

Adab. Kabul
Vol.24, No.2, Sartan-Sumbulah 1355
(June-August 1976)

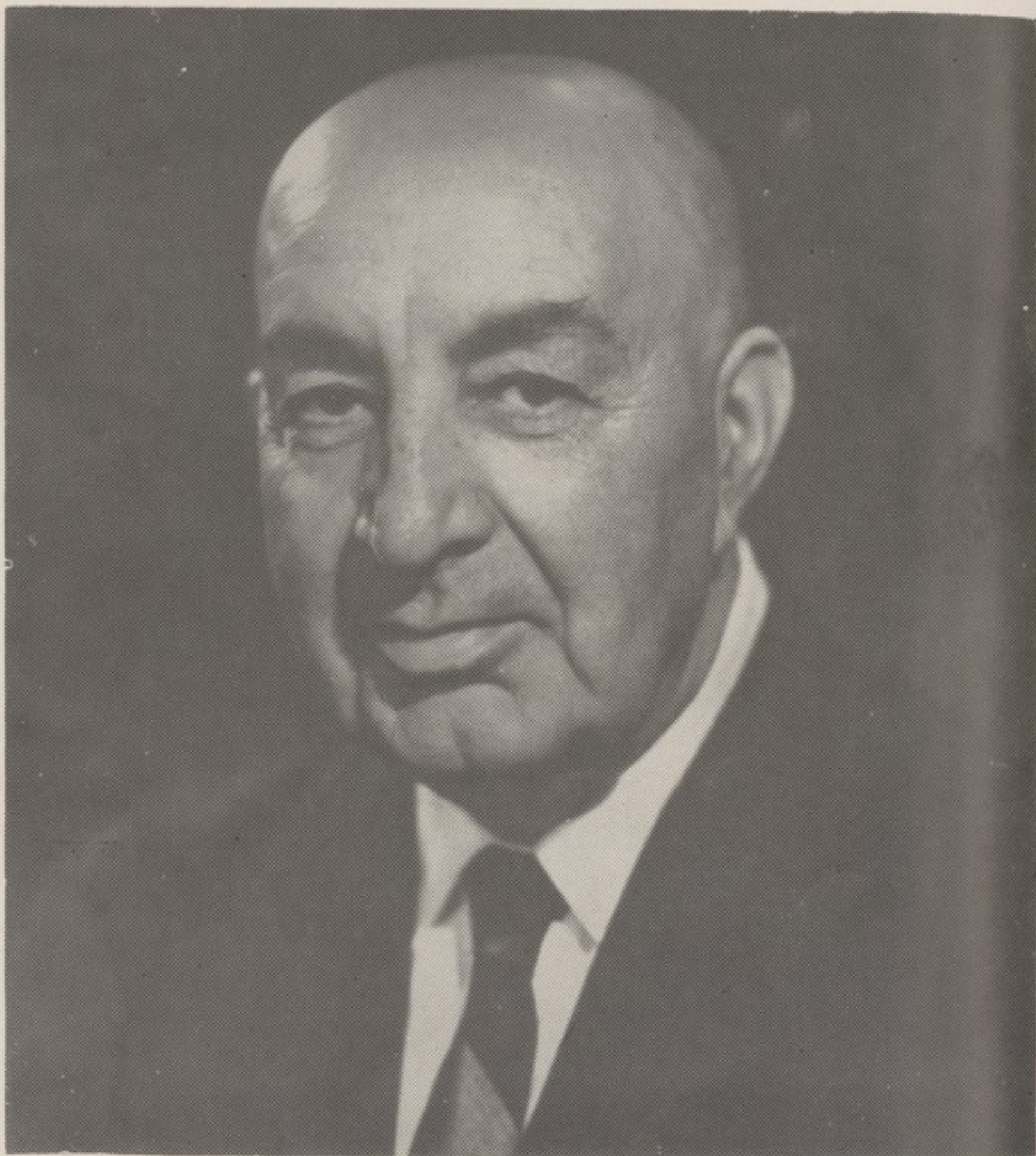
Ketabton.com



مضامین و نویسندگان این شماره

نویسنده - مترجم	مضمون	صفحه
مدیر مسؤول	هدفهای عالی فرهنگی	۱
پوهاند عبدالجی حبیبی	غوردان یا بغوردان؟	۵
	پیام صوفی بت شکن به بت پرستان	۱۲
پوهاندد کتور مجروح	قرن بیستم	
پوهاندد محمد رحیم الهام	بحثی برگشتنا، پنامه، دقیقی بلخی و ...	۳۳
سعدی (ره)	قیمت وقت	۵۸
پوهاندد شاه علی اکبر	نظری بر سنا، بع شرقی حکایات لافونتن	۵۹
پوهاندد م. ن. نگهت سعیدی	ترجمه های آثار حکایتی دری	۷۴
پوهانددوی عبدالقیوم قویم	رستم و اوس	۸۸
دکتور سید مسخوم رهین	اداب الصوفیه و خواجه عبدالله انصاری	۱۰۲
دکتور اسد الله حبیب	اندیشه های اجتماعی بیرهرات	۱۲۳
پوهاندد محمد حسن ضمیر	اصول تاریخ و تاریخ نگاری	۱۳۰
پناه علی محمد عثمان صدقی	بت افسونگر	۱۳۹
پوهانددوی گل رحمن حکیم	اهمیت تلقین در روانشناسی	۱۴۰
صائب اصفهانی	چند بیت شعر	۱۴۷
	نشر چند کتاب در باره پیر هری و شهر هری	۱۴۸
سنایی غزنوی (ره)	قیمت وقت	۱۵۹
ا. ا. ره	اخبار سه ماهه	۱۶۰
دکتور رهین	معنایی از دقیقی بلخی	۱۶۴

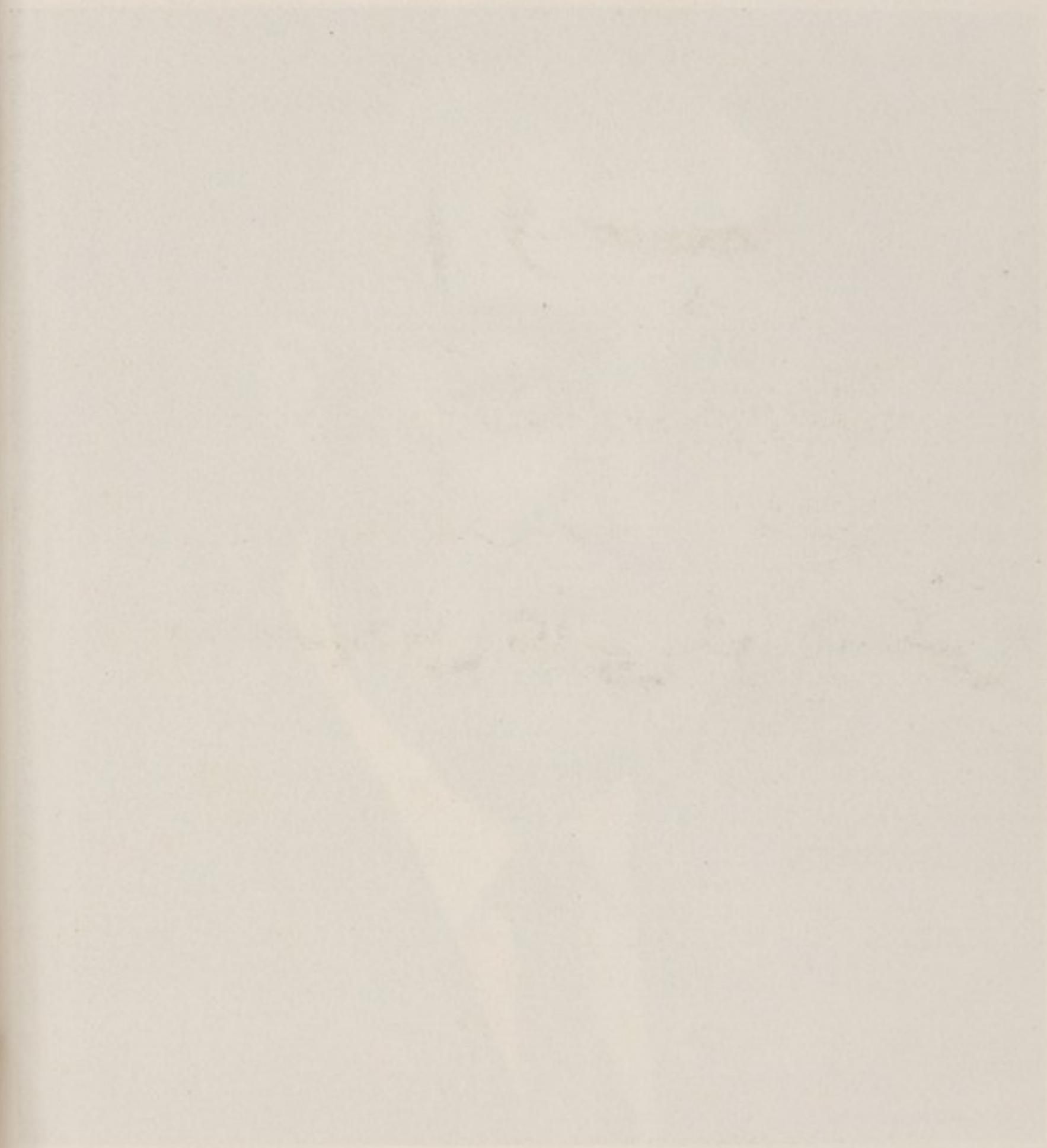
قسمت لاتین :



رهبر انقلاب و موسس جمهوریت بنیاد علی محمد داود رئیس دولت و صدراعظم
که شام ۲۶ سرطان ۱۳۵۳ به مناسبت بزرگداشت سومین جشن
جمهوریت بیانیه‌ای ایراد نمودند و در آن به بلند بردن کیفیت تعلیمات
عالی اشاره فرمودند.

تاریخ

مجله



تاریخ ایران در زمان شاهنشاهی صفوی
مجله تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۵۷
تألیف: دکتر سید علی حسینی
چاپ: تهران، انتشارات دانشگاه تهران

ادب

نشریه سه ماهه پوهنځی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

سال بیست و چهارم شماره دوم سرطان سنبله ۱۳۵۵

اهدافهای عالی فرهنگی

«فرهنگ عالی و پیشرفته» در مورد ملتی صادق می آید که در آنجا معیار و میزان امور به کفه های عقل و دانش متکی باشد و متصدیان امور هر کاری را که برای منافع عامه ایفا میکنند خوبی آنرا بر اساس نیک آن می سنجند و از بدیش برای آنکه «بد در اصل بد است» احترا زمی نمایند.

کسانیکه به تصفیه روح معنوی و رهبری افراد جامعه بسوی اهداف عالی فرهنگی بیش از همه مکلفیت دارند آنانی اند که به حیث مربی و معلم در کشور ایفای وظیفه می نمایند.

یقیناً آنانکه خود را از افتادن در پرتگاه رزدایل نفسی نگه میدارند مردان ستوده اند مگر کسانیکه هم متوجه حال خود اند و هم اطرافیان خود را از فروافتادن در چاه مذلت و دنائت و نکبت باز میدارند گویا وظیفه خود را در برابر انسانیت ایفاء کرده اند.

گفتم: میان عالم و عابد چه فرق بود؟

تا اختیار کردی از آن این فریق را

گفت آن گلیم خویش بدر می برد ز موج

وین جهد میکند که بگیرد غریق را

رهبر انقلاب جمهوری در بیا نیه ایشان که شب اول سومین سال

برگزاری جشن فرخنده انقلاب جمهوری در رادیو افغانستان ایراد کردند چنین فرمودند: «... من از تمام مسئولین امور عرفانی، فرهنگی و تربیتی صمیمانه می‌خواهم که در امر تربیت مردم مخصوصاً جوانان ما ترویج مفکوره اتحاد ملی را از یاد نبرند و بدانند که حصول مقاصد عالی تمدن چیزی جز حصول عدالت اجتماعی نیست»

رهبر ملی مادرینجا دواصل عمده و بسیار مهم را گوشزد فرموده اند که: «اتحاد ملی» و «عدالت اجتماعی» است و تعمیم و تنمیه این دو فکر عالی را بعهده «مسئولان امور عرفانی و فرهنگی و تربیتی» گذاشته اند. مسئولان امور معارف و فرهنگ کشور یقیناً به این عهده بسیار خطیر و مسئولیت بزرگ خویش ملتفت و متوجه خواهند بود که در برابر قضاوت تاریخ و فرزندان آینده این کشور چه بارگرا نی را بدوش دارند!

در اینجا تعبیرهای بسیار زیاده «اتحاد ملی» و عدالت اجتماعی را تفسیر و توضیح نمی‌کنم و مفاهیم عالی آنها را دانشمندان در کتب لغت و حقوق نیک شرح داده اند ولی اینقدر اشاره میکنم که رهبر بزرگ انقلاب «حصول مقاصد عالی تمدن» را بدان منوط دانسته اند و این توجیهی است عالمانه و خردمندانه. میان مردمیکه «اتحاد» موجود باشند یقیناً پراگندگی و بدبختی سیطره نخواهد داشت و جایی که «اتفاق دوستان با هم» «دعای جوشن» گردد دیگر هرگز روی نحس بوم نفاق را نخواهند دید. و هر جا که «عدالت اجتماعی» مقام گیرد دیگر تفاوتها و تفرقهها در آنجا راه نخواهد داشت.

زیرا هر کس بوظیفه خود و کار خود و پیشه خود سرگرم میشود و هر روز سعی می‌ورزد تا در کار مربوط خود بهبود آرد و آنرا بوجه احسن انجام دهد و از تجربه بیکه در آن می‌اندوزد در رفع نقایص آن می‌پردازد و بهمین ذریعه همه کارها و همه امور بر مجرای اصلی خود جاری و ساری میگردد. چنانکه بناغلی محمد داود رئیس دولت و صدراعظم بدین امر اشاره و نیکو توصیه فرموده اند:

«... همینکه سازمانها و موسسات دولتی چه اداری و چه اقتصادی و سیاسی و فرهنگی خود وسیله انسجام امور گردند و در پرتو سیاست روشنی گره از کار مردم بکشایند هم اعتقاد مردم نسبت به آنها بیشتر میشود و هم نتایج معین و سودمند سیاسی بدست می آید.»
یقیناً سازمانهاییکه وظایف و امور مربوط خود را بدون تعویق و تعطیل و سهل انگاری ایفای نمایند نه تنها امور مربوط دولت جمعاً سر و سامان نیکو می یابد بلکه علاقه و همکاری مزید مردم را نیز به خود جلب می نمایند .

ر هبر انقلاب به «سیاست روشن» اشاره کرده اند .

سیاست روشن، در امور از صداقت، راستکاری و تصمیم قاطع و پابندی بقانون پدیدار میگردد، مثلاً ما موریکه از قوا نیستیم و موضوعه خصوصاً در امور مربوط خویش آگاهی داشته و کمر همت را برای خدمت به هموطنان خود بسته باشد هرگز برای شخصیکه جهت انجام کار خود نزدش مراجعه میکند «جز راست» نمی گوید و با اصطلاح او را «پی نخود سیاه» نمی فرستد بلکه تا جاییکه در خور فهم و صلاحش باشد او را راهنمونی و کمک می نماید، و اگر کسی در هر اداره چنین دید بی خوف و هراس آنجا میرود و فقط ایفای کار خود را مطالبه میکند و اگر غیر از آن دید یقیناً به چاره های دیگر مسمی پردازد و به اعمال منافی قانون، اخلاق و شریعت دست می یازد .

ر هبر انقلاب در مورد هدف تعلیمات عالی فرمودند: «در مورد تعلیمات عالی هدف پلان: بلند بردن کیفیت تعلیمات عالی است تا پوهنتون کابل و سایر موسسات تعلیمات عالی بتوانند کسانی را به جامعه تقدیم کنند که قدرت انجام امور را داشته و در رشته تخصصی خود حایز تسلط کامل باشند تا کشور بتواند مشکلات و احتیاجات خود را ازین رهگذر تدریجاً رفع کند»

درین قسمت از بیانیه رهبر انقلاب بدو نکته بسیار مهم اشاره رفته است: «بلند بردن کیفیت تعلیمات عالی» و «تخصص» .

این سخن خیلی پر معنی و حاوی مفهوم عمیق است که میتواند سر خط بزرگ و برانزنده مرامهای تعلیمی پوهنتون گردد. همانطوریکه کشور ما به يك عده زیا داشخاص تعلیم یافته و منور ضرورت دارد

همانسان به داشتن اشخاص «رسیده و ورزیده» بیش از همه نیاز مند است . زیرا پوهنتون :

نبایست تنها شکل ماشین تولید را داشته باشد که بی حد و حصر برای جامعه لیسانسیه عرضه بداند بلکه پوهنتون دستگامی است که جوانان وطن را بحقه طوریکه شایسته و متقاضی علوم و فنون ، خاصه امروز است تعلیم دهد ، تربیه کند ، ورزیده سازد و اشخاصی به جامعه تقدیم دارد که واقعاً در پهلوی فراگرفتن علوم «نه تنها برای امتحان» بلکه «برای استفاده از علوم در ساحه حیاة اجتماعی» با روحیه وطن دوستی و انسان پروری و خدمت به هموطنان مجهز و متحلی باشند ، بدین معنی که از یک طرف جوانان زحمت کش ، متحمل ، کنجکاو در علوم ، رسیده و فهمیده در مسلک خود ، باز آیند و از طرف دیگر در برابر هموطنان خود حسن کمک و همدردی و معاونت داشته باشند . وقتیکه يك جوان از دروس پوهنتون فارغ میگردد واقعاً از دروس خود چیزی فرا گرفته باشد که در صحنه عمل مورد عمل گذارده بتواند .

دو دیگر «تخصص» یکی از ضرورت های بسیار مهم امروز است ، زیرا امروز علوم و فنون در هر رشته آنقدر پیشرفته و وسعت یافته است ، که يك فرد بهیچوجه نمی تواند حتی در يك رشته معین همه جوانب آنرا فراگیرد چه رسد بدانکه يك فرد در همه شعب علوم دسترس پیدا کند . و از طرف دیگر تخصص در هر رشته افراد بیشتری را در شعبات گوناگون آماده میسازد و در وقت نیاز مندی همه بصورت دسته جمعی کار مربوط را به خود بی انجام میدهند . ذکر مثال در اینجا تطویل بلا طائل خواهد بود .

خلاصه برای تحقق مراهمای اصلاحی دولت جمهوری و «ضرورت انقلاب اداری و فرهنگی» توجه به تطبیق طرحهای اصلاحی معارف و ایجاد شعبات تخصص در هر رشته از امور بس مهم و در خور اعتنای کامل میباشد . از همین لحاظ است که در جنب سایر شعبات علمی پوهنتون ، در پوهنخی ادبیات و علوم بشری نیز بدین امر توجه جدی بعمل آمده است و خاصتاً در سال جاری با تطبیق شیوه درسی «گریخت و سمستر» محصلان از صنوف اول به رشته های معین به دروس خود آغاز نموده اند . و با آغاز دروس بسوی عالی «ماستری» در این پوهنخی یقیناً این فرموده رهبر انقلاب : «بلند بردن کیفیت تعلیمات عالی» و «تخصص» مصداق بیشتر می یابد .

من الله التوفیق
شاه علی اکبر

پوهان د عبدالحی حبیبی

غاوردان یا بغاوردان

در جمله فرآورده های مدنیت انسانی، که فرهنگ و زبان و نسلهای بشری در آن بوجود می آید و پرورده میشود، اما کن و بلاد و ساخت حیات بشریست که شناسایی رجال تاریخ، به انتساب با این بلاد ممکن میگردد، و آنچه در یک ساحه فعالیت بشری خلق گردیده، و آن ساحه امروز جزویک مملکت است، تمام آن سواریت، مایه تاریخ و فرهنگ مردم آن کشور شمرده میشود، و بنا برین حفظ نامهای قدیم بلاد و اماکن جغرافی، از کارهای بسیار نافع است، که با آن تاریخ و فرهنگ آنجا معرفی میگردد و جزو سواریت مردم همان مکان شمرده میشود.

در نامهای بلاد و اماکن، بمرور زمان، دیگرگونه گئی نیز روی میدهد که در تحت عوامل مکانی و لسانی و اداهای لهجوی محلی، یا احیاناً به تصحیف کاتبان و طبقه سیر زایان بی سواد واقع میگردد. مانند اینکه اجرستان (و جیرستان تاریخی) را اجرستان و ارغسان را ارغستان و کرتها را قرطای سینوشته اند، یا تورخم پنتورا طورخم و نام توره باس را طره باز، و نام بسیار مشهور تاریخ سهراب کابل را سحراب و گزیو را گریو و پنجوای را پنجبائی و لال پوره را عمل پور و پشین را پشنگ و صد ها چنین تصحیفات را بر کلمات مظلوم تاریخی وارد آورده اند که :

« گر تو بینی نه شنا سیش با ز »

اگر چنین دیگر گونه های عمدی یا غیر عمدی را بر نامهای تاریخی بیاوریم، فردا هویت و اصالت تاریخی آن از بین میرود، و وقایع و کسانی که منسوب بدان اماکن و بلادند و جزو تاریخ و فرهنگ این سر زمین بشمار می آیند، نزد مردم آن، نا آشنا و مفقود می مانند و در نتیجه بسا از مفاخر تاریخ و فرهنگ از دست میرود.

مثلاً با تغییر نام اسفزار، تمام آن علماء و مشاهیر یکه باین سر زمین منسوبند و جزو مهم تاریخ ما اند، پیش آینده گان ناشناخته می مانند و آنچه را تاریخ به ما سپرده، عمدتاً از دست می دهیم .

این کار در نشر و طبع شروح احوال مشاهیر و ترتیب و انتشار متون قدیم اهمیت بسزای دارد و باید آنچه در بین قدماء شهرتی بنامی داشته، آن نام را همانطور یکه تاریخ و گذشته گان ماضی نگه دارند حفظ کنیم و در آن مطابق بذوق و دانشمندی امروز تصرفی نکنیم . و اگر هم در ناسی امروز تغییری وارد شد، باشد، در پاورقی، این نام جدید را شرح دهیم، تا آینده گان به تخلیط و التباس گرفتار نیاید .

* * *

در حوالی نزدیک هرات جایی بود بنام بغاور دان ، که ذکرش در طبقات الصوفیه خواهد بود - عبدالله انصاری و نفعات جامی و برخی از کتب جغرافیا و رجال آمده است :
در طبقات الصوفیه گوید :

« باحفص بغاور دان، پاس از شب بر پل «؟» خفته

میگفت (ص ۲۶۷)

این سند است که بخود هرات و پیر هرات، پیش از سنه ۸۱۳ ق یعنی بزمانه پیش از وفاتش که یکی از مریدان، اسالی او را در طبقات الصوفیه می نوشت تعقیق دارد، و در نسخه خطی کتا بخانه نافذ پاشا (استانبول مکتوبه ۶۷۱ ق) و در مخطوطه کتا بخانه نور عثمانیه (استانبول سنه ۸۳۹ ق) و مخطوطه کاکنه (پیش از ۱۰۱۵ ق در هند) نام بوحفص بغاور دان را باضافت و با اتصال حرف اول بادوم که جزو اصل نام باشد - نه (به) ظرفیه نوشته اند، که برخی متاخران آنرا جدا ساخته اند .

اینکه من بغاور دان را شکل اصیل کهن این نام دانم، چند دلیل دارد :

۱ - کلمه قدیم بغ - بگ که در اوستا و فرس قدیم و سنسکریت و پهلوی و دری و پشتو و هم در کنیه های زبان کوشانی افغانستان و هم در زبان وسی و برخی السنه آریایی اروپا یعنی عظیم و بزرگ و خدا و مجازاً صفت حکمرانان بوده، بطور پیشوند (پری فکس) در آغاز بسی از ناسیهای جغرافی و القاب و اسمای اعلام آمده که نظائر آن مخصوصاً من باب انتساب اما کن یا اشخاص به خداوند بزرگ، یا مجازاً به حکمداران مقتدر، نهایت فراوان است، مانند اسمای اما کن : بغلان - بغنی - بغرن - بغشور - بغداد (روستایی در مردان شمال پشاور) بغاور جان (در چهار فرسخی سرخس)، بغداد - بغوان (از قرای نشابور)

فغکت، بغو نکث - بغنکث (۱) (از بلاد ماوراء النهر). یا بگرام - بگرامی - بگل (هرات بگلا (غزنه) بگپای (تالقان) بگ لک (دایزنگی)، بگی (نام شخص شاهزاده یخسان صدراعظم احمدشاه ابدالی).

من بغوردان را هم ازین مقوله می‌شمارم که پیشوند بغ - رقدیم داشت و (به) قید ظرفیت پیش از (غ) نیست و غاوردان یا غوردان (تلفظ زنده کنونی هرچه باشد) سخیفی است از بغاوردان قدیم که (ب) آغاز آنرا حذف کرده اند و اینکار هم غالباً در دوره تیموریان هرات در قرن دوم تخفیفاً و وقوع یافته است، و مانند نظیری ازینگونه تخفیف و حذف در اسماء بلاد داریم. مثلاً عبدالکریم سمعانی (متوفی ۵۶۲ ق) که قولش در مورد انساب و رجال حجیت واثق دارد، در نسبت لبغاوز جانی منسوب بقرینه بغاوز جان چهار فرسخی سرخس می‌نویسد: که آنرا غاوز تنان (۲) هم گویند (۳) که (ب) اول کلمه را تخفیفاً حذف کرده باشد، ورنه خود بغاوز جان هم پیشوند بغ داشته است، و قرار بکه بنا غلی - علی اصغر بشیر گفتند، اینجاست که کنون قازغان گویند و نزدیک زور آباد (سور آباد تاریخی) در سرزهای سرخس واقعست.

سند قدیمتر بغاوردان تصریح اصطخری در حدود ۳۴۰ ق است که در شرح انهار هرات

گوید: «ونهر یسمی فغر، لیسقی رستاق بغاوردان» (۴)

این فغر اصطخری را اکنون سبغر - سبقر گویند، و بغاوردان به غوردان (بفتحین) تبدیل گردیده، که در اتمس قریبهای افغانستان (ج ۳ ص ۸۱) غوران در علافداری گذره جنوب شهر هرات ظاهراً جز غوردان است که این نام در اتمس مذکور نیست.

۲- سمعانی در تحت ماده اسکاف (بکسر اول) نام ابو الفتح عبد السلام بن احمد بن اسماعیل

(۱) بنگرید: سمعانی: کتاب الانساب، ۸۵ - ۸۶، حدود العالم ۹ - ۳۴۰ متن عکسی.

ابن حوقل: صورة الارض، ترجمه فارسی، ۱۵۰ - ۱۹۹ - ۲۳۳ - ۲۳۶.

(۲) در نسخه مستبوع عکسی سرگیووت (لیدن) این کلمه خوب بنظر نمی‌آید. در طبع الانساب

حیدرآباد عند ۱۹۶۳ م (ج ۲ ص ۲۶۸) یقال لها غاوزغان است که در الباب ابن اثیر: غاوزغان

و در معجم البلدان یا قوت: غاوز جان ضبط شده و بقول سمعانی مرد فاضلی بنام ابوالحسن علی بن

علی البغاوز جانی بدان منسوبست (۲ / ۲۶۸)

(۳) سمعانی: الانساب عکسی ۸۵ ب

(۴) اصطخری: مسالک الممالک ۲۶۶. در یک ترجمه فارسی اصطخری (طبع تهران) این

مطلب نیست. ولی متن عربی معتبر تراست.

مقری راسی آورد، که از محدثان هرات و شنونده گان حدیث از ابوالمظفر عبد الله بن عطاء
البنغوردانی بود، که خود سمعانی دو بار از عبد السلام درس خوانده و احادیث یحیی بن سعید
رادر هرات در ده جزو از نوشت. عمرش متجاوز به ۸۰ بود که در آخر کور شد، و در سنه ۳۲۵ ق
در هرات از جهان رفت. (۱)

چنانچه دیده می شود: سمعانی که ۲۰ سال بعد از ابوالمظفر محدث نسبت این استاد
استاد خود را بنغوردانی صریح نوشته و چون خودش در هرات بوده و اینجارا دیده، لا بد قول او
نسبت به اقوال و ضبط های ما بعد حجیت تام دارد و نباید با چنین تصریح قدیم، مصحفات ما بعد
را مورد تایید قرار داد، تا بنغوردان قدیم کم نگردد و آینده گان بغلط فهمی ها گرفتار نیایند. در
حالی که ما سند قدیمتر اصطحزی را دو صد سال قبل از عصر ابوالمظفر بنغوردانی و سمعانی ساکن
هرات هم در دست داریم، و نمیتوان گفت که در تمام این کتابهای ثقه این قدر تصحیف سنگین و
مکرر روی داده باشد.

کسانی که در مقابل در متن قدیم و دلائل اتمولوجی به کتب مسسوخ و یا ضبط های
مصحف و مغیر متاخران، مانند کاتبان متاخر نسخ نفحات و یا مرتب کتاب منسوب بجامی بنام
مقامات شیخ الاسلام استناد بسته و یکنام قدیم تاریخی را مسسوخ کردن میخواهند، کار
علمی سودمندی نیست. (۲)

تذبذب در ضبط نام کنونی غوردان، که برخی آنرا غاوردان هم نوشته اند، و در اتلس قریها
ضبط نشده، خود ضعف مسأله را میرساند، و اعتبار ضبط رستاق بنغوردان اصطحزی را در مدت بیش از هزار
سال پیش، و از سمعانی را در حدود ۸۵۰ سال پیش ضعیف و مغلوب ساخته نمیتواند.

اگر بنا باشد که ماهویت تاریخی چنین اماکن را بنا بر تلفظ کنونی و سروج امروزه مردم، تغییر دهیم،
پس در همین سلسله زندگی خواجه عبدالله انصاری که مدتی در نبادان در زمستان ۳۲۵ ق
زندگی داشت، و اکنون مردم آنرا نو بادام گویند، باید از شکل قدیم و تاریخی کلمه نبادان که

(۱) سمعانی: الانساب ۳۵ الف، طبع عکسی بغداد ۱۹۷۰ م از روی طبع عکسی لیدن بوسیله سرگلیو ث.
در طبع حیدرآباد هند ۱۹۶۲ م، ج ۱ ص ۲۳۳ نام ابوالمظفر بنغوردانی عیناً چنین آمده و طابع
در حاشیه نوشته که اسکاف سازنده نوعی موزه باشد. این طبع از روی چند نسخه خطی صورت
گرفته است و بنابراین ضبط تمام نسخ خطی الانساب همین بنغوردانی است لا غیر.

(۲) در حالیکه اگر عبارات این کتب را هم باضافت به حقیص به بنغوردان بخوانند، اشکالی نمی ماند.

در معجم یا قوت هم بدین شکل ضبط شده (۷۳۶۳) صرف نظر کنیم، که اینکا رهم در آیند ه اشتباه والتباس را بوجود میآورد.

در کتاب سرگذشت پیر هرات تالیف دانشمند سرژ بور کوی وتر جمه دانشمند دکتور روان فرهادی، طبع جدید کابل در ثور ۱۳۵۵ ش جا یکم سولف محترم به ماخذ اصیل رجوع داشته نامهای بو حفص بغاوردان و بشر گواشانی را باضافت درج کرده (ص ۱۶) ولی در تعلیقات کتاب جاییکه مترجم محترم مقامات تاریخی هرات را شرح میدهد، به استناد سهو یکم در کتب ما بعد ما بعد مقصد الاقبال سلطانیه (ص ۳) و تعلیقات مرحوم فکری بر مقامات شیخ الاسلام (ص ۸۱) واقع شده مینویسد: «در متن این کتاب در صفحه ۱۰۶ سطر ۹ بجای بو حفص بغاوردان چنین تصحیح شود:

«بو حفص غاوردان» (ص ۲۳۷ سرگذشت) که این تصحیح (۱) مترجم محترم، کسانی را که با سوابق امر آشنایی ندارند به اشتباه مطلق می کشاند.

مخفی نماند که این سهو جدید نیست، در برخی نسخ خطی نفحات، مخصوصاً نسخه های مخطوطه هند، با حواشی منسوب به عبدالغفور لاری (?) از قرن دهم بدینطرف تذیبی در کاتبان این کلمه مشاهد می شود که برخی (ب) را جزو کلمه شمرده بغاوردان نوشته اند، و بعضی آنرا از قیود ظرفی پنداشته به غاوردان ضبط کرده اند.

در نفحات طبع کلکته ونو لکشور (ص ۳۱۱) دو بار مکرراً بو حفص بغاوردان طبع شده و در مطبوعه تهران ۱۳۳۶ ش با اهتمام محمد توحیدی نور (ص ۳۴۱) دو بار ابو حفص بغاوردان باضافت و اتصال (ب) آمده و از سیاق عبارات نیز پدید می آید، که جنبه اضافی و اتصال (ب) ادباً افضل است.

در یک نسخه خطی کتابخانه عامه کابل که بقلم عبدالکریم صدیقی جونپوری در سنه ۱۰۰۶ ق از روی نسخه مکتوبه ۸۸۷ ق نقل شده و این نسخه منقول عنهارا عبدالغفور لاری با نسخه خطی مؤلف مقابل و تصحیح کرده بود، در (ص ۱۸۲) دو بار بو حفص بغاوردان باضافت است، و این داستان دو اکثر نسخ خطی و چاپی عنوانی ندارد و در ضمن شرح حال احمد چشتی آمده ولی کاتب این نسخه و یا برخی نسخ خطی دیگر به خط قرمز، داستان بو حفص را عنوان جداگانه داده و نوشته است: بو حفص غاوردانی (?) که بظن غالب این عنوان گذاری و تغییر نام از طرف کاتبان ناهم صورت گرفته که از مردم هم آنرا بنامهای مختلف غاوردان - خاوردان - غوردان - غاوران و غیره می شنیده اند و اکنون هم این اختلاف سماع و ضبط های گوناگون آن موجود است.

در مقامات شیخ الاسلام طبع جدید کابل (ثور ۱۳۵۵ ش) که آنرا اثر حضرت جامی پنداشته اند،

اولا انتساب صحیح و در خور اعتبار این کتاب به حضرت جامی ثابت نیست. (۱)
دوم: داستان ابو حفص بغاوردان (ص ۲۱) آنرا بهر دو صورت باضافت واتصال (ب) و بفک اضافه
(به) ظرفی توان خواند. در حالیکه ضبط این داستان در مناقب مختصر و در نفحات، مفصل و
دیگر گونه است که نویسنده هر دو داستان یکی بنظر نمی آید. ولی شاید حضرت جامی و صاحب
مناقب منبعی واحد داشته باشند. در تعلیقات مقامات شیخ الاسلام (ص ۱۱۸) تعلیق نویسنده محترم، ما نند
مرحوم فکری، غاوردان را بسند قرائت خود از مناقب یا نفحات و با کتاب تقسیم آب از قاسم بن
یوسف هروی ترجیح داده اند.

ولی در صورتیکه اسناد قدیمتر بغاوردان در اصطخری و معانی و هم نظائر حذف (ب) پیش از
(غ) در بلاد در دست باشد، نمیتوان بر یک جواز قرائت ترکیبی از کتب مابعد، این همه اسناد
قدیم را نا دیده انگاشت. در حالیکه اگر همان ترکیب را باضافت بخوانیم، با اسناد قدیم نقاضی
ندارد.

در اینجا باید قضا را چنین طرح کرد:

دلایل ترجیح بغاوردان با اتصال ب:

- (۱) دو سند قدیم اصطخری و معانی در نسبت صحیح بغاوردانی و رستاق بغاوردان.
 - (۲) قرائت متون طبقات الصوفیه و نفحات و مقامات به اضافت: ابو حفص بغاوردان.
 - (۳) تذبذب در ضبط شکل و تلفظ غاوردان - غوردان - غاوران - خاوردان؟
 - (۴) تحلیل کلمه از نظر اتمولوجی و داشتن پیشوند بغ یا نظائر فراوان.
- اما دلایل ترجیح غاوردان:

- (۱) ضبط آن در نسخ جدید بعد از قرن ۱۰ ه، به انفکاک (ب)
- (۲) یکخوا نشتر کیمب، بفک اضافه و (به) ظرفیه.

(۱) در داخل متن مناقب شیخ الاسلام اشاره جزوی هم به تصریح نام مؤلف آن یا حضرت
جامی نیست. ولی تاریخ کتابت آن ۲۴ شوال ۹۲۳ ق است. در (ص ۳) مینویسد: «جامع مقامات
شیخ الاسلام گفته است که این کلمه (هن) آفرینست، که همه نیکی ها در ضمن آنست یعنی
چنانکه صفت نتوان کرد از غایت نیکویی و ازین پدید می آید که جامع مقامات شخص دیگر است
غیر از جامی. در طبقات الصوفیه (ص ۲۴۵) اشارتیست که شیخ الاسلام بنام مقامات
کتابی داشت، و در حین اسلای طبقات در دست املاء کننده آن بود. ولی این اشارت ضعیف بنظر
می آید و عبارات طبقات را طوری هم توان خواند که وجود کتاب مقامات را از آن استنباط نتوان کرد.

این دو دلیل محدث در مقابل چهار دلیل قدیم و محکم واقع میشوند و ضبط تلفظ کنونی هم
 مذبذب و متنوع است که بر یکی اعتماد نتوان کرد، الا غوردان.
 پس نتیجه باید گرفت: که شکل صحیح قدیم و اصل کلمه بغاوردان بود، و آنرا بعد از قرن ۱۰ ه کاتبان در
 نسخه نویسی و سامعان در سکاالمه، تصحیف و تخفیف نموده و اشکال سابق الذکر را از آن ساختند.
 اکنون باید در متون کتب بغاوردان را بر سنت قدیم اصطخری و یاقوت و سمعانی ضبط نماییم، و در
 پاورقی یا تعلیقات شرح بدهیم، که اکنون مردم، غوردان یا غاوردان گویند، و بقول هر ویان گرامی، در
 یک و نیم فرسنگی هرات بجانب مشرق در بلوک جوی نواقع است.
 در نقشه (ص ۲۲۶) سرگذشت پیر هرات (طبع ثور ۱۳۵۵ ش) که بعنوان نقاط حوالی هرات در زمان پیر
 هرات (قرن ۵ ه) چاپ شده، در جنوب شرقی شهر هرات در شمال نوبادان، غاوردان نوشته شده، که این ضبط
 طبقات الصوفیه و غیره در قرن پنجم هجری و عصر پیر هرات نیست، و باید همان اشکال مضبوطه آن نباذان
 و بغاوردان نوشته می شد که در معجم البلدان یاقوت و سمعانی و اصطخری و غیره کتب قدیم - حتی نفحات
 و مقامات ثبت اند. و دانشمند پور کوی هم در سرگذشت پیر هرات بر روزهای نیا ذان فصلی دارد (ص ۱۰۵ -
 ۱۱۳). (۱)

جائز بود، که مرتب دانشمند نقشه فوق، نامهای قدیم را قرار بدهد در عصر انصاری در قرن ۵ ه بود
 ضبط میکرد، و در قوسین اشکال جدید آنرا سی نوشت مثلاً نباذان (نوبادان - نوبادام) و بغاوردان (غوردان).

(۱) نباذان را اکنون نوبادام و بغاوردان را غوردان گویند، که گویش جدید مردم است. نوبادان را یاقوت
 متوفی ۶۲۶ ق ضبط کرده که نباذان شکل قدیم آنست. و یکتن بانوی عارفه محدثه امه الله بنت محمد
 بن احمد النبذانی بدان منسوب است. این بانوی نبذانی در سگاه حدیث در هرات داشت و چندین تن
 محدثان از و روایت کنند، که از آن جمله محمد بن طاهر المقدسی و خود ابو سعید سمعانی و پسرش ابوالمظفر
 عبدالرحیم باشد. معجم البلدان ۸-۲۳۳-۸۹-۳۲۰ طبع مصر ۶۰۹۰ م).

جای تعجب است که در دو منبع رسمی مملکت: قاموس جغرافی افغانستان و قلمس قریه های افغانستان
 طبع اخیر، ذکر از بغاوردان یا غوردان نیست، در حالی که برادران هراتی ما همه برو جود کنونی و تسمیه
 غوردان گواهی دهند. ولی در هر دو این منبع غوران آمده که بفاصله ۲۶،۵ کیلو متر در جنوب شرق
 هرات درگذره واقعست بین ۲۶۲ درجه ۲۶ دقیقه، ۳۶ ثانیه طول شرقی و ۳۳ درجه ۱۷ دقیقه، ۵۲
 ثانیه عرض شمالی (قاموس جغرافی ج ۲)

به مناسبت هزارمین سال ولادت
خواجه عبداللہ انصاری هر وی

« شیخ الاسلام گفت ، عظیم اللہ کرامتہ کہ ذوالنون گفت :
سه سفر کردم و علم آوردم۔ اول علم آوردم کہ خاص بپذیرفت
و عام بپذیرفت . بار دوم سفر کردم و علم آوردم کہ خاص
قبول کرد و عام نکرد . و سفر سه دیگر کردم و علم آوردم کہ
نه خاص بپذیرفت و نه عام »

طبقات الصوفیہ

پیام صوفی بت شکن به بت پرستان قرن بیستم

پوهاند دکتور بهاء الدین مجروح

درین اواخر طی چند محفل بزرگداشت همیشه باین سوال جوانان بر خورده ایم .

این یاد بودهای بزرگان اعصار گذشته برای چیست ؟

به این پرسش پاسخها داده شده است ، مثلا گفته شد کہ :

هر ملت از خود افتخارات تاریخی دارد . و از آنجمله نوابغ جهان علم و ادب اند کہ نباید

بلاست فراموشی سپرده شوند . لازم است از ایشان به احترام یاد کنیم و بنام ایشان افتخار نمائیم .

نسل جوان چنین پاسخ را خیلی قناعت بخش نمی یابد و گوید :

در اجتماعیکہ مسایل مهمتر و عاجلتری طرح است و ضرورت بکار و عمل مؤثر دارد صرف

پول و بساعی در راه پرستیژ و افتخارات بسیار جدی نیست .

باز جواب داده می شود کہ :

تنها مسأله پرستیژ در میان نیست. بلکه تاریخ و گذشته هر ملت بعد از اماسی هویت همان ملت است. واقعیت اجتماعی امروز ادامه واقعات های تاریخی و فرهنگی دیروز است. و اگر این احساس دوام نباشد، تقویت نشود و گذشته ها در طاق نسیم گذاشته شود، ملت به دیوانه ای شپاعت خواهد داشت که حافظه خود را از دست داده و ناخود آگانه حیات نباتی و حیوانی بسر میبرد. درین پاسخ مفهوم و معنایی نهفته است. ولی غرورتا سل میخواند و جوان امر و فرصت تأملات طولانی را ندارد.

اما امروز مخصوصاً به مناسبت تجلیل خاطره پیر هرات خواجه عبدالله انصاری تصور میکنم پاسخ بهتری یافته باشم و میگویم که :

مهمترین و عاجزترین سوال حیاتی پیر و برنا سوال صحت و سلامتی است.

و آن هم صحت و سلامت روح فرد انسانی.

در جهان پر آشوبی که ما زندگی میکنیم، یکی از پرابلم های وخیم و علت بسا تشا و یش و اضطرابها، دردها و رنجهای گوناگون همانا موجودیت بیماری های روانی است که دامنگیر و زنجیر پای افراد شده است. پیر هرات در مورد این مسأله عاجل حیاتی درسی دارد و پیامی و من درس ویرا برای همه ما خیلی آسوزنده یافتیم و پیرا برای جهان امروز بی حد ارزنده. اینک میگویم این پیام را طوریکه در حدود فهم نارسای خود یش دریافته ام با صدق و اخلاص برگویم.

* * *

من بنده نارسا با يك ذهن بکلی منفی مملو از شک و تردید به مطالعه افکار پیر هرات پرداختم با خود میگفتم که این پیشوای روحانی هزار سال قبل حنبلی مذهب کتاب سوز (۱) دشمن عقل و علم چه مطلبی میتواند داشته باشد که برای ذهن و گوش عصر امروز قابل فهم و شنیدن باشد؟ اما به مراعات عدد سه که هم خواجه بکار میبرد و هم ذهنیت منطقی دیالکتیکی امروز می پسندد، سه قدم برداشتم و در افکار خواجه سه بار سفر کردم و علم آوردم. اینک نکاتی چند از یادداشت های این سه سفر.

در سفر اول: خواننده سطحی احوال و آثار خواجه به نتیجه ذیل میرسد که :

(۱) - رك. چهار مقاله، نظامی عروضی، که تهمت بر خواجه یش نیست.

پیر اصلا هرات صوفی نیست. فقط بهترین معلم و مدرس تصوف است. و اگر امروز زنده میبود بدون شك بحيث استاد ممتاز مضمون تصوف در هر پوهنتون معتبر جهان پذیرفته میشد و با فصاحت و بلاغتی که داشت و روش تدریس که بکار میبرد صدها شاگرد و محقق را بسخود جلب میکرد و دیپلومهای مافوق لیسانس و دکتری امضاء می فرمود. پیر هرات صوفی نه بود. اگر می بود، نه تنها دروازه های مدارس برویش بسته می گردید، بلکه از مسجد نیز رانده می شد. این چه نوع صوفی است که صدها میدان را می پیماید، اما هیچ ترددی از خود نشان نمیدهد، به منزله می رسد، در هر منزل قدسهای محکمی میگذارد و کوچکترین لرزه بی در اندامش دیده نمی شود، از دره و وادی به قله ها بالا می رود، اما نفسش هیچ کوتاهی نمی کند و توازن خود را از دست نمیدهد. هر گاسیکه می گذارد می شمارد و حتی گاهی بدون ضرورت برای تکمیل شمار قدم می نهد. این روش منظم و سیستماتیک، این طرح دقیق مفاهیم کار یک صوفی غرق وجد نیست، بلکه کار یک مدرس و معلمی است که در حالت صحو و مسلط بر موضوع خود است.

طور مثال خرده گیری پیر هرات بر منصور حلاج، انتقاد یک استاد است بر یک شاگرد بیکه موضوع درس را خوب درک کرده باشد ولی طرز بیان و روش اظهارش نادرست باشد. راجع به منصور حلاج گوید: «وی در آنچه میگفت نا تمام بود» «که سخن با اهل سخن باید گفت». با این هم این شاگرد را ناکام نمی شمارد. گوید:

«آ نکس که اورا به پذیرد دوستر از ان دارم که رد کند.» (۱) اما خود ش او را، نه می پذیرد و نه رد میکند. یعنی منصور حلاج نزد وی شاگرد مشروط است.

* * *

در سفر دوم: خواننده باند کی قائل به مشکلاتی بر میخورد و کم کم پی میبرد که پیر هرات صوفی مانند آن صوفیان بیابان گرد شوریده حال نیست که ایشان نه تنها با آستانه مذاهب فراتر میگذارند، بلکه پرده از اسرار ادیان نیز بر میدارند.

خواننده در می یابد که بیانی چنین دقیق و عمیق در احوال و مقامات تصوف ممکن نیست مگر اینکه خود شخص آنرا به نحوی از انجا آزموده و تجربه کرده و اهل حال باشد. چه یک بحث خالص نظری را می توان بسهوات از یک کلام ناشی از تجربه شخصی و مشکلی بر آن تمیز کرد. سیری در منازل السائرین، شاهد این مطلب است. وقتی خواجه از بدایات با ابواب و یا از اصول حرف میزند

(۱) - طبقات الصوفیه - خواجه عبد الله انصاری هروی. چاپ انجمن تاریخ - ۱۳۳۱ -

مخصوصاً وقتی در قسم احوال از محبت، غیرت، شوق، قلق، عطش، وجد، دهش بیان میکنند، شکی باقی نمی ماند که بشکلی از اشکال اسانه به ترتیبیکه بیان می کند - وی باید آن وادی ها را پیموده، آن احوال را دریافته و در آن مقامات توفقی کرده باشد.

طور مثال مادرینجاد و نسونه کلام رامی آوریم. یکی از فخرالدین رازی و دیگر از عبداللہ انصاری که هر دو در خاک هری آرمیده اند. هر دو متن در بیان سیر معنوی و طی منازل روحانی است. ولی خواهید دید که در متن اول مطالبی توسط یک سلسله مفاهیم مجرد نظری بیان شده که در آن هیچگونه اتکائی به تجربه فردی نیست. و متن دوم از تجربه فردی برخاسته و راه را برای تجربه و آزمایش فردی باز میکند.

اینک متن اول. فخرالدین راوگری ید:

«... پس چون قدم همت و عقل در آن عالم افلاک نهاد که آنرا عالم ملکوت گویند، اول منزلیکه در عالم ملکوت پیش آید فلک قمر بشود که نخستین فلک هاست و بدین عالم سانزدیکتر است. پس چنان باید که قدم همت در منزل فلک قمر نهاد و در او فرود آید و منزل سازد و در مقام کند، نیک تفکر کند، بنظر و استدلال درو و در کواکب او، و آنرا نیک بیند و بشناسد و در زیر تصرف عقل خود آرد و آنکه قدم همت از منزل قمر که آنرا آسمان نخستین گویند، در منزل فلک عطارد نهاد و در آن نیز...» و غیره... تا آخر الامر...»
 «... قدم همت از منزل فلک الافلاک که آنرا آسمان نهم گویند در عالم عقل کل نهاد که آنرا چونی و چگونگی وحدو نهایت نیست و درو نیز فرود آید و منزل بسازد و مقام کند و نیک تفکر کند به نظر استدلال درو و پاکی و منز هی و بی چونی و چگونگی او...»
 بکلی هویدا است که درین متن، مؤلف از سلسله مفاهیم مربوط به عقول و افلاک فاسفه عرفانی افلاطونیان جد ید، آمیخته با مفاهیم میتافزیک ارسطو کار میگیرد. از خود و از تجربه شخصی خویش در آن چیزی نمی افزاید. و معلوم است که خودش هیچ یکی ازین افلاک رانه دیده و در هیچ یکی از آن منازل مقام نکرده است. و این شرح بیشتر به یک طرح خیالی سفر کیهانی شباهت دارد نه به سیر معنوی. و این متن اقتباسی است از رساله «سیر نفس عاقله»
 امام فخرالدین رازی رحمه الله علیه (۱) کسی که مولانا جلال الدین بلخی از وگله دارد و استدلالش می شمارد.
 و اینک متن دوم:

(۱) - رساله سیر نفس فخرالدین رازی و سیر العباد الی المعاد حکیم سنائی غزنوی به تصحیح

و مقدمه مایل هروی - کابل - سرطان ۱۳۳۳ - صص (۷ - ۹)

«سیدان هفتاد و چهارم حکمت است. از سیدان حیات سیدان حکمت زاید. حکمت دیدن چیز زیست چنانکه آن چیز است. میان عقل و علم درجه شریف است... و آن سه درجه است یکی درجه دیدن است و دیگری درجه گفتن است و سیم درجه بدان زیستن است. درجه دیدن شناختن کار زیست بسزای آن کار و نهادن چیز زیست بجای آن چیز و شناختن هر کس در قالب آنکس. و این عین حکمت است و درجه گفتن راندن هر سخن است در نظیر آن و دیدن آخر سخن در اول آن و شناختن باطن هر سخن در ظاهر آن و این بناء حکمت است. و اما درجه زیستن به حکمت...» (۱)

در اینجا بحث واقعا در سیر معنویست و هدف آن درس عملی است. تنها ذکر «زیستن به حکمت» کافیست که اهمیت حیاتی تجربی و محسوس این منزل را نشان دهد. معلوم است که از تجربه شخصی گوینده منبع میگیرد و هدفش این است که تجربه شخصی دیگران را برانگیزد.

* * *

و اما در سفر سوم: خواننده با اندکی تأمل بیشتر درمی یابد که پیرهرات در تعالیمات خود بیش پیامی دارد. و این پیام طی هزار سال هنوز کهنه نشده بلکه کاملا تازه و کارآمده است و برای جهان بر آشوب مآذاری ارزش خاص است. و موضوع گفتار ما همین است.

* * *

تاریخ تمدن اسلام شاهد دو جریان مهم فکری و فرهنگی می باشد: یکی فلسفه و دیگر تصوف. مقایسه مختصر این دو جریان در راه طرح مسأله ما کمک خواهد کرد. پل نو یا (۲) محقق تاریخ تصوف اسلام از پروفیسر ارنا لدز نقل قول کرده گوید که: ((فلسفه عالم اسلام در برابر مسائل

(۱) - صد سیدان: در منازل السائرین. خواجه عبد الله انصاری هر وی. با ترجمه دری

از روان فرهادی، بیهقی کتاب خیرولو موسسه، ثور ۱۳۵۵ ص ۳۹۹.

(2) — Prof. Arnaldez, in:

Paul Nwya. Exègèse Coranique et liangue mystique
Recherche. 49

Institut des Lettres orientales

Dar el. Macherq ed.

Beyrouth— Liban 1970. In trodution

فلسفی واقعی از نابینائی عجیبی کار گرفتند. به جای اینکه راجع به اسرار هستی و زندگی به تفکر پردازند عمرها را صرف این کردند که این متن یا آن متن افلاطون و ارسطو را برای خود قابل فهم سازند. «واژ آغاز در این تلاش خویش در یک ساحه مجرد دور از واقعیت قرار گرفتند. به این نکته اساسی هیچ توجهی نکردند که افلاطون و ارسطو خود زاده یک عصر و یک محیط اجتماعی و فرهنگی بودند و آثار و افکار ایشان اساساً سوالاتی را جع به معنای هستی و زندگی بود. فلسفه از جهان واقعیت انسانی و زمانی دوری کرد و توسط مفاهیم مجرد محض مانند کرم پیمله بی از خود به دور خود به ترشح و تار پیچیدن پرداخت تا خفه شد و بمرد. فلسفه در یک جهان در حالت تغییر و تحول بی خبر از سیلاب زمانه در یک عالم مفاهیم مجرد عقلی ثابت و تغییرناپذیر عین بحث‌ها را بدون تغییر قرن‌ها تکرار کرد و به لفاظی پرداخت. چنین جریان فکری بیکه خود را ماورای واقعیت و ما فوق زمانه قرار داد، زمانه آنرا محکوم کرد و امروز آن فلسفه هیچ پیماسی برای ما ندارد. امروز زبان آن یک زبان مرده است. و زمانه قالب مفاهیم آنرا از معنی تهی کرده به الفاظ و اصوات خالی مبدل کرده است.

مسائل واقعی فلسفه را فیلسوف طرح نه کرد بلکه صوفی طرح کرد. و راه مشکل صدق و اخلاص را در پیش گرفت. فیلسوف برای حل مسأله بی‌بگفتار افلاطون و ارسطو اتکاء کرد؛ فقیه به ظواهر ارشادات دینی پناه برد و تنها صوفی به خویشتن رجوع کرد و راه تجربه شخصی را در پیش گرفت.

حرم جوانان دری را می‌پرستند فقیهان دفتر را می‌پرستند

بر افکن پرده تا معلوم گردد که یاران دیگری را می‌پرستند

و این تجربه مستکی به اخلاص و صدق دو خصوصیت عمده دارد: توجه کامل به واقعیت و دوری از لفاظی. در نظر صوفی لفاظی بدترین شکل بت پرستی است. ازین جاست که کلام تصوف را زمانه نتوانسته ازین برد و پیام تصوف هنوز زنده است. چه اخلاص و صدق، و کلام صادق چسپیده به واقعیت استوار به تجربه شخصی همان چیز است که تفکر علمی و فلسفی امروز به آن اتکاء دارد.

حالا باید دید که توجه به واقعیت چیست؟

حضور در واقعیت:

نکته جالبی که برای طالب العلم و فیلسوف امروز نه تنها کاملاً قابل فهم و درک است بلکه آموزنده نیز است، همانا واقعیت بینی و ریالیسم صوفی است - توجه کامل او به واقعیت انسانی و زمانی است.

صوفی ما از مفاهم مجرد و خارج تجرب به شخصی ما نند مفاهم «روح»، «عالم ملکوت»، «تسلسل عقول» و «افلاك» کار نمیگیرند بلکه از يك واقعیت نفسی محسوس و تجربی - از يك واقعیت خیلی انسانی آغاز میکنند. این واقعیت «غفلت» است. بیدار این واقعیت را با تمام عمق آن چنین طرح میکنند:

بسکه غفلت در کمین انقلاب آگهی است

تا کسی چشمی کند بیدار، خفتن میشود

هدف صوفی انجام دادن همین انقلاب آگهی است.

هیچ انقلاب اجتماعی و فرهنگی حقیقی را نتوان انجام داد تا فرد نخست انقلاب درونی خود را، انقلاب آگهی را در نفس خویش انجام ندهد. آیا این پیام را جهان امروز آموزند؟ نمی یا بد؟ آیا انقلاب آگهی ضروری ترین و عاجلترین مسأله نیست؟ و آیا بزرگترین مانع در راه انقلاب آگهی «غفلت» نیست؟

از اینجا نخستین منزل سایر «یقظه» یا بیداری است: بیداری از خواب فکری و ذهنی، بیداری از غفلت، بیرون آمدن از ورطه فتور:

«ألیقظه من سنة الغفلة و النهوض من ورطة الفترة»

(منازل السائرین)

و یکی از عوامل مهم تقویه و استحکام حالت غفلت و فتور از نگاه روانی، «عادت» است. این نکته امروز روشن است که عادات روزمره بشکل سلسله زنجیری درمی آید که فرد انسانی را به يك ماشین خودکار تبدیل می سازد و بسطی از اعمال بدون توجه و زحمت ذهنی انجام می یابند.

میکناسم خود کار عادات به فکر و ذهن مجال میدهد تا آرام بخواب رود. موقوف صوفی در این مورد کاملاً واقع بینانه، عملی و تجربی است. چه از همین لحظه هر یکی ما اگر خواسته باشیم، می توانیم توسط آنچه که پهرهات «خلع عادات» می نامند «انقلاب آگهی» خود را آغاز کنیم. «خلع عادات» نخستین قدم عملی در راه بیداری است. آنانیکه گویند: «ترك عادت موجب مرض است» مرادشان این است که ترك عادت طبعاً ذهن و فکر را وادار به تلاش میکند و ناراحت می سازد. و آگهی بذات خود ناراحتی ذهن و فکر است.

و معتادان غفلت زحمت و نا را حتی ذهنی را بیماری می پندارند (۱).
 «خلع عادات» پهلوی منفی این تجربه محسوس روانی است. پهلوی مثبت آن در «معرفت ایام» است. و درینجاست که تفکر صوفی که طالب سقوط رسوم و متلاشی شدن حدود است به مطالعات روانی و فلسفی امروز بیشتر نزدیک میشود. حقیقتی را که فلسفه امروز کشف مهم خود می پندارد صوفی از دیربست دریافته و به آن عمل کرده است. زمان و زمانیت نه بشکل مقوله عقلی مجرد بلکه بحیث واقعیت محسوس حیاتی به نظر فلسفه امروز بعد اساسی موجودیت اندمان است. هستی انسان نسجی است که تار و پود آن از زمانه بافته شده است. اما دونوع ذهن با این واقعیت زیست نمی کنند: یکی ذهن بسیط نا خود آگاه و دیگری فیلسوف قدیم. ذهن بسیط نا خود آگاه در هر لحظه طوری زندگی میکند که گویی ابدی و فنا نا پذیر است. وی «من» و خودی خود را ثابت میداند و می پندارد که هویتش آن طور یکبارگی دیروز بوده امروز

(۱) گویند شخصی را عادت برین بود که هر شب کفش هارا از پا بیرون میکشید و در بستر خواب می آرامید و هر روز بامداد آنرا بدون توجه و چون و چرا به پامیکرد و بی کار خویش میرفت. روزها و ماهها بدین منوال میگذاشت. از قضا شبی از شبها وقتی آن مرد کفشها را از پا بیرون کشید و طبق عادت به بستر خواب رفت، گزدمی که از شبگردی بسیار خسته و در مانده شده بود یکی از کفشها را بستر راحت خویش ساخت. بامدادان وقتی مرد بدون چون و چرا پاد کفش فرو برد راحت گزدم را برهم زد. وی ازین زحمت بی علت و نا گهانی برآشفته وهای مرد را بانیش زهرآگین خویش از خود دفع کرد. مرد از درد و ناله فریاد میکرد و به آن گزدم نادان که اصلاً بی گناه بود نفرین می فرستاد. دوستی بر او وارد شد. چون از ماجرا آگاه گشت آن مرد را مخاطب قرارداد. چنین گفت:

ای دوست عزیز! بدانکه تو از آن گزدم هیچ گزندی نه دیده ای بلکه از غفلت اعتیاد خویش به مصیبتی گرفتار آمده ای. چه تو هر بامداد از یک خواب گرانی برخاسته ای و بخواب گرانتر دیگری فرو رفته ای. از خواب سنگین جسمی بیدار شده ای تا به خواب شیرین ذهنی خویش ادامه دهی. و اگر آن گزدم کاری انجام داده فقط همین است که خواسته ترا از خواب غفلت بیدار کند تا ببینی که در جهان هم کفشها وجود دارد و هم گزدمها. و دریا بی که گزدمها میتوانند در کفشها بخیسند و شر قدمهای نا آگاه را از خود دفع کنند.

هم هست و فردا نیز خواهد بود. با این موقف حیاتی خویش ذهن بسیط و نا آگاه زمان و زمانیت را نفی میکند، با آن زیست نمی کند و بعد زیست خویشتن نمی پندارد. و فیلسوف میتا فزیکی نیز موجودیت و واقعیت انسانی را بحیث یک مفهوم مجرد و ثابت ماورای زمان در فکر می گنجاند. ازین جهت بر واقعیت انسانی هرگز تسلط نمی یابد. اما صوفی با توجه کامل به ایام و اوقات به واقعیت انسانی می چسبد و عصاره حقایق را می سجد.

ریالسم و واقعیت بینی صوفی در تمام عمق و وسعت آن در اینجا به خوبی روشن می شود. به این معنی که:

اول: صوفی شخصیت معنوی انسانی را متکامل میداند و این تکامل را در زمانه قرار میدهد.

دوم: چون سیر تکاملی حرکت دیالکتیکی است و چون صوفی توجه کامل به واقعیت دارد، سیر معنوی خود را بدون اینکه نام دیالکتیک را بران بگذارد بشکل دیالکتیکی در کلام خویش منعکس می سازد. ما اکنون به کاوش مختصر این دونگته می پردازیم:

* * *

از خامی بسوی پختگی:

یکی از مفکوره های بزرگی که برای عصر امروز با ارزش و آموزنده است همین مفکوره رشد و تکامل معنوی شخصیت فردیست. به نظر روانشناسی امروز هر فرد انسان دارای یک سلسله استعدادها و امکانات ذهنی و روانی می باشد. اما بصورت عادی، فرد یک چهارم امکانات روانی خود را بکار نمی اندازد و به کمال مطلوب آن نمی رسد. در اثر عواملی چون شرایط نا سازگار عضوی یا اجتماعی و تربیتی عقده های غیر شعوری و عادت به غفلت، سنجیه فرد انسانی خیلی زود متحجر می شود و فرد عمر خود را در چارچوب محدود ذهنی با عادات سطحی و تمایلات رنج آور غیر شعوری بسر میبرد. روانکاوی اعماق ثابت کرده است که توسط یک روش منظم تحلیل روانی می توان نیروهای شعوری و غیر شعوری بکار نرفته را آزاد کرد و در یک مجرای صحیح تکامل شخصیت فردی قرار داد. تا چندی عقیده برین بود که چنین کار تنها توسط روش طبی و به دستیار طبی می تواند انجام گیرد. آخرین انکشاف درین مسأله را چنین طرح کرده است که آیا انسان نمی تواند بدون کمک طبی به نیروی ارادی شخصی به تحلیل روانی خویش پردازد و در سنجیه و شخصیت خویش تغییرات بنیادی براه اندازد؟ یعنی آیا نمی توان خود را خود تربیه کرد و خود را خود بسوی پختگی و کمال

هوق داد؟ صوفی ما به این سوال عملاً جواب داده است، و روش عملی وی ترکیبی است ازین دو موقف فوق الذکر وی که مراجعه به طبیب روانی و اتکاء به تلاش شعوری و ارادی فردی را با هم می آمیزد.

اگر روانشناسی امروز در تجربه صوفی تأمل کند، دو درس مهم می آموزد: یکی درمی یابد که برای بدست آوردن سلامت روانی حقیقی چه طور می توانیم هم از کمک خود کار گیریم و هم از کمک غیر. و دیگر اینکه روانشناسی به یک عیب اساسی روش خود متوجه خواهد شد. در مغرب زمین بسا افرادی که تحت روانکاوی طبی قرار می گیرند در انجام تحلیل بکلی بی توازن بیرون می آیند و اندک سلامت روانی را که قبل از تحلیل داشتند نیز از دست می دهند. و بدبختترین و معذبترین انسانها بار می آیند، معنای حیات و مفهوم انسانیت را گم میکنند. علت حادثه فوق شاید این باشد که روانکاوی و روانشناسی امروز فرضیه «روح» و روان را بکلی دور انداخته است و سعی میکنند به تقلید از علوم طبیعی مثبت مسائل روانی را در چارچوب علت و معلول بیولوژیکی* و اجتماعی حل کنند. اما صوفی با اتکاء برین عقیده که فرد انسان فقط یک موجود بیولوژیکی و یک حیوان اجتماعی نیست، بلکه هم این است و هم آنست و هم چیزی بیشتر از آن، یک طبیب بسیار هو شیار تر و مؤثر تر ثابت میشود. وی ایمان و عقیده و دسپلین درین ساحه را بصورت یک روش و تکنیک خیلی مؤثر بکار میبرد و فرد را بسوی بختگی و کمال براه می اندازد.

خدمت پیرو پیشوای روحانی همان مراجعه به طبیب است و محاسبه و ریاضت نفسی همان تحلیل روانی خویشتن است. و این هر دو عملیه دوپهلوی یک تجربه اساسی است که صوفی توانسته انجام دهد، اما روانکاوا امروز هنوز برآن مسلط نیست. مقایسه منازل السائرین یا صد میدان پیر هرات با رساله هایی که دانشمندان امروز غرب راجع به رشد شخصیت روانی آدمی می نگارند این حقیقت را روشن می کند.

دیالکتیک زمان:

منازل السائرین و صد میدان نمايان گر توجه کامل صوفی بزمانه و اوقات است و این توجه در يك نکته مهم دیگری به مطالعات فلسفی امروز نزدیکتر می شود. حضور صادقانه سالک در جهان باعث میشود که وی در واقعیت جریان زمانه فرورود و بدون اینکه نامی بر آن بگذارد روش دیالکتیکی را در پیش می گیرد.

طوری به نظر میرسد که خواجه در سیر معنوی مراحل سه گانه دیالکتیکی را مراعات می کنند. گرچه بعضی اوقات سجع و توازن عبارات، گاه ایجاب تحلیل و تجزیه و گاه ملا حظات

تعلیمی ویرا وادار میسازد تا موضوع را به سه بخش تقسیم کند . اما در عمق موضوع باز هم سیر معنوی او طبق ایجابات حرکت دیالکتیکی زمانه صورت میگیرد . این سیر از مدارج ادنی به مراحل اعلی ، از محسوسات به معنویات ، از ظاهر به باطن ، از خاصی به پختگی ، و از کثرت بسوی وحدت است . وبصورت عموم مرحله اول مرحله اثبات ، قدم دوم نفی و مرحله سوم نفی یا مرحله عالی ترکیب نفی و اثبات است . از جمله بسامثالها ، در اینجا به یک مثالی اکتفا میکنیم که در آن اضداد در مراحل و ترکیب ضدین در یک مرحله سومی بکلی روشن است . از صد میدان پیر هرات یکی هم میدان « حیات » است . درین میدان سائر نخست در مرحله اثبات قرار میگیرد و آن مرحله « بیم » است بعد ما سر از مرحله بیم به مرحله متضاد آن که « امید » است انتقال می یابد . امید نفی بیم است و مرحله « بیم » توسط مرحله متناقض آن یعنی « امید » نفی می شود . مرحله سوم مرحله « دوستی » است و دوستی ترکیبی است از بیم و امید ، اما بسویه عالیتر . به این معنی که در « دوستی » هم بیم نفی می شود و هم امید و در عین حال هر دو حفظ میگردند و یک مرحله جدید معنوی بالاتر از بیم و امید از آن می زاید . و درین سلسله مراحل « علم » مانند قاریست که این سه بهره دیالکتیکی را با هم وصل میکنند . علم وسیله انتقال از یک مرحله بر مرحله دیگر است .

طوریکه خواجه گوید :

« زندگی (دل) سه چیز است : یکی از زندگانی بیم است با علم

دیگر زندگانی امید است با علم

سیم زندگانی دوستی است با علم

بیم بدون علم ، امید بدون علم ، و دوستی بدون علم ، فرد را در همان مرحله ای که هست متحجر می سازد و سیر حرکت معنوی متوقف میشود .

چیز یرا که خواجه در اینجا بشکل درس عملی سیر معنوی بیان میکند . هیکل قرنهای بعد ازو بصورت نظری و فکری طرح کرد و نام آنرا روش دیا لکتیکی گذاشت . وی گفت : چون موجودیت هستی در زمانه قرار دارد و متحرک و متغیر است ، اضداد و تناقضات را در نفس خویش نهفته دارد . و حرکت جز انتقال از یک مرحله به مرحله متناقض آن چیز دیگری نیست . شکل نظری عمومی حرکت دیا لکتیکی چنین است : نخست مرحله « هستی » است و این مرحله اثبات است . دوم مرحله « نیستی » است و این مرحله نفی است . و سوم مرحله « شدن » (Werden) است و این مرحله نفی یا مرحله ترکیب هستی و نیستی است ، وقتی در لحظه حال میگوییم : چنین هستیم باچنان ، در همان لحظه گفتار همین تصدیق ما را گذشت زمان در ماضی قرار

مهد عد و نفی میکند. ازین رو وقتی گفتیم: چنین هستیم یا چنان، باید فوری علاوه کنیم چنان بودم و اکنون نیستم. و این تصدیق دوم را نیز به نوبه خود گذشت زمان در ماضی قرار میدهد و نفی میکند - باید گفت: هستیم، نیستیم، هستیم نیستیم... تا سرانجام ازین همه تضادها و تضادم هستی و نیستی، ازین همه سردنها و زنده شدن آنها در هر لحظه، مفهوم «شدن» بر میخیزد. در مورد زمانه و در مورد هر واقعیتی که در زمانه قرار دارد - و هیچ واقعیتی نیست که برای موجودیت انسانی در زمانه قرار نه گیرد - نه می توان گفت هست و نه می توان گفت نیست، بلکه در حالت شدن است. (۱)

و این مقوله «شدن» را صوفی در عمق تجربه خویش آزموده و در کلام خویش که از آن تجربه برخاسته به نحو خود اظهار میکند. چون در تجربه معنوی خویش به واقعیت دیا لکتیکی هستی در زمانه دست یافته است، کلام وی نیز چون کلام واقع بین و صادق است، همین واقعیت دیا لکتیکی را بشکل دیا لکتیکی منعکس می سازد.

وقتی صوفی در یک مقام گوید: چنین هستیم و در مقام دیگر گوید چنان نیستیم - این کلام صوفی را دو نوع ذهن در ک نمی کنند: یکی ذهن بسیط نا آگاه، مستحجر که همه چیز را چون ذهن مستحجر خویش ثابت و مستقر می پندارد. و دیگری فیلسوف مبتا فزیکتی که واقعیت هستی و زندگی را ماورای زمان در یک عالم نظری ثبات و مستقر ارجستجو میکند. موقوف فکری این دوشخص یعنی این عالم و آن جاهل در اساس یکی است. هر دو کلام صوفی را مملو از ضد و نقیض می یابند و خرد می گیرند که این چه نوع حقیقت جوئی است که امروز یک چیز می گوید و میگوید و لحظه بعد آنرا نقض کرده ضد آنرا میگوید و میگوید - و حکم می کند که نه کلام صوفی کلام عقل و منطق است، چه اصل عدم تناقض منطق ارسطوئی را در نظر نمی گیرد - و نه تجربه وی کدام تلاش جدی است. همه جد و جهد وی حرکات عندی درهم و برهم بی ارزشی بیش نیست. اما با نظر فلسفی امروز به وضاحت می توان دید که آن فلاسفه تا چه حد از کور سوادی کار گرفته اند و آن - صوفیان تا چه اندازه حق به جانب بودند تا با آن نوع عقل سجردبه جنگند و پای آن نوع استدالیان را چوبین دانند. چه پروبلم های اساسی فلسفه یعنی پرسش ها راجع به معنی هستی

(۱) بخاطر باید داشت که همگن ترجمه های اشعار مولا نا جلال الدین بلخی را بزبان المانی خوانده بود و در باب توحید نگاه صوفیان اسلام را از همه و الاقر می شناسد و این مطلب را در اثر مشهور خود بنام «دائرة المعارف دانش فلسفی» آورده است و در حاشیه ترجمه ابیات مثنوی را نیز ذکر می کند.

وزندگی را صوفی طرح کردند فیلسوف، حقیقت بنیادی هستی در زمانه را صوفی دریافت نه فیلسوف. از این جاست که صوفی از مقامات حرف می زند و از سنا زل نام میبرد. وی آنچه را که دیروز میگفت و دیروز بود، امروز نمی کند و نیست. دیروز را به عقب گذاشته، نفی کرده است و به عقب نگاه نمی کند. وی قدمی در مقام امروز دارد و آنرا نیز در حال نفی کردن است. و گامی پسوی آینده میگذارد. وی در آغوش واقعیت هستی و زمانه در جستجوی حقیقت است. این بود نکته چند راجع به ارزش تعلیمات صوفی از نگاه بعض تفکرات روانشناسی و فلسفی این عصر. و اما پیام پیرهرات برای جهان امروز علاوه بر این همه در نکته دیگریست ...

خدا یان خود پرست

به عقیده یکی از فلاسفه معروف (۱) یعنی ژان پل سارتر:

در عمق هستی انسان یک آرزو نهفته است و آن آرزوی علو است. انسان میخواهد در نهایت امر بلندتر از همه باشد. اگر این نظر را نتوانیم بصورت یک قاعده کلی به پذیریم، لا اقل در مورد انسان غربی و تمدن مغرب ز مین صدق میکنند.

اما واقعیت کلی این است که رابطه انسان با یک قدرت مافوق الطبیعی مسأله ایست که تفکرو احساس بشری را در طول ازمنه مشغول و مشوش نگه داشته است. نظری به تاریخ تمدن بشری و کاوشی در جهان بینی های گوناگون فرهنگها و اعصار مختلف نشان میدهد که در عمق هر جهان بینی همین مسأله رابطه انسان و خدا چون عمده نهفته است. اگر قدمی فراتر گذاریم با یک مطالعه مقایسوی درخواهیم یافت که در آخرین تحلیل در عمق جهان بینی های گوناگون رابطه خدا و انسان از دو نگاه متضاد در نظر گرفته شده است: یا انسان آرزو کرد خودش رب النوع باشد و یا خواسته برده و بنده خدا باشد. اگر آرزوی رب النوع بودن و یا هدف بندگی در تهداب جهان بینی جاگیرد، دو نوع طرز نگاه، دو نوع فرهنگ و تمدن مختلف و متضاد از آن برمیخیزد. انسان مربوط به کلتور متکی به ایدال رب النوع بودن و انسان مربوط به کلتور متکی بر هدف بندگی، هر دو با هم در طبیعت و مساهیت اختلاف دارند. این دو نوع انسان در احساس ادراک، فهم و طرز العمل در جهت مخالف هم دیگر قرار میگیرند. انسانیکه میخواهد خودش رب النوع باشد، عالم و طبیعت را طوریکه هست و زندگی را در آن غایب و هدف بذات خود پنداشته، میکوشد حیات را در شرایط ممکن به مدارج کمال آن برساند. اما انسان دارای ایدال بندگی بدرگاه خدا، عالم و

(۱) Jean—Paul Sartre. L'être et le neant Ed. Gallimard, Paris.

طبیعت را طوریکه هست منزلگه موقت و زندگی را وسیله خواهد دانست. کمال زندگی و هدف نهائی آنرا در یک جهان دیگر و بهتری جستجو خواهد کرد. از جهان بینی های مختلفی که در طول تاریخ با این ایدال و یا آن ایدال را در هسته خویش گنجانیده است، می توان مثالها داد. اما چون از موضوع گفتار ما بیرون می شود، تنها یکی از مثالهای برجسته آنرا که به موضوع امروز ارتباط دارد ذکر میکنیم. و این مثال برجسته تمدن و کلتور مغرب زمین است.

جهان غرب مخصوصاً بعد از دوره رنسانس در سمت ایدال «پرومته» در حرکت است. در اساطیر یونان باستان چنین حکایتی میخوانیم:

گویند در آن سرزمین قهرمانی بود بنام «پرومته»، وی خواست به اسرار قدرت و توانائی ارباب الازواع دست یابد و با آنها همسری کند. سرانجام توانست این رمز را بدست آورد و آتش را از نزد «زوس» خدای خدایان دزدید. خدای ارباب انواع از جسارت «پرومته» بی حد خشمگین شد و امر فرمود تا ویرا دور از سواحل مسکون میان امواج دریا بر صخره سنگی دست و پا به زنجیر ببندند و شهبازی را مامور کرد تا جگر او را تاابد بدرد. اما «پرومته» در آن حالت اسارت، زجر و عذاب ابدی، به همه ارباب انواع زمین و آسمان نفرین میفرستاد. روزی از روزها هرمن قاصد خدای خدایان به دیدن وی آمد. پرومته ویرا مخاطب قرار داد چنین گفت:

ای هرمن (بدانکه درین حالت بدبختی زجر و عذاب ابدی حاضر نیستم سر نوشت پر از درد ورنج خود را با سر نوشت پر از شادمانی و خوشنودی تو عوض کنم. من می پسندم بر این صخره سنگ تا ابد زنجیر بسته بسر برم، نه اینکه چون توقاصد وفا دار و بر ده سکار خدای خدایان باشم.

شاید درین جایز هرات بر افروخته شده و باخشم از من به پرسد که: ای گمراه! من صوفی فقیر گوشه گیر را با آن «پرومته» قدرت طلب، عصیانگر، تبهگار چکار و من با یک جهان عجز و فروتنی بخدمت ایشان عرض خواهم کرد که: ای خواجه! من روشنی آن آتشی را که از جاهی برگرفته بی و با خود پنهان داری از سوراخهای خرجه ات می بینم...

صوفی شرقی و انسان غربی هر دو به دنبال ایدال پرومته رفته اند و در دو نکته اساسی باهم اشتراك نظر و عمل دارند:

نخست اینکه: هر دو به سر نوشت تسلیم نمی شوند بلکه به آن پنجه میزدند، هیچ اقتدار بیرونی را نمی پذیرند، در مقابل قدرت های مسلط

سیاسی و مذهبی عصیان میکنند (۱) به تنهایی خویش و به نیروی اراده فردی خویش تلاش می‌ورزند تا خود معنی هستی و زندگی را دریا بند و یا ایجاد کنند. هر دو آفریننده و ایجاد کننده معنی اند و درین تلاش یافت معنی و ایجاد معنی، خویشتن را می‌یا بند و خویشتن را می‌آفرینند.

ثانی: هر دو آرزوی رسیدن بمقام و مرتبه بلند را دارند. و هدف همانا تحقق شعور خودی در کمال آنست. و این تحقق چیست؟ این است:

انفجار و انفلاق طبیعت ربانی، در موجودیت انسانی

انفجاریکه هستی را در ژرفای آن می‌لرزاند و ساختمان وجود را واژگون می‌سازد. مقامی که در آن بتوان گفت:

«پس همه نیست اند جزا زوی مگر هست به وی. پس همه هست و نیست. باران که به دریا رسید برسد. ستاره در روزنا پیدا شد. در خود برسد آنکه بمولی رسید. و یا معکوس آنرا میتوان گفت که: به مولی رسید آنکه به خودی واقعی خود رسید و آن مقامیست که در آن: «از میدان فنا میدان بقا زاید، خداوند تعالی و پس. علاقی منقطع و اسباب مضمحل و رسوم باطل و حدود متلاشی و فهم فانی و تاریخ مستحیل و اشا رات متناهی و غیر متمحی و حق یکتا بخودی خود باقی.» (صد میدان)

(۱) - پروفیسور جان رپکا فقیه مستشرق مارکسیستی معروف چکی راجع به نظریه دانشمند شوروی بابه جان غفوروف در مورد صوفیان گوید: «نظریه بابه جان غفوروف (راجع به دو کترین صوفی» قابل شک و تردید است. به عقیده غفوروف دکتترین صوفی از آغاز گسترش خویش چون مانعی در برابر علوم غیر دینی و چون سدی در راه پیشرفتهای اقتصادی و کلتوری عمل کرده است، بعدها در دوره تیموریان و خازان بخارا صوفی هاحتی در راس مجادله قرار گرفتند که فیودالها و خانها برای سرکوبی تفکر آزاد و حرکات شورش طلبانه مردم تحت شکنجه به پیش می‌برند.»

به نظر پروفیسور رپکا برعکس، نفوذ معنوی صوفیان در مردم و تشکیل حلقه های قوی درویشان و سریدان هیچ وقت به نفع صاحبان اقتدار و فرمانروایان کارنه کرده است بلکه طوریکه گوید: (در بسا موارد ثابت شده که این درویشان مقدس، مرتاضان و شیخان تا چه حد برای آرامی عامه و یا لاقل برای آرامی طبقات پراقتدار می‌توانستند خطرناک باشند چه ایشان مردم را در راه شورشها و انقلابهای سیاسی به جنبش درمی‌آورند. (در اینجا می‌توانیم از شورش اندیجان در آسیای مرکزی در سال ۱۸۹۹ و مریدان شامل در قفقاز... نام ببریم» . Jean Rypka.

طوری که منصور حلاج گوید:

«بدانکه انسانیکه وحدت خداوندی را اظهار کند، خودی خویش را تا بید و تصدیق میکند. تأیید و تصدیق خودی خویش در باطن با خدا هموستن است.»

پیر هرات گرچه درباره منصور حلاج و احتمال انا الحق گفتن وی نظر محتاطانه بیان می کند مگر خودش در پایان منازل السائرین منشاء هر چه را که سخن توحید باشد خداوند می داند و نه آدمی و باین صورت کلمه شهادت و توحید که به ظاهر گفتار بشر است گفتار و گواهی خداوندی می شود:

شهد الله ان لا اله الا هو!

* * *

این بود اشارتی چند به نکات مشترک صوفی شرقی و انسان غربی. اما نکات اختلاف بزرگتر و مهمتر از آن اند. اگر اندکی دقت شود طی چند گفتار یکی در بالا نقل شد صوفی پیش از پیش راه خود را از انسان غربی جدا کرده است.

انسان مغرب زمین نیز در تلاش همین ایدال رسیدن به مقام رب النوع است. اما بکلی در جهت دیگر. صوفی در راه رسیدن به این مقام یک شرط اساسی میگذارد و قدمی بر میدارد که، جهان غرب از آنکه به اهمیت آن پی میبرد. این شرط مهم و قدم بنیادی رسیدن به آن مقام عبارت است از قربانی شعور خود پرست و بت پرست. ولی انسان غربی این قدم را بر نمی دارد، شعور خود پرست و بت پرست خود را در این راه قربانی نمی کند. بلکه برعکس راه رسیدن به مقام رب النوع را تحت رهنمائی شعور خود پرست می پیماید. چون شعور خود پرست رهبر تلاش اوست. انسان غربی وقتی به مقام رب النوع می اندیشد آنها فریفته قدرت و توانائی مطلق می شود و به دنبال تمایل بنیادی شعور خود پرست خویش راه فرمانروائی را پیش می گیرد و پی تفوق طلبی مطلق می رود.

* * *

داشتن و بودن:

صوفی شرقی و انسان غربی عین مرتبه خدایی را آرزو میکنند. اما نه در عین مقوله، انسان غربی قدرت خدائی را در مقوله «داشتن» جستجو می کند و صوفی شرقی آنرا در مقوله «بودن». ازین جاست که اختلاف عظیمی به وجود می آید و هر دو فرسخ ها از هم دیگر دور می شوند. و این اختلاف، اختلاف بین صحت و مرض

است. فرق بین سلامت روانی و بیماری روانی است. صوفی چون آن هستی مطلق را در مقوله بودن جستجو میکند. در راه سلامت روان قدم میگذارد و انسان غربی چون آنرا در مقوله داشتن می‌پالد. حسن قدرت طلبی، مطلق او را براه از خود بیگانگی می‌کشاند.

فلسفه امروز از سه مقوله مهم کار می‌گیرد: «کردن»، «داشتن» و «بودن». «کردن» یا برای «داشتن» است یا برای «بودن». انجام سلسله اعمالی یا در هدف تصاحب و مالکیت چیز است و یا سراد از آن موجودیت به نحوی. انسان غربی «بودن» را در داشتن می‌پندارد. موجودیت را مربوط و متکی به مالکیت می‌داند. در حالیکه صوفی شرقی «داشتن» را حائل و مانع در راه «بودن» می‌داند.

«یکی قطره باران بدریا رسید (سعدی). قطره باران که به دریا می‌پیوندد. چنین وصال خود را در مقوله «داشتن» انجام نمی‌دهد بلکه در مقوله «بودن». قطره بارانیکه در آغوش دریا ناپدید میگردد نمی‌تواند بگوید: «من دریا دارم» منتها اگر شور منصور حلاج بر سرش بزنند فقط می‌تواند بگوید: «من دریا هستم».

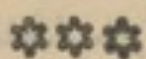
اما انسان غربی چون «بودن» را در «داشتن» می‌داند میگوید: چون میتوانم قدرت داشته باشم می‌توانم رب النوع باشم. چون قدرت دارم فلهمذا رب النوع هستم. یعنی چون دارم پس هستم. و این مقوله داشتن تنها و تنها در نظرگاه شعور خود پرست ارزش و معنی دارد. شعور خود پرست در ذات خود بت پرست است و آن بتیکه می‌پرستند خود پرست است. در حالیکه نخستین قدم صوفی در همشکستن همین بت است. ازین جاست که انسان غربی را بت پرست و صوفی شرقی را بت شکن می‌توان نامید.

شعور خود پرست وقتی آرزو میکند رب النوع باشد چنین آرزو در مقوله «داشتن» این معنی را دارد که مرتبه رب النوع را اشغال کند. به جای رب النوع بنشیند، زمام قدرت مطلق و نامحدود او را از دست وی برباید و در دست خویش گیرد.

در مورد مقولات «داشتن» و «بودن» نکته مهم دیگر این است: کسیکه «کردن» را برای «داشتن» انجام دهد بیشتر کمیت زندگی را در نظر خواهد داشت، و کسیکه «کردن» را برای «بودن» انجام دهد بیشتر به کیفیت زندگی توجه خواهد داشت. صوفی شرقی به کیفیت در زندگی توجه دارد. انسان غربی به کمیت. به این معنی که تمام «کردن» صوفی سلسله اعمال وی، همه میدانهای وی «همه در میدان محبت مستغرق» در حالیکه همه میدانهای آن دیگری در میدان قدرت مستغرق. آن یکی گوید:

« میدان دوستی میدان محبت است و آن سه مقام است : راستی - مستی - نیستی . »
 و این دیگر یعنی فیلسوف غرب می تواند چنین گوید :
 میدان قدرت میدان فرمانروائی است و آن سه چیز است :
 داشتن وسائل فرمانروائی، بکار بردن وسایل فرمانروائی
 توسعه قلمرو فرمانروائی .

پدین سان در راه رسیدن به عین ایدآل آن یکی جهان و انسان
 را از نگاه محبت می بیند و این دیگری همه مسائل جهان و انسان
 را از زاویه دید فرمانروائی و فرمانبرداری طرح میکند .



فرمانروایان و فرمانبرداران

در طول تاریخ تمدنهای متعددی نشو و نما کرده اند. یکی جای دیگر را گرفته و یا
 فرهنگ ها و تمدنهای گوناگون با ارزشهای مختلف پهلوی همدیگر در یک عصر زیسته اند .
 چنین حوزه های فرهنگی معاصر همدیگر بعضی اوقات از موجودیت همدیگر اطلاعی نمی یافتند
 و یا بین بعضی ها برخورد ها صورت میگرفت ، با هم می جنگیدند ، روابط بازرگانی برقرار میکردند
 و تأثیرات فرهنگی متقابل به همدیگر وارد می نمودند .

اما بعد از قرون وسطی در برخی از ممالک اروپای غربی در اثر توسعه تجارت تراکم سرمایه
 اکتشافات و اختراعات سیانس و تکنیک و انقلابهای صنعتی تمدنی مانند سیلاب عظیمی برای افتاد
 که در تاریخ بشریت سابقه ندارد . و نتایج سرسام آوری برای تمام انسانیت بار آورده است .
 انسانیکه این تمدن را به وجود آورد و ازین تمدن به جود آمد یک انسان نبود : جسور ، ماجراجو ، از خود
 راضی ، تفوق پسند ، قدرت طلب . این انسان نوبه تسخیر بحر و بر پرداخت . مسیر دریاها را تغییر داد و از نیروی
 آن به نفع خود کار گرفت . دل ذره را بشکافت و از آتش درونی آن خانه آنها بسوخت . آلات و افزار
 تکنیکی بزرگی ایجاد کرد و به خدمت خود گماشت . از قطب شمال تا قطب جنوب راه بیمود . در قعر
 ابحار فرو رفت . با قدرت سرمایه سیانس و صنعت عالم بشریت را تحت فرمان خویش درآورد
 و اکنون قلمرو فرمانروائی خود را بسوی کیهان توسعه میدهد . این فرمانروای روی زمین ارزشهای
 فرهنگی خود را ، طرز فهم ، طرز دید ، و سبک حیات خود را چون نمونه اعلی و ایدآل به همه جهانیان
 تحمیل کرد .

نخستین بار در تاریخ بشریت یک تمدن واحد تمام روی زمین را فرا میگيرد . و همه اجتماعات
 و فرهنگ های دیگر را تحت شعاع و تحت تأثیر خویش قرار میدهد . این تمدن فرمانروا زیست
 باهمی فرهنگ ها را نمی شناسد ، شریک همسر و برابر با خود را تحمل نمی کند . فقط فرمانبردار

و بنده می پذیرد و بس. و جهان امروز نیز متشکل از دو نوع انسان است: فرمانروا و فرمانبردار. فرمانروایان آنانی اند که صنعت دارند و قدرت و تولید کننده و مسائل قدرتمند. فرمانبرداران آنانی اند که نه صنعت دارند و نه قدرت و نه توانائی تولید و مسائل قدرت. اما امروز فرمانبرداران از آلات و اسباب ساخت فرمانروایان کار می گیرند. از سبک حیات و نظم اجتماعی فرمانروا تقلید میکنند.

روزگاری بود که فرمانروای روی زمین به زور تازیانه، توپ و تفنگ حکمرانی میکرد. اما اکنون برای چنین تشدد فزاینده ای احتیاجی باقی نه مانده است. از چندپست فرمانبردار در مدارس فرمانروایان درس آموخته، سبک حیات او را پسندیده و به ارزشهای بنیادی جهان بینی وی ایمان آورده است. وی بدین سان فرمانروا و ارزشهای فرمانروایان را در ذهن خویش گنجانیده است. یعنی حالا

فرمانروا بیرون از فرمانبردار بر وی مسلط نیست بلکه در نفس

فرمانبردار جا گرفته و بر وی حکومت میکند.

فرمانبردار در نفس خود در عمق ذهن خود از دریچه چشم فرمانبردار به خوب شدن نگاه میکند. خودش در مورد خود، در مورد حیات خود، اجتماع و فرهنگ و تاریخ خود از دیدگاه فرمانروا حکم و قضاوت میکند. سرور در نفس برده، در عمق فکر و ذهن

برده توسط فکر و ذهن خود برده بر وی مسلط است.

بدین سان قلم و تسلط فرمانروایان وسیعتر و عمیقتر از آنست که می توان تصور کرد.

این تسلط با دار بر نفس غلام یک نتیجه و تخم و تراژیک دارد و آن حادثه الم ناک و درد ناک

از خود بیگانگی است. فرمانبردار جهان امروز بکلی آگاه است که جهان فرمانروایان

از آن وی نیست. آن جهان دیگر پست و فرمانروا نیز او را از خود نمی داند بحیث برابری

همسر، هم نژاد و هم فرهنگ خویش نمی پذیرد. غلام در قلمرو با دار غریب

و بیگانه ای پیش نیست. اما در ديار خود چون خود را و ارزشهای فرهنگی و اجتماعی

خود را از نگاه سرور می بیند خود را و همه چیز از آن خود را بی ارزش دانسته نفی میکند.

وجود خود را از خود نمی پندارد و در ديار خود بیگانه از خود می شود.

تناقض درونی که در نفس وی نهفته است این انسان بیگانه از خویش را مبدل می

سازد به یک سایه و آنهم سایه با دار، بشکل شبی در می آورد و آن هم شبی از هویت

تاریخی گذشته او. این انسان واقعیت انسانی خود را از دست داده است و سایه و شبی

است که در دهلیزهای جهنم نفس خویش ازین سو بدان سو در نوسان است.

اگر حالت فرمانبردار را رقت بارو درد ناك يافتيم و وضع فرمانروای روی زمین قابل تشویش واضطراب است. وی به شاگرد جادوگری مانند که ریز به طغیان آوردن دریا را آموخته اما به تد ریح معلوم میگردد که ریز آرام کردن آنرا نمی داند.

انسان غربی به توانائی مطلق خویش آگاه است. خودش چنین گوید:

« چیزها که انسان معاصر (یعنی خود انسان غربی) لایتناهی می پندارد، نه دیگر طبیعت است، نه اخلاق و نه فرهنگ. بلکه قدرت خود اوست.» به عقیده وی زمانی بود که علامه توانائی مطلق عبارت بود از قدرت ایجاد از عدم (Creatio ex nihilo) اما امروز جای آن - توانائی را معکوس آن گرفته است و علامه توانائی مطلق عبارت است از قدرت برگشتاندن به عدم (reductio ad nihil). و این قدرت تخریب مطلق قدرت تبدیل کردن هستی به نیستی امروز در دست اوست. «پروسته» آرزوی قدرت مطلق را در دل می پرورانید. انسان غربی خواب «پروسته» را بالاخره تحقق بخشیده است اما بشکل خیلی وحشتناک و غیر مترقب (۱)

توانائی مطلق انسان غربی تا آن حدیکه بزرگترین آرزوهای بهبودی شرایط زندگی را در جوامع بشری بیدار کرده است. به همان اندازه عمیقترین تشاویش واضطرابات را نیز بار آورده است.

انسان غربی دچار چنان تناقضات ژرف و وخیمی شده است که دیگر نمی داند چطور آنها را با هم آشتی سازد، چطور به هستی و زندگی خویش مفهوم و معنی دهد. از بزرگترین قدرت برای تحقق بهترین آرمانهای زندگی و از طرف دیگر بزرگترین قدرت برای تخریب و نابودی مطلق حیات او را در مورد خویش متلا به چنان حیرت و تعجبی کرده است که در اثر آن توازن معنوی خود را از دست داده است و سلامت روانیش در معرض خطر جنون است. بیش از نیم قرن به این طرف علامه مرض به جهانیان مشهود شده و آثار يك جنون قریب الوقوع و ممکن الوقوع بر همگان هویدا است: رژیم های استبدادی و فاشیستی، دو جنگ خونین جهانی، قتل ها، کشتارهای محلی دوام دار، مسابقات تسلیحاتی، بومبهای میدروژنی، فرار جوانان از خواب پریشان جامعه سرسام آور غربی در خواب پریشان سواد مخدوم، تشدد دائمی تبلیغات و پروپاگاند، قتل ها و جنایات بدون جهت و بدون سرام چند علامه این بیماریست. و سرعت سرسام آور مسلط بر همه جوانب حیات شده است: سرعت در تولید، سرعت در استهلاك، سرعت در حرکت، سرعت در کشتار، سرعت در آلودن محیط زیست و در غارت منابع طبیعی... سرعت در سرعت...

(1) Gunther Anders

Reflection on the H. Bomb in: Man alone, Dell ed, 1971. p. 288.

سیانسی و تخنیک موثرترین وسائل تسلط و قدرت را در دست انسان غربی گذاشت تا آتراً بخدمت خود بگمارده ولی امروز بجای اینکه ماشین برای انسان خدمت کند، انسان غربی شب و روز مشغول خدمت ماشین و آلات خود است. وی مستخدم مستخدم خویش شده است. خالق می است که تحت فرمان مخلوق خویش درآمد است. سرور است که به برده گی برده خویش می پردازد.

صدای پراز قشویش و اضطراب از دهن نویسندگان و متفکرین آن دیار شنیده میشود. یکی می گوید: «... جای تعجب نیست که انسان غربی دچار اضطراب عمیقی باشد. چه وی خود را در برابر گودال عمیق و بی انتهائی می یابد. و آن ورطه است بین نفیس ترین تولیدات دست و دماغ او از یک طرف و از طرف دیگر ناتوانی رقت بار او برای تسلط بران و دادن معنی و مفهومی به آن. مادر مقابل نیروهای تخنیکی و اجتماعی عصر امروز احساس ناتوانی مطلق میکنیم و در تاریخ به مرحله رسیده ایم که در آن همه دانش و آلاتیکه در آغاز برای خدمت به انسان ایجاد شده بود، اکنون انسان را به نیستی و نابودی تهدید میکنند. این چه نوع اجتماعی است که بر آلات و تولیدات ساخته دست خود کنترل را از دست داده است» (۱)

پیر هرات در هر لمحہ آرزومند وصال در پایان زندگانی این جهان است و آن لمحہ خجسته را طالب است که این قفس بشکند. مگر شعور خود پرست انسان غربی یک اشتباه بزرگ دیگری را مرتکب شده است و آن موقف منفی در برابر مرگ است. مرگ را دشمن حقیقی و رقیب سرسخت خود می پندارد. چون حس می کند که در نهایت امر فرمانروایی مطلق در دست مرگ است ازین جهت با آن می جنگد، آنرا نفی میکند و از ساحه فکر و شعور خویش بیرون میراند. چون آن قدرت را نمی تواند نابود کند و بکلی از بین برد تلاش وی فقط درین است که آغاز سلطه او را به تدریج اندازد. در قلمرو فرمانروائی آن با دار مطلق هر چه دیرتر داخل شود. ازین جا است که انسان غربی در مستی و غرور قدرت زندگی میکند. اما در عمیقترین حالات یأس و بیچارگی جان می کند و جان به جان آفرین تسلیم می نماید یکی از نویسندگان بزرگ آن دیار چنین گوید: «غربیان یگانه مردمانی اند که در محفل ضیافت زندگی رفیقه باشکوه (یعنی فرشته مرگ)

را دیگر دعوت نمی کنند و تمام طعامهای ایشان ازین جهت مسموم شده است» (۲)

و با اضطراب نامحدود از خود چنین می پرسد:

«آن جرعه معنی را که دل شب تا ریکه لا یعنی تمدن مغرب زمین را بشکافتد کجا میتوان یافت؟» (۳)

(1) Eric and Mary Josephsonin: Man alone (introduction). Dell. Ed. 1971.

(2) Andre Malraux N. ob. No3 Novembre 1975.

(کلمه «مرگ» در فرانسوی مؤنث است)

پوهاند محمدرحیم الهام

بحثی بر گشتاسپنامه دقیق

بلخی و گرشاسپنامه اسدی طوسی

گفتار مادر اینجا منحصر است به بحث درباره وجوهی از دوائر منظوم از حماسه های ملی ما: یکی گشتاسپ نامه محمد بن احمد دقیق بلخی (متوفی در حدود ۶۷۷ هـ) و دیگر گرشاسپ نامه حکیم ابونصر علی بن احمد اسدی طوسی (متوفی در حدود ۶۵۵ هـ) که نظم آن به گفته مؤلفش در ۵۸۳ به اتمام رسیده است (۱).

گشتاسپ نامه و گرشاسپ نامه هر دو از آثار ارجمند حماسه ملی ما و حاوی کارنامه های افتخار آمیز نیاکان ما است.

گشتاسپ نامه در حدود یکصد سال پیشتر از گرشاسپ نامه پرداخته شده است. پیش از گشتاسپ نامه صرف از وجود یک اثر منظوم حماسی دری به نام شاهنامه سعودی سرورزی مؤلف در سالهای پیش از ۳۵۵ هـ اطلاع داریم که به بحر هزج مسدس محذوف (و مقصور) مفاعیلن مفاعیلن فعولن (و مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن) سروده شده بود و تنها سه بیت آنرا مطهر بن طاهر مقدسی در البده و التاريخ بدینگونه نقل کرده است:

(۱) اسدی در خاتمت کتاب گوید:

به پیروزی و روزنیک اختر
شده چار صد سال و پنجاه و هشت

شد این داستان بزرگ اسپری
زهجرت بر و بر سپهری که گشت

م
ست
نای
فول
شده
ت
گوید:
خود را
د ات
هوی
مکرم
انسان
است
چسسته
رک
یقینی و
دست
بیرون
است
داخل
س و
گوید:
سرک
کجا

(1) E
(2) A

نخستین کیومرث آمد به شاهی به گیتی در گزفتش پوشکا هی
چو سی سال به گیتی بادشا بود کی فرما نش به هر جایی روا بود
سپری شد نشان خسرو انا چو کام خویش راندند در جهانان (۲)

واصل کتاب که شاید باری مفصل و معزز و مشهور و حتی مصور بوده از میان رفته است. اما گرشاسب نامه چهارمین حماسه منظوم موجود در ایران است، چنانکه پیش از آن شاهنامه مسعودی مروزی و گشتاسپ نامه دقیقی بلخی و شاهنامه فردوسی طوسی سروده شده بودند.

گشتاسپ نامه، دقیقی بلخی نخستین اثر رزمی است، که در بحر پرهینه و هر صلابت و مؤثر حماسی متقارب: فعولن فعولن فعولن، سروده شده و از این بابت فردوسی و اسدی راعلی الظاهر مقلد و پیرو دقیقی می‌توان دانست.

گشتاسپ نامه، چنانکه معروف است، صرف یک هزار بیت (در چاپ محمد دبیرسیاقی، ۱۰۲ بیت) و گرشاسب نامه چاپ حبیب یغمایی در حدود ۹۶۲۵ بیت است *

گشتاسپ نامه حاوی ۲۴ عنوان و گرشاسب نامه مشتمل بر ۱۴۴ عنوان است.

گشتاسپ نامه بدون تمهید و مقدمه با داستان «به بلخ رفتن لهراسپ و بر تخت نشستن گشتاسپ» آغاز می‌شود و شاعر بدون ایراد حمد و نعت و پرداختن به مدح کسی که در روزگار وی متداول بود به بیان اصل داستان بدینگونه می‌پردازد:

چو گشتاسپ را داد لهراسپ تخت فرود آمد از تخت و بر بست رخت
به بلخ گزین شد بد آن سو بهار کسه یزدان پرستان در آن روزگار
مر آن خا نه را داشتندی چنان که سر کعبه را تا زیان این زمان

پنا بر این آشکار نیست که دقیقی کتاب ناتمام خود را از برای که و به نام کدام کس نوشته است. آیا کتابش آغازی و انجامی داشته، به نام کسی بوده، به روایت حمدالله مستوفی ۳۰۰۰ بیت، یا به گفته محمد عوفی ۲۰۰۰ بیت بوده، یا چنانکه ابو القاسم فردوسی ادعا کرده صرف هزار بیت آن سروده شده و مرگ ناگهانی و پیش‌رس، دقیقی را از برای اتمام آنچه در نظر داشته امان نداده است. دقیقی متأسفانه نه از خود در گشتاسپ نامه یاد می‌کند نه از کسی که او را نظم کتاب فرموده و نه از گوینده بی‌دیگر که سازند فردوسی و اسدی روانی شعر و قوت داستان‌سرایی خود را با وی

(۲) حماسه سرایی در ایران، استاد دادا کتر ذبیح الله صفا، امیر کبیر، ص ۱۶۰

* در نسخه های مختلف تعداد ابیات مختلف و از ۱ تا ۱۱ هزار بیت است.

دومحل مقایست قرار داده باشد. اما گرشاسپ نامه مطابق به سنت روزگار بامقد مات و تمهیدات مفصل و موجود آغاز شده است.

اسدی سرآغاز آنرا با سپاس خدای متعال آراسته، سپس به ثنای فرستاده خدای حضرت محمد صلعم پرداخته و پس از آن در عنوان های جداگانه از جهان نکوهش کرده، صفت آسمان و طبایع چهارگانه و ستایش مردم و صفت جان و تن گفته و گفتار خود را به نکته های عمیق دینی و فلسفی زینت داده است و نیز منظور خود را از پرداختن کتاب بیان نموده و در پایان چنین تمهیدات مفصل به ستایش ملك بودلف آغاز کرده است. در پی مقدماتی از این گونه، که حاوی ده عنوان علیحده است، وپس از آغاز داستان از سردانه گی گرشاسپ پهلوان داستانهای کتاب خویش به شیوه بی شکفت سخن رانده و خوی و کردارش را با رستم زابلی قهرمان بزرگ شاهنامه فردوسی مقایسه کرده و گفته است :

ز رستم سخن چند خواهی شنود	گمانی که چون او به مردی نبود ؟
اگر رزم گرشاسپ یاد آوری	همه رزم رستم به یاد آوری
همان بود رستم که دیونژند	بیردش به ابرو به دریا فگند
مته شد ز هومان به گرز گران	زدش دشتبا نی به مسازندران
زبون کردش اسپند یار دلیر	به کشتیش آورد سهراب زیر
سپهدار گرشاسپ تمازنده بود	نه کردش زبون کس نه افکنده بود
به هند و به روم و به چین ازبرد	بگرد آنچه داستان و رستم نکرد
نه بیرونه گرگ آمد ازوی رها	نه شیرونه دهنونه تراژد ها
به جنک ار سوارار پیاده بدی	جهان از یلان دشت ساده بدی ...

اسدی بدینسان گرشاسپ زابلی را نیرومند ترودلا ورترو رزمنده تر و مغلوب فاشدنی تر از نوه اش رستم میپندارد و از فردوسی به سببی که داستان های قهرمانی چنین پهلوانی بزرگ را در شاهنامه نیاورده است چنین گله میکند :

به شهنامه فردوسی نغز گوی	که از پیش گوینده گان برد گوی
بسی یاد رزم یلان کرده بود	از این داستان یاد ناورده بود
نهالی بداین رسته هم زان درخت	شده خشک و بی بار و پژمرده سخت

و سپس از خود یاد کرده بر سبیل مفاخرت گوید :

من اکنون ز طبعم بهار آورم	مر این شاخ نورا به بار آورم
---------------------------	-----------------------------

به یاد هنرگل کفانم براوی	زا بر سخن د ر فشا نم براوی
بسازم یکی بوستان چون بهشت	که خندد زخوشی چو اردیبهشت
گلش سر به سر درگو یا بود	درخت و گیاه مشک بو یا بود
بتستانی آرایم ازخوش سخن	که هر گز نگارش نکرده کهن
اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت	تو با گفته خویش گردانش جفت
زیهتر سخن نیست پاینده تر	وز و خوشتر و د لفرز اینده تر
سخن همچو جان زان نکرده کهن	که فرزند جان است شیرین سخن

این تعریضها و کنایتهای اسدی به فردوسی شاید در پاسخ تعریضها و کنایه های است که فردوسی خود درباره سلف خویش دقیقی جوانمرگ چنین گفته بوده است :

چو از دفتر این داستانها بسی	همیخواند خواننده بر هر کسی
جهان دل نهاده بر این داستان	همان بخردان و همان راستان
جوانی بیامد کشا ده زبان	سخن گفتن خوب و طبع روان
به نظم آرم این نامه را گفت من	ازو شادمان شد دل انجمن
ز گشتاسپ و ارجماسپ بیتی هزار	بگفت و سر آمد پرور و زگار
برفت او و این نامه ناگفته ماند	چنان بخت بیدار او خفته ماند...

اکنون ببینیم گشتاسپ، که نامه دقیقی به نام او مشهور شده، و گرشاسپ، که اسدی کتاب خود را به نام وی کرده است، کیستند .

باید گفت که هر چند تالیف گشتاسپ نامه مقدم بر گرشاسپ نامه است، دوره زندگانی گرشاسپ طبق روایات داستانی ما مقدم بر دوره زنده گانی گشتاسپ است. بنابراین نخست درباره شخصیت گرشاسپ سخن میگوئیم .

در آثار حماسی ما از دو تن به نام گرشاسپ یاد شده است :

یکی گرشاسپ واپسین فرمانروا از سلاله پیشدادیان آریانا پسر زو (یا زاب) پسر منوچهر است که پس از سرگ پدربنه سال فرمانروای آریانا بود. افراسیاب پور پشنگ پهلوان آریایی توران زمین در آخرین سال جهاننداری وی از آسودریا گذشته بر آریانا هجوم آورد. فردوسی داستان او را به همین گونه آورده است. و دیگر گرشاسپ پهلوان نام آور آریانا از سرزمین زابل از اخلاف جمشید بلخی و از اسلاف رستم زابلی است .

اسدی داستان زادن گرشاسپ و نسبنامه او را چنین آورده است که چون جمشید از دست ضحاک

متواری شد، پس از روزگاری نهانی به زابلستان رفت. در آنجا دختر گورنگک شاه زابل را به زنی گرفت و از وی پسری به نام «تور» آورد. گورنگک دختری از تخمه خویش به تور داد و از آنان پسری به نام شید سپ به جهان آمد. شید سپ را از تخمی بزرگ پسری به دنیا آمد که به اسم نیا «طورگک» نامیدندش. از طورگک پسری به نام شم بیامد و از شم «اثرط» پدید آمد. سپهر به اثرط پوری بداد و او را گرشاسپ نامید. از گرشاسپ، نریمان به جهان آمد. داستانهای دنباله این سلاله را فردوسی در شاهنامه آورده است. چنانکه گاهی نریمان را به نام نیرم یاد کرده و طبق روایت او از نریمان، داستان سام، ازسام، زال زرو از زال زابلی و رودابه کابلی رستم جهان پهلوان به جهان آمده است. و امادر گرشاسپ نامه نریمان پسر برادر گرشاسپ است که گورنگک نامداشته است.

اسدی گورنگک را با فرهنگ خوانده است. تور را بزرگ و با فرهنگ و زیباروی و جمشید چهره گفته است. شید سپ را به عبارات سرو بالا و هنرمند و والاناام و بافر ستوده است. طورگک پهلوان ورزمنده بوده و با سرنده پسر کابلشاه نبرد کرده و بروی پیروز شده است. ولیکن اثرط پدر گرشاسپ را به زورتن و چهره و برزویال در میان سروران بی همال دانسته و به نیکوکاری و کشاده دستیش ستوده است. در اوستا تلفظ اثرط پدر گرشاسپ به صورت ثریته و از گرشاسپ به صورت کرساسپه است. همچنان از برادر کرساسپه که در گرشاسپ نامه گورنگک نام دارد به صورت او روخشیه نام برده شده است. اما سام که در گرشاسپ نامه شم خوانده شده و پدر اثرط یعنی نیای گرشاسپ است در اوستا به صورت سام و نام خانواده است نه از شخصه بدینسان در اوستا ثریته و کرساسپه و روخشیه سه تن از خاندان سام دانسته شده اند. صفاتی که اوستا به این کسان داده است با صفاتی که اسدی برای شان آورده و بیشتر گفتیم تفاوت دارد، به این معنی که ثریته در اوستا شخصی پاک و بزرگ و کسیست که فشرده گیاه مقدس هوم یا سومارابه دست آورده و به همین سبب به صفت نخستین پزشک و درمان کننده آدمیزاده گان شناخته شده است. او رمزد ثریته را به پاداش نیکوکاری و از اینکه عصاره هوم را برگرفته دو فرزند داده یکی او روخشیه که قانون گذار و مردی دانا بود و دیگر که پهلوان و دلیر بوده است. کرساسپه اوستایی در متون پهلوی کر یساسب شده و به معنای کسیست که دارای اسپ لاغر باشد و همین کلمه در زبان دری چنانکه در تار یخ سیستان و شاهنامه و گرشاسپ نامه آمده است کرشاسپ شده است.

گرشاسپ در اوستا به سه صفت متصف است:

یکی گیسو یعنی گیسو دار یا دارای سوهای مجعد، دیگر گذور یعنی گرزوری صاحب گرز و سوم

نیرمنو یعنی نرمنش یا دلیر و پهلوان و مردانه. فردوسی در شاهنامه گرز گرشاسپ را «گرزه گاوروی»

میخواند که بایک ضربه آن به هنگام پیری شیرویه سپهدار سلم و تور را به خونخواهی منوچهر میکشد و گوید:

چو بشنید گر شاسپ گرز گران ز زین بر کشید و پیفشرد دران
بزد بر سرش گرز ه کسا و روی به خاک اندر آمد سر جنگجوی

وامدی بار بار از گرز گرشاسپ یاد میکنند. باری گرشاسپ را از پیکار با اژدها سترمانه‌تر مانده‌اند، گرشاسپ گفت:

هم اکنون بدین گرز صدمنی بر آرمش ازان چرم اهر یعنی
و با همان گرز سرو مغز اژدها را با خون بیامیخت:

به گرز گران یاخت مرد دلیر در آمد خر و شنده چون نره شیر
بد انسان ه مهزدش بازور و هنگ که از که به زخمش همیر یخت سنگ
سرو مغزش آمیخت با خاک و خون شد آن جانور کوه جنگی نگون

استاد ذبیح الله صفا گوید که از صفت نیرمنو در ادبیات دری نریمان ساخته شده و پسر گرشاسپ گردیده است (۳).

همو داستان گرشاسپ را از قسمتهای مختلف اوستا بدینگونه جمع و نقل میکنند: «گرشاسپ اژدهای سرو و ره یعنی سرودار یعنی شاخدار را که اسپان و آدمیان را می اوبارید * کشت. این اژدها زهر دار و زرد رنگ بود و بر پشتش جویبی از زهر زرد به ضخامت یک پند انگشت جریان داشت. گرشاسپ نیمروز دردیگی آهنین بر پشت این اژدها طعام می پخت و چون اژدها گرم شد ناگهان از جای جست و آب جوشان را هراگند چنانکه گرشاسپ نریمان از بیم خود را واپس کشید. اسرا انجام اورا کشت» (۴)

اسدی داستان نبرد گرشاسپ را با اژدها به تفصیل و با اوصاف و تخیلات شاعرانه و جذاب چنان بیان میکنند که سراسر با روایت اوستا مغایر است و کوتاه شده آن چنین است:

(۳) حماسه سرایی در ایران، ص ۵۵۸

* اسدی درین باره گوید:

اگر زان دره سر یسکی بسر کشد هم این جایگه تان به دم در کشد
زمردم بپرد یاخت این بوم و سرز هم از چار پای و هم از کشت و ورز

(۴) همان کتاب.

ضحاک باری به مهمانی اثر ط پدر گرشاسپ به زاباستان رفت و گرشاسپ را که هنوز کودک بود پدید. به چهره بالا و فرو شکوه او خیره شد و گفت که این پسر به جمشید مانند. گواهی دهم من که از تخم اوست. اکنون ازدهایی پدید آمده است بسیار بزرگ که چون گیتی از طوفان برست زد ریا به خشکی برآمد و بر کوه شکاوند* ، که در کابل زمین واقع بوده است ، نشیمن گرفت و گیتی از رنج به ستوه میدارد . باید از این زشت پتیاره کین کشید . چون گرشاسپ این بشنید کشتن او را پذیرا گشت . اثر ط و خویشان گرشاسپ پندش گفتند که با ازدها نستیزد، مگر وی پند نشنید و به جنگ ازدها رفت و او را بکشت .

دراوستا درباره زهر ازدها چنانکه بیشتر گفتیم چنین آمده است :

این ازدها زهر دار و زرد رنگ بود و بر پشتش جویی از زهر زرد رنگ به ضخامت یک بند انگشت جریان داشت .
اسدی چنین گوید :

زدنبال او دشت هر جای جوی به هر جوی در رودی از زهر اوی
نبینی ز زهرش جهان گشته رود همه شیخ میاه و همه که کبود
چون ازدها را گرشاسپ بانیزه زخمی کرد زهر زرد بیرون فشاند :

زدش پهلو ان نیزه بی پر ز فر سنانش از قفا رفت یک رش بدر
دم ازدها شد گسسته به درد بر افشاند با موج خون زهر زرد

در گرشاسپ نامه از شاخهای ازدها که در اوستا آمده است به صراحت سخن نرفته ولی به کنایت مر ازدهاسنان خوانده شده که شاید مراد از شاخهای او باشد :

همه کام تیغ و همه دم کمر همه سر سنان و همه تن سپر
ولی او را دارای بیشکهای دراز شاخ مانند میخواند :

چوتار یک غاری دهن بهن و باز دو بیشکش چو شاخ گوزنان دراز

گرشاسپ افزون بر این ازدها، که اساساً به روایت اوستا مطابق است، به گفته اسدی شمش ازدهای دیگر را نیز در جزیره بی کشته است .

در روایات پهلوی یاد آتستان دینیک روان گرشاسپ خطاب به او و مزدچنین گوید :

«روان گرشاسپ گفت که مرا ایامر زاور مزد ، و مرا آن بهترین جهان و گروتمان ده (چه من) ازدهای شاخدار به کشتم که اسپ او بارید، مرد او بارید ، (که) او را دندان به اندازه چند بازوی من بود، و گوش او به اندازه چهارده بود، چشم او به اندازه گردونه بی بود، شاخ او به اندازه بالای

* شکاوند همان سکاوند و سجاوند لوگر است .

دهاك بود، ومن چند نيمروز به پشت هميرفتم تا آنكه سراو به دست كردم ، گرزى به گردنش زدم
و بکشتم « (۵)

استاد صفادر باب پهلوانيه‌هاى گرشاسپ نيز از اوستا نقل ميکند که گرشاسپ «بر کنار دريای
ووروكشه گندروزرين پاشنه ديورا کشت و به انتقام برادر خود اور خشيه هيناسپ زرين تاج رابه
قتل آورد و نه فرزند پشنيه و پسران نويکه و داشتنيان و ورشوه و پيته اونه و ارزشمنه شاخدار سنگين
دست را کشت» (۶)

تطبيق اين نامهاى اوستايى با نامهاى بى که اسدى در گرشاسپ نامه آورده است دشوار است .
در گرشاسپ نامه از گونه گون ديوسرد مها و جانوران دراز يشکک و سگک دهن و پيلگوش و زرد رخ
و نيل اندام و آهنين شاخ و همانند آنان سخن رفته است و در داستانى چنين آمده است :

چو غولا نشان چهره، چون سگک دهن	بسان بزبان مسوى پوشيده تن
به دندان گراز و به دو گوش پيل	به رخ زرد و اندام هم رنگ نيل...
سوار آورند اندر آور د و کيسن	نه بر تن سليح و نه بر اسب زين...
گرفته ستونى ز ده رش فزون	دو شاخ آهنين در سر هرستون
از اين کوه سنباده و زر بر نند	هم ارزيزو پولاد و گو هر بر نند
شبه هرچه مرد است افسر کنند	ز مرجان زنان تاج بر سر کنند...

و چنان مينمايد که در اين داستانها هيناسپ زرين تاج و گندروزرين پاشنه ديو و ارزشمنه شاخدار
سنگين دست که در اوستابه دست گرشاسپ کشته شده اند در وجود پک نوع يا انواعى از جانوران
جمع شده اند .

در داستان دينيک گرشاسپ خود از نبرد خویش با گندروزرين پاشنه ديو که در پهلوى گندرب
شده است و در آب ميزيسته و دريا تا پاشنه اش ميرسيده، و بدان سبب لقبش زره پاشنه يعنى زرين پاشنه يعنى
دريا پاشنه بوده و يادى از عوج بن عوق روايات سامى ميدهد که آب دريا تا پاشنه اش ميرسيد و به دست
موسى (ع) کشته شده است، به ار مزد حکايت ميکند، بدينسان :

«گرشاسپ گفت که اور مزد، مرا بهترين جهان گروتمان ده چه من گندرب به کشتم که يکبار
دوازده ده بچويد، چون من اندر دندان گندرب به نگريدم مردم مرده اندر دندانش آويخته بود. ريش او

(۵) دکتر رحيم عفيقى، اور مزد و گرشاسپ، مجله دانشکده ادبيات مشهد .

(۶) حماسه سرايى در ايران، ص ۵۵۸

گرفتم به دریا کشیدم. نه روز شبان در دریا کارزار داشتیم، و پس من از گندرب توانا تر بودم. و من يك پای گندرب گرفتم و تا سرچرم به کشیدم و دست و پای گندرب به بستم و از دریا به کنار کشیدم به آخر. و رگ سپردم و ۱۵۰ اسب مرا کشت و خورد. و به جایگاه ستور خفتم و گندرب آخر. و رگ دوست کشت و او این خویش مرا کشت و پدر و دایه مرا کشت و همه مردم خرم، به پناه من آمدند و از من خواستند... هر چه اوشکافت آتش اندران افتاد به دریا شدم و مرا ایشان باز فرستادند و گندرب گشتم. (۷)

گرشاسپ به تأیید اوستا و روایات پهلوی و گرشاسپ نامه از فرایزدی برخوردار بوده است. صفی در حماسه سرایی از اوستا چنین نقل میکنند: «چون سومین بار فراز جمشید دور شد کرساسپ ز بهمان آنرا برگرفت».

اسدی آندم که گرشاسپ آهنک رزم اژدها میکند از زبان گرشاسپ، که از خداوند زورمندی و فریبخواهد تا بر اژدها فیروز شود، چنین میسراید:

بید خیره ز و پهلوان، مترک	به دادار گفت: ای خدای بزرگ
توانایی و آفرینش تراست	همسازی آنچه از توانت سزاست
تو ده بنده را زورمندی و فر	که از بنده بی تو نیاید هنر

و چون اژدها به دست وی کشته میشود به خاک میگفتد و خطاب به داد فرمای پاک چنین میگوید:

ز تست این توان من از زور نیست	که بی تو مرا زور یک مور نیست
همه زور و فر و توان و بهی	تو داری و آن را که خواهی دهی

اما فرقه ایزدی سرانجام از کرساسپ برفته است چنانکه در اوستا چنین روایت شده «آخر کار کرساسپ به خنثیتستی پری که اهریمن در سرزمین ویی کرده یعنی کابلستان آفریده بوده دل باخت و مطرود و مغضوب گشت. کرساسپ بنا بر اشارت یشتهاجاویدان و نامرد نیست و ۹۹۹۹ فرو هر جسد او را نگاهبانی میکنند» (۸)

این روایت اوستا در گرشاسپ نامه کاملاً دگرگون شده و چنین آمده است: چون گرشاسپ به ایوان کابل روی آورد دل پهلوان به مهر دختر کابلشاه راست گشت و چون از نخجیر بر میگشت با آن ماهرخ بزم همی ساخت. مگر کنیزك به کین خواهی پدر تشنه خون او بود و با مادر خویش چنان ساخت که گرشاسپ را به زهر بکشد. سرانجام دختر جاسی بلورا زسی بینباشت و آنرا پیش گشتاسپ بداشت

(۷) دا کتر عقیقی، اورمزد و گرشاسپ.

(۸) حماسه سرایی در ایران، ص ۵۵۹

تابنوشده وی در جام می زهرافکنده بود. گشتاسپ به کنیزك فرمان داد تا آنرا خود بنوشد و بدینسان دختر هلاک شد و مادرش را نیز به شمشیر سر برید.

و امادردینکرد (کتاب ۹ فصل ۱۴) علت مطرود شدن گرشاسپ بی احترامی او نسبت به آتش خوانده شده است (۹). به همین سبب فرابزدی از وی جدا گشته و بازخم تیر شخصی به نام نویین (نایین - نوهین - ینهاک) در کابلستان به حالت پوشاسپ (خواب غیر طبیعی) فرورفته است. در فروردین پشت و مینوی خرد آمده است که گرشاسپ در آخر الزمان مأمور است تا هالك زنجیر گسسته را، که فریدون در کوه دماوند به بند افکنده است، نابود سازد (۱۰).

در روایات پهلوی (داتستان دینیک)، آمده است که «اورمزد روان گرشاسپ خواست، و روان گرشاسپ دید رنجی که در دوزخ دیده است. به زردشت گفت که به کابل هیریدی توانا بود می و به باری پناه آن زنده گی خواستم به جهان همی آمدم و جهان مرا زشت به چشم بودی جهانی که از بزرگی من ترسیدی» (۱۱)

در بند هشن آمده که گرشاسپ در دشت پیشانیسی واقع در کابلستان قارستاخیز به خواب غیر طبیعی فرورفته است (۱۲) و امادراوستا به جای دشت پیشانیسی دره پیشین آمده است (۱۳)، گویا بدینگونه به روایت اوستا و ستون پهلوی و گرشاسپ نامه چنانکه گفتیم گرشاسپ با فرایزدی بوده مگر یا در اثر دل باختن بر پری اهریمن زاد کابلی یا به علت کشتن آتش که از مقدسات اوستایی و گویا پسر اورمزد است فرایزدی را از دست داده و مغضوب اورمزد واقع شده است. در روایات پهلوی مباحثه اورمزد و گرشاسپ به تفصیل تمام آمده است.

در این مباحثه «اورمزد در حضور زردشت باروان گرشاسپ پر خاش می کند و از آنکه آتش را کشته سر زنشش می نماید. گرشاسپ هم کارهای سودمندی که در این جهان کرده برای اورمزد بیان میکند و از او درخواست می نماید که بهشت برین را به وی ارزانی دارد. اردیبهشت فرشته نگاهبان آتش به سبب لغزشی که گرشاسپ به نسبت آتش روا داشته از ورود او به بهشت جلوگیری می کند و گوشورون فرشته نگاهبان چهار پایان در ازای نیکیهایی که از گرشاسپ دیده مانع ورود او به دوزخ

(۹) اورمزد و گرشاسپ

(۱۰) ایضاً

(۱۱) ایضاً

(۱۲) ایضاً

(۱۳) حماسه سرایی در ایران، ص ۵۵۹

میشود. سر انجام با پایمردی و شفاعت زردشت توبه گرشاسپ مورد قبول واقع میشود « (۱۳) .
اما اسدی هر چند به تکرار از فرگرشاسپ یاد میکند و حتی گرزونیزه او را بافر میخواند هیچ
عملی ناپسند را به او نسبت نمیدهد، او را میرنده میداند و داستان مرگش را چنین بیان میدارد :
چون از عمر گرشاسپ هفتصدوسی و سه سال گذشت روزی در با ز گشت از نخجیر بیمار شد. از
اختر شمار پرسید که از روزگار چه بهره ماندستش. ستاره شمار گفت که اگر تاده روزگزندش نرسد شادمان
خواهد بود. گرشاسپ دانست که عمرش به سر رسیده است و هس از ده روز در اثر همان بیماری
به سرگ طبیعی بمرد و در زابلستان به خاکش سپردند .

بد بنسان روایت اسدی در باب سرگ گرشاسپ با روایات متون اوستایی و پهلوی که او را بی
سرگ و از جاودانان دانسته اند و به سبب لغزشی که مرتکب شده است آهو رامزد او را تارستاخیز
به خواب اندر کرده است، که چون گیتی را بیداد و بیدینی فراگرد و ضحاک، که فرید و ن
اوراد رکوه دماوند به زنجیر در بند کرده، زنجیر بگسلاند، گرشاسپ از خواب بر خیزد، از ضحاک کین
بکشد و جهان را از داد و دین و نیکی بر کند، تفاوت بسیار دارد .

همچنان پدر گرشاسپ اثرط و برادرش گورنگ که در اوستا و متون پهلوی او و ور و خشیه و از
دانا پان و نخستین پزشکان و تهیه کننده عصاره هوم دانسته شده و در مباحثه او رمزد و گرشاسپ
کندرپ او را کشته است، در گرشاسپ نامه اسدی در اثر بیماری و به سرگ طبیعی مرده اند. اما
بسیاری از رزمهای گرشاسپ در کتاب اسدی با وصف تفاوتهایی که در نامهای دیوان و ددان
و پهلوانان و جایها و خصوصیات و جزئیات جنگها و اوصاف دشمنان و همبزدان گرشاسپ دیده میشود
با روایات اوستایی و پهلوی اساساً مطابقت زیاد دارد. متعهد استانهای اسدی در گرشاسپ نامه بسیار
تخیلی و شاعرانه و هر از اغراق و مبالغه و غالباً باورناکردنی است، و بسیار ممکن است که اسدی
ساختی دیگر نیز به دسترس خود داشته که در تلفیق این داستانها از آنها استفاده کرده است.
در زبان دری جز گرشاسپ نامه منظوم اسدی طوسی اثری منشور و بزرگ به نام « کتاب گرشاسپ »
از ابوالمؤید بلخی نیز بوده است که در تاریخ سیستان و آنار دیگر چند بار از آن یاد شده است و مؤلف
ناشناخته آن داستان گرشاسپ را هم از کتاب گرشاسپ ابوالمؤید چنان به کوتاهی و فشرده گی نقل
میکند که گویا با تفاوت هایی در جزئیات، گرشاسپ نامه اسدی مفصل همان گفتار مجمل ابوالمؤید
باشد و چون این عبارات کهن و زیباترین به جای آنکه داستانهای گرشاسپ را از سلفنامه اسدی کوتاه
کنیم همین گفتار ابوالمؤید را از تاریخ سیستان نقل میکنیم .

« و قصه گرشاسپ زیاد است و به کتاب او تمام گفته آید. اما این مقدار اینجا بسنده کردیم تا کتاب دراز نگردد. اما از بزرگی و فخر اوی یکی آن بود که به روزگار ضحاک که هنوز چهارده ساله بیش نبود یکی از دها را که چند کوهی (۱۵) بود تنها بکشت به فرمان ضحاک و پس از آن با اندک مردم زاو لی ... برفت هم به فرمان ضحاک بیاری بهرام هندی برفت و بهوه را باد و هزار سوار و هزار پهل بگرفت و بکشت و هندوان و آن دیار همه ایمن کرد، و بهرام در بام محیط برگشت و آن جزیرها و عجایبها بدید و از آنجا به مغرب شد و کار کرد. ها بسمار کرد، تا باز افریدون بیرون آمد. پس رعم وی - و ضحاک را بیست و باز کسی فرستاد و گرشاسپ را بخواند و گرشاسپ برفت با نپیره خویش نریمان بن گورنگ بن گرشاسپ سوی افریدون شد و افریدون پذیره او باز آمد و بر تخت نشاند و نریمان را اندر پیش تخت بر کرسی زرین بنشاند و باز او را به چین فرستاد تا شاه چین را که به فرمان افریدون در نامه بود بگرفت و با هزار پیلوار زر و جواهر به درگاه فرستاد به دست نریمان و خود به نفس خویش به چین بود و نامه کرد سوی افریدون که این مرد را گرفته ام و فرستادم و اینجا بیو دم تا او اینجا بیاید. اما خلعت ده و باز گردان و عفو کن که مرد محترم است (۱۶) هیچکس این

(۱۵) اسدی این از دها را چندین بار چند کوهی دانسته است :

اگر کوه البرز یک نهمه اوست	سرش کنده گیر از که آکنده پوست ...
گاهی جا نور بد رونده ز جای	به سینه زمین در به تن سنگ سای ...
سرش پیشه از سوی و چون کوه تن	چود و دوش دم و همه چود و وزخ دهن
در آمد بد آن دره آن نامدار	یکی کوه جنبان بدید آشکار
ز دریا بدینگونه کوه آوری	جها نی زرنجش ستوه آوری
نشسته نمودی چو کوهی به جای	چنان خفته چند آنکه پیل به پای
برو کارگر خنجر و تهر نیست	دم آهنج کوهیست نخجیر نیست

(۱۶) اسدی در این موضوع چنین گوید :

سپهبد گزید این همه چارماه	یکی نامه فرمود نزدیک شاه
به فغفور در سر کشی کار کرد	نشدرام و آهنک پیکار کرد
سر انجام هم بخت شه بود چیر	در آمد سر بخت بد خواه زیر
همه بوم چین گشت بر هم زده	بتان بر ده بتخان آتشکده
به بند اندرون بسته هشتادشاه	ابا کوس زرین و گنجند و گاه
مگر شا، فغفور کش نیست بند	که شه بود و بندش ندیدم پسند
ز گنجش یکی بهره برداشتم	دگر دست نا برده بگذاشتم
مگر شاه با مهر پیش آیدش	ببخشد گناه و ببخشد بدش

ولایت را جزاوتواند داشت و افریدون همچنان کرد و از آنجا گرشاسپ به درگاه افریدون آمد و از آنجا به سیستان آمد و نهصد سال پادشاه سیستان بود (اسدی عمر گرشاسپ را هفتصد و سی سال دانند) و ضحاک را به روزگار او به سیستان هیچ حکم نبود و همه زابل و کابل و خراسان را که ضحاک داشت به گرشاسپ باز داشته بود. افریدون پرو لایتش زیادت کرد... گورنگک بیش از سی سال زنده گانی نکرد و به روزگار گرشاسپ فرمان یافت و چون گرشاسپ به خدای پرستی مشغول گشت جهان پهلوانی را به نبیره خود نریمان که پسر گورنگک بود سپرد (و گورنگک در گرشاسپ نامه برادر گرشاسپ است نه پسرش) .
و اما کوتاه شده داستان گشتاسپ چنانکه دقیقی گفته است:

چون گشتاسپ پس از لهراسپ فرمانروا گشت در بلخ گزین به نیایشگاه نوبهار شد. یزدان پرستان در آن روزگار نوبهار را چنان داشتندی که تازیان کعبه را این زمان دارند. گشتاسپ در آنجا، چنانکه راه جمشید بود، سی سال خورشید را نیایش کرد. پس از آن به تخت پدر بر شد و به یزدان پرستی و داد گستری پرداخت. در آن هنگام از ناهید دختر قیصر دو پسر آورد: یکی اسفندیار و دیگر پشوتن. از همه شاهان گزیت بستند، سگر ارجاسپ توران خدای که پندش نشنید و گزیتش نداد .

چون یکچند گاهی بر این برآمد زرد هشت ظهور کرد و خویشتن را به سبب خواند. گشتاسپ وزیر برادرش ولهراسپ پدرش که به بلخ پیر گشته بود و همه سران بزرگ و پزشکان دانا و گند آوران دین زردشت را پذیرفتند. بدینسان به یزدان پرستی رهت پرستی برآگنده شد.

برگشتاسپ فرایزدی پدید آمد و دخمه ها پر از نور می نوشد. سپس نیایشگاه آذر مهر بر زمین بنیاد کرد و زرد هشت سرو کاشمر را بر در آن نیایشگاه بکاشت .

زردشت پیر گشتاسپ را از پرداختن باژبه ارجاسپ تورانی بازداشت. نره دیوی ازین آگاه شد و به ارجاسپ تورانی خبر برد که پور لهراسپ به جای بت پرستی آیینی دیگر نهاده و برتولشکر همیکشد. سراسواران از صد هزار بیشتر است اگر خواهی همه را پیشت بیارم تا باوی پیکار کنی .
توران خدای از شنیدن این سخن اند و هناك و بیمار شد. پس آنکه همه موبدان را بخواند و گفت که فرایزد از آرپانا برفت. در آنجا مردی سرسری به دعوی پیغامبری برخاسته گوید که از آسمان و از نزد خدای جهان آمده ام. خدا در بهشت برایم زنده و استا نوشت. اهرمن را در دوزخ بدیدم. بدینسان گشتاسپ و پدرش و وزیر برادرش و چشموان دبیرش دین آن پیر جاد و راهز و هیده اند.

سپس ارجاسپ به گشتاسپ نامه نوشت که راه تباه گرفته و آیین نیاکان باز گذاشته ای. یکی پیر جاد و پیراهت کرده است. این پیر مردم فریب دلت را از بیم و نهیب پر کرده است. چون نامه بخوانی سروتن بشوی و فریبنده را روی منهای و به آیین پشه نیان برگرد.

اگر این بند پذیری از سابه جانت گزند نیاید. زمین کشانی و ترکان و چین هم چون آریانا تر باشد و نهز گنج و خواسته و کنیزکان فراوان فرستیمت. و راید و فکه این بند پذیری به بند آهنین گران بسایمت. پس از یک دو ماه سپاه گران به کشورت کشیم. دریای آسورا به مشک بینبازیم و آب آنرا به مشک خشک کنیم و بوم و بورت را بسوزیم. سپاهت را به ناوک بهم بدوزیم. زنان و کودکان را بنده سازیم و بدران آریانا را به بند افکنیم.

ارجاسپ نامه را به دو جادو - بیدرفش و نامخواست - بداد تا به گشتاسپ برد و گفت تا به گشتاسپ بگویند که زرد هشت را در آتش افکند و اگر وی اهریمن و ناسازگار باشد دیر این نامه را پیش وی بخواند تا آنرا به شتاب پاسخ نویسد و از برای دین خویش حجت ییارد. چون برهان او بنگرم به او بگروم و اگر بیهوده باشد دروغش را نشنوم. سپس فرستاده گان را با سبب سوار جنگجوی و خنجرگذا ر به نزد یک گشتاسپ فرستاد:

بیدرفش و نامخواست، درفش به سوی بلخ بامی کشیدند. چون از توران به بلخ آمدند به درگاه گشتاسپ شدند و نامه ارجاسپ را که به خط پیغوی بود به وی سپردند. چون گشتاسپ آن نامه را باز کرد بر آشفت و پیچیدن آغاز کرد. جاماسپ وزیر و رهنمون خود را با گزینان و سپهبدان و مهان آریانا فراموش خود بخواند. اوستا و زردشت و موبدان و ابرار در خویش جهان بهلوان زیر سپهبد که سالار گردان لشکرش بود بخواند. نامه ارجاسپ سالار ترکان و چین را به آنان باز خواند و سخنان زشتش را باز نمود.

چون سالاران آریانا از پیغام ارجاسپ آگاه شدند زیر سپهدار و اسفندیار شمشیرها از نیام بر کشیدند و گفتند: هر آنکو دین بهی نپذیرد و این دین را رمی نگردد و به درگاه فرخنده گشتاسپ نیاید و میان به خدمتش نه بندد جان از تنش به شمشیر برکنیم و سرش را به دار برکنیم.

سپس به دستوری گشتاسپ زیر و گرانمایه اسفندیار و جاماسپ دستور فرخنده کارها سخن چنانکه در خور نامه ارجاسپ بود نوشتند و به دست فرستاده گانش به وی فرستادند.

فرستاده گان سپهدار توران به خواری و خاکساری از آریانا به خلق رفتند و پاسخ نامه ارجاسپ را به وی سپردند. چون دیر پاسخ نامه بر خواند زیر نبشته بود که سخنانت را که نه شنیدنی بود نه بنمودنی شنیدیم. تو بر خویشتن رنج میفرزای و به سوی ((کشور فرخ)) لشکر میاری که ما خود به زودی با گردان نهزه دارو شمشیر زن و دین پذیر و هوشیار و شهرگیر و رزم ساز که جهان آنرا از رنج و آزار نه فرستوده، چون به روز نبرد جوشن پوشند از چرخ برین گرد بر آرند، باد و سپهدار گزیده زیر و اسفندیار، که چون قبای آهن در بر کنند به خورشید و ماه پای اندر آرند، به کشورت

فرستیم . تو دریای آمو به مشك مینباز که من در گنج خشك خواهم کشود و اگر خدای بخواید
به روز نبرد سرت را به زیر پای اندر آرم .

چون ارجاسپ پاسخ پیام خویش بشنید به خشم اندر شد . سپهدار را گفت تالشگری بزرگ
از گزینان تو را نزمین گرد کند : ارجاسپ به دوبرادر خود که هرم و اندیر مان کوس و پیل و درفش
و سیصد هزار سوار نبرد، بداد و پهلوان دیگر چون گرگسار ، بیدرفش ، خشاش ، هوش دیور و تبه
را زیر فرمان شان بداشت . خویشتن در قلب لشکر جای گرفت و به سوی آریانا تاخت . غارت
همیکرد ، گاخ همیسوخت و درختانرا بایبغ و شاخ همیکند .

چون به گشتاسپ آداهی آمد که توران سالار از جای جنبیده و از مرز آریانا گذاشته است مرز
داران خود را به نامه به درگاه فرا خواند و لشکر گشن ، هزار ، هزار ، به درگاهش فرا ز آمد .
فرمانروای آریانا در گنج بکشد . از بسیاری درفشها و نیزه های کارزار بان توگفتی درخت از
پر کوهسار رسته یانی در نیستان به وقت بهار سر بر آورده است .

گشتاسپ از بلخ بامی به جیحون رسید . از جاماسپ دستور خویش که سر موبدان و هاک تن
و پاکیزه جان و درستاره شناسی گرانمایه و رهنمون با فرهنگ و دانش بود در چگونه گی آغاز و انجام
جنگ پرسید . جاماسپ که راز های نهانی را میدانست دژم گشت و گفت : ایگاش ایزد این خرد
و هنر به من فدادی ، و از چگونه گی نبرد چنین پیشگویی کرد که در این جنگ به مردم آریانا
و تورانیان گزند فراوان رسد . بسیار پسران بی پدر و پدران بی پسر شوند . اردشیر و شیدسپ و نیوزار
پسران تو و وزیر برادرت و گرامی پسر من کشته شوند . چون گشتاسپ این بشنید گرز زرینه از
دستش بیفتاد و بیهوش گشت . مگر جاماسپ پندش گفت و به پیکار دلیرش گردانید .

چون رزم گشتاسپ و ارجاسپ در پیوست پیشگویی جاماسپ درست آمد . اردشیر و شیدسپ
و نیوزار پسران گشتاسپ و وزیر برادرش و گرامی پور جاماسپ در جنگ کشته شدند .
و کشته شدن گرامی چنان بود که چون باری سپاهیان آریانا و توران از دوروی درهم آویختند
دران گیر و دار و شورش درفش آریانا ، که همان درفش فروزنده کاویان بود ، از پشت پهل پر زمین بیفتاد .
گرامی پور جاماسپ چون آن درفش نعل رنگ را افکند دید از باره فرود آمد . آنرا از خاک برگرفت ،
بپوشاند و خاکش را هاک بسترد . چون گردان چین او را بدید ندگردش بگرفتند و دستش به شمشیر
ببنداختند . گرامی درفش فریدون به دندان گرفت و به یک دست گرز همیزد تا آنکه دشمنان او را
بکشتند و به خاک گرمش پوفکندند .

گشتاسپ چون از کشته شدن وزیر آگاه شد از اسپ فرود آمد و بنشست و به لشکر بگفت کدام

شیرکین فرخ زریر را میستاند . هر کس در این راه های پیش نهاد دخترم همای را به وی خواهم داد .
چون اسفندیار پورگشتاسپ از کشته شدن او در خود زریر آگاه شد دست بردست زد و نوحه
کرد . سپس درفش به دست بگرفت و به آزاده گان چنین گفت :

نگر تا چه گویم نکو بشنوید	بدین خدای جهان بگر و بد
نگر تا نترسید از سرگ و چیز	که کس در زمانه نمادست نیز
نگر تا نبینید بگر یختن	نگر تا نترسید از آویختن
سرفیزه ها را به رزم افکنید	زمانی بکشید و سردی کنید

سپس با بستور پورزریر به جنگ ارجاسپ رفت و دید درفش دیورا به کین زریر بکشت و درفش
کاویانی را بانکورنگ اسپ زریر و سلاحش از وی باز بستند . ارجاسپ خود از کارزار بگر یخت .
مهران لشکرش از اسفندیار امان خواستند و بخشایش یافتند .

گشتاسپ سپس به آریانا بازگشت و به بلخ رفت . در آنجا نیایشگاهی بنا و آنرا «خان گشتاسپی»
نام کرد . جاماسپ را در آن به موبدی گماشت . سپس اسفندیار را برای انتشار
دین بهی فرستاد . اسفندیار به روم و هندوستان رفت و دین بهی را بیاراست و از سالاران جهان
بازگرفت . پدرش او را سالاری خراسان داد . چون چندی بر این درآمد سرکشی گرزم نام که کهن
اسفندیار در دل میداشت به گشتاسپ گفت که اسفندیار میخواهد ترا ببندد و جهانرا زبردست کند .
گشتاسپ و زیر خود جاماسپ را بانامه نزد اسفندیار فرستاد و او را به درگاه خواند . چون اسفندیار
به بلخ نزد پدر رفت ، گشتاسپ او را به زنجیر کشید و در گنبدان دژ به بند افکند . و خود به زابل
نزد رستم و زال رفت تا دین بهی را به آنان بیا موزد .

گشتاسپ دو سال در زابل ماند و لهراسپ پدرش در بلخ فرماندهی میکرد . چون ارجاسپ
آگاه شد که اسفندیار در بند و گشتاسپ در زابل و بلخ به دست لهراسپ پیراست به کین خواستن
برخواست . ستوه جادو را به بلخ گزین به پژوهندگی فرستاد . ستوه چون بلخ را از اسفندیار
تهی یافت شاد شد و نزد خاقان رفت و او را از کار اسفندیار آگاه ساخت . ارجاسپ مواران
کشورش را فرا خواند .

در اینجا گشتاسپ نامه دقیقی به پایان میرسد و فردوسی داستان گشتاسپ و پسرش اسفندیار
را دنبال میکند .

در آثار زردشتی یعنی اوستا و کتابهای پهلوی به نام و کارنامه های گشتاسپ و دیگر
پهلوانان گشتاسپ نامه دقیقی مانند لهراسپ و زریر و اسفندیار و جاماسپ و ارجاسپ تورانی

و اندرمان و کهرم و کنایون زن گشتاسپ که در اوستا هوتاوس ضبط گردیده به تکرار برمیخوریم. در بخش گائاهای اوستا و در آبان یشت و یشت نهم و یشت چهل و نهم و زامیاد یشت. از گشتاسپ یاد شده و یشت آفرین پیغمبر زردشت و و یشتاسپ یشت به بیان کار نامه های گشتاسپ اختصاص داده شده است.

در جمله ستون پهلوی کتابی است به نام ایاتکار ز ریران و این کتاب که از پهلوی اشکانی برگردانیده شده است گاهی به نام « شاهنامه گشتاسپ » خوانده شده و داستان جنگ گشتاسپ با ارجاسپ که دقیقی روایت کرده است با این کتاب با رابطه دانسته شده است.

در باره کار نامه های اسفندیار پور گشتاسپ که دقیقی آغاز کرده و فردوسی به پایان رسانیده است در کتابی که به نثر پهلوی بوده و سکسیران یا سکسکین نامداشته اخبار اسفندیار به تفصیل آمده بوده و مسعودی در سروج الذهب از آن یاد میکند. عبدالله بن مقفع کتابی را از پهلوی به عربی برگردانیده بود که مسعودی به نام کتاب الپنکش ضبط کرده است. در این کتاب نیز که مارکوارت آنرا « پیکار » خوانده است، داستان اسفندیار و جنگهای وی با تورانیان و زابلیان آمده بوده است. در کتاب معروف دینکرت، جلد هفتم، از گشتاسپ و گرشاسپ هر دو به تفصیل سخن رفته است. بند هشن یکی دیگر از آثار پهلویست که از کارنامه گشتاسپ و دیگر فرمانروایان کیانی در آن سخن گفته شده است. در متن پهلوی اردای و پرافنامه نیز نام گشتاسپ آمده است و از جمله در این عبارات « پورزید اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک و هم به آن دین باشید که زردشت سپنتمان از من پذیرفت و گشتاسپ در جهان روا کرد. » (۱۷) و دقیقی عین موضوع را چنین بیان کرده است:

که آنجا کند زند و استا روا کند سو بدان را بدان بر گوا

همچنان در کتاب اردای و پرافنامه منظوم از زردشت بهرام پژدو که به زبان دری در نیمه دوم قرن هفتم هجری نوشته شده است درین ابیات نام گشتاسپ آمده است:

که آن دینی که یزدان گفت زردشت بدان دین گشت شه گشتاسپ هم پشت (۱۸)

هم از گشتاسپ شه از سوی مـادر از این تخمه نیا شد هیچ بهتر (۱۹)

شد آن ایام چون ایام پیشین که در ایام شه گشتاسپ بهدین (۲۰)

در مینوی خرد در ضمن کارنامه های جهانداران کهن اعمال گشتاسپ نیز روایت شده است.

۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۰ ارداو پرافنامه منظوم زردشت بهرام پژدو، چاپ دکتر رحیم عنیفی، چاپخانه

دانشگاه مشهد، ۱۳۳۳، ص ۲۵ و ص ۱۰۳ و ص ۱۰۵ علی الترتیب.

نام گشتاسپ در اوستا به صورت ویشتاسپه، در پهلوی ویشتاسپ آمده و یونانیان آنرا هیستاسپس گفته اند، و معنای آن دارنده اسب رمنده است. این نام در عربی بشتاسف و ویشتاسف شده است. از پدر گشتاسپ لهراسپ در اوستا يك بار به تلفظ اوروت اسپه که معنای آن دارای اسب رمنده است یاد شده است. دقتی کارنامه های لهراسپ را چندان یاد نمیکنند ولی فردوسی داستان او را آورده است. در زبانه های بیستون از فارسی باستان ویشتاسپ نام پدر داریوش نیز ذکر شده است که البته کسی دیگر و جز گشتاسپ پهلوان دقتی نامه است. در اوستا گشتاسپ به صفت «مزدا پرست و پیرومنش پاک و راستی و دارای اسپان رمنده و فرکیانی دانسته شده است که به یاری فر، اندیشه و گفتار و کردار خود را تابع دین بهی گردانید و آنرا به مقام بلند رسانید و بردشمنان خود تشریافت و پشن وارجت اسپه (ارجاسپ) از قبیله «خی رن» داشت و روزت رد رشن نیکه و شهینجه رشکه غلبه جست» (۲۱)

دقتی نیز در باب دینداری و یزدان پرستی گشتاسپ با اوستا همنواست و گوید :

بدان خانه شد شاه یزدان پرست فرود آمد آنجا و هیکل بیست

بیگفتند یاره فر و هشت سوی سوی د او رداد گر کرد روی

همی بود سی سال پیشش به پای بد ینسان پرستید باید خدای

و در باب دادگتری او گوید :

یکی داد گسترد کزداد او ابا گرگ میش آب خوردی به جوی

دقتی نیز مانند اوستا گشتاسپ را بافر میخواند :

هدید آمد آن فره ایزدی برفت از دل بد سگالان بدی

و چون ارجاسپ توران خدای آگاه میشود که گشتاسپ دین زردشت گرفته به موبدان خود میگوید که فره ایزدی از آریانا برفت.

دقتی همچنان کشور گشتاسپ (آریانا) و پایتخت آن بلخ را فرخ (بافر) و خرم و گزین و بامی

و نامور میخواند :

به بلخ گزین شد بدان نو بهار

شد از پیش او کینه و ربیدرفش سوی بلخ بامی کشیدش درفش

چو از بلخ بامی به جیحون رسید سپهدار لشکر فرود آورید

به بستور گفتا که فرد اپگاه سوی کشور نامور کش سپاه

چنین گفته بودی تو تا چند گاه سوی کشور خرم آری ستپاه

اسدی در گرشاسپ نامه نیز از بلخ باسی بدینگونه یاد میکند:

به فرخترین فال گیتی فروز	سهه را ند از آمل شه نیمروز
سوی شیرخانه به شادی و کام	که خوانی و را بلخ باسی به نام
به کیلف شد از بلخ گاه بهار	وزان جایگه کرد جیحون گذار
همه ساورا لنهر تا سرز چین	شمردندی آنگاه تو ران زمین
از آسوی وزم تا به چاچ و ختن	ز شنگان و ختلان شهان تن به تن

در اوستا زریر برادر گشتاسپ به صورت زیری ویری و متصف به صفت اسپ یثوذ یعنی جنگی سوار آمده است. دقیقی این صفت اوستایی را به شکل نبرده سوار و سوار همواره با نام زریر یکجا یکار میبرد:

سپهدا ر کش نام بودی زریر	نبرده سواری دمنده چو شیر
نوشته دران نامه شهر یار	بر آهنگ سردان نبرده سوار
به جان زریر آن نبرده سوار	به جان گرانمایه اسفند یار
چه گویم چه کردم نگار ترا	که برد آن نبرده سوار ترا
کجا اوفتاده است گفتی زریر	بدرم آن نبرده سوار دلیر
دریغا گوا خسروا مهترا	نبرده سوار اگز یسه گوا
نبرده بسرا درش فرخ زریر	کجا زنده پیل آوریدی به زریر
زد انا سپهبد زریر سوار	ز جاماسپ وز پورش اسفند یار
از ایشان دوگرد گزیده سوار	زریر سپهدا رو اسفند یار
جهان پهلوان آن زریر سوار	سواران تر کش بکشتند زار
به دین خدای و گو اسفندیار	به جان زریر آن گراسی سوار
و بستو ر پور زریر سوار	ز خیمه خراسید زی اسپ دار
گرفته عمان تیغ زهراب دار	که افگده بدزو زریر سوار

با شرح کوتاهی که از مقایسه قسمت‌هایی از گشتاسپ نامه دقیقی و گرشاسپ نامه اسدی با روایات کهن اوستایی و پهلوی آوردیم چنان می‌نماید که گوید دقیقی و اسدی هر دو از منابع و مأخذ مشترک یا مشابه که غالباً به نثر بوده و شاید قسمت‌هایی از مأخذ دقیقی و فردوسی مشترک و از اسدی همان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بوده باشد، استفاده نموده باشند.

فردوسی خود در این باره اشاره‌هایی دارد، آنجا که در باب دقیقی گوید:

چو از دفتر این داستانها بسی
همیخواند خواننده بر هر کسی

جوانی بیامد کشاده زبان
 بد نظم آرم این نامه را گفت من
 سخن گفتن خوب و طبع روان
 از و شادمان شد دل انجمن
 و معلوم است که «نامه» بی قبلا وجود داشته است و دقیقی به منظوم ساختن آن آغاز نموده، اما:
 زگشتاسپ وارجاسپ بیستی هزار
 بگفت و سر آمد براو روزگار
 برقت او این نامه ناگفته ماند
 چنان بخت بیدار او خفته ماند

به همین جهت هر چند ابیات دقیقی به نظر فردوسی سست و نادرست آمده است خود به نظم مکرر داستان گشتاسپ وارجاسپ نیز داخته و همان ابیات دقیقی را در کتاب خود جای داده است. و اما اینکه گفتیم اسدی کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی را به شعر برگردانیده است از عباراتی که تاریخ سیستان از کتاب گرشاسپ نقل نموده و مادر آغاز این گفتار آورده ایم پیداست، زیرا گرشاسپ نامه اسدی در واقع تفصیل روایات است که تاریخ سیستان از ابوالمؤید نقل کرده است. اما نامه بیکه مأخذ دقیقی و فردوسی بوده و نیز کتاب گرشاسپ خود مجموعه های دری روایاتی بوده اند که از متون کهن اوستایی و بهلوی و ترجمه های آنها به عربی و داستانهای شفاهی فراهم شده بودند که معروف و مستعمل و مروج بوده و گوینده گانی مانند دقیقی و فردوسی و اسدی نیز آنها را میشناخته اند و اسدی نیز در سبب گفتن گرشاسپ نامه به این نکته چنین اشاره میکند :

به بگماز يك روز نزد يك خویش
 بسی یا د نام نکور اند ه شد
 سرا هر دو مهتر نشانند پیش
 ز هر گونه را بی فکند ند بن
 بسی دفتر باستان خوانده شد
 که فردوسی طوسی پاک مغز
 پس آنکه کشاد ند بند سخن
 به شهنامه گیتی بیا راستست
 بداد دست داد سخنهای مغز
 بدان نامه نام نکو خواستست
 تو هم شهری اورا وهم پیشه ای
 بدان نامه از نامه باستان
 هم اندر سخن چابک اندیشه ای
 به شعر آ ر خرم یکی داستان

و در بیان سردانه گی گرشاسپ از دو «نامه» کردار گرشاسپ یاد میکند :

ز کردار گرشاسپ اند ر جهان
 پر از دانش و بند آموزگار
 یکی نامه بد یاد گار از مهان
 هم از راز چرخ وهم از روزگار
 ز خوبی و زشتی و شادی و غم
 بسی دانش افزاید از هر یکی...
 که چون خوانی از هر دری اند کی

تا آنجا که گوید :

اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت

تو با گفته خویش گردانش جفت

گو یا اسدی از اینکه گوید «اگر فردوسی نامه کردار گرشاسپ را نگفت تو بگویی» متیقن است که فردوسی نیز از آن نامه آگاه بوده مگر به نظم کردن آن پرداخته است.

علی ای حال، گشتاسپ نامه دقیقی و گرشاسپ نامه اسدی جز اینکه در بعضی موارد هر کدام با روایات اوستایی و پهلوی در باب کارنامه ها و خصوصیات بعضی از پهلوانان شباهتهایی دارند با همدیگر خود و جوه مشترکی چندان ندارند که قابل مقایسه باشند. شیوه داستان پردازی دقیقی محکم و پراز هیمنه و خالی از تخیلات و پیرایه بندیهای شاعرانه و بنا بر آن نزدیک به اصل متن منثوری است که آنرا نظم کرده است. وصف صحنه ها و شرح کار نامه ها کوتاه، وقوع حادثه ها سریع و خالی از حشو و زواید است. شاعر حتی نخواسته است تسلسل حادثات را تنظیم و طرح وقایع را دستکاری و منسجم کند. مانند مترجمی درستکار حتی وقایع مکرر را نیز بازگفته است. اما اسدی در وصف اشیاء و اشخاص و حادثات از نیروی طبع شعری استفاده اعظمی برده و گاهی چنان به توصیفهای دراز و شاعرانه و زیبا پرداخته است که مغل تعقیب تسلسل داستان میگردد. از لحاظ مفردات لفظی در هر دو غنی و پرمایه است اما گرشاسپ نامه از جهت فزونی ابیات پرمایه تر است. دقیقی در هزار بیتی که گفته است جایی برای ایراد صحنه های بزمی نداشته ولی اسدی داستان عشق جمشید و دختر گورنگ زابلی را به نیکوترین وجهی پرداخته است. اسدی در ایراد مطالب حکمی و فلسفی و پند و اندرز و نتیجه گیری از وقایع داستانها پیر و فردوسی است اما دقیقی جز در سه بار آنهم بسیار کوتاه از این گونه مطالب ندارد. در گشتاسپ نامه و گرشاسپ نامه نوعی از احساسات وطن دوستی دیده میشود. دشمنان در هر دو نکوهش میشوند و از دلیران آریانا ستایش به عمل میآید. حتی دقیقی به دشمن فحش میدهد و ارجاسپ و پهلوانان و لشکریانش را جادو و دیو و بددین و پلید و پیرگرگ و درنده گرگ میخواند. در گشتاسپ نامه دقیقی پایتخت آریانا بلخ باسی است و گشتاسپ فرمانرواست. در گرشاسپ نامه اسدی فرمانروا ضحاک است، پایتخت آریانا معلوم نیست. گرشاسپ از طرف ضحاک در نیمروز (زابلی، سیستان) فرمان میراند. در گشتاسپ نامه ارجاسپ تورانی بر آریانا لشکر میکشد ولی سرانجام پس از نبرد های سخت و خونین و کشته شدن پهلوانان و لشکریان بیشمار از هر دو سوی ارجاسپ شکسته میشود و میگریزد و گشتاسپ به زابل نزد رستم به مهمانی میرود. اما در گرشاسپ نامه ضحاک به زابل به مهمانی اثرط میرود. گرشاسپ نیز با تورانیان میجنگد ولی این جنگ مانند جنگ گشتاسپ دفاعی نیست بلکه گرشاسپ خود به توران (چین) ممتازد و با سالاران آنجا میجنگد. دقیقی تورانیان را جادو میخواند ولی اسدی از جادویی

کردن آنان نیز داستانی دارد . در گشتاسپ نامه صحنه های حوادث کارزارها بیشتر در داخل آریانا است . در این صحنه ها از بلخ ، جیحون ، نوبهار ، (گنبدان) دژ ، طوس ، زابل ، زا بستان ، آذر سهر بر زین و خراسان نام برده شده است . از صحنه کارنامه های گرشاسپ و سیمتر است و در داستان او در داخل آریانا از آموی ، جیحون ، کالف (کیلف - کلفت) ، آب زره ، البرز ، ایران (آریانا) ، باختر ، بلخ ، داور ، دریای سند ، دساوند ، زابل ، زابلستان ، زرنگ ، زم ، سو بهار ، سیستان ، کوه شکاوند ، سکاوند (هر دو واقع در کابلستان) ، شنگان ، شیرخانه ، طوس ، غور ، کابل ، کابلستان ، کاول ، نیمروز ، هیرمند ، بست یاد شده است .

از گشتاسپ نامه وقیعی بلخی با آنکه شماره بیتهاش اندک و قوالی داستانهایش محدود است بسا چیزها میتوان آموخت . از گشتاسپ نامه می آموزیم که نیاکان ما با تمطیع یا تخویف از راه آیین و مسلک و شرافت و حفاظت کشور و نوامیس ملی خود دست نمی کشیدند .

ارجاسپ در نامه خویش گشتاسپ بلخی و مردم آریانا را بدینگونه تطمیع و تخویف میکند :

چو آگای تو سوی من رسید	بروز سپیدم ستاره بدید
چونامه بخوانی سروتن بشوی	فریبنده را نیز منمای روی
سر آن بند را از میان باز کن	بشادی سی روشن آغاز کن
گراید و نکه بپذیری این بند من	ز تر کسان ترا نیز ناید گزند
زمین کشانی و ترکان چین	ترا باشد این همچو ایران زمین
بتو بخشم این بیکران گنجها	که آورده ام گرد بار نجهها
نکورنگک اسپان با سیم و زر	به استامها در نشانده گهر
غلامان فرستمت با خواسته	نگاران با جعد آراسته
وراید و نکه نپذیری این بند من	ببینی گران آغزین بند من
سپاهی بیارم ز تر کسان چین	که بنگاهشان بر نتابد زمین
بینما زم این رود جیحون به مشک	به مشک آب دریا کنم پاک خشک
بسوزم ننگاریده کاخ ترا	زین بر کنم بیخ و شاخ ترا
زمینتان سراسر بسوزم همه	کتفتان به ناک بدوزم همه
زایر انیان هر چه مرد است پیر	که شان بنده کردن نباشد هژیر
از ایشان نیاید فزون بیها	کنم شان همه سرزگردن جدا
زن و کود کا نشان بیا رمز پیش	کنم شان همه بنده شهر خویش

زمینشان همه پاک و یران کنم درختانش از به-خ و بن بر کنم

بگفتم همه گفتنی سر به سر

توزرف اندرین پند نامه نگر

چون نامه به گشتاسپ میرسد گزینان آریانا و اسپهبدان و گوان جهان دیده و سوبدان و جهان پهلوان زریر و جاماسپ حکیم و زیر و مشاور خود را فراهم بخوانند و درباره نامه ارجاسپ با آنان مشورت میکنند و سپس میگویند:

که ناخوش بود دوستی با کسی که ما به ند ارد ز د انش بسی

پیام ارجاسپ جوانان آریانا را خشمگین میسازد، دقیقی این صحنه را چه خوب بیان میکند:

همان چون بگفت این سخن شهریار ز ریر سپه دار و اسفند یار

کشید ز شد شمشیر و گفتند اگر کسی باشد اندر جهان سر به سر

که نپسندد او را به دین آوری سر اندر نیارد به فرما نبری

نگیرد از و راه و دین بهی مر این دین به را نبا شد رعی

به شمشیر جان از تنش بر کنیم سرش را به دا ر برین بر کنیم

سپس يك هیأت سه نفری تشکیل میشود تا پاسخ نامه ارجاسپ را بنویسند:

زریر گرانما به و اسفند یار چو جاماسپ دستور نا با کد ار

ز پیشش بر رفتند هر سه بهم شده سر پر از کین و دلها دژم

نوشتند نامه به ارجاسپ زشت هم اندر خور آن کجا او نوشت

پاسخ نامه متعرضانه و پرازیم و امید ارجاسپ، مملو از احساسات ملی و وطنی است که از آن عزم و اراده و دلیری و استواری نیاکان مابه وضاحت نمودار است و ایستاده گی جوانان از خود گذر آریانا را در برابر تعرض نشان میدهد. دقیقی شاعر نکته سنج و بزرگ آنرا چنین بیان کرده است:

رسید آن نوشته فر و ما به وار که بنوشته بودی سوی شهریار

شنیدیم و دید آن سخنها کجا نبود تو سر گفتنش را سزا

نه بنوشتنی بدنه بنمودنی نه بر خواندنی بدنه بشنودنی

چنان گفته بودی که من تادوماه سوی کشور خرم آرم سپاه

نه دو ماه با ید ز تونی چهار کجا من بیا یم چو شیرشکار

تو بر خویشتن بر میفزای رنج که ما بر کشادیم درهای گنج

بیارم ز گردان هزاران هزار همه کار دیده همه نیزه دار

همه شاه چهر و همه ماهر و ی	همه سر و بالا همه راست گوی
جهانشان نفر سوده از رنج و آز	همه شیر گیر و همه سر فراز
چو جو شن بیو شنند روز نبرد	ز چرخ برین بگذرانند گرد
به زین اندرون گشته چون کوه سخت	کند تیغ شان کوه را سخت لخت
همه نیزه د اران شمشیر زن	همه باره انگیز و لشکر شکن
همه دین پذیر و همه غو شمار	همه از در بساره و گوشوار
از ایشان دو گرد گزیده سوار	ز ریر سپهدار و اسفند یار
چو ایشان بیوشند ز آهن قبای	به خورشید و ماه اندر آرند پای
چو برگردن آرند رخسار گرز	همی تا بد از گرزشان فرو برز
چو ایشان بپاشند پیش سپاه	ترا کرد با بد به ایشان نگاه
تو جیحون سینبا ز هرگز به مشک	که سارا چه جیحون چه سیحون چه خشک

به روز نبرد ار بخواهد خدای

برزم اندر آرم سرت زیر پای

گشتاسپنامه هر چند اثری حماسی و داستان رزم و کین است، دوستی صمیمانه بین افراد خانواده و در بین انسانها به صمیمی ترین لهجه بی درآن تجلی کرده است.

دقیقی حالت گشتاسپ را به هنگام آگاه شدن از سرگ برادرش زریز چنین شرح میکند :

چو آگاهی کشتن او رسید	به شاه جهان سرگی آمد پدید
همی گفت گشتاسپ کای شهریار	چرا غ دلت را بکشتند زار
همه جامه تاپای بدرید پاک	بران خسروی تاج پاشید خاک
سپس گفت داننده جاماسپ را	چگونه کنون شاه لهر اسپ را
چگونه فرستم فرسته بدر	چگونه یسم بدان پیر گشته پدر
چگونه چه کردم نگار ترا	که برد آن نبرده سوار ترا

و درباره بستور پورزریز به هنگام سرگ پدرش چنین گوید :

بدان تاختن تا بر او رسید	چو او را بدان خاک کشته بدید
بدیدش مرا و را چون نزدیک شد	جهان فر و زانش تاریک شد
برفتش دل و هوش و زبشت زین	فگند از برش خویشتن بر زمین
همی گفت کای ما تابان من	چرا غ دل و د یده و جان من

بران رنج و سختی بهرو ر دیم
همی لشکر و کشور آراستی
کنون کت بگیتی برافراخت نام
کنون چون برفتی بکه اسپردیم
همی رزم را با رزو خواستی
شدی کشته و نارسیده به کام

گشتاسپ در این ایات باچه صمیمیتی به مردم خطاب میکند :

به دین اندرون بودا سفند یار
که ای نامداران و گردان من
متر سید از نیزه و گرز و تیغ
که بانگ پدرش آمد از کوهسار
همه سر مرا چون تن و جان من
که از بخشمان نیست روی گرینغ

وقتی لشکریان آریانا از تورانیان کین میستانند و ارجاسپ از آوردگاه میگریزد و لشکرش

بیچاره میشود اسفندیار برایشان می بخشد :

چو ترکان بدیدند کار جاسپ رفت
همه سر کشانشان پیاده شدند
کما نهای چاچی بینداختند
بزاریش گفتند گر شهر یسار
بدین اندر آییم و خواهش کنیم
از ایشان چو بشنید اسفندیار
بر آن لشکر گشن آواز داد
که ای نامداران ایرانیان
که بس زاروارند و بیچاره وار
بدارید دست از گرفتن کنون
منازید و این کشته گان مسپردید
همی آید از هر سوی تیغ تفت
به پیش گو اسفندیار آمدند
قبای نبردی بر و ن آختند
دهد بنده گانرا به جان زینهار
همه آذر انرا پرستش کنیم
به جان و به تن دادشان زینهار
گو نامبرد ار فرخ نژاد
بگردید زین لشکر چینمان
دهد این کسانرا به جان زینهار
مبندید کس را مر یزید خون
بگردید و این خسته گان بشمرید

از اینگونه درسهای انسان دوستی و داد گستری و راستی و مخالفت بانیرنگ ، در گشتاسپها مه

دقیقی بسیار است ولی به آنچه گفته شد بسنده میکنیم .

درفرجام باید گفت که دقیقی بلخی شاعری توانا ، ژرف اندیش و نیکو خوی است ، از اشعارش چنانکه فردوسی بزرگ اشارت کرده است خوی بد نمودار نیست . وی همچنانکه کین گرفتن از متعرض رامیستاید دلیری و مردانگی را در دل آدمی می نشانند . چراغ احساس وطندوستی و مردم پروری را در دل و دماغ خواننده روشن میکند . زینهار دادن به بیچاره گان و زارمانده گانرا تشویق میکند .

دقیقی نخستین بنیانگذار شعر حماسی و گزارنده سرگذشت داستانی گذشته گان ماست زیرا

هر چند پیش از وی حماسه سرایان و تاریخ نگارانی بوده اند ولی متأسفانه آثار شان بهمانرسیده است. وی می خواسته است تا مردم خود را بیدار سازد. گذشته شانرا بیاد شان دهد تا حال خود را بهتر سازند و از اسارت و زبونی که از لحاظ فرهنگی و اجتماعی و سیاسی دامنگیرشان شده بود خود را وار هانند و مردم نیز چنان میخواستند .

بدینسان می بینیم که مردم سرزمین باستانی ما آریانای بزرگ - خراسان ، افغانستان - در خدمت به ایجاد تمدن و فرهنگ و علم و ادبیات این منطقه پیشتازانند. در تکوین کهنترین حماسه های ملی و شناساندن قهرمانان بزرگ داستانی که اعمال و کارنامه های همه به نحوی عبرت انگیز و دلاویز است سهم بزرگ داشته و حماسه سرایان بزرگ ما از دوره های ویدایی و اوستایی گرفته تا نویسندگان خداینامه ها و گردآورنده گان شاهنامه ابومنصوری و ابوالمؤید بلخی و دقیقی بلخی و فردوسی و سعدی و دیگران حقوق بزرگی بر ما دارند که باید با بزرگداشت آنان و بحث و فحص عالمانه در احوال و آثار شان و چاپ و نشر کتب شان آن حقوق را ادا کنیم و راه ورسم علمی و فرهنگی و ادبی شان را دنبال نماییم .

قیمت و وقت

باد است غرور زندگانی
بر وقت لوامع جوانی
در یاب دمی که میتوانی
بشتاب، که عمر در شتابست
(سعدی)

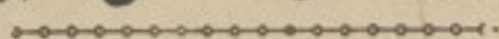
تحمده و نصلي علمي رسوله

نظري بر منابع شرقي

حكايات لافونتن شاعر قرن هفدهم فرانسه

۱۶۲۱-۱۶۹۵ م

پوهنه مل شاه علمي اكبر



سر زمين هاي داستان آفرين مشرق زمين از زمانهاي پيشين مهد پرورش قصص و افسانه هاي شگفت آور بوده است. آن داستانها نه تنها درين قطعه زمين پسابر جسامانده بلکه بسوي سر زمين ظلمات نيز سير نموده و در آنجا باقيافه ها و اشكال ديگر اسباب سرگرمي مردمان را در مجالس فراهم کرده و هنر و ادب آنان را غني و رنگين ساخته است .

از ميان آنها هم داستان سرايان مغرب زمين، شاعر معروف قرن هفدهم فرانسه، لافونتن نيز از لالی ادب مشرق بهره گرفته است و طوريکه خودش معترف است (۱) قسمت زيادي از امثال او از منابع شرقي اخذ گرديده است و وي از اين استفاده، خود را گرویده و سپاسگزار ميداند .

تا جاييکه بنده تحقيق کرده ام تا کنون (۳۳) حكايه و مثل شرقي را به طور يقين در جمله امثال او يافته ام که از آن جمله ۲۳ مثل را با اندکي اختصار باعين مفاهيم و عبارات گرفته است و در ده مثل ديگر تنها مفهوم را از منابع دري و شرقي اخذ کرده و قهرمان حكايت را تغيير داده است يا طوريکه يك قسمت از حكايه با روح شرقي آمده و قسمت ديگر را تغيير داده است .

حكايات آتي را عيناً نقل نموده به شعر در آورده است :

حكايات :

۱- از كليدها و دهنه :

۱- سگي که به خيال استخوان، طعمه خود را از دهن رها کرد .

(۱) لافونتن، کليات، کتاب هفتم، ماده ۱۱۷ ص ۱۱۷ .

ب - گرگ و صیاد

ج - دوطوطی، شاه و پسرش

د - گربه، را سوو خرگوش کوچک

ه - شوهر، زن و دزد .

و - تاجر، شریفزاده، شبان و پسر شاه

ز - گربه و موش .

۲- از انوار سهیلی :

الف - دو کبوتر .

ب - موشی که دختر شد .

ج - سنگپشت و دو مرغابی .

د - ماهیان و ماهیخوار .

ه - زاغ، غزال، سنگپشت و موش .

و - دو دوست .

ز - انسان و مار (شتر سوار و مار)

ح - مؤتمن خائن (موش آهنخوار)

ط - باز شکاری و مرغ خانگی

ی - خرس و باغبان

یا - دوتن ماجراجو و طلسم .

۳ - از مثنوی :

قور باغه و موش (موش و چغز در انوار سهیلی) .

۴ - سر زبان نامه :

روستایی و مار

۵ - از گلستان: رؤیای یکتن از باشندگان مغل (شاه و گدا) .

۶ - از پنجه تنتره: خردر پوست شیر (در پوست ببر)

و نیز ده حکایه زیر را از منابع شرقی اخذ کرده ولی تنها معانی را اقتباس نموده: طرز تنسیق

و تنظیم داستان و قهرمان حکایه را تغییر داده است .

۱ - از کلیله و دمنه : زن شیر فروش و کاسه شیر .

این حکایه در کلیله و دمنه و پنجه تنتره بنام «زاهد خیالبناف بادیکک (کوزة) روغن و غسل و آرد» آمده است.

ب - روباه و نیم تنه چرمی : در کلیله و دمنه و پنجه تنتره (روباه و طبل جنگ) آمده است .
ج - دو جوانه گاو و قورباغه : در کلیله و دمنه و پنجه تنتره بنام دو قوچ (نخچیر) و شغال آزمند (روباه آزمند) آمده است .

۲ - از انوار السهیلی :

الف - شبان و شاه : فریفته شدن زاهد بریاست و گمراهی و نابینا و مار .

ب - مرد ساعی و مرد مستوکل : دوهسر پادشاه حلب .

ج - گرگ و بره : داستان بازه کبک دری .

د - زاغ و روباه : در کلیله و دمنه و انوار سهیلی : بطلی که در آب روشنی ماه دید، و در لطف الحکمه : زغنی که به گفته غوک فریب خورد .

۳ - از مشنوی سولوی : زاغ مقلد عقاب : در مشنوی و انوار سهیلی کلنگی که تقلید باز کرد و بزبان رسید .

۴ - از مرزبان نامه : پیر مردوسه جوان : در مرزبان نامه (پیر مردوخسرو) آمده است .

۵ - از امثال لقمان : ماکیا فیکه بیضه زر می نهاد : در شاهنامه ثعالبی هم آمده است .

۶ - پرنده بیکه با تیر زخمی شد، در اشعار ناصر خسرو بلخی بنام عقاب مفرور، آمده است .

چگونگی انتقال منابع :

الف - داستانهایی را که از کلیله و دمنه اخذ کرده بالوسیله پ ، پوسین راهب ایتالیوی بوده است . آن شخص کلیله و دمنه ابن مقفع را که در اواخر قرن ها زد هم میلادی (حدود ۱۰۸۰ م) توسط میمیون ست به یونانی ترجمه شده بود، از روی نسخه دست نویس مربوط به لیون لاسیوس در سال ۱۶۶۶ م به لاتین ترجمه نمود و بسال ۱۶۶۶ م در روم بزرگ نام «حکمت هندیان باستان» بطبع رسانید . (۱)

۲ - داستانهای انوار سهیلی را داود صاحب اصفهان (داود سعید اصفهانی) به فرانسوی ترجمه کرده بود و در سال ۱۶۳۳ م توسط کتابفروشی سمیون پوزه در پاریس نشر گردید .

این کتاب را محتملا ته ورنیه سیاح فرانسوی به فرانسه برده باشد . زیرا وی در سال ۱۶۸۹

(۱) محمد جعفر محجوب، در باره کلیله و دمنه، ص ۸۲ ، کلیات و امثال لا فونتن صفحات

وفات نموده یعنی شش سال قبل از Lafontin. و Lafontin در سال ۱۶۹۵ زندگی را بدرود گفت (۱).
 ته ورنیه در سال ۱۶۰۵ بدنیآ آمده بود و در سنین بین ۳۰-۳۵ در وقت مسافرت خویش به مشرق آن کتاب
 را بپاریس برده باشد. این شیخ سفرنامه‌ی بی نیز دارد که از سفر خود در ایران نبشته است *
 ۳- قصص پنجه تتره توسط سیاح دیگر فرانسوی، فرانسوه برنیه (۱۶۲۰-۱۶۸۸) طبیب
 اورنگزیب (فرمانروایی: ۱۶۵۸-۱۷۰۷ م) به پاریس برده شد. وی بسال ۱۶۶۹ از هند به فرانسه
 بازگشت و در سال ۱۶۷۳ با Lafontin در مهانسرای مادام دوله سبلیی پر، برخورد. یادداشت‌های
 او در سال ۱۶۷۰-۷۱ نشر گردیده بود.

۴- بونه وانتور راهب ایطالوی (۱۲۲۱-۱۲۷۴ م) نیز حکایتهایی از پنجه تتره را ترجمه
 کرده بود که مورد استفاده Lafontin قرار گرفت و امکان دارد ترجمه او پیش از ترجمه پوسین بدسترس
 Lafontin رسیده باشد. (۲)

۵- پلانود: (۱۲۶۰-۱۳۱۰ م) این شخص از آسیای کوچک و راهبی عیسوی بود.
 و داستانهای یونان باستان و لاتین را از افواه گرد آورده و بنام قصه سرایان آن سرزمین
 ها در کتابی بنام «مجموعه ادبیات یونان و امثال ایزوپ» گرد کرد. (۳) مگر این شخص
 بسیاری از امثال لقمان حکیم، حکایات مشنوی مولوی بلخی را بنام ایزوپ وفیدر ثبت کرده است.
 حکایت‌های پرداخته ایزوپ وفیدر تا آن زمان و حتی تا امروز بصورت کتبی بدست نیامده است
 و بعضی از متخصصان یونان و بیزانس موجودیت ایزوپ را در آن عصر (۶، ۵، ۴ ق م) افسانوی
 میانگارند. (۴)

چون مولینا جلال‌الدین بلخی و پلانود در یک عصر و نزد یک هم‌دگر میزیستند بنا بر آن
 داستانهای او برای پلانود رسیده و وی آنها را بنام ایزوپ ثبت کرده است. چنانکه (حکایه خواجه
 ولقمان) مولینا عیناً در سیر زندگی ایزوپ درج شده است. و همان صفات لقمان حکیم که در کتب سیر و تواریخ
 شرق درج است پلانود آن را در باره ایزوپ آورده است. در حالیکه لقمان حکیم شخص واقعی بود و کتابی داشت

(۱) لاروس ۱۹۷۱ ص ۱۵۹۳، لاروس ادبی ص ۲۳۳، امثال Lafontin، مقدمه ص ۳.

* نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، مناسبات کلیسای روم با ایران، ص
 ۲۹۲-۲۹۷، شماره ۹۵-۹۶ سال ۱۳۳۹.

(۲) Lafontin، کلیات، ص ۱۲۲.

(۳) همان اثر ص ۶۵.

(۴) لاروس: ص ۱۰۷۳ (۱۹۷۱)، دیمیتری رافتو پولوس متخصص ادب و تاریخ بیزانس،

Robert فرهنگ اعلام، چاپ ۱۹۷۳ پاریس ص ۶۰۹. تاریخ اخیر، کامبریج سال ۱۹۳۳.

بنام «مجله لقمان» (۱) ولی ایزوپ را رفتو پولوس افسانوی میداند. واگرپذیریم که ایزوپ موجود بوده باشد، زندگی او را بین قرن ۶ و ۵ ق م میدانند و امثالش را در اوایل قرن چهاردهم از افوا ه گرد آورده اند. یعنی پس از یک هزار و هشتصد سال. قصص و امثال لقمان حکیم را در سال ۱۲۹۹ م یعنی همان زمانی که هنوز پلانود زنده بود در اروپا بدست آوردند که در آن نسخه موجود در اروپا به تعداد چهل و یک حکایه هندو و اندرز موجود است (۲)

بنا بر آن میتوان گفت که در اثر اشتباه یا سوء تفاهم یا عمد که پلانود درین مورد داشته است بسیاری از امثال و حکایات لقمان و دیگران را از مشرق زمین بنام ایزوپ ثبت کرده است و خطای او سبب گردیده است قالا فونتن هم آنها را از منابع یونان و روم بداند. نه تنها لا فونتن را این التباس به دیده پدید آمد بلکه محققان امروزه قبل های او هم به همین خبط گرفتار آمده اند.

یک عده داستانهای سولوی و سولینا جامی (در هفت اورنگ و بهارستان) و قصص لطایف الحکم که دارانوار سهیلی نقل کرده و بدانو سیمله به اروپا رفته است. سلا حسین و اعظ علاوه بر امثال کلیمه و دمنه ابوالمعالی تعداد زیاد حکایات مها بهارت و دیگر منابع را در کتاب انوار السهیلی ایزاد کرده است. چون آنان قبل از واعظ میزیسته اند یقیناً واعظ از آنان اقتباس کرده است. (۳)

۶- اندره دور بی: این شخص حکمران ناحیه مالزر در فرانسه بود و چون مردی دانشمند بوده است، در سال ۱۶۳۳ کتاب «گلستان» سعدی (ره) را زیر عنوان «قلمرو گلها» به فرانسوی

۱- راجع به لقمان: رک: شاه علی اکبر شهرستانی، تحقیق منابع شرقی اشعار لا فونتن، صفحات ۱۸ الف- ۲۵: قرآن کریم، تاریخ گزیده، بوستان، تاریخ طبری ج ۱، طبقات ناصری ج ۱، دائرة المعارف اسلامی چاپ اول، تاریخ الادب العربی، ملل و نحل، لطایف الحکم، تاریخ العرب المطول، سرآت المشنوی، بانگ نای، تاریخ العربی و مصادره جزء دوم، قصص العرب، مروج الذهب، مصادر الشعر الجاهلی و قیمتها التاریخیه، تاریخ سیستان و غیره.

۲- خلاصه دایرة المعارف اسلامی چاپ ۱۹۵۳ لیدن ص ۲۸۹-۲۹۰.

۳- مشنوی: موش و چغزو زاغ، شیروخر و رویاه، نخجیران و شیر، و غیره، هفت اورنگ: کلنگی را که هوس شکار بود، زاغ و کبوتر، زاغیکه تقلید کبک نتوانست و روش خود را فراموش کرد، مرغ ماهیگیر که بچله ماهی میگرفت، قاضی غریب که پادشاه بروخشم گرفت. . . و غیره.

ترجمه کرد. (۱) و لافونتن در امثال خویش «رؤیای یکتن از باشندگان مغل» را ازان اقتباس کرده و بشعر در آورده است. داستان مذکور در «باب اخلاق در ویشان» (۲) عیناً موجود است.

انگیزه لافونتن در اقتباس از آثار شرقی:

چنانکه لافونتن در مقدمه نخستین کتاب خویش که در سال ۱۶۶۲ م نشر گردید، مینویسد: مرام اواز منظوم ساختن امثال تاثیر بیشتر آن بر دوفن پسر لویی چهاردهم، اصلاح اخلاق و اداب معاشرت اطرافیان وی بوده است. کار او تا آن زمان در فرانسه بی سابقه بود. وی آن عمل را راهی جدیدی پنداشت. هنگامیکه امثال پندآمیز و اندرزهای مشرق زمین بدستش رسید بسیار از مطالبی را که تا آن دم از نظر او پنهان بود بر او روشن گشت و آنها را بشعر در آورد و گویا به اشعار خود جانی تازه و روحی جدید د مید (۳)

لافونتن نکته های پند آمیز خود را در خلال حکایات ایراد می نماید و گاهی نتیجه را به همان مرام اخلاقی پایان میدهد، امثال را بشکل طنز و کنایه بر ای تو بیخ خیره سران بکار می برد. (۴) اواز هر جا: یونان، لاتین، شرق و هر جایی که دستگیرش می شود بدنبال مطلب خود می پوید و حکمت می جوید و اثر خود را رنگین و نمکین می سازد و از هر دهن سخنی و از هر چمن سمنی گرد می آرد. لافونتن حتی بر مسایل فلسفی نیز دست می یازد و عقیده «تناسخ و حلول» و «دورو تسلسل» (۵) را از خلال نبشته ها و آثار هندی بیرون می کشد و آن را با افکار و عقاید «فیثاغورس» مقایسه و مقارنه میکند و بر آن خرده می گیرد و ابراز نظر می کند. (۶)

۱- امثال لافونتن، مقدمه ص ۳۰، چاپ ۱۹۵۹ پاریس.

۲- کلیات سعدی، چاپ اقبال ۱۳۴۲ تهران.

۳- لافونتن، کلیات، مقدمه ص ۶۵.

۴- رك: شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن، حکایات: سنگ پشت و دو مرغابی، گربه و سوس، قورباغه و سوس، خرس و باغبان.

۵- درین باب رجوع کنید به: الاضواء علی میادین الفلسفه... از استاد فقید صلاح الدین سلجوقی چاپ مصر، ص ۲۳، عبدالکریم شهرستانی: ملل و نحل، چاپ ۱۳۵۰ چاپخانه اقبال ص ۴۵، ناصر خسرو: زاد المسافرین چاپ ۱۳۴۱ ص ۳۲۳، الادیان و المذاهب المعاصره ص ۴۵.

۶- لافونتن: امثال، کتاب ۱۲ حکایه ۱۲ ص ۳۸۰-۳۸۱.

وجود عقیده برهمن‌های و یسنوی که از قرن هشتم قبل از میلاد در هند شایع گردید (۱) در آثار آریه‌های قدیم نیز دیده می‌شود و داستان «زال و سوسرغ» نمونه‌ی ازان است که قبل از ظهور زرتشت (هزار سال پیش از میلاد، در باختری یا بخدی، بختی) وجود داشته است. (۲) چنانکه از پنجه‌تنتره و پنج داستان کلیله و دمنه پیداست برهمن‌ها در حکایات کرتکا و دستکا کوشیده‌اند تا در خلال آن عقاید خویش را القا نمایند (۳) در داستان‌های: «موشی که دختر شد»، «باز، شاه و صیاد» و «دختری که با ما را ازدواج کرد» (۴) و غیره این اندیشه را باز گفته است.

بنابر آن طوریکه علامه ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی در کتاب «الملل والنحل» (ص ۱-۳۶۲) گوید و عقیده براهمه را بصورت نیکو شرح دهد در (ص ۳۶۳) از قول ارسطو معنی از عقایدشان بیان میدارد که با «قصه موشی که دختر شد» و «شغال زاهد» و «شیرسازان» کاملاً مطابق است که در کلیله و دمنه آمده است. و شهرستانی بر طرز تفکر براهمه و لافونتن در شعر خود تقرب انسان را به آفتاب انتقاد مینمایند. (کلیات، کتاب نهم حکایه هفتم، ص ۱۳۲).

علامه شهرستانی گوید: «قلانوس شاگرد فیثا غورس به هند رفت و به اشاعه افکار او پرداخت. و بر حمن از افکار او متاثر گردید. (ص ۳۵۸-۳۵۹) ولی فیثا غورس حکیم یونانی در قرن ششم قبل از میلاد زندگی میکرد و عقیده نسخ که لافونتن آن را *Mètempyscose* نامیده است چگونه در ان زمان به برهمن‌ها انتقال نموده باشد؟ در حالیکه این عقیده در قرن هشتم قبل از میلاد در میان هندیان پخش گردیده باشد (۵) و از روابط انسان با حیوانات در او پانیشاد تذکر داده شده است. (۱) و بعضی از آثار دیگر پیدایش آیین برهمن را به قرن دهم قبل از میلاد نسبت میدهند. (۲) لافونتن در حکایه ((دودوست)) وجود دوستان یکدل را در کشور خیالی

۱- الا دیان والفرق والمذاهب المعاصره، تالیف عبدالقادر رشید الحمدا استاد جامعه مدینه منوره، چاپ چده ص ۳۵.

۲- فر دوسی، شاهنامه، ج اول، داستان به دنیا آمدن زال ص ۳۸، ۳۹ از انتشارات امیرکبیر.

۳- دوکتور طه حسین، الف لیلة و لیلته ص ص ۱۹۰-۱۹۵ و ۱۲۳-۱۲۴.

۴- دوکتور ذاکر حسین، منتخب پنجه‌تنتره، سال ۱۹۶۵، چاپ دهلی.

۵- الا دیان والفرق والمذاهب المعاصره ص ص ۳۵-۳۹.

(۱) - (درج ص ۶۶).

مونیومو تیه می جوید و گویا با حافظ همنواست که میگوید:

وفاز کس مه طلب و رسخن نمی شنوی بهره طالب سیمرغ و کیمیا میباش

عقائد و آراء در باره منشأ امثال:

در آثار اروپایی حکیم هندی را «بیدپای» و «پیلپای» نوشته اند (۳) و واعظ کا شفی گوید:
از اهل خبره شنیدم که نام آن حکیم ((هتی پات)) است به معنای (حکیم مهربان) (۴) و اصل آن «ویدیا
هتی» است. یعنی «حکیم دانا» (۵) طبق تصریح مولف پنجه تتره نام مولف آن کتاب «ویشنو
شرمه» میباشد. (۶) و پراپنام «بشسن سره» هم آورده اند. این اسم از دو جزو بر کتب است: جزء اول
«ویشنو یا بشن» است به معنای «نگهبان جهان» (۷) و جزء دوم «شرمه» «شرمن» است که در نسخ دری
و عربی کلیده و دمنه «شلمیم» شده است. در آثار دری و عربی نام مولف را «بیدبا» و «بیدپا»
نمیشته اند و معنای آن «صاحب دانش» است. (۷)

لا فونتن در مقدمه کتاب هفتم خویش که برای مادام دو مونتسپان نوشته است چنین میگوید:
«فقط از لحاظ حق گزار می باید بگویم که قسمت اعظم این کتاب را از پیلپای حکیم هندی گرفته ام.
کتا بش به بسیاری از السنه عالم ترجمه گردیده است. مردم کشور فرانسه آن حکیم و کتا بش را
خیلی قدیم میدانند و به مقایسه با ایزوپ آن را کهن تر می پندارند، اگر همین ایزوپ لقمان حکیم
نبوده باشد، بیدپای از ایزوپ پیشتر و دیرین تر است...» (۸)

بهنود بن سحوان مشهور به علی بن الشاه الفارسی که در قرن هفتم هجری میزیست (۹) در مقدمه
کلیده و دمنه ترجمه ابن مقفع (چاپ ۱۸۸۸ م بیروت) راجع به حمله اسکندر کبیر بر «فور» Porus
شاه هند و پیروزی و خنده حربی اسکندر داستان شیرین دارد (۱۰). همو گوید مردم قنوج بر کسیکه
اسکندر او را بحیث وکیل و نایب خویش گزیده بود، شوریدند و رای بی دیگر از تخمه رایان قدیم خویش

۱- ایند و شیکهر، پنجه تتره، مقدمه - دکتور ررو ان فرهادی، سرو دنیایش، مقدمه ص ۱۱۲، از
نشرات مجله ادب ۱۳۵۳

۲- کلتور ژنرال، ج اول ص ۶۹ از نشرات وزارت مالیه فرانسه.

۳- در آثار لا فونتن مکررتند کر رفته. ۴- واعظ کاشفی، انوار سهلی، چاپ امیر کبیر ص ۶۰.

۵- پنجه تتره، مقدمه ۶۰. پنجه تتره، مقدمه مجله ادب سال ۱۸ شماره ۵-۶ ص ۲۳- (۷) لا روس،

اعلام، ص ۱۶۳۷- «۷» المنجد، اعلام ص ۱۰۷.

۸- لا فونتن، کلیات، کتاب ۷ حکایه اول ص ۱۱۷، (۹) ابن مقفع، کلیده و دمنه، به تصحیح و تنقیح

خلیل الیازجی طبع ۱۸۸۸ بیروت، مقدمه (۱۰) همان اثر

گزیدند. و کلیله و دمنه در عصر آن شخص که او را «دبشلم» می‌گفتند تألیف گردید (۱). «دبشلم» معرب یا ابدال «دیو شرم» میباشد.

اگر سخن کیم را مدار اعتبار بدانیم که می‌گوید: کتاب پنجه تتره در زمان فرما نروایی خاندان «گو پتا» تألیف گردید و در آن عصر سنسکریت زبان دینی و درباری هند بود. (۲) پس تأثیر عقاید و افکار یونانی هم مورد پرسش و سباحت می‌آید و گفته علامه شهرستانی هم منصادق پیدا می‌کند. مگر بنا به گفته ایندوشیکهر مترجم پنجه تتره، این کتاب به مکتب نیتی شاسترا (سیاست و روش عادلانه در روش و اصول زندگی) متعلق است. و ابواب لاحق آن را بر زوایه طبیب از کتاب سها بهارت ترجمه و با آن ضم کرده است. (۳)

قرار گرفته مولف «کتاب اسکندر کبیر»، اسکندر بسال ۳۲۷ ق م به هند حمله کرد و بسال ۳۲۵ ق م از هند بسوی بابل بسیج کرد. و کیم گوید: کلیله و دمنه بسال ۳۰ ق م تألیف گردیده است. و اگر دانشمند المانی گوید: افکار هندی اقتباس و تقلید رانمی پذیرد و دارای حساسیت خاصه است. هند و مشرق زمین گنجینه افسانه‌ها بوده است. (۴)

دکتور طه حسین در کتابی که تحت عنوان «الف لیلة و لیلة» تألیف کرده و در آن داستان ((هزار و یک شب)) را از نگاه‌های گونه‌گون تحلیل و تفکیک نموده است در فصل چهارم ((موضوع الحيوان فی اللغای)) چنین می‌گوید: «قصص حیوان را در هزار و یک شب بدو دسته تقسیم می‌نماییم: اول آنکه حیوان در حکایاتی شخصی از شخصیت‌های قصه راسی سازد و حرف می‌زند، قسم دوم آنکه حیوان تنها در آن «رمز» است که در اعتقادات دینی همچنان است. قسم نخستین آن برای هند و اندرز بکار می‌رود. قصه حیوان برای سوعظه در ادبیات عربی کتاب کلیله و دمنه است و آن بهترین مثال است. و در ادب فرانسوی قصص لافونتن بهترین نمونه آن است.» لطایف الحکمه و مرزبان نامه و جواهر الاسمار

۱- ایضاً. ۴ - آرتور، ب، کیم: تاریخ ادبیات سنسکریت، اکسفورد ۱۹۳۸ ص ۳۵۲ - ۳۵۳ - فرانک و لایسکن: اسکندر کبیر، چاپ لندن ۱۹۷۳ ص ۱۸۸-۱۹۸

۳- مجله ادب سال ۱۸ شماره (۵-۶)، پوهاند میر حسین شاه، مأخذ کلیله و دمنه ص ۲۱ - ۲۳. محمد جعفر محجوب، در باره کلیله و دمنه، ح ۷ ص ۲۲، پنجه تتره، چاپ ۱۳۳۱ دنا نشگاه تهران. مقدمه.

۴- محمد جعفر محجوب، در باره کلیله و دمنه، ص ۲۱ و دکتور ایندوشیکهر، پنجه تتره، مقدمه.

و چهل طوطی از داستان هاو حکایات بسیار زیبا و نمونه بسیار گویا و دلپسند این جنس حکایت است در زبان دری.

اما بکار بردن حیوان به شکل «رمز» طوری است که آنرا لباس شخصیت می پوشانند تا بدان اغراض ادا گردد و صفات مشهور آن حیوان برای افاده رمز بکار می رود. مثلا کبوتر را برای تسبیح و گاورا برای حمل زمین و مار را برای رمز عذاب برگزیده اند. اینگونه قصص جزء کتاب هزارویک شب است و اینها غالباً منشا هندی دارند یا لاقلاً بروحیه هندی ایجاد گردیده اند، (۱) بعضی از اروپائیان از قبیل ارتور کریستمانسن، A. Weber و تیودور بنفی باختصاص قصص به سبداً هندی شك و تردید دارند و گویند قصص یونانی در قصص هندی دخیل گردیده است. (۲) ولی چنانکه گفتم وجود گوینده و گرد آورنده نخستین قصص و امثال دریونان یعنی ایزوپ در آن عصر مشکوک است و حتی متخصصان نیز از شناس نیز او را بنظر کاملاً شك و ریب می نگرند. (۳)

این ندیم منشأ داستان هاو امثال حیوانات را فارس میداند و بزمان شاهان اشکانی می رساند. ولی طوری که گفتم اینگونه امثال و داستانها به او آخر قرن یازدهم قبل از میلاد می رسد و آنهم به بلخ و از طرفی شعرای بزرگ ما همچون ناصر خسرو بلخی، مولینا جلال الدین بلخی و مولینا کمال الدین عبدالرحمن جامی از قصص حیوانات برای اندرز و استنتاج در راه عرفان و توحید کار گرفته اند و هر داستانی را که ابراد نموده اند در آخر آن نتیجه بسیار نیکو برای رهبری مردمان بسوی حق و حقیقت استخراج کرده اند.

مسعودی در مروج الذهب از زبان «دوبوم» در زمان بهرام گور (فرمانروایی از ۲۷۶ تا ۲۹۳ میلاد) حکایتی شیرین دارد و از آن برای توجیه و توجه بعدل و داد و باخبری از حال مردمان بهره میگیرد. (۴)

بهر حال امثال و قصص از زبان حیوانات کم یابیش در همه ملل وجود داشته است مگر قدمت آن در سرزمین افسانه پرداز هند ثابت است. و طوری که تحلیل کردیم مذهب «جین» که در قرن

۱- دکتور طه حسین: الف لیلة و لیلة، فصل چهارم، موضوع حیوان در هزارویک شب، ص ۲۱۲-۲۱۳ چاپ مصر.

۲- شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتنن ص ۱۳-۲۶-۲۷. (۳) رافتو پولوس، ادب و تاریخ بیزانس، رو بر (فرهنگ) اعلام، چاپ ۱۹۷۳ پاریس، ص ۶۰۹.

۴- مسعودی، مروج الذهب ج اول ص ۱۵۷ مطبعة البهجة المصریه.

ششم قبل از میلاد بوجود آمد (۱) و اساس آن بر عدم تشدد و اختیار نقش فاستوار است. نیز در حکایات کلبله و دمنه مثلاً در (مثل شیرو صیاد)، (شغال زاهد که از خوردن گوشت ذیحویه پر هیز میگرد) و (سگی که بطمع جیفه این جهان طعمه اصل را از دهن رها کرد) و شیر بهغو بی مشهود است و بیش بر آن کسه زن را منشا فساد مسی پندارند و در داستانهای «مرزبان و باز یار»، «زن حجا»، «زن تاجر کشمیری و نقاش»، «زن پیر و جوان بلهوس» و «نهنک ساده که سبب برهم زدن دوستی نهنک نروبوزینه گردید» (۲) و «زن درودگر» همه از همان طرز تفکر چین سرچشمه میگیرند که در کلبله و دمنه آمده است و بعد از آن در ادبیات و داستانهای دیگر زبان درسی بکثرت و وفرت داخل گردیده است. (۳)

حکایات هندی که از عقاید برهمنی سرچشمه میگیرند در افسانه های کشور ما به شکلی تغییر یافته داده که معارض و مقابل عقیده دین سبک سلام قرار نگیرند. مثلاً «شیر سازان» در مثنوی مولوی به «زنده کردن استخوانها» (۴) به دعای حضرت مسیح علیه السلام، بسوب گردیده است و قصه «دختری که با ما از دواج کرد» شبیه به «داستان سنگ فارس» (۵) است و «موشی که دختر شد» در متن کلبله و دمنه به دعای درویش مستجاب الدعوات تعلیق گردیده است. تا با افکار اسلامی در نخستین نگاه متناقض نیاید.

طریق استنتاج از امثال:

طریق استنتاج از حکایات در ادبیات مشرق زمین خاصه ادبیات دری خیلی جالب است. و تاثیر اخلاقی و طرز تفکر بصلاح عام «خیر اندیشی» همیشه رهنمای نویسنده، مولف و سوره مسلمان است. آورنده داستان در ادب ما فقط دو هدف عمده را تعقیب میکنند و نصب العین او در آن آشکار و نقطه توجه او مشخص است:

۱- آورنده داستان و امثال اگر مشرب عرفان دارد، هدفش توجیه بسوی عرفان و اتکاء به مبدأ یگانه است. و امثال را بیهوده برای آن ایراد نمیکنند تا شنونده و خواننده از آن تنها برای حظ و سرور نفس بهره بردارد. بلکه مراد او آنست که خواننده و شنونده به کینه آن پی ببرد. و توجه حقایق شود و حتی اگر برای خاندان روشنندگان باز میگذرد هم با بست در آن

۱- المنجد، اعلام ص ۲۲۳ طبع ۲۱، سال ۱۹۷۳ بیروت.

۲- پنجه تتره، با مقدمه دکتور ذاکر حسین چاپ ۱۹۶۵ دهلی. (۳) ابلدوشیکهر، پنجه تتره،

مقدمه، کلبله و دمنه چاپ مینوی صفحات ۷۳، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۷۱، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۸، (۴) مرآت المینوی، دفتر دوم، حکایه ۳ ض ۷۹. (۵) مجله ادب شماره چهارم سال ۱۳۳۹ و مجله و تبه سال ۷ شماره هفتم.

نیتش نه تنها استفا ده از هوا و آفتاب باشد که حفظ نفس است بلکه مراسم استماع اذان باشد تا دران بهره معنوی یابد .

چنانکه مولینا جلال الدین بلخی در امثال مثنوی و حتی همان امثال که از کلیله و دمنه آورده است نیز نتیجه عرفانی میگیرد (۱) و در داستان «قمان و خواجه» و دیگر داستانها هم همین کار را کرده است . و میتوان در داستانهای مثنوی هفت اورنگ و بهارستان مولینا عبد الرحمن جامی اینگونه استنتاج را بخوبی ملاحظه کرد . عارف هرگز به نتیجه دنیوی و ظاهری آن نظر ندارد بلکه همیشه معنی و حقیقت می جوید و شیخ عطار و سنایی (ره) هم همین کار را کرده اند. (۲)

۲- اگر آورنده امثال عارف نیست هم تنها به جنبه فکاهی یا ظاهری آن نظر ندارد بلکه همیشه ازان نتیجه اخلاقی میگیرد و حتی اگر امثال را برای مقاصد خاصه سیاسی ایراد میکنند باز هم متوجه نتیجه اخلاقی آن است. مثلا ما اینگونه نتیجه گیری را در کلیله و دمنه ابوالمعالی و انوار السهیلی و مرزبان نامه و طایف الحکمه ، جواهر الاسما ، چهل طوطی و هزارویک شب می بینیم . (۳)

مثلا در کلیله و دمنه در «حکایه سگی که پخیال استخوان طعمه خود را رها کرد» به فریب دنیا اشاره میکند و در «خسرو و پیر مردیکه نهال غرس میکرد» و حکایت گلستان و حکایه «دوبوم» در مروج الذهب و غیره همه همین امر صدق می نماید .

دانشمندان ما همیشه مردم را به معنویات و اخلاقیات متوجه می سازند و پای مرد می و نیک سیرتی را در میان می کشند .

لافونتن شاعر فرانسه و مترجمان امثال مشرق زمین هم امثال را بطوری ترجمه کرده و باروحیه محیط و عقاید شان مطابق ساخته اند که بدون غورو تعمق زیاد نمیتوان به اصل آن پی برد و نتیجه را نیز بمرام خویش در می آورند. چنانکه در امثال لافونتن بخوبی دیده میتوانیم. مثلا در مثل های «موشی که دختر شد» و «پادشاه، شاه و صیاد» لافونتن در آنجا اول وجوه مشترک آن را با عقاید غربی می جوید و سپس ازان چنین استنتاج میکند: کل شیء یرجع الی اصله، هرچند شما از هر راهیکه خواهید بکوشید هرگز موجودی را از مرجع آن باز گردانیده نمیتوانید .

۱- رك : مثنوی مولوی، داستانهای: هلاک کردن خرگوش شیری را از مکر (ص ۲۷ دفتر اول)، اعتماد ابلهی بردوستی خرس (دفتر دوم ص ۹۰)، ترسانیدن خرگوش پیلان را از اضطر اب ماه در چشمه (دفتر سوم ص ۲۳۱) و غیره .

۲- بهارستان، روضه هشتم، مجله ادب سال ۲۱ شماره اول ص ۸۷، ۸۸

۳- کلیله و دمنه، باب الملك و طایر فتنه. مرزبان نامه ص ۵. طبع لیدن (۱۹۰۸) .

و همچنان «بوزو انتور» داستان شاه و شبان را برای توضیح مقصد عیسویت توجیه میکند و بدان قیافه درسی آرد. و غیره.

در مثل «عقاب مجروح» نقطه توجه لافونتن نتیجه: «گفتار که نالیم که از ماست که بر ماست» تشکیل میدهد مگر نگاه حکیم ناصر خسرو بلخی در: «حجت تومنی را ز سرخویش بدر کن * بنگر به عقابی که منی کرد چه ها خواست» متمرکز است و «تکبر و نخوة و منی» را که بگفته دکتر مجروح ازدهای خودی است و بنی آدم را بالای بس عظمتی که در مکن خودش کاسن است همانست، بایست از خود دورش کرد. (۱)

و همچنان در حکایه «گرگ و بزه» مثل لافونتن نتیجه: «بهانه جویی زو ر آوران» است ولی در «بازو کبک دری» نتیجه و خیم در صحبت ناچنس و احترام از از تقریب به متمگر است و خیانت به هم نوعان که عاقبت درد ناک دارد.

و در حکایه: «شوهر، زن و دزد» لافونتن چنان نتیجه میگیرد که قوی ترین احساس عشق است، ولی در منابع شرقی نتیجه در «عدم توافق روحی و تفاوت سنین عمر» مندمج است.

و در قصه: «سنگشست و مرغابی» لافونتن نتیجه میگیرد که نباید ژاژ خای و مغرور و کنجاو بی جا بود و اینها را همه از یک بطن میداند، مگر در کلیله و دمنه و انوار. هملی نتیجه اینست که: «باخه گفت: این همه سودا است، چون اجل صفرا تیز کرد و دیوانه وار روی بکسی آورد از زنجیر گسستن فایده حاصل نیاید و هیچ عاقل دل در دفع آن نبندد».

و در مثل «ماهی خوار و ماهیان» لافونتن چنین نتیجه میگیرد که ماهیان بایست صبر میکردند و در اتلاف آنها خواه یک روز قبل یا بعد هر کس خواه بشر یا دیگر کس، هر کس که سعی می کرد تفاوتی نداشت و برای آنها هر دو مساوی بود. که اینگونه استنتاج همان داستان «گوسفند را که شخصی از دهن گرگ رها نید» در گلستان، یاد می آرد. که خود شخص آن را ذبح کرد و خورد و شب در عالم رؤیا دید که روان گوسفند از وی بنا لید.

ولی در کلیله و دمنه چنین نتیجه میگیرد که: «بسیار کس به کید و حیلت خویشتن را هلاک کرده است.» و نتیجه را به: «هر که چاه در راه مردمان کند عاقبت خود در آن افتد» خاتمه میدهد. . . . و غیره. گو یا نظر دانشمندان مشرق زمین و مغربیان در طرز استنتاج تفاوت دارد و این امر به طرز تفکر و عنعنه،

(۱) دکتر سید بهاؤ الدین مجروح، ازدهای خودی، از نشرات انجمن تاریخ افغانستان

سرطان ۱۳۵۲، مطبعه دولتی، صفحات ۶۰ و ۶۱ و ما بعد آن.

عقیده و سکتسیبات از محیط و ماحول ارتباط می یابد و این را نمیتوان گفت که حتماً بایست اسلوب نتیجه گیری در هر دو گروه یکسان باشد.

تأثیر امثال در تر بیه و راهنمایی :

قصص و امثال در استوار گردانیدن و پایدار ساختن دلهای و مراستها خیلی مؤثر است و اطمینان و اعتماد بر نفس را از دیاد می بخشد و تشویش و پریشانی را از دل و دماغ می زداید. و نتیجه آن شخص را قادر می سازد که تا دیرگاه شکیمب ورزد و در برابر پدیها و ناملائمات پایدار بماند و در آخر پیروز گردد. (۱)

راستی همچنانکه مترجم «کلیده و دانه» در آغاز کتاب خویش میگوید، امثال در تر بیه و راهنمایی جامعه اثر دارد. از همین سبب است که بزرگان ادب ما همچون ناصر خسرو، مولینای بلخ و مولینای هری و سر زبان بن رستم و دیگران همچون عبیدالله زکانی دست ایراد به امثال زده اند و آن را طریق مؤثر انگاشته اند و لافونتن شاعر معروف فرانسه حتی در راه تر بیه شهزاده زمان و اطرافیا نش آن را مؤثر تشخیص داده بود و برای آنکه آن را شیرین تر سازد به نظم ساختن آن دست یازید. و یکی از اسباب مهم منظوم ساختن کلیده و دانه توسط ابوعبدالله رودکی و شعراء عرب هم همین امر بوده است.

در تأثیر امثال بر راهنمایی و تربیت، ابوالمعالی نصرالله چنین گوید: «... پس از کتب شرعی در مدت عمر عالم ازان پرفایده تر کتابی نکرده اند: بنای ابواب آن بر حکمت و موعظت و انگه آن را در صورت هزل فرانموده تا چنانکه خواص مردمان برای شناختن تجارب بدان مایل باشند، عوام بسبب هزل هم بخوانند و بتدریج آن حکمتها در مزاج ایشان متمکن گردد.» (ص ۱۸)

لافونتن در باره تأثیر امثال چنین میگوید: «... خواندن امثال در روح انسان بصورت ناخودآگاه و نا محسوس تخم تقوی می کارد، و وی را می آسوزد تا خود را شناسد...» (مکتوب به دوفن، کلیات ص ۶۶). اگر چه سخنان لافونتن درباره امثال ایزوپ است ولی مصداق گفته او بیشتر از خواندن اسما و امثال زبانهای شرقی و روح شرقی پدیدار است. زیرا حکمای مشرق زمین دایم به امور معنوی توجه بیشتر داشته اند و در واقع مال و منال را همانقدر بسنده میدانند که بدان نیازمندی انسان بر آورده شود چنانکه سعدی گوید: «خوردن غذا همانقدر کافی است که انسان را حمل کندنه آنقدر که انسان حامل آن شود.»

(۱) دکتور محمد احمد خلف الله، لفقن القصصی فی القرآن الکریم. طبع ثالث ۱۹۵۷،

کتابفروشی نهضت المصطفی، ص ۲۰۵ و ۲۱۳.

بهر صورت تاثیر تدریجی و غیر شعوری امثال و اسما را خاصه در راه تربیه نیک مؤثر است زیرا بهترین طریق تلقین بشکل مسالمت و طیب روح است، اگر چه این سینا گوید: بطعم تلخ چویند پدر و لیک سفید... یعنی که اندر زهد حتما با تشدد آسبخته است ولی بند توسط امثال ازین نقیصه عاری است. و سخن ملین و حلیمانه تاثیرش خیلی بیشتر از دیگر گونه سخنان است.

آن کنت فظا غلیظ القلب لا انفضوا من حولک (آیه مبارکه).

تحقیق و غور ماخذ و منابع :

یک نکته بسیار مهم را که ابایست نگفته گذاشت، کتب و منابع است. طوری که از فهرست ماخذ که در ذیل این مقال مذکور است استنباط میتوان کرد. که قدمت و ثقت منابع است. که منابع ماعلی الاثر به اعصار و قرون اول، دوم، سوم و چهارم هجری یعنی قرن ششم تا دهم عیسوی می رسد حال آنکه منابع و ماخذ مترجمان و گرد آورندگان امثال در اروپا از قرن یازدهم عیسوی فراتر نمی رود و گویند در آن میان فاصله اند قرن موجود است و «پلانود» که مهمترین گرد آورنده امثال یونان باستان و لاتین است کار خود را در اواخر قرن سیزدهم میلادی انجام داده است. و آنچه مسلم است آنست که هر قدر نیک و وثیقه تاریخی به مبدأ خود نزدیک باشد همانقدر به وثوق و استواری آن سی افزایش، زیرا در ماخذ دست اول کمتر تحریف و تغییر رخ میدهد و هر قدر از منبع خویش دورتر شود دور نمایش غبار آلود میگردد و تشخیص صحت و سقم آن دشوار می شود، و حدس و گمان در آن بیش از پیش راه می یابد.

از قرن دوم تا اواخر قرن هشتم هجری بهترین آثار و تواریخ در سرزمین های اسلامی خاصه خراسان تألیف، ترجمه و تدوین گردیده است که مولفان، مترجمان و گرد آورندگان آنها از هرنگاه در عصر خویش مورد اطمینان بوده اند و استی و حقیقت جویی شان در امر تاریخ نگاری و کتاب نویسی اظهر من الشمس بوده و تطویل کلام درین باره آینه صاف را بار دیگر صیقل زدن است.

آغاز نهضت در ادبیات و علوم در اروپا از عصر چهاردهم و دوره احیاء و تجدید سی باشد و حتی تا زمان لافونتن هم امر تحقیق و بررسی کافی در امر تاریخ بسیار مطمئن نبوده است. چنانکه او خودش بوجود او پ و «ولقمان بودنش» شک و تردید داشته است. بنا بر این اهمیت سبقت و کهن بودن منابع و ماخذ تحقیق، را هرگز نباید از نظر دور داشت.

پوهنوال م. ن. نگهت سهیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

(قسمت دوم)

«به گفته و یلیم اوزلی در پیشگفتار ترجمه انگلیسی بختیار نامه، وی از میان سه نسخه خودش و پنج یا شش نسخه دیگر از مجموعه های دوستانش، نسخه بی را برای ترجمه برگزیده که به نظر میرسد به ساده ترین و خالص ترین سبکی (most pure and Simple style) نگاشته شده است.»
(بختیار نامه، کلوستن، بخش یادداشتها، ص ۱۲۱)

۳) بختیار نامه، ترجمه فرانسوی توسط م. لسکالیه، پاریس، ۱۸۰۵

۴) گوستاو کنوس Gustav Knös دانشمند سوئدنی در سال ۱۸۰۶ رساله بی تحقیقی درباره «داستان شهباز» بختیار در شهر گوتینگن آلمان چاپ کرد. در سال بعدی متن عربی داستان را با ترجمه لاتین آن به عنوان *Historia Decem Vizirorum et filii Regis Azâd-bacht* انتشار داد. مقدمه بختیار نامه، کلوستن، ص ۳۷

۵) وی ترجمه سوئدی بختیار نامه را در شهر ایسا لای سوئدن در دو جلد به طبع رساند که جلد دوم آن در سال ۱۸۱۳ از چاپ برآمد. - ایضاً

۶) آمیدی ژوبر Amédée Jaubert شرحی در باب تحریر اویغوری بختیار نامه (ژورنال ایشیاتیک، مارس ۱۸۲۷) و ترجمه یکی از حکایتهای آن را از روی یگانه نسخه خطی کتابخانه بودلین، منتشر ساخت. این ترجمه فرانسوی بختیار نامه به انگلیسی نیز ترجمه شده است. - ایضاً

۷) بختیار نامه: داستان دری، ترجمه و یلیم اوزلی از روی نسخه بی خطی، تسدوین ۱۰۰۰. کلوستن با چهار صفحه پیشگفتار روسی و نه صفحه مقدمه و یادداشتها، لانا راک شایر [انگلستان]، ۱۸۸۲. کلوستن (بخش یادداشتها، ص ۱۲۲) میگوید که «ترجمه اوزلی با متن بختیار نامه که در سال ۱۸۳۹ در پاریس چاپ سنگی [لیتوگراف] شده و به دقت تدوین گردیده، مقایسه شده است.» و به

گفته هرمان اته، متن تصحیح شده بختیار نامه در پاریس توسط کازیمیر سکی در سال ۱۸۳۷ چاپ شده است.

(۸) بختیار نامه - حکایت ده وزیر، ترجمه فرانسوی با شرحها و یادداشتها توسط رنه باسه، پاریس

۱۸۸۳ - بلیوگرافی ایران، ماهیار نوایی، تهران، ۱۳۵۰.

(۹) کتاب بختیار نامه، به سعی و اهتمام اوغانیوس برطلس [یفکانی اندریویچ برتلس یا

برتلس پدرج، لنینگراد: مدرسه السنه شرقیه، سنه ۱۳۴۵ هجری (مطابق ۱۹۲۶ میلادی)، ۵۰ صفحه (به قطع خورد) + ۴ صفحه شرح لغات آن به روسی و انگلیسی.

«ترجمه های بختیار نامه به زبان اویغوری (محفوظ در نسخه خطی مورخ لغات ۸۳۸ هجری)،

عربی، سلاویایی و ترجمه جدیدی از آن به زبان قلبیه موجود است.» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱)

۵ - بزرگمهر، افسانه بزرجهر دانا، آرتور کریستنسن، اکتا اورینتالیا، شماره ۸

۶ - «بهار دانش، مجموعه حکایتهای و فیلهای نوشته شیخ عنایت الله کنبو در سال ۱۰۶۱ هجری

مطابق ۱۶۵۱ میلادی با مقدمه برادر خوردوی محمد صالح کنبو: داستان عشق جهاندار سلطان

وبهره و ربانوی (توسط حسن عالی عزت منظوم شده و به تیپو صاحب سلطان مسور ۱۱۹۷ - ۱۲۱۳

مطابق ۱۷۸۳ - ۱۷۹۹ اهدا گردیده - نسخه خطی کتابخانه اداره هندیه شماره ۱۵۳) (بهار دانش چاپ

کلکته ۱۸۰۹ و ۱۸۳۶، کاونپور ۱۸۸۶، دهلی ۱۸۹۴، بمبئی ۱۲۷۷ ه.، لکهنو ۱۲۷۹ ه. -

- هرمان اته و رضازاده شفق)

(۱) ترجمه انگلیسی آ. دوو Dow، لندن، ۱۷۶۸

(۲) ترجمه انگلیسی جونتهان سکات، شروزبری، ۱۷۹۹

(۳) ترجمه المانی آ. تهرتمان، لایپزیگ، ۱۸۰۲

(۴) ترجمه فرانسوی م. لسکالیه، پاریس، ۱۸۰۴، (دایرة المعارف اسلام، ج ۱) «بهار دانش به عنوان

«حکایتهای دری عنایت الله دهلوی ترجمه (آ. دوو) در سال ۱۸۱۲ در سلسله «حکایتهای مشرق

زمین» جلد دوم، بار دیگر چاپ شده است.

در همین سال و همین سلسله، جلد دوم صص ۳۰۵ - ۵۹۸، کتابی به عنوان «حکایتهای دری»

(حکایتهای دری عنایت الله دهلوی) به نام هانری ویرد را در برای سکا تلند به چاپ رسید.

(هر دو کتاب به حواله بلیوگرافی ایران)، معلوم نیست که ویر ترجمه (دوو) را بار دیگر

به نشر سپرده یا خودش بهار دانش را ترجمه کرده است.

چاپ دوم ترجمه سکات در سال ۱۸۷۰ در بمبئی انتشار یافته است. - بلیوگرافی ایران

- ۷- بهارستان، نوشته نورالدین عبدالرحمان جاسی در سال ۱۸۹۲ هـ. مطابق ۱۳۸۷ م.
- (۱) ترجمه لاتین و المانی روضه هشتم در سال ۱۷۷۸ در ویانا چاپ شد.
 - (۲) ترجمه کامل لاتین با متن دری بهارستان، به کوشش آگناز فون ستیوسر، نشر شده است.
 - (۳) شخصی به نام ای. اس. در سال ۱۸۲۵ پارچه‌هایی از بهارستان را به عنوان «لطیفه‌ها و حکمتها» در مجله «اخبار اروپا» به زبان روسی چاپ کرد.
 - (۴) در همان سال، چند مطایبه و حکایت بهارستان در مجله «اخبار آسیایی» به زبان روسی منتشر شد.
 - (۵) در سال ۱۸۳۶ شرقشناس آستریایی شلیخته و سپرد Shlechta—Wssehrd متن دری بهارستان را با ترجمه المانی آن به طبع رساند.
 - (۶) ترجمه ترکی بهارستان در سال ۱۸۵۸ انتشار یافت.
 - (۷) در سال ۱۸۷۷ شرقشناس مشهور روس ای. ان. بریازین، در کتاب «تاریخ ادبیات عمومی - جهان» قطعاتی از بهارستان را درج کرد.
 - (۸) در کتاب «لطایف و مطایبات دری» اثر چارلز ا. دوارد ویلسن (که هفت پیکر نظامی گنجه‌یی و د فتر دوم مثنوی مولانا جلال الدین بلخی را به نثر ترجمه کرده و رساله دکتوریش را درباره الهی نامه عطار در سال ۱۹۲۸ در پوهنتون لندن نگاشت) چاپ لندن در سال ۱۸۸۳، بعضی مطایبه‌ها و حکایت‌های بهارستان از روضه ششم به نثر و شعر انگلیسی ترجمه گردیده و برخی شرحها و یادداشتها بدان افزوده شده است.
 - (۹) در سال ۱۸۸۷ ترجمه کامل انگلیسی بهارستان در بنارس و در سال ۱۸۹۹ در بمبئی انتشار یافت.
 - (۱۰) در قرن نوزدهم، پارچه‌هایی از بهارستان به زبانهای اردو، پنجابی، چکی و پشتو ترجمه شد. در همین قرن، محمد رضا آگهی ادیب مشهور ازبک، بهارستان را به ازبکی ترجمه کرد.
 - (۱۱) در سال ۱۹۰۳، آکریمسکی اکادیمیسن روس در کتاب «تاریخ فارس، ادبیات و تعلیمات درویشی آن» پارچه‌هایی از بهارستان را درج کرد.
 - (۱۲) نخستین ترجمه فرانسوی بهارستان توسط A. Raux در سال ۱۹۱۱ در پاریس منتشر گردید.
 - (۱۳) هانری سامه شرقشناس معروف فرانسوی در سال ۱۹۲۵ ترجمه بهارستان را (به قول خودش نخستین بار به فرانسوی) با مقدمه و حواشی به چاپ رسانده و منابع حکایت‌های آن را نیز تحقیق کرده است.
 - (۱۴) در سال ۱۹۳۵ کک. چاپکین ترجمه چارده حکایت بهارستان را با متن اصلی آنها، در مسکو نشر کرد.
 - (۱۵) بهارستان به شکل مختصر و منتخب توسط بان ماریک در سال ۱۹۵۷ به زبان چکی در پراگ ترجمه و نشر شد.

۱۶) ترجمه کامل روسی بهارستان که به دست میخائیل زند تحت تحریر کمال صدرالدین عینی صورت گرفت در سال ۱۹۶۴ از طرف نشریات «عرفان» تاجیکستان شوروی در شهر دوشنبه به نشر سپرده شد.

۱۷) در همان سال بهارستان توسط رحیم سلطائف در باکو مرکز جمهوریت آذربایجان شوروی به زبان آذری ترجمه گردید.

۱۸) در سال ۱۹۶۶ متن دری بهارستان (با حذف برخی قسمت‌های دیباچه و بعضی حکایتها از اکثر روضه‌های آن) به الفبای تاجیکی-روسی، با مقدمه و شرح لغات و اصطلاحات توسط اعلاخان افصح زاد عضو شعبه شرقشناسی اکادمی علوم تاجیکستان شوروی، از طرف نشریات «عرفان» در بیست هزار جلد انتشار یافت.

۱۹) متن کامل بهارستان به الفبای دری و خط نستعلیق در چاپ آفست، با تصحیح و مقابله اعلاخان افصح زاد از طرف اکادمی علوم تاجیکستان شوروی-انستیتوی شرقشناسی، در سلسله نشریات «دانش» شهر دوشنبه در سال ۱۹۷۲ از روی چارنسخه قدیمی و معتبر ذیل در چهار هزار نسخه منتشر گردید:

الف) نسخه ۹۷۸۰ بخش نسخ خطی اکادمی علوم ازبکستان (تاشکند)، تاریخ کتابت ۸۹۵ هـ (۱۳۸۹ - ۱۳۹۰ م.)، در زمان زندگی جامی به خط کمال الدین محمود بن جلال الدین جورقانی نوشته شده، همین نسخه اساس کار مصحح قرار گرفته.

ب) نسخه ۳۳۸۶ همان اکادمی، بی تاریخ کتابت ولی به خط درویش محمد طاقی همعصر جامی.
ج) نسخه ۱۳۳۱ همان اکادمی، کلیات جامی، شامل سی و هشت اثر جامی، تاریخ کتابت ۸۹۰ هـ (۱۵۰۲ - ۱۵۰۳ م.) به خط محمد الکاتب الهروی که در هرات نگارش یافته.

د) نسخه دورن ۴۲۲ کتابخانه عمومی دولتی لنینگراد به نام سلتی کوف شدربین، که در بین سالهای ۱۹۳۲ و ۱۹۳۹ م. کتابت شده.

۸ - بوعلی دانا، دو افسانه محلی در باره این سینای بلخی (گردآورنده صبحی مهتدی)، در سال ۱۹۶۷ در سلسله انتشارات کودکان: همیان افسانه‌ها Traista Cupovesti ترجمه ویورل باجا کو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست (رومانیا)، منتشر شد. (ویورل باجا کو، «ادبیات دری در رومانیا» ترجمه محمدعلی صوتی، هنر و مردم، ش ۱۳۸، ص ۱۳۵۳)، ص ۳۷.

۹ - پادشاه و وزیر، در بهار ۱۹۷۱ شماره ۶۱۹ سلسله انتشارات «کتابخانه برای همه» (کتابهای جیبی) به منبختبات افسانه‌های دری اختصاص یافت. این کتاب شامل سی و پنج افسانه

و به عنوان پادشاه و وزیر Padisabui Si Vizirul ، ترجمه و لادیمیر کولین و و یورل باجا کو، در هفتاد هزار جلد در بخارست انتشار یافت. مقدمه و پاورقیها و انتخاب افسانه ها، از یورل باجا کو و افسانه ها از کتابهای زیر، گلچین شده است: ف. صبیحی مهتدی، افسانه ها، جلد اول و دوم، افسانه های بوعلی سینا، افسانه های کهن، جلد دوم، دیوان بلخ و دژ هوش ربا، اسیر قلمی امینی، سی افسانه از افسانه های محلی اصفهان، کوهی کرمانی، پانزده افسانه از افسانه های روستایی ایران جلال آل احمد، جزیره خارك Khark. (باجا کو، صص ۳۷-۳۸) .

آنچه در این ترجمه و در مجموعه های ماخذ، مورد توجه ماست، نخست «افسانه های بوعلی سینا» است که مستقیماً به افسانه های افغانستان مربوط میشود. در اینجا بساید یاد آوری کرد که افسانه معروف «مریض عشق» و تشخیص و تداوی آن مریض به و سیاه ابن سینای بلخی بر مبنای اسامی علم النفس، توسط مرحوم عین الغفور برشنا به شکل درام نگارش یافت و آن درام، هم به روی ستیز آمد و هم چاپ شد.

در دو مجموعه «افسانه ها» و «افسانه های کهن» و آن مجموعه های دیگر که متأسفانه دسترسی به آنها تا کنون ممکن نگردیده، واریانت ایرانی افسانه هایی درج خواهد بود که واریانت دیگر آن حتماً در افغانستان موجود است، به حیث مثال از افسانه مشهور افغانی «بزک چینی» (که چندین بار به چاپ رسیده، در کتابهای درسی جدید مکاتب ابتدایی یک بار در کتاب راهنمای معلم برای کتاب درسی صنف اول و بار دیگر در متن قرائت درسی صنف دوم درج گردیده، ترجمه انگلیسی آن توسط پوهاند میرامان الدین انصاری در مجله ادب شماره ۶ دوره ۱۵ (حوت ۱۳۳۶) انتشار یافته) واریانت ایرانی آن در مجله هنر و مردم شماره ۱۱۲-۱۱۳ (بهمن و اسفند ۱۳۵) به عنوان: روایت «بز و گرگ» در شهرستان قم به تحریر محمد جان فشان، نشر شده. در افسانه افغانی نام بزغاله ها: انگکک، بنگکک، کلوله سنگکک، سوری پتکک است. در واریانت ایرانی بزغاله ها: شنگول، منگول، توت خراسانی، حسن درواکن نام دارند. وقتی که گرگ پشت دروازه شان می آید و میگوید: «در را باز کنید.» بزغاله کلان تر میگوید: «دست را بکن زبرد، ببینم چه رنگ است.» گرگ دمش را از زیر دروازه داخل میکند. بزغاله گکک میگوید: «دست مادر ما این رنگ نبود، آن رنگ بود.» و گرگ را چند بار بازی میدهد. بالاخر گرگ قهر میشود، دروازه را میشکند، دو تا بزغاله را بلع میکند، دوی دیگر در تنور پنهان میشوند. وقتی بز برگشت و دروازه شکسته را دید، ناله سرداد، بزغاله ها صدای مادرشان را شناختند، از تنور برآمدند و ماجرا را گفتند. بز مستقیماً به خانه گرگ رفت و او را به جنگ فرا خواند. بز با یک کاسه شیر نزد چاقو تیز کن رفت و گرگ پیش دندان ساز رفت . . . در آغاز افسانه «یکی بود، یکی نبود، غیر از

خدا هیچ کس نبود. یک‌بزد بود که چهارتا بچه داشت. و در آخر افسانه «قصه سابه سر رسید کلاغه به خونه یش نرسید.» آمده است.

در سرتیبه دوم، حکایت «دیوان بلخ» توجه خواننده افغان را جلب میکند. «این حکایت هجوی از نوشته های باستانی هند سرچشمه گرفته و در ادبیات فولکلوری جهان، تکامل یافته و شکل یک اثر کاملاً بدیعی را اختیار کرده است. این حکایت [در سرزمینهای مختلف و] در مجموعه های حکایتهای گوناگون یاد شده: نام اصلی آن «یهودی و مسلمان» است، [در افغانستان به نامهای «قرضدار و قاضی» و «دیوان بلخ» یاد شده]، در فولکلور تاجیک «قاضی ناد در برابر» و در ایران «دیوان بلخ» نام دارد. به قول و ژو کوفسکی در مقاله «روایت دری شیم به کین سود» ZVAO، صص ۱۵۷-۱۷۶، به رشته نظم نیز کشیده شده. موضوع این حکایت در ادبیات و فولکلور شرقی (تبت، عرب، اوزبک، ترک) و غربی (آلمانی، انگلیسی، تایایی، فرانسوی) نفوذ کرده [چنان که یک وار پانت آن را در «تاجر ونیزی» اثر شیکسپیر، می بینیم]. فیودور بوسله یف (در کتاب «سرگرمیهای من، در دو بخش»، مسکو ۱۸۸۶، ج ۲، صص ۲۱۸) درباره این موضوع سخن رانده و اشاره کرده است که قصه ها و حکایتهای در زمانه های خیلی قدیم از شرق به غرب به واسطه ادبیات دری انتقال یافته است، اما تمود و ربنفی (در کتاب «پنجانترا»، پنج کتاب فیبل هندی، افسانه ها و حکایتهای از سنسکریت با مقدمه و یادداشتها، ۱-۲، لایپزیگ ۱۸۵۹، صص ۳۹۳-۳۹۴) تخمین کرده که این اثر اصلاً هندی است و به وسیله ادبیات تبت به اروپا رفته است. این حکایت به قول س. ف. اولدنبورگ (در مقاله «شیم به کین سود» ژورنال Zhivaya Strina، ۱۸۹۱، ۳، بخش سوم، صص ۱۸۳-۱۸۵) سیر دوهزار ساله دارد. در مقاله اولدنبورگ، ۲۳ واریانت این حکایت در زبانهای گوناگون آورده شده اما وی از نسخه دری آن، اطلاع نداشته است. «(یوسف سلیموف، نثر روایتی فارس و تاجیک، شهر دوشنبه: نشریات «دانش»، ۱۹۷۱، صص ۹۷-۹۸-۱۰۰)

۱۰- جوامع الحکایات و لواصع الروایات (سال نگارش ۱۹۲۵ ه. ش) اثر سدیدالدین (یا جمال الدین) محمد عوفی چاپ لیدن (هالند) ۱۹۲۹ و چاپ خاورتهرا ن.

مقدمه بر جوامع الحکایات و لواصع الروایات سدیدالدین محمد عوفی، تالیف محمد نظام الدین

(رساله دکتری به زبان انگلیسی، لندن، چاپ لیدن، ۱۹۲۹ ه. ش)

۱۱ - چهار درویش، منسوب به امیر خسرو بلخی دهلوی. به قول یوسف سلیموف (نثرروایتی

... صص ۱۰۷-۱۰۸) به امیر خسرو بلخی دهلوی نسبت نداشتن این اثر و خصوصیت‌های

غایوی آن را استاد صدرالدین عینی به تفصیل بیان کرده (چهار درویش، ستالین آباد، ۱۹۶۱،

صص ۵-۱۱)

و در باره زمان تألیف چهار درویش، چنین نوشته است: «این کتاب

یکی از شاه‌اثرهای بسیار دلچسپ خلقی است که از زمانهای بسیار پیش سرشده، باید داشتن

حادثه‌های نو در دنیا تا وقت نوشته شدنش پوره و مکمل شده آمده است.» (چهار درویش، ص ۸)

سلیموف پس از این میگوید: «معلوم میگردد که کتاب «چهار درویش» را در عصر ۱۷ یا ۱۸

از قصه‌ها و حکایت‌های معلوم قدیم فراهم آورده اند. این اثر غالباً در ادبیات دری زبان هند

تحریر شده است.» (نثر روایتی ... ص ۱۰۸)

۱) چهار درویش نخست به اردو توسط میر عمان دهلوی به عنوان «باغ و بهار» ترجمه شد.

۲) ترجمه منظوم اردوی آن در قرن هژدهم توسط محمد حسین تحسین صورت پذیرفت.

۳) ترجمه انگلیسی باغ و بهار به عنوان «باغ و بهار یا حکایت‌های چهار درویش» به وسیله

دونکن فاربز استاد زبانهای شرقی در «کپنگز کالج» لندن و عضو «انجمن شاهی آسیای بریتانیای

کبیر و ایرلند» و مؤلف چندین اثر راجع به زبانهای هندوستانی و دری، در سال ۱۸۵۷ در لندن

انتشار یافت.

۴) بار دیگر ترجمه انگلیسی لفظ به لفظ آن به عنوان «باغ و بهار: ماجراهای آزاد بخت

پادشاه و چهار درویش»، از روی ترجمه اردوی سیر عمان دهلوی، با پیشگفتار و یادداشت‌های توضیحی

فراوان به وسیله ادوارد ب. ایست ویک، در لندن در سال ۱۸۷۷ نشر شد.

۵) ترجمه روسی باغ و بهار توسط گ. ۱. زاگرف، در سال ۱۹۶۲ در مسکو به چاپ رسید.

- ۶) چهار درویش در قرن نهم دو بار به زبان اوزبکی ترجمه شد: ترجمه سنهور آن توسط صدیق ادیب خوارزمی، و ترجمه منظوم به وسیله خراسی صورت گرفت. این منظومه خراسی در تاشکند در سال ۱۹۶۰ چاپ شد. (سلیموف، ص ۱۰۷)
- ۷) در همان قرن، چهار درویش در تاشکند یا سمرقند به زبان قزاقی، در قازان به زبان تاتاری در پترزبورگ به زبان روسی ترجمه شده است. (ایضاً)
- به گفته صدرالدین عینی (چادر ویش، ص ۱۹۷-۲۰۳) ای. اس. بره گینسکی در باره «مقام چهار درویش» در تکامل نشر روایتی، مقاله‌ی نوشته‌اش (نشر روایتی... ص ۱۷۰) (ولی تصریح نشده که به زبان روسی نگارش یافته یا به تاجیکی، وجه وقت و در کجا چاپ شده است.
- ۱۲- چهار مقاله اثر ابوالحسن نظام الدین (یا نجم الدین) احمد بن عمر بن علمی نظامی عروضی سمرقندی سال تالیف: حدود ۵۵۵.
- ۱) چهار مقاله، ترجمه انگلیسی ادوارد براون که از روی نشر «مجله انجمن شاهی آسیایی JRAS» - ماههای جولای و اکتوبر ۱۸۹۹ - در لندن در همان سال چاپ شده است.
- ۲) چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی، با مقدمه و یادداشت‌های میرزا محمد بن عبدالوهاب قزوینی و پیشگفتار انگلیسی ادوارد براون در سلسله انتشارات گیب در سال ۱۹۱۰ در لیدن (هالند) و لندن (انگلستان) انتشار یافته است.
- ۳) ترجمه دیگری به وسیله ادوارد براون از روی چاپ محمد قزوینی، با ترجمه مختصر یادداشت‌های قزوینی راجع به چهار مقاله، صورت گرفته و در سلسله انتشارات گیب توسط کتابفروشی لوزاک در لندن در سال ۱۹۲۱ به طبع رسیده است.
- ۴) ترجمه روسی چهار مقاله از طرف انستیتوت سر دم آسیا (انستیتوت شرقشناسی) اکادمی علوم شوروی، توسط س. باشیوفسکی و ز. ن. وروژیکینه زیر نظر پروفیسر آ. ن. بولداریف انجام یافته و در مسکو در سال ۱۹۶۳ منتشر گردیده است.
- ۵) ترجمه فرانسوی چهار مقاله به وسیله ایزابل دوگاستین در مجموعه یونسکو و در سلسله کتابهای قدیم و کلاسیک دری، در سال ۱۹۶۸ در پاریس چاپ شده است.
- ۵) ترجمه پشتوی چهار مقاله توسط محمد عباس (کلی رزر، تحصیل، چارسده) صورت گرفته و توسط یونیورسیتی بک ایجنسی (کابلی گیت، پشاور) در سال ۱۹۶۴ انتشار یافته است.
- ۱۳- حاتم طایی، تحریرهای مختلف این داستان به نامهای گوناگون یاد شده: قصه حاتم طایی، سرگذشت حاتم (چاپ دوشنبه، ۱۹۶۷، به کوشش ج. عزیز قلوب، س. دورا نوف)، سیاحت حاتم (چاپ بمبئی، ۱۳۱۳ ه. مطابق ۱۸۹۵ م. به اهتمام علی بهایی و شرف علی)، هفت سیر حاتم، هفت سوال حاتم، هفت انصاف حاتم.

« کتاب سرگذشت حاتم در عصرهای ۱۸-۱۹ در بین دری گویان و ارد و زبانان هندوستان، خلقهای اوزبک، ترکمن و تمام ترکی زبانان شهرت داشته و ایشان آنرا به زبانهای خودتر جمه کرده اند. در آخرهای عصر ۱۸ شاعر اردو زبان حیدر بخش حیدری (متوفی ۱۸۲۳) سرگذشت حاتم را به اردو نظم کرده که به نام «آرایش محفل» مشهور است. (سلیموف، ص ۱۱۰)

دونکن فاربز، این داستان را به عنوان «ساجراهای حاتم طایی» به انگلیسی ترجمه کرد. چاپ اول این ترجمه در سال ۱۸۳۰ در لندن، چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ در بمبئی و چاپ سوم آن در سال ۱۹۱۱ در بمبئی و مدراس در ۳۱ صفحه، انتشار یافت. - بیلوگرافی ایران.

۱۴ - حسن و دل: داستان رسی (تمثیلی، سمبولیک) عرفانی، اثر محمد بن یحیی سبک خراسانی (مشهور به: تفاح، فتاح، فنا حی، متوفی ۸۵۲ یا ۸۵۳).

(۱) ترجمه انگلیسی آن توسط آرتر براون صورت گرفته و با راول در دبلین، مرکز آبرلند جنوبی در سال ۱۸۰۱ و بار دیگر در لندن در سال ۱۹۲۶ چاپ شده است. درتدوین ر. س. گرین شیلد، کتاب با عنوان «دستور العشاق: رومانس تمثیلی حسن و دل» انتشار یافته است و نام دو اثر سبک به هم آمیخته شده.

(۲) متن دری حسن و دل با ترجمه انگلیسی آن توسط ویلم پرایس در سال ۱۸۲۸ در ورستر چاپ و در لندن نشر شده. به حث جزئی از کتاب «گرا سرسه زبان عمده شرقی: هندوستانی [اردو]، دری و عربی» که در لندن در سال ۱۸۲۳ تالیف گردیده).

(۳) حسن و دل: داستان تمثیلی دری از فتاحی نیشاپوری، چاپ ترجمه المانی توضیح و مقایسه با ترجمه ترکی آن توسط لامعی، به کوشش دکاتور رود ولف دو وراک، وینا، ۱۸۸۹. غیر از ترجمه لامعی، این داستان توسط آهی و والی به ترکی ترجمه و تقلید شده (دایرة المعارف اسلام، ج ۲) و از طرف ادبای هندی نیز تقلید و ترجمه گردیده است (مجله سخن، شماره ۹ و ۱۰، دوره ۱۳ (دی و بهمن ۱۳۳۷) ص ۱۰۳۷).

ولامعی متوفی ۹۳۸ ه. مطابق ۱۵۳۱ م.، آهی متوفی ۱۵۱۷، والی متوفی در اواخر قرن شانزدهم و نیز سدی آنرا به ترکی ترجمه کرده اند. گیب خلاصه آن را در «تاریخ شعر ترک» درج کرده و در هندوستان محمد بیدل به پیروی این داستان پرداخته است. (مقدمه دستور العشاق، تدوین گرین شیلد)

۱۵ - حکایتها، قصه ها، و نامه ها، ترجمه از عربی و دری به وسیله جونتهان سکاوت [انگلستان] ۱۸۰۰ بخش دوم این کتاب، ترجمه سندباد نامه را به عنوان «داستان پادشاه، پسرش، کنیز و هفت وزیر» که از روی متن عربی «هزار و یک شب» صورت گرفته است، دربر دارد.

- ۱۶ - حکا پتهای دری از منایع گوناگون، ترجمه کلوستن، گلا سگو (سکا تلند) ۱۸۹۲.
- ۱۷ - حکا پتها و افسانه های دری و پشتو، ترجمه روسی، مسکو، ۱۹۷۳.
- ۱۸ - حمزه نامه، تحریرهای گوناگون این داستان به نامهای: حمزه نامه، داستان امیر حمزه، حمزه حمزه (چاپ تهران، ۱۳۷۳، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش. در دو جلد، قصه امیر حمزه، یادشده، متن دری آن بارها در شهرهای هند به چاپ رسیده است. این داستان به زبانهای هندی، اردو، عربی، ترکی، اوزبکی، و ملانیایی از روی متن دری آن ترجمه شده، و دلچسپ این است که «اشک ACHK» مولف تحریر هندوستانی قصه حمزه، اصل آن را به ملا جلال بلخی نسبت میدهد. (فهرست نسخه های خطی موزیم بریتانیا، چارلز ریوم. باید گفت که در مورد معرفی یک نسخه خطی دو جلدی این داستان در کتابخانه بودلین (در شهر اکسفورد - انگلستان) به شماره های (اوزلی ۱۶۱ و ۱۶۲، ات ۳۷۳) مولف آن به صورت احتمالی، ملا جلال - بلخی دانسته شده است. (فهرست نسخه های خطی دری، پشتو، ترکی و هندوستانی در کتابخانه بودلین، ادوا ردزاخا و هرمان آت).
- «سیر کتاب حمزه نامه در ادبیات اردو خیلی عجیب بوده است: اثر مذکور در ادبیات اردو بارها تحریر و تکمیل یافته باسرها و زمان قصه های زیاد را دربر گرفته و به یک کتاب یا سلسله بزرگ کتابها تبدیل یافته است. چاپخانه نوول کشور شهر لکهنو رومان امیر حمزه را در چل و شش جلد هزار صفحه ای نشر کرده است. (سلیموف، ص. ۳، جمله آخر به حواله «تاریخ نشر هندی»، آ. سوخه چیف، مسکو ۱۹۶۲). مقاله ای به عنوان «داستان امیر حمزه» توسط ه. کوم ستوک نوشته شده و در سال ۱۹۲۵ در مجله «ستود یوی بین المللی (نیویارک)» به چاپ رسیده است.
- ۱۹ - داستانهای دری، نما ی شکر رسوم و عادات شرقی، توسط هانری جارج کین، لندن ۱۹۳۵ (بیلیوگرافی ایران).
- تصریح نشده که این کتاب، ترجمه داستانهای دری است یا در باره داستانهای نگاررش یافته، و نیز سال (۱۹۳۵) اگر تاریخ چندمین چاپ کتاب نباشد، مورد تأمل است (رجوع شود به ترجمه انگلیسی، فصل اول، انوار سهیلی).
- ۲۰ - سندبادنامه (یا حکایت هفت وزیر): این داستان، مانند «کایله و دمنه» و «طوطینا مه»، منشأ هندی دارد، از ادبیات سنسکریت سرچشمه گرفته و میرو سرگذشت آن بسیار دلچسپ است. از سنسکریت به پهلوی و از این زبان به عربی توسط موسی فارسی در حدود اواسط قرن هشتم میلادی ترجمه شد. از روی ترجمه پهلوی یا عربی، در زمان نوح بن نصر سامانی (۳۳۱-۳۳۳ ه. ش.)

توسط خواجه عمید ابوالفوارس قناروی در سال ۹۳۳ هـ. (۱۵۴۹ م.) به درسی ترجمه شد. ابوبکر زین الدین ازوقی هروی (متوفی پیش از سال ۱۳۶۵ هـ.) آنرا کلا یا قسام منظوم ساخت. ظهیری سمرقندی (محمد بن علی بن محمد) متن ساده درسی قناروی را در حدود سال ۵۹۰ هـ. (۱۱۹۳ م.) به نثر مستکلف تحریر کرد (به اهتمام وتصحیح و حواشی و مقدمه ترکی احمد آتش، چاپ استانبول، ۱۹۳۸). کلوستن میگوید (مقدمه کتاب سندباد، ص ۲۷، نیز مقدمه بختیارنامه، ص ۳۰) «تحریر منظوم دیگر سندبادنامه از شاعری نامعلوم، با معرفی نسخه خطی یگانگانه بی که در سال ۷۷۶ هـ. (۱۳۷۳ م.) نگارش یافته توسط پروفیسر فاربز فاکنر Forbes Falconer به اروپا شناسانده شد.»

پس از ترجمه های منثور و منظوم درسی، قدیمترین ترجمه های دیگر آن، ترجمه های یونانی و عبری است. «ترجمه یونانی به عنوان سنتیپاس Syntipas توسط یک مترجم مسیحی به نام اندریوپولوس Andreopulos و به قول وی در مقدمه ترجمه، از زبان سریانی (که این ترجمه سریانی از روی ترجمه موسی فارسی فراهم آمده) به فرمان دیوک گابریل Duke Gabriel از شهر ملیطه Melitene (یکی از شهرهای باستانی آسیای صغیر) انجام پذیرفت. به قول پروفیسر کومپاریتی (مطالعات و تحقیقات در باب کتاب سندباد، ترجمه انگلیسی، ص ۵۵-۵۸) این دیوک گابریل همان شهزاده گابریل است که در بین سالهای ۱۰۸۶ و ۱۱۰۰ بر ملیطه فرمان میراند و بدین صورت، تاریخ ترجمه یونانی سندباد نامه، دهه آخر قرن یازدهم میلادی است. ترجمه از روی دو نسخه خطی «کتابخانه پادشاه» در پاریس، توسط Boissonde در سال ۱۸۲۵ نشر شد و یک چاپ انتقادی آن در سال ۱۸۷۲ توسط ابرهارد Eberhard در لایپزیک منتشر گردید. «کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، ص ۳۷-۳۸».

«ترجمه عبری سندبادنامه» به عنوان مشلی سند (بر مشلی ای سند باد (Mishli Sindabar) در اواخر قرن ۱۲ میلادی به وجود آمد. دیلونشامپ Deslongchamps میگوید که کلمه «سندباد» بر اثر سهواً اشتباه کاتب، «سندبر» شده، زیرا شکل حرفهای (د) و (ر) عبری، مشابهاست. «کلوستن، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۵» (مشلیهای سندباد، ترجمه عبری سندبادنامه توسط Carmoy به فرانسوی ترجمه و در پاریس در سال ۱۸۳۹ نشر شد در پیشگفتار «هفت خردمند» چاپ رولان Rolland ذکر شده که متن عبری سندبادنامه، نخست در قسطنطنیه در سال ۱۵۱۶ و سپس در ویانا در سالهای ۱۵۳۳، ۱۵۶۸ و ۱۶۰۵ چاپ شد. به گفته دمپستر Dempster (تاریخ روحانیان، ص ۳۶۳)، جیمز بونا وینتور هیپ بورن James Bonaventure Hepburn متن عبری را به لاتین ترجمه کرد. «کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، حاشیه صفحه ۳۹»

«ا ز ترجمه یبری، در وایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمه یسی لاتین به عنوان Historia Septem Sapientum Romae به میان آمد که گمان میرود به دست دام جهانس Dam Jehans رابعب دیر Haute Selve در بخش اسقف نشین شهر نازسی ایتالیا، صورت گرفته باشد.» (کلوسن، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۵)

«ترجمه موسی فارسی که محتملاً از زبان پهلوی به زبان عربی انجام یافته، اکنون در دست نیست اما با بست تا اواسط قرن سیزدهم میلادی وجود داشته بوده باشد، زیرا ترجمه یی کاستیلی Castilian (یعنی اسپانیایی یا یکی از لهجه های معری پادشاهی کاستیل] از آن در سال ۱۲۵۳ صورت گرفته است که از بسیاری جهات با ترجمه های سریانی و یونانی مطابقت دارد. متن این ترجمه کاستیلی (Libro de los Engannos et los los Asayamientos de las Mugerres) (کتاب فریبها و حيله های زنان) با ترجمه انگلیسی آن توسط هانری چارلز کوت Henry Charles Coote به ضم «مطالعات و تحقیقات در باب کتاب سند باد» تألیف دومینیکو کومپاریتی Domenico Comparetti ترجمه هانری چارلز کوت، برای «انجمن فلکلور» در سال ۱۸۸۲، انتشار یافته است.» (کلوسن، مقدمه کتاب سند باد، ص ۳۸-۳۹).

«رودیگر Rodiger نسخه یی یگانه ولی متأسفانه ناقص ترجمه سریانی را که در سال ۱۵۶۰ کتابت شده، کشف کرد و آن را در «نتیجات ادبی سریانی Syriac Chrestomathie» در سال ۱۸۷۸ به چاپ رساند. يك سال بعد در پش بیتگن Friedriesch Baethgen این متن را با ترجمه المانی آن به عنوان Sindban, oder die Sieben Weisen Meister (انتشار داد.) (ایضاً، ص ۳۸، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۰).

«این اثر بسیار ممتاز، توسط ترجمه لاتین، تقریباً به همه زبانهای اروپای غربی انتقال یافت. يك روحانی قرن سیزدهم میلادی به نام هربرز Hebers یا هبرز Hebers آنرا به عنوان دو او پتوس Doiopatous به شعر فرانسوی ترجمه کرد، یا بهتر است گفته شود که از آن تقلید کرد. از پی آن تقلیدهای بسیاری به بشر فرانسوی صورت گرفت که یکی آن دو بار به انگلیسی با عنوانهای (Sevyn Sages) (هفت خردمند) (The Seven Wise Masters) هفت استاد خردمند ترجمه شد. ترجمه ایتالیایی آن با عنوان «سرگذشت شهزاده اراستوس» The History of Prince Erastus در سال ۱۵۱۶ انتشار یافت و پس از آن به فرانسوی نیز ترجمه شد.» (کلوسن، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۷-۲۸)

ترجمه فرانسوی دیگر آن با تحقیق و مطالعه در باب این داستان، از «کلر» H.A. Keller

است به عنوان «داستان هفت خردسند» که در توپینگن «المان» در سال ۱۸۳۶ انتشار یافت
 یک ترجمه عربی سندبادنامه که جزو داستان «هزار و یک شب» گردیده با ترجمه هزار
 شب، بارها به زبانهای شرقی و غربی گزارش یافته است. ترجمه فرانسوی آن توسط گالان
 در اوایل قرن هجدهم صورت گرفت. نخستین ترجمه کامل هزار و یک شب به انگلیسی
 جان پین Joha Payne انجام یافت. از ترجمه های متعدد هزار و یک شب به انگلیسی
 دانشمند عرب شناس ویلیام ادوارد لین William Edward Lane از متن عربی آن، بهترین
 آن سان که پیشتر ذکر شد، ترجمه انگلیسی سندبادنامه از روی متن عربی هزار و یک
 به عنوان «داستان پادشاه، پسرش، کنیز و هفت وزیر» که در هزار و یک شب نیز با همین
 درج است. توسط جنه تان سکات صورت گرفت و به حیث جزئی از کتاب «حکایتها، قصه و ناول
 وی در سال ۱۸۰۰ انتشار یافت.

چاپ مجدد این ترجمه با پیشگفتار چهار صفحه ای، مقدسه چل صفحه ای، ضمیمه و یاد
 و . ۱ . کلو متن در سال ۱۸۸۳ انجام یافت.

ترجمه یا تقلید ترکی سندبادنامه به نام «چل وزیر» یاد میشود و هشتاد حکایت را در برد
 «ترجمه های سلو و انیک و ارمنی آن نیز وجود دارد. دایرة المعارف اسلام، ج ۳»

۴۱ - سیاستنامه یاسیر الملوک از ابو علی حسن بن علی بن اسحاق نظام الملک، سال
 ۳۸۳ (۹۲-۱۰۹۱ م .)

(۱) متن درسی سیاستنامه به کوشش شارل شفر Charles Schefer پاریس: انتشارات
 بانهای زنده شرقی، ۱۸۹۱ (از روی نسخه های پاریس و برلین و سوزیم بریتانیا).

(۲) ترجمه فرانسوی سیاستنامه توسط شارل شفر (عضو انستیتوت، مدیر مکتب مخصوص
 نده شرقی، پاریس انتشارات مکتب زبانهای زنده شرقی ۱۸۹۳، این ترجمه به گفته ادوارد
 تاریخ ادبی فارس، ج ۲، چاپ ششم ۱۹۵۶، ص ۲۱۲) «با حواشی تاریخی بسیار سود
 فته است.

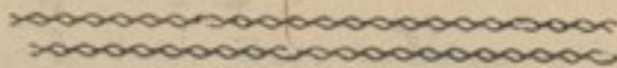
ضمیمه یا تکمله بی اثر شارل شفر، در باره مطالب سیاستنامه، شامل نکات بسیار
 زندگی و عصر نظام الملک، در پاریس به سال ۱۸۹۷ نشر شد. (براون، ایضاً)

باید این نکته را نیز گفت که ترجمه فرانسوی سفر نامه ناصر خسرو توسط شارل شفر
 به سال ۱۸۷۷ انجام یافت و یکجا با متن درسی آن، تدوین شفر، نشر شد. (براون، ایضاً)

۳) ترجمه روسی سیاستنامه با مقدمه و یادداشتها به کوشش ب. ن. زاخودیر (B.N. Zakhoder) به سلسله انتشارات اکادمی علوم شوروی، در سال ۱۹۴۹ به چاپ رسیده است.
 ۴) ترجمه المانی آن با مقدمه مفصل در باره نظام الملک، با تشریحات و تعلیقات، از طرف کارل امیل شابینگر Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen در مونیخ آلمان در سال ۱۹۶۰ انتشار یافته است.

۵) متن دری سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک Hubert Darke (لکچر در پوهنتون هایدلبرگ) از روی نسخه های قدیمی پاریس (مورخ ۱۴۹۴) و استانبول (مورخ ۱۷۳۰) و نسخه های پکن (مورخ ۱۰۲۰ هـ) سوزیم بریتانیا (مورخ ۱۰۳۲ هـ) و نسخه های راسپور و پنجاب، در بنگاه ترجمه و نشر کتاب در تهران منتشر گردیده است.

۶) ترجمه انگلیسی آن توسط هیوبرت دارک با مقدمه دو صفحه ای روبن لیوی، در لندن در سال ۱۹۶۰ طبع شده است.
 (ادامه دارد)



نوشته پوهندوی عبدالقیوم قویم

تحقیق مقایسی در داستانهای رستم و زال و گور اوغلی

-۳-

بخش دوم

رستم و اوس

۱- اعمال پهلوانی رستم و اوس Awas

طوریکه قبلاً متذکر شدیم، زال و گور اوغلی تاحدی سرگذشت همانند داشتند. در این مبحث پس از بررسی یک سلسله مطالب در خواهیم یافت که میان داستان واحوال و کردار رستم و اوس خان نیز شباهتهایی موجود است. برای اینکه شباهتهای این داستان هارا نشان داده باشیم، بهتر است به شرح زندگی و کارنامه های قهرمانان آنها بپردازیم و در ضمن بررسی و تحلیل حوادث وجوه مشترک هر دو داستان را ایضاً نماییم.

پس از آنکه مدتی از زنا شویی زال و رودابه سپری گردید، رودابه باردار شد. او تا زمان ولادت رستم، سخت به زحمت و از سنگینی بچه درد مند بود، هر روز تکلیف او بیشتر از پیشتر میشد. روزی رودابه از هوش برفت. زال را از این حادثه مطلع ساختند. چون زال به بالین همسر آمد زار زار گریه کرد. چاره دیگر نداشت جز اینکه بر سیمرغ را بر آتش گذارد و بعد از آمدن سیمرغ از آن استمداد جوید. چون بر سیمرغ لختی بسوخت، هوا تار یک شد و سیمرغ بدیدار گشت. از زال پرسید که اینهمه رنج و غم از بهر چیست؟ از رودابه نره شیری نامجوی پیدا میشود که هزار خا ک پای او را می بوسد و ابر بر سر او گذشتن نتواند. به زال دستور داد که اول رودابه را به می مست کن تا او را از درد آگاهی نباشد. یک مرد بینادل را بیاور و یک خنجر آگون نیز تدارک همین. آن مرد به آن خنجر پهلوی رودابه را بشکافت و از آن کود که را بیرون کند. سپس پهلوی رودابه را بدوزد. بعد از آن گیاهی است که باید آن را بدست بیاوری و آنرا باشیر و مشک بکوبی و هر را در سایه خشک کنی و آنرا بسای و بر موضع پاره شده بیالایی تا محل پاره شده بهم پیوست گردد.

ورودابه بهبودیابد. سپس یکی از پره‌های سیمرخ را برآن بحال زبرافرمین، خجسته است. (۱)

و قتیکه سیمرخ این سخن را بمیان رسانید، یک پر خود را کند و به زال داد و خود بپرواز درآمد و از نظر هانا پدید گشت. زال بر حسب دستور سیمرخ عمل کرد. بعد از پاره کردن پهلوی رودابه بچه بی شیرمانند بیرون آوردند. مرد وزن به تعجب اندر شدند، زیرا کسی چنین نوزادی را ندیده بود. رودابه از تاثیر میهنوزبی هوش بود. چون به هوش آمد، با سینه‌اش بر روی حرف زدن را گذاشت. کودک را به رودابه نشان دادند. از دیدن کودک بختندید. از اینکه از درد زاییدن اورسته بودوی رارستم نام نهاد. (۲) در جبینش فر بزرگی را خواند. به اندازه او از حریر کودکی بساختند و داخل آنرا از سوی سمور پر کردند. بر رخ آن صورت ناهید و هور را نقش کردند و بر بازویش شکل اژدهای دلیر را. در چنگش چنگال شیر را نهادند و در زیر کش او سنان را گذاشتند. و بر یک دست او کوهپال و به دست دیگرش عنان را دادند. سپس او را بر اسب سمندسوار کردند، در حالیکه در گردش چند چاکر بود، آن صورت را نزد سام نریمان به زابلستان بردند. از دیدن صورت او سوی بر بدن سام بلند شد. گفت این کودک مرا مانند پس نامه زال را پاسخ کرد و گفت که اکنون پشت من راست شد. رستم را ده دایه شیر می دادند. چون نان خور شد، خوراک پنج مرد را می خورد. و قتیکه هشت ساله شد چون سروی آزاد گردید. تصور می شد که به قد و چهره و فرهنگ به سام یل می ماند. و قتیکه بسام خبر رسید که رستم بزرگ شده است، رغبت دیدن رستم در دل او پدید آمد. برای دیدن او آماده حرکت شد. چون زال از آمدن سام خبر شد، خودش با مهرباب کابلی به پذیرایی او بر آمدند. بر پشت یک پیل تختی زرین را آراستند و بر آن پور زال بر نه است. بر سرش تاج، بر میانش کمر بند و در پیشش سپر، و گرز گران در دست بود. همه بر سام سر فرود آوردند. سام چون رستم را بر پشت پیل بدید مانند گل چهره اش شکفت. رستم، سام را نماز برد و برایش گفت من از نسل تو هستم و چهره من به چهره تو می ماند. خدا کند که قدرت و دایری من نیز به تو مانند باشد. سام از دیدن شکل و هیئت رستم حیران شد و هر زمان نام یزدان را بر او می خواند. سام مدتی با زال بماند و سپس از آنان جدا شد. هنگامیکه آنها را ترک می کرد به پور زال گفت: بکوش تاج از راستان نباشی. خرد را بر خواسته ترجیح بده. همه ساله از بدی دست دور بدار و همه روزه راه ایزدی را جستجو کن، به این پند من عمل نما و جز راه راست مرو.

چون عمر منوچهر به یک صد و بیست سال رسید، نوذر را طلب کرد و زمام امور را به او سپرد.

۱- فردوسی، شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۳، ج اول ص ۲۳۹

۲- فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد دبیرسیاقی ج اول.

و از او خواهش کرد که باید همیشه به کمک زال و سام و رستم جوان چشم داشته باشد. سوچهر گفت: یقین دارم، توران از دست این جوان آرام نخواهد نشست.

اما در باره چگونگی بوجود آمدن و بزرگ شدن او زگزر (۱) مانند رستم جهان پهلوان اطلاعات وسیع در دست نیست. تنها از خلال داستان گوراوغلی همینقدر معلوم میتواند شد که اوس در خانه یک مرد قصاب موسوم به کریم، بدنیا آمده است. در هنگام تولد او، نه رهامایی و اهتمام سیمرغ و نه کدام قوه خارق العاده دیگر در کار بوده است. شاید ولادت او مثل یک نو زاد عادی صورت گرفته و مانند یک طفل عادی پرورش یافته باشد. علت این امر که چرا اشباح چهار سرد روحانی گور اوغلی را تشویق کرده بودند تا اوس را بفرزندی برگزیند، اینست که چون گور اوغلی در تمام عمر صاحب فرزندی نمی شد تا از سلك و منال او حراست کند، بنابراین بایست اوس را به پسر خوانده گی می گرفت تا بعد از وی وارث سلك او باشد و در دوران زندگی با وی مددگاری نماید و از شجاعت و همت او، قلمرو تحت نفوذ گوراوغلی از گزند مخاصمان در امان شد. همانگونه که آریانا از دلاوری و همت رستم در برابر متجاوزان و مخاصمان، بخصوص تورانیان، از گزند و آسیب بر کنا رمانده و رستم برای یاری و حمایت فرمانروایان زمانش کمر همت بسته بود. بهر حال کسار نامه اوس از دربار گور اوغلی آغاز می یابد و قسمتی از داستان گور اوغلی حاکی از زور مندی و پهلوانی اوست. او برای تسخیر بلاد مختلف گاهی تنها و زمانی با یاران خود می رود. گاهی پیروز بر می گردد و زمانی در بند می افتد و بازارها می شود. اسپ او یعنی «قیر» همیشه یکی از عوامل نجات او از مشکلات بوده است. چنانکه رخش، جهان پهلوان را در سختی های یاری می کرد. برای اینکه مقارنه داستانهای رستم و اوس بصورت بهتر و منظم تر انجام گیرد، لازم است نخست به بیان سرگذشت رستم و سپس به ذکر احوال اوس بپردازیم و در ضمن بیان مطالب به ایراد وجوه مشترك هر دو داستان اقدام نماییم.

رستم که لقب او در بعضی از تواریخ قدیم عربی «الشدید» آمده است (۲)، اعمال قهرمانیش آوردن کیقباد از البرز کوه برای فرمانروایی و نجات دادن کا ووس از بندها ماورا ن و بیرون راندن افراسیاب از آریانا که در غیبت کا ووس بر این سامان تاخته و آنرا تسخیر کرده بود و نیز کارهای دیگر از قبیل پروردن

۱- هرگاه اوس با تلفظ گزر Gazar (پهلوان، شجاع) یکجاییابد: در اینصورت Awaz تلفظ

می گردد و اگر تنها بیاید اوس (Awaz) تلفظ میشود.

۲- دینوری، اخبار الطوال ص ۲۷، بحواله، حماسی سرایی در ایران ص ۵۶۹

سیاوش، گذشتن از هفت خوان، تسخیر دژ سپند کوه، تاختن به توران به خونخواهی سیاوش، جنگ با سهراب، نبرد با جهانگیر پسرش، جنگ با برزو، جنگ با کوان دیو، جنگ با دیوسفید و غیره میباشد.

یکی از بزرگترین اعمال پهلوانی رستم گذشتن از هفت خوان است. خوان اول، جنگ رخس با شیر میباشد و آن چنین است که رستم بعزم سفر از پیش پدر بیرون شد و به رخس نشست. در بیابانی رسید که پر از گور بود. انجالگام رخس را از سرش کند و آنرا را کرد و خودش بخوابی رفت، از قضا در این دشت شپری بود. پاسی بگذشت، شیر درنده از سونوی بطرف کفام خود آمد، نظرش به رستم افتاد، رخس را بر بالای سراو دید. شیر بر رخس حمله کرد در این وقت رستم از خواب بیدار شد و بر رخس صدا زد که ای هوشیار ترا که گفت که باشییر کارزار کنی و به توصیف رخس چنین آغاز کرد

چنین گفت با رخس کای هوشیار	که گفتت که باشییر کن کارزار
اگر توشدی کشته بردست اوی	من این بپرو این مغفر جنگجوی
چگونه کشیدی به مازندران	کمند و کمان، تیغ و گرز گران
ببزم چو تو باره تیز تگ	بتندی و تیزی و نرمی و رگ (۱)

خوان دوم، یافتن چشمه آب است، چون رستم در بیابانی سوزان منزل می کرد، هم خودش و هم رخس از تشنگی از کار افتاده بود. روی بسوی آسمان کرد و از خداوند کمک خواست. نابهنگام میشی در برابر رستم پدیدار شد. نابهنگام رخس بدستی و تیغ خود بدست دیگر بگرفت و در پی میشی براه افتاد. میش بر سر چشمه بی رسید. رستم از آن آب نوشید و نیز تنش را پاک شست و سپس شکار کرد و آنرا کباب نمود و خورد و بخواب رفت (۲).

خوان سوم، جنگ رستم با اژدهاست، در این جنگ رستم مانند اوس که در موقع بازگشت از سفری با اژدهایی جنگیده بود، پیروز گشت. خوان چهارم کشته شدن زنی جادو گردست رستم میباشد. در این خوان رستم بر زن جادوگر پیروز میشود، همانطوریکه اوس خان در کشمیر بر جادوگران پیروز شده بود. خوان پنجم گرفتار شدن اولاد پهلوان بدست رستم میباشد. اولاد مرزبان ناحیه مازندران بود به رستم گفت نباید به دیار نره دیوان پر خاش خرگدر کنی. ایکن رستم بر او تاخت، با کمند اسیرش کرد و از او درخواست تانسان و جای دیو سپید و پولاد دیورا به او باز گوید. اولاد نشان آنان را به رستم گفت. جهان پهلوان پس از زود خورد زیاد بادیوان، خود را بنزد کاووس که در مازندران محبوس بود رسانید. خوان ششم جنگ رستم با ارژنگ دیواست و خوان هفتم کشته شدن دیو سپید بدست

۱- فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد پیر سیاقی، ج ۱ ص ۹۹۲

۲- ایضاً ص ۳۰۰-۳۰۲

رستم جهان پهلوان از طرف کاو و س نزد فرمانروای ما زند را ن جهت رسا نید ن پیام شد. پیام کاووس را به او گفت اما فرمانروای ما زندران به پیام کاووس اعتراف نکرده و گفت به کاووس بگو که از خواستن من نزد خود در گذرد و باید زود به آریانا باز گردد ورنه من با سپاه خود بسوی اوس می آیم و او را شکست سخت خواهم داد. رستم به نزدیک کاووس باز گشت و پیام او به کاووس باز گفت و کاووس را به جنگ او تحریض کرد. کاووس در این نبرد پیروز شد و به خواسته رستم اولاد را که بار رستم مساعدت کرده بود، بر ما زندران فرمانروا کرد. (۱) کاووس به آریانا باز گشت و رستم را به نیمروز فرستاد و سرزمین سیستان و زابلستان را به او داد (۲).

دیگر از کار روایی های رستم، جنگ با افراسیاب و جنگ با پسرش سهراب و کشته شدن او بدست رستم میباشد. و همچنین جنگ با اشکبوس پهلوان تورانی و نبرد با خاقان چین و کافور مردم خوار و پولادوند و نجات دادن بیژن از چاه (۳) و جنگ با کک کوهزاد است. داستان برخورد رستم با کک کوهزاد در سلجوق شاهنامه آورده شده است (۴). کک کوهزاد مردی بود نبرده و پهلوانی بود نیرومند. زال از اوبسی خوف داشت، زیرا او به زال و سام نریمان گرد و نیزه گر شا سپ دستبرد زده بود. کک کوهزاد در نزدیک زال به سه روزه را هرسر کوهی سر کشید به ماه در قلعه بی زنده گی داشت (۵). نام این حصین مرد با بوده کک کوهزاد سپاه فر و ان داشت. سپاه او همه ناوک اند از، ژوبین گذار بودند. وی هر سال ده چرم گا و پراز زر از زال باژوسا می گرفت. چون رستم از کوه سپید پیامد، زال اندیشمند گشت که مبادا اوبسی کک کوهزاد بتازد و زنده گی خود را بیازد. رستم با کشوادومیلاد از کک کوهزاد خبر یافتند. جهان پهلوان نزد زال شد و به او اظهار کرد

۱ - ایضاً ص ۳۳۴

۲ - بو سورت، سیستان قبل از ورود اسلام، ترجمه نگارنده، مجله ادب شماره ۱ - ۲ سال ۳۹ ص ۷۱ و نیز رجوع شود به فارسنامه، تالیف ابن بلخی چاپ لسترنج و نکلسن، کمبریج ۱۹۲۱ ص ۳۳.

۳ - فردوسی، شاهنامه، از انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۶ ج ۲ ص ۲۰۷-۲۱۰

و ص ۲۲۶

۴ - فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد میر سیاقی، ج ۶ ص ۳۳

۵ - در فرا، حالیه حصار بر افراسنه از سنگ و گچ وجود دارد که مردم آن ولا آنرا حصار کک کوهزاد می نامند. در مقابل حصار بر دشتی پهناور جایگاه هست مستطیل شکل که گویند میدان زور آزمایی رستم و کک بوده است. نشانه ها و محل وقوع این دژ استوار به توصیف شاهنامه فردوسی ازین دژ شباهت کامل دارد.

که می خواهد به رزم کک کوه زادشود. زال خطاب به اومی گوید که کک کوه زاد از گرشاسپ
وسام جنگی تر است. زال می خواسته با این تذکره، رستم را از رزم کردن با کک باز دارد، لیکن پور
زال برین امر تن درنداد و به جنگ کک شد و درین رزم دلاوریهایی از خود نشان داد. (۱) از
اعمال دیگر پهلوانی (رستم، جنگ او با نواسه اش برزو پسر سهراب میا شد. (۲)

در اینجا باید به یک رویداد بزرگ دیگر زندگی پهلوانی رستم که نبرد او با اسفندیار است،
اشاره کنیم. سبب اصلی این جنگ گشتاسپ بود که برای رهایی از خواهشهای پسر و با آنکه میدانست
برگ او در زابلستان بدست پورستان خواهد بود، ویرا به جنگ پهلوان سیستان فرستاد. رستم
چون با اسفند یار رو برو شد از در استمالت پیش آمد، اما اسفند یار به تندخویی به او پیش آمد می کرد
و چنین می پنداشت که او را دست بسته نزد گشتاسپ خواهد برد. جنگ میان دو پهلوان در گرفت
و رستم به چاره گری زال و سیمرغ، پهلوان کیانی را از پادر آورد و گویا همین کار مایه زوال خاندان
سام شه (۳). حادثه جنگ اسفندیار و رستم را نویسنده کتاب مجمل التواریخ و القصص عیناً از
کتاب غرر اخبار ملوک الفرس نقل کرده است. (۴) راجع به علت جنگ اسفندیار با رستم اکثر
مورخان هم عقیده اند لیکن دینوری، آنرا نتیجه مخالفت رستم با گشتاسپ در پذیرفتن کیش زردشتی
میداند (۵). همین نظر را دکتور محمد علی اسلامی ندوشن در کتاب «داستان داستانها تا پید
می کند».

بروی هم رستم پهلوانی است که قدرت و قوه او بیش از نیروی آدمیان است. بقول نولد که، شاید
این نیروی او از آنجهت است که از طرف مادر به ضحاک منسوب بوده است (۶) لیکن باید
متذکر شد که رستم علی الرغم ضحاک که خصلت او هر یمنی داشت، هوا خواه نیکو بیها بود و
با بسیاری از دیوان بجنگید و بسیاری از اهریمنان را در جنگ مغلوب کرد. چنانکه ما جرای
رستم با آکوان دیو که جهان پهلوان را از فاصله بسیار بلند به دریاب انداخت، مشخص است.

۱ - شاهنامه، چاپ دبیر سیمانی، ج ۶ صص ۶۱-۷.

۲ - ایضاً ص ۷۷

۳ - ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۹۸

۴ - مجمل التواریخ ص ۵۲، غرر اخبار ملوک الفرس از ص ۲۴۱-۲ به بعد، بحواله حماسه سرایی

در ایران ص ۹۹

۵ - دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۷، بحواله حماسه سرایی در ایران ص ۹۹

۶ - نولد که، حماسه ملی ایران، ص ۳۰

طرز کشته شدن رستم نیز بسیار جالب توجه است، بدین معنی که برادرش شغاد کاری می کند که رستم ورخش او در گودالی که پراز نیزه و شمشیر است، می افتد و رستم در همان دم مرگ تیری از کمان رها می کند که درخت و تن او را بهم می دوزد.

درین شکی نیست که در زنده گی رستم داستان، همانند اوس، خوارق عادت راه یافته است، اما این حادثه نباید سبب متزلزل ساختن وجود وهستی تاریخی اوشود. امکان وجود پهلوانی بنام گور اوغلی، به سبب بودن خوارق عادت در داستان او رد نمی شود و این امر دو راز حقیقت نیست که گذشت زمان و ذوق و سلیقه راویان، بعداً چیزهای عجیب و غریبی را در داستان های مذکور وارد نمود و حوادثی را در لباس افسانه نمودار ساخت.

بهر حال رستم با اوس از جهات مختلف قابل مقایسه میباشد. اوس در «بلخ آوان» حکمروایی داشت، چنانکه رستم ساقراط سیستان بود. همانطوریکه رستم از زال مدد می گرفت و از طرف او هدایت می شد، اوس نیز از گور اوغلی کمک می گرفت و چشم به مشورت و راهنمایی او داشت. همان قسمی که رستم با دیوان، جاد و گران و دژ خیمان در ستیز بود، اوس نیز با این گروه جنگیده است. اگر سیمرغ در زنده گی رستم نقش داشته، بازنده گی اوس «چهل تن پاک» و «خضر حیات» رابطه داشته است. لقب رستم جهان پهلوان و گو پهلتن است و از اوس، گزر (Gazar) که معنای دلاوری و شجاعت و قوت در آن مندرج میباشد. برای اینکه مقایسه سرگذشت و کارنامه های رستم و اوس به وجه بهتر انجام گیرد، لازم است داستان و اعمال پهلوانی اوس را هم مانند آن رستم جهان پهلوان نقل کنیم. باید متذکر شویم که سرگذشت اوس در این جا مقتبس از روایت گور اوغلی گویان و لسوالی چاه آب ولایت تخار میباشد. ممکن است این شکل روایت سرگذشت اوس، در مناطق دیگر افغانستان که گور اوغلی گویی رواج دارد، بگونه دیگر ایراد شود. برای معلوم کردن روایت های مختلف این داستان مطالعات جداگانه، مقایسوی میتواند صورت بگیرد که این کار فعلاً خارج از حوصله موضوع مورد نظر ماست.

بعد از اینکه گور اوغلی، اوس را از پدرش کریم قصاب از داغستان به ترکستان آورد، مدت ها در تر بیت او بذل مساعی کرد. او را تیر اندازی و اسب سواری آموخت. چون اوس جوان برومند شد آوازه قوت و پهلوانیش نه تنها در شهر جمبل، بلکه در سراسر ترکستان پهن گردید. بعد از بزرگ شدن اوس، گور اوغلی دیگر آرام و بی غم بود جز کامروایی و عیش و نوش و تفریح و شکار کاری نداشت. جنگ آوری و بیکار جوئی را به عهد آواز گزر گذاشت. این پهلوان شهرها را می کشود، با پریان هم صحبت می شد و در مجالس رقص و شادمانی آنان آشکارا

و نهانی حضور می یافت، بادیوها پنجه نرم می کرد و طلسم آنها را درهم می شکست. او چون رستم
 درستان در میان آورد گاه می غریبند. ضربه گرز و شمشیر بر او کارگر نمی افتاد، زیرا تیغ بندی
 داشت و علم کشمیر (جادو) را فرا گرفته بود. بر علاوه هر جا که بمشکلی بر می خورد، فوراً خضر
 را به کمک خود می خواند، چنانکه رستم سیم مرغ را. اوس در شهر چمبیل که
 مرکز تر کستان خوانده شده است سکونت اختیار نکرد. مخصوصاً بعد از
 ازدواج به «بلخ آوان» رفت و در آن شهر بساط حکمروایی بگسترده. اوس مانند رستم خود را در
 جنگ ها معرفی می کرد تا حریف و همزمنش، وی را بشناسد. وقتی که حریف را به جنگ و زور آزمایی
 دعوت می کرد، خودش را بدین سان معرفی می نمود: «اصل دارم داغستان، با وام (۱) گوراوغلی
 سلطان، نام خدم (۲) اوس خان، آباد کدم (۳) بلخ آوان، بیادرا (۴) ده (۵) میدان. بعد از آن به جنگ
 شروع می کرد. او بسیار زیرک و در عین حال فریبکار بود. در مواقع لازم خود را به گونه گون صورت
 می آراست تا به هدفش دست یابد. گاهی که ضرورت می افتاد خود را بصورت ملنگ، قلندر، تاجر
 مسافر ژولیده نادار و نظایر آن در می آورد و بعد کار خودش را می کرد. اوس مانند رستم ظاهر آدوزن
 داشته است. یکی بنام «شیرماهی» و اوس از او دو پسر بنام شیرعلی و نورعلی و یک دختر بنام گلزار
 داشت. با مطالعه و یا شنیدن سرگذشت اینها بیاد پهلوانیهای دو پسر رستم یعنی سهراب و جهانگیر
 و دختر او آذرگشسپ می افزیم که شرح رویدادهای زنده گی آنها را در بخش های جداگانه بررسی
 خواهیم کرد. شیرماهی زن اوس با کمال و جمال بود. او مانند تهمین زن رستم که از جهان پهلوان
 برای سهراب نشانی گرفته بود، قیراوس را بعد از محبوس شدنش بحیث نشانی در محلی مخفی نگهداری
 کرد تا اینکه شیرعلی بزرگ شد و بسراری این اسپ، پدر و اقوام خود را از بند نجات داد. شیرماهی
 در واقع دومین زن اوس است. چنانکه تهمین دومین زن رستم بود. همانطوریکه در باره زن نخستین
 رستم معلومات زیاد نداریم درباره زن اول اوس نیز اطلاع ما مجمل و حتی خیلی ناچیز است. دومین
 ازدواج اوس همانند دومین ازدواج رستم که بیرون از سیستان و در سمنگان صورت گرفته بود، دور
 از چمبیل و بلخ آوان صورت گرفته است، در واقع اوس در ضمن سفری که داشته با شیرماهی ازدواج

۱- باوام *bawam* (با بام، با بایم) در بعضی جایها کلمه *atam* (پدرم) را بکار میبرند.

۲- خدم *Xədam* (-خوادم)

۳- کدم *Kadəm* (-کردم)

۴- بدرا *bədra* (-داخل شو)

۵- د *da* (-در)

کرده است. همانطوریکه رستم در ضمن مسافرت به نزدیکیهای سمنگان به شکار مشغول میشود، بعد از شکار و صرف غذا بخواب می رود. درین وقت اسپ او را می ربایند برای پیدا کردن اسپ به سمنگان می شود و بالاخره با پدر تهمینه آشنایی بهم میرساند و عاقبت کارش به ازدواج با تهمینه می کشد. عمین قسم سفر اوس به کشمیر و بر خورد اوبا ساحران و جادوگران، یادآور سفر رستم به ناز ندران جنگ او با دیوان آنجا میباشد ولی در جزئیات سرگذشت این دو پهلوان در این دو محل تفاوتی موجود است.

بصورت عموم سیمای رستم در داستانهای وی نماینده یک انسان نیکو کار است ولی گاهی بخصوص در مواقع مشکلات از بکار بردن حیل و مکر با کسی ندارد. مثلاً وقتی که دژ سپید را فتح می کند و یا هنگامیکه آکوان دیو بر او تسلط می یابد، برای پیروزی، ورهایی یافتن حیل و مکر بکار میبرد (۱) این خصیلت را میتوان در اوس نیز سراغ کرد مگر با اندک تفاوت. رو بهمرفته کارنامه های اوس مبین رغبت وی برای حصول تفوق بر خوانین و کسب قدرت و شهرت بوده است. از خلال داستانهای شفا هی گوراوغلی بر می آید که داستان وی در مجموع از یک زنده گی چوپانی و گله داری نشأت کرده و سپس از دایره این نوع زنده گی برآمده و گویا عناصر خان خانی با آن آمیخته است. بهمین سبب موضوع اصلی این داستان بر محور خواسته ها و تمایلات خوانین می چرخد. درحالیکه داستانهای زال و رستم بر مبنای مظاهر عالی زنده گی از قبیل فدا کاری، مساعدت، حراست از نوامیس ملی و نظاً بر این موضوعات استوار است. بنابراین رستم و اوس مطابق خصوصیات حوادث هر داستان کارهایی را انجام میدهند. اگر این دو داستان بطور کلی با هم مطابقت نداشته باشد، اما موارد متعددی را میتوان یافت که شاهد شباهت احوال و کردار پهلوانان باشد و نیز نشانه همگونی نسبی حوادث مختلف. با نظر داشت همین امر میتوان استنباط کرد که ایجاد داستان گوراوغلی نمیتواند از قائلر داستانهای آریانی باستانی و مخصوصاً داستان رستم و زال برکنار باشد.

۲- رخش رستم و قیر اوس:

در داستانهای پهلوانی ملل جهان اسپهای کوه پیکر با زنده گی پهلوانان رابطه داشته است. در اساطیر یونان باستان، در داستانهای عربی و دری، اسپهایی را می شناسیم که پهلوانان را از مشکلات رهاییده اند، بحیث مثال از «اشقر دیوزاد»، اسپ نیرومند و با وفای حمزه که مادریان بوده است، میتوان نام برد. اشقر بارها حمزه را از گزند نجات داده و با دشمنان عجیب الخلق و جنگیده و آنرا نابود کرده است. همین قسم شپردیز خسرو پرویز اسپیی بود معروف. رخش یعنی اسپ با وفای

رستم نیز از آن قبیل است. در توصیف این حیوان، فردوسی (۱) و فخرالدین اسعد گرگانی (۲) اشعاری دارند. در مورد کلمه رخس، نویسنده گان نظرهای متفاوت ابراز کرده اند. دکتور صفا به استناد این و بیت شاهنامه:

چه بر آب بسودی چه بر خشک راه
بروز از خور افزون بدو شب زساده
فرود آسد از رخس رخشان چو بیاد
سر نسا سوری بسالا نهاد

می نویسد که رخس رخشنده و فروزان بود و بنظر او مدونین داستانهای ملی اسب رستم را از درخشندگی آن بدین نام نامیده اند و یا وجه تسمیه آنرا ازین طریق معلوم کرده باشند (۳). نولدکه درین مورد می نویسد: «قریب ۶۵ سال پیش اوالد، بمن حدس خود را اظهار کرد که رخس باید همان کلمه ساسی Rahch باشد. البته باید اذعان کرد که این کلمه در بدو امر یک معنای عمومی و جامعی داشته است. (در زبان عبرانی ظاهراً به اسبهای اصیل اطلاق شده) اگر بخواهیم این کلمه را با Rakshas (دیو) هندی مربوط کنیم، حدس واهی زده ایم. رخس می بایستی «قهودی سیر» و عقیده برخی «برنگ سرخ باز» باشد. حالتیانش، همین اصطلاح ارمنی را در نوشته های Grigor Magistros (وفات ۱۰۵۸) «Fuchsrot» ترجمه کرده است. در هر صورت ربطی با کلمه رخس فارسی بمعنای تابش ندارند». (م) اینکه رخس را رستم چسان و از کجا بدست آورده است، معلوماتی در شاهنامه فردوسی موجود است، بهتر آنست که آنرا از زبان شاعر مذکور بشنویم:

گله هر چه بودش بزا بلستان
بیاوردو بهری ز کسا بلستان
همه پیش رستم هسمی راندند
برو داغ شاهان همی خواندند
هراسپی که رستم کشیدی به پیش
به پشتش فشردی همی دست خویش
زهروی او پشت کردی بخم
نهادی بروی زمین بر شکم
چنین تاز کابل بیامد ز رنگ
فسیله همی تاخت از رنگ رنگ
یکی مادیان تیز بگذشت خنگ
برش چون بر شیر و کوتاه لنگ
دو گوشش چو دو خسنجر آبدار
برویال فربه میانش نزار

۱- فردوسی، شاهنامه، چاپ مجاهد دبیر سیاقی، صص ۲۵۵-۲۵۶

۲- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین صص ۱۲۷، صص ۳۱۰

۳- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، صص ۵۶۷-۵۶۸

م- نولدکه، حماسه ملی ایران، پاورقی شماره ۳، صص ۳۰

یکی کوره از پس ببالای او
 تنش پر نگار از کوران تا کوران
 چه بر آب بودی چه بر خشک راه
 پی مسور چه بر پلا س سیاه
 بنیروی پیل و ببالا هیون
 چورستم بدان مادیان بنگرید
 کمند کسیا نی همی داد خـم
 به رستم چنین گفت چوپان پیر
 بمرسید رستم که این اسپ کیست
 چنین داد پاسخ که داش مجوی
 همی رخس خوانیم و بورا برش است
 خداوند این را ندانیم کس
 سه سالست تا این به زین آمده است
 چو ما درش بیند کمند و سوار
 ندانیم ای پهلوان جهان
 پیر هیز تو ای هوشیوار مرد
 که این ما دیان چون درآید بچنگ
 چو بشنید رستم بدانسان سخن
 بیند اخـت رستم کیانی کمند
 بیا مد چو پیل ژیان ما درش
 بغرید رستم چو شیر ژیان
 یکی مشت زد بر سر و گردنش
 بیفتاد و برجست و برگشت از وی
 بیفشرد را ن رستم زور مستند
 بیازید چنگال گردی بزور
 فکرد ایچ پشت از فشردن تهی
 بد دل گفت کاین بر نشست منست

سرین و برش هم به پهنای او
 چو برگ گل سرخ بر زعفران
 بروز از خورافزون بدی شب زماه
 شب تیره دیدی دو فرسنگ راه
 بزهره چو شیر و که بیستون
 سر آن کوره پیلتن را بدید
 که آن کزه را باز گیرد زدم
 که ای سهراسپ کسان را بگیر
 که از داغ روی دورانش تهیست
 کزین هست هرگونه بی گفت و گوی
 بخوبی چو آب و بتک آتش است
 همی رخس رستمش خوانیم و بس
 به چشم بزگان گزین آمده است
 چو شیر اند را آید کند کارزار
 چه را زاست با این هم اندر نهان
 بگرد چنین اثر دها بر مگرد
 بدر دل شیر و چرم پلنگ
 بدانست گفتا رمر د کهن
 سرا برش آوردن گه بیند
 همی خواست کنند بدان سرش
 ز آواز او خیره شد مادیان
 بخاک اند را فکنند لرزان تنش
 بسوی گله زود بنهاد روی
 بر و تنگتر کرد خم کمند
 بیفشرد یک دست بر پشت بور
 تو گفتی ندارد همی آگهی
 کنون کار کردن بدست منست

بر آمد چو باد دمان از برش
 ز چو بان بپرسید کاین اژدها
 چنین داد پاسخ که گر رستمی
 لب رستم از خنده شد چون بسد
 بزین اندر آورد گلرنگ را
 گشاده ز نخ کردش و تیز تک
 کشد جوشن و خود و کو پال اوی
 چو زین سان بچنگ آمدش با رگی
 بشد تیز گلرنگ زیرا ند رش
 بچند ست و اینرا که داند بها
 بر و راست کن روی ایران زمی (۱)
 چنین گفت نیکی زیزدان سزد
 سرش تیز شد کینه و جنگ را
 بد بدش که دارد دل و زور ورگ
 تن پهلوان و پروبال اوی
 دل از غم پیرداخت یکبارگی (۲)

رخش اسمی بوده است تیز تک، قوی هیکل، هوشیار و بالاخره از عجایب مخلوقات جهان. در خوان اول از هفته خوان رستم می خوانیم که رخش با شیر می جنگد و آن را از پای در می آورد، چون رستم از خواب بربی خیزد با آن حرف می زند و آن حیوان هوشیار سخن رستم را می فهمد. (۳) همچنین در رستم نامه مشهور آمده است که رخش از دهایی را که میخواست بر رستم حمله کند، می کشد. در خوان سوم از هفت خوان رستم که قصه جنگ رستم با اژدهاست، رخش بدندان پوست اژدها را می کند و بعد رستم با تیغ سر از تن آن حیوان جداسی سازد (۴) رخش در سردی و گرمی و سایر مشکلات مقاوم است (۵) بقول نولدکه، محل اصطبل رخش رستم در اوایل عهد اسلامی در قرنین نزدیک زرنج باقی بود (۶) در داستان گوراوغلی اسمی ننومند، بنام «قیر» همانند رخش رستم اعمال خارق العاده بی را انجام

۱- مقصود از سر زمین آریانا است.

۲- فردوسی، شاهنامه چاپ محمد دبیرسیاقی، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۵۵

۳- فردوسی، شاهنامه، چاپ محمد دبیرسیاقی، ج ۱، ص ۲۹۸

۴- فردوسی، ایضا، ص ۳۰۴

۵- ایضا، ص ۲۹۹

۶- نولدکه، حماسه ملی ایران، برلین، لیزیک، ۱۹۲، صص ۱۱-۱۲، فرای، سیرات ایران، صص ۱۸۵

۱۸۶- بوشنر، دایرة المعارف اسلامی، چاپ اول، ذیل لغت «سیستان»، فتوح البلدان بلاذری، چاپ

دوخویه، لیدن، ۱۸۶۶، ص ۳۹۴. ابن اثیر، تاریخ چاپ تورنبرگ، لیدن، ۱۸۵۱-۷۶، ج ۳، ص ۱۰۱،

یاوت، معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۳ و منابع دیگر عربی در فهرست کز ایالتی ایرانشهر، سارکوارت

، چاپ میسینه روم، ۱۹۳۱، ص ۸۸

میدهد. در باره این اسپ روایات و نظریات ناهمگون است. صمد بهرنگی نویسنده کتاب کور را و غلو و کچل حمزه، در این مورد چنین ابراز نظر کرده است که علی کیشی، مهترخان بزرگی است به نام حسن خان وی بر سر اتفاق جزئی که آنرا توهینی سخت نسبت به خود تلقی می کند، دستور میدهد چشمان علی کیشی یعنی پدر کور او غلو را در آورند، علی کیشی باد و کوره اسپ که آنها را از جفت کردن مادیانی با اسپان افسانه پی در پی به دست آورده بود، همراه پسرش روشن (کور او غلو) از قلمرو خان سی گر یزدویس از عبور از رزمینهای بسیار سرانجام در چنلی بئل (کمره مه آلود) که کوهستانی است متکلاخ و صعب العبور باراههای پهناور، مسکن می گزیند. روشن کوره اسپ ها را بدستور جادو مانند پدرش در تاریکی پرورش میدهد و در قوشابولا (جفت چشمه) در شبی معین آبیازی می کند. (۱) دو کوره اسپ همان اسپهای باد پای او میشوند. نام این دو اسپ «قیرآت» و «دورآت» است (۲) قیرآت نسبت به دورآت، تیز تک و قوی تر بوده است. این اسپ در تمام زندگی کور او غلو نقش عجیبی داشته است. به سبب اهمیتی که این اسپ داشته است، حسن خان در فکر دزدیدن آن می شود و کچل حمزه را برای این امر موظف می کند و این شخص با حیل و تدبیر در این کار موفق میگردد ولی کور او غلو آنرا دوباره بدست می آورد. نظر صمد بهرنگی در این مورد از روایت آذربایجانی داستان گوراغلی متأثر است. باید خاطر نشان ساخت که نظر صمد بهرنگی راجع به تربیه و پرورش قیرآت گوراغلی در تاریکی به قوه جادو و جوره کردن مادیانی با اسپان دریا بی افسانه پی که در نتیجه سبب بیدایش قیرآت و دورآت میشود، این عقیده او را که قیام گوراغلی را اسلم از قیام جلالی لر میداند و علت آنرا به ناپسانانی وضع سیاسی و اجتماعی ارتباط میدهد، تضعیف می کند زیرا از خلال روایات او بدین نتیجه می توان رسید که داستان گوراغلی بیشتر ترجمه افسانوی و تخیلی دارد.

بهر حال آنچه که از روایات شفاهی گوراغلی گویند، با داستان راجع به قیر یعنی اسپ گوراغلی و اوس خان شنیده می شود، با نظر صمد بهرنگی و سایر کسانی که با او هم فکرند (۳)، منافات دارد. آسانکه در گذشته نوشته بودیم، در روایات شفاهی گوراغلی افغانستان، راجع به قیر گوراغلی مطلب بگونه دیگر

۱- صمد بهرنگی، کور او غلو و کچل حمزه ص ۱۲

۲- ایضاً

۳- داستانهای پهلوانی کور او غلو، ترجمه محسن صدری افشاری، به اهتمام داود منصوری و کتاب در شناخت ادبیات و اجتماع، اژده روز تبریزی، از انتشارات کتاب نمونه، تهران چاپ دوم

گفته میشود و آن چنین است که گور اوغلی ماد یانی را که خودش از پستان آن شیر خورده است، با اسپ ایل قره، یکی از خوا نین ترکستان و رقیب احمد خان ما مای گور اوغلی، جفت می کند و از آن کره بی زا بیده میشود که پس از بزرگ شدن، همچون رخس رستم قوی، هوشیار و تیز تک میباید شد و نام آن بر سر ز بانها می افتد.

در باره وجه تسمیه قیر اوس خان، همچون رخس رستم اقوال متفاوت است. خود کلمه قیر از نگاه لغت، به معنای سیاه و مشکی است، لیکن تاجاییکه از روایات شفاهی گور اوغلی در افغانستان برمی آید، این اسپ کا ماسیاه نبود، بلکه سیاه مایل به سرخ یا سرخون (Sorkhun) بود است. قیر در اصطلاح گور اوغلی گویان با مفهوم، اصیل، پر بها، تنومند، سرکش و تیز تک ملازمه دارد. چنانکه اسپ لاغرو کم قوت و یابو را بر سبیل تمسخر، قیر اوس خان می گویند.

در بعضی از شاخها (بندها) ی گور اوغلی، اسپ اوس خان، فقط قزل (qezel) خوانده شده است. قزل اصلاً بمعنی رنگ سرخ میباشد ولی فعلاً نوعی اسپ سفید را نیز قزل گویند.

برای اسپ اوس خان کلمه بی دیگر را نیز بکار میبرند که آن «تلفار» (Tolfar) میباشد. متأسفانه بنده معنای این را در هیچ جای نیا فتم. خود گور اوغلی گویان که لا بد بعضی از آنها از نعمت سواد بی بهره و یا کم بهره اند، معنای دقیق این لغت را نیز نمی دانند. تنها این کلمه را با چالاک و دونده مترادف میسازند که شاید حقیقی یا حدسی باشد.

در داستانهای گور اوغلی، برای قیر صفت های زیاد ذکر رفته است. بجهت مثال گفته میشود که قیر مانند آهودر صحرای و صخره ها می دوید و مانند انسان دراک بود. و تیکه ایس ز خمی میشد به مد اوای اوسی پرداخت.

بالاخره در باره قیر اوس خان روایات شگفتی انگیز موجود است. خلاصه اینکه رخس رستم و قیر اوس خان از جهات مختلف با هم شباهت دارند. بنظر من ممکن است. ایجاد چنین اسپ در داستان گور اوغلی با داشتن خصوصیات عجیبی، از داستان رخس رستم متأثر باشد.

د کتور سید محمد دوم رهین

آداب الصوفیه و خواجه عبدالله انصاری

در سال ۱۹۶۰ شماره پنجاه و نهم مجله انستیتوت فرانسوی - باستان شناسی شرقی رساله بی
بنام « کتاب المختصر فی آداب الصوفیه و السالکین الطریق الحق » به کوشش پدر روحانی سرژ
دوبور کوی بچاپ رسانید. نسخه منحصر بفرد خطی این اثر که مورد استفاده مصحح مذکور
قرار گرفته عبارت است از نسخه شماره ۱۳۹۳ کتابخانه شهید علی استانبول که در غره ر بیع
الاول ۷۷۰ هجری مطابق ۱۳ اکتوبر ۱۳۶۸ توسط سردی بنام عبدالله بن احمد تحریر یافته است.
آقای بور کوی در پیشگفتار فرانسوی این رساله در باره تعلق آن به خواجه عبدالله به
تفصیل بحث کرده اند. چون در آغاز رساله آمده است: « قال الشيخ الامام العارف ابو اسماعیل
عبدالله انصاری: بدان که تصوف چهار چیز است... » و در صفحه ۹۳ نسخه خطی ذیل نام این رساله
آمده است: « من تصانیف الامام شیخ الاسلام قدوة السالکین و سلطان العارفين ناصر السنة و
قاهر البدع ابی اسماعیل عبدالله بن محمد بن علی الانصاری اجنبلی الهروی الخزر جی قدس الله
تعالی روحه » و روی چند قرینه دیگر مصحح محترم احتمال داده اند که رساله مذکور از آن
خواجه عبدالله انصاری باشد. سپس با قرینه ذکر نام خواجه عبدالله در آخر کتاب و اشاره
به کتاب منازل السائرین تقریباً اطمینان یافته اند که این رساله از آن عبدالله است. مصحح
قر این دیگری نیز استنباط کرده اند مانند آنچه در باره شرايط سماع که باید مبتنی بر سنت و
شریعت باشد و احتیاط در آن در بن رساله آمده و منطبق بر مشرب خواجه عبدالله انصاری است.
مصحح محترم فرموده اند که بعضی از کلمات این رساله نماینده صفات شخصی خواجه است
مانند آنچه در صفات پیر آمده است که باید داننده شریعت و طریقت باشد و این نظر در تمام آثار
خواجه منعکس است که تصوف از قرآن و سنت بیرون نیست و میان شریعت و طریقت اختلافی
نه. دیگر اینکه پیر نباید وابسته به درگاه و منسوب به دستگاه پادشاهان باشد و باید سنی بود
که مبتدع پیری زانسزد، همه باروش خواجه وفق دارد.

مصحح ضمن بیان فواید این رساله در شناسایی خواجه از رعایت وضع لباس که از آن درین رساله سخن رفته یاد می کند دال بر آنکه خواجه سلاجقی نبود زیرا که وضع ظاهراً مطابق باطن می داند. در همین مقدمه آقای پور کوی رساله مذکور را با بعضی از کتب صوفیه که در باب راه رسم صوفیان و آداب سلوک نوشته اند می سنجند و با توجه به این سنجش و با اتکاء به قراین قبلی به این نتیجه می رسند که آداب الصوفیه از آن خواجه عبدالله انصاری است و یکی از تلامیذ و ارادتمندان پیر هرات از مجالس تذکیر او یاد داشت نموده و پس از مرگ وی آن را تدوین کرده است، چنانکه طبقات الصوفیه و مناجات ها و برخی دیگر از آثار خواجه نیز چنین حالتی دارند.

بنده با مراجعه به آثار برخی از مشایخ کبرویه در یافتیم که این رساله از آن شیخ نجم الدین کبری پیشوای طریقه کبرویه است. بویژه هنگامی که در کتاب او را دالال حباب و فصوص الادب ابوالمفاخریحی باخرزی به کاوش پرداختیم دیگر تردیدی برایم باقی نماند که رساله المختصر فی آداب الصوفیه تلخیصی از یکی از رسایل شیخ نجم الدین است.

کتاب او را دالال حباب و فصوص الادب در دو بخش است. بخش نخستین حاوی بیان او را د و اوقات صوفیه و سنن پیغمبر در طاعات و عبادات قلبی و بدنی و سلسله خرقه پوشیدن و امثال اینها است. بخش دوم که فصوص الادب نام دارد و بچاپ رسیده (۱) در بیان آدابی است که سالک باید در سفر و حضر خود را ملزم به رعایت آن بداند و شرح آداب و اخلاق و ترتیب « صورت و صفت نشست و برخاست و پوشش و خورش و حرکت و سکون، قول و فعل و سفر و حضر ایشان » است. مولف کتاب ابوالمفاخر باخرزی فرزند برهان الدین احمد باخرزی بود. این برهان الدین احمد در سال ۷۱۲ از کرمان به بخارا رفت و در سال ۷۲۶ در آن شهر در گذشت. وی فرزند شیخ العالم سیف الدین ابوالمعالی سعید بن مظفر (یا مطهر) باخرزی ۵۸۶-۶۵۹ عارف نامدار اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم و از معاصران شیخ فرید الدین عطار و شیخ نجم الدین کبری بود و از شاگردان و خلفای شیخ نجم الدین کبری.

وی از طرف شیخ نجم الدین از خوارزم به بخارا رفت و در آن شهر طریقه کبرویه را گسترش بخشید. این عارف بزرگ آثاری به نظم و نثر در وی دارد که دلالت تام بر استادی و چیره دستی او می کند. از آثار او وقایع الخلوۃ رساله وصیة السفر و رساله در ثمن و رباعیات اوست (۲). سیف الدین

(۱) انتشارات دانشگاه تهران - شماره ۵۷. ۱ - به کوشش ایرج افشار - تهران ۱۳۳۵

(۲) مجله دانشکده ادبیات - شماره ۳ - سال دوم. ۱۳۳۴ - سعید نفیسی ص ۱-۱۵ نیز مجله

دانشکده ادبیات شماره ۳، سال هشتم ایرج افشار ص ۱۱-۲۳

با خرزی از دست پیر و مرشدش نجم الدین کبری خرقه پوشید و برهان الدین احمد فرزندش از دست پدر خویش سیف الدین و ابوالمفاخر یحیی با خرزی مؤلف اوراد الاحباب و فصوص الادب از دست پدر خود برهان الدین احمد (۱)

بدینگونه دیده می شود که ابوالمفاخر یحیی متعلق به طریقت کبرویه و سلسله خرقه اوبه نحوی که خودش ذکر کرده به شیخ نجم الدین کبری می رسد.

ابوالمفاخر مطالب و محتویات کتاب خود را از چند مسأله خذ عمده، عرفانی در زبان عربی و دری گرد آورده و گفته است که «درین دور و این دیار اکثر فقرا، و اهل خرقه از لغت عربی بی نصیب اند» بنا برین موف در صدد نگاشتن این کتاب و گردآوری مطالب آن از مسأله مختلف عارفان برآمده است. آداب و اوراد و اعمال صوفیان را با تلخیصی از روی آثار و مراجع معتبر عرفانی تدوین کرده است. مؤلف نام رسائل و کتبی را که در تدوین این دو بخش کتاب اوراد الاحباب و فصوص الادب مورد استفاده قرار داده در آخر هر بخش ذکر نموده. مسأله او در بخش اول کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی بوده و بعضی از احادیث صحیحین و جز آنها که شیخ العالم سیف الدین باخرزی گرد آورده بود. مسأله بخش دوم یعنی قسمت فصوص الادب بنحوی که مؤلف بیان داشته عبارت است از قوت القلوب ابی طالب مکی. آداب المریدین شیخ ضیاء الدین ابی نجیب سهروردی و عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی و رساله الخلوه و رسالین فی آداب الصوفیه، شیخ نجم الدین کبری و رساله وصیة السفر شیخ سیف الدین باخرزی و حلیة الابدال و رساله امر المربوط و کتاب کنه الابدال المرید از شیخ ابن عربی محی الدین و منا زل المریدین شیخ ابو عبد الله المرجانی. همانطور که گفته آمد در جمله مسأله مؤلف و رساله از شیخ نجم الدین کبری که ابوالمفاخر از آنها با عنوان رسالتین فی آداب الصوفیه یاد کرده، بوده است.

در متن کتاب در بخش ها و فصول مختلف بصورت پراکنده در لابلای مباحث ذیل عنوان های: اللباس و الخرقه، آداب السجاده و الابریق و التوضی به و العصا، آداب انواع الخدسات و آداب خدامها، آداب السفر، آداب السماع و آداب الاکل تقریباً تمام مطالب و مسند درجات رساله مختصر فی آداب الصوفیه با عین عبارت نقل شده است. گاهی حتی تصریح شده است که مطالب مذکور را مؤلف از کتاب آداب نجم الدین کبری برداشته است، مثلاً می گوید: «شیخ ما نجم الدین الکبری - رضوان الله و سلامه علیه در آداب فرموده است که هر که را ارادت این راه پدید آید و خواهد تا خرقه پوشد باید که از دست پیری پوشد که علم شریعت و طریقت و حقیقت نیکو داند... الخ» و این عبارت البته با حذف جمله اول که نام نجم الدین کبری در آن آمده تا آخر قول نجم الدین در رساله المختصر فی آداب الصوفیه منسوب به خواجه عبد الله آمده است.

(۱) اوراد الاحباب - مقدمه ۲۸ و ۲۹ بنقل از بخش اول.

ظاهراً به نظر نمی رسد که ابوالمفاخر رساله خوواجه عبدالله را اشتباها بنام نجم الدین کبری یاد کرده باشد. بیرون از مراتب علم و فضل ابوالمفاخر باخرزی وی با آثار پیشوای مکتب کبرویه بخوبی آشنا بود، زیرا خودش و پدر و پدر کلانش از پیروان این مکتب بودند و اگر این رساله از خواجه عبدالله میبود نه از شیخ نجم الدین حتماً در جمع ماخذ مؤلف رساله مذکور بنام خواجه عبدالله یاد می شد.

از طرفی مطالب و سندرجات این رساله با مشرب کبرویان سازگارتر است تا با روش پیر هرات. چند موردی که در نظر مصحح محترم قرینه تعلق رساله مذکور به خواجه عبدالله تواند بود قرینه محکم تری بدست می دهد که آن را از آن شیخ نجم الدین بدانیم. مثلاً صحبت در باره سماع با رعایت جوانب احتیاط از طرف نجم الدین کبری بیشتر مورد دارد تا خواجه انصار. «۱» شیخ الاسلام گفت که نوحه از مصیبت زده خوش آید و غنا از مطرب عاشق گرم تر آید «(۱) چنین مردی مسلماً حساسیت کمتری نسبت به سماع دارد، در حالیکه شیخ نجم الدین در امر سماع احتیاط بیشتری بخرج می دهد. اما آنکه بنا بر روایت ابوالمفاخر گفته است: «سماع را به تکلف مکن و به پیشباز شو و چون حالت پدید آید به غفلت منشین و چون ساکن شود به تکلف مجنب که مزه ویر که آن برود و در وقت نرسی.» «(۲) و با وجودی که در کتب کبرویه درباره سماع و آداب آن به کثرت سخن رفته، نجم الدین شخصاً سماع را دوست نداشت. در یکی از مسافرت هایش هنگامی که بیمار شد با همه بیعلاقگی و بی میلش در حضور او و مجلس سماع برگزار کردند و وی ناگزیر به سماع گوش داد و این بیشتر از بیماری او را رنج داد. «(۳) پیران کبرویه نیز سماع را آسبخته با احتیاط تجویز کرده اند و بوضع سماع در روزگار خود خرده گرفته اند چنانکه ابوالمفاخر گوید: «(اما سماع این قوم روزگار ما اسمی است بی معنی و کالبدی است بی روح و رسمی است بی حقیقت، بی صورت سماع صدیقان دارد و بی معنی با کبان، سگر عزیزانی که آداب و شرایط او را محافظت نمایند از آن معانی بویی یابند.» «(۴)

سلامتی نبودن خواجه عبدالله نیز ازین رساله که در آن وضع درون سالک را با جامه برون متناسب دانسته، بر نمی آید و این سخن نیز به مذاق کبرویان است. خواجه عبدالله با آنکه خودش ملامتی نبود ولی علی رغم اعتراضش بوضع سماع متمه آن روزگار این مکتب را پسندیده می داشت:

(۱) طبقات الصوفیه ۳۵-۳۶ (۲) اوراد الاحباب و فصوص الاداب ۲۰۸

(۳) مجله وحید، شماره نهم - سال دوازدهم - مکتب کبرویه - ابوالقاسم سلا میان

، اوراد الاحباب ۲۹۵

«شیخ الاسلام گفت کی مذهب (ملاست) نه آن است کی بر شریعت نیایی کی ملاست آن است که بر نفس خود نیایی و خود را قبول ننگاری. ملاست نه آن بود که کسی به وی حرمتی کار کند تا او را ملاست کنند. ملاست آن بود کی (در) کار الله از خلق ناپاکدار بود و سر خود او را می گوشد و صافی می دارد به بد خلق پاک ندارد، هرگه کی کرد کار توبه توریا شود و سخن توبه تو دعوی شود آن گاه مرهنگک بی.» (۱)

حتی می توان گفت با تعریفی که عبدالله از ملاست کرده است، مخصوصاً آنجا که گفته «ملاست آن بود کی (در) کار الله از خلق نا پاکدار بود» خود وی بهترین مصداق اینگونه ملاست بوده است و حوادث زندگی و حالات او شواهد خوبی برای «ناپاکداری وی از خلق در کار الله» است. پس او صرف مخالف ملاستیان عصر خودش است که «اکثون قوم اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی ادبی و بی حرمتی بردست گرفته اند که ملاست باش.» (۲)

این نکته که پیر باید داننده شریعت و طریقت باشد منظور شیخ نجم الدین کبری نیز بود و خودش بهترین نمونه این دانندگی است. نجم الدین نیز رعایت شریعت راطی منازل سلوک لازم می شمرد و معتقد بود که مالک هنگامی می تواند که به محل شهود رسد که منازل شریعت و طریقت را پشت سر گذارد و به همین سبب اعتقاد کسانی را که از عارف کامل اسقاط تکلیف می کردند رد نمود.

عقیده بر آنکه پیر باید سنی باشد نیز از عقاید کبرویان است نه انصاری. چرا که با توجه به مشرب عبدالله می توان گفت که وی مبتدعه راحتی به سریدی هم قبول نداشت تا چه رسد به پیری. اما کبرویه اعتقاد به سنی بودن پیر داشتند و مادر کتاب شیخ نجم الدین را زی که مرید شیخ مجد الدین بغدادی و وی مرید شیخ نجم الدین کبری بود می بینیم که درباره پیر می گوید:

«دوم اعتقاد است باید که اعتقاد اهل سنت و جماعت دارد و به بدعتی آلوده نباشد تا مرید در بدعتی نیندازد که معامله اهل بدعت منجی نباشد.» (۳)

و اما درباره جامه خواجه عبدالله به مختگیری ندارد. او که مدت ها با جامه عاریتی و یک باربی شلوار (۴) مجلس کرد.

(۱) طبقات الصوفیه ۱۰۳ (۲) همان کتاب ۱۵

(۳) مرصاد العباد شیخ نجم الدین رازی ۱۳۷

(۴) نفعات الانس ۲۲۲ - مطبعه سیدی - بمبئی .

در کنا رخا نقاهیان مرقع پوش بود و بر منبر ارشاد جامه مرصع به تن داشت. عزت دین را و معتقد بود که جامه ظاهر گویای حالت شخص نیست. به همین سبب است که می گوید: «و اگر چه بزاز پلاس فروشد بهینه چیز باز خوانند و توانگر گرچه پیراهن کهنه در پوشد درویش نشود و درویش گرچه صد جامه نفیس نهکو عاریتی در پوشد توانگر نشود» (۱)

و این مانند نظر خواجه است درباره «معلوم» که میزان دل بستگی بدان وابسته به کیفیت «تجربید» می بیند، «کی تجربید درست شود ملک سلیمان معاوم نبود. کی تجربید درست نشده بود آستین افزونی از دست معلوم بود.» (۲)

داشتن رکوه بقول این رساله سنت است. شیخ الاسلام در طبقات الصوفیه با ذکر اسناد از ابراهیم اطروش آورده است که می گفت: «رکوه صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینه او (او). یعنی حقیق. (۳) این سخن اگر موافق طبع آن پیر نمی بود و وی آن را نمی پسندید به شاگردان املا نمی کرد. اما در آثار کبیر و یان داشتن رکوه و ابر یق و ناخن پیرای و شانیه و سوزن و منتقاش و سره دان و میلی از آهن که سرخود با آن بخارند و میلی که گوش خود با آن پاک کنند و ظرفی از کرباس، مستحب و شایسته شمرده شده است (۴)

با این مقدمات روشن شد که رساله «المختصر فی آداب الصوفیه» از خواجه عبدالله انصاری نیست و تلخیصی از رساله یا «رسالتین» نجم الدین کبری است. از میان آثار شیخ نجم الدین کبری یکی رساله آداب العریدین که نسخه خطی آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است (۵) و رساله کوچک بدون عنوان دیگری در باب آداب ظاهری صوفیان نگاشته شده است و گو یا مقصود مولف او را دالاحباب از «رسالتین فی آداب الصوفیه للشیخ نجم الدین الکبری» همین دور رساله است و «المختصر فی آداب الصوفیه» تلخیص گونه بی ازهر دوویا تنها از رساله آداب المریدین.

ظاهر عبارت «قال...» در اول این رساله موجب اشتباه یکی از ارادتمندان خواجه که مدت ها پس از آن پیر می زیسته، شده است و وی پنداشته که خواجه انصار از آغاز تا انجام این رساله را بیان کرده است.

(۱) طبقات الصوفیه ۵۹ (۲) همان کتاب ۶۹. (۳) طبقات الصوفیه ۱۱۷

(۴) او را دالاحباب ۳۱ و ۹۷ و ۱۶۰.

(۵) مجله وحید - شماره نهم - سال دوازدهم - ابوالقاسم سلیمان

از طرفی خواجه نجم الدین کبری کتابی هم بنام منهاج السالکین دارد که در آن آداب باطن و منازل را هر دو طریقت و در نور دیدن این منازل تا اتصال به حق بیان شده است. در توصیه بی که در آخر رساله ((المختصر فی آداب الصوفیه)) به سالکان شده است که برای شناختن ابواب آداب باطن به کتاب ((منازل السالکین)) رجوع شود، گویا مراد همان منهاج السالکین نجم الدین کبری است. ولی چون کاتب اشتباهاً این رساله را از آغاز متعلق به پیرهرات پنداشته است در پایان نیز با نام منازل السالکین - منهاج السالکین، اسم پیرهرات را برده است با تداومی که در ذهنش از کتاب منازل السائرین خواجه صورت بسته بوده است.

باری حکم به تعلق این رساله به خواجه عبدالله - اگر چه نه به بحق - از ارزش کسار پدر روحانی پور کوی نمی کاهد. در روز هایی که هنوز بسیاری از نسخ آثار صوفیان بچاپ نرسیده بود و بخش مهمی از کتبخانه های نسخ خطی بصورت علمی فهرست و تنظیم نشده بود، وقوع چنین اشتباهی امری بسیار بدیهی است.

متن المختصر فی آداب الصوفیه بامقا بله به متن فصوص الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الامام العارف ابواسماعيل عبدالله الانصاري: «بدان كمي تصوف چهارچيز است: صفا و وفا و فنا و بقاء. و سهل تستري - رحمة الله عليه - مي گويد: «التصوف الصفاء من الكدر والا مثلاه من الفكر والقطع الى الله من البشر».

معنی سخن وی آن است که صوفی باید کسی از همه تخلیطی دور باشد، و هر از فکر بود و از همه خلاق دل بردارذ و امید به خدای تعالی دارد. و بدان کسی اهل تصوف را آداب بسیار است در نهستن و خاستن و خفتن و جامه پوشیدن و خوردن و آشامیدن و به دعوت رفتن و سماع کردن و در حضور سفر بودن و در جمله حالات.

و هر که خرقة پوشد و زی ایشان گیرد، باید کسی آن آداب بشناسد و بردست گیرد، تا ظاهر او بدان آراسته شود کسی به برکت آن باطن او به حقیقت تصوف متحلی گردد. و گفته اند: هر که مایح نبود باطن او صحیح نباشد، «من کان له ظاهر مایح کان له باطن صحیح» ظاهر با آداب نیکو باشد، تا باطن به الوان حقیقت آراسته گردد، کسی ظاهراً از باطن اثر است و باطن را از ظاهر خبر، و شیخ الاسلام عبدالله انصاری گفته است کسی دو ذ از آتش خیر دهد و کرد از با ذ، و ظاهر از باطن حکایت کند و شاگرد از استاد روایت کند. (۱)

آداب اول

در خرقة پوشیدن

(۲) هر که را ارادت این کار (۳) پدید آید و خواهد کسی (۴) خرقة پوشد باید کسی از دست پیری پوشد که او راهم شریعت باشد و هم طریقت و هم حقیقت (۵). عالم بود به اصول شریعت و عارف به آداب طریقت، و واقف بود بر اسرار حقیقت (۶)، تا چون سرید را در شریعت اشکالی افتد به علم خویش (۷) بیان کند، و چون در طریقت واقعه بی روی نماید به معرفت روشن (۸) کند، و چون در حقیقت ستیری پیدا شود به بصیرت خویش سر (۱۰). آن باز نماید. نه خرقة از دست کسی پوشد کسی او پیر زاده و محتشم باشد

(۱) از آغار تا اینجا در فصوص الاداب نیامده. (-)

(۲) ف: شیخ ما شیخ نجم الدین الکربری - رضوان الله وسلامه علیه - در آداب فرموده است

که هر که را ... ص ۲۷ ذیل حکم الخرقه. (۳) ف: راه ص ۲۷ (۴) ف: تا ص ۲۷. (۵)

که علم شریعت و طریقت و حقیقت نیکو داند. ص ۲۸. (۶) و به اصول شریعت عالم باشد و به

آداب طریقت عارف و بر اسرار حقیقت واقف. ص ۲۸ (۷) او به علم خود ص ۲۸. (۸) تقریر

ص ۲۸ (۹) او را ص ۲۸ تحقیق ۲۸.

و چندین مرید دارد و پیش‌ابناء دنیا و سلاطین محترم باشد... اگر مبتدعی بینی مثلا کسی او را بظاهر کرامت باشد، هان تا بدان مغرور نگردی کسی آن تخا یل شیطان باشد کسی خلق بدان در ضلالت افتد، کسی شیطان را دام هاست. صاحب بصیرتی باید کسی از آن دام ها حذر تواند کرد. و عظیم تر دام های او حال مبتدع و زهد و نماز اوست، کسی خلق بظا هر زهد او مغرور شوند و به وی اقتدا کنند و باوی صحبت دارند تا او بتدریج تخم بدعت در دل ایشان می‌کارذ و از راه سنت ایشان را باز می‌دارد. چون بنگری عاقبت کار ایشان گفر و ضلالت پدید آید. خدای تعالی ما را از صحبت مبتدعان دور کناد. (۱)

پس مرید باید کسی خرقه ازدست پیری... عالم به شریعت و طریقت و حقیقت پوشد. (۱) و آنکه خرقه (۲) پوشد باید کسی توانایی استقامت دارد. (۳) برعناورنج (۴) طریقت. و بر (۵) ریاضت و مجاهدت اهل حقیقت صبر تواند کرد (۶) و برنگردد. (۷) کسی هر که درین کار آمد. (۸) و آنکه برگردد (۹) مرتد طریقت باشد. و مرتد طریقت بتر (۱۰) از مرتد شریعت باشد (۱۱)، زیرا کسی مرتد شریعت به یک کلمه کسی بگوید باز سرکار آید (۱۲) و مرتد طریقت به عمل تقلین باز (۱۳) سرکار نیاید. هر که یک بار از وی خیانتی معلوم شود دیگر بروی اعتماد نکنند (۱۴) و بزرگان گفته اند: «طلب الحال بعد الزوال محال».

و چون خرقه خواهد پوشیدن اول جامه بی‌گمی در روزگار پوشیده باشد بر کند و بیفکند. (۱۵) و بهترین جامه ها (۱۶) جامه پشمین است. و اول کسی گمی (۱۷) پوشید آدم و حوا بود ند. چون به دنیا آمدند (۱۸) برهنه بوذند، جبرئیل آمد (۱۹) و گو سفندی بدیشان آورد (۲۰)،

(۱) عبارت «نه خرقه ازدست... و حقیقت پوشد» در ف نیست. ص ۲۸. (۲) و مرید باید که وقتی خرقه. ص ۲۸. (۳) که داند که بر آن استقامت تواند نمودن. ص ۲۸. (۴) و رنج و مشقت (۵) بر. ص ۲۸. (۶) کردن ص ۲۸. (۷) و از عهد. آن خرقه به تما می تواند بیرون آمدن. ص ۲۸. (۸) راه آید، ص ۲۸. (۹) و باز گردد. ص ۲۸. (۱۰) و او بدتر ص ۲۸. (۱۱) است ص ۲۸. (۱۲) مرتد شریعت چون کلمه «لا اله الا الله» بگوید نجات یابد اگر چه هر طاعت که کرده بود برباد داده باشد، اما (ص ۲۸) (۱۳) به (۱۴) هر که... نکنند - (ص ۲۸) (۱۵) و چون خواهد که خرقه پوشد و جامه ها، اول، جامه ای که عادت داشته باشد بیرون کند و بیفکند آن گاه خرقه پوشد (ص ۲۸). (۱۶) های اهل خرقه پشمین (ص ۲۸) (۱۷) خرقه (۱۸) چون از نعمت بهشت به محنت دنیا افتادند (ص ۲۸) (۱۹) بیا مد. (۲۰) و گو سفندی بیاورد. - <

پشم از وی باز کردند و حوایر یسمان (۲۱) کرد و آدم بیافت و در پوشیدند . موسی - علیه السلام - هم پشمین داشت .

وصوفی (۲۲) را نسبت باصوف امت ، و چون صوف پوشید داد (۲۳) آن از خود طلب کند ، کی صوف سه حرف است : ص ، و ، ف . به صاد صدق و صفا و صلابت (۲۴) و صبر و صلاح از خود طلب کنند . و به وا و وفا و وصلت و وجد از خود طلب کند . (۱) و به فاء فرج و فرح از خود طلب کند ، تا او را پوشیدن صوف مسلم شود .

و اگر مرقع پوشد ، گویند : « هر کار که سیان من و خداوند پوشیده بود بازی دوزم » . (۲) و مرقع نیز چهار (۳) حرف است : م ، ر ، ق ، ع . به میم معرفت و معیت و بذات از خود طلب کند . و به راه رافت و رحمت و ریاضت و راحت از خود طلب کند . و به قاف قناعت و قربت و قوت حال و قول صدق از خود طلب کند . و به عین علم و عشق و علو همت و عهد نیکو از خود طلب کند . (۴)

اگر کسی بپوشد (۵) کی خرقه پوش را خرقه بر چه رنگ باید پوشد (۶) ، گویم : (۷) اگر نفس را مقهور کرده باشد (۸) و به تیغ مجاهدت و مکابدت (۹) گشته است و در ما تم نفس نشسته ، جامه سیاه و کبود پوشد ، گوی عادت اصحاب مصائب آن است کی جامه سیاه و کبود پوشند . (۱۰)

(۲۱) برشت (ص ۲۸) . (۲۲) . مرید (۲۳) حق (۲۴) صیانت .

(۱) از خود طلب کند (ص ۳۰) - (۲) « گوید ... دوزم » - بجای آن : و اگر مرقع پوشد بدان نیت پوشد که سنت است و مهراث است از آدم و حوا علیهما السلام ، قوله تعالی : « و طافا بخصفان علیهما من ورق الجنة » . (ص ۳۰) . (۳) و دیگر آنکه مرقع چهار حرف (ص ۳۰) (۴) « میم » تعامی معرفت و مجاهدت و مذلت است ، و « راه » بی نهایتی رحمت و رافت و ریاضت و راحت ، و « قاف » ظهور قناعت و قوت و قربت و قول صدق ، و حرف « عین » عیان شدن علم و عشق و عمل و جمله این معانی که در این چهار حرف مرقع است از خود طلب کند . (ص ۳۰) . (۵) سوال کند . (۶) ... که خرقه چه رنگ باید ؟ (۷) گوئیم که صورت درویش باید که مناسبت سیرت او باشد . اگر رنگی و صورتی گیرد که حقیقت آن در وی نبو دشعبه ای از نفاق باشد پس باید که رنگ و صورت مناسب حال باطن و سیرت و سیر او باشد . اگر سرید نفس را ... (ص ۳۰) (۸) است (۹) مکابدت - (۱۰) ... کشته ، در ماتم نفس نشسته ، جامه سیاه و کبود

(بقیه در ص ۱۱۲)

و اگر (۱۱) از جمله مخالفات تو به کرده است (۱۲) و جامه (۱۳) عمر خود را به صابون انابت و ریاضت (۱۴) شسته و صحیفه دل خود را از نقش یاذ اغیار پاک و صافی گردانیده است، جامه سفید پوشد. (۱۵).

و اگر به همت از عالم سفلی برگزیده است و به عالم علوی رسیده و آسمانی همت (۱۶) و ستاره زینت گشته، جامه ازرق پوشد کی رنگ آسمان دارد. (۱۷) و اگر در جمله مقامات و منازل رفته است (۱۸) و از هر مسقا مسی و مسنزل لی نصیبی یافته و از انوار حالات امعه بی بروی تافته، جامه (۱۹) ملمع پوشد.

و اگر مهر امانت بر ظاهر و باطن خود (۲۰) نهاده است و دل خود را خزانه اسرار کرده است فراویز (۲۱) برنهد.

و اگر بر تخت محبت نشسته است و بر سر علم و موافقت اسرار حق تکیه کرده است، کرسی بردوزد. (۲۲)

و اگر زره مخالفت نفس و شیطان پوشیده است و خود مقابلات سلطان بر سر نهاده، قب برنهد. (۲۳) و اگر از راه مدهانت نفس برخاسته است و باوی به مخالفت (۲۴) در طریق مجاربت آمده است خشن در پوشد.

و اگر خود را به هزار حربه مجاهدت مجروح و خسته کرده است و هزار شربت زهر نوش کرده و نهاد خود را به سوزن ناکامی بیازده است (۲۵)، هزار میخی در پوشد. و اگر (۲۶) جامه وجود خود را چاک کرده است و بود خود را برفنا آورد، لباچه در پوشد (۲۷) و اگر خود را با شکال اسرو نهی بسته است و بند های شریعت بر او

پوشد که این رنگ اصحاب مصیبت است. (ص ۳۰) (۱۱) و اگر مرید (ص ۳۱). (۱۲) بود (۲۳) جامه - (ص ۳۱). (۱۴) . . . انابت شسته و صفحه دل را از نقش اغیار و هر هوا [ی] نفس پاک و صافی کرده سفید پوشیدن او را مسلم گردد (ص ۳۱). (۱۵) جامه سفید پوشد - (۱۶) آسمان صفت گشته (ص ۳۱). (۱۷) جامه ازرق . . . دارد - (۱۸) و اگر . . . رفته است (۱۹) جامه - (۲۰) (خود) - (۲۱) بر - (۲۲) . . . علم تکیه زده جوز گره بر جامه و کلاه بنهد. (ص ۳۱) (۲۳) و اگر زره مجاهدت نفس پوشیده است و خود مقابله با شیطان بر سر نهاده کلاه راقبه برنهد (ص ۳۱). (۲۴) محاسبیت. (۲۵) و اگر بر خود ضربت مجاهده زده است و هزار شربت زهر نوش کرده . . . ناکامی دوخته . . . (ص ۳۱) (۲۶) مرید (ص ۳۲). (۲۷) و بود . . . در پوشد - (بقیه در ص ۱۱۳)

(۱) نهاده ، اشکال بروی نهذ (۲)

و اگر رداء و فا پوشیده است و به عهود شریعت و طریقت وفا کرده ، ردا بر افکنند . و اگر رستگار و ایمن شده است و جمله خلایق از او ایمن و رستگار شده اند ، دستار بر سر نهذ (۳) و اگر ما دون حق را تا ز پس پشت انداخته است ، شاخ دستار باز پس اندازد . (۴) و اگر آنچه مقصود اوست در پیش او نهاده است و آنچه مطلوب اوست او را نقد گشته . شاخ دستار در پیش افکنند . (۵)

و اگر از آزار خلق بگذشته (۶) است و از ریاضت و مجاهدت زار و نزار گشته (۷) ، ازار (۸) بر سر نهذ . و اگر از صفات خود نیست گشته (۹) است و به عالم بقا (۱۰) و هستی رسیده ، ازار لام الفی بر افکنند . (۱۱)

و اگر مقید (۱۲) شریعت شده است و مجرب (۱۳) طریقت گشته ، جورب در پوشد . (۱۴) و اگر قدم (۱۵) از الواث نگاه داشته است و در عالم هاکی قدم نهاده ، باجیله دارد . (۱۶) و اگر چشم و زبان از بند (۱۷) شیطان برهانیده است و به دیدار حق (۱۸) سزاوار گشته ، روی ستره دارد . (۱۹)

و در جمله باید کسی احوال ظاهر او موافق احوال باطن او باشد ، کی هر چه اهل تصوف کنند در ظاهر ، از باطن خود نشان دهند .

و بزرگان گفته اند : « معنی مرقع آن است کی مرقع ، برقت و بیفتاد » . یعنی هر که از میان مرقع بیرون آمد ، چنان افتد کی هرگز بر نخیزد . و مرقع حمایل توحید است کی در گردن

فرجی پیش گشاده در پوشد ، و فرجی پوشیدن مکروه است الا شایخ را که فرجی به منزله طیلسان است . (ص ۳۲) . (۱) خود . (۲) بر جامه نهذ ، و بعضی آن را چپ و راست گویند . (ص ۳۲) . (۳) و اگر . . . نهذ .

(۴) . . . حق را از پیش برگرفته است و پس پشت انداخته شاخ دستار از پس پشت افکنند . (ص ۳۲) . (۵) و اگر آنچه مقصود . . . در پیش افکنند . (۶) گذشته (۷) . و از ریاضت . . . گشته . (۸) ایزار بر سر نهذ ، یعنی فوطه یا شمله خرد بر بندد . (۹) صفات بشریت نیست شده . (ص ۳۲) . (۱۰) بقا و (۱۱) رسیده است دستار به لام و الفی بر سر بندد ، یعنی یک گوشه را به اریب فرو گذارد . (ص ۳۲) . (۱۲) مقبل به (۱۳) مجرم . (۱۴) در های کند . . . (۱۵) قدم را . (۱۶) باجیله در پوشد و آن کفشی است تنگ که اهل تصوف چون های افزار از های بیرون کنند آن را در پوشند . . . (ص ۳۲) . (۱۷) تنگ (ص ۳۲) . (۱۸) و دیدار حق را . (۱۹) روی ستره بر افکنند ، یعنی روی مال یا دستار چه برگردن اندازد . . .

افکنند (۱) و جیب مرقع مقام راز است و پناه خلق، یعنی هر که با من را زگویند (۲) آشکا را نکنم، و هر که از من پناه خواهد او را (۳) پناه دهم، اگر چه کافر باشد. (۴)

و بدان کی (۵) آستین مرقع سلاح است یعنی پادشمن می روم. (۶) و دامن مرقع ستر است کی بر برادر مسلمان می پوشم. (۷) و کلاه تاج کرامت است کی بر سر نهاده ام و تکبر و تطاول (۸) از سر بیفکنده ام (۹) و دستار دستور امان (۱۰) است کی جهود و ترسا و جمله خاق از من ایمن شده اند. (۱۱) و میان بند کمر بندگی کی بر میان بستم (۱۲) و وطا و طا رحمت است کی بازافکندم کی بر همه خلق رحمت و شفقت نمایم (۱۳). و سجاده بساط قرب (۱۴) است کی بازگستردم (۱۵) و پای حرمت و خدمت بران نهادم. (۱۶) و عصا قضیب غربت است و انیس وحدت و دفع مضرت است. (۱۷) رکوه و ابریق منبع عشق است و شرب شوق (۱۸) و کنف خزانه اسرار است و خانه (۱۹) نیکوی و صندوق علم و حال. (۲۰) و پای او زار (۲۱) آلت رفتن به حضرت است و سفر کردن در طاعت و گریختن از هر چه دون خداست. (۲۲) ها تاوه نگهداشت جوارح و زندان هوی و هاکی تن و جامه است (۲۳). ترازوی نماز مقیاس (۲۴) است کی دوست و دشمن را بدان وزن کنم (۲۵) و معیار دل است و طیار سراسر است. (۲۶) و معنی خرقة دریدن آن است کی هر چه اغیار است همه بدریدم. (۲۷) و نصب فرا گرفتن معنی

(۱) و در جمله . . . افکنند - (۲) یعنی راز کس (ص ۳۳). (۳) و در ماندگان را (ص ۳۳).

(۴) اگر چه کافر باشد - (۵) بدان کی - : و (۶) است که پیش دشمن برم و ستر است که بر برادران پوشم. (ص ۳۳). (۷) و دامن . . . پوشم - (۸) تجبر (۹) سر خود بنهاده ام. (ص ۳۳). (۱۰) امانت (۱۱). کی جهود و ترسا و جمله - : همه (ص ۳۳). (۱۲) است که بسته ام. (۱۳) و وطا . . . نمایم - (۱۴) قربت (۱۵) که گسترده ام (ص ۳۳). (۱۶) و پای رحمت بر او نهاده. (۱۷) و عصا که عرب عکاز گویند تکیه گاه منفعت و دفع مضرت است. (۱۸) ابریق منبع طهارت است و شرب رحمت است (ص ۳۳). رکوه - (۱۹) گنجینه (۲۰) و حال - (۲۱) پای افزار (ص ۳۳). (۲۲) و طاعت و از هر چه دون خداست گریختن (ص ۳۳). (۲۳) ها تاوه . . . است - (۲۴) ترازو نماز است که نماز مقیاسی (ص ۳۳). (۲۵) کند (۲۶) و معیار . . . است - (۲۷) و معنی . . . بدریدم.

آن است کسی اگر از برآزی عیبی در وجود آید. بر دیده خود اندازم تا عیب او نبینم. (۱)
پس باید که صوفی هر چه در ظاهر کند مصداق آن از باطن طلب کند، تا صادق باشد
نه کاذب و موافق باشد نه متناقض و مخلص بود نه سرای و محقق بود نه مدعی. (۲)

آداب دوم

در نشستن و خاستن (۳)

صوفی باید که به ادب بر سجاده نشیند، و روی در قبله کند، های چپ بیفکند و های
راست بردارد، چنانکه کسی در پیش پیرواستاد نشیند. و اگر بروی زانو درآید شاید، و شاید کسی
مربع بنشیند. (۴) و نگذارد کسی دست وی تا ساعد بیش برهنه شود (۵) و در میان جمعی های
برهنه دراز نکند (۶) و بینی ندمد و آب دهن نیفکند. و اگر سرفه آید یا عطسه آستین (۷) یا دست
بر دهن نهد (۸)، و در عطسه آواز بلند نکند. چندانکه تو اندر رد کند (۹) و آواز فرو گیرد،
کسی رسول - علیه السلام - می گوید: «اذا تثاب احدکم لایقولاه فان الشیطان یضحک به» (۱۰)
و خویشتن بسیار بخارد و دست به سوی روی (۱۱) فرو نیارد.

و بر سجاده کسی نشیند باید که حق آن نگهدارد. و حق سجاده آن است که به تفکر و
حرمت نشیند و به ذکر حق و فکر مشغول باشد و دل در اندیشه آن دارد که طاعت او بردرگاه
حق تعالی مقبول است یا نه، و در نگرز که کدام طاعت به نزدیک حق تعالی پسندیده تر
است و آن را بردست گیرد. (۱۲)

و سخن بسیار نگوید و آنچه گوید به قدر حاجت گوید (۱۳). و در سخن گفتن دست نجیباند (۱۴)
و آواز بلند بر نیاورد (۱۵) و حرکات خارج نکند.

(۱) و در خانقاه نصیبه بر گرفتن را معنی آن است که اگر از کسی عیبی در وجود آید
آن عیب را به دیده خود اضافت کنیم و عیب یار نبینیم (ص ۳۴).
(۲) پس هر چه در ظاهر صوفی پیدا شود مصداق آن از باطن خود طلب کند تا در طریقت
صادق گردد نه کاذب، مخلص و موافق باشد نه مرائی، محقق باشد نه مدعی. (ص ۳۴). (۳)-
(۴) صوفی باید... بنشیند - (۵) و نگذارد که های برهنه شود و دست برهنه نهاد و در آستین کشد
و دست هادر زیر جامه در نیارد و نگذارد که ساعد دست برهنه شود. (ص ۹۸). (۶) و در...
نکند - (۷) آستین یا - (۸) بیش دهان خود دارد (۹) چندانکه... کند - (۱۰) کسی رسول...
به - (۱۱) محاسن بسیار (۹۸). (۱۲) و بر سجاده... گیرد - (۱۳) ... نگوید الا آنکه ضرورت
باشد (۹۹). (۱۴) بسیار نجیباند (ص ۹۹) (۱۵) نکند.

و چون برخیزد از پای راست برخیزد و قدم راست در پیش نهذ و کفش راست درپوشد و کفش چپ بیرون کند و قدم برهنه بر زمین نهذ .
 و در رفتن نخرامد و دست نجیباند و از راست و چپ ننگرد و از پیش و پس ننگرد و سر در پیش افکند
 و در راه سخن نگوید و قرآن نخواند ، و اگر خواند به دل خواند و به سر .
 و به بازار نرود مگر به وقت ضرورت . و در راه توقف نکند و از مواضع تهمت و مجال طعن حذر کند ، و قدم خود را از مواضع نجاست نگاهدارد . و به شتاب نرود ، خاصه کمی باجماعت رود . و به تشییع جنازه و عیادت بیمار و نماز جمعه و دیگر نمازها همچنین آهسته رود ، تا به هر قدمی او رانیکی بنویسند . (۱)

آداب سیم در رفتن در خانگاہ

چون ابتدا در خانگاهی رود ، پای بر در خانگاه بماند و بر در خانگاه های بر زمین نزنند . و چون در روز سلام نکنند و کیسه کفش بیرون گیرند و کفش در پیش نهذ و پای چپ از پای اوزار برآرد و بر روی کفش نهذ و در کفش نکنند تا پای راست بدر کند . آنکه پای راست در کفش کند و پس پای چپ در کفش کند و برود و وضو بسازد و باز آید و دور کعبت نماز بگذارد و برخیزد و بر حاضران سلام کند . (۲)

معنی آنکه چون در خانگاه روز سلام نکنند (۳) ، یکی آنکه بی وضو سلام نکرده باشد ، زیرا کی سلام نام حق - سبحانه و تعالی - است و طریق آداب عبودیت (۴) نزدیک ارباب معرفت آن است کی بی طهارت سلام بر زبان نرانند ، زیرا کی رسول - علیه السلام - وضو نداشت دست مبارک بردیوار زد و تیمم کرد و جواب سلام باز داد و آن مرد را گفت : « چون من برو وضو نباشم سلام بر من مکن ، چه اگر سلام کنی و من بر وضو نباشم جواب سلام باز ندهم . (۵) و معنی دیگر (۶) آن است کی بر اصحاب (۷) ناگاه سلام نکرده باشد ، زیرا کی اصحاب پیوسته در ذکر و فکر باشند و به حق مشغول (۸) ، و چون ناگاه برایشان سلام

(۱) و چون برخیزد ... بنویسند - (۲) آداب ... سلام کند -

(۳) سؤال : چه معنی دارد که به خانگاه در آیند و اول سلام نکنند و سخن نگویند تا آنگاه که رکعتین بگذارند ؟ (ص ۱۶۹) . (۴) و طریق آداب عبودیت - (۵) روزی یکی از صحابه بر رسول الله سلام کرد ... و فرمود ... بر من سلام مکن (ص ۱۷۰) (۶) و معنی ستم (۷) که در خانگاه بر صوفیان (ص ۱۷۰) . (۸) دایم به حضور حق و ذکر حق مشغول اند و در مراقبه و فکرند . (ص ۱۷۰) .

کنند وقت ایشان بشوراند. (۱)، و چون وضو کند و باز آید ایشان جواب سلام او ساخته باشند و وقت ایشان شوریده نشود. (۲)

آداب چهارم در طعام خوردن

چون طعام خوردن، اول دست بشوید و برپای چپ نشیند و کاسه بر روی نان نهد. و به اول طعام خوردن «بسم الله» بگوید و به آخر «الحمد لله» بگوید. و ابتدا به نمک کند، پس به کاسه ثرید چند ان کند کی بخواهد خوردن، و از کاسه خود چیزی نگیرد، (۳) و لقمه گوچک برگیرد و خورد (۴) بخا یذ، و تا یک (۵) لقمه فرو نبرد دیگری بر نگیرد. (۶) و در طعام گرم باز ندهد (۷) کی رسول

علیه السلام می فرماید: «النفخ فی السطعام ینقض البرکة» و در میان طعام خلال نکند و چیزی که در دهن آید از دهن نیفکند. و پیش از آنکه از طعام خوردن فارغ شود دست به دستار خوان پاک نکند و از گشتان پاک بلیسد و کاسه را. و به کارد نان پاره نکند و دست آلوده بر نمک نزند و لقمه ثرید به آب گوشت در سر که نیارد. (۸) و تا تواند در میان طعام آب نخورد دو معنی را (۹): یکی آنکه از روی طب زیان کار باشد (۱۰)، و یکی از روی ادب کی چون دهن چرب بر کوزه نهد دیگران را کراهیت باشد. (۱۱)

و سر در پیش دارد (۱۲) و در لقمه دیگران نتکزد و از پیش خویش خوردن دست گرد کاسه در نیارد و بر سر سفره سخن نگوید. و تا جماعت فراغ نشوند دست از طعام باز نگیرد، کی خود را به اندک خوردن منسوب کرده باشد و دیگران را به بسیار خوردن.

و چون با جماعتی به طعام خوردن مشغول شود، اگر روزها نافله دارد بگشاید کی موافقت جماعت اولی تر و خود رابه قرای و زاهدی ننماید به خلق تا از ریا دور باشد. (۱۳)

(۱) (برایشان) بشوراند و این نشاید.

(۲) پس به وضو و تحیت مقام مشغول گردد تا ایشان نیز سلام و پرسش او را سهوا ساخته شده باشند تا وقت برایشان شوریده نگردد. (ص ۱۷۰)

(۳) آداب . . . نگیرد . . . (ص ۱۳۹) (۴) نیکو (ص ۱۳۹) (۵) و تا آن (ص ۱۳۹). (۶) دست به لقمه دیگر دراز نکند (ص ۱۳۹) (۷) و به دهان طعام را با نکند. (ص ۱۳۵).

(۸) کی رسول . . . نیارد - (۹) به سبب دو معنی (ص ۱۳۵). (۱۰) از روی طبع زیان دارد (ص ۱۳۵). (۱۱) و دیگر از روی ادب. و کوزه را به دهان چرب برد کوزه چرب شود و دیگران را کراهت آید. (۱۲) اندازد (ص ۱۳۵). (۱۳) و در لقمه . . . باشد -

و چون (۱) فارغ شوذ ختم بر نمک کنذ ، و بعد از آن خلال کنذ و در طشت انداز ذ .
 و چون دست شوید بر سر هر دو پای نشینذ و ایشان بر دست چپ کنذ (۲) و به دست راست آب
 بروی زند . و اول در دهن و لب آرد ، آنکه به دست راست ، دست چپ را بشوید . و انگشتان
 و کف دست چندانکه آلوده باشد بشوید ، و پشت دست نشوید کی این کار کرم و کانا باشد .
 و چون دست بذ بین ترتیب بشوید (۳) آنکه دهن بشوید و آب از دهن اندر تشت اندازذ چنانکه
 چشم جماعت بر آن نیاید (۴) ، و آب دهن و رطوبت در طشت بیندازذ . و اگر از خلال ل کردن
 فارغ نشده باشد خلال را بشوید ، پس بکاردارذ . و نیکو تر آن است کی پیش از آنکه دست
 شوید از خلال فارغ شده باشد تا چون دهن پاک بشوید اثر طعام از دهن و میان دندان زایل
 شده باشد . (۵) و چون دست از طعام بشست در آستین کشد یا به ازار خویش پاک کذ ، کی
 مکروه است کی جماعتی دست به یک ازار پاک کنند . (۶)

آداب پنجم

در رفتن به دعوتها (۷)

باید کی اگر کسی وی را به دعوت خوانذ اجابت کنذ ، مگر کی آن طعام از آن ایتم
 باشد کی مالی حرام است . (۸) و چون به دعوت رود ، آن جا نشینذ کی
 میزبان نشاند (۹) و به سرا دمیزبان باشد و آنکه بیرون آید کسی میزبان
 اجازت دعد . (۱۰) و چندانکه حاجت دارد بغور ذوز له نکند مگر میزبان به طبع خویش
 چیزی به وی دهد . (۱۱)

(۱) و در وقت (ع ۱۴۲) . (۲) و صابون با ایشان بر دست گیرد .

(۳) به دست راست آب . . . بشوید - (۴) آنکه دستها بشوید و آب در دهان گیرد و بشوید
 و آب را از دهان بازچنان در طشت ریزد که چشم کسی بر آن نیفتد (ص ۱۴۳) . (۵) و آب . . .
 باشد - (۶) و چون از دست شستن فارغ گردد هر دو دست را همچنان تریه آستین در کشد ، و پیش
 از طعام که دست شوید نیز همچنین کند و به مئزر دست را خشک نکند که خلاف سنت است
 (ص ۱۴۳) (۷) - (۸) اگر کسی ترا به دعوت طاب کند باید که اجابت کنی مگر که در آن
 دعوت چیزی باشد که شرعاً حرام باشد . . . (ص ۱۵۳) . (۹) و بر مهمان واجب آن است که
 آنجا که او را بنشانند بنشیند (ص ۱۵۶) .

(۱۰) بیرون نرود تا اجازت نطلبد . (۱۱) و زله برنگردد مگر که صاحب دعوت او را اجاح *

و چون طعام خورد به سخن گفتن مشغول نشود، زیرا که حق تعالی می گوید: «فاذا طعمتم فانتشروا ولا مستانمین لحدیث» (۳) و در نشیند مگر کی میزبان بنشانند (۴). و در سرای میزبان به همه جای ننگرد و نپرسد کی این فرش چیست و این پیرا به چیست کی در محل تهمت باشد (۵).

و میزبان باید کی مهمان را نیکو دارد و تکلف نکند و ماحضر پیش آرذ (۶). و مهمان را جای نیکو بنشانند و بروی در نشستن و خوردن و بودن الجاح نکند. و چون مهمان خواهد کی برود باز ندارد. و فرزند خویش و پیش مهمان ندارد تا بنوازد و بوسه دهد، کی نه هر کس فرزند سردمان را چنان دوست دارد کی فرزند خویش را و چون بکس را میزبانی کند، جماعت بسیار به خانه حاضر نکند کی زحمت باشد و نه هر کس طاقت زحمت ندارد (۷) و باید کی مهمان را طعام حلال پیش آورد (۸)، و نه گوید کی این طعام به چندین خریده ام. و سنت بر مهمان نهذ کی (۹) بر خود نهذ کی مسالمانی طعام وی بخورد و یقین باخوذ دانند کی چون مهمان از خانه بیرون گناه او باخوذ ببرد و برکت در خانه او بگذارد، و هر طعام کی از وی بازمانده باشد آن را حساب نباشد.

آداب ششم

در سماع شنیدن

باید کی سماع به تکلف نکند و پیش او باز نرود و چون بدید آید بر غفلت نشیند و وقت خود با حق تعالی نگهدارد. و چون واردی بد و در اهذتا تواند آرام گیرد و اگر واردی قوی بود وی را بجنباند

* کند و امر کند که برگیر و... (ص ۱۵۴). (۳) و چون... لحدیث - (۴) و چون طعام خورده شود بر خیزد و از خانه بیرون آید، الا آنکه صاحب خانه او را مانع گردد (ص ۱۵۴). (۵) و در خانه او به هر جانب نظر نکند و نپرسد که فلان چیزی به چند خریدی و آن فلان چیز را از کجا آوردی، که این سخن ها از طمع باشد. (ص ۱۵۴). (۶) و شرط آن است که در ماحضر تکلف نکند (ص ۱۵۵). (۷) و مهمان را... ندارد - (۸) اول واجب آن است که مهمان را طعام حلال دهد. (ص ۱۵۶). (۹) بلکه مهمان را مدح و ثنا گوید که مصطفی - صلی الله علیه وسلم - فرموده است: «الضيف اذا نزل نزل برزقه»، و اذا ارتحل ارتحل بذ نوب جميع من فی الدار، مهمان گناهان جمله اهل خانه را با خود بیرون ببرد... (ص ۱۵۴).

بتکلف نجنبند کسی برکت از وقت او بروز و بدان نرسند. (۱) و در حرکت از کسی موافقت نخواهد،
و اگر کسی از موافقت خواهد مسا عدت کند. (۲)

اما سماع را از سه چیز لا بد است. (۳) مکان و زمان و اخوان. مکان جای باید فراخ،
اطراف آن گشاده قادیله اغیار بر جماعت نباید. (۴) و مستمع باید کسی در مجلس گستاخی نکند
و خواب آلوده ننشیند و خود را بخارزد و بینی ندمد. و از سوی و محاسن و جامه پیرامتن پرهیز کند
و بر تفرقت دل ننشیند و قرای نکند و در محبت درویشان سماع غنمیت شمارد. (۵)

اما زمان: مرید باید کسی وقت سماع شنا سداوز روی ظاهر در شب بهتر کسی در روز (۶)
زیرا که در روز تکثیر مردم باشد و در شب (۷) صاحب قال از صاحب حال پدید آید. باشد که
صاحب سماع را بر خواب اختیار کند و مارگزیده را خواب نبرد، و در شب دلها جمع
باشد و خاطرها متفرق نبود و از نظاره خلق و اغیار ایمن باشد. (۸)

و از روی حقیقت زمان وقت است (۹) چون وقت آمد روز و شب یکسان باشد کسی «الوقت
سيف قاطع» چون وقت در آمد نباید کسی شمشیر بر هر چه آید ببرد و بگذرد. و همچنین گفته اند:
«الصوفی مع الوقت». (۱۰) هر صوفی کسی گوید: «من امشب سماع کنم». او را تصوف مسلم
نوست، آنچه آن تو نیست در بند آن مباش. توجه دانی کسی امشب ترادهند یا ندهند؟ و قتی کسی
نقد داری از دست بگذار. چون حال در آمد وقت آن است، و چون خرقة در میان آمد و افتاد وقت
آن است، زیرا در تصوف تأخیر نپسندیده اند.

مرید باید کسی از مخالفت و اضداد پرهیزد، و سماع الا باجنس خود نکند کسی «لا عذبه

(۱) و شیخ نجم الدین کبری قدس الله روحه می فرماید سماع را به تکلف

مسکن و پیش بسا زمشو و چون حالت پدید آید به غفلت منشین و چون ساکن
شود به تکلف مجنب که مزه و برکت آن وقت برود و در وقت نرسی. (ص ۲۰۸) (۲) و در حرکت
رقص از کسی یاری نخواه و اگر کسی از تو معاونت خواهد موافقت کن. تکلف دیگر است و
تصوف دیگر (ص ۲۰۸) (۳) و در سماع سه چیز نگاه داری. (ص ۲۰۸) (۴) اما مکان، باید
که فراخ باشد و گشاده و از نظر اغیار پوشیده. (ص ۲۰۸) (۵) و مستمع ... شمرد (۶) شب
پسندیده تر (ص ۲۰۸) (۷) زیرا ... شب - (۸) ... پدید آید که صاحب در در خواب نبود و در
شب اجتماع دلها به غفلت صورت نیند (ص ۲۰۹) (۹) و حقیقت زمان حقیقت وقت است ... (ص ۲۰۹)
(۱۰) کسی الوقت ... نپسندیده اند -

عذاباً شدیداً» عذاب شدید صحبت ناجنس است . (۱)

یوسف حسین رازی - رحمة الله علیه ، گفته است کی آفت صوفی سه چیز است : «صحبت با اعدا و مجالست با اضداد و موافقت زنان» (۲) و جنید - رحمة الله علیه - وقتی در دعوتی بود سماع می کردند در نمی گرفت ؛ (۳) جنید گفت : «باز دانید تاچه افتاده است ؟» باز دانستند طعام حلال بود و در میان هیچ ناجنس نبود . گفت : «نویک بنگرید تاچه سبب است.» یک تائی کفش صوفی بازان عاسی بدل شده بود ، از آن سبب بود که سماع در نمی گرفت . (۴)

و اگر قوال اسرد باشد نشاید سماع شنیدن کی در سحر آفت است و مجال طعن ، و نفس و شیطان دشمن اند . (۵) رسول علیه السلام گفته است کی با پسران تو انگران و پادشاهان منشینید کی با ایشان همچنان شهوت است گمی با دختران .

و اگر دف با جلاجل باشد به مذهب امام شافعی مباح است و به مذهب امام ابوحنیفه حرام است . و سماع این طایفه را روح است ، بایز گمی بر طریق سنت و حرمت و ادب و موافقت شریعت باشد تا از آن راحت و کرامت و حیوة حقیقی و درجات بلند و کاشفات غیبی بدین آید . و هر سماع کی بر خلاف این بود از آن آفت و معصیت و تهمت و مضرت دینی حاصل شود ، زیرا که تکلف جداست و تصوف جدا . (۶)

آداب هفتم

در سفرها کردن است (۷)

مرید بایز که سفر از بهر سه چیز کند (۸) زیارت را ، یادیدن مشایخ را ، یا ریاضت را . و هر

(۱) و ناجنس بایز که البته نباشد که با ناجنس صحبت و رای همه عذاب هاست . (ص ۲۰۹) . (۲) و بز رکان گفته اند آفت صوفی سه چیز است : مجالست مردان و صحبت اعدا و موافقت زنان (ص ۲۰۹) . (۳) شیخ جنید قدس الله روحه در سماع بود و سماع در نمی گرفت . (ص ۲۰۸) . (۴) شیخ گفت بنگریت تا هیچ ناجنس در میان ما هست ؟ طلب کردند هیچ نیافتند . شیخ فرمود بهتر بنگریت . تفحص کردند کفش صوفی با کفش عاسی بدل شده بود ، سماع از آن در نمی گرفت . (ص ۲۰۹) . (۵) و بهتر آن است که قوال سوی روی داشته باشد که بعضی گفته اند که سماع بی ریش نباید شنودن (ص ۲۰۹)

(۶) رسول علیه السلام . . . تصوف جدا - (۷) فص آداب السفر (ص ۱۵۷) . (۸) و شیخ

نجم الدین کبری رضوان الله علیه فرموده است که سفر از بهر سه چیز بایز کردن (ص ۱۵۸)

سفر کی ازین هرسه بیرون است بطالت است و بر مسافر تاوان است. (۱) و مرید باید کی در سفر رفیق موافق هم درد هم همت هم راز هم ارادت بدست آورد. و اگر تواند به حدودی سفر کند کی از زحمت و عوایق حذر کند. و بی عصا و ابریق نرود. (۲) و گفته اند کی هر مریدی کی بی ابریق سفر کند بترك وضو و نماز بگفته باشد. (۳) و عصا (۴) در دست راست گیرد و ابریق در دست چپ. و از چهار چیز باید کی در سفر و حضر خالی نباشد: مسواک و شانه و ناخن بر (۵) و سرمه دان. این هر چهار باید کی در همه احوال با وی بود. (۶) و باید کی مادام برو وضو باشد و بی طهارت نرود و پیاده رود، اگر قوت دارد و ریاضت و مجاهدت بیشتر کشد. و در رفتن میان در نیندازد و آستین بازماند تا شمر تر باشد و در رفتن مسبک بهتر کسی (۷) رود. و به هر بالا و نشیب کی بر روز و فرو آید (۸) تکبیر بگوید. و در راه در یوزه نکند و در مساجد نخسپند مگر جای نیابد، کی آدمی چون بخفت از وقایع خواب بیرون نباشد.

* * *

این است آداب ظاهر کی مرید را در بدایت ارادات بکار باید داشت و آن را رعایت باید کرد تا شایسته صحبت باشد. اما آداب باطن خود کاری دیگر است و آن را ابواب بسما راست و مقامات و منازل بشمار، اول از ریاضت و مجاهدت است. (۹)

هر که خواهد کی آن آداب بداند باید کی منازل السالکین کی شیخ الاسلام عبدالله انصاری - رحمه الله علیه - ساخته است بخواند و بداند و بشناسد، هر چند کی این معنی به رفتن و دیدن و کوشیدن راست نیاید کی کار به کردار است نه به گفتار، کی شناختن آب تشنگی را نشانند. کسی هزار سال به زبان گوید شکر، مذاق او شیرین نشود، کی شکر در دهان باید نهاد تا حلاوت به حلق رسد و طبع خوش گردد. ایزد تعالی ما را به گفتار موقوف مگرداند و از آنچه حقیقت است بهره بی برمارساند، بمنه و لطفه وجوده و کرمه. (۱۰)

تم المختصر فی آداب الصوفیه بحمد الله وحسن توفیقه.

(۱) و هر چه خلاف این باشد بر مسافر تاوان آید (ص ۱۵۸). (۲) و مرید باید... نرود. (۳) و گفته اند که چون صوفی را بی رکوه و بی کوزه بینی بدانکه عازم ترك سلوة و کشف عورت است. اگر خواهد اگر نه (ص ۱۶۰). (۴) و چون وداع اصحاب کرد عصا (ص ۱۶۲). (۵) گیر (۶) این... بود. (۷) و باید... کی رود.

(۸) و چون بر بالا و نشیب بر آید و فرود آید (ص ۱۶۰)

(۹) و آداب ظاهر را لا بد محافظت کند و هر که آداب نداند صحبت را نشاید، و آداب باطن خود کاری بزرگ است و اگر خواهد تا به آن برسد مجاهدت و ریاضت باید کردن تا در باطن او چیزی ظاهر گردد، والله اعلم بالحقائق (ص ۱۶۲) (۱۰) هر که خواهد... بمنه و لطفه وجوده و کرمه -

دکتور اسدالله حبیب

اندیشه های اجتماعی پیر هرات

از هشتاد و پنج سال زندگی خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ه.ق) هفتاد و اند سال آن بقول خودش در فرا گرفتن دانش، و نوشتن و پیکار در راه عقیده سپری شده است (۱). و در پهنه عقیده او در پهلوی خدا پرستی داغ بیکران و عظیمش علاقمند به خلق و زندگی اجتماعی همه جا مشهود است چنانکه هر جا که از خدا یاد میکنند خواه میخواه به فکر خلق می افتد، مثلاً در رساله دل و جان: «بدان ای عزیز که زندگانی بر مرگ و قتی ترجیح دارد که این ده چیز نگاه دارد. اول با حق سبحانه و تعالی به صدق - دوم با خلق با انصاف، سوم با نفس بقهر - چهارم با مهتران به عزت پنجم با کھتران به شفقت ششم با دوستان به نصیحت - هفتم با دشمنان به مروت - هشتم با عالیمیان (عالمان) به تواضع - نهم با درویشان به سخاوت - دهم با جاهلان بخا موشی» (۲) - و یاد ر طبقات الصوفیه که آمده است:

مروت سه چیز است: زندگانی کردن و اخود به عقل و و اخلق به صبر و واحق به نیاز و نشان زندگانی و اخود به عقل سه چیز است: قدر خود بدانستن و انداز کار بدیدن و خطر خود بگوشیدن و باخلق به صبر به سه چیز است بتوان ایشان از ایشان راضی بودن و عذرهای ایشان باز بستن و داد ایشان از توان خود بدادن...» (۳)

۱- «من هفتاد و اند سال علم آموختم و نوشتم و رنج بردم در اعتقاد جامی - نفحات الانس - به

تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پورص (۳۳۸)

۲- عبدالله انصاری - رساله دل و جان - رسائل جامع، خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح

و مقابله و حیدر دستگردی - چاپخانه شرق، ۱۳۷۶ - ص ۲۶

۳- عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، اهتمام عبدالحی حبیبی، کابل، ص ۹۳

توجه خواجه عبدالله انصاری به زندگی اجتماعی و صلاح جامعه به آن حد است که در صد میدان معاملات را بر تقوی فزونتر میدانند که میگوید: «میدان هفتاد هم معاملات است باز میدان تقوی میدان معاملات زائد. قوله تعالی . واء مروینکم بمعروف» و معاملات سه چیز است: با خود به خلاف و با خلق با انصاف و با حق با اعتراف زیستن» (۴)

آتش عظیم دوستی انسان در سینه خواجه شعله و راست و حتی به عقیده او «نیست از عبادان چیزی با منفعت تراز صلاح خواطر دلها» (۵) خواجه با این چنین ایمان محکمی که به زندگی و روابط مردم دارد از دوشیوه بیکیه صوفیه برای پخش عقاید خود برگزیده اند که یکی عبارت است از تدریس و تبیین شفاهی و دیگری نگارش رساله و کتاب از نخستین بامیل بیشتر و از دومین کمتر و اما از هر دو موفقانه کار گرفته و با زبانی خوش آهنگ، ساده و نزدیک به فهم مردم سیاهی های زندگی اجتماعی زمان خود را افشاء کرده مردم را بسوی درستی و راستی راه نموده است.

در راه نمودهای اجتماعی و اخلاقی خواجه عبدالله انصاری بخوبی دیده میشود که انسان دوستی او مافوق مناسبات اجتماعی قرار ندارد و موضع گیری خودش هم در این مورد بر بنای «صلح کل» استوار نیست خواجه از قدرتهای حاکم به مردم همیشه دوری گرفته در برابر دربار عزت النفس خود را چنانکه شایسته بود نگاه کرده است، نخستین بر خوردش با زمان ملاقات اوست با مسعود طوری که دشمنان سعایت کردند که خواجه عبدالله خداوند را با صفات انسانی توصیف میکند. وقتی که مسعود خواجه را احضار نمود پرسید: این توهستی که گفته ای که خدای عزوجل در آتش قدم می نهد؟ خواجه جواب داد: «عمر سلطان بزرگ در از یاد خدای عزوجل از آتش آسیب نمی بیند و آتش او را آسیب نمیرساند و پیامبر او در باره او دروغ نمیگوید و علمای این امت با آنچه از پیامبر روایت میکنند و بر کلام وی استناد میکنند چیزی از خود نمی افزایند» (۶) و یاد در آغاز سال ۳۵۹ که آلب ارسلان برای فرونشاندن شورش قره ارسلان عازم کرمان شده در راه در حومه هرات منزل کرد خواجه عبدالله انصاری را یارانش و داشتند تا برای سپاه گزاری به سرا پرده نظام الملک برود. در حضور نظام الملک ابوالقاسم علی دبوسی که بعداً مدرس نظامیه بغداد شد و استاد شافعی بود از خواجه پرسید:

۴- عبدالله انصاری، صد میدان به اهتمام عبدالحی حبیبی، ۱۴۳۱، ص ۱۷.

۵- طبقات، ص ۷۷.

۶- سرژ بوری کوی - همان اثر ص (۸۳) به نقل از تاریخ بیهقی.

که چرا ابوالحسن اشعری را لعن میگویند؟ خواجه پاسخ تنیدی داد و مجلس را ترك گفت. وزیر برای فرونشاندن خشم خواجه کسی فرستاد تا بوی قبایی از جانب او هدیه دهد. خواجه هدیه را نپذیرفت و راه شهر پیش گرفت (۷). در اخیر رساله واردات آمده است که «نقل است که ما کم هرات شیخ را گفت مرا نصیحتی کن یا کسی را فرست که مرا نصیحتی کند. فرمود که هر که د نیا طلبد ترا نصیحت نکند و هر که عقبی طلبد با تو صحبت نکند - آنکه بدر خانه تو آید ترا نصیحت نتواند کرد و آنکه ترا نصیحت تواند کرد بدر خانه تو نیاید» (۸).

در میان اندرزهاییکه در رساله های خواجه به صورت پراکنده آمده است شماری خاص است برای زما مداران و ارباب قدرت. خواجه در این بخش نصیحتهای خود ظلم و ستم را نکوهش میکند و عدالت و رعیت پروری را ارزش بزرگ می نهد. چنانکه در رساله دل و جان میگوید: ظلم اگر چه بسیار شود بسر آید. و ظالم اگر چه بسیار است بسر د را ید» (۹).

مفکوره سلطان عادل در ادبیات قرون وسطی ما مفکوره سیاسی مسلط است و خواجه عبدالله انصاری نیز بارها در جاهای مختلف آثارش زما مدار زمان خود را به عدل و دادگستری دعوت میکند و از ستم میترساند.

مثلا در گنجنامه که مجموعه بیست از رسائل خواجه به شمول گنزالسالکین و در سال (۱۳۲۸) در لاهور بچاپ رسیده است (۱۰) در چند جای از ضرورت عدل سلطان سخن رفته است. در میان دیگر راهنمودهای اجتماعی و اخلاقی خواجه عبدالله انصاری که برای عموم مردم است قصیده ۲۸ بیتی او که در گنجنامه آمده امتیاز خاص دارد (۱۱).

در این قصیده خواجه واقعیت های زشت زمان خود را با هنر مندی استادانه می گوید نخست با طرح پرسش هایی در آغاز قصیده به بی سرو سامانی جامعه اشاره میکند و بعد در چند بیت تصویر کم رنگی از آشفتگی کلی اوضاع بدست میدهد و سپس سیماهای منفی از میان قشرهای

(۷) سر ژبور کوی، همان اثر ص ۱۱۲ به نقل از جلد اول طبقات ابن رجب و جلد دوم سیر ذهبی.

(۸) رسائل جامع، ص ۳۸.

(۹) رسائل جامع - رساله دل و جان - ص ۲۲.

(۱۰) درباره گنجنامه رجوع شود به مقاله پیام پیرهرات به نظام الملک وزیر گزارش و نگارش

نویسنده که قرار است در کتاب مجلس پیرهرات به چاپ برسد.

۱۱ - عبدالله انصاری، گنجنامه، ص ۱۰۱ - ۱۰۳.

مختلف مردم انتخاب و ترسیم میکنند، مانند: سیما یا زاهدیکه به لفظ چسبیده و از معنی بویی نبرده است مفتی خود بین، عابدتن پرور قاضی رشوت خوار، حاکمی که بر رعایا همچو گرگ بر رسته حمله و راست، ثروت مند لثیم و زاهد گدایی پیشه مجیل - ناین ترتیب موضوع قصیده کم کم روشن میشود و در اخیر مثل اینکه شاعر تمام نور افکن هار' متوجه صوفی میسازد - صوفی که مزور است، نفس را بر حق گزیده صوفی که در پی صورت است حر یص است و همه چیز را از داشته برای خود میخواهد، یعنی در اخیر در سیمای صوفی ریا کار، مردم فریبی و تقلب و تزویر را به سختی افشا میکند تا اینکه قصیده با این بیت ها تمام می شود:

ای مزور صدق باید تا کشاید بر توراه کی شوی ای بند صالح تا نالی همچو عود
پیرانصاری تو رو صفرا مکن آهسته باش چون زیان کردند مردم در پی دنیا نه سود

در باب پنجم کنز السالکین که در حق درویشان مجازی و حقیقی نگارش یافته است خواجه با خطوط روشن صوفیان فریبکار را مجسم میسازد و با کلمات زهر ناکمی به جنگ شان میرود و در اخیر می نویسد: «ای سالک روشن جبین اهل صغه را چنین مبین این جنگ با فرقه بیست که ناموس ایشان خرقه بیست کبود پوشان سبز خواراند، زرد رویان سیاه کار اند، در رقص بر افشانند آستین و از صد یکی نه راستین...» (۱۲)

و در مقابل این گروه صوفیه راستین را قرار میدهد، با همان صفای بلورین شان و ایمان محکم شان و ایثار و از خود گذری شان. جالب توجه آنست که بنابر بی عدالتی و کوری مسلط بر جامعه به گفته شیخ الاسلام: «اما آنانکه مردند، از اشغال ریافتند و طالب نیاز و در دند و زاد راه آماده کردند و با این همه روزی ایشان پریشان و بی سرو سامانی کار ایشان، ایشانرا نه در شهر شادمانی توقیفی و نه بر فوت کامرانی تأسفی»

خواجه مانند این اشاره های زیادی در انتقاد جامعه زمان خود دارد که در موردش تذکر خواهیم داد. گذشته از نکوهش ریا و تزویر آنچه در اندیشه های اجتماعی خواجه خطوط اساسی را میسازد از ین قرار است:

نخست مفید بودن به مردم که در آثار مختلف وی با تعبیرات جود و جوانمردی، دل بدست آوردن و خدمت خلاق و نیکی کردن به مردم و غیره افاده شده است، مثلاً: «خلق را به خود امیدوار گردان» (۱۳) و «شریعت بی بدست و حقیقت بی خودی، آنچه در پیشانی مردم نهانست بجوی که به از هر دو

(۱۲) رسائل جامع خواجه، کنز السالکین، ص ۷۷

(۱۳) رسائل جامع - رساله واردات ص - ۳۶

جهان است (۱۳).

و یا «چنان زی که بشناارزی چنان مزی که به دعالری» (۱۵) و «جوان مرد چون دریاست
و بخیل چون جوی، دراز دریا جوی نه از جوی» (۱۶) دیگر تشویق به تحصیل علم که در رسا نل او
فراوان دیده میشود.

در رساله و اردات می نویسد: «طاب علم عزیز است و طالب مال ذلیل است علم
بر سر تاج است و جهل بر گردن غل و اما علمی را که با اصطلاح (حق بردل بریزد) برتر
میگذارد و آنرا مؤثر تر می پندارد» (۱۷)

این اندیشه در پهلوی این گفته که: «فریاد از معرفت رسمی و از عبادت عادی و از حکمت
تجربتی و از حقیقت حکایتی» (۱۸) یعنی نفی حکمتی که از تجربه حاصل شود و (علمی که از قلم
آید) از یکسو که با سبک زندگی خود خواجه عبدالله و یا کنش خود او مخالفت دارد با بعضی گفته
های دیگرش نیز متناقض است، مثلاً آنجا که میگوید: «همه رابه معاملت بیازمای آنگاه دوستی کن»
و یا «به نا آزموده کار فرمای» (۱۸) در این گفته ها منظورش ارزش شناخت است که از طریق
آزمایش حاصل میشود و اینگونه راسیونالیزم را در بعضی جا های دیگر آثار خواجه نیز میتوان یافت.
مثلاً در کنزالسالمین میگوید: «اگر خواهی شهدی - جدی بنمائی و جهدی - طفل میخواند ا لف و
نمیداند علوم مختلف اگر بتواند جوششی و بنماید کوششی، حاصل گردد لغت و نحو و جهل از دل او
شود و محو» «۲۰». در اینجا نیز علم از طریق حواس فرا گرفته میشود و میتواند جهل را
محو کند که متناقض است با گفته دیگر خواجه که «علمی که ز قلم آید از ان چه خیزد علم از است
که حق بردل بریزد» «۲۱»

(۱۳) همان اثر - ص (۳۵)

(۱۵) همان اثر - ص (۲۸)

(۱۶) همان اثر - ص (۲۳)

(۱۷) همان اثر - ص (۲۹)

(۱۸) همان اثر - ص (۳۱)

(۱۹) همان اثر - ص (۳۷)

(۲۰) » ص (۶۹)

(۲۱) » ص (۲۹)

دیگر مساله کار و کوشش است که هر چند در این زمینه خواجه کمتر اشاره کرده است اما قابل بحث میباشد در مورد کار و کوشش انعکاس اندیشه جبری را که صوفیه اکثر داشته اند در عبارت خواجه بروشنی دیده میتوانیم به نهجی که تلاش در پی روزی و وظیفه انسان است و روزی دهی کار خداوند چنانکه میگوید دست می جنبان تا کاهل نشوی - روزی از خدا میدان تا کاهل نشوی» (۲۲) و آنجا که میگوید «در طاعت هر یص باش ولی تکیه به آن مکن» نیز به نحوی تا نیمه گفته گذشته است. در کشف الاسرار آمده است: «کار نه کرد بنده دارد. کار خواست الله دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند (۲۳) در جای دیگر می گوید: «آلهی بنده با حکم ازل چون براید؟ و آنچه ندارد چه باید؟ جهد بنده چیست؟ کار خواست تو دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند» (۲۴) اما تا آنجا که از دیگر آثار خواجه برمی آید وی در مساله جبر و قدر مطلق فدا و ستریزم است. و حتی تا کید او بیشتر بر اختیار بنده است و استدلال او بیشتر به سود «فاعل مختار» بودن انسان. خواجه میگوید «آری چو کان ازل را گوئی ولی زنهار تا نگویی که نقش بند است بر سر کارم چه بست. همت را بر عمل دار مقصود تا در دوجهان باشی منصور» (۲۵)

ز یاد بر آنچه ذکر شد در آثار مختلف خواجه در باره جهات مختلف چگونه بودن با خواستن و چگونه بودن با خلق و اهتمام هایی هست مانند:

فروتنی را پیشه ساختن، درون را به از بیرون دانستن، در گفتار احتیاط کردن و غیره که در مجموع در باره همه اندرزهای خواجه عبدالله انصاری قطع نظر از آنکه برای صوفی نوشته شده یا غیر صوفی، میتوان گفت تخمه های دعوت صوفیانه در همه آنها افشاند شده است و البته این دعوت ها با چنان نرمشی صورت گرفته که برای غیر صوفی نیز پذیرفتنی و خاطر خواه میباشد. هر چند این مطلب واپسین را پروفیسور بر تلس در باره نصیحت نامه خواجه عبدالله انصاری به نظام الملك وزیر گفته است (۲۶) اما بر دیگر را هم نمود های اجتماعی خواجه نیز صادق است طور مثال آموزش های خواجه در باره خاموشی که در آغاز چنان معلوم میشود که شاید با اختناق سیاسی مسلط بر جامعه آنوقت ارتباط دارد اما در قدیمهای بعدی همانا سرنگهداری و سکوت

(۲۲) « »

(۲۳) - عبدالله انصاری. کشف الاسرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، جلد ۵ ص ۳۹۵

۲۴ - همان اثر، جلد اول، ص ۱۲۹

۲۵ - رسائل جامع، ص ۷۲

(۲۶) رجوع شود به منتخب آثار بر تلس - مسکو - ۱۹۶۵ (به زبان روسی) ص ۳۰۸

ملا متیست اندیشه «جز راست نباید گفت» در راست نشاید گفت در مرحله نخستین آموزش اخلاقی ابتدا بیست اما در جمله های دیگر تکامل مینماید بدین نهج که مهر از کیسه بردار و بر زبان نه - مهر از درم بردار و بر ایمان نه» (۲۷) و «جوینده یابنده است و یابنده خاموش» (۲۸) تا آنکه میگوید: «درویشی پنهان باید، چون پیدا شد برمان باید» (۲۹) همچنان اندرز «نهان خود را به از آشکار دان» به استدلالی که «ظاهر نظرگاه خنق است و باطن نظرگاه حق» در صورت انکشاف بسوی نگرش ملا متی می رود و مثالهای دیگر از این قبیل زیاد است.

از تحلیل مختصری که نمودیم بر می آید که خواجه عبدالله انصاری توجه بزندگی اجتماعی مردم خود داشته و در پهلوی ارشادات عرفانی برای خیر آنچهائی در تنظیم زندگی این جهانی شان نیز نقش مبلغ اخلاق را پیوسته ایفا کرده است.

در میان عقاید اجتماعی خواجه بعضا نکات متناقض به نظر می خورد که چون از یکطرف تاریخ اسلام با نگارش اکثر آثار معلوم نیست نمیتوان سیر تکامل فکر خواجه را در این زمینه دریافت. بعض تعالیم اجتماعی خواجه آستان دعوتهای صوفیانه است که میتواند آغازی برای سالک و پلای برای عموم مردم بسوی تصوف باشد.

از انتقاد نظام اجتماعی مسلط آن وقت نارضا مندی خواجه از وضع آشفته جامعه آن زمان احساس میشود اما پیکار او بخاطر پیر و زوی عقاید دینیش چنان گرم است که بان دیگری کمتر میرسد. مثلا آنچه که میگوید: «با خداوند دولت منازعت مکن» (۳۰) به عقیده ما گریز از دردسر اجتماعیست که شاید مانع کار او شود.

خواجه چنانکه میگوید در ریاضت اقوال سه چیز است: «قرانت قرآن و مداومت عذرون نصیحت خلق» (۳۱). خود این دین را بوجه احسن ادا کرده و اکثر نظریات و اندرزهای او حتی برای نسل امروز جامعه ما روشنترین چراغ راه است و فصیحترین اندرز اجتماعی خواجه که به عشق پیروزی و تلاش ناپذیر در راه سعادت مردم اشاره میکند همانا زندگی خود اوست.

(۲۷) رسائل جامع ص ۳۳

(۲۸) همان اثر ص ۳۰

(۲۹) زر ص ۳۲

(۳۰) رسائل جامع ص (۲۷)

(۳۱) عبدالله انصاری، صدمیدان، ص ۲۳۰

پوهنوال محمد حسن ضمير

اصول تاريخ و تاريخ نگارى

در طبيعت و در جامعه حادثات و واقعات عميشه مطابق علل و عوامل خاص از يكطرف هميان مى آيند و جريان ميبند و ميگذرند و از طرف ديگر انعكاسات، اثرات و خاطرات خود را برآي زمان آينده يا در شعور و حافظه انسانها، يا در قلب مصنوعات يا در دامن محيط طبيعي و ياد راغوش جامعه بحيث اسناد و وثايق تاريخي بطور يادگار باقى ميگذارند. چنين يادگارها و خاطرات باقيه يا بعبارت ديگر اسناد و وثايق تاريخي تا كنون تحت چهار عنوان مطالعه ميشوند:

محكوكات ۱ - آبدات ۲ - روايات ۳ - نوشته ها. ۴ - شهادت و شواهد.

براي اينكه يك مورخ بتواند حادثات و حالات گذشته را درك و احياء كند، بايد دو عمليه را انجام دهد و آن اينكه اول اسناد و مدارك تاريخي را بهر طوريكه ممكن است بدست آورد و حتى الامكان مستقيماً خود آنها را مورد مطالعه عميق و دقيق قرار دهد. و باز وقتيكه معلومات موثق و مستند را از آنها بدست آورد آنرا باهم بيك ترتيب منطقي تركيب و تاليف نمايد كه عمليه اول را بنام عمليه تحليل و انتقاد اسناد تاريخي يا (متود تاريخ) و عمليه دوم را بنام **انشاء تركيب تاريخ** يا Historiographie مينامند كه اينك مازيلا عمليه اول را مورد بحث مختصر قرار ميدهيم.

الف - تحليل اسناد تاريخي يا متود تاريخ:

در تاريخ تحليل و انتقاد، عبارت از آن عمليه است كه در طي آن شناخت كامل اسناد تاريخي صورت ميگيرد و معلومات معتبر مستند راجع به آنها بدست ميآيد. چون اسناد تاريخي از لحاظ نوعيت مختلف اند و از همين لحاظ هم تحت چهار عنوان جداگانه مطالعه ميشوند، بنا برين طرز انتقاد و تحليل و يا متود مطالعه آن نيز بر اساس نوعيت اسناد تاريخي تغيير مي پذيرد. يعنى يكتنوع طرز تحليل و انتقاد بر تمام انواع اسناد تاريخي، تطبيق نميشود و هر نوع از اسناد تاريخي طريقت علمي خود را ايجاب ميكند باین ترتيب:

اول: آبدات و طرز تحلیل و بررسی آنها :

آبدات اسناد و وثایق تاریخی اند که بزبان بسته از حالات و واقعات گذشته حکایت میکنند از قبیل عمارات، سعابد، مقبره ها، طاقها، ستونها، مجسمه ها، اسلحه، زیورها، مسکوکات و سایر آلات و افزار کار ساخته دست بشر در ازمند گذشته. که بعضی از اینها در جا های خود ثابت و غیر قابل انتقال است و یک نفر محقق به منظور تحلیل و انتقاد آن مکلف است که خود بد آنجا برود و از نزدیک مطالعه کند. ولی بعضی از آبدات که قابل انتقال بوده از هر جا بدست آمده است و بموزه ها و ارشیف های عمومی و خصوصی برده شده و تمرکز یافته اند. باید گفت که تمام آن چیزها یکجا تحت عنوان آبدات ذکر کردیم گرچه اسناد تاریخی به شمار میروند ولی همه شان آبدات تاریخی نیستند زیرا آن اسناد تاریخی ای که بحیث آبده شمرده میشوند بشرط و طایفه شرایط ذیل :

- ۱- آبده باید مطابق و نمایا نگر یک و اقعه معین و مشخصی باشد.
 - ۲- از هر دوره ای که میخواهد نمایندگی کند باید در همان دوره اعمار و ساخته شده باشد.
 - ۳- از لحاظ شکل و معانی تحریف و تقلید نشده باشد یعنی بان شخصی و یا به آن واقعه موسوم و منسوب باشد که بار اول برای آن اعمار و اختصاص داده شده بود. عموماً بقایای ساخت بشر اگر بحیث یک آبده تاریخی ارزش داشته باشد یا نه ولی باز هم من حیث اشیای Antiquary میتوان از آنها در راه درک و شناخت جوامع که آنها را بوجود آورده از خود باقی گذاشته اند، استفاده مطلوب کرد. مثلاً از عمارات سبک زندگانی و از سعابد معتقدات و از قبور طرز تقمی انسانها نسبت به روح و مرگ و از اسلحه طرز دفاع و تعرض و از زیورها و آثار صنعتی و هنری فوق بدیعی و زیبایی پسندی و از آلات و افزار کار شیوه تولید و از ظروف سویه زندگانی و از مسکوکات بعضی از حالات سیاسی و اقتصادی مردم بخوبی معلوم شده میتواند.
- زیرا اینهمه آثار باقیمانده ساخت بشر از سویه تمدن و چگونگی کلتور و انکشاف عقلی و هنری جوامع حکایت و نمایندگی میکند.

دوم: نوشته ها و طرز تحلیل و بررسی آنها :

آثار و اسناد حل شده و نوشته شده یکی از منابع بسیار گرانبهای تاریخی شمرده میشوند که حالات و واقعات گذشته را بزبان گویا شرح میدهند و بطور عمومی بد و حصه ذیل تقسیم میشوند :

۱- نوشته های اصلی تاریخی :

از قبیل کتیبه ها (سنگهای نوشته) شجره ها، سالنامه ها، راپورها روزنامه ها، سوانح، تقاویم خاطره ها و یادداشتها و فرمانها و بالاخره کتب تاریخ ...

۴- نوشته‌های غیر تاریخی :

از قبیل ستون ادبی (به اشکال منظوم و منثور) و آثار حقوقی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و هنری و غیره. درین نوشته‌های غیرتاریخی بعضا نوشته‌های اصلی تاریخی نیز دیده میشوند مثلاً داستانهای تاریخی فوتوگرافها و فلمها بی هستند و آن علومی که از سیر تکامل خود یعنی از سیر تاریخی خود صحبت میکنند.

قسمت زیادی از آثار حل شده و نوشته شده تاریخی در موزیم ها و کتابخانه ها و آرشیف های عمومی و خصوصی جمع کرده اند که یک مورخ و نویسنده باید خودش بدانجا رفته و مستقیماً اسناد و وثایق مطلوب را مورد مطالعه قرار دهد و در طی مطالعه اسناد نوشته شده تاریخی البته قبل از همه باید صحت و تمامیت آنها معلوم کند و درین راه نکات ذیل را باید جداً در نظر داشته باشد :

۱- نوشته مورد مطالعه از کدام جای و از طرف چه کسی بدست آمده است؟

۲- چه کسی و در کدام وقت و به چه منظور آنها نگاشته و سپک نگارش طرز دید نویسنده آن از چه قرار بوده است.

۳- آیا این وثیقه یک نسخه اصلی و اولی است و یا استنساخ شده است. اگر ثابت شد که نسخه اصلی و اولی است پس باید بحیث یک سند معتبر و یک وثیقه تاریخی به آن اعتماد کرد، اگر وثیقه یک نسخه اصلی و اولی نیست و استنساخ شده است پس باید با اصل نسخه اولی اگر وجود آن درجایی معلوم باشد دقیقاً مقابله شود و احیاناً تغییرات و تعدیلات و تصرفاتی اگر از طرف ناسخ سهواً و یا عمدتاً صورت گرفته باشد نیز باید معلوم گردد. و اگر نسخه اصلی هنوز کشف نشده باشد نسخه های استنساخ شده البته در ارزش تاریخی خود در درجه دوم قرار میگیرند. بعد از آنکه یک نفر مورخ و نویسنده صحبت و تمامیت وثیقه و سند در دست داشته را معلوم کرد میتواند ارزش آنها بحیث یک سند تاریخی تشخیص و تعیین نماید.

ناگفته نماند که درک و شناخت یک سند نوشته شده و حل شده تاریخی و دریافت صحت و تمامیت و ارزش تاریخی آن وقتی ممکن شده میتواند که محقق قبل از همه به زبان ادبیات معاصر آن وثیقه بکلی آشنا باشد.

و در غیر آن حق و صلاحیت تحلیل و انتقاد آن وثیقه را ندارند.

برای تحلیل و انتقاد و ارزیابی هر نوع اسناد و مدارک حل شده و نوشته شده علوم و فنون و دانش های جداگانه موجود است از قبیل پالیوگرافی Paleography - ایپی گرافی Epigraphy

نومس ماتیکی Nomismatics و غیره

سوم-روایات و طرز تجلیل و بررسی آنها:

روایات منبع سوم اسناد و وثایق تاریخی شمرده میشوند و عبارت اند از قصه ها و افسانه ها و آوازه هاییکه بین مردم پخش شده و از یک حادثه واقعی در گذشته حکایت میکنند. از تحلیل و انتقاد روایات نیز حقایق تاریخی بدست آمده میتواند ولی مشروط بشرایط و احتیاط زیاد. زیرا هر قدر زمانیکه بر آن میگردد قسمت حقیقت آن کم شده میرود و گاهی چیزی از آن ساخته میشود که عقل آنرا نمی پذیرد ولی یک مورخ میتواند از آن تنها بیچ مطلوب بدست بیاورد.

بهر حال تحلیل و انتقاد روایات ایجاب میکند که مورخ بهلوهای خیالی و احساساتی را از یک روایت زدوده کوشش کند که منشأ و ماخذ آنرا در یابد یعنی معلوم کند که روایت مورد مطالعه برای دفعه اول از طرف چه کس و چه مردسی و بکدام غرض گفته شده است؟ آیا خاطرات متعلق به آن بروز های رسمی و ملی و یا توسط آبدات ثبت شده یا نه؟ آیا ممکن است بران دوره ها نظر انداخته شود که همچو روایات در آن بمیان آمده اند؟ بعد از حل همچو سوالهاییک مورخ میتواند که از روایات حقایق و معلومات مطلوب را بدست آورد.

چهارم-شهادت و شواهد:

این یکی از تمایلات فطری بشر است که میخواهد دیدنی های خود را بدیگران بازگوید و از دیگران را بشنود و شهادت نیز عبارت ازین است که یک نفر مشاهدات خود را نسبت بیک واقعیه بمنظور تصدیق بدیگران بیان کند. و از این رهگذر شهادت و شواهد نیز یکی از منابع و مدارک مهم تاریخی شمرده میشوند. درین مورد یک مؤرخ بیک سلسله مشکلات روبرو میشود زیرا بی درنگ بگفته هر کس اعتماد نمودن کار عالمانه نخواهد بود.

گذشته از آن خیلی واقع میشود که یکنفر شاهد بدون کدام غرض در مورد یک حادثه مشاهدات خود را بیان میدارد و در بیانات خود نیز راست و صادق است ولی ممکن است بیانات او غلط و ناقص بوده و چیز های غلط را درست و صحیح تلقی کرده باشد. لذا یک مؤرخ قبل از همه کوشش کند که اول راجع به خود آن واقعیه کمی بیندیشد و بعد از آن شخصیت شاهد را همه جانبه مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. مثلا اگر گاهی (راجع بیک حادثه گذشته چیزی می شنود باید نخست بفهمد که وقوع همچو یک حادثه با اصول عقلی مطابقت میکنند یا نه ولی درین ضمن یک مشکل دیگر نیز عاید میگردد و آن اینکه گاهی واقعاتی رخ میدهد که عقل ما آنرا در اول نمی پذیرد ولی وقوع حادثه و اقمیت پیدا شده باشد. پس درین صورت شخصیت، اخلاق و ذکاوت و قوه فهم و ادراک شاهد مورد انتقاد و تجلیل قرار داده شود، مثلا ثابت شود که شاهد

چه کسی است؟ از کجاست؟ بکدام گروه منسوب است؟ کسب و کارش چیست؟ چند سال دارد؟ آیا استعداد فهم و ادراک صحیح و کامل یک حادثه را دارد؟ اگر شاهدیکتن بود باسناد ملاحظاتی فوق او مورد اعتماد شده میتواند اگر شاهد آن متعدد بودند آنگاه نیز باید تحقیق شود که این همه شاهدان بیک گروه منسوب اند؟ و یا به جریانها و پارتیها و گروههای مختلف؟ اگر همه مربوط بیک قشر و بیک طبقه و بیک نوع چربان فکری بودند از نگاه شخصیت و کار و اخلاق و سوابق هر یک بصورت جداگانه تحقیق میشود. و اگر شاهدان بچندین دسته و طبقه منسوب و در اقرا خود نیز متحدالقول بودند آنگاه شهادت آنها درست است و باید بران بحیث یک وثیقه اعتماد شود.

ب- انشا و تاریخ نویسی:

از تحلیل و انتقاد اسناد و مدارک تاریخی که قبلا از آن بحث کردیم معلومات و حقایقی که بدست میآید اگر چه اکثرشان صحیح و درست اند ولی باز هم نمیتوانند که حالات و حوادث گذشته را بصورت صحیح و منطقی بیان کنند و حس تجسس انسان را در مورد درک حالات گذشته از ضایع نماید. زیرا طوری که دیدیم در عملیه تحلیل و انتقاد وثایق تاریخی هر کدام بصورت جداگانه و از طرف متخصصین علوم و فنون مختلف غور و تحقیق قرار میگیرند و معلومات و حقایقی که از آنها بدست میآید نیز متفرق و پارچه پارچه میباشند. و قتی که روابط منطقی بین آنها برقرار نشود، گنگ و صامت میباشند و نتیجه مطلوب که عبارت از احیاء گذشته است، بدست نمیآید. پس ترکیب و یا انشا و تدوین تاریخ آن عملیه ایست که در طی آن اسباب و عوامل و اوقات و روابط منطقی بین آنها دریافته و نگاشته میشوند.

نوشتن تاریخ بدو طریق صورت میگیرد:

۱- طریق کشف علل و عوامل از روی واقعات. علل جزئی را در یافتن یعنی بمظهور ایضاح کامل یک حادثه تاریخی مطالعه و دریافتن آن عوامل و عللی که بریک حادثه تقدم داشته و آنرا بوجود آورده است.

۲- کشف قوا نین:

در طی این طریق تنها به معلوم نمودن علل و اسباب یک واقعه اکتفا نمیشود بلکه مورخ جلوتر رفته سعی میکند تا قوانینی که حیات عمومی ملل و جوامع بشری را اداره میکنند توضیح و کشف کند و حتی بعضا نیز اقدام میشود تا اوضاع اجتماعی آینده را تخمین و تعیین نماید.

در عملیه ترکیب و انشای تاریخ و تاریخ نویسی، مورخ مکلف است که در بین حادثاتی که میخواهد تاریخی بر آن بنگارد انتخاب معقول نموده و علاوه بر آن نواقصی را که بعضا بعلت بودن

اسناد و مدارک در اثناى نگارش يك حادثه بوجود مىآيد بقدرت استدلال و منطق خود رفع كند. گذشته از آن دانشمندانى كه مىخواهند تاريخ بنويسند بايست بصفاى ذيل متصف باشند: علاقه به علم و تاريخ، حوصله و استقامت، دانش عمومى در مبادى علوم چه طبيعى و چه اجتماعى و بشرى، قدرت استدلال منطقى، جرات اخلاقى، مهارت در نويسندگى و در زبان و ادبيات. مهمتر از همه داشتن جهان بينى علمى يكى از ضرورتهاى مهم بشمار ميرود. چنينكه يك مورخ بعد از تحليل و انتقاد اسناد و مدارك تا ريشى كه يك عمليه خاصه علمى است به انشا و تاريخ نويسى مىپردازد در حقيقت حالات و اوضاع گذشته را بار ديگر احيا و مجسم مىسازد كه اين عمليه نه تنها در تاريخ بلكه در علوم داراى جنبه فنى است و ذوق بديعى و هنرى بكار دارد.

چون انشا و تاريخ نويسى يك فن و هنر است پهلوى ادبى نيز دارد. از جمله انواع سبكهائى ادبى رياليزم براى يك مورخ توصيه ميشود. ولى بايست گفته شود كه يك مورخ با آنهم سعى كند كه كلمات و عبارات، هنر و ادبيات را براى هدف اصلى (انشا و تدوين تاريخ) استخدام كند نه اينكه حقايق و هدف اصلى تاريخ را فدائى الفاظ و عبارات رنگين. بعضى از مورخين رومى با اين عقیده بودند كه تاريخ يك صنعت است و لذا يك نويسنده بايد بگويد كه آنرا دلچسپ و زيبا جلوه دهد.

تاسيتوس Tacitus يك مورخ ديگر رومى مىگويد: «تاريخ غير از نطق پر دازى ماهيت ديگرى ندارد». فليسين شاله مىنويسد: چون تاريخ مانند تمام شهكارهاى صنعتى قوه تخيل را زياد بكار مىبرد به هنر خيلى شبيه است و بنا برين ممكن است كه تاريخ شعبه بى از ادبيات محسوب شود». بهمين ترتيب همچو نظريات و طرز تفكرى ها بتعداد زياد ارائه شده. چون طرز تفكرات و نظريات در يك مورد بى اثر نمى ماند لهذا در مورد تاريخ نيز چنين نظريات بى اثر نمانده است، و خيلى ذهنيت ها را باين وادار ساخته است كه تاريخ را يك علم مستقل نى بلكه شعبه بى از ادبيات و هنر بدانند. البته بايد اعتراف نمود كه خصوصاً تاريخ نويسى و انشا تاريخ طورى كه در سطور گذشته ذكر كرديم هميشه توسط كلمات و عبارات و زبان ويا توسط بعضى از شوق هنر از قبيل داستانها و درامه ها و فوتوگرافى و فيلم ها وغيره تمثيل و افاده مىشود، و يك مورخ نيز بمنظور تحليل و انتقاد استعداد تاريخى خصوصاً اسناد و مدارك مكتوب، به دانستن زبان و ادبيات آن مكلف است ولى اين مكلفيت دليل آن شده نمىتواند كه بگوئيم تاريخ شعبه بى از هنر و ادبيات است. اگر باين استناد كنيم پس در آنصورت بايد تمام علوم را جز و تاريخ بدانيم زير اتمام علوم در راه تكامل خود بتاريخ محتاج و به دانستن آن مكلف اند.

البته میدانیم که چنین نیست زیرا تاریخ یک علم علیحده و هنر و ادبیات یک دانش جدا گانه است. آن تعریفیکه از ادبیات شده است و با آن صفات و ممیزات و خصوصیاتیکه هنر و ادبیات دارد تاریخ به آنها آنقدر انطباق نمی کند.

زیرا تعریفیکه از هنر و ادبیات شده چنین است:

«آن دانش هائیکه بزبان تعلق میگیرند و با وسایل افهام و تفهیم شمرده میشوند ادبیات اند.

ترجمانی احساسات و جذبات و افکار انسان و وظیفه ادب است ولی این ترجمانی با بست

همیشه بطوری زیبا و مرغوب باشد که بر دیگران مؤثر و مرغوب بیفتد.» (۱)

اگر ما این تعریف و سایر خصوصیات و ممیزات ادبیات را به صفات و ممیزات تاریخ

مقایسه کنیم خواهیم دید که:

«ادبیات و هنر با بندی بیگانه نون عمومی ندارد و اصول خاصی را نمی شناسد و بر اثر عوامل

متعدد و مختلف نزد هر کس و در هر محیط و هر زمان تغییر میکنند و نصب العین آن زیاد

تر استفا ده آنی و یا انعکاس جمال و زیبایی ظاهر است»

حال آنکه تاریخ به چنین تعریف ادبیات و ممیزات اختصاصی آن چند انطباق و توافق

نمی کنند.

بطوریکه میدانیم تاریخ با بند یک قانون بوده و دارای متود و اصول جدا گانه

است. نصب العین آن استفاده آنی و یا انعکاس جمال و زیبایی نی بلکه ادراک و انعکاس

حقیقت است.

ادبیات معمولاً میدان خیال و ابتکار و اتصال موضوع تصورات رنگین است. حال

آنکه در تاریخ خیال و ابتکار و تصورات رنگین هیچ مورد ندارد. و بقول فوستل دو

کولانژ که میگوید: «آن چیزها بیکه موضوع بحث تاریخ اند چیزهایی نیستند که

در خیال و منطق انسان وجود داشته باشند» و به تأیید این گفته گوستاو لوبون نیز میگوید

«بهر اندازه ایکه یک مورخ قدرت ابتکار و اتصال موضوع و مهارت در بزرگ و

زیبا نشان دادن حادثات را داشته باشد بهمان اندازه تاریخی که مینویسد ناقص خواهد بود

بنابراین میتوان گفت که تاریخ به علوم خیلی شبیه و نزدیک است تا به هنر و ادبیات. والد

کولپه مینویسد: ((عجب است که حتی اکنون هم در بین مورخین اشخاصی وجود دارند که پهلوی

فنی و هنری تاریخ را نسبت به پهلوی علمی آن ترجیح میدهند و آن خود دال بر اینست، اشخاص

و محصلینیکه بتاریخ سروکار دارند و در آن به تحقیق میپردازند باین نکته ملتفت نشده اند که مطالعات دقیق علمی در تاریخ وجود دارد.))

بهمین ترتیب بعضاً بعضاً جمله (تاریخ يك علم است) جمله (تاریخ يك فن است) نیز شنیده میشود. ما هم این جمله را که (تاریخ يك فن است) در پهلوی جمله (تاریخ يك علم است) قبول میکنیم. بلی تاریخ علاوه بر اینکه يك علم است، يك فن نیز هست نه تنها تاریخ بلکه هر علم دیگر فن نیز شده میتواند. زیرا علم نام معرفت و فن نام تطبیق و استفاده عملی از آن است.

و بنا برین وقتی يك علم در معرض تطبیق و استفاده عملی قرار گیرد در آن وقت تحت عنوان فن مهآید. مانند فن کیمیا، فن طب، فن هندسه، فن ریاضی، فن فیزیک و غیره.

طوریکه گفتیم هر علم دو پهلو دارد از قبیل پهلوی نظری و علمی و پهلوی عملی و تطبیقی و بنا برین افاده آن نیز بدو طریق صورت میگیرد. از قبیل افاده نظری و افاده عملی. مثلاً وقتی میگوییم $(۲ + ۲ = ۴)$ این نوع افاده کاملاً نظری و علمی است و اگر اینطور بگوییم $(۲ \text{ قلم} + ۲ \text{ قلم} = ۴ \text{ قلم})$ این بتمام معنی يك افاده فنی و تطبیقی است.

بهمین ترتیب در تاریخ نگاری حادثات تاریخی نیز بدو نوع افاده میشوند. مثلاً تاریخ برای معرفت و تاریخ بمنظور استفاده و تطبیق که اینک ما هر دو نوع آنرا مستصراً مورد بحث قرار میدهم.

الف - طرز علمی و یا آفاقی افاده تاریخ:

درین نوع طرز افاده مورخ علل و اسباب حادثات را در ماورای حادثات جستجو مینماید و به جزئیات حادثات نمی پردازد و هر آن چیزی را که سبب معقول و نتیجه حقیقی میدانند استنباط میکنند و بعد از مطالعه عمیق آنرا بعبارت منطقی و خسارج از قالب حسن و جمال ارائه میدارد و احساسات و عواطف خود را با آن نمی آمیزد و حقایق تاریخی را طوریکه هستند همانطور سی نویسد و قضاوت و محاکمه و نتیجه گیری را بخود خواننده میگذارد.

ژان ژاک روسو که به آفاقیت تاریخ معترف است میگوید: «برای جوانان بدترین تاریخ آنست که در آن از طرف نویسنده قضاوت و محاکمه صورت گرفته باشد». و علاوه میکند: «چیز یکه اصلاً لازم است واقعات با لذات اند که محاکمه و قضاوت بر آن باید از طرف خواننده صورت بگیرد. زیرا اگر افکار مورخین رهنمای خوانندگان باشد در آن صورت خواننده حادثات را بچشم دیگری می بیند. همین که این چشمان عاریتی او را تنها بگذارد دیگر او چیزی را در مورد به چشم خود دیده نمیتواند. هدف یگانه تاریخ که امروز یک اصول مثبت را بخود گرفته است اینست که بحد امکان واقعات گذشته طوریکه هستند همانطور تشبیه و نگاشته شوند و به واقعات معنی بخشیدن و از روی آن حکم و قضاوت صادر کردن وظیفه یک تاریخ علمی نیست.»

رنان Renan میگوید: «تاریخ نیز یک علم است مانند، کیمیا، فیزیک، بهالوجی و برای اینکه

تاریخ بدرستی فهمیده شده بتواند به تحقیقات و مطالعات عمیق ضرورت دارد. «طرفداران این نوع نظر افاده عقیده دارند که چون تاریخ یک علم است پس یک مورخ همیشه باید پابند اسناد و وثایق باشد و خودش نظر خود را در آن اشکار ننماید ورنه باطل است».

ب- طرز فنی افاده تاریخ :

در این طریقه هدف مورخ دریافت آن سحرکات داخلی و اسباب و علل واقعی است که در خود حادثات وجود دارند و تمام این حقایق را بیک اسلوب بلیغ و زیبا یکی پی دیگر مرتب و تصویررسم نماید. مورخ اکثر از بیان واقعات بترتیب زمان وقوع آنها شانۀ خالی میکند یعنی به کرونولوژی چند آن واقعی نمی گذارد. و تنها به بیان واقعات برجسته و دلچسپ می پردازد و احساسات و عواطف خود را نیز با آن می آمیزد. این نوع مورخین توصیه میکنند که مورخ باید تمام علل و پهلوهای یک حادثه را بسنجد و دریابد که این حادثه از روی کدام علل و عوامل بوجود پیوسته است و کدام علت میتوانست از وقوع آن جلوگیری کند؟ و بالاخره برای رسیدن باین مقصد یک مورخ باید جامعۀ شناس زبان شناس، و انسان شناس باشد.

این نوع مورخین نمی خواهند که خواننده خود را در پیچ و خم حوادث سرگردان بگذارند و برای دریافت علل و اسباب حادثات و نتیجه گیری، آنها را دچار زحمت سازند بلکه میخواهند که خوانندگان شان هر چیزیکه میخواهند بدانند از مطالعه تاریخ شان دریابند. این مورخین میگویند: گرچه تاریخ یک علم باشد یا نباشد باز هم بحیث یک هنر و فن قبول شده است و بمانند یک هنر خدمت میکند و علاوه میکند که علوم مشبته محض استخوانهای خشک حقایق را تهیه میکنند و این تنها از برکت تصورات و جذبات هنرمند است که باین استخوانها زندگی و زیبایی می بخشد.

وی.دی. گاتی مینویسد: تاریخ از دو جهت هم علم است و هم فن. از لحاظ جستجوی حقیقت یک علم است و از لحاظ ثبت و بیان حقیقت بصورت افسانه یک فن است و ما باین هر دو پهلوی تاریخ ضرورت داریم. طوریکه آرزو داریم که واقعات گذشته را بصورت درست و سالم بدانیم همانطور هم آرزو مندیم که واقعات گذشته را بصورت بسیار زیبا بشنویم و یا بخوانیم و بیان حقیقت نیز ممکن است که بدون مبالغه و دروغ پردازگی بصورت ذوقی و ادبی صورت بگیرد.

در نگارش این مضمون از منابع آتی استفاده شده است:

- ۱- (منطق) از حسن عالی یوجل ترجمه پوهاند غلام حسن مجددی چاپ کابل ۱۳۲۵
- ۲- (اساسات تاریخ) از پوهاند فاروق اعتمادی گسترده تر در پوهنخجی ادبیات و علوم بشری ۱۳۳۷
- ۳- (دبنتو ادبیاتو تاریخ) لوسری توك، از پوهاند عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۲۹
- ۴- (مجله حقوق) شماره های ۵-۶ سال ۱۳۳۶
- ۵- (مقدمه بر فلسفه . . .) از والبر کولپه، ایران ۱۳۳۱ (ترجمه احمد آرام)
- 6—(Suggestion For The Teaching of History) by V.D. Ghate, India, 1955.
- 7—Understanding History, by Louis Gottschalk, U.S.A. 1965.
- 8—'The Nature And Study of History, by, Henry Stale Commayer, U.S.A., 1966.

بت افسونگر

برده بت فسونگری از برهن قرار را
از سرم عقل و هوش را از کفم اختیار را

کرده اسیر رنگ و بو حلقه به حلقه، سوبه مو
گیسوی تا بدار او این دل بیقرا را

حسن نظر فریب را اینهمه رنگ از کجا
یک دو نظر بخویش کن دورفکن غبار را

گرچه سراغ او روی باش ز آرزو بری
از پس گرد کنی توان کرد نظر سوار را

رفت بهار و او نشد غنچه آرزوی دل
سر زانفعال کشد بدنه انتظار را

زهر سپهر کسی بود محفل عیش بی خطر
کرده به پای گلبنان تعبیه نیش خار را

بر سر راه دلستان دیده گرفته آشیان
کیست که تا کند بیان معنی انتظار را

صدقی نکته آفرین باد وجهان نمیدهد
موی زرین یا را خامه ز رنگار را

م. ع. صدقه.

پوهندوی گل رحمن حکیم

اهمیت تلقین در روانشناسی

روانشناسی مانند سایر علوم مورد استعمال عملی دارد که سال به سال روبه افزایش است. انسان بر اثر مشاهده خود و سایرین، اصول عملی ذیقستی برای طرز رفتار خود و دیگران بدست می آورد. لیکن این قبیل اطلاعات اختیاری است دارای اطمینان دقت و درستی اطلاعاتی که با اسلوب و بر حسب تجربه بدست می آید، نخبیا شد.

روش تجربی که از چند قرن پیش در علوم فیزیکی متداول گشت در اواخر قرن ۱۹ میلادی در مطالعات روانی نیز تاثیر کرده و راه یافته است. میلاد اوای های روحی و عصبی با معالجه مر یضان دماغی و جسمی که در طبابت خدمتی مهم بدوش دارد همچنین از اصول روانشناسی در حرفه و کار و امور تعلیمی و تربیتی استفاده اعظمی میشود، درین مقاله از اصل های روانی که در معالجه امراض روانی استفاده میشود بحث مینماییم.

در طبابت علی الاکثر از دو طریق در تدایوی روحی و عصبی استفاده میشود، یکی تلقین و در روانکاوی. در اصطلاح لغت و عرف عام تلقین کردن دارای معنایی (انقای فکر بدون متوجه ساختن) است. لیکن این معنی در تمام موارد تلقین طبیی صدق نمیکند. در نتیجه ما تعریف زیر را در نظر میگیریم. تلقین عملی است که در اثر آن فکری وارد مغز میشود و مورد قبول واقع میگردد.

« هر فکر تلقین شده و قبول شده بی سعی میکند بعمل منجر گردد. همان فکر ممکن است توسط شخص دیگری وارد مغز مریض شود که آنرا تلقین گویند و یا مریض میتواند فکر سلامت خیز را بخود تلقین کند.

تلقین بغیر ممکن است (۱)، در حال عادی بعمل آید یعنی موقعی که شخص بیدار است، لیکن درین صورت شخص در مقابل تلقین مقاومت میکند. بهمین علت اغلب به طریق دوم

متوسل میشوند (۲) در حال خواب مصنوعی یا «خواب مقناطیسی» حالت تلقین پذیر در آن بعد اعلی وجود دارد، بعمل آید.

تلقینی که شخص به خود میکند میتواند این عمل را تلقین به نفس نامهد، اما معمولاً شخص مریض برا هنمائی احتیاج دارد که تلقینات لازم را به او بنماید. پس برای روشن ساختن موضوع و برای آنکه سابقه ذهنی بوجود آوریم به ذکر بعضی از نظریات از زمان مسمر شروع باید نمود، بعد از آن به متقدمین مکتب روانکاوی و سپس به عقاید فروید، ادلر بصورت مختصر می پردازیم.

در حدود سال ۱۷۶۰ عالمی اطریشی بنام «انتون مسمر» به نظریات پارسلوس علاقه مند گردید. پارسلوس معتقد بود که نیروهای مقناطیسی ستارگان میتواند امراض بشر را شفا بخشد، مطابق به این نظریات مسمر ب فکر افتاد که مقناطیسی را جهت شفا بیماران بکاربرد. و به زودی اعلام داشت که بدین وسیله موفق بشفای فلج، تشنج و غیره گردیده است. این روش تداوی بدست طبیبان فریب کار افتید و به زودی بین مردم معرفی شدند. در نتیجه هیأتی که بنیاسین فرانکلین و لاوازیه کمیادان مشهور فرانسوی نیز عضویت آنها داشتند ما مور تحقیق و بررسی درباره روش مسمر گردیدند. بالاخره نتیجه گیری این هیأت چنین بود که شفای حاصل در اثر مقناطیس نبود بلکه در اثر قوه تخیل خود بیمار می باشد. عقاید و نظریات مسمر تا یک قرن بعد نیز شیوع داشت.

پنج سال بعدیک جراح انگلیسی بنام «جیمز برید» حالت جذبہ بی را که بعضی از پیروان مسمر در بیمار تولید مینمودند، مورد مطالعه قرار داده به این نتیجه رسید که تاثیرات حاصله در مریض بعلمت توقع و انتظار موجود در مریض میباشد و اصطلاح «خواب مقناطیسی» را بکار برد، کم کم دکتوران طبی به آن (تلقین) علاقه مند گردیدند. متعاقباً دکتور فرانسوی بنام «امپروزاگست لیه بال» در شهر نانسی به استفاده از طریق تنویم شروع نمود و در مورد هیستری که یک مریضی روحی همراه با عوارض بدنی مختلفی می باشد خواب مقناطیسی نتایج خوبی نشان داد. و همپولیت برنهایم «یکی از همکاران (لیه بال) پس از چندین سال تجربه و بکار بردن هیپنوتیزم اعلام داشت که همه اشخاص را میتوان تنویم کرد. ولی این قابلیت در اشخاص متفاوت می باشد.

در اثنائی که لیه بال در شهر نانسی مشغول بکار بردن تنویم بود «چین مارتین شارکو» تحقیقات خود را در شهر پاریس در مورد امراض روحی و عصبی شروع نمود، شارکو که بزرگترین عالم علم الاعصاب زمان خود بود اعتقاد داشت که هیستری علت فزیولوژیکی دارد.

شارکو مکتب نانسی را که لیه بال رهبران بود به نظر شک و تردید مینگریست و گفت که

حالت هیپنوتیکی خود یکی از علائم و نشانه‌های هیستری است و تنها اشخاصی را که مستعد هیستری می‌باشند می‌توان هیپنوتیزم نمود. شارکو خصوصیات هیستری را بدقت مطالعه نموده و اظهار داشت که در طی هیپنوتیزم تغییراتی در سلسله اعصاب مشاهده می‌گردد، وی همچنین اعلام داشت که نیروی ایمان و اعتقاد بسیاری از امراض را شفاء می‌بخشد و چه بسی سریشانی که در کنار او می‌کنند مقدس شفا یافته‌اند.

نام شارکو و روش تداوی او که در شفاخانه او در پاریس رائج بود بسیاری از اطباء را جلب نمود و از میان آنها دو نفر پی‌یر ژانه و زیگموند فروید برجسته تر بودند. ژانه دریافت که بیماران هیستری در حالت خواب هیپنوتیزم قادر به یادآوری حوادث و اتفاقاتی که در حال عادی مقذورشان نیست، می‌باشد. بنا بر آن در حین خواب هیپنوتیزم می‌میرد و برخی حوادث گذشته و فراموش شده را که علت و ریشه مخفی سریشی بود بخاطر می‌آورد. و ژانه شروع به تلقین سریش می‌نمود و حادثه گذشته را بوجهی صحیح تعبیر می‌نمود و راه حل صحیحی پیشنهاد میداد و بدین طریق موفق به رفع عوارض سریش می‌گردید. خلاصه عمل هیپنوتیزم که توسط ژانه، برنهایم و غیره مورد استفاده قرار گرفته بود سریشان را شفاء بخشیده است اما بعد از آن این طرز تا حدی متروک شد زیرا که فکر می‌شد که خطرناک و مضر می‌باشد. در حقیقت عمل هیپنوتیزم بتدریج حالت تلقین پذیری را توسعه میداد و در نتیجه اراده را زائل می‌کند.

اما روش تلقین اسیل کوئه (۱۸۵۷ - ۱۹۲۶) مورد استفاده است. نامبرده سریشان خود را بتکرار اینگونه جملات و اداریه ساخت «حال من از هر حیث روز بروز بهتر میشود». واضح است که این طرز معالجه یک نوع آرامش روحی ایجاد و در نتیجه اعمال حیاتی را تسهیل میکند. در عین حال این اصول آزادی شخص را نیز تأیید می‌کند. طریقه دوم استفاده از سایکو تراپی و روانکاوی است که آن هم به نحوی خاص به تلقین متکی می‌باشد.

موضوع روانکاوی بمنزله یک نوع علاج برای امراض عصبی است. درین نوع علاج سریش را از کیفیات روحی ندانسته پی که باعث زحمت او می‌گردد مطلع می‌سازد (۱) و مهمترین نماینده مکاتب

(۲) احمد اردو بادی، روانشناسی درمانی، ناشر: «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست.

(۱) پوهانند دو کتور سید بهاوالدین مجروح، دجبر او اختیار دیا لکتیک، پوهنخی ادبیات

روانکاوی داکتر زیگموند فروید اطریشی (۱) است. گرچه موضوع تحلیل روحی قبل از فروید نیز توسط شارکو ژانه و برنهایم عملی شده است.

زیگموند فروید که به علم الاعصاب علاقه فراوان داشت در سال ۱۸۸۵ به پاریس رفت تا در تحت نظارت شارکو به مطالعات خود ادامه دهد. فروید در پاریس بکاربردن هیپنوتیزم را در مورد بیماران هستری فرا گرفت. وی پس از یکسال اقامت در پاریس به وین مراجعت نمود و سپس برای کسب اطلاعات بیشتری در باره هیپنوتیزم به شهر نانسو نزد لیه بالت و برنهایم رفت و پس از مراجعت ازین سفر نیز فروید اعتقاد صحیحی نسبت به تاثیر قطعی هیپنوتیزم نیافت زیرا مشاهده میکرد که بعضی از مریضان هیپنوتیزم نمی شوند و برخی دیگر نیز بوسیله هیپنوتیزم شفایابی یا بند، پس از مدتی فروید بایکی از همقطاران خود بنام «ژوزف پروثر» که روش مکالمه با مریض را تغییر کرده بود، شروع به همکاری نمود اما بعد از آن که این دو دانشمند کتابی را در سال ۱۸۹۵ بنام «تحقیقات در باره هستری» چاپ نمودند یکدیگر را رها کردند و فروید بکار خود به تنهایی ادامه داد. فروید به مریضان خود میگفت که بر تختی دراز بکشند و هر چه بخاطرشان میرسد بیان نمایند این روش را «تداوی آزاد» نام نهاد و آنرا به مراتب بهتر و موثر از هیپنوتیزم میدانست. کشف شعور باطنی که روانکاوی فروید ناشی از آن است بقول ویلیم جمن «بزرگترین شخص توسعه دهندة علم روانشناسی در قرن ۱۹» نامیده میشود.

شعور باطن قسمت اعظم حیات نفسانی ما و گنجینه ایست که انگیزه ها و تمایلات بدوی ما را محتوی میباشد. اگر چه شعور باطن از صحنه شعور ظاهری خارج است ولی دایما نفوذ شدید و تاثیرات بسیار بر حیات نفسانی و روحی ما دارد. محرکها و انگیزه های ممنوعه که مخالف اخلاق و سنن است دایما سعی دارد که از شعور باطن به شعور ظاهری خود را برساند. در نتیجه این تجلی و ظهور با مخالفت مواجه شده و در آنجا آنچه را فروید عقده مینامد، تشکیل میدهد. عقده مذکور در زندگی جسمانی و روانی شخص تاثیر نامطلوبی ایجاد میکند و اگر این عقده ها بوضع مناسبی حل نگردد به امراض هستری و نوروزها منتج خواهند شد. برای از بین بردن اختلالات مذکور بدو باید علل آنها را شناخت. منظور از روانکاوی کشف این علل است که به طرق مختلف صورت میگیرد.

(۱) این طریق تداوی اصلا از طرف ابوعلی بن سینا مورد تطبیق قرار گرفت. طرز تداوی آن را وی در کتاب قانون ذکر میکند. (رک: قانون ابن سینا).

فروید عقیده دارد که در اثنای خواب «من Ego» (۱) در حال استراحت می باشد. در این حال ممکن است ایده ها و امیال فشرده شده از شعور باطن به شعور ظاهری رخه نماید و چون برخی از این امیال ممکن است احساسات منفی تنفر و شرم پراکنگیزد بنابراین بصورت ر مز یا سمبول به عرصه شعور ظاهری عرضه میشوند.

فروید بطور کلی عقیده دارد که رؤیا برای ارضای میل و آرزو صورت می پذیرد. رویا های تغییر شکل یافته که باعث ایجاد تنفر گردد حتما ریشه جنسی دارد. فروید عقیده داشت که میتوان امیال و آرزوهای نهفته و رانده شده در شعور باطن را توسط تعبیر خوابها شناخت و از این جا رأی فروید در باره خواب و تعبیر خواب بوجود آمد.

روانکاران معتقد اند که تعبیر رویا ها میتواند روان کار را در شناختن کشمکشها و تضادهای درونی محتوی شعور باطنی مریض بسیار کمک نموده و پرده را از بسیاری مجهولات بردارد.

برحسب نظریه فروید هر فرد تعبیر و روشی برای حل اختلاف و تباین بین امیال حیوانی بدوی خود و موازین و سنن عالم خارج در پیش میگیرد که (۲) تصعید یا اعتلای روحی یکی از آنست و آن را می است که شخص امیال و خواسته های بدوی و حیوانی خود را براهای مختلفی که مورد قبول اجتماع می باشد، سوق میدهد مانند کارهای حرفه ای - خدمات اجتماعی اشتغال هنری و نیکوکاری. تذکر باید داد که این کار تا حدی مشکل بوده چه برای کسی بعد کردن نبوغ علمی، هنری یا سیاسی میسر نیست بنابراین این معالجه ممکن است برای همگان موثر نباشد و علاچی که برای همگان موثر است. جابجا کردن است. این روشی است که هر کس در هر موقعیتی و با هر قدرتی قادر است انجام دهد و خود را از شریکات و عواقب احتمالی محرومیتها، شکستها و توهین هادر اسان بدارد و ان محرومیت یا شکست را بانوشتن يك کتاب یا مقاله، موسیقی، هنرهای زیبا و ورزشها جبران کرد. تعکس Projection روش دیگری است که شخص - امیال و آرزوها و حتی عیبی را که در وی موجود است بطور ناخود آگاه بدیگران نسبت میدهد.

(۱) پوهاند دوكتور سيد بهاوالدين مجروح، دجبر او اختيار ديالكتك، پوهنځي ادبيات و علوم بشري

دوهم چاپ ۱۳۵۳ صفحه ۶۴ - ۷۳

Calvins, Hall and Gardner Lindzey, Theories of Personality.

John Wiley and Sons, INC. New York, 1967.

(۲) داکتر بدیع زاده، روح و تن آدمی، ۱۳۴۱، موسسه چاپ و انتشارات امیر کبیر، صفحه ۳۶ - ۵۳

فروید نشان دارد که همه افراد کم و بیش دارای عقده های جنسی زمان کودکی و پس زدگی های بسیارند. این عقده ها و پس زدگی بوسیله اشخاص طبیعی بنحوشایسته حل و جواب گوئی شده است. «نوروز» وقتی عارض میشود که لیبند و موضوعات جنسی کودکی مثل عشق بخود یا عشق به والدین باقی بماند و یا اینکه تعادل بین ایبدو (Ego) و (ما فوق Super Ego) از بین برود و اختلاف و کشمکش بزرگی دست دهد. به وسیله تداعی آزاد معالجه موفق به شناختن کشمکش های درونی مریض میشود و زمانی بهبودی شروع میگردد که مریض تعبیر و تفسیر روانکا و را را جمع به مشکلات و کشمکش های خود درک نموده و قبول نماید.

الفرد ادلر مؤسس مکتب روانشناسی فردی در آغاز کار متخصص بیمار پنهانی چشم بود بعداً مشغول مطالعه علم الاعصاب گردید. در سال ۱۹۰۲ در اثر استماع سخنرانی فروید به روان کاوی علاقمند شد. در سال ۱۹۰۷ ادلر کتاب خود را بنام «مطالعات در باره زبونی ها و نقص های عضوی» منتشر ساخت. در این کتاب وی رشته وزینه ارثی امراض را نشان داد و بیان داشت که چگونه در یک خانواده افراد مختلف به ناجوری های مشابه مبتلا میشوند و در مرحله دوم با ذکر شواهد نشان داد که چگونه نقص ضایعه و از بین رفتن یک عضو بوسیله رشد بیشتر عضو دیگر و مشابه آن جبران و تلافی میگردد.

عین همین حقیقت را که در باره اعضای بدن صادق است ادلر تعمیم داد و آنرا به همه فعالیت های بشری گشایده و نشان داد که آنها همگی در یک قسمت نارسائی و کمبود دارند ایشان میکوشند تا با موفقیت در موارد دیگری این نقص و کمبود را پوشانند و تلافی و جبران نمایند. این نظریه ادلر بنام «عقده حقارت» خوانده شده است. ادلر همچنین عقیده داشت که محرکات اصلی بشر میل به توانائی، قدرت تسلط و برتری است. علاوه بر اینها وی معتقد بود که تکامل شخصیت هر فرد در اثر احساس جامعه یعنی احساس گروهی و دسته جمعی از قبیل ملایمت، دوستی و رفاقت، دوست داشتن همسایگان و محبت بطور کلی انجام میگردد. وی مانند فروید که کشمکش بین میل لذت طلبی لیبند و غریزه فطری تهاجم و غریزه سرگ تشخیص میداد.

ادلر نیز بین میل به قدرت طلبی و احساس دسته جمعی کشمکش و تضادی مییافت. فروید حالت عصبانی را در اثر کشمکش و تضاد بین دو غریزه و میل فوق الذکر میدانست. ادلر نیز همچنانکه گفته شد به دو عامل مختلف و دو کشش اعتقاد داشت. ولی وی حالات عصبانی را در اثر غلبه و تفوق یکی از این دو عامل میدانست.

در نتیجه اعتقاد داشت که برای معالجه میبایست کل وجود فرد و هدفی را که میخواهد

بدست آورد در نظر داشت و برای همین است که مکتب خود را نیز «روانشناسی فردی» نامید
وی میسازند و فریاد همپنوتسمیزم را بکارند. میبرد. میخواست
که نتایج سرریعی در بهبودی مریضان خود بدست آورد و غالباً این نتایج را بدست می آورد
ادار به مریضان خود نشان میداد که نازاحتی آنها تنها راه و طریقی برای بدست آوردن تفوق و
برتری و تسلط بر اشخاص معین بوده است. و مریض این راه و طریق را برای وصول به هدف و نظر خود
بکار برده است. برخلاف فروید که تغییر رفتار و کردار مریض را به تداعی آزاد و امیدداشت و خود
کلمه بی بیان نمیداشت. ادلر رفتار و کردار مریض را مورد تعبیر و تفسیر قرار میداد و نشان میداد
که غالب آن راه و روشی برای یافتن تسلط و برتری و یا رفع حقارت و کمبود می باشد. ادلر به تعبیر
رؤیاها سپرداخت ولی وی بر عکس فروید رؤیاها را انعطافهای ضمیر نا آگاه و کوشش برای ارضای
امیال نمیدانست بلکه رؤیاها را برای کشف طرح و نقشه زندگی مریض مورد استفاده قرار میداد
و بالاخره ادلر به تجزیه و تحلیل خاطرات اولیه کودکی و نبردسالی سپرداخت و بوسیله آنها طرح
و نقش حیاتی را که شخص در سالهای بعدی تعقیب نموده است و آشکار مینماید. فروید در
طول تجزیه و تحلیل روانی از خود عمل و گفتاری نشان نمیداد و تنها مانند سامانی فقط برای تخطیر
و تداعی خاطرات فشرده و سرکوب شده گذشته کمک می نمود. اما ادلر جدا اعتقاد داشت که برای
معالجه «نوروز» میبایست همه راهها و روشهای گذشته مریض را اصلاح نمود و وی را با ارتباطات
صحیح تری با اجتماع خود پیوند داد و اینکار را تعلیم ثانوی و مجرد دمی نامید.

علاوه بر اینها ادلر برخلاف فروید اهمیت کمتری به امور جنسی میداد و امور جنسی را نیز
چیزی جز راه و طریقی برای یافتن غلبه و تسلط و تفوق نمیدانست. فروید سعی داشت که عواطف و
احساسات مستور و مخفی را برای مریضان بخورد و روشن نماید، در صورتیکه ادلر کوشش میکرد که
هدف و غایت مریض را که اعمال و رفتار وی به آن منتهی میشود بدو باز شناساند و برای این
کار «وحدت شخصیت» مریض را در نظر میداشت.

ادلر در تداعی روحی و تدابیر نفسانی پیش از زنده نمودن خاطرات گذشته به تعبیر
و تفسیر آنها انتخالی مریض برای وصول به هدفهایش پرداخته و سپس طرق و راههای
پسندیده تری را بوی پیشنهاد می نمود و موارد احساس حقارت و قدرت طلبی را توضیح
داده و بیمار را برای احساس جمعی و گروهی بهتر یعنی برخورد با سایرین و اجتماع
آماده میکرد. عقاید ادلر و مخصوصاً توجه وی به (منظور و مقصود) رفتار و اعمال
مریض مورد نظر بسیاری قرار گرفت و امروز نظریات ادلر را در اکثر مسائل جهان خصوصاً آمریکا

واروپا بکار میبرند. و آنها را پیروان روانشناسی فردی می نامند. ادلر در عین حال از بزرگترین پیشروان تعلیم و تربیت بوده و اول کسی است که در کلینک خود به تداوی روحی کودکان و دانش آموزان پرداخت و نظریات اجتماعی وی دارای اهمیت فوق العاده میباشند.

تکنیک و روشی را که مشاوریان امروز در مشوره و اندر زگوئی و توصیه استعمال میکنند همان روش تلقین و اصولهای روانکاوی است، که بیشتر تحت تاثیر معتقدات فروید و ادلر می باشد. کارل راجر که یکی از پیشوایان توصیه و اندرز است از روشهای فروید و ادلر استفاده نمود، اما خصوصیات برجسته روش راجر «روش غیر مستقیم» و سادگی اصول و احتراز از اصطلاحات و نکات پیچیده فنی است. مقایسه نظریات راجر با فروید و ادلر به طوالت موضوع انجامیده از گنجایش این مقاله بیرون است. ولی در ختم موضوع تذکر باید داد که در زمان حاضر در روسیه تداوی امراض روانی بیشتر تحت تاثیر مستقیم آزمایشات پاولوف و نظریات وی است «تقویت تاثيرات مثبت و مفید از طریق بکار بردن تلقین و هپنوتزم» یکی از اصولهای تداوی روحی آنها به شمار میرود. (۱)

(۱) احمد از دوبادی، روانشناسی درمانی ناشر: «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست

برون کن از سر نخوت هوا پرستی را

که چون حباب کند خانه ها خراب هوا

* * *

از بحر چون حباب تهی کاسه است حرص

قانع دهد چو آبله آب از سر آب چشم

* * *

ر بوده است زمن شوق خاکبوس قرا ر

اگر چو موج زد ریا کرانه می طلبم

(صائب)

کتابهای تازه

نشر چند کتاب در باره پیر هری و شهر هری

به مناسبت تذکار هزارمین سال تولد خواجه
عبدالله انصاری هروی، وزارت اطلاعات و کلتور
چند کتابی به چاپ رسانید که معرفی میشوند.

مقامات شیخ الاسلام

مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری
هروی (۳۹۶-۵۸۱ هـ) اثر مولانا نورالدین
عبدالرحمن جاسی، تحشیه و تعلیق علمی اصغر بشیر
موسسه چاپ کتب بیهقی، بمناسبت مجلس
بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبدالله
انصاری هروی، ثور ۱۳۵۵. محل فروش:
کتابفروشی ابن سینا، کابل

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور
یک صفحه، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر
دو صفحه، مقدمه چاپ اول بقلم دانشمند فقید
برقانونی آربری چهار صفحه، مقدمه چاپ سابق
بقلم استاد مرحوم فکری سلجوقی پنج صفحه،
ستن کتاب تا صفحه ۴۱، تعلیقات بناغلی بشیر
تا صفحه ۱۵۵، فهرست نام اشخاص، فهرست
نام کتاب، فهرست نام اماکن، تا اخیر کتاب
صفحه ۱۸۲

عنوان اصلی این رساله (سناقب شیخ الاسلام
است، اما به نام (مقامات شیخ الاسلام) مشهور
شده است.

چاپ این اثر مختصر مولانا جامی، از ضروریات
عمده بود، زیرا نسخه منتشره شرق شناس فقید
آربری شامل یک مجله چاپ اروپا بود، و نسخه
منتشره مرحوم فکری سلجوقی دستیاب نمیشد.
مساعی بناغلی علی اصغر بشیر، در مطالعه دقیقتر
ستن، و افزودن پاروقیها قابل توجه است.
قسمت خیلی مفید این کتاب، تعلیقات آن میباشد
که در آن علاوه بر یادداشت های دانشمند
فقید آربری، و مرحوم فکری سلجوقی، یادداشت
های خود بناغلی بشیر نیز اضافه شده است.
فهرست های الفبایی اخیر کتاب برای محققان
بی نهایت سودمند است.

چاپ این کتاب را، از صمیم قلب تبریک
میگوئیم، و امیدواریم بمرور ایام دیگر کتب
مولانا جامی بچاپ برسد. ضمناً به توجه
میرسانیم، که از صفحات الانس مولانا جامی،
جز چاپ های ناقص و بدون فهرست های

القبائلی، بدست نداریم. تهیه چاپ انتقادی تفحات الانس با فهرست های القبائلی، یکی از وظایف دانشگاه - هند - ان - ما، - باشد، تا اینکه حق مولانا جامی هروی را ادا کرده و فرهنگ کشور خود خدمت مزیدی کرده باشیم.

سرگذشت پیر هرات

سرگذشت پیر هرات: خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ ه) اثر سرژ بور کوی. ترجمه روان فرهادی - به مناسبت هزارمین سال تولد شیخ الاسلام، موسسه نشر کتب بهقی وزارت اطلاعات و کلتور - کابل ثور ۱۳۵۵ - بحیوای: یکورق تذکر وزارت اطلاعات و - کلتور، پنج صفحه مقدمه مترجم، هشت صفحه آشنائی با مؤلف، چهار صفحه مقدمه مؤلف، پنج صفحه درباره مدارك و منابع، ۲۰۹ صفحه مجموع کتاب، ۱۰ لوحه کر و نولوژی پر سرگذشت پیر هرات، چهارخریطه جغرافیائی، رساله منضمه، حاوی مقامات تاریخی هرات از روی سرگذشت پیر هرات بقلم مترجم کتاب از صفحه ۲۲۷ تا ۲۴۹، فهرست القبائلی گزیده نام ها با مراجعه به صفحات کتاب درشش صفحه، مراجعه به آثار دیگران در یک صفحه، فهرست آثار پیر هرات و آثار منسوب در یک صفحه، چهل و هشت فوتو از مناظر هرات به ارتباط زندگی پیر هرات.

مؤتمم چاپ: سخی دادفایز محل فروش: ابن سینا

کابل

ترجمه و چاپ این کتاب از ضروریات بود، زیرا کتابی که تا کنون بدست داشتیم، یعنی زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی، دو سال ۱۳۴۱ بچاپ رسیده بود و از آن زمان تا کنون مؤلف کتاب استاد بور کوی مطالعات عمده درباره زندگانی خواجه عبدالله انصاری بعمل آورده بود که درین کتاب چاپ اسمال درج شده است.

فصول این کتاب قابل توجه است: شهر هرات زادگاه عبدالله ص ۲۴، محیط خانوادده عبدالله ص ۳۱، کودکی عبدالله ص ۴۰، نوجوانی عبدالله ص ۵۷، سفر نیشاپور ص ۶۸، در راه پختگی ص ۷۵، نخستین مسافرت به عزم حج و اقامت بغداد ص ۸۵، دومین سفر به عزم حج و دیدار خرنانی ص ۹۰، آغاز استادی و ارشاد ص ۱۰۱، روزهای نو با دان ص ۱۰۵، سالهای تجزیه شاهنشاهی غزنوی ص ۱۱۳، دوازده سال محنت ص ۱۲۸، غلبه و پیروزی ص ۱۳۸، پیکار با اهل بدعت ص ۱۴۸، براوج بزرگی ص ۱۶۲، سالیان واپسین ص ۱۸۳، در خاتمه کتاب ص ۲۰۳ تا ۲۰۹.

چنانکه مطالعه میشود، در همه این فصول، مطالب عمده درباره زندگانی خواجه عبدالله انصاری آمده است.

این کتاب نه تنها برای آشنائی با پیر هرات لازم است، بلکه برای محققان جوان ما که آرزو مند نگارش آثار پر زندگی نیرگان باشند، رهبر سود مند است.

ده لوحه کرونولوژی، که بعد از آخرین فصل کتاب آمده است قابل توجه است لوحه آخرین مصائب و محنت های خواجه عبدالله انصاری را که در اثر کوششهای مخافان توقیف یا تبعید شده بود با قید سنه ها و سن پیر هرات بحساب شمسی واضح میکند. نه لوحه اولی مراحل مختلف زندگانی پیر هرات است، که در هر کدام، سنه هجری قدری و سنه سیاحتی شمسی، و سن خواجه بحساب قمری و سن بحساب شمسی، و سپس رویداد های زندگانی خواجه، و خدمات وی در راه علم و طریقت و رویداد های سیاسی زمان، بصورت لوحه های موازی آورده است. این نوع معرفی زندگانی بزرگان، در نوع خود قابل پیروی میباشد، و نشان میدهد که مؤلف برای تعیین رویداد های زندگانی خواجه، و وقایع زمان او مطالعات تاریخی دقیق و دامنه داری را بعمل آورده است.

اهمیت این طریق تحقیق، در آن است که وقایع محیط، رویداد های زندگی، و تالیفات آثار را در چهار چوب زمان آن قرار میدهد، و ما را از بن خیال خام، که یک شخصیت (گرچه پیر هرات باشد) در نوجوانی، جوانی، سانسندی، و پیری عین فکرو شخصیت را دارد نجات میدهد، و ملتفت تحول زندگانی بزرگ مردی در طول سالیان میسازد.

چار خریطه جغرافیائی تاریخی، که به کتاب اضافه شده است، و مقیاس آن یکی بعد دیگری، دقیق تر و بزرگتر میشود، برای مطالعه

تاریخی سودمند است. نقشه صفحه ۲۲۶، که در آن قریه های حوالی هرات قدیم بخوبی دیده میشود، برای مطالعه احوال هزار سال پیش کشور و یافتن مولد و بامحل زندگی بزرگان آنجا خدمت میکند، و به سیاحت امروزی موقوع میدهد که باسانی به همان قریه ها و بامحل آن مسافرت کند.

ضمیمه که از طرف مترجم کتاب، در باره مقامات تاریخی تحریر شده است، دارای چهل قسمت است: بزرگان پیش از پیر هرات، زادگاه عبدالله، بزرگان عهد خواجه، استادان و مریدان او، دوستان پیر هرات، تربت پیر هرات، مخلصان پیر هرات پس از زمان وی.

عده بیشتر این اطلاعات، از کتب تاریخی گرفته شده است و یک عده متکی بر مطالعات مرحوم فکری سلجوقی و دیگر معاصران است. باینصورت دارنده کتاب قاحدی که به زندگانی پیر هرات مربوط است، از مراجعه به کتابخانه ها فارغ میگردد. تصاویری که در اخیر کتاب درج شده است مشحون از اطلاعات مفید است که بطور بصری به خواننده تقدیم میشود.

یکی از تقصیرات عمده این کتاب، کوتاه بودن فهرست الفبائی اخیر آن است. لازم بود این فهرست های الفبائی، راجع به اشخاص و امکنه و کتب و آثار، تفصیل بیشتر میداشت.

اسید است این کوتاهی در چاپ های عمده رفع شود .
معنوی، این کتاب را بکشایند. و اثر استاپا بیخوانند
و آنگاه برای مطابعات، و تحقیق مزید در آثار خواجه
آماده شوند.

با پنجمه سادگی این کتاب شاغلی علی اصغر بشیر،
در چندین جا، حاوی چنان اطلاعات سودمند است
که در اکثر آثار دیگر باستانی بدست نمی آید.
تا جائیکه به ترتیب فصل ها ارتباط دارد، میتوانیم
بگوئیم که آن بیشتر مکی بر طرز نگارش و تقدیم
کتاب توسط مولف محترم میباشد. صورت صنف
بندی ابواب و فصول مطالب عرفانی، چنانکه
خواجه عبدالله انصاری هروی میارد، از روی
مدرجات منازل سایرین دانسته می شود. اما
آشکار است که مولف کتاب اندیشه های پیرهرات،
خواسته است، بدون تحمیل دشواری های رسانه
های عرفانی بر خواننده یک کتاب جا لب و کوتاه
برای خواننده امروز تقدیم نماید، و درین مقصد
خود به نیکوئی موفقیت یافته است.

گازرگاه

گازرگاه مدفن پیرهرات بقلم مرحوم فکری
سلجوقی بمناصب هزارمین سال ولادت
شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری
هروی انجمن تاریخ افغانستان وزارت اطلاعات
و کلتور، ثور ۱۳۵۵

محتویات: مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور
یک صفحه مقدمه طبع نخست بقلم مرحوم فکری
سلجوقی سه صفحه، سر آغاز رساله از صفحه ۱ تا ۸
بنای آراسگاه پیرهرات از صفحه ۸ تا ۲۷، سزار
پیرهرات از ۲۸ تا ۳۳

اندیشه های پیرهرات

برخی از اندیشه های عرفانی خواجه عبدالله
انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ هـ) تا لیب علی اصغر
بشیر، بمناسبت مجاس بزرگداشت هزارمین سال
تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، سوسه بیهمی
چاپ کتب، وزارت اطلاعات و کلتور - کابل
ثور ۱۳۵۵

محل فروش: کتابفروشی ابن سینا - کابل .
محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یک
صفحه، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر چهار صفحه،
عنوان فصول دیگر: شیخ الاسلام. در جهان تصوف،
تصوف چیست، صوفی، بیدار، توبه، پیرو مرشد،
پیران پیرهرات، توشه راه، رهیز از غرور، سلامت،
شریعت، محاسبه نفس، آداب صحبت، زهد، حجاب،
استفاد از وقت، توکل، رضا، عنایت، خوف ورجا،
معرفت، صحبت، حفظ اسرار، فنا، توحید، تا صفحه ۳۹
منابع و ماخذ یک صفحه، رهبر مطالعات علاقمندان
طی یک فهرست مختصر یک صفحه، فهرست نام
های اشخاص و اماکن و نام های کتب پنج صفحه.

این کتاب مختصر، نتیجه سالها نمدید انصاری
شناسی میباشد. مزیت مهم آن اینست که حتی
کسانی که در مطالعات عرفانی تخصص جلی ندارند
میتوانند با کمال آرزومندی و با توقع استفاده

مدفن چند تن بزرگان در بیرون محوطه از ۳۳ تا ۵۰ سنگ هفت قلم تسا صفحه ۵۳، قبور شاهان چنگیزی تا صفحه ۶۲، قبر امیر دوست محمد خان تا صفحه ۶۸.

مزارات بیرون صحن مزارقا صفحه ۷۲. تعلیق در باره چند مطلب بقلم میر عبد العلی شایق صفحه ۷۳.

* * *

چاپ مجدد این اثر عمده در حالیکه چاپ اول بکلی دستیاب نمیشد، اسروری بود که انجمن تاریخ باین مناسب خجسته بان پرداخت چون این رساله جاگزین يك شماره مجله اریانا میگردد، بنا برین، نسخه های آن از یکسو برای نشر کین، و از جانب دیگر برای علاقمندان بصورت کتاب جداگانه عرضه میشود.

یقین است که استاد فکری، دانشمندی بود که نه تنها راه خود را در کتب و آثار قدیم مییافت و بر مطالب دقیق احاطه داشت، بلکه برای تحقیق علمی فرسخ ها را پیموده و از محلات دیدن میکرد.

یکی از تصاویر عمده که درین کتاب درج شده است منظره در ویشان بحضور شیخ الاسلام است که از یک نسخه خطی «حیرت الابرار» امیر علی شیر نوائی هر وی استخراج شده است. و انتصاب آن به استاد کمال الدین بهزاد هروی ثقه بنظر میاید (اصل میناتور رنگین است و سیاه و سفید عکاسی شده است) همچنین تصویر ایوان

درگاه حیاط مزار پیر هرات از جانب اندرون که در مقابل صفت دهونیز در پشتی آمده است، قابل توجه میباشد، زیرا از روی سفرنامه نیدرمایر المانی گرفته شده و در سال ۱۹۱۵ عکاسی گردیده است. همچنین سقف خانه زرنگار از روی رساله نیدرمایر است، و تزیینات کاشی معرق عصر شاه رخ. دیگر تصاویر تازه بوده و در حوت سال ۱۳۵۴ توسط عکاس آژانس باختر گرفته شده است معنی گازرگاه بوا سطره چشمه که در آن محل بود و گازران در آن قامت داشته و نیز بروایتی مخفف کارزارگاه آمده است. نیکوئی آب گازرگاه معنی اول را بیشتر تأیید میکند و سولانا عبد الرحمن جاسی، در بیت خود - بهمان مطلب اشاره میکند:

گازرگه بیست تربت او کابر مغفرت
در ساختش سفید کند نامه سیاه

صفحات این کتاب، دارای مطالب عمده تاریخی بوده، و یکمده دشواری های تحقیق علاقمندان تاریخ و ادب رافع میکند.

امید است روزی کتاب «خیابان» اثر مرحوم فکری سلجوقی، که نسخه های آن هم دستیاب نمیشود، دو باره به چاپ برسد.

منازل السایرین

منازل السایرین خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۳۸۱ هـ) متن عربی، با مقایسه به متن علل المقامات و کتاب صدمیدان - ترجمه

دری منازل السائرین و علل المقامات، و شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از روان فرها دی به مناسبت هزارمین سال تولد شیخ الاسلام، نشریه موسسه نشر کتب بیهقی - وزارت اطلاعات و کلتور - ثور ۱۳۵۵. مهمم چاپ:سخنی داد فایز. محتویات: مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور، دو صفحه، پیش گفتار تا صفحه هشتم در بیان تالیف منازل السائرین و تالیف صد میدان و معرفی رساله علل المقامات، و تذکر از کشف الاسرار (تفسیر خواجه عبد الله انصاری) و مناجات خواجه. تذکر در باره شرح های منازل السائرین و سوابق آن. مقدمه صلاح الدین العنجدی، در آغاز چاپ مصر يك صفحه. متن عربی کتاب بطور کامل، که از روی چاپ مصر عکاسی و بطور انسیمت چاپ شده است. ترجمه دری کتاب صفحه مقابل صفحه وسط در مقابل سطر، مجموع متن عربی و ترجمه دری، تا صفحه ۲۳۵ - دوازده لوحه فوتوگرافی از روی نسخه های خطی عمده. سپس شرح منازل السائرین از روی آثار خواجه، یعنی برای هر باب بیان آیات قرآن کریم از روی تفسیر خواجه عبد الله انصاری (کشف الاسرار) و بیان مطالب آن باب با اشاره به محتویات داخل کتاب، و سپس با تقدیم - بخش صد میدان دارای عین عنوان و یا عنوان نزدیک به آن، و سپس فصل دارای عین عنوان در کتاب علل المقامات (متن عربی و ترجمه دری)، گفتار پیر طریقت، نکات و مناجات مربوط به موضوع.

شرح کتاب از صفحه ۲۳۳ تا ۳۰۵ را فرا گرفته است. در اخیر، در باره نسخه های خطی منازل السائرین اطلاعات عمده داده شده است. در اخیر پنج ورق فهرست بخش ها و ابواب آمده است. مترجم کتاب حق بجانب است که در آغاز تذکر میدهد: کتاب منازل السائرین عمده ترین کتابیست که از خواجه عبد الله انصاری هر وی بدست ما رسیده است.

متن عربی این کتاب باسانی دستیاب نمیشد. چاپ های سابق که یکجا با بعضی شرح های کتاب تهیه شده بود، متکی بر نسخه های خطی قدیم نبود. متن عربی، که درین چاپ از روی آن عکاسی شده است عبارت از متن انتقادی مرتبه استاد بور کوی میباشد، که بعد از تحقیقات مفصل، از روی تقریباً چهل نسخه خطی، و با استناد دقیق بر پنج نسخه معتبر تهیه شده است.

ترجمه دری متن، خیلی ها متکی بر متن عربی میباشد، بجدی که خواننده را دعوت به خواندن متن عربی میکند. اینکه مترجم از سره نویسی و ناب نگاری، در ترجمه دری پر هیز کرده، کار درستی بوده است زیرا نمیتوان در عوض متن عربی «منازل السائرین» يك متن دری نقدیم کرد، در حالی که صد میدان را شاگردان از زبان خواجه نوشته اند. فایده این ترجمه محض آسان ساختن قرائت متن عربی منازل السائرین است.

قسمت شرح کتاب مزیت عمده دارد، و آن اینکه فصل به فصل متکی بر سخنان شیخ الاسلام روی آثار دیگرش میباشد. اما ترجمه میدادیم که برای شرح هر بخش و باب از تفسیر زین الدین ابوبکر خافی رحمه الله علیه نیز استفاده میشود که نسخه منحصر بفرد آن در گنجینه کتب جا را الله در استانبول محفوظ است.

گرچه در چند جا به شرح های زین الدین خافی، و دیگر شرح ها از عبدالمعطی اسکندری، وعفیف الدین تلمسانی، و عبدالرزاق تاشانی، و شمس الدین تستری، و محمد د رگزینی، و ابن القیم جوزیه، و محمود فرکاهی، اشاره ها شده است، اما درج کردن متن کامل شرح زین الدین ابوبکر خافی هر وی از همه مهمترین بود و امید است در چاپ های آینده به نظر برسد و یا اینکه جداگانه چاپ شود.

توجه دقیق به قسمت دوم، یعنی شرح کتاب (و مقایسه آن به قسمت اول، یعنی متن عربی و ترجمه دری) نشان میدهد، که عین دقت در تصحیح اغلاط چاپ، در قسمت دوم صورت نگرفته است. و معلوم میشود، که مترجم و گرد آورنده شرح کتاب عین فرصت کار را هنگام تصحیح قسمت دوم کتاب یعنی شرح آن نداشته است و توقع می رود در چاپ آینده این کوتاهی نیز جبران گردد. جای اطمینان است که در اصل ترجمه منازل سایرین اغلاط طبع بعد اقل است.

ترجمه صفحه مقابل صفحه وسط مقابل سطر

و حتی کلمه مقابل کلمه قابل قدر و برای مطابقت کنندگان متن های عرفانی عربی، بی نهایت سودمند است، و بهر کس موقع میدهد انتقادات خو در باره ترجمه فهرست کند، (و یقین است مترجم محترم، از مطالعه این فهرست ها برای چاپ ها آینده کتاب استفاده خواهد کرد). در اخیر کتاب فهرست بخش ها و ابواب منازل سایرین، با مفاصله با بخش های مربوطه صد میدان و سپس فهرست برعکس (یعنی میدان های صد میدان، با ذکر باب مربوط منازل سایرین و همچنین، در اخیر، فهرست ابواب کتاب علل المقامات، با ذکر باب مربوط منازل سایرین با اشاره به صفحات آمده است و کار خواننده را در هنگام مراجعات آسان میسازد.

با حسن استقبال از چاپ شدن این اثر عمده پیرهرات رحمه الله علیه، امیدواریم از این کتاب در آینده، چاپ های مزید آن صورت گیرد، و این تذکرات، هنگام چاپ های آینده در نظر باشد. در حال حاضر، این چاپ اول کتاب را با این همه مزایا خدمت ارزشمندی تشخیص میدهیم

سناجات و گفتار پیر هرات

سناجات و گفتار پیر هرات، بکوشش محمد آصف فکرت، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبداللہ انصاری هر وی (۳۹۶-۳۸۱ هـ)، از طرف مؤسسه طبع کتب بهقی وزارت اطلاعات و کلتور - ژوئن ۱۳۵۵ - محل فروش کتاب فروشی ابن سینا.

محمّدویات: تذکر و زارت اطلاعات و کلتور، یک صفحه - پیش گفتار بقلم دکتور روان فرهادی چهار صفحه، یادداشت مولف دو صفحه، بخش اول کتاب حاوی مناجات و گفته‌های پیر هرات اقتباس از کشف الاسرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری تا صفحه ۸۸، اقتباس از طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری از صفحه ۸۹ تا صفحه ۱۰۳، اقتباس از رسایل خواجه عبدالله انصاری تا صفحه ۱۳۲، بخش دوم کتاب تحت عنوان «گفتار پیر طریقت» از کشف الاسرار تا صفحه ۲۰۲، از طبقات الصوفیه تا صفحه ۲۱۱، از رسایل خواجه تا آخر کتاب صفحه ۲۱۵.

* * *

نشر این کتاب از ضرورت‌های عمده بود زیرا تا کنون بدست مطالعه کنندگان بجز الهی نامه و مناجات است اول که چند ورق مختصر میباشد و با رها چاپ شده است وجود نداشته در حالیکه، مناجات و اندرزها و نکات پیر هرات در کتاب ثقله تاریخی، مانند طبقات الصوفیه و تفسیر خواجه عبدالله انصاری هر وی، تالیف میبندی (بنام کشف الاسرار) وجود داشت. مساعی شاعلی محمد آصف فکرت، بعد از مطالعه این همه آثار، واستخراج این کتاب زیبا از آن، قابل قدر است. امیدواریم این کتاب به مطالعه همه ارادتمندان پیر هرات برسد. این کتاب یک گنجینه عرفان شرق و ضمناً با شاهکار ادبی بزرگ برادری است که بر ادب

دری نقش ژرف داشته است. یکی از کمبودهای این کتاب، نداشتن فهرست الفبائی مطالب و موضوعات در آخر میباشد. چون مطالب عمده عرفان، از روی فهرست ابواب منازل السائرین، نزد خواجه عبدالله انصاری تشخیص میشود، بنا برین در چاپ آینده، افزودن این فهرست الفبائی در آخر جلد امکان پذیر میباشد.

چون این کتاب مورد مطالعه اکثر خوانندگان غیر متخصص میباشد بنا برین بهتر خواهد بود بعضی صورت‌های قدیم تلفظ و تحریر (مانند «تاوان» بجای «تابان») در حاشیه بیاید و نه در متن، تا باین صورت از یکسو خواننده امروزی هنگام قرائت صعوبتی را روبرو نشود و از طرف دیگر محقق با مراجعه به حاشیه بدانند در نسخه‌های قدیم خطی کلمه چگونه درج شده است.

یقین داریم از این کتاب، همه مخلصان ادب و عرفان استقبال نیکو خواهند کرد. و جز کتابخانه هر یک از ایشان خواهد بود.

الهی نامه

الهی نامه پیر هرات (۳۹۶ - ۳۸۱ هـ)، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هر وی به خط استاد محمدعلی عطار، حاوی سیزده لوحه زنگوگرانی شده، موسسه طبع کتب بیهقی، ثور ۱۳۵۵ هـ. مهمم چاپ عبدالرحمن صلح.

* * *

این رساله کوچک و زیبا، يك مجموعه نفیس انواع مختلف نسخ و نستعلیق و شکست میباشد، که عیناً عکاسی و بعضی رنگین تقدیم شده است. گرچه در چاپ هر صفحه و نگه‌های مختلف دیده نمیشود، و هر صفحه دارای يك یاد و رنگ میباشد اما بطور سرجمع، برای علاقمندان خطخوش، و شاگردان تحصیل خوش نویسی، رساله سود مند است باید ذکر کرد، بعضی صفحات، که اما سابقاً بخط زرین نوشته شده، چون با سانی در عکس نمی آید در داخل این رساله تماماً خوانا نیامده است. اما بطور مجموعی، همه صفحات این کتاب ارزشمند ستودنی و شایسته تمجید است.

امید است کلیشه های آن بدقت محفوظ باشد، و اگر در آینده چاپ میشد، بان يك صفحه زندگانی نامه استاد محمد علی عطار علاوه گردد.

برخی از کتیبه ها و سنگ‌نبشته های هرات

برخی از کتیبه ها و سنگ‌نبشته های هرات به خط استاد محمد علی عطار، شرح و تبصره از رضا مایل، به مناسبت مجلس بزرگداشت هز ارسین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، موسسه چاپ کتب بیهقی، ثور ۵۵ ۱۳ مهتم چاپ، عبدالرحمن صلح.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور يك صفحه، مقدمه بناغلی رضا مایل تحت عنوان نقش کتیبه ها در پایداری فرهنگ تا صفحه ۲۱،

خطاطی از روی کتیبه های هرات حاوی ۷ لوحه، تصاویر هرات مربوط به زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی، تا اخیر کتاب.

تذکر: در هز گام چاپ پشتی متأسفانه اسم خطاط محترم، یعنی محمد علی عطار از چاپ افتاده است. و خواننده بعد از مطالعه مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور و سپس در صفحه چهارم مقدمه کتاب متوجه نام خطاط میشود. امید است این نصفیه در چاپهای آینده رفع شود.

این کتاب نه تنها برای دریافت مطالب عمده در باره خواجه عبدالله انصاری هروی بلکه بالعموم راجع به نفایس دوره اسلامی هرات، مواد سود مندی را به علاقمندان تقدیم میدارد.

مقدمه بناغلی رضا مایل، حاوی شرح بیست و هفت لوحه ای میباشد که در کتاب زنکو گراف شده است. این شرح، با مراجعه به آثار عمده تقدیم گردیده، و مطالب ارزشمند را به خواننده تقدیم میدارد.

سپس درین کتاب، خطاطی های استاد محمد علی عطار می آید، که مطابق آنچه بر سنگها در قرون تاریخی درج شده است، به خطهای گوناگون بوده، و از نظر فن خطاطی مقام عالی دارد.

این قسمت کتاب، که متن حقیقی آن میباشد از نظر تاریخ خط نگاری، و برای مطالعه کنندگان شیوه های خوش خطی، و نیز کسانی که آرزوی تحصیل خوشنویسی باشند، بی نهایت سود مند است درین ضمن باید اشاره کرد، که نشر لوحه های نگاشته خطاطان بزرگ کشور، چون استاد

عزیزالدین و کیلی، استاد محمد علی عطار، و استاد سید داود الحسینی و دیگران بصورت رساله‌ها، یکی از سودمندترین اقدامات فرهنگی می‌باشد که باید بدان پرداخته شود.

در حال حاضر، اسد واریم وزارت اطلاعات و کلتور، استاد محمد علی عطار را به تکمیل این رساله دعوت نماید، تا آنکه، دیگر سنگ نبشته‌های دوره اسلامی هرات، بخط یک استا: چیره دست، شامل یک کتاب شود. و مانند «ریاض الالواح غزنیه، که یک منبع عمده معلومات تاریخی و خوشنویسیست، محل استفاده بیاید. در حال حاضر، این کتاب نفیس را به استاد محمد علی عطار و محمد رضا ما بل تبریک می‌گوئیم.

لغات زبان گفتاری هرات

لغات زبان گفتاری هرات، از محمد آصف فکرت، ناشر موسسه چاپ کتب بیهقی، وزارت اطلاعات و کلتور ثور ۱۳۵۵.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یک صفحه، پیش گفتار بقلم دکتر روان فرهادی سه صفحه، یادداشت مؤلف دو صفحه، اصل کتاب، حاوی لغات زبان گفتاری هرات به ترتیب الفبا ۱۸۱ صفحه، صورت تلفظ بعضی کلمات در اخیر کتاب ۳ صفحه.

این کتاب یک اثر خوب لهجه شناسی زبان های زنده می‌باشد که یکی از شعبات مهم زبان

شنا سیست. مؤلف، موفق گردیده است در طی یک کتاب لغاتسی را که مخصوص زبان گفتاری هرات است، و در دیگر نواحی یکعده آنرا نمی‌شناسند و یا بعین معنی بکار نمی‌برند، جمع کند، و بیان هر کدام را با کلمات کوتاه و سودمند تقدیم دارد.

اکنون آنچه به عهده شاغلی محمد آصف - فکرت باقیست، نگاشتن دستور زبان گفتاری، هرات است. زیرا هر زبان گفتاری، دارای دستور می‌باشد، و بررسی دران، مانند بررسی لغات از نظر زبان شناسی، فواید مختلف داشته، و بطور خاص در باره تاریخ تحول زبان ادبی اطلاعاتی ارزشمند عرضه می‌دارد.

چنانکه در مقدمه کتاب اظهار توقع شده است، اسد میرود، لهجه‌های مختلف زبان های افغانستان، طی چنین رساله‌ها محل تحقیق آمده و دستور های زبان گفتاری، و لغات زبان گفتاری، از هر ناحیه کشور گرد آورده شده بچاپ برسد.

نگارنده این کتاب، خدمت دیگری بجا آورده است و آن نگاشتن نشانه «ك» (بین قوسین) در مواردی می‌باشد که لغت در لهجه گفتاری کابل نیز موجود است (والبته خواننده را در آغاز با خبر داشته است که تفاوت های تلفظ و نا زکی های معنی حتی در مورد این کلمات بین زبان های گفتاری هراتی و کابلی وجود دارد). این اقدام گمارنده کار مقایسه را آسان می‌سازد.

تحقیق در زبان های گفتاری، که طی قرن ها در کشور های مختلف جهان، محروم از توجه

دانشمندان بوده است، درحقیقت، ا لتفات بیک سند زنده تاریخ فرهنگ است. زبان مردم، مانند یک نسخه خطی گرانبها وارزشمندترین مطالب تاریخ را محفوظ میدارد، و چون تلفظ و آهنگ ادا نیز در آن موجود است، ازین جهت، برگرامی ترین نسخه های خطی ادبی مز ایائی نیز دارد. موفقیت های مزید بنا غلی محمد آصف فکرت را در تحقیقات آینده اش آرزو مندیم.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۵-۸۱-۸۴)

خواجه عبدالله انصاری اودده سناجاتونه

اودده سناجاتونه - ژوند پینبی - کتاب نبود - نغوتی
او نما نخی - (سه رساله در یک جلد)

۱- دژوند پینبی ایگونکی خیر ندوی عبدالله خدمتگار -

۲- د کتاب شود لیگونکی - حبیب الله رفیع
۳- دنغوتی او نما نخی ژبارن - حبیب الله رفیع
دپشتود پر مخیا او پیاور تیا امریت
د اطلاعاتو او کلتور وزارت ۱۳۳۵ دژورنهمه
د عیان په اهتمام.

محتویات: مقدمه اطلاعات و کلتور دو صفحه،
مقدمه هو هاند عبدالحی حبیبی سه صفحه، لومړنی
خبری از حبیب الله رفیع سه صفحه دخواجه عبدالله
انصاری ژوند پینبی تا صفحه ۴۶، دخواجه عبدالله
انصاری کتاب نبود تا صفحه ۸۰، دخواجه عبدالله
انصاری دنغوتی او نما نخی ترجمه (دوباره کتاب
صفحه زده شده است) تا صفحه ۴۸.

۱- قسمت اول یعنی سرگذشت خواجه
عبدالله انصاری هر وی بقلم خیر ندوی عبدالله
خدمتگار حاوی معرفی هرات در زمان خواجه
دهیواد سهای حالات، مذهبی - علمی حالت مذهبی
فکری وضع، زبیریدنه او کورنی و ر وکتوب، دخوانی
دور نیشاپورته - سفر، د حج په تکل، پغداده
رسیدل د حج دپاره دو هم تکل د استادی او
ارشاد مرحله، په نو بادان کی، لس کاله تد ریس،
لس کاله کپ او، پر سختگ او بریالیتوب، د سختو
مبارزو دوره، دلوراوی په لوره شوکه، وروستی
کلونه، مزار، کورنی او اولاد، علمی دینی خدمت
، تالیفات، ادیب او شاعر، ما خذونه.

این رساله خیر ندوی عبدالله خدمتگار، بهترین
خلاصه همه آنچه میباش که تا کنون در باره
شیخ الاسلام پچاپ رسیده است. گرچه مندرجات
این صفحات حاوی خلاصه مطالب گوناگون
علمی میباشند، اما خواننده هنگام خواندن آن
هیچگونه ثقلت و فشار احساس نمیکنید و با چهره
بهر هرات به نیکوئی آشنا میشود.

۲- خواجه عبدالله انصاری کتاب نبود:
دحبیب الله رفیع په قلم، پهاغلی رفیع نخست همه
اثر خواجه را آنچه به نام وی معروفست تحت
۳۶ عنوان مورد بحث میارد. و در باره هر کدام،
اطلاعات سودمند میدهد. و با آن آثار که

انتساب آن به شیخ یقینی نیست اشاره میکند. مترجم محترم به یاری روحانیت پیر هرات علیه
 سه قسمت سوم کتاب: دخواجه عبدالله انصاری الرحمه شوق وامتعداد قابل قدری را که سریدان
 نفوتی او نما نختی، ژباړن حبیب الله رفیع. ومخلصان نیکودل حاصل میکنند صاحب شده
 مترجم کتاب، صد پارچه زیبارا، از زبان خواجه است، وباینگونه زیبا ترین اثر ادبی و عرفانی
 به زبان پشتو ترجمه کرده است. آنا نکه متن گچینه سخنان کهر بار زبان پشتو تقدیم کرده است.
 ذری این مناجات شیخ الاسلام را بخاطر سچرده ما نشر این اثر را به بنا غلی رفیع و همه
 اند، نامطالعہ ترجمہ پشتوی آن درسی یابند، که هموطنان تپیر یک میگوسیم.

قیمت وقت

این مثل در زمانه معروفست	که عملها بوقت موقوفوست
حاصل عمر جز یکی دم نیست	وان دم ازرنج و غم مسلم نیست
نفسی کز تود و گذشت آن رفت	از پی آن نفس بنتوان رفت
کوش تا آن نفس که آید پیش	نشود از توفوت ای درویش
صرف کن آن نفس برای خدا	تا شوی روشناس هر دو سرا

(سنایی - طریق التحقیق)



عطای نشان مینه پال درجه اول

پناغلی محمد داود رئیس دولت و صدرا عظم، نشان مینه پال درجه اول را برای پوهاند دکتور غلام صدیقی محبی رئیس پوهنتون کابل مطابق به پیشنهاد وزارت معارف منظور نمودند.

رئیس پوهنتون تهران در پوهنتون کابل

دراثر دعوت پوهاند دکتور غلام صدیقی محبی رئیس پوهنتون کابل، پناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران برای بازدید از مؤسسات علمی و فرهنگی کشور ما، روز دوشنبه ۲۰ اسد ۱۳۵۵ به کابل آمد.

با فتخار دکتور نهاوندی در روز مذکور ساعت سه و نیم بعد از ظهر مجلسی در تالار کتابخانه پوهنتون کابل دایر گردید که در آن یکمده زیاد از استادان پوهنتون کابل، پناغلی داودی سفیر کبیر و اعضای سفارت کبرای ایران در کابل اشتراک ورزیدند. در آن محفل پوهاند محبی پیرامون سیر تاریخی توسعه شعب علمی پوهنتون کابل و ارتقاء سویه علمی در آن بیاناتی ایراد نمود. و همچنان پناغلی نهاوندی در باره پوهنتون تهران از زمان تاسیس آن تا کنون ابضا حات داد. رئیسان پوهنتون های کابل و تهران در ضمن بیانات شان بروابط دیرین فرهنگی و علمی هر دو کشور اشاره نمودند.

درین محفل بکتهعداد کتب از نشرات مختلفه پوهنتون کابل و دیگر نشرات کشور برای پوهنتون تهران اهدا گردید. و نیز یک تعداد کتب از نشرات دانشگاه تهران به کتابخانه پوهنتون کابل اهدا شد.

پناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی و همراهان حین مسافرت در افغانستان از جاهای تاریخی و باستانی، بلخ، غزنی و بامیان دیدن نمودند.

رئیس پوهنتون تهران و همراهان بعد از یک هفته مسافرت دوستانه در کشور ما روز اول منپله ۱۳۵۵ به تهران بازگشتند.

درین سفر پناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنخی ادبیات و علوم انسانی پوهنتون تهران و پناغلی دکتور محمد رضاء جلیلی رئیس سوسسه مطالعات بین المللی آن پوهنتون نیز با پناغلی دکتور نهاوندی همراه بودند.



پوهاند مجیدی رئیس پوهنتون کابل حین ایراد بیانیه دیده می شود. وبه بناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران و همراهان ، خیر مقدم میگوید .

در عکس از راست بچپ نشسته: شخص پنجم دکتور نهاوندی بیانیه رئیس پوهنتون کابل را استماع میکند .
 نشستگان در صف اول : پوهندوی دکتور ضامن عالی معارن اداری پوهنتون ، پوهاند میر حسین شاه رئیس پوهنخی ادبیات و علوم بشری ، پوهاند عبدالعظیم ضیا نسی مشاور علمی پوهنتون ، بناغلی حسینی داودی سفیر کبیر شاهنشاهی ایران در کابل ، بناغلی دکتور نهاوندی ، بناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنخی ادبیات و علوم انسانی پوهنتون تهران ، بناغلی جلیلی رئیس ارتباط بین المللی پوهنتون تهران و پوهنوال عبدالسلام عظیمی معاون علمی پوهنتون کابل ، دیده می شوند .

ترفیع رتبوی

به سلسله ترفیعات سنویه مامورین از تاریخ ۲۶ سرطان ۱۳۵۵ استادان آتی در پوهنځی ادبیات و علوم بشری بیک رتبه ترفیع نایل گردیده اند.

- | | | | |
|---|----|----|--------------------|
| ۱ - پوهاند دکتور غلام فاروق اعتمادی از رتبه دوم برتبه اول | رر | رر | رر |
| ۲ - پوهاند عبدا لشکور رشاد | رر | رر | رر |
| ۳ - پوهندوی گل رحمن حکیم | رر | رر | چهارم برتبه سوم |
| ۴ - پوهنوال غلام جیلانی عارض | رر | رر | پنجم به رتبه چهارم |
| ۵ - پوهنوال محمد افضل باکمل | رر | رر | پنجم برتبه چهارم |
| ۶ - پوهندوی محمد افضل بنوال | رر | رر | رر |
| ۷ - پوهنیار عبدالغیاث نو بهار | رر | رر | رر |
| ۷ - پوهنوالی محمد حسین یحیی | رر | رر | رر |
| ۹ - پوهندوی سید سلطا نشا همام | رر | رر | ششم برتبه پنجم |
| ۱۰ - پوهنمل غلام جیلانی ولد بناغلی گدامحمد | رر | رر | رر |
| ۱۱ - پوهنمل عبدا لاحد دانش | رر | رر | رر |
| ۱۲ - پوهنیار عبدالحمید فیاض | رر | رر | رر |
| ۱۳ - بناغلی غلام علی ولد بناغلی غلام محمد | رر | رر | رر |
| ۱۴ - بناغلی خالد احمد بشیر | رر | رر | هفتم برتبه ششم |
| ۱۵ - محترمه جمیله اسحق | رر | رر | رر |
| ۱۶ - محترمه ملیحه بنت بناغلی میرزا محمد | رر | رر | رر |
| ۱۷ - بناغلی فاروق فلاج | رر | رر | رر |
| ۱۸ - بناغلی محمد کاظم بیمار | رر | رر | رر |
| ۱۹ - بناغلی هدایت الله ولد بناغلی محمد صدیق | رر | رر | رر |
| ۲۰ - محترمه تور پیکي خداداد | رر | رر | هشتم برتبه هفتم |
| ۲۱ - بناغلی عزیز احمد ولد بناغلی نیک محمد | رر | رر | رر |
| ۲۲ - بناغلی محمد مبارک ولد بناغلی مکندر | رر | رر | نهم برتبه هشتم |
| ۲۳ - بناغلی امیر محمد ولد بناغلی مهمند | رر | رر | رر |
| ۲۴ - بناغلی عبد المجید ولد بناغلی عبدا لملک | رر | رر | رر |

و همچنان بناغلی احمد شاه ولد بناغلی احمد جان مامور تدریسی از رتبه نهم برتبه هشتم

ترفیع کرده است.

اعطای مدال پوهنه

یکعده از استادان این پوهنځی نظر به سوابق خدمت باخذ مدال پوهنه نایل گردیده اند :

- ۱- محترمه پوهندوی ساجده کمال .
- ۲- پوهندوی محمد امیر کیفی
- ۳- پوهنمل زمریالی ولد بناغلی فیض محمد
- ۴- پوهنمل عبدالرسول امین
- ۵- پوهنیار پایزید هڅک
- ۶- پوهنیار حبیب الله جاج
- ۷- محترمه شفیقه .
- ۸- پوهیالی هدایت الله
- ۹- بناغلی عبد الاحد .

رفت و آمدها

اشترک در کانگرس بین المللی علوم بشری

سی امین کانگرس بین المللی علوم بشری، برای آسیا و افریقا شمالی، از تاریخ ۱۲ تا ۱۸ اسد ۱۳۵۵ در مکسیکو دائر گردید .

دران کانگرس، پوهاند دکتور سید بهاء الدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری اشترک نمود .

پوهاند مجروح که برای این منظور بتاريخ ۸ اسد ۱۳۵۵ عازم مکسیکو گردیده بود بتاريخ ۳ اسد بوطن بازگشت .

بوطن باز گشتند

بناغلی پوهنمل قیام الدین راعی استاد شعبه دري پوهنځی ادبیات و علوم بشری که بتاريخ ۸ جوزای سال (۱۳۵۰) جهت ادامه تحصیلات عالی به ترکیه اعزام گردیده بود، بعد از احراز درجه دکتوری بتاريخ ۲۲ سرطان ۱۳۵۵ بوطن بازگشت .

و همچنان بناغلی محمد طاهر علمی عضو شعبه پښتو که بتاريخ ۲۲ اگست ۱۹۷۲ جهت ادامه تحصیلات عالی به اتحاد شوروی اعزام شده بود. بعد از اخذ ماستری بتاريخ ۹- اسد ۱۳۵۵ بوطن بازگشت

مقرریهای جدید

حسب پیشنهاد ریاست پوهنځی ادبیات و منظوری مقام ذیصلاح بناغلی محمد صابر استاد شعبه پښتو، بحیث مدیر تدریسی .

و بناغلی دکتور زیور الدین زیور عضو علمی شعبه پښتوی پوهنځی ادبیات و علوم بشری بحیث مدیر مسؤل و مجله و ربه مقرر گردیدند .

محترمه زرمینه بنت غلام دستگیر بعد از ختم تحصیلات در امریکا و بازگشت بوطن بحیث عضو علمی درین پوهنځی مقرر شده است .

ضایعه المئاد



پوهنوال محمدعظیم زایر که یکتن از استادان

فعال وزحمتکش پوهنځی ادبیات وعلوم بشری

بود در اثر مریضی که عاید حالش شده بود ،

دراپن سینا روغتون داعی اجل را لبیک گفت .

انالله وانا الیه راجعون .

مرحوم زائر

سوانح مختصر مرحوم زایر

مرحوم محمد عظیم زایر در سال ۱۳۰۳ در کوهستان پایه عرضه وجود گذشت. بعد از ختم

تحصیل بتاريخ ۱۵ حوت ۱۳۲۵ بحیث معلم بخدمت معارف آغا ز نمود .

در برج اسد سال ۱۳۳۵ جهت تحصیلات به انگلستان اعزام گردید و بعد از دو سال بوطن بازگشت -

از تاریخ ۱۵ حمل ۱۳۳۷ در ریاست انکشاف د هات داخل وظیفه گردید والی اول میزان . ۱۳۳۷

در شعبات مختلف آن موسسه اجرای وظیفه کرد .

بتاریخ اول میزان . ۱۳۳۷ غرض تحصیلات عالی به امریکا اعزام گردید و پس از احراز درجه

ماستری در ماه جدی ۱۳۳۲ بوطن بازگشت و به تاریخ اول عقرب ۱۳۳۳ باردیگر در همان موسسه

بحیث مدیر عمومی عملیات د هات ایفای وظیفه کرد .

مرحوم از تاریخ اول عقرب ۱۳۳۳ بحیث عضو تدریسی در موسسه تعلیم و تربیه و از اول میزان

۱۳۳۵ بحیث عضو تدریسی پوهنځی تعلیم و تربیه و از حمل ۱۳۵۲ بحیث استاد در پوهنځی ادبیات

و علوم بشری خدمت نمود .

وبالاخره در سرطان ۱۳۵۵ بعمر پنجاویک سالگی فرمان یافت. خداوند بیامر زاده اش .

افتخارات:

مرحوم زایر ماسور رتبه چهارم دولت در طول دوره های ماسوریت خویش بالترتیب باخسند:

یک ماهه وپانزده روزه معاش طور بخشش ویاخذ مدال پوهنه و مدال رشتین نکلی افتخار یافته است .

مجله ادب

فوت مرحوم زایر را که از همکاران قامی این نامه بود ضایعه المئاد میداند و از بارگاه ایزد

ستعال برای آن مرحوم اجر و برای با زماندگانش صبر میخواهد .

دو کتور سید مخدوم رهین

معمایی از دقیقی بلخی

در کتابخانه دولتی مدراس (جنوب هندوستان) جنگی بنام «مجموعه اشعار شعرای نامدار» جزء نسخ خطی موجود است که در آن معمایی نیز بنام دقیقی بلخی شاعر بزرگ روزگار سامانی آمده است. هنگامی که این عاجز کتاب دقیقی نامه را به چاپ سپردم از وجود این معما و آن جنگ بی خبر بودم. در جریان سیمینار بزرگداشت دقیقی بلخی در کابل دوست عزیز و دانشمند جناب دکتور اظهور دهلوی استاد پوهنتون جواهر لعل نهر و معمای مذکور را که گویا در باب شراب است به من لطف کردند. چون آن وقت «دقیقی نامه» چاپ شده بود و باز جستی نبود معمای دقیقی را درین جا بچاپ سپردم:

نگویی تاچه چیز است ای برادر

بسی دیده تموز و تیر و آذر

ز باب و مادر است اصلش ولیکن

نزاید بچه چون او باب و مادر

گاهی چون مرد باشد گاه چون زن

گاهی دستار دارد گاه چادر

اگر در آب و آتش جاش سازی

نه آبش بشکند نی سوزد آذر

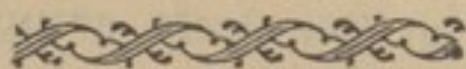
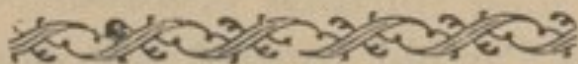
بجز در آب و آتش هر کجاست

بهر شکلی براید تیز بنگر

fire the intruder's house. Riot. The old master is expelled on the spot, on January 9, "he himself, his children and servants". Poushang. Unfortunately, the theologian has taken refuge three Uproar. With blood this time. Report to the vizir by the notables. The answer takes two months before reaching Ispahan: Ansari (80 years!) and his inmates have to leave for Transoxiane. The small group goes in that direction, making a detour through Nishapour, in order not to pass by Herat. On the way, an order arrives to alter the itinerary, the exile will take place at Balkh. After a short stay instructions arrive, authorising Ansari to go to Merv-ar Rud: it is the path of return! It takes place at the springtime of 1087, with a triumphal welcome. But it is the end: last dictations, accelerated rhythm, but in vain, to terminate the commentary of the Qoran before death comes. And the old master slept the sleep of death on Friday afternoon, March 8, 1089. It was raining when he was buried, the following day, at the Gazargah, where, in the bygone times, he liked to stroll along, in the midst of the tulips.

Attractive character, that of the "pir—e—Herat", whose abundance of documents allow us to follow the life step by step. "Monolithic" in a faith that was the motivation of his tenacious work, supplied the thread of his teaching, guided his spiritual evolution sustained his courage while going through the polemics and persecutions of his adversaries. A man without any kind of compromise, that nothing nor anybody was ever able to stagger. Nothing nor anybody, except God from whom he accepted to "receive" the mystery in silence, fearing that by proclaiming it, he "would be two" with the Unique.

(Translated from French by Marcelle Paradis).



protector, scheik 'Ammou, leaves him in misery, and he is too proud to let it being seen...

AFTER RAIN COMES SUN SHINE

After rain comes sunshine...Under the influence of his secretary Kondori Sultan Togril—Beg persecutes the Ash'arites, that Ansari did not cease to cleave asunder. For eleven years, he lives in tranquility with an increase of his celebrity. His material improves, thanks to gifts. A professorial chair is granted to him at the great mosque. Important personages follow his courses and are amazed. But soon, the wind turns: The sultan dies; his son and successor Alp Arslan has arrested Kondori and replaces him by a vizir having genius, Nizam Al—Molk. This last revokes the measures taken against the Ash'arites and counts on them to have, in new universities, professors of his own. Ansari's opponents raise their head again, multiplying denunciations and roundups towards the authorities of the Empire. They partly fail, because what the vizir wants, is peace and good order, which as he sees it, surpasses the advantages granted to the Ash'arites. It is on account of the irritation of the minds that, in 1066, he calls for Ansari and commands him to go to Balkh. Painful exile (on his arrival, the populace wants to stone him to death), but of a short duration. Before the end of the year, Ansari is authorized to go back to Herat.

LONG CAREER

And it is the glorious apogee of a long career. In 1070, at the age of 64, Ansari receives a robe of honour from the caliph of Baghada, under the proposition of Nizam al—Molk who, on account of the master's influence, deems it good to spare him and to load him with honours. His adversaries champ the bit, without appeasing their anger. The master is getting old: in 1081, his sight is nearly lost. However, his activity, encouraged by a new robe of honour from the Abbassid caliph, does not slow down. To his young disciples, he dictates his works, especially the famous Manazil—us—Sayerin, book of the steps of the itinerants towards God, to which is due his celebrity in the Arab world throughout the ages. It sanctions a long spiritual evolution where love has progressively given place to the Tawhid (recognition and proclamation of God's unicity by Himself "unicity of which he irradiates a fulguration in the inmost of the heart of His elects, group").

1086. LAST TRIAL:

A "theologian fond of philosophy" begins to teach at Herat. Ansari does not hide what he thinks of him...A group of his disciples' set on

"O Abdollah Ba Mansour! What a light God has deposited in your heart!" It will take him 40 years to understand about what Taqi was making an allusion.

At twenty, Ansari leaves for Nishapour in order to complete his studies. After a year of intensive work, he returns to Herat, as an adult. At twenty-six and twenty-seven years of age, two unfortunate tentatives of pilgrimage to Mecca. The first time, the caravan goes up to Baghdad. The second time it cannot go further than Rayy (Teheran). But on the way back, an upsetting encounter: Kharraqani, an old mystic who reads in his herat opening to his refection and to his life perspectives the scope of which will appear to him much later. 'Abdollah comes back to Herat with much enthusiasm. He acquires disciples to whom he speaks mystic. Not for long! In the course of winter (beginning of 1034), he takes part in a meeting of seventy-two scheiks (spiritual masters) at Nobadhan. An incident makes him doubt of his experience and of its interpretation by others. He escapes back to Herat. During ten years, he will teach only the deeds and saying of the Prophet.

GAZNAVID EMPIRE

The Ghaznavid empire is overthrown little by little under the pressure of the Turcomans who appear at the borders. Sultan Mas'oud, refusing to listen to his counsellors, accumulates blunders, and goes on the spree. In May 1040, everything is in confusion. The Ghaznavids shall never be seen at Herat which will hereafter have the Seldjoukids as masters. For Ansari begins a "black" period which will last twelve years. His enemies (although in different ways all those who want to interpret the holy Koran instead of accepting it literally), having accused him in vain in front of Masoud, think that their hour has come. An assembly of notables forbids his teaching. Having lost his credit, for two years he exiles himself at Shekiwan, where he works, assembling arguments against his opponents. At his return, in 1044 he is thirty-eight), begins to comment the holy Qoran. Endeavour judged insufficient it is a fact that, the following year, he begins over, this time following the manner rich in excursus, of Ibn'Amr, an eminent master of his adolescence. At his death, 45 years later, this commentary of holy Qoran had remained uncompleted. 1046, new meeting of the notables. Ansari, incorrigible, will this time be exiled near Poushang and placed on in captivity. Five months of reflection. Upon his takes over again his commentary. Notes, taken by a disciple (The Book of the Hundred Grounds 1047-48) prove that his spiritual teaching is then polarised by the love of God "which comprises three dwellings; the first being rectitude, the middle one inebriation, the last annihilation", Difficult times! The death of an old

Khwadja Abdullah Ansari
of Herat (1006-1089)

By

Serge de Beaurecueil

An inhabitant of Herat, feeling a strong affection for his native city and its "noble-hearted" inhabitants whose culture and sensitiveness but also the impetuous character he shares. An eleventh century man, so a man belonging to an agitated epoch, if ever, in the course of which empires collapse and arise and ideas clash with violence. In that environment, a tenacious student, and afterwards, a teacher in religious sciences, thoroughly engaged in the polemics of his time, altogether spiritually guiding his disciples. Very secondarily and almost in spite of himself, an author handling Dari and Arab with an equal easiness, in a concise and full of imagery style, proceeding by successive waves, according to the rhythms and assonances. Thus appears to us Khwadja 'Abdollah Ansari, of whom we celebrate the lunar millenary of birth (396—1396).

He was born on a night of spring time, of a profoundly religious father, shopkeeper at Qohandiz, the citadel of Herat. A genius child, he begins to attend school at the age of three. Soon after, it will be, during the fully employed days of which the schedule is well known, the study of the holy Koran (per day, six pages by heart), the scholar in letters, the deeds and saying of Prophet with their transmission chains, written under the dictation of two old and famous traditionists. A hard blow (the unexpected departure of his father, abandoning boutique and family to return to his spiritual masters of Balkh) does not interrupt his ardour. At the age of fourteen, his teachers admit him in their assemblies, as a successor, or else as an equal. A great encounter: that of Taqi Sidjistani:

مدیر مسؤول

پوهنمئل شاه عالی اکبر

هیأت تحریر

پوها زدمحمد رحیم الهام

پوها زدمحمد فضل

دکتور سید مخدوم رهین

آدرس

اداره مجله ادب، پوهنځی ادبیات و علوم بشری

پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶، ۴۱۳۶۲

اشتراک سالانه

شاگردان مرکز ۲۰-افغانی

مشترکان دیگر ۲۵ ږر

مشترکان ولایات ۳۰ ږر

قیمت يك شماره (۵) افغانی

مقالا تېکه نشر نشود، به نویسنده پس داده می شود

اقتباس مضامین مجله با ذکر نام مجله مجاز است.

تصحیح

در مقاله «ترجمه آثار حکایتی دری» موارد آتی تصحیح شود:

صفحه ۵۷ سطر ۸: کلمه (لغات) زاید است.

ص ۷۷ س ۷ از آخر: ۹۳۹۹۳۲

ص ۷۹ س ۸ و ۱۸: شیمیمه کین سود

ص ۸۱ س ۶ از آخر: شماره (۶) است و بایست شماره ۶ ترجمه پشتوی چهارم له بهش از شماره

(۵) خوانده شود.

ص ۸۳ س ۳ : رسوز

ص » س ۷ : Ashk

ص » س ۱۶ : حواله

ص » س ۲۱ : در باره داستانهای دری

ص ۸۴ س ۱۴ : دیوک گابریل

ص ۸۶ س ۲ از آخر: ۱۸۸۱

(ایضاً؛ ص ۳۸؛ مقدمه بختیار نامه؛ ص ۲۶)

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

Vol. XXIV, No. 2, 22 Sept. 1976

Editor

Pohanmal Sh. Ali Akbar

Annual Subscription:

Foreign Countries - 2 Dollars

Government Printing House

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