول دیوان کمال الدین خجندي (قرن ۱۴ م) است .

از نسخه هایی که بهنگا م سلطنت «بایسنقر» آماده گردیده بود ، بنابر اختلافات وارد در نسخه ها ، با وجود ساعی و کوشش‌های زیاد توفيق میسر نشد ، تا متن انتقادی مکملی بوجود بیاورند . اهمیت و ارزش واقعی در ترتیب یک شاهنامه قابل استفاده در آنست که از نسخه اصلی خطی و موضوعاتی قدیمی گرفته شده باشد . پس اگر چنین شاهنامه بیشتر ترتیب میشود ، بدون تردید قابل استفاده بوده ، تحول زمان وغیره بر او اثری نخواهد داشت .

میرزا عبد القادر بیدل

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| طالع زلف یار را ماند | بخت من روزگار را ماند |
| دل هوس نشنه است ورنه سپهر | کاسه زهر مار را ماند |
| نفس من باین فسرده دلی | دود شمع مزار را ماند |
| بسکه بی دوست ، داغ سوختنم | گلخنم لاله زار را ماند |
| خار دشت طلب ز آبله ام | مزه اشکبار را ماند |
| نقش پایم بوادی طلبت | دیده انتظار را ماند |
| عجز ماز وضع خودسری و اداشت | نا نوانی وقار را ماند |
| یار در رنگ غیر جلوه گر است | همچون نوری که ذار را ماند |
| چگر چاک صبح و دامن شب | شانه وزلف یار را ماند |
| عزلت آینه دار زسوا ثیست | این نهان آشکار را ماند |
| بسک در هیچ حال بد نشود | گل محل است خار را ماند |
| بادو عالم مقابلم کردند | حیرت آینه دار را ماند |
| ما به بیغمی دلی دارم | که چو خون شد بهار را ماند |
| هر چه از جنس نقش پا پید است | (بیدل) خاکسوار را ماند |

له غوره نشوونو شخه

جبر او اختیار

هغه کار چه دانسان په اراده او اختیار نه وی شوی دفخر و رنه دی او دملامتی و جب هم نه گرزی یعنی که دچاوونه تینه وه گرم نه دی که چا متوسط قداو قامت در اود ورته نشوویلی چه دیربنه کار دی کری او اندازه دی ساتلی ده .

که يوسری خپل سپین مخ تو رکری ملامت دی مگر دحبش مخ که هر خومره توروی خوک بی نشی ملامتو لی خکه چه دده اختیار او اراده پکنی دخل نلری .
که يوسری خپل غلیم په جنگ کنی مرکری او خپل شجاعت بنکاره کری حق لری چه په خپله تو ره او تور بالیوب فخر و کری مگر که مرغی ولی او سری ولگیده که خه هم دده دیرز و روراوز رور دشمن وی خپل بریت نشی ذا ولوی او تور بالی ورته نشوویلی .

هی خرک بیو گو نگ په حق نه و بیونه گرم وی خکه چه هغه مجبور او معلور دی مگر هغه چه ز به لری او له داره حق نه وايسی له ملامتی نه خلاصیزی که خه هم یوشه مجبوریت دلته هم شته او اختیار نیمگری دی .

دجبر او اختیار مسأله دیر ارخونه لری او دغه فیصله خه آسانه خبره نه ده . زه پدی خای کنی دا اراده نلر م چه له علمی خیر نی نه کار و ا خلم ز ما مقصد بل دی او دملایانو په کار کنی کار نه لرم .

زه حتى الامکان له فلسفی بحثونه دده کوم مگر کله کله می دموضع تعلق او ارتباط مجبوروی چه په معقولانو کنی مداخله و کرم .

زه نه وايم چه انسان مختار دی خکه چه مو نز دیر مجبوریتونه لر و او دجبر مظا هر دلته بیخی دیر دی .

موذز مجبور یو چه په و چه مزل و کرو څکه چه داته بحر نشه او زموذز په هیوا
کښی بیری نه ګرزو.

همدغه شان موذز له کابله ننگر هارنه په هوانشو تلی څکه چه هوایسی سرویس
نه دی جاری مگر دغه راز مجبور یتونه په څینی نور و خایو کښی نشه. هلته یوسرى
اختیار لري چه په هو اخى که په بحر کښی او که په و چه.

او س پوه شوی چه جبر او اختیار په هر څای کښی یوشانته نه دی او تول انسا نان
یور از مجبور نه دی.

دیر مجبور یتونه پخواو چه او س نشه او خپل څای یسی اختیار ته پری ایښی دی
یوماشوم چه او ل ییداشی هېڅ اختیار ورسه نه وی او دبل په غیږ کښی ژوند کوي.
پخپله نه چېر نه تلی شی او نه داتلی شی. خملول او پاخول یسی دبل په لاس وی
او کالی بل خوک وراغوندی مگر خومره چه لوئیزی او غتیزی هغومره دمور له غیږی
لری کیزی او له مجبور یت نه داختیار خوانه درومی. کله چه په خپلوبنور وان شی
نو بیا خپل مخ پخپله و ینځی او پخپله خوبنے له کاله او زی یا کاله ته را خى.
کله چه خوان او څلمی شی د کاله، راک او اختیار هم دده شی او د پلار په جایداد
تصرف وکړی.

په هره اندازه چه د ژوندانه درجه او مرتبه لوریزی مجبور یت کمیزی
او اختیار زیانیزی.

یو کابنی که خوک هری خوانه غور څوی او هر راز لو بی پری کوی کولی بی
شی مگرونی او بوئی دغسی نه دی یعنی دنبات مجبور یت له جمادنه لبز دی څکه چه
دحیات اثر په ده کښی زیات دی.

له ونو او بروتونه بیا دخارو یو اختیار دیر دی او جبر نور هم تخفیف موندلی دی، انسان
چه له حیو ان نه پورته مقام لري او د تکامل په لاره کښی وړاندی دی دده اختیار نور هم زیات
شوی او له خپلی ارادی نه دیر کار اخلي. په انسانانو کښی هم دوحشی او مدنی انسان د عالم
او جا هل انسان دقوی او ضعیف انسان په اختیار کښی دیر فرق موجود ددی مگر بیا هم په

هر حال کښی یو خه مجبور یتونه شته او په جبرا او اختیار کښی دیر فلسفی بحثو نه کیدی شي .

ددنیا دیر پوهان پدی عقیده دی چه دانسان دیر کارونه په ظاهره ارادی او اختیاری معلو میزی مگر په حقیقت کښی دمجبوریت اثر وی او خبره له اختیاره وتلی وی . دوی وايسي هغه سری چه دیر په غیظ او غضب کښی وی او په همدغه وجه د چه دوز لو اراده وکری مو نز ورته داخلیار خاوند نشو وي لای خکه چه دی په دغه حال کښی دداسی اغیز و او نفسی تأثر اتو محکوم دی چه له دغه کاره خان نشی ژغرلی او په چلوا احساساتو حا کمیت نه اری که مو نز پوه شوچه دی په هغه و خت کښی له یوه لیونی نه خه فرق نلری او په طبیعی حال کښی نه دی ، دی بهار و مر و مجبور و ګنو او دغه کارتنه به غیر اختیاری وو ایوه .

هدار نگه هغه خه چه یو عاشق د عشق په جذبه کښی د عشق دپاره کسوی له مجبوریت نه وی خلاص او اختیاری ورته نشو وي .

ددغه خبر و خلاصه او نتیجه داده چه شدید محبت او شدید بعض دانسان اختیار سلبوي او هغه خه ورباندی کوي چه په عادي او طبیعی حال کښی یې یو عاقل انسان نه کوي دهمه لامله دیر خلق په چلوا خینو کارونو بل و خت پنیمه ازه کیزی او په هیزی چه بنه یې نه دی کړی .

خینی نور پدی عقیده دی چه انسان داخلیار خاوند دی که بنه کوي یا بد بنه ورنه ووا یوا که بد وکری باید بدیسي و ګنو . دوی و ائی که انسان د عشق د پاره کوم کار کوي او که د دېمنی دپاره په دوار و حا لو کښی دغه کارد ده ګنبل کیزی او په ده پوري تعلق نیسي خکه چه دغه مختلف احوال چه دز وروری مینی یاد شدید عناد په اثر پیدا کیزی او نفسی یا روحی اغیزی ورنه ویل کیزی په چلله له نفس خخه عبارت دی او نفس دهمه غواحو الو او کیفیاتونوم دی ، هسی نه چه کوم بل شی په نفس اغیزه کوي او اختیار یې سلبوي .

ارسطو دجبرا او اختیار حدود دیر بنه تا کلی دی او پدی باب کنبی ثی دیره بنه
فیصله کریده .

دی وايسی هغه کار چه یو سری پخپله اراده نه کوی او دده اختیار پکنبی هیچ
دخل نلری بنه او بدیسی ده ته نه دی راجع او دده کار ورته نشو وبلی یعنی که یوز ورور
یاد یوسری کومی خوانه یوسی یائی شوک لام او پنی وتری او له یوه شایه ثی بل
شای ته وری نو دلته اختیار سلب دی او په مجبوریت کنبی هیچ شک او شبیه نشته
مگر که یوسری دخپل شرافت د سانلو دپاره کوم کار کوی او خپل عزت او وقاری
یوه کار ته مجبوری نو دغه راز مجبوریتونه د جبر له قانون لاندی نه راشی .
دی د مثال په دول وايسی : که دیوه سری مور او پلار یا اولادونه دیوه ظالم او
مستبد له تهدید لاندی وی چه دده په تسلیمیدو او اطاعت هغوي له زیان او ضرره
محفوظ پانه کیزی او که اطاعت و نکری هغوي ضایع کیزی نو په دغه صورت
کنبی دا سوال پیدا کیزی چه که دغه سری ده غه ظالم له خوا په یوناوره کار
مامورشی دی په دغه باب کنبی مجبور دی او که مختار .

ارسطو وايسی چه دلته جبر او اختیار مخاوط شانته دی مگر داختیار جنبه غالبه
ده خسکه چه ددغه کار په کولو او نه کو لو کنبی د ترجیح او انتخاب مساً له مینیچ
نه راشی نو هر خوا چه دی انتخابوی او ترجیح ور کوی هغه دده خوبنی او ارادی
نه راجع ده او دده کار گنبل کیزی .

دی وائی په دغسی موارد وکنبی که سری ناوره او بد کار وکری دغه راز
جمهوریتونه معقول عذر نشی کید ای په دغسی مجبوریت باید سری پنی کیز دی
او هغه خه وکری چه انسانی شرافت او وجدان ثی تقاضا اری .

شجاعت او شهامت چه یواخلاقی فضیبات دی په همدغسی موارد وکنبی خان
بنشی او د افتخار حق پیدا کوی .

هغه افتخار چه د شجاعت او شهامت خاوندان ئى گىنى د دىغى مجبورىت و زو
پە نا فرمانى كېنى پت دى لىكە چە عاراود لە ددغە را زە مجبورىت اطاعت
ا، انقیاد تە وىدا، كېزى.

سید سلیمان ندوی

ترجمه و تلخیص داکتر علمی

زندگانی عایشه رضی اللہ عنہا

-۷-

وفات:

حضرت عایشه در ۵۸ هجری بیمار گردید و آنگاه روزهای اخیر خلافت حضرت معاویه بود. بدوسه اینکه بعیادنش میآمدند با تأسف اظهار میداشت ایکاش سنگ و درخت مبیود. در برابر مدح ابن عباس گفت ای ابن عباس یسگانه آرزویم این بود که معدوم محض مبیودم. حضرت عایشه در مرض الموت اظهار کرد بمناسب جرمیکه مرتبه کشیده او را در حجره نبوی دفن ننمایند بلکه با سائر همسران حضرت محمد (صلیع) در بقیع در شبانگاه بخاک سپرده، منتظر روز نشوند. همان بود که حضرت امیراً المؤمنین وقت شام سال ۵۸ هجری ۱۷ رمضان از لام زندگی ناپایدار بیاسود و به قرار و صیت خود او امیر المؤمنین را در بقیع بخاک سپردم. حضرت عایشه از تمام علایق ادی تنها جنگلی را از خود میراث گذاشته بود و آنرا به خواهرش اسماعیل داده بود حضرت معاویه آنرا تبرکاً بمبلغ یکصد هزار درهم بخرید اسماعیل آنرا میان دوستان و مستحقان تو زیع کرد.

رفتار و گردار عایشه:

حضرت عایشه هیچ فرزندی نداشت ولی از دردبی او لادی هرگز ننالیده است.

چون اشرف عرب رواج داشتند که علاوه بر اسم حقیقی کنیت انتخاب و بدین ترتیب بنام بسکی از پسران خود نامیده میشدند، بنابران در برایر خواهش حضرت عایشه، آنحضرت (صلام)، اورا اجازه داد تا عبد الله را تبني گرفته باسم او کنیت خود را اتخاذ نماید ابن عبد الله بن زبیر پسر اسماعیل دختر حضرت ابوبکر صدیق بود. حضرت محمد بخاطر همسرش، با عبد الله شفقت مخصوص داشت. حضرت عایشه اور امانند پسر دوست میداشت و اورا در آغوش خود پروردید.

حضرت عایشه از رسید جسمانی خوب تر و زود تر برخور دار گردید در ده سالگی بحد بلوغ رسید. در اوایل نحیف ولا غرمی نمود ولی چون بسن او افزوده شد فربه گردید، رخسار سرخ و سفید داشت، زیبا و خوشکل می نمود.

حضرت عایشه صرف یک جوره لباس داشت که مکرراً نرامی شست و بتن می نمود. پیراهن او پنج درهم ارزش داشت. عایشه لباس ارغوانی می پوشید و گاهی با پوشیدن زیورات برو جاحت خود می بازد. حما یل مهره های سیاه و سفید یعنی در گردن میگرد و انگشت طلا در انگشت می نمود.

چون حضرت عایشه از خورد سالی تا جوانی در محضر آنحضرت (صلعم) بسربرده بود، لهذا از تمام محاسن اخلاقی برخور دار گردیده بود. بدینصورت حضرت عایشه میرمن موقر، فیاض، قانع و متعبد بوده قلب روئوف و مهر با نداشت. زن و قناعت دو مفهوم مصاداست. بساس احادیث صحیحه، آنحضرت فرمود: در دوزخ عده بسیاری از زنان را دیدم علت آن این بود که عموم آنان نسبت بشوهران خود اظهار ناسپاسی و عدم شکران می کردند. ولی حضرت عایشه آنهمه تنهیگردستی و فقدان غذای کافی زن قانع بود. حضرت عایشه خوب مشاهده میگرد که خزان معالک مفتوحه ما فند سیل بسر زمین اسلام می آید ولی آنهمه ظواهر مادی اور اهر گز منحرف نساخته بوده و هو سهیچگاهی دامنه گیر او نگردیده بود.

اگر چه حضرت عایشه از اولاد محروم شده بود و لی عایشه معناً از اولاد بسیار برخوردار گردیده بود، فرزندان مسلمانان و کودکان یتیم همه اولاد او بودند. حضرت ام المؤمنین آنان را آغوش مادرنی می پروردید و موجبات عروسی آنان را فراهم میکرد. زنانی که بحضور آنحضرت (صلعم) میآمدند، آنان رفتنار نیک میکردند و آنان را مورد تقدیر حضرت محمد قرار می دادند.

حضرت عایشه دراینجا دخشنودی و محبت خاطر شوهر خود که بال مساعی بخارج میداد. احترام اقارب و وابستگان آنحضرت (صلعم) را بجا می آورد. بد هیچ کس را نمیگفت و حتی از انباقها خود به نیکی یاد نمیکرد. احسان مردم را بصورت بالا میکرد. هدایایی که از هر گوش و کینار باو میرسید، عوض آن ارسال میگردید. هیچ هدیه و تحفه را مسترد نمیکرد. زیرا میدانست که موجب بأس و نومیدی فرستنده آن خواهد گردید. تعریف خود را خوش نداشت.

حضرت عایشه با نهمه عجز و خاکساری، خوشتشن دار بود و مناعت نفس داشت. چنانکه طرف مقابل را بخشم و عصبانیت اندر میساخت. در واقعه افسک و قتیکه براثت او حاصل گردید مادرش تو صیه کرد که از شوهر خود اظهار شکران بنماید. ولی حضرت عایشه گفت: محسن از خداوند خود شکر گزارم که افتخار پاکدامنی را بمن ارزانی فرمود.

حضرت عایشه با نهمه خوشتشن داری، با انصاف هم بود روزی کسی از دیار مصر آمد از اوراجع بعامل آنجا سوءال کرد. نامبرده نسبت بعامل مصر حقایق را بگفت، حضرت عایشه گفت او با برادرم، محمد بن ابی بکر، رفتار خوب ننموده است ولی ترا و مر از اظهار حقیقت باز نمیدارد. آنحضرت (صلعم) فرموده است: خداوند! اگر عالمی بر امت من ظلم و جفا بنماید با او سختی بگیر، اگر لطف و مرحمت نماید با او لطف و مهربانی نما.

ام المؤمنین بسیار شجیعه بود. شبههای تاریق هرستان میشد در غزوه احمد که

مسلمانان و ضع ابتری را اختیار کرده بودند به جنگاوران زخمی اسلام آب تقسیم میکرد. در غزوه خندق که مشرکین سپاه اسلام را محاصره نمود و هر آن خطیر سقوط مسلمانان میرفت، حضرت عایشه^{رض} شهر ویرفت و با کمال شجاعت پلان جنگی مسلمانان را معاینه میکرد.

جو هر عالی اخلاق معنوی حضرت عایشه همانا طبع فیاض او بود اند که اندک میاندوخت و سپس تمام آنرا بیک بارگی خرج میکرد و تمام دارایی خود را بدون اندک تأمل و درستگ در راه خدا بمصرف میرساند.

بیک کرت سائلهای که دوک دک در آغوش داشت، بدر خانه حضرت عایشه میآمد در آن وقت در خانه ام المونین سوای بکدانه خرمای خشک چیز دیگری بود آنرا دو نصف کرد و بدلو طفل بداد کرت دیگر دودانه ایگور نزدیک عایشه بود بسائل بکدانه آنرا بداد، سائل از دیدن بکدانه ایگور اظهار تمجب کرد. حضرت عایشه او را بدین نکته آیت متوجه ساخت. فمن يعمل مثقال ذرة خير آيره. یعنی کسیکه ذرهای هم نیکی کبند پاد اش و آنرا خواهد دید.

یکد فعه امیر معا و به یکصد هزار درهم باو فرستاد، تا عصر تمام آنرا به فقرا و محتاجان تقسیم کرد. تصادفاً که در آن روز روزه داشت فرگرش گفت شام چیزی نداریم. حضرت عایشه اظها رکرد مرا پیشتر خبر میکردی. از فیاضی و سخاوت ام المونین مثالهای متعدد در لابلای کتب سیر و تاریخ وجود دارد. چه بسا اوقات علی رغم ضرورت خود، پر لی که بدمست او میافتاد تمام آنرا در راه تأمین آسایش در دمستان و بینوایان مصروف میکرد. در حالیکه خودش روزه میداشت و گرسنه بسر میپرد.

در قلب حضرت عایشه ترس خداوند وجود داشت و رقیق القاب هم بسود زود میگریست. در حجۃ الوداع، بـما بر مجبوریت، نتوانست شرکت نماید از محرومیت خود میگریست ولی حضرت محمد (صلیع) را تسلی داد و آرام کرد. بیک کرت از خوف دجال گریه سرداد. هر وقتیکه بیا دستگ جمل میافتاد

زار زار میگریست. در دم مرگ نسبت با آن واقعه اظهار تأسف میکرد که اینها ش موجود نبود می‌باشد. بک دفعه راجع به سخنی سوگند یاد کرد و بعداً با اثر اصرار مردم سوگند خود شکست و برای کفاره آن چهل غلام آزاد گردید؛ ولی حضرت عایشه هرگز نسلی نگردید، بود هر وقتی که بیاد آن میافتاد اشک میریخت. گاهی بربیچارگی مردم متاثر میشد و گریه میکرد.

حضرت عایشه اکثر بعبادت مشغول میبود و ساخت زهارگزار بود و شبها با آن حضرت (صلعم) نماز تهجد میگزاردو پس از رحلت حضرت محمد (صلعم) هم با آن پابندی داشت و به تراویح اهمیت مخصوصی قابل بود. حضرتش اکثر روزه میداشت و بحواله عده ای از موئرخان، ام المؤمنین دائم الصوم میبود. بکرت در روزهای گرم عرفه روزه داشت و با اثر گرمای شدید بسر خود آب بربخت برادرش اور ادعوت به زان خوردن کرد. ولی حضرت عیشه پیشنهاد او را اردکرده اظهار کرد از آن حضرت (صلعم) شنیده ام که روزه گرفتن در عرفه خد او ندگناهان تمام سال مسلمانان را عفو مینماید.

حضرت عیشه بادای فریضه کعبة الله علامة مخصوصی داشت و تقریباً هر سال بزیارت خانه خدامیشد. در آنجا در موضع معین اقامت میکرد و در عرفه روزه میگرفت.

حضرت عایشه از ماهی کوچک و ریزه اجتناب میکرد. در بک حوالی او کرایه نشینی سکونت داشت و آنان شطرنج بازی میکردند. صدای دانه‌های شطرنج خوش او نیامده با پیغام فرستاد اگر در رفع صدای آن نمیکوشد بهتر است حوالی را تخلیه کند. حضرت عایشه حتی بر حشرات و گزندگان لطف داشت. بک دفعه ماری را که بحجره او آمدده بود بکشت ولی بعد آن از کشتن آن اظهار تأسف نمود و برای تلافی آن غلامی را آزاد کرد. بکرت دیگر حضرت عایشه چهل غلام آزاد کرد و شمار غلامان آزاد شده او ۶۷ تن بود. بربره کنیزی بود که خواجه اش باوگفته بود در صورت تهیه مبلغ معین اور آزاد خواهد کر نامبرده برای حصول

آن مبلغ بجمع آوری اعانه پرداخت و لی حضرت عایشه تمام مبالغ مذکور را تادیه کرد و اور آزاد ساخت.

حضرت عایشه با پیروی از توصیه آنحضرت (ص) باطبقات مختلف مردم مطابق مقام و اهلیت شان رفتار میکرد.

حضرت عایشه بحجاب اهتمام مخصوصی ابراز نمیکرد و از بیگانگان حجاب میکرد. هنگام زیارت خانه خدا با اثر از دحام مردم از بوسه زدن به حجر اسود امتناع نمیورزید. در موقعیه بطواف کعبه مشغول میگردد مردم از آن جایبرون میشندند. حتی در طواف هم حجاب داشتند و حضرتش از خدمت گاران خود روی میپوشید. از مردگان روی پوشیدن ضرور نیست و لی حضرت عایشه کمال احتیاط را رعایت کرده و پس از دفن حضرت عمر در حجره نبوی، همیشه با آن جاروی پوشیده میشد.

مناقب :

حضرت محمد (ص) فرموده است: بشما در چیز میگذر ارم یکی قرآن کریم و دیگر اهل بیت. واقعاً اهل بیت نسبت بقرابتیکه با آنحضرت (ص) داشتند محترم و گرامی پنداشته میشدند. ولی بخاطر باید سپرد که در حلقه اهل بیت حضرت عایشه رتبه مخصوص داشت. حضرت محمد (ص) حضرت عایشه را ستوده است مثلاً عایشه طوری بر سائز نان فضیلت دارد چنانکه طعام ثرید بر دیگر طعامها دارد. جبریل باستان حضرت عایشه سلام فرستاد دوبار اور ابدید و عالم ملکوت بعرفت او شهادت داد. حضرت عایشه میگوید عنایاتیکه نصیب من گردیده دیگر ان هرگز از آن بسی بهره بوده اند: در خواب فرشتگان صور تم را با آنحضرت (ص) نمودند، در هفت سالگی حضرت (ص) با من نکاح کرد، در ۹ سالگی زفاف کردم و یگانه زن با کره حضرت محمد (ص) بودم. در مورد من آیات قرآن کریم نازل گردید. جبریل را بچشم خود دیدم. آنحضرت (ص) سر را بر زانوی من گذاشت و دیده از جهان فربست.

مقام علمی عایشه:

حضرت عایشه با استثنای شماری از اکابر اصحاب از حیث فضل و دانش برنام
مردان وزنان عصر برتری داشت.

ابو موسی اشعری میگوید: هر وقتی که مایار ان حضرت پیغمبر بمشکلی مواجه
میگرددیدم نزد حضرت عایشه میشدیم و از او معلومات مفید حاصل میکردم.
امام شهاب زهری، اظهار می نماید حضرت عایشه از تمام اصحاب علمیت بیشتر
داشت و اکابر باران پیغمبر مشکلات خود را از او می پرسیدند.

بحواله اکثر محدثین حضرت عایشه در علوم متداوله عصر اعم از فقه، حدیث،
تاریخ عرب، طب، و شاعری از سرآمد روزگار بود. درینجا از مراتب علمی
ام المؤمنین بصورت مختصر صحبت می نماییم و نخست معاومات حضرت عایشه
را در تفسیر ارائه میداریم:

(۱) تفسیر:

قرآن کریم در طول بیست و سه سال نبوت نازل گردید و حضرت عایشه
در سال چاردهم نبوت، درحالیکه ۹ سال داشت، عروسی گردید و بکاشانه حضرت
محمد (ص) شد. بدینترت تیب مدت ده سال همسر آن حضرت (ص) بود. متجاوز
از نصف قرآن در کودکی حضرت عایشه فرود آمده بود ولی با وصف خوردن مالی
باد کاوی و استعداد مخصوص در فرا گرفتن قرآن کریم از پدر خود بهره کافی
گرفته بود. حضرت عایشه تا چارده سالگی قرآن کریم حفظ نداشت. پس از آنکه
قرآن کریم ندوین گردید، حضرتش توسط غلام خود ابو یونس، قرآن کریم
نوشت. چنان که صاحبدی از عراق بسراغ قرآن کریم او بیافتاد حضرت مصحف
خود باوبند و گفت در تقدیم و تأخیر سوره ها کدام نقصانی متوجه نیست پس
ابتدای آیات هر سوره را بخواند.

حضرت عایشه با امتیاز هم خوابگی آن حضرت، استفاده های معنوی
برده و شرح و تفسیر آیات مجمل و مشکل را لشون هرگرامی خود خواسته است.

بدین ترتیب معلم اولی و اساسی ام الموعظین همانا حضرت محمد (ص) بود. از همین جهت از حضرت عائشہ تفسیر متعدد آیات بعمل آمد، است درینجا به نکات مهم آن اکتفا می شود :-

(۱) آیاتیکه گرفتن چار زن را اجازه داده چنین است.

وان خفتم ان لائق سطرا فی الیتامی فان کحو اما طاب لكم من النسامشی و ثلاث و ربع .
اگر میترسید که در مورد یتیمان انصاف نمیتوانید دو و یا سه و چار زن نکاح کنید (اگر عدالت نتوانستید یک زن بگیرید).

ظاهر اجزء اول آیه با دوم آن بسی ربطی نماید زیرا بین حقوق یتیمان و عدل و انصاف و اجازه گرفتن چار زن هیچ تناسبی دیده نمیشود. حضرت عائشہ آیات فوق را چنین تفسیر کرد :

بعضی مردم ولی یتیم گردیده واقارب مو روثی آن میشود و با اثر ولایت خود میخواهد اور ابیحاله نکاح خود آورده بر مایملک او تصرف نماید چون کسی طرفدار او نیست لهذا هر طوریکه بخواهد اور از یه فشار قرار میدهد بدین ترتیب خداوند آن مردم را مورد خطاب قرارداده میفرماید با دختران یتیم که انصاف نمیتوانند دو و یا سه و یا چار زن بگیرید ولی آن دختران یتیم را نکاح کرده ، بتصریف خود میآورید.

(۲) در مورد اینکه از شوهر خود شکایت می نماید در قرآن کریم چنین آمده است وان امرات خافت من بصلها نشود؟ اوعرا اضاً فلاح جناح عليهما ان بصلحابینه ما صلماً والصلح خير، (۱)

اگر کدام زنی از شوهر خود ناراض و خوف اعراض وجود داشته باشد در آن نصوت در آن مضايقه ای نیست که هر دوی آن بین خود صلح نمایند و صلح از هر حال بهتر است.

صلح جهت رفع عدم رضایت سخنی آفتایی و روشن است، حضرت عائشہ می گوید آیت مذکور در مورد زنی است که شوهرش اور ادوست نداشته و با او کمتر

(۱) سوهو نسا آیت ۱۹.

مقاربت می نماید و با اینکه زن نظر به کهولت از خدمت گزاری شوهر بدر شده نمیتواند درین مورد اگر زن طلاق را نپسندد و شوهر را از حق خود معاف نماید بنابران درین صورت این مصالحت با همی بد نبوده بلکه از فراق قطعی بهتر است.

(۳) در قرآن کریم در مورد نماز چنین امر گردیده است:

حافظوا على الصلاة والصلوة الوسطى (۱)

پابند نماز باشد مخصوصاً نمازو سطی .

راجح به نمازو سطی بین یاران حضرت محمد اختلاف نظر وجود داشت. در مسندا امام احمد از زید بن ثابت و اسامه روایت شده که مقصد نمازو سطی نماز ظهر است. عده‌ای از یاران حضرت پیغمبر بر آنند که مقصد آن نماز صبح است ولی حضرت عایشه اظهار می‌کند که مقصد آن نماز عصر است و حضرنش چنان باین تفسیر خود عقیده داشت که در حاشیه مصحف خود آنرا اتو ضیع داده است و صحبت تفسیر حضرت عایشه از طرف حضرت علی، عبدالله بن مسعود و دیگران تأیید و تصدیق گردیده است.

(۴) حدیث :

در حقیقت موضوع علم حدیث شخص حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است و چون حضرت عایشه قسمت بیشتر زندگانی خود را در محضر پیامبر اسلام بسر بردا لهذا نسبت بسائز همسران حضرت پیغمبر از گفتار و کردار حضرنش بیشتر بهره مند گردید. اگرچه حضرت سوده سالها قبل از حضرت عایشه افتخار همسری حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را حاصل کرده بود ولی بنابر کبر سن از تحصیل حدیث کنار گرفته بود. از جانب دیگر چون حضرت عایشه بآنحضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) بیشتر در تماس بود و حجره وی در کنار مسجد نبوی قرار داشت باین صورت در استماع حدیث از سائز همسران پیامبر اسلام برتری یافت و از جمله صحابه کثیر الروایه بشمار آمد. این نکته را بخاطر باید سپر دکه حدیث در

(۱) سوده بقره آیه ۲۱

طول زندگی حضرت محمد (صلی الله علیہ وسلم) تدوین نگردیده بود ولی تابعینی که باین عمل مهم اقدام کردند پایان قرن اول هجری بود و باین صورت اکثر آنان جوان بودند.
اصحاب کثیر الروایت هفت نفراند:

| نام | تعداد روایات |
|--------------------------|--------------|
| ۱ - حضرت ابو هریره | ۵۳۶۴ (۱) |
| ۲ - حضرت عبدالله بن عباس | ۲۶۶۰ |
| ۳ - حضرت ابن عمر | ۲۶۳۰ |
| ۴ - حضرت جابر | ۲۵۴۰ |
| ۵ - حضرت انس | ۲۶۸۶ |
| ۶ - حضرت عایشه | ۲۲۱۰ |
| ۷ - حضرت ابو سعید خدری | ۲۲۷۰ |

درجمله راویان کثیر الروایت، حضرت عایشه مقام ششم را حائز است فام آناییکه پیش از حضرت عایشه ذکر گردیده اغلب آنان پس از وفات ام المؤمنین سالهای طولانی زیسته و در جمع و تدوین حدیث رنجها برده اند. و این نکته را هم فراموش نکنیم که حضرت عایشه بحیث یک زن اگر محدودیت ها و محدودیت ها نمی داشت هر آینه در تدوین و جمع حدیث نسبت با اکثر آنان مroe فقیت بزرگ نصیب او می گردید.

از جمله احادیث که از حضرت عایشه روایت گردیده ۲۶۸ حدیث آن در صحیحین شامل است، ۱۵۴ حدیث شامل هر دوی آن میباشد و لی ۵۴ حدیث تنها در بخاری و ۵۸ حدیث صحیح مسلم نقل شده است. ابرام احمد در مسنند خود احادیث حضرت عایشه را نقل نموده و اگر احادیث ام المؤمنین به صورت مستقل بطبع میر سید هر آینه بشکل یک کتاب ضخیم عرض اندام می نمود. (ناتمام)

(۱) تعداد روایات ابو هریره ۳۷۴ ۵ حدیث است. پرتو اسلام استاد محمد امین صفحه ۲۶۲ (مترجم)

بیا دی نوی شراب خبلى دی پوهیز
په رخسار دی گل کر لی دی پوهیز
نا خما په و ینو ولی دی پوهیز
رقيبان چه تا بللى دی پوهیز
دا خما په باب دی سبکلى دی پوهیز
ما همه واره لید لی دی پوهیز
ما هغه ساعت ژرلی دی پوهیز
بیا دی نوی شراب خبلى دی پوهیز
که هزار خله لاس سره کړی په نکریز و
معرکه خما د مرگث نده نور خه ده
خه حاجت دی چه دی خط په ملا لو لم
نه خپل جور وجفا خه له بنایسی ما ته
چه رقیب او نا غوزونه سره ور کړه
رقيبان خکه قیری په رحمان کاندی
چه تا خوا پوری نبولی دی پوهیز

له یوی توری بلا پاخی سل نوری
دا همه توری بلا دی آدم خوری
ما ته تو لی سل بلا شو پر له پوری
عاشقی کرم تردا میانه پوری ووری
ولی ویرکه ویرژلی په سرتوری
ما ته عین لیونی د مجنون وروری
گمنه مکره ته د پند خبری نوری
چه په تور روستر ګو تور رانجه شی پوری
تور سترا ګی توری زلفی توری وروشی
له یوی بلا خوک خان ساتلای نشی
نه د مر و په حساب نه د ژوند ویم
او س زماله نام و نسگ سره خه دی
که ته خان ته افلاطون وائی ناصحه
او س به کفر ته د توروز لفو وو څم
کوم یو بت دی ناست په زرہ کښی دی حمیده
چه مدادم په پرستش ور ته نسکوري

دملی، دفاع مطبوعه

Get more e-books from www.ketabton.com
Ketabton.com: The Digital Library