

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

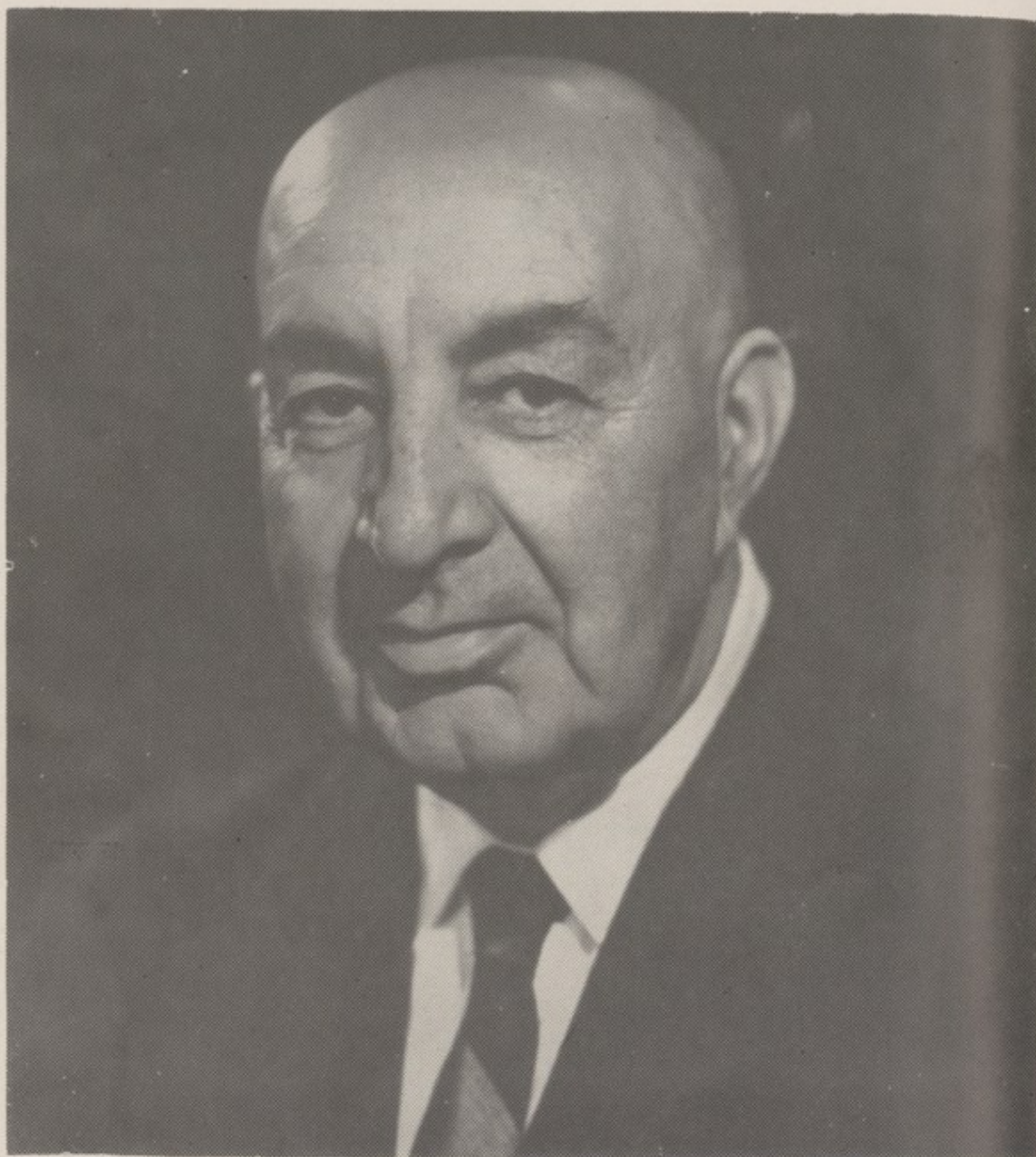
Ketabton.com



مضامین و نویسندگان این شماره

صفحه	مضمون	نویسنده - مترجم
۱	هدفهای عالی فرهنگی	مدیر مسئول
۵	غاوران یا بغاوران؟	پوهاند عبدالجی حبیبی
۱۲	پیام صوفی بت شکن به بت پرستان	
	قرن بیستم	پوهاند دکتور مجروح
۳۳	بحثی برگشتنامه دقیقی بلخی و ...	پوهاند محمد رحیم الهام
۵۸	قیمت وقت	سعدی (ره)
۵۹	نظری بر منابع شرقی حکایات لافونتن	پوهاند شاه علی اکبر
۷۴	ترجمه های آثار حکایتی دری	پوهنوال م. ن. نگهت سعیدی
۸۸	رستم و اوس	پوهندوی عبدالقیوم قویم
۱۰۲	اداب الصوفیه و خواجه عبدالله انصاری	دکتور سیدسرخدوم رهین
۱۲۳	اندیشه های اجتماعی بیرهرات	دکتور اسدالله حبیب
۱۳۰	اصول تاریخ و تاریخ نگاری	پوهنوال محمد حسن ضمیر
۱۳۹	بت افسو نگر	بناغلی محمد عثمان صدقی
۱۴۰	اهمیت تلقین در روانشناسی	پوهندوی گل رحمن حکیم
۱۴۷	چند بیت شعر	صائب اصفهانی
۱۴۸	نشر چند کتاب در باره پیر هری و شهر هری	
۱۵۹	قیمت وقت	سنایی غزنوی (ره)
۱۶۰	اخبار سه ماهه	ا.ا.ره
۱۶۴	معمای از دقیقی بلخی	دکتور رهین

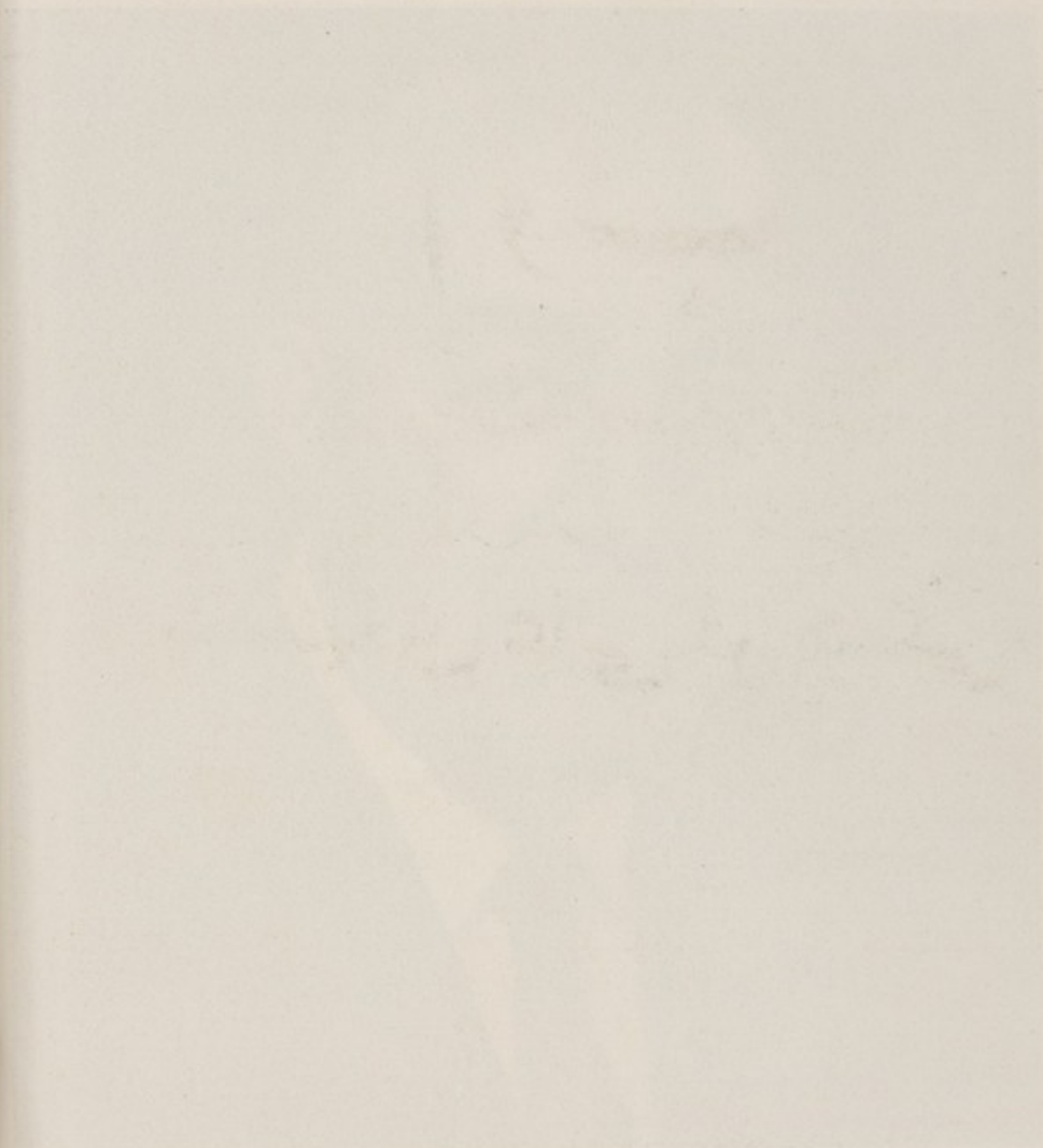
قسمت لاتین :



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

تاریخ

تاریخ



این کتاب در سال ۱۳۰۲ هجری قمری در شهر تهران
در روزهای ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱
در روزهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱
در روزهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱
در روزهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱

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» د رمورد ملتى صادق مى آید که در آنجا معیار و میزان امور به کفه های عقل و دانش متکی باشد و متصدیان امور هر کار را که برای منافع عامه ایفا میکنند خوبی آنها 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 نکه میدارند مردان ستوده اند مگر کسانیکه هم متوجه حال خود اند و هم اطرافیان خود را از فرو افتادن 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 دریا 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 انجام 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 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 موری که 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 براننده 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 بدارد بلکه پوهنتون دستگاهی 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 حیات اجتماعی» با روحیه وطن دوستی و انسان پروری و خدمت به هموطنان مجهز و متحلی باشند، بدین معنی که از یکطرف جوانان زحمت کش، متحمل، کنجکاو در علوم، رسیده و فهمیده در مسلك 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 مهای 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 «گریدت و سمنستر» محصلان از صنوف اول به رشته های معین به دروس خود آغاز نموده اند. و با آغاز دروس بسویه 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 جزو یک مملکت است، تمام آن سواریت، مایه تاریخ و فرهنگ مردم آن کشور شمرده میشود، و بنا بر این 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 عنوان مکانی و لسانی و اداهای لهجوی محلی، یا احیاناً به تصحیف کاتبان و طبقه میرزایان بی سواد واقع میگردد. مانند اینکه اجرستان (و جیرستان تاریخی) را اجرستان و ارغسان را ارغستان و کرتها را قرطای سینوشته اند، یا تورخم پستو را طورخم و نام توره باس را طره باز، و نام بسیار مشهور تاریخ شهراب کابل را اسحراب و گزیو را گریو و پنجوای را پنجبائی و لال پوره را لعل پور و پشین را پشنگ و صد هاجنین تصحیفات را بر کلمات مظلوم تاریخی وارد آورده اند که:

«گر تو ببینی نه شناسیش باز»

اگر چنین دیگر گونیهای عمدی یا غیر عمدی را برنامهای 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 سرزمین بشمار می آیند، نزد مردمان، 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 یکم باین سر زمین منسوبند و جزو مهم تاریخ می‌آیند، پیش‌آینده‌گان ناشناخته می‌مانند و آنچه را تاریخ به‌عالم برده، عمدتاً از دست می‌دهیم.

این کار در نشر و طبع شروح احوال مشاهیر و ترتیب و انتشار متون قدیم اهمیت بسیار دارد و باید آنچه در بین قدماء شهرتی بناسی داشته، آن نام را همان‌طوریکه تاریخ و گذشته‌گان ماضی نگذاشته‌اند 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 آینده‌گان به تخیل و التباس گرفتار نیایند.

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 ۸۱۴ ق یعنی بزمانه پیش از وفاتش که یکی از مریدان، اسالی او را در طبقات الصوفیه می‌نوشت تعقیق دارد، و در نسخه خطی کتبه بخانه نافذ پاشا (استانبول مکتوبه ۶۷۱ ق) و در مخطوطه کتبه بخانه نور عثمانیه (استانبول سنه ۸۳۹ ق) و مخطوطه کاکنه (پیش از ۱۰۱۵ ق در هند) نام بو حفص بغاور دان را باضافت و با اتصال حرف اول با دوم که جزو اصل نام باشد - نه (به) ظریفه 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 بسیاری از ناسیهای جغرافی و القاب و اسمای اعلام آمده که نظائر آن مخصوصاً من باب انتساب اماکن یا اشخاص به خداوند بزرگ، یا مجازاً به حکمداران مقتدر، نهایت فراوان است، مانند اسمای اماکن: بغلان - بغنی - بغرن - بغشور - بغداد (روستایی در مردان شمال پشاور) بغاوز 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 شاه ولیخان صدراعظم احمدشاه ابدالی).

من بغاوردان را هم ازین مقوله می‌شمارم که پیشوند بغ - ر قدیم داشت و (به) قید ظرفیت همیش 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 دهم 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 البغاوز 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 یکدیگر بنا غلی - علی اصغر بشیر گفتند، اینجا را کنون قازغان گویند و نزدیک زور آباد (سور آباد تاریخی) در سرزهای سرخس واقعست.

منند 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 عبدالسلام 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 مطبوع عکسی مرگلیو (لیدن) این کلمه خوب بنظر نمی‌آید. در طبع الانساب

حیدرآباد عند ۱۹۶۳ م (ج ۲ ص ۲۶۸) يقال 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: مسالك العمالک 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 عبداللہ بن عطاء
البغوردانی بود، که خود سماعی دو بار از عبدالسلام درس خوانده و احادیث یحیی بن ساعد
را در هرات در ده جزو از نوشت. عمرش متجاوز به ۸۰ بود که در آخر کور شد، و در سنه ۵۴۲ ق
در هرات از جهان رفت. (۱)

چنانچه دیده می شود: سماعی که ۲۰ سال بعد از ابوالمظفر محدث نسبت این استاد
استاد خود را بغوردانی 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 بغوردان قدیم کم نگردد و آینده گان بغلط فهمی ها گرفتار نیایند. در
حالیکه ما سند قدیمتر اصطحزی را دو صد سال قبل از عصر ابوالمظفر بغوردانی و سماعی 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 مسووخ و یا ضبط های
مصحف و مغیر متاخران، مانند کتابان متاخر نسخ نفحات و یا مرتب کتاب منسوب بجامی بنام
مقامات شیخ الاسلام استناد بسته و یکنام قدیم تاریخی را مسووخ 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 بغاوردان اصطحزی را در مدت بیش از هزار
سال پیش، و از سماعی را در حدود ۸۵۰ سال پیش ضعیف و مغلوط 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 عبداللہ انصاری که مدتی در نبالان در زمستان ۴۲۵ ق
زندگی داشت، و اکنون مردم آنرا نو بادام گویند، باید از شکل قدیم و تاریخی کلمه نبالان که

(۱) سماعی: الانساب ۳۵ الف، طبع عکسی بغداد ۱۹۷۰ م از روی طبع عکسی لیدن بوسیله مرگلیو ث.
در طبع حیدرآباد هند ۱۹۶۲ م، ج ۱ ص ۲۳۴ نام ابوالمظفر بغاوردانی 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 بنابرین ضبط تمام نسخ خطی الانساب همین بغاوردانی است لا غیر.

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

در معجم یا قوت هم بدین شکل ضبط شده (۷۳۶۲۴) 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 جای یکم سولف محترم به مآخذ اصیل رجوع داشته نامهای بو حفص بغاوردان و بشر گواشانی را باضافت درج کرده (ص ۱۶) ولی در تعلیقات کتاب جای یکم مترجم محترم مقامات تاریخی هرات را شرح میدهد، به استناد سهو یکم در کتب ما بعد مانند مقصد الاقبال سلطانی (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 تذذیبی در کاتبان این کلمه مشاهد میشود که برخی (ب) را جزو کلمه شمرده بغاوردان نوشته اند، و بعضی آنها 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 واتصال (ب) آمده و از سیاق عبارات نیز پدید می آید، که جنبه اضافی واتصال (ب) ادباً افضل است.

در یک نسخه خطی کتابخانه عامه کابل که بقلم عبدالکریم صدیقی جونیوری در سنه ۱۰۰۶ ق از روی نسخه مکتوبه ۸۸۷ ق نقل شده و این نسخه منقول عنهارا عبدالغفور لاری با نسخه خطی مؤلف مقابله 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 نافهم صورت گرفته که از مردم هم آنها 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 آنها 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 بفك 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) تعلیقی نویسنده محترم، ما نند
مرحوم فکری، غاوردان را پسند قرائت خود از مناقب یا نفحات و یا کتاب تقسیم آب از قاسم بن
یوسف هروی ترجیح داده اند.

ولی در صورتیکه اسناد قدیمتر بغاوردان در اصطخری و سمعانی 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 نقضتی
ندارد.

در اینجا باید قضیه را چنین طرح کرد:

دلایل ترجیح بغاوردان با اتصال ب:

- (۱) دو سند قدیم اصطخری و سمعانی در نسبت صحیح بغاوردانی و رستاق بغاوردان.
 - (۲) قرائت متون طبقات الصوفیه و نفحات و مقامات به اضافه: 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 (بم)
- (۲) یکخوا نش تر گیب، بفك 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 اسلامی 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
مذهب 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 ۱۵ کاتبان در
نسخه نویسی و سامعان در مکالمه، 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
یکه ونیم فرسنگی هرات بجانب مشرق در بلوک جوی نو واقع است.

در نقشه (ص ۲۲۶) سرگذشت پیر هرات (طبع ثور ۱۳۵۵ ش) که بعنوان نقاط حوالی هرات در زمان پیر
هرات (قرن ۵۵۰) چاپ شده، در جنوب شرق 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 روز های نبا 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 هجری
ضبط میکرد، و در قوسین اشکال جدید آنرا سی نوشت مثلاً نباذان (نوبادان - نو بادام) و بغاوردان (غوردان).

(۱) نباذان را اکنون نو بادام و بغاوردان را غاوردان گویند، که گویش جدید مردم است. نو بادان را یاقوت
متوافق ۶۲۶ ق ضبط کرده که نباذان شکل قدیم آنست. و یکتا بنو ی عارفه محدثه اسم الله بنت محمد
بن احمد النبذانی بدان منسوب است. این بانوی نبذانی در سگام 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 و ۸-۳۲۰ طبع مصر ۱۹۰۶ 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 غور آن آمده که بفاصله ۲۶،۵ کیلو متر در جنوب شرق
هرات درگذره واقعست بین ۲۶ درجه ۲۶ دقیقه، ۳۶ ثانیه طول شرقی و ۳۴ درجه ۱۷ دقیقه، ۵۲
ثانیه عرض شمالی (قاموس جغرافی ج ۲)

به مناسبت هزارمین سال ولادت
خواجه عبداللہ انصاری هر وی

«شیخ الاسلام گفت، عظم 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 بوندهای بزرگان اعصار گذشته برای چیست ؟

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

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

بسیست 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

یول و بساعی در راه پرستش 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 نسیان گذاشته شود، ملت به دیوانه ای شباهت خواهد داشت که حافظه خود را از دست داده و ناخود آگاهانه حیات نباتی و حیوانی بسر میبرد. درین پاسخ مفهوم و معنایی نهفته است. ولی غرورتا مل میخواند و جوان امر و فرصت تأملات طولانی را ندارد.

اما امروز مخصوصاً بمناسبت تجلیل خاطره پیر هرات خواجه عبداللہ 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 یسش 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 میکوشم این پیام را طوریکه در حدود فهم نارسای خسویش دریافته ام با صدق و اخلاص برگویم.

* * *

من بنده نارسا با يك ذهن بكلی منفی مملو از شك 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 قسم 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 بیش 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 اعضاء 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 منزلها میرسد، در هر منزل قدسهای محکمی میگذارد و کوچکترین لرزه بی در اندامش دیده نمی شود، از دره و وادی به قله ها بالا میرود، اما نفسش هیچ کوتاهی نمی کند و توازن خود را از دست نمیدهد. هر گاسی که 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 یک موضوع درس را خوب درك 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 نا کام 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 با اندکی تأمل 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 پا از 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 يك بحث خالص نظری را می توان بسهوات از يك کلام ناشی از تجربه شخصی و مشکلی بر آن تمیز کرد. سیری در منازل السائرین، شاهد این مطلب است. وقتی خواهی 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 کنند وی باید آن وادی ها را پیموده، آن احوال را دریافته و در آن مقامات توفقی کرده باشد.

طور مثال مادرینجاد و نمونه کلام رامی آوریم. یکی از فخرالدین رازی و دیگر از عبدالله 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 يك 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 افلاك نهد که آنرا عالم ملکوت گویند، اول منزلی که در عالم ملکوت پیش آید فلک قمر بشود که نخستین فلک هاست و بدین عالم سازد یکتر است. پس چنان باید که قدم همت در منزل فلک قمر نهد 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 نهد و در آن نیز...» و غیره... و غیره... تا آخر الامر... قدم همت از منزل فلک الافلاك که آنرا آسمان نهم گویند در عالم عقل کل نهد 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 منزهی و بی چونی و چگونگی او...»

بکلی هویدا است که درین متن، مؤلف از سلسله مفاهیم مربوط به عقول و افلاك فلسفه عرفانی افلاطونیان جدید، 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 افلاك را نه دیده و در هیچ یکی از آن منازل مقام نکرده است. و این شرح بیشتر به يك 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

«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 دیگر 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 تعلیمات خویش پیامی دارد. و این پیام طی هزار سال هنوز کهنه نشده بلکه کاملاً تازه و کارآمده است و برای جهان بر آشوب مادیاری 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 هروی. با ترجمه د ری

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

(2) — Prof. Arnaldez, in:

Paul Nwya. Exégèse Coranique et langue mystique
Recherche. 49

Institut des Lettres orientales

Dar el. Macherq ed.

Beyrouth— Liban 1970. Introduction

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. «و از آغاز در این تلاش خویش در يك ساحه مجرد دور از واقعیت قرار گرفتند. به این نکته اساسی هیچ توجهی نکردند که افلاطون و ارسطو خود زاده يك عصر و يك 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 پیله‌یی از خود به دور خود به ترشح و تار پیچیدن پرداخت تا خفه شد و بمرد. فلسفه در يك جهان در حالت تغییر و تحول بی‌خبر از سیلاب زمانه در يك عالم مفاهیم مجرد عقلی ثابت و تغییرناپذیر عین بحث‌ها را بدون تغییر قرن‌ها تکرار کرد و به لفاظی پرداخت. چنین جریان فکری یکه خود را ماورای واقعیت و ما فوق زمانه قرار داد، زمانه آنرا محکوم کرد و امروز آن فلسفه هیچ پیمایی برای ما ندارد. امروز زبان آن يك 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 مسأله‌یی بگفتار 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 جوان دری را می‌پرستند فقیهان دفتری 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 ریالیزم 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 نمیگیرد 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 نمیتوان انجام داد تا فرد نخست انقلاب درونی خود را، انقلاب آگهی را در نفس خویش انجام ندهد. باید آید این پیام را جهان امروز آموزش دهد. نمی یابد؟ 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:

«أليقظه 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 مبدل 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. موقف 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 پیرهرات «خلع عادات» می نامد «انقلاب آگهی» خود را آغاز کنیم. «خلع عادات» نخستین قدم عملی در راه بیداری است. آنانی که 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 آنها 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 پادر 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 د یگری 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 بخسپند 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 مکد.

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 دونکته می پردازیم:

* * *

از خامی بسوی پختگی:

یکی از مفکوره های بزرگمکه 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، سجه 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 گرفته را آزاد کرد و در یک مجرای صحیح تکامل شخصیت فردی قرار داد. تا چندی عقیده برین بود که چنین کار تنها توسط روش طبیب و به دستیار طبیب می تواند انجام گیرد. آخرین انکشاف درین مسأله را چنین طرح کرده است که آیا انسان نمی تواند بدون کمک طبیب به نیروی ارادی شخصی به تحلیل روانی خویش پردازد و در سجه 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 ، دودرس 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 روانشنا سی 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 دویلهوی یک تجربه اساسی است که صوفی توانسته انجام دهد ، اما روانکاوا امروز هنوز برآن مسلط نیست . مقایسه منازل السائرین یا صد میدان پیر هرات بار ساله هایی که دانشمندان امروز غرب راجع به رشد شخصیت روانی آدمی می نگارند این حقیقت را روشن می کند .

دیا لکتیک زمان :

منازل السائرین و صد میدان نما یان گر توجه کامل صوفی بزمانه و اوقات است و این توجه در یک نکته مهم دیگری به مطالعات فلسفی امروز نزدیکتر می شود . حضور صادقانه سالک در جهان باعث میشود که وی در واقعیت جریان زمانه فرو رود 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 دیا لکتیکی 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 خامی به پختگی، و از کثرت بسوی وحدت است. و بصورت عموم مرحله اول مرحله اثبات، قدم دوم نفی و مرحله سوم نفی 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 مهره دیالکتیکی را با هم وصل میکند. علم وسیله انتقال از یک مرحله بر مرحله دیگر است.

طوری که 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 سیم 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

میدهد 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: هستم، نیستم، هستم نیستم... تا سرانجام ازین همه تضادها و تضادم هستی و نیستی، ازین همه مردنها 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 به شکل دیا لکتیکی منعکس می سازد.

وقتی صوفی در یک مقام گوید: چنین هستم و در مقام دیگر گوید چنان نیستم - این کلام صوفی را دو نوع ذهن درك نمی کنند: یکی ذهن بسیط نا آگاه، متحجر که همه چیز را چون ذهن متحجر خویش ثابت و مستقر می پندارد. و دیگری فیلسوف مبتلا فزیک که واقعیت هستی و زندگی را ماورای زمان در یک عالم فطری ثبات و استقرار جستجو 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 خرده می گیرند که این چه نوع حقیقت جوئی است که امروز یک چیز می گوید و میکند و لحظه بعد آنرا نقض کرده خدا آنرا میگوید و میکند - 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 جدوجهد 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 کورسوادی کار گرفته اند و آن - صوفیان تا چه اندازه حق به جانب بودند تا با آن نوع عقل سجدیده جنگید و پای آن نوع استدلالیان 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. وگامی 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 یا ن خود پرست

به عقیده یکی از فلاسفه معروف (۱) یعنی ژان پول 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، لااقل در مورد انسان غربی و تمدن مغربز 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 غمته نهفته است. اگر قدمی فراتر گذاریم با یک مسأله 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 منزلکه موقت وزندگی را وسیله خواهد دانست. کمال زندگی و هدف نهائی آنرا در يك 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 مابین 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 الانواع 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 سرنوشت پر از درد ورنج خود را با سرنوشت پر از شادمانی و خوشنودی تو عوض کنم. من می پسندم براین صخره سنگ تا ابد زنجیر بسته بسر برم، نه اینکه چون توقاصد وفا دار و برده سکار خدای خدایان باشم.

شاید درین جای 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، تبهکار چکار و من بایک 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 خرکه 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 سرنوشت 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 می ورزند 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 رami یا بند و خویشتن رami آفریننده.

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

انفجاری که هستی را در ژرفای آن می لرزاند و ساختمان وجود را واژگون می سازد. 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. علا یق منقطع و اسباب مضمحل و رسوم باطل و حدود متلاشی و فهم فانی و تاریخ مستحیل و اشیا رات متناهی و غیر متمحی و حق یکتا بخودی خود باقی.» (صد میدان)

(۱) - پروفیسور جان رپکا فقید 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 د کترین 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 می برند.» 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 کار نه کرده است بلکه طوریکه گوید: (در بساموارد ثابت شده که این درویشان مقدس، مرتاضان و شیخان تا چه حد برای آرامی عامه و یا لاقل برای آرامی طبقات پراقتدار می توانستند خطرناک باشند چه ایشان مردم را در راه شورشها و انقلابهای سیاسی به جنبش در می آورند. (در اینجا می توانیم از شورش اند یجان در

اسیای مرکزی در سال ۱۸۹۹ و مریدان شامل در قفقاز... نام بریم» . Jean Rypka.

طوری که منصور حلاج گوید :

«بدانکه انسانیکه وحدت خداوندی را اظهار کند ، خودی خویش را تا بید و تصدیق میکند . تا بید 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 مشترك صوفی شرقی و انسان غربی . اما نکات اختلاف بزرگتر و مهمتر از آن اند . اگر اندکی دقت شود طی چند گفتار یکم 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 يك شرط اساسی میگذارد و قدمی بر میدارد که ، جهان غرب اندك اندك 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 بمقام 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 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 میگذازد و انسان غربی چون آنرا در مقوله داشتن می پالسد. حسن قدرت طلبی، مطلق او را براه از خود بیگانگی می کشاند.

فلسفه امروز از سه مقوله مهم کار می گیرد: «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 می پندارد. موجودیت را مربوط و متکی به مالکیت می داند. در حالیکه صوفی شرقی «داشتن» را حائل و مانع در راه «بودن» می داند.

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

اما انسان غربی چون «بودن» را در «داشتن» می داند میگوید: چون میتوانم قدرت داشته باشم می توانم رب النوع باشم. چون قدرت دارم فلانها را 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 می پرستند خود و پرست. در حالیکه نخستین قدم صوفی در هم شکستن همین بت است. ازین جاست که انسان غربی را بت پرست و صوفی شرقی را بت شکن می توان 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:

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

بدین 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 هم دیگر در یک عصر زیسته اند .
 چنین حوزه های فرهنگی معاصر هم دیگر بعضی اوقات از موجودیت هم دیگر 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 هم دیگر 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 براه افتاد
 که در تاریخ بشریت سابقه ندارد . و نتایج سرسام آوری برای تمام عالم 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 تغیر 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 پیمود . 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 قدرتند. 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 فزایکی احتیاجی باقی نه مانده است. از چند پست 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 بروی تسلط نیست بلکه در نفس فرمانبردار جا گرفته و بروی حکومت میکند.

فرمانبردار در نفس خود در عمق ذهن خود از دریچه چشم فرمانبردار به خویشتن 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 بروی تسلط 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 خیم 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 بعینت برابر همسر، هم نژاد و هم فرهنگ خویش نمی پذیرد. غلام در قلمرو با دار غریب و بیگانه ای پیش نیست. اسادر دین 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 دیار خود بیگانه از خود می شود.

تناقض درونی که در نفس وی نهفته است این انسان بیگانه از خویشتن 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 سودر نوسان است.

اگر حالت فرمانبردار را رقت بار و درد ناک یافتیم و وضع فرمانروای روی زمین قابل تشویش و اضطراب است. وی به شاگرد جادوگری مانند که رمز به طغیان آوردن دریا را آموخته اما به تدبیر معلوم میگردد که رمز آرام کردن آنرا نمی داند.

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

«چیز را 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 زمانه 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 دردست 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 و اضطرابات 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 یک سو 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 روانش در معرض خطر جنون است. بیش از نیم قرن به این طرف علامم مرض به جهانیان مشهود شده و آثار یک 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 هیدروژنی، فرار جوانان از خواب پریشان جاسعه 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 بیمار است. 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 تکنیک موثرترین وسائل تسلط و قدرت را در دست انسان غربی گذاشت تا آت را بخدمت خود بگمارده و بی 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 است که تحت فرمان مخلوق خویش درآمده است. سرور است که به برده گی برده خویش می پردازد.

صدای پرازقشویض 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 تکنیکی و اجتماعی عصر امروز احساس ناتوانی مطلق میکند 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 تعویق اندازد. در قلمرو فرمانروائی آن با دار مطلق هر چه دیرتر داخل شود. ازین جاست که انسان غربی در مستی و غرور قدرت زندگی میکند. اما در عمیقترین حالت 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 ریک لا یعنی تمدن مغرب زمین را بشکافت 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 دقایقی

بلخی و گرشا سپنامه اسدی طوسی

گفتار مادر اینجا منحصر است به بحث درباره وجوهی ازدواثر منظوم از حماسه های ملی ما: یکی گشتاسپ نامه محمد بن احمد دقایقی بلخی (متوفی در حدود ۵۳۶۷ هـ) و دیگر گرشا سپ نامه حکیم ابونصر علی بن احمد اسدی طوسی (متوفی در حدود ۵۳۶۵ هـ) که نظم آن به گفته مؤلفش در ۵۸۳ به اتمام رسیده است (۱).

گشتاسپ نامه و گرشا سپ 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 گرشا سپ نامه پرداخته شده است. پیش از گشتاسپ نامه صرف از وجود یک اثر منظوم حماسی دری به نام شاهنامه مسعودی مروزی مؤلف در سالهای پیش از ۳۵۵ هـ اطلاع داریم که به بحر هزج مسدس معذوف (و مقصور) مفاعیلن مفاعیلن فعولن (و مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن) سروده شده بود و تنها سه بیت آنرا مطهر بن طاهر مقدسی در البدء والتاریخ بدینگونه نقل کرده است:

(۱) اسدی در خاتمت کتاب گوید:

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

شد این داستان بزرگ اسپری
ز هجرت بروبر سهری که گشت

م
ست
نای
فول
شده
ت

گوید:
خود را
د ات
هومی
مکیم
انسان
است

چسته
رک
نقی
دست
بیرون
است
داخل
اس 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 جهان (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 دری 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 پرهیزمنه و بحر صلابت و مؤثر حماسی متقارب: فعولن فعولن فعول، سروده شده و از این بابت فردوسی و اسدی را علی الظاهر مقلد و پیرو دقیقی میتوان دانست.

گشتاسپ نامه، چنانکه معروف است، صرف یک هزار بیت (در چاپ محمد دبیرسیاقی ۱۰۲۰ 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 که 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 بی دیگر که مانند فردوسی و اسدی روانی شعر و قوت داستان سرایی خود را با وی

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

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

دومجل مقایست قرار داده باشد. اما گرشاسپ نامه مطابق به سنت روزگار بامقد مات و تمهیدات مفصل و موجد 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 نكوهش 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، وپیش از آغاز داستان از مردانه 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 فکند
مسته شد ز هومان به گرز گران	زدش دشتبانی 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 آ نچه داستان و رستم نکرد
نه بیرونه گرگ آمد ازوی رها	نه بیرونه دهنونه تراژد ها
به جنک ار سوارار پیاده بدی	جهان از یلان دشت ساده بدی...

اسدی بدینسان گرشاسپ زابلی را نیرومند ترود لا 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 شاهنامه 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 نگردد کهن
اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت	تو با گفته خویش گردانش جفت
زیبوتر سخن نیست پاینده تر	وز و خوشتر و د لفرز اینده تر
سخن همچو جان زان نگردد 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 ارجمند بیتی هزار	بگفت و سرآمد 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 تألیف گشتاسپ نامه مقدم بر گرشاسپ نامه است، دوره زندگانی گرشاسپ طبق روایات داستانی ما مقدم بر دوره زندگانی گشتاسپ است. بنابراین نخست درباره شخصیت گرشاسپ سخن میگوییم .

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 سرک پدر نه 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، از سام، 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 والای نام 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 برزو پال 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 واروخشیه 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 و فرزند داده یکی او روخشیه که قانون گذار و مردی دانا بود و دیگر که پهلوان و دلیر بوده است. کرساسپه اوستایی درستون پهلوی کر یساسب شده و به معنای کسیست که دارای اسب لاغر باشد و همین کلمه در زبان دری چنانکه در آثار یخ سیستان و شاهنامه و گرشاسپ نامه آمده است گرشاسپ 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 برکشید و پیفشردن
بزد بر سرش گرز ه کاه روی به خاک اندر آمد سر جنگجوی

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

هم اکنون بدین گرز صدمنی بر آرمش ازان چرم اهریمنی
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 همیریخت 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 جویی از زهر زرد به ضخامت یک پند انگشت جریان داشت. گرشاسپ نهمروز 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 و اسیر انجام اورا کشت» (۴)

اسدی داستان نبرد گرشاسپ را با اژدها به تفصیل و با اوصاف و تخیلات شاعرانه و جذاب چنین بیان میکنند که مراسم 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 بر کشد هم این جایگه تان به دم در کشد
زمردم بپرد اخت 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 زابلستان رفت و گرشاسپ را که هنوز کودک بود بدید. به چهره بالا و فرو شکوه و خیره شد و گفت که این پسر به جمشید مانند. گواهی دهم من که از تخم اوست. اکنون ازدهایی بدید آمده است بسیار بزرگ که چون کیتی از طوفان برست ز دریا به خشکی برآمد و بر کوه شکاوند* ، که در کابل زمین واقع بوده است ، نشیمن گرفت و کیتی 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.

در اوستا 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 صخامت یک بسند انگشت جریان داشت .
اسدی چنین گوید :

ز دنبال او دشت هر جای جوی به هر جوی در رودی از زهرای
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 پهلوان 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 ازدها سنان 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 یشکهای دراز شاخ مانند میخواند :

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

گرشاسپ افزون بر این ازدها، که اساساً به روایت اوستا مطابق است، به گفته اسدی شش 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 پیا مرزاور 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 میگاوند و سجاوند لوگر است .

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

استاد صفادر باب پهلوانيهای گرشاسپ نيز از اوستا نقل ميكند كه گرشاسپ «بركنار دريای
ووروكشه گندروزرين پاشنه ديورا كشت و به انتقام برادر خود اور خشيه هيناسپ زرین تاج رابه
قتل آورد و نه فرزند پشنيه و پسران نويكه و داشتیانی وورشوه و پته اونه و ارزشمنه شاخدار سنگین
دست را كشت» (۶)

تطبيق این نامهای اوستایی با نامها یی كه اسدی در گرشاسپ نامه آورده است د شوار است .
در گرشاسپ نامه از گونه گون دیو سرد مها و جانوران دراز يشكك و سگك دهن و پيلگوش و زرد رخ
ونيل اندام و آهنين شاخ و همانند آنان سخن رفته است و در داستانى چنین آمده است :

چو غولا نشان چهره، چون سگك دهن	بسان بزبان مسوى پوشيده تن
به دندان گراز و به دو گوش پيل	به رخ زرد و اندام هم رنگ نيل...
سوار آورند اند راورد و كمين	نه بر تن سليح و نه بر اسب زين...
گرفته ستونى ز ده رش فزون	دو شاخ آهنين در سر هرستون
از اين كوه منبا ده و زر بر نند	هم ارز يزو پولاد و گو هر بر نند
شبه هرچه مرد است افسر كنند	ز مرجان زنان تاج بر سر كنند...

و چنان مينمايد كه در اين داستانها هيناسپ زرین تاج و گندروزرين پاشنه ديو و ارزشمنه شاخدار
سنگين دست كه در اوستابه دست گرشاسپ كشته شده اند در وجود يك نوع يا انواعى از جانوران
جمع شده اند .

در داستان دينيك گرشاسپ خود از نبرد خویش با گندروزرين پاشنه ديو كه در پهلوى گندرب
شده است و در آب ميزيسته و دريا تا پاشنه اش ميرسيده، و بدان سبب لقبش زره پاشنه يعنى زريا پاشنه يعنى
دريا پاشنه بوده و يادى از عوج بن عوق روايات سامى ميدهد كه آب دريا تا پاشنه اش ميرسيد و به دست
موسى (ع) كشته شده است، به ار مزد حكاييت ميكند، بدينسان :

«گرشاسپ گفت كه اور مزد، مرا بهترين جهان گروتمان ده چه من گندرب به كشتم كه يكباره
دوازده ده بجويد، چون من اندر دندان گندرب به نگریدم مردم مرده اندر دندانش آويخته بود. ريش او

(۵) دكتور رحيم عفيقى، اور مزد و گرشاسپ، مجله دانشكده 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 دریاشدم و مرا ایشان باز فرستادند و گندرب گشتم. ۱۰۰ (۷)

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

اسدی آندم که گرشاسپ آهنگ رزم اژدها میکند از زبان گرشاسپ، که از خداوند زورمندی و فرمیخواهد تا براژدها فیروز شود، چنین میسراید:

بید خیره ز و پهلوان، مترک	به دادار گفت: ای خدای بزرگ
توانایی و آفرینش تراست	همی سازی آنچه از توانت سزااست
توده بنده را زورمندی و فر	که از بنده بی توانیاید هنر

و چون اژدها به دست وی کشته میشود به خاک میفتد 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 خنثیتسی پری که اهریمن در سرزمین ویی کرته یعنی کابلستان آفریده بوده دل باخت و مطرود و مغضوب گشت. کرساسپ بنابر اشارت یشتها جاویدان و نامرد نیست و ۹۹۹۹۹ فرو هرچسند 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 ماه رخ بزم همی ساخت. مگر کنیزك به کین خواهی پدر تشنه خون او بود و با مادر خویش چنان ساخت که گرشاسپ رابه زهر بکشد. سرانجام دختر جاسی بلورا زسی بینباشت و آنرا پیش گشتاسپ بداشت

(۷) دا کتر عفیفی، 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 سربرد.

و امادردین کرد (کتاب ۹ فصل ۱۴) علت مطرود شدن گرشاسپ بی احترامی او نسبت به آتش خوانده شده است (۹). به همین سبب فرایزدی 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 یشت و مینوی خرد آمده است که گرشاسپ در آخر الزمان مأمور است تا دهاک زنجیر گسسته را، که فریدون در کوه دماوند به بند افکنده است، نابود سازد (۱۰).

در روایات پهلوی (داتستان دینیك)، 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 قارستانخیز 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 ناسه 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 برخاش میکند و از آنکه آتش را کشته سر زنشش مینماید. گرشاسپ هم کارهای سودمندی که در این جهان کرده برای اورمزد بیان میکند و از او درخواست مینماید 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 میکند و گشورون فرشته نگاهبان چهارپایان 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 (۱۴). 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 هفتصد و سی و سه سال گذشت روزی در بازگشت از ننجیر 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 پس از ده روز در اثر همان بیماری به سرگ طبیعی بمرد و در زابلستان به خاکش سپردند.

بدینسان روایت اسدی در باب مرگ گرشاسپ با روایات متون اوستایی و پهلوی که او را بی مرگ 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 پیداد و پیدینی فراگرد و ضحاک، که فریدون او را در کوه دماوند به زنجیر در بند کرده، زنجیر بگسلاند، گرشاسپ از خواب بر خیزد، از ضحاک کین بکشد و جهان را ازداد و دین و نیکی بی پر 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 اورمزد و گرشاسپ کندرپ او را کشته است، در گرشاسپ نامه اسدی در اثر بیماری و به مرگ 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 مأخذی 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 منظر 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 اینجاست بنده 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 زاولی ... 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 بلاء 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. پسر عم وی - وضحاک را بیست و باز کسی فرستاد و گرشاسپ را بخواند و گرشاسپ برفت با نبیره 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 و زرو 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 گرفتم و بفرستادم و اینجا بیو دم تا او اینجا بیاید. اما خلعت ده و باز گردان و عفو کن که مرد محتشم 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 هم چود و دوش دهن
در آمد بد آن دره آن نامدار	یکی کوه جنبان بدید آشکار
ز دریا بدینگونه کوه آوری	جها فی 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 چار ماه	یکی نامه فرمود نزدیک شاه
به فغفور دسر کشی کار کرد	نشدرام و آهنگ پیکار کرد
سرانجام هم بخت شده 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 هشتاد شاه	ابا کوس زرین و گنجند و گاه
مگر شاه فغفور کش نیست بند	که شه بود و بندش ندیدم هسند
ز گنجش یکی بهره برداشتم	دگر دست نا برده بگذاشتم
مگر شاه با مهر پیش آیدش	بیخشد گناه و بیخشا 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 پرولايتش 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 هستند، مگر ارجاسپ توران خدای که پندش نشنید و گزیتش نداد.

چون یکچند گاهی برای این برآمد زرد هشت ظهور کرد و خویشتن را به اسیر 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 و بت پرستی پراگنده شد.

بر گشتاسپ فرایزدی پدید آمد و دخمه ها پرازنور 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 باثبه 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 بر توشکر هم می کشد. سراسواران از صد هزار بیشتر است اگر خواهی همه را پیشت بیارم تا با وی 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 واز نزد خدای جهان آمده ام. خدا در بهشت برایم زند 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 و چون آریانا ترا باشد و نهز گنج و خواسته و کنیزکان فراوان فرستیمت. و راید و فکه این بند پذیری به بند آهنین گران بساییمت. پس از یک دوماه سپاه گران به کشورت کشیم. دریای آسورا به مشک بینبازیم و آب آنرا به مشک خشک کنیم و بوم و یرت را بسوزیم. سپاهت را به ناوک بهم بدوزیم. زنان و کودکان را بنده سازیم و یران 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. چو گشتاسپ آن نامه را باز کرد بر آشفست و پیچیدن آغاز کرد. جاماسپ وزیر و رهنمون خود را با گزینان و سپهبدان و مهان آریانا فرایش 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 سپهبدان و اسفندیار شمشیرها از نیام بر کشیدند و گفتند: هرانکو دین بهی نپذیرد و این دین را رعی 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 کاه را به سخی چنانکه در خور نامه ارجاسپ بود نوشتند و به دست فرستاده گانش به وی فرستادند.

فرستاده گان سپهبدان توران به خواری و خاکساری از آریانا به خلخ رفتند و پاسخ نامه ارجاسپ را به وی سپردند. چون دیر پاسخ نامه برخواند زیر نبشته بود که سخنان را که نه شنیدنی بود نه بنمودنی شنیدیم. تو بر خویشتن رنج میفزای و به سوی ((کشور فرخ)) لشکر میار که ما خود به زودی با گردان نهزه دارو شمشیر زن و دین پذیر و هوشیار و شیرگیر 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 سپهبدان گزیده زیر و اسفندیار، که چون قبا ی 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 كشود 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 تالشکری بزرگ
از گزینان تو را زمین 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 درختان را بایخ و شاخ همیکند .

چون به گشتاسپ آگاهی 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 زآمد .
فرمانروای آریانا در گنج بکشد . از بسیاری درفشها و نیزه های کارزار بان توگفتی درخت از
بر 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 در ستاره 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 : ای کاش ایزد این خرد
و هنر به من ندادی ، 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 شیداسپ 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 شیداسپ
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 ،
بپفشاند و خاکش را هاک بسترد . چون گردان چین او را بدید ندگرددش بگرفتند و دستش به شمشیر
ببنداختند . گرامی درفش فریدون به دندان گرفت و به يك دست گرز همزد تا آنکه دشمنان او را
بکشتند و به خاک گرمش پوفکندند .

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

شیرکین فرخ زریر را میستاند. هر کس در این راه‌های پیش نهد دخترم همای را به وی خواهم داد. چون اسفندیار پورگشتاسپ از کشته شدن اودر خود زریر آگاه شد دست بردست زد و نوحه کرد. سپس درفش به دست بگرفت و به آزاده‌گان چنین گفت:

نگر تا چه گویم فکرو بشنوید	بدین خدای جهان بگروید
نگر تا نترسید از سرک و چیز	که کس در زمانه نماند دست نیز
نگر تا نبینید بگسریختن	نگر تا نفترسید از آویختن
سر نیزه‌ها را به رزم افکنید	زمانی بکوشید و سردی کنید

سپس بایستور پورزریر به جنگ ارجاسپ رفت و بیدرفش دیورا به کین زریر بکشت و درفش کاویانی را بانکورنگ اسپ زریر و سلاحش از وی باز بستند. ارجاسپ خود از کارزار بگریخت. مهتران 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 برای برآمد سرکشی گرزم نام که کهن اسفندیار در دل میداشت به گشتاسپ گفت که اسفندیار میخواهد تراهبندد و جهانرا زبردست کند. گشتاسپ و زیرخود 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 بیاموزد.

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 برخاست. 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 برسیه خوریم. در بخش گائاهای اوستا و در آبان یشت و یشت نهم و یشت چهل و نهم و زامیاد یشت و 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 متون پهلوی کتابی است به نام ایاتکار زریران 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 دوی 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 ویرافنامه 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 مو بدان را بدان بر گوا

همچنان در کتاب اردای ویرافنامه 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 مبادر از این تخمه نیا شد هیچ بهتر (۱۹)

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

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

۱۷، ۱۸ و ۱۹، ارداویرافنامه منظوم زردشت بهرام پژدو، چاپ دکتر رحیم عقیقی، 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 اهراسپ در اوستا يك بار به تلفظ اوروت اسپه که معنای آن دارای اسب رمنده است یاد شده است. دقایق کارنامه های اهراسپ 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 دقایق نامه است. در اوستا گشتاسپ به صفت «مژدا پرست و پیرو منش پاک و راستی و دارای اسبان 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 اورونت ردش نیکه و شهبینجه رشکه غلبه جست» (۲۱)

دقایق نیز در باب دینداری و یزدان پرستی گشتاسپ با اوستا همخوانست 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 دادگری او گوید:

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

دقایق 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.

دقایق 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 ریمدرفش	سوی بلخ بامی کشیدش درفش
چو از بلخ بامی به جیحون رسید	سپهدار لشکر فرود آورید
به بستور گفتا که فردا بگاه	سوی کشور نامور کش سپاه
چنین گفته بودی تو تا چند گاه	سوی کشور خرم آری سپاه

اسدی در گرشاسپ نامه نیز از بلخ بامی 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 بامی به نام
به کیلف شد از بلخ گاه بهار	وزان جایگه کرد جیحون گذار
همه ماورا لنهر تا سرز چین	شمردندی آنگاه توران زمین
از آسوی وزم تابه چاچ وختن	ز شنگان وختلان شهان تن به تن

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

سپهدا ر کش نام بودی زریر	نبرده سواری دمنده چو شیر
نوشته دران نامه شهریار	بر آهنگ مردان 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 مسهترا	نبرده سوار اگزیده گوا
نبرده سرا 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 افگنده 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 واسدی هر دو از منابع و مأخذ مشترك یا مشابه که غالباً به نثر بوده و شاید قسمتهایی از مأخذ دقیقی و فردوسی مشترك و از اسدی همان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بوده باشد، استفاده نموده باشند.

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

چو از دفتر این داستانها بسی
همیخواند خواننده بر هر کسی

جوانی بیا مد کشاده ز بان
سخن گفتن خوب و طبع روان
به نظم آرم این نامه را گفت من
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:
ز گشتاسپ و ارجاسپ بیتی هزار
بگفت و سر آمد براو روزگار
برفت او و 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 و ارجاسپ 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 پیدا است، 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
مرا هر دو مهتر نشانند پیش
بسی یاد نام نکور اند ه شد
بسی دفتر باستان خوانده شد
ز هر گونه را بی فکند ند بن
پس آنکه کشاد ند بند سخن
که فردوسی طوسی پاک مغز
بدا دست داد سخنهای نغز
به شهنایه گیتی بیا راستست
بدان نامه نام نکو خواستست
تو هم شهری اورا و هم پیشه ای
هم اندر سخن چا بک اندیشه ای
بدان همزه از نامه باستان
به شعر آرخرم یکی داستان

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

ز کردار گرشاسپ اند رجها ن
یکی نامه بد یاد گار از مهان
پراز دانش و پند آموزگار
هم از راز چرخ و هم از روزگار
ز فرهنگ و نیز ننگ و داد و مسم
ز خوبی و زشتی و شادی و غم
که چون خوانی از هر دری اند کی
بسی دانش افزاید از هر یکی...

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 بگوی» 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 وجوه 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 باز گفته 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 دری 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 دلبران آریانا ستایش به عمل میآید. حتی دقیقی به دشمن فحش میدهد و ارجاسپ و پهلوانان و لشکریان 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 (زابل، سیستان) فرمان میراند. در گشتاسپ نامه ارجاسپ تورانی بر آریانا لشکر میکشد ولی سرانجام پس از نبردهای 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. اما صحنه کارنامه های گرشاسپ وسیعتر 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 (هرده واقع در کابلستان)، شنگان، شیرخانه، طوس، غور، کابل، کابلستان، کاول، نیمروز، هیرمند، بست یاد شده است.

از گشتاسپ نامه واقعی بلخی با آنکه شماره بیهایش اندک و توالی داستانها بیش محدود است بسا چیزها میتوان آموخت. از گشتاسپ نامه می آموزیم که نیاکان ما با تمطیع یا تخویف از رادوآیین 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
چو نامه بخوانی سروتن بشوی	فریبنده را نیز منمائی روی
سر آن بند را از میان باز کن	بشادی سی روشن آغاز کن
گر آید ونکه بپذیری این بند من	ز ترکان ترا نیز ناید گزند
زمین کشانی و ترکان چین	ترا باشد این همچو ایران زمین
بتو بخشم این بیکران گنجها	که آورده ام گرد بارنجها
نکورنگک اسپان با سیم و زر	به استامها در نشاند ه گهر
غلامان فرستمت با خواسته	نگاران با جعد آراسته
ور آید ونکه نپذیری این بند من	ببینی گران آغزین بند من
سپاهی بیا رم ز ترکان چین	که بنگاهشان بر فتابد زمین
بینا زم این رود جیحون به مشک	به مشک آب دریا کنم پاک خشک
بسوزم ننگاریده کاخ ترا	زین برکنم بیخ و شاخ ترا
زمینتان سراسر بسوزم همه	کتفتان به ناک بد و زم همه
زایرانان هر چه مرد است پیر	که شان بنده کردن نبا شد هژیر
از ایشان نیاید فزون بیها	کنم شان همه سرزگردن جدا
زن و کودکا نشان بیا رم ز 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

تو ژرف 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 خوانند و درباره نامه ارجاسپ با آنان مشورت
میکند و سپس میگوید:

که ناخوش بود دوستی با کسی که ما به ندارد ز دانهش بسی

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

همان چون بگفت این سخن شهریار ز ری-ر سپهبدان را سفتند یار

کشیدند 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 دایر برین بر کنیم

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

زریر گرانما به و سفتند 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 پرازییم 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
جهانشان نفر سوده از رنج و آز
چو جو شن بیوشند روز نبرد
به زین اندرون گشته چون کوه سخت
همه نیزه د اران شمشیر زن
همه دین پذیر و همه غوشمار
از ایشان دوگرد گزیده سوار
چو ایشان بیوشند ز آهن قبا
چو برگردن آرند رخسند گرز
چو ایشان بپاشند پیش سپاه
تو جیحون سینبا ز هرگز به مشک
همه سر و بالا همه راست گوی
همه شیر گیر و همه سر فراز
ز چرخ برین بگذرانند گرد
کند تیغ شان کوه و سخت لخت
همه باره انگیز و اشکر شکن
همه از در بساره و گوشوار
ز ریر سپهدار و اسفند یار
به خورشید و ماه اندر آرند پای
همی تابند از گرزشان فرو برز
ترا کرد با بد به ایشان نگاه
که مارا چه جیحون چه سیحون چه خشک

به روز نبرد ار بخواند خدای

برزم اندر آرم سرت زیر پای

گشتاسپنامه هرچند 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 رابه هنگام آگاه شدن از سرگ برادرش زریر چنین شرح میکند :

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

و درباره بستور پورز ریر به هنگام سرگ پدرش چنین گوید :

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

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

گشتاسپ در این ایات باچه صمیمیتی به مردم خطاب میکند :

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

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 همی آید از هر سوی تیغ قفت
همه سر کشانشان پیاده شدند به پیش گو اسفندیار آمدند
کمانهای چاچی بینداختند قبا ی نبرد یرون آختند
بزاریش گفتند گر شهر یار دهد بنده گان را به جان زینهار
بدین اندر آییم و خواهش کنیم همه آذرانرا پرستش کنیم
از ایشان چو بشنید اسفندیار به جان و به تن دادشان زینهار
بر آن لشکر گشن آواز داد گونا مبرد ار فرخ نژاد
که ای نامداران ایرانیان بگردید زین لشکر چینمان
که بس زاروارند و بیچاره وار دهد این کسان را به جان زینهار
بدارید دست از گرفتن کنون مبندید کس را مر یزید خون
و تازید و این کشته گان مسپرید 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 وطن دوستی و مردم پروری را در دل و دماغ خواننده روشن میکند. زینهار دادن به بیچاره گان و زارمانده گان را 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 آثارشان بهمانرسیده است. وی می خواسته است تا مردم خود را بیدار سازد. گذشته شانرا بیادشان دهد تا حال خود را بهتر سازند و از اسارت و زبونی که از لحاظ فرهنگی و اجتماعی و سیاسی دامگیرشان 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 آثارشان و چاپ و نشر کتب شان آن حقوق را ادا کنیم و راه و رسم علمی و فرهنگی و ادبی شان را دنبال نماییم.

قیمت و وقت

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

نحمده و نصلى على رسوله

نظری بر منابع شرقی

حکایات لافونتن شاعر قرن هفدهم فرانسه

۱۶۲۱-۱۶۹۵ م

پوهنمحل شاه علمی اکبر

سر زمین های داستان آفرین مشرق زمین از زمانهای پیشین مهد پرورش قصص و افسانه های شگفت آور بوده است. آن داستانها نه تنها درین قطعه زمین پسابر جسامانده بلکه بسوی سر زمین ظلمات نیز سیر نموده و در آنجا باقیافه ها و اشکال دیگر اسباب سرگرمی مردمان را در مجالس فراهم کرده و هنر و ادب آنان را غنی و رنگین ساخته است .

از میان آنها هم داستان سرایان مغرب زمین، شاعر معروف قرن هفدهم فرانسه، لافونتن نیز از لالی ادب مشرق بهره گرفته است و طوریکه خودش معترف است (۱) قسمت زیادی از امثال او از منابع شرقی اخذ گردیده است و وی از این استفاده، خود را گرویده و سپاسگزار میداند .

تا جاییکه بنده تحقیق کرده ام تا کنون (۳۳) حکایه و مثل شرقی را به طور یقین در جمله امثال او یافته ام که از آن جمله ۲۳ مثل را با اندکی اختصار باعین مفاهیم و عبارات گرفته است و در ده مثل دیگر تنهامفهوم را از منابع دری و شرقی اخذ کرده و قهرمان حکایت را تغییر داده است یا طوریکه يك قسمت از حکایه با روح شرقی آمده و قسمت دیگر را تغییر داده است .

حکایات آتی را عیناً نقل نموده به شعر در آورده است :

حکایات :

۱- از کلیله و دمنه :

۱- سگی که به خیال استخوان، طعمه خود را از دهن رها کرد.

(۱) لافونتن، کلیات، کتاب هفتم، «مقدمه» 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 - مر زبان نامه :

روستایی و مار

۵ - از گلستان: رویای 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 تنتر بنام «زاهد خیالبناف بادیک» (کو زه) 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 باز و کبک دری .

د - زاغ و روباه : در کلیله و دمنه و انوار سهیلی : بطلی که در آب روشنی ماه دید، و در لطف الحکمه : زغنیکه 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 مرد و سه جوان : در مرزبان نامه (پیر مرد و خسرو) آمده است .

۵ - از امثال لقمان : ما کیا فیکه بیضه زرمی نهاد : در شاهنامه ثعالبی هم آمده است .

۶ - - پرنده بیکه باتیر زخمی شد، در اشعار ناصر خسرو بلخی بنام عقاب مغرور، آمده است .

چگونگی انتقال منابع :

الف - داستانهای را که از کلیله و دمنه اخذ کرده بالوسیلله پ ، پوسین راهب ایتالوی بوده است . آن شخص کلیله و دمنه ابن مقفع را که در اواخر قرن یا 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 سال 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 ۱۶۴۴ م توسط کتابفروشی سمیون پوژه 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 به رود گفت (۱) ته ورنیه در سال ۱۶۰۵ بدنیا آمده بود و در سنین بین ۳۰-۴۰ در وقت مسافرت خویش به مشرق آن کتاب را به پاریس برده باشد. این شخص سفرنامه‌ی 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 سال 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 گردآورده و بنام قصه سرایان آن سرزمین‌ها 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 مولانا جلال الدین بلخی و پلانود در یک عصر و نزد یک همدم یگر 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 حالی که لقمان حکیم شخص واقعی بود و کتابی داشت

(۱) لاروس ۱۹۷۱ ص ۱۵۹۳، لاروس ادبی ص ۲۴۳، 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 ۱۹۷۴ 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 چهارم هم 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 هندواند رزموجود است (۲)

بنا بران 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 بهمین خبط گرفتار آمده اند.

یک عده داستانهای مولوی و مولینا جامی (در هفت اورنگ و بهارستان) و قصص لطایف الحکم که دارانوار سهیلی نقل کرده و بدانو سیمه به اروپا رفته است. سلا حسین واعظ علاوه بر امثال کلیمه و دمنه ابوالمعالی تعداد زیاد حکایات مهابهارت و دیگر منابع را در کتاب انوارالسهیلی ایزاد کرده است. چون آنان قبل از واعظ میزیسته اند یقیناً واعظ از آنان اقتباس کرده است. (۳)

۶- اندره دوربی: این شخص حکمران ناحیه مالزرد در فرانسه بود و چون مردی دانشمند بوده است، در سال ۱۶۳۴ 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 الحکمه، تاریخ العرب المطول، سرات المثنوی، 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- مثنوی: موش و چغزو زاغ، شیروخر و روباه، نخجیران و شیر، و غیره، هفت اورنگ: کلنگی را که هوسشکار بود، زاغ و کبوتر، زاغیکه تقلید کبک نتوانست و روش خود را فراموش کرد، مرغ ماهیگیر که بحیله ماهی میگرفت، قاضی غریب که پادشاه بروخشم گرفت... و غیره.

ترجمه کرد. (۱) و لافونتن در امثال خویش «رؤیای یکتن از باشندگان مغل» را از ان اقتباس کرده و شعر در آورده است. داستان مذکور در «باب اخلاق درویشان» (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 درآورد و گویا به اشعار خود جانی تازه و روحی جدید د مید (۳)

لافونتن نکته های پندآمیز 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- رک: 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 والمذاهب المعاصره ص ۴۵.

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

وجود عقیده برهمن‌های و یشنویی 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 باختریا، بخدی، بختی) وجود داشته است. (۲) چنانکه از پنجه تفتره و پنج داستان کلیله و دمنه پیداست برهمن‌ها در حکایات کرتکا و دمنکا 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 و در (ص ۳۶۳) از قول ارسطو سخنی 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 ۱۴۲).

علامه شهرستانی گوید: «قلانوس شاگرد فیثاغورس به هند رفت و به اشاعه افکار او پرداخت و بر حمن از افکار او متاثر گردید. (ص ۳۵۸-۳۵۹)».

ولی فیثاغورس حکیم یونانی در قرن ششم قبل از میلاد زندگی میکرد و عقیده نسخ که لافونتن آن را *Mètempsychose* 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 پانیشا تذکر داده شده است. (۱) و بعضی از آثار دیگر پیدایش آیین برهمن را به قرن دهم قبل از میلاد نسبت میدهد. (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 جده ص ۴۵.

۲- فردوسی، شاهنامه، ج اول، داستان به دنیا آمدن زال ص ۴۸، ۴۹ از انتشارات امیرکبیر.

۳- دوکتور طه حسین، الف ليلة و ليلة ص ص ۱۹۰-۱۹۵ و ۱۲۱-۲۱۳

۴- دوکتور ذاکر حسین، منتخب پنجه تفتره، سال ۱۹۶۵، چاپ دهلی،

۵- الا دیان والفرق والمذاهب المعاصره ص ص ۴۵-۴۹،

(۱) (۲) - (درج ص ۶۶).

مونوموتیه می جوید و گویا با حافظ هم نواست که میگوید:

وفاز کس به طلب و رستخ نمی شنوی به رزه طالب سیم رخ 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 مع مولف پنجه تتره نام مولف آن کتاب «ویشنو شرمه» میباشد. (۶) و پراپنام «بش-سن 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 «شلم» شده است. در آثار دری و عربی نام مولف را «بیدبا» و «بیدپا» نبشته اند و معنای آن «صاحب دانش» است. (۸)

لا فونتن در مقدمه کتاب هفتم خویش که برای مادام دو مونتسپان نبشته است چنین میگوید: «فقط از لحاظ حق گزاری باید بگویم که قسمت اعظم این کتاب را از پیلپای حکیم هندی گرفته ام. کتابش به بسیاری از السنه عالم ترجمه گردیده است. مردم کشور فرانسه آن حکیم و کتابش 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 «پور» Porus شاه هند و پیروزی و خنده عربی اسکندر داستان شیرین دارد (۱۰). همو گوید مردم قنوج بر کسیکه اسکندر او را بحیث وکیل و نایب خویش گزیده بود، شوریدند و رای دیگرا از تخمه رایان قدیم خویش

۱- ایند و شیکهر، پنجه تتره، مقدمه - دکتور روان فرهادی، سرو دنیایش، مقدمه ص ۱۱۲، از نشرات مجله ادب ۱۳۵۴

۲- کلتور ژنرال، ج اول ص ۹۹ از نشرات وزارت مالیه فرانسه.

۳- در آثار لا فونتن مکررتند کر رفته. ۴- واعظ کا شفی، 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 «دبشلیم» می‌گفتند تألیف گردید (۱). «دبشلیم» معرب یا ابدال «دیو شرمین» میباشد.

اگر سخن کیم را مدار اعتبار بدانیم که میگوید: کتاب پنجه تتره در زمان فرما نروایی خاندان «گوپتا» 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 مصداق پیدا می‌کند. مگر بنابه گفته ایندوشیکهر مترجم پنجه تتره، این کتاب به مکتب نبی 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 ۳۰۰ 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 المذاهب)) 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 اندر زبکاری رود. قصه حیوان برای سوعظه در ادبیات عربی کتاب کلیله و دمنه است و آن بهترین مثال است. و در ادب فرانسوی قصص Lafontaine 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، مآخذ کلیله و دمنه ص ۲۱ - ۳۳. محمد جعفر محجوب، در باره کلیله و دمنه، ح ۷ ص ۲۲، پنجه تتره، چاپ ۱۳۴۱ دایره نشرگاه تهران، مقدمه.

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

و چهل طوطی از داستان ها و 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. مثلاً 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 منشأ هندی دارند یا لااقل بروحیه هندی ایجاد گردیده اند، (۱) بعضی از اروپائیان از قبیل ارتور کریستائنسن،^۱ و بر A. Weber و تیودور بنفی باختصاص قصص به مبدأ 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 انس شناس نیز او را بنظر کاملاً شك و ریب می نگرند. (۳)

ابن ندیم منشأ داستان ها و امثال حیوانات را فارس میدانند و بزبان شاهان اشکانی می رسانند. ولی طوری که گفتم اینگونه امثال و داستانها به او آخر قرن یا زدهم قبل از میلاد می رسد و آنهم به بلخ و از طرفی شعرای بزرگ ما همچون ناصرخسرو 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 بعد 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 قدامت 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 ۲۱۲-۲۱۴ چاپ مصر.

۲- شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن ص ۱۴-۲۶-۳۰. (۳) رافت و پولوس، ادب و تاریخ بیزانس، رو بر (فرهنگ) اعلام، چاپ ۱۹۷۴ پاریس، ص ۶۰۹.

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

ششم قبل از میلاد بوجود آمد (۱) و اساس آن بر عدم تشدد و اختیار نقش استوار است. نیز در حکایات کلبله و دمنه مثلاً در (مثل شیرو صیاد)، (شغال زاهد که از خوردن گوشت ذیحویه پر هیز میکرد) 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 می 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 و روبوزینه گردید (۲) و «زن درودگر» همه از همان طرز تفکر جین سرچشمه میگیرند که در کلبله و دمنه آمده است و بعد از آن در ادبیات و داستانهای دیگر زبان دری 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 مبرک اسلام قرار نگیرند. مثلاً «شیر سازان» در مثنوی مولوی به «زنده کردن استخوانها» (۴) به دعای حضرت مسیح علیه السلام، منسوب گردیده است و قصه «دختری که با ما را ازدواج 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 مورخ مسلمان است. آورنده داستان در ادب ما فقط دو هدف عمده را تعقیب میکند 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 نمیکند تا شنونده و خواننده از آن تنها برای حظ و سرور نفس بهره بردارد. بلکه مرام او آنست که خواننده و شنونده به کینه آن پی ببرد. و توجه حقایق شود و حتی اگر برای خاندن روشن شدن آن باز میکند هم با یست در آن

۱- المنجد، اعلام ص ۲۲۴ طبع ۲۱، سال ۱۹۷۳ بیروت.

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

مقدمه، کلبله و دمنه چاپ مینوی صفحات ۷۴، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۷۱، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۸ و (۴) مرآت

المثنوی، دفتر دوم، حکایه ۳ ض ۷۹. (۵) مجله ادب شماره چهارم سال ۱۳۳۹ و مجله وقه 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 تنهایی 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. مثلاً ما اینگونه نتیجه گیری را در کلیله و دمنه ابوالمعالی و انوار السهیلی و مرزبان نامه و لطایف الحکمه ، جواهر الاسرار، چهل طوطی و هزارویک شب می بینیم . (۳)

مثلاً 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 .

لا فونتن 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 بحرام خویش در می آورند. چنانکه در امثال لا فونتن بخوبی دیده میتوانیم. مثلاً در مثل های «موشی که دختر شد» و «باشه، شاه و صیاد» لا فونتن 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: هلاك كردن خرگوش شیری را از مکر (ص ۲۷ دفتر اول)، اعتماد ابلهی بردوستی خرس (دفتر دوم ص ۱۰۹)، ترسانیدن خرگوش پیلان را از اضطراب 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 فنزه. 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 درمی آرد. و غیره.

در مثل «عقاب مجروح» نقطه توجه Lafontin 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 بره» مثل Lafontin نتیجه: «بهانه جویی زو راوران» است ولی در «بازو کبک دری» نتیجه و خیم در صحبت ناچنس و احترام از از تقرب به متمگر است و خیانت به همزوعان که عاقبت درد ناک دارد.

و در حکایه: «شوهر، زن و دزد» Lafontin 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: «سنگبشت و مرغابی» Lafontin 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. هلمی 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» Lafontin 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 آمد.

ولی در کلیله و دمنه چنین نتیجه میگیرد که: «بسیار کس به کید و حیلت خویشتن را هلاک کرده است.» و نتیجه رابه: «هر که چاه در راه مردمان کند عاقبت خود در آن افتد» خاتم میدهد... و غیره. گویند 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 سکتسیات 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 تربیه 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 شکیم و رزد و در برابر پدیها و ناملاتمات پایدار بماند و در آخر پیروز گردد. (۱)

راستی همچنانکه مترجم «کلیله و دمنه» در آغاز کتاب خویش میگوید، امثال در تربیه و راهنمایی جامعه اثر دارد. از همین سبب است که بزرگان ادب ما همچون ناصر خسرو، مولینای بلخ و مولینای هری و سرزبان 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 تربیه 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 کلیله و دمنه 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 حکمت ها 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 زبان های 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 کننده آنقدر که انسان حمال آن شود.»

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

کتابفروشی نهضت المصطفی، ص ۲۰۵ و ۲۱۳.

بهر صورت تاثیر تدریجی و غیر شعوری امثال و اسمار 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 مفید ... یعنی که اندر زهد حتما با تشدد آساخته است ولی بپند توسط امثال ازین نقیصه عاری است. و سخن ملین و حلیمانه تأثیرش خیلی بیشتر از دیگر گونه سخنان است. آن کنت فظا غلیظ القلب لا انفصوا من حولک (آیه مبارکه).

تحقیق و غور مآخذ و منابع :

یک نکته بسیار مهم را که ابایست نگفته گذاشت، کتب و منابع است. طوری که از فهرست مآخذ 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 مآخذ مترجمان و گرد آورندگان امثال در اروپا از قرن یازدهم عیسوی فراتر نمی رود و گویا 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 همان قدر به وثوق و استواری آن سی افزایش، زیرا در مآخذ دست اول کمتر تحریف و تغیر 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 راستی و حقیقت جویی شان در امر تاریخ نگاری و کتاب نویسی اظهر من الشمس بوده و تطویل گلام 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 ایزوپ و لقمان بودنش شک و تردید داشته است. بنا بر این اهمیت سبقت و کهن بودن منابع و مآخذ تحقیق، را هرگز نباید از نظر دور داشت.

پوهنوال م. ن. نگهت سمیدی

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 شهزاده 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 سوئدنی 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 يك حکایت بختیار نامه به انگلیسی نیز ترجمه شده است. - ایضاً

۷) بختیار نامه: داستان دری، ترجمه و یلیم اوزلی از روی نسخه بی خطی، تدوین و ۱۰۰ کلوستن با چهار صفحه پیشگفتار روسی و نه صفحه مقدمه و یادداشتها، لائارک 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 اندریو بیچ برتلس یا برتلس پدرم، 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 قلیهی موجود است.» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱) ۵ - بزرجمهر، 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 و بهره ورهانو (توسط حسن عالی عزت منظوم شده و به تیپو صاحب سلطان مسور ۱۱۹۷-۱۲۱۳ مطابق ۱۷۸۳-۱۷۹۹ هداگردیده - 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 رضا زاده شفق).

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

(۲) ترجمه انگلیسی جونه تان سکات، شروزبری، ۱۷۹۹.

(۳) ترجمه المانی آ. ت. هرتمان، 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 ص ۳۰۵-۵۹۸، کتابی به عنوان «حکایتهای دری» (حکایتهای دری عنایت الله دهلوی) به نام هانری ویرد را در برای سکا تلند به چاپ رسید. (هردو 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 اگناز فون ستیوسر، نشر شده است.
- (۳) شخصی به نام ای. اس. در سال ۱۸۲۵ پارچه هایی از بهارستان را به عنوان «لطیفه ها 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 شرق شناس آستریایی شلخته 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 شرق شناس 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 گنجینه ای 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 مطایبه ها و حکایت های بهارستان از روضه ششم به نثر و شعرا انگلیسی ترجمه گردیده و برخی شرح ها و یادداشتها بدان افزوده شده است.

- (۹) در سال ۱۸۸۷ ترجمه کامل انگلیسی بهارستان در پرنس و در سال ۱۸۹۹ در بمبئی انتشار یافت.
- (۱۰) در قرن نوزدهم، پارچه هایی 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 ۱۹۰۴، آکریمسکی اکادمیسین روس در کتاب «تاریخ فارس، ادبیات و تعلیمات درویشی آن» پارچه هایی از بهارستان را درج کرد.

- (۱۲) نخستین ترجمه فرانسوی بهارستان توسط A. Raux در سال ۱۹۱۱ در پاریس منتشر گردید.
- (۱۳) هانری سامه شرق شناس معروف فرانسوی در سال ۱۹۲۵ ترجمه بهارستان را (به قول خودش نخستین بار به فرانسوی) با مقدمه و حواشی به چاپ رسانده و منابع حکایت های 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 سپرد 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 حکا یته‌ها 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 هم عصر 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 دوران ۳۲۲ کتابخانه عمومی دولتی لنینگراد به نام سلتی کوف شدین، 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 رومانی» ترجمه محمد علی صوتی، هنر و مردم، شماره ۱۳۸ (بهمن ۱۳۵۳)، ص ۳۷).

۹ - پادشاه و وزیر، در بهار ۱۹۷۱ شماره ۶۱۹ سلسله انتشارات «کتابخانه برای همه» (کتابهای جیبی) به منتخبات 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. مقدسه و پاورقیها و انتخاب افسانه ها، از و یورل باجا کو و افسانه ها از کتابهای زیر، گلچین شده است: ف. صیجی مهندی، 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 بسایند یادآوری کرد که افسانه معروف «مریض عشق» و تشخیص و تداوی آن مریض به و سیله این سینه ای بلخی بر سینه ای اسامی علم النفس، توسط مرحوم عید 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 «بزك 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 سیرامان 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 بزغالها: انگکک، بنگکک، کلوله سنگکک، موری پتکک است. در واریانت ایرانی بزغالها: شنگول، منگول، توت خراسانی، حسن درواکن نام دارند. وقتی که گرگ پشت دروازه شان میاید و میگوید: «در را باز کنید.» بزغالها کلان تر میگوید: «دست را بکن زیر در، ببینم چه رنگ است.» گرگ دمش را از زیر دروازه داخل میکند. بزغالها 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، دوتا بزغالها را بلع میکند، دوی دیگر در تنور پنهان میشوند. وقتی بز برگشت و دروازه شکسته را دید، ناله سرداد. بزغالها 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 «قصه‌سابه 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 نوشته‌های 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 مجموعه‌های 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 قصه‌ها و حکایتهای در زمانه‌های خیلی قدیم از شرق به غرب به واسطه ادبیات دری انتقال یافته است، اما فیودور بنفی (در کتاب «پنجانترا»، پنج کتاب فیبل هندی، افسانه‌ها و حکایتهای از سنسکریت با مقدمه و یادداشتها، ۱-۲، لایپزیگ ۱۸۵۹، صص ۳۹۴-۴۰۴) تخمین کرده که این اثر اصلاً هندی است و به واسطه 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، ۲۴ 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 ۱۲۵۶ هـ) اثر سدیدالدین (یا جمال الدین) محمد عوفی چاپ لیدن (هالند) ۱۹۲۹ و چاپ خاورتهران.

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

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

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

... صص ۱۰۷-۱۰۸) به امیر خسرو بلخی دهلوی نسبت ند اشتن 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، سرشته، پدید آمدن

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 فاریز استاد زبانهای شرقی در «کپنگز کالج» لندن و عضو «انجمن شاه‌آسیایی بریتانیای

کبیر و آیرلند» 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. ۱۰. زاگارف، در سال ۱۹۶۲ در مسکو به چاپ رسید.

۶) چهار درویش در قرن نوزدهم دو بار به زبان اوزبکی ترجمه شد: ترجمه منثور 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 (چادریش، ص ۱۹۷-۲۰۳) ای. اس. بره گینسکی در باره «مقام چهار درویش» در تکامل نشر روایتی، مقاله‌ای نوشته است (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 هـ.

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 د م 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 رز، 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 هـ. 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 ۳۱۹ 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 آیرلند 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 مر سه زبان عمده شرقی: هندوستانی [اردو]، دری و عربی» که در لندن در سال ۱۸۲۳ تألیف گردیده).

۳) حسن و دل: داستان تمثیلی دری از، فتاحی نیشاپوری، چاپ ترجمه المانی توضیح و مقایسه با ترجمه ترکی آن توسط لاسعی، به کوشش دکتور رود ولف دو وراک، وینا، ۱۸۸۹. غیر از ترجمه لاسعی، 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 و ۱۳ دی و بهمن ۱۳۴۷) ص ۱۰۴۷.

و لاسعی 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 جونه تان سکات [انگلستان] ۱۸۰۰ بخش دوم این کتاب، ترجمه مستبداد 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 یتهای دری از مناجات گوناگون، ترجمه کلوستن، گلا سگو (سکا تلند) ۱۸۹۲.
- ۱۷- حکا یتها و افسانه های دری و پشتو، ترجمه روسی، مسکو، ۱۹۷۳.
- ۱۸- حمزه نامه، تحریرهای گوناگون این داستان به نامهای: حمزه نامه، داستان امیر حمزه، مسوز حمزه (چاپ تهران، ۱۳۷۴ ه. در هفت جلد، قصه حمزه (چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ 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 ملایایی از روی متن دری آن ترجمه شده، و دلچسپ این است که «ACHK» مولف تحریر هندوستانی قصه حمزه، اصل آن را به ملا جلال بلخی نسبت میدهد. (فهرست نسخه های خطی موزیم بریتانیا، چارلز ریو). باید گفت که در مورد معرفی يك نسخه خطی دو جلدی این داستان در کتابخانه بودلین (در شهر اکسفورد - انگلستان) به شماره های (اوزلی ۱۶۱ و ۱۶۲، آته ۴۷۳)، 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 آته).
- «سیر کتاب حمزه نامه در ادبیات اردو خیلی عجیب بوده است: اثر مذکور در ادبیات اردو بارها تحریر و تکمیل یافته باسور زبان قصه های زیاد را دربر گرفته و به يك کتاب یا سلسله بزرگ کتابها تبدیل یافته است. چاپخانه نوول کشو ر شهر لکهنو رومان امیر حمزه را در چل و شش جلد هزار صفحه ای نشر کرده است. (سلیموف، ص. ۴، 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 یشگر رسوم و عادات شرقی، توسط هانری جارج کین، لندن ۱۹۳۵ (بیلیوگرافی ایران).
- تصريح نشده که این کتاب، ترجمه داستانهای دری است یا در باره داستانهای نگاشته یا فته، و نیز سال (۱۹۳۵) اگر تاریخ چندمین چاپ کتاب نباشد، مسود تا مل 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 سیر و 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 (۳۳۱-۳۴۳ ه.)

توسط خواجه عمید ابوالفوارس قناروی در سال ۹۳۳ ه. (۱۵۴۹ م.) به درستی ترجمه شد. ابوبکر زین الدین ازرقی هروی (متوفی پیش از سال ۸۶۵ ه.) آنرا کلا یا قسما منظوم ساخت. ظهیری سمرقندی (محمد بن علی بن محمد) متن ساده در قناروی را در حدود سال ۵۹۰ ه. (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 ه. (۱۳۷۴ م.) نگارش یافته توسط پروفیسر فاریز فاکنر Forbes Falconer به اروپا شناسانده شد.»

پس از ترجمه های منثور و منظوم دری، قدیمترین ترجمه های دیگر آن، ترجمه های یونانی و عبری است. «ترجمه یونانی به عنوان سنتیپاس Syntipas توسط یک مترجم مسیحی به نام اندریو پولوس Andreopoulos و به قول وی در مقدمه ترجمه، از زبان سریانی (که این ترجمه سریانی از روی ترجمه موسیقی 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 سندبادنامه، 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 سندبار (Mishli Sindabar) در اواخر قرن ۱۲ میلادی به وجود آمد. دیلونشامپ Deslongchamps میگوید که کلمه «سندباد» بر اثر سهوا و اشتباه کاتب «سندبر» شده، زیرا شکل حرفهای (د) و (ر) عبری، مشابهاست. «کلوستن، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۵» «مشاهای سندباد، ترجمه عبری سندبادنامه توسط Carmoy به فرانسوی ترجمه و در پاریس در سال ۱۸۴۹ 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 ۱۵۳۴، ۱۵۶۸ و ۱۶۰۵ چاپ شد. به گفته دمپستر Dempster (تاریخ روحانیان، ص

۳۶۴)، جیمز بونا وینتور هیپبورن James Bonaventure Hepburn متن عبری را به لاتین ترجمه کرد. «کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، حاشیه صفحه ۳۹»

« ۱ ترجمه عبری، در وایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمه‌یسی لاتین به عنوان Historia Septem Sapientum Romae به میان آمد که گمان میرود به دست دام جهانس Dam Jehans راغب دیر Haute Selve در بخش اسقف نشین شهر نازسی ایتالیا، صورت گرفته باشد. » (کلوسن، مقدمه بختیار نامه، ص ۲۵)

« ترجمه موسی فارسی که محتملاً از زبان پهلوی به زبان عربی انجام یافته، اکنون در دست نیست اما با بیست تا اواسط قرن سیزدهم میلادی وجود داشته بوده باشد، زیرا ترجمه‌ی کاستیلی Castilian (یعنی اسپانیایی یا یکی از لهجه‌های معری پادشاهی کاستیل] از آن در سال ۱۲۵۳ صورت گرفته است که از بسیاری جهات با ترجمه‌های سریانی و یونانی مطابقت دارد. متن این ترجمه کاستیلی (Libro de los Engannos et los los Asayamientos de las Mugerres) (کتاب فریبها و حيله‌های 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 نسخه‌ی یگانه‌ولی متأسفانه ناقص ترجمه سریانی را که در سال ۱۵۶۰ کتابت شده، کشف کرد و آن را در « منتخبات ادبی سریانی Syriac Chrestomathie » در سال ۱۸۷۸ به چاپ رساند. يك سال بعد در پاریس بیتگن Friedriesch Baethgen این متن را با ترجمه آلمانی آن به عنوان Sindban, oder die Sieben Weisen Meister (انتشار داد.) (ایضاً، ص ۳۸، مقدمه بختیار نامه، ص ۲۶).

« 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 دوو پتوس Doiropatos به شعر فرانسوی ترجمه کرد، یا بهتر است گفته شود که از آن تقلید کرد. از پی آن تقلیدهای بسیاری به شعر 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 بختیار نامه، ص ۲۷-۲۸)

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

است به عنوان «داستان هفت خردمند» که در توپینگن «المان» در سال ۱۸۳۶ انتشار یافت (۳).
 یک تحریر 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، سال
 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. (۶)

چاپ مجدد این ترجمه با پیشگفتار چار صفحه ای، مقدسه چل صفحه ای، ضمیمه و یاد
 و . ۱ . کلو متن در سال ۱۸۸۴ انجام یافت.

ترجمه یا تقلید ترکی سندبادنامه به نام «چل وزیر» یاد میشود و هشتاد حکایت را در بر
 «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
 ۴۸۴ (۹۲-۱۰۹۱ م .)

(۱) متن دری 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 پی اثر شارل شفر، درباره سطا لب 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 دری آن، تدوین شفر، نشر شد. (براون، ایضاً)

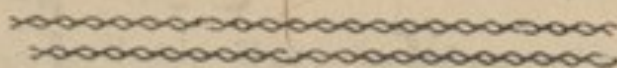
۳) ترجمه روسی سیاستنامه با مقدمه و یادداشتها به کوشش ب. ن. زاخودیر (B.N. Zakhoder) به سلسله انتشارات اکادمی علوم شوروی، در سال ۱۹۴۹ به چاپ رسیده است.

۴) ترجمه المانی آن با مقدمه مفصل در باره نظام الملک، باتشریحات و تعلیقات، از طرف کارل امیل شابینگر Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen در مونیخ سال ۱۹۶۰ انتشار یافته است.

۵) متن دری سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک Hubert Darke (لکچرر در پوهنتون ارویک) از روی نسخه‌های قدیمی پاریس (مورخ ۱۴۹۳) و استانبول (مورخ ۱۵۷۳) و نسخه‌های با همبرج (مورخ ۱۰۲۰) و سوزیم بریتانیا (مورخ ۱۰۳۲) و نسخه‌های راسپور و پنجاب، صه و نامه‌های بنگاه ترجمه و نشر کتاب در تهران منتشر گردیده است.

۶) ترجمه انگلیسی آن توسط هیوبرت دارک با مقدمه دو صفحه‌ای روبن لیوی، در لندن و یاد 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 و احوال 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 پیر دازیم 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. ا و 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 پر سیمرغ را بر آتش گذارد و بعد از آمدن سیمرغ از آن استمداد جوید. چون پر سیمرغ لختی بسوخت، هوا تار یک شد و سیمرغ پدیدار گشت. از زال پرسید که اینهمه رنج و غم از بهر چیست؟ از رودابه نره شیرینی نامجوی پیدا میشود که هزار خا ک پای او را می بوسد و ابر بر سر او گذاشتن نتواند. به زال دستور داد که اول رودابه را به ی مست کن تا او را از درد آگاهی نباشد. یک مرد بینادل را بیاور و یک خنجر آگون نیز تدارک بده. 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 بیا وری و آنرا باشیر و مشک بکوبی و هر را در سایه خشک کنی و آنرا بسای و بر موضع پاره شده پیالایی تا محل پاره شده بهم پیوست گردد.

ورودابه بهبودیابد. سپس یکی از پره‌های سیم‌رخ را برآز بمال ز برافرومن، خجسته است. (۱)

و قتیکه سیم‌رخ این سخن را بپایان رسانید، یک پر خود را کند و به زال داد و خود پیروا ز در آمد و از نظر هانا پدید گشت. زال بر حسب دستور سیم‌رخ عمل کرد. بعد از پاره کردن پهلوی رودابه بچه بی شیر ما نند بیرون آوردند. مرد وزن به تعجب اندر شد ند، زیرا کسی چنین نوزادی را ندیده بود. رودابه از تاثیر می هنوز بی هوش بود. چون به هوش آمد، با سینه خست بندی حرف زدن را گذاشت. کودک را به رودابه نشان دادند. از دیدن کودک بخندید. از اینکه از درد زاییدن اورسته بودوی رارستم نام نهاد. (۲) درجهش فر بزرگی را خواند. به اندازه او از حریر کودک بساختند و داخل آنرا از سوی سمور پر کردند. برخ 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 موی بر بدن سام بلند شد. گفت این کودک مرا ماند. 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 نشست. 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 بند 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 ۲۲۹

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 اوزگزر (۱) مانند رستم جهان پهلوان اطلاعات وسیع در دست نیست. تنها از خلال داستان گور اوغلی همینقدر معلوم میتوان شد که اوس در خانه یک مرد قصاب موسوم به کریم، بدنیا آمده است. در هنگام تولد او، نه رهایی 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 اشیاح چهار مرد روحانی گور اوغلی را تشویق کرده بودند تا اوس را بفرزندی برگزینند، اینست که چون گور اوغلی در تمام عمر صاحب فرزندی نمی شد تا از ملک و منال او حراست کند، بنابراین بایست اوس را به پسر خوانده گی می گرفت تا بعد از وی وارث ملک او باشد و در دوران زندگی با وی مددگاری نماید و از شجاعت و همت او، قلمرو تحت نفوذ گور اوغلی 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 ر مانده و رستم برای یاری و حمایت فرمانروایان زمانش کمر همت بسته بود. بهر حال کسان 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. اسب او یعنی «قیر» همیشه یکی از عوامل نجات او از مشکلات بوده است. چنانکه رخس، 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 مشترک 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 و اوس را و نروان 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، شجیع) یکجاییاید: 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 ۶۹

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 رخش با شیر میباشد و آن چنین است که رستم بعزم سفر از پیش پدر بیرون شد و به رخشی نشست. دریا بانی رسید که پر از گور بود. انجالگام رخش را از سرش کند و آنرا را کرد و خودش بخوابی رفت، از قضا در این دشت شهری بود. پاسی بگذشت، شیر درنده از سونئی بطرف کتاف خود آمد، نظرش به رستم افتاد، رخش را بر بالای سراو دید. شیر بر رخش حمله کرد در این وقت رستم از خواب بیدار شد و بر رخش صدا زد که ای هوشیار ترا که گفت که باشیر کنار زار کنی و به توصیف رخش چنین آغاز کرد

چنین گفت با رخش کای هوشیار	که گفت که باشیر کن کار زار
اگر توشدی کشته بردست اوی	من این بیرو این مغفر جنگجوی
چگونه کشیدی به مازندران	کمند و کمان، تیغ و گرز گران
نیمم چو تو باره تیز تگ	بتمندی و تیزی و نرمی و رگ (۱)

خوان دوم، یافتن چشمه آب است، چون رستم دریا بانی سوزان منزل می کرد، هم خودش و هم رخش از تشنگی از کار افتاده بود. روی بسوی آسمان کرد و از خداوند کمک خواست. ناهنگام میشی در برابر رستم پدیدار شد. هالنگ رخش بدستی و تیغ خود بدست دیگر بگرفت و در پی پیش بر اه افتاد. میش بر سر چشمه بی رسید. رستم از آن آب نوشید و نیز تنش را با لک 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 و 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 زرد خورد زیاد بادیوان، خود را بنزد کلاووس 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- ابضا ص ۳۰۰-۳۰۲

رستم. جهان پهلوان از طرف کاو و س نزد فرمانروای ما زند را ن جهة رسا نید ن پیام شد. پیام کاو و س را به او گفت اما فرمانروای ما زند را ن به پیام کاو و س اعطای ن نکرد و گفت به کاو و س 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 کاو و س باز گشت و پیام او به کاو و س باز گفت و کاو و س را به جنگ او تحریض کرد. کاو و س در این نبرد پیروز شد و به خواسته رستم اولاد را که بار رستم مساعدت کرده بود، بر ما زند را ن فرمانروا کرد. (۱) کاو و س 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. داستانی 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 هبسر، کوهی سر کشیده به ماه در قلعه بی زنده گی داشت (۵). نام این حصن 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 باژ و ساو می گرفت. چون رستم از کوه سپید پیامد، زال اندیشمند گشت که مبادا اوبسی کک کوهزاد بتازد و زندگی خود را بیازد. رستم با کشواد و میلاد 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 اسیر کبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۶ ج ۲ ص ۲۰۷-۲۱۰

و ص ۲۲۶

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

۵ - در فرا، حالیه حصاری 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 و سام 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 دلاوری هایی 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. مسبب اصلی این جنگ گشتاسپ بود که برای رهایی از خواهش های پسر و با آنکه میدانست مرگ او در زابلستان بدست پورستان خواهد بود، ویرا به جنگ پهلوان سیستان فرستاد. رستم چون با اسفند یار رو برو شد از در استعالت 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 بچاره گری زال و سیمرغ، پهلوان کیانی را از پادر آورد و گویا همین کار مایه زوال خاندان سام شد (۳). حادثه جنگ اسفندیار و رستم را نویسنده کتاب مجمل التواریخ والقصص عیناً از کتاب غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی گرفته 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 میدانند (۵). همین نظر را دکتر 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 اهریمنی 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 سیمایی، 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 - 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 هماندم 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 و هستی تاریخی او شود. 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 پیلتن 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 ولسوالی چاه آب ولایت تخار میباشد. ممکن است این شکل روایت سرگذشت اوس، در مناطق دیگر افغانستان که گور اوغلی گویی رواج دارد، به گونه 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 تربیت او بذل مساعی کرد. او را تیراندازی و اسب سواری آموخت. چون اوس جوان برون 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 بیکارجویی را به عهد و اوزگزر 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 آورده گاه می غریب. 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 به مشکلی بر می خورد، فوراً خضر
 را به کمک خود می خواند، چنانکه رستم سیم مرغ را. اوس در شهر چمبیل که
 سر کز تر کستان خوانده شده است سکونت اختیار نکرد. مخصوصاً بعد از
 ازدواج به «بلخ آوان» رفت و در آن شهر بساط حکمرانی برگزید. اوس مانند رستم خود را در
 جنگ ها معرفی می کرد تا حریف و همزمش وی را بشناسد. و قتی که حریف را به جنگ و زور آزمایی
 دعوت می کرد، خودش را بدین سان معرفی می نمود: «اصل دارم داغستان، با وام (۱) گور اوغلی
 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 و ولیده نادار و نظایر آن در می آورد و بعد کار خودش را می کرد. اوس مانند رستم ظاهر آدوزن
 داشته است. یکی بنام «شیر ماهی» و اوس از او دو پسر بنام شیر علی و نور علی 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 آذر گشسپ می افزیم که شرح رویدادهای زنده گی آنها را در بخش های جداگانه بررسی
 خواهیم کرد. شیر ماهی زن اوس با کمال و جمال بود. او مانند تهینه زن رستم که از جهان پهلوان
 برای سهراب نشانی گرفته بود، قیر اوس را بعد از محبوس شدنش بحیث نشانی در محلی مخفی نگهداری
 کرد تا اینکه شیر علی بزرگ شد و بسراری این اسپ، پدر و اقوام خود را از بند نجات داد. شیر ماهی
 در واقع دومین زن اوس است. چنانکه تهینه 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 شیر ماهی ازدواج

۱- باوام bawam (بابام، بابایم) در بعضی جایها کلمه اتم (atam = پدرم) را بکار میبرند.

۲- خدم Xədam (-خودم)

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 اسب او را می ربایند برای پیدا کردن اسب به سمنگان می شود و بالاخره با پدر تهمینه آشنایی بهم میرساند و عاقبت کارش به ازدواج با تهمینه می کشد. همین قسم سفر اوس به کشمیر و بر خورد اوبا ساحران و جادوگران، یادآور سفر رستم به مازندران 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 يك انسان نیمه کار است ولی گاهی بخصوص در مواقع مشکلات از بکار بردن حیل و مکر باکی ندارد. مثلاً وقتی که دژ سپید را فتح می کند و یا هنگامیکه آکوان دیو بر او تسلط می یابد، برای پیروزی، و راهایی یافتن حیل و مکر بکار میبرد (۱) این خصلت 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 يك زنده گی چوپانی و گله داری نشأت گرفته 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. درحالی که داستانهای زال و رستم بر مبنای مظاهر عالی زنده گی از قبیل فداکاری، مساعدت، حراست از نوامیس ملی و نظایر 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 تاثیر داستانهای آریانی باستانی و مخصوصاً داستان رستم و زال برکنار باشد.

۲- رخش رستم و قیراوس:

در داستانهای پهلوانی ملل جهان اسبهای کوه پیکر با زنده گی پهلوانان رابطه داشته است. در اساطیر یونان باستان، در داستانهای عربی و دری، اسبهایی را می شناسیم که پهلوانان را از مشکلات رهاییده اند، بحیث مثال از «اشقر دیوزاد»، اسب نیرومند و با وفای حمزه که مادیان بوده است، میتوان نام برد. اشقر بارها حمزه را از گزند نجات داده و با دشمنان عجیب الخلق و جنگیده و آنانرا نابود کرده است. همین قسم شیدیز خسرو پرویز اسبی بود معروف. رخش یعنی اسب 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
فروید آسود از رخس و رخشان چوبیاد
سر ناسور سوی بسالا نهاد

می نویسد که رخس رخش شده 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 سامی Rahch باشد. البته باید اذعان کرد که این کلمه در بدو امر يك 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 سی بایستی «قهودی سیر» و عقیده برخی «برنگ سرخ باز» باشد. حالاتیانش، 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 همی راندند
برو داغ شاهان همی خواندند
هراسپی که رستم کشیدی به پیش
به پشتش فشردی ممی دست خویش
زهروی او پشت کردی بخم
نهادی بروی زمین بر شکم
چنین تاز کابل بجامد زرنگ
فسیله همی تاخت از رنگ رنگ
یکی مادیان تیز بگذشت خنگ
برش چون بر شیر و کوتاه لنگ
دو گوشش چو دو خسنجر آبدار
برویدال فربه میانش نزار

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

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

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

۴- نولدکه، حماسه ملی ایران، پاورقی شماره ۳، ص ۳۰

یکی کـره از پس بـا لای او
 تنش پر نگار از کـران تا کـران
 چه بر آب بودی چه بر خشک راه
 پی مسور چه بر پـلا سـیاه
 بنیر وی پیل و بـا لا هـیون
 چو رستم بدان مادیان بنگرید
 کمند کیا نی همی داد خـم
 به رستم چنین گفت چوپان پیر
 پیرمید رستم که این اسپ کیست
 چنین داد با سخ که داش مجوی
 همی رخس خوانیم و بورا برش است
 خداوند این را ندانیم کس
 ما است تا این به زین آمده است
 چو ما درش بیند کمند و سوار
 ندانیم ای پهلوان جهان
 پیر هیز تسوای هوشیوار مرد
 که این ما دیان چون درآید به جنگ
 چو بشنید رستم بدانسان سخن
 بیند اخـت رستم کیـانی 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
 مر آن کـره پیلتن را بدید
 که آن کـره را باز گیرد زدم
 که ای سهراسپ کسان را بگیر
 که از داغ روی دورانش تهیست
 کزین هست هر گونه 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 اندر آید کند کارزار
 چه را زاست با این هم اندر نهان
 بگرد چنین اثر دها بر سگر د
 بدرددل شیر و چرم پلنگ
 بدانست گفت تا رمر د کهن
 سرا برش آوردنـا گه بیند
 همی خواست کنند بدندان سرش
 ز آوازا و خیره شد مادیان
 بخاک اند را فکند لرزان تنش
 بسوی گله زود بنهاد روی
 بر و تنگتر کرد خم کمند
 بیفشرد یک دست بر پشت بو ر
 تو گفتی ندارد همی آگهی
 کنون کار کردن بدست منست

بر آمد چو باد دمان از برش
 بشدتیز گلرنگ زیرا ندش
 ز چو بان پیرسید کاین اژدها
 بچند ست واینرا که داند بها
 چنین داد پاسخ که گرستمی
 بر و راست کن روی ایران زمی (۱)
 لب رستم از خنده شد چون بسد
 چنین گفت نیکی زیزدان سزد
 بزین اند و آوار دگلرنگ را
 سرش تیز شد کینه و جنگ را
 گشاده ز نخ کردش و تیز تک
 بدیدش که دارد دل و زور ورگ
 کشد جوشن و خود و کو پال اوی
 تن پهلوان و پرویا ل اوی
 چو زین سان بچنگ آمدش با رگی
 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 می خواسته 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 ننوشته، بنام «قیر» همانند رخش رستم اعمال خارق العادهایی 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 مراکز 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، مهتر خان 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 می گر یزد و پس از عبور از سرزمینهای بسیار سرانجام در چنلی بئل (کمره مه آلود) که کو هستانی است متکلاخ و صعب العبور باراههای پهناور، مسکن می گزیند. روشن کوره اسپ ها را بد ستور 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 گور او غلی متأثر است. باید خاطر نشان ساخت که نظر صمد بهرنگی راجع به تربیه و پرورش قیرآت گور او غلی در تاریکی به قوه جادو و جوره کردن مادیانی با اسپان دریا پی افسانه پی که در نتیجه سبب بیدایش قیرآت و دورآت میشود، این عقیده او را که قیام گور او غلی را اسلم از قیام جلالی لر میداند و علت آنرا به ناپسانانی وضع سیاسی و اجتماعی ارتباط میدهد، تضعیف می کند زیرا از خلل روایات او بدین نتیجه می توان رسید که داستان گور او غلی پیشترجه افسانوی و تخیلی دارد.

بهر حال آنچه که از روایات شفاهی گور او غلی گو یان افغانستان راجع به قیر یعنی اسپ گور او غلی 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 گور او غلی افغانستان، راجع به قیر گور او غلی 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، اثر بهروز تبریزی، از انتشارات کتاب نمونه، تهران چاپ دوم

گفته میشود و آن چنین است که گور اوغلی مادیانی را که خودش از پستان آن شیر خورده است، با اسپ ایل قره، یکی از خوانین ترکستان و رقیب احمد خان مامای گور اوغلی، جفت می کند و از آن کره بی زاییده میشود که پس از بزرگ شدن، همچون رخس رستم قوی، هوشیار و تیز تک میا شود و نام آن بر سر زبانه 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 اسم کاملاً سیاه نبوده، بلکه سیاه مایل به سرخ یا سرخون (Sorkhun) بوده است. قیر در اصطلاح گور اوغلی گویان با مفهوم، اصیل، پربها، 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 می باشد ولی فعلاً نوعی اسپ سفید را نیز قزل گویند.

برای اسپ اوس خان کلمه بی دیگر را نیز بکار می برند که آن «تلفار» (Tolfar) می باشد. متأسفانه بنده معنای این را در هیچ جای نیافتیم. خود گور اوغلی گویان که لابد 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 می سازند که شاید حقیقی یا حدسی باشد.

در داستانهای گور اوغلی، برای قیر صفتهای زیاد ذکر رفته است. بحث مثال گفته میشود که قیر مانند آه در صحرای و صخره ها می دوید و مانند انسان دراک بود. و تیکه ایس زخمی میشد به مداوای اومی 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 اسبی 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 ونهم مجله انستیتوت فرانسوی - باستان شناسی شرقی رساله بی بنام « کتاب المختصر فی آداب الصوفیه و السالکین الطريق الحق » به کوشش پدر روحانی سرژ دوبورکوی بچاپ رسانید. نسخه منحصر بفرد خطی این اثر که مورد استفاده مصحح مذکور قرار گرفته عبارت است از نسخه شماره ۱۳۹۲ کتابخانه شهید علی استانبول که در غره ربیع الاول ۷۷۰ هجری مطابق ۱۳۱۳ اکتوبر ۱۳۶۸ توسط سردی بنام عبدالله بن احمد تحریر یافته است. آقای بورکوی 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 اسماعيل عبد الله انصاري: 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 البدعة ابی اسماعيل عبدالله بن محمد بن علی الانصاري اجنبلی الهروي الخزرجی 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 السائرين تقریباً اطمینان یافته اند که این رساله از آن عبدالله است. مصحح قراین 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 رانسزد، 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 سلاستی نبود زیرا که وضع ظاهر را مطابق باطن می داند. در همین مقدمه آقای پور کوی رساله مذکور را با بعضی از کتب صوفیه که در باب راه و رسم صوفیان و آداب سلوک نوشته اند می سنجد 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 دریافتم 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 پرداختم دیگر تردیدی برایم باقی نماند که رساله المختصر فی آداب الصوفیه تلخیصی از یکی از رسایل شیخ نجم الدین است.

کتاب اوراد الاحباب و فصوص الادب در دو بخش است. بخش نخستین حاوی بیان اوراد 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 به چاپ 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 ه در آن شهر درگذشت. 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 دری دارد که دلالت تام بر استادی و چیره دستی او می کند. از آثار او وقایع الخلوة رساله وصیة السفر و رساله در ثمن و رباعیات اوست (۲). سیف الدین

(۱) انتشارات دانشگاه تهران - شماره ۵۷ - 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 او را در الاحباب و فصوص الادب از دست پدر خود برهان الدین احمد (۱)

بدین گونه دیده می شود که ابوالمفاخر یحیی متعلق به طریقت کبرویه و سلسله خرقه اویه نجوی که خودش ذکر کرده به شیخ نجم الدین کبری می رسد.

ابوالمفاخر مطالب و محتویات کتاب خود را از چند سآخذ 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» بنابراین مؤلف در صدد نگاشتن این کتاب و گردآوری مطالب آن از سآخذ مختلف عارفان برآمده است. آداب و او را در 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 او را در الاحباب و فصوص الادب مورد استفاده قرار داده در آخر هر بخش ذکر نموده. سآخذ 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. سآخذ بخش دوم یعنی قسمت فصوص الادب بنجوی 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 الخلو و رسالین فی آداب الصوفیه، شیخ نجم الدین کبری و رساله وصیه السفر شیخ سیف الدین باخرزی و حلیه الابدال و رساله امر المربوط و کتاب کنه الابدال المرید از شیخ ابن عربی محی الدین و منازل المریدین شیخ ابو عبد الله المرجانی. همان طور که گفته آمد در جمله سآخذ 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 والخرقه، آداب السجاده والابریق و التوضی به والعصا، آداب انواع الخدمات و آداب خدامها، آداب السفر، آداب السماع و آداب الاکل تقریباً تمام مطالب و سدرجات 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.

ظاهراً به نظر نمی رسد که ابوالمفاخر رساله خواجه 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 مآخذ مولف رساله مذکور بنام خواجه عبدالله یاد می شد.

از طرفی مطالب و سنجش این رساله با مشرب کبرویان سازگار تر است تا باروش 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 بارعایت 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. «۱» و با آنکه بنا بر روایت ابوالمفاخر گفته است: «و 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 شیخ سماع را دوست نداشت. در یکی از مسافرت هایش هنگامی که بیمار شد با همه بيملاقگی و بی میلش در حضور 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 آساخته 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 از این 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 متهم 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، هر که 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 «نا پاکداری وی از خلق در کار الله» است. پس او صرف مخالف ملاستیان عصر خودش است که «اکثون قوم اباحت و تنهاون 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 پیدا 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 مخواجه عبدالله به سختگیری ندارد. او که مدت ها با جامه عاریتی و یک بار بی شلوار (۴) مجلس کرد.

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

(۳) مرصاد العباد شیخ نجم الدین رازی ۱۳۷

(۴) نفحات 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: «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 حق. (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 شانه و سوزن و منقاش و سرمه دان و میلی از آهن که سر خود 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 ۹۷ و ۳۱ و ۱۶۰

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

از طرفی خواجه نجم الدین کبری کتابی هم بنام منهاج السالکین دارد که در آن آداب باطن و منازل را هروان طریقت و در نور دیدن این منازل تا اتصال به حق بیان شده است. توصیه می‌کند 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 کمال پدر روحانی پور کوی نمی‌کاهد. در روز هایی که هنوز بسیاری از نسخ آثار صوفیان به چاپ نرسیده بود و بخش مهمی از گنجینه های نسخ خطی بصورت علمی فهرست و تنظیم نشده بود، وقوع چنین اشتباهی امری بسیار بدیهی است.

متن المختصر فی آداب الصوفیه بامقابلة به متن فصوص الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الامام العارف ابواسماعيل عبدالله الانصاري: «بدان کي تصوف چهارچيز است: صفا و وفا و فنا و بقا. و سهل تستري - رحمة الله عليه - می گوید: «التصوف الصفاء من الکدر والا مثله 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 بوذواز همه خلق دل بردارذ و امید به خدای تعالی دارد. و بدان کی اهل تصوف را آداب بسیار است در نشستن و خاستن و خفتن و جامه پوشیدن و خوردن و آشامیدن و به دعوت رفتن و سماع کردن و در حضور سفر بوذن و در جمله حالات.

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

آداب اول

در خرقه پوشیدن

(۲) هر که را ارادت این کار (۳) پدید آید و خواهد کسی (۴) خرقه پوشد باید کی از دست پیری پوشد که او راهم شریعت باشد و هم طریقت و هم حقیقت (۵). عالم بوذ به اصول شریعت و عارف به آداب طریقت، و واقف بوذ 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 خرقه از دست کسی پوشد کی او پیر زاده و مجتشم باشد.

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

(۲) ف: شیخ ما شیخ نجم الدین الکریری - رضوان الله و سلامه 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 مثلاً کسی او را بظاهر کرامت باشد، هان تا بدان مغرور نگردی کی آن تخا یل شیطان باشد کی خلق بدان در ضلالت افتد، کی شیطان را دام هاست. صاحب بصیرتی باید کی از آن دام ها حذر تواند کرد. وعظیم تر دام های او حال مبتدع وزهد و نماز اوست، کی خلق بظا هر زهد او مغرور شوند و به وی اقتدا کنند و باوی صحبت دارند تا او بتدریج تخم بدعت در دل ایشان می‌کارد 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 کی خرقه ازدست پیری... عالم به شریعت و طریقت و حقیقت پوشد. (۱) و آنکه خرقه (۲) پوشد باید کی توانایی استقامت دارد. (۳) بر عناورنج (۴) طریقت. و بر (۵) ریاضت و مجاهدت اهل حقیقت صبر تواند کرد (۶) و برنگردد. (۷) کی هر که درین کار آمد (۸) و آنکه برگردد (۹) مرتد طریقت باشد. و مرتد طریقت بتر (۱۰) از مرتد شریعت باشد (۱۱)، زیرا کی مرتد شریعت به یک کلمه کی بگوید باز سرکار آید (۱۲) و مرتد طریقت به عمل تقلیل 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 کی (۱۷) پوشید آدم و حوا بودند. چون به دنیا آمدند (۱۸) برهنه بودند، جبرئیل آمد (۱۹) و گوسفندی 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 گوسفندی بیاورد. -

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

وصوفی (۲۲) را نسبت باصوف است ، 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 کنند . (۱) و به فاء فرج و فرح از خود طلب کنند ، 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 محبت و مذلت از خود طلب کنند . و به راه رافت و رحمت و ریاضت و راحت از خود طلب کنند . و به قاف قناعت و قربت و قوت حال و قول صدق از خود طلب کنند . و به عین علم و عشق و علو همت و عهد نیکو از خود طلب کنند . (۴)

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

(۲۱) برشت (ص ۲۸) . (۲۲) مرید (ص ۲۳) حق (ص 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 میراث است از آدم و حوا علیهما السلام ، قوله تعالی : « و طفقاً یخصفان 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 دروی نیو 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 ما تم نفس نشسته ، جامه میاه و کبود

(بقیه در ص ۱۱۲)

و اگر (۱۱) از جمله مخالفات توبه 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 سپید 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 حربۀ مجاهدت مجروح و خسته کرده است و هزار شربت زهر نوش کرده و نهاده 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 عای شریعت بر و

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 مجاهده 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 نهاده (۲)

واگر 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 خلائق از او ایمن و رستگار شده اند، دستار بر سر نهاده (۳) و اگر ما دون حق را با 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)، آزار (۸) بر سر نهاده. و اگر از صفات خود نیست گشته (۹) است و به عالم بقا (۱۰) و هستی رسیده، آزار 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 کی 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 برنخیزد. 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 نهاده، و بعضی آن را چپ و راست گویند. (ص ۳۲). (۳) و اگر... نهاده.

(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) آزار بر سر نهاده، یعنی فوطه یا شمله خرد بر بندد. (۹) صفات بشریت نیست شده. (ص ۳۲). (۱۰) بقا و (۱۱) رسیده است دستار به لام والفی بر سر بندد، یعنی یک گوشه را به اریب فرو گذارد. (ص ۳۲). (۱۲) مقبل به (۱۳) محرم. (۱۴) درهای کند... (۱۵) قدم را. (۱۶) باجیله در پوشد و آن کفشی است تنگ که اهل تصوف چون های افزار ازهای بیرون کنند آن را در پوشند... (ص ۳۲). (۱۷) تنگ (ص ۳۳). (۱۸) و دیدار حق را. (۱۹) روی ستره بر افکنند، یعنی روی مال یا دستارچه 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 پادشهن 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 خلق 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 نصیب فرا گرفتن معنی

(۱) و در جمله . . . افکنند - (۲) یعنی را ز 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 کی 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 کی 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 کی
مربع بنشیند. (۴) و نگذارد کی دست وی تا ساعد بیش برهنه شود (۵) و در میان جمعی های
برهنه دراز نکند (۶) و بینی نداند و آب دهن نیفکند. و اگر سرفه آید یا عطسه آستین (۷) یا دست
بر دهن نهد (۸)، و در عطسه آواز بلند نکند. چنانکه تواند رد کند (۹) و آواز فرو گیرد،
کی 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 کی نشیند باید کی حق آن نگهدارد. و حق سجاده آن است کی به تفکر و
حرمت نشیند و به ذکر حق و فکر مشغول باشد و دل در اندیشه آن دارد کی طاعت او بدرگاه
حق تعالی مقبول است یا نه، و در نگرز کی کدام طاعت به نزد یک حق تعالی پسندیده تر
است و آن را بردست گیرد. (۱۲)

و سخن بسیار نگوید و آنچه گویند به قدر حاجت گویند (۱۳). و در سخن گفتن دست نجیبانند (۱۴)
و آواز بلند بر نهانورد (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) چنانکه... کند - (۱۰) کی رسول...
به - (۱۱) محاسن بسیار (۹۸). (۱۲) و بر سجاده... گیرد - (۱۳) ... نگوید الا آنکه ضرورت
باشد (۹۹). (۱۴) بسیار نجیبانند (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 نجانباند 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 کی باجماعت رود . و به تشییع جنازه و عیادت بیمار و نماز جمعه و دیگر نماز ها همچنین آهسته رود ، تا به هر قدمی او رانیکی بنویسند . (۱)

آداب سیم

در رفتن در خانگاه

چون ابتدا در خانگاهی رود ، پای بر در خانگاه بماند و بر در خانگاه پای بر زمین نرند . و چون در روز سلام نکند و کیسه کفش بیرون گیرد و کفش در پیش نهذ و پای چپ از پای اوزار برآرد و بر روی کفش نهذ و در کفش نکند 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 دو رکعت نماز بگذارد و برخیزد و بر حاضران سلام کند . (۲)

معنی آنکه چون در خانگاه روز سلام نکند (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 داشت دست مبارك بردیوا ر 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 بر ایشان سلام

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

(۳) سؤال : چه معنی دارد که به خانقاه در آیند و اول سلام نکنند و سخن نگویند تا آنگاه

که رکعتین بگزارند ؟ (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 سیم (۷) که در

خانقاه بر صوفیان (ص ۱۷۰) . (۸) دایم به حضور حق و ذکر حق مشغول اند و در مراقبه و فکر

اند . (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 خورد، 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 آن کند کی بخواهد خوردن، و از کاسه خود چیزی نگیرد، (۳) و لقمه گوچک برگیرد و خورد (۴) بخاید، 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 انگشتان پاک بلیسد و کاسه را. و به کارد نان پاره نکند و دست آلوده بر نمک نزنند و لقمه ثرید به آب گوشت در سر که نیارد. (۸) و تا تواند در میان طعام آب نخورد دومعنی 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 ننگرد و از پیش خویش خورد و 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 ناقله دارد بگشاید کی موافقت جماعت اولی ترو 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 مهیا و ساخته شده باشند تا وقت برایشان شوریده نگردد. (ص ۱۷)

(۳) آداب . . . نگیرد - (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 د نکند. (ص ۱۳۵).

(۸) کی رسول . . . نیارد - (۹) به سبب دومعنی (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 شود ختم بر نمک کند، و بعد از آن خلال کند و در طشت اندازد. و چون دست شوید بر سر هر دو پای نشیند و ایشان بر دست چپ کند (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 بدین ترتیب بشوید (۳) آنکه دهن بشوید و آب از دهن اندر تشت اندازد چنانکه چشم جماعت بر آن نیاید (۴)، و آب دهن و رطوبت در طشت بیندازد. و اگر از خلال کردن فارغ نشده باشد خلال را بشوید، پس بکاردارد. 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 کند، 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 خواند اجابت کند، مگر کی آن طعام از آن ایتم باشد کی مالی حرام است. (۸) و چون به دعوت رود، آن جا نشیند کی میزبان نشاند (۹) و به سرآمد میزبان باشد و آنکه بیرون آید کسی میزبان اجازت دهد. (۱۰) و چندانکه حاجت دارد بخورد و زله 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 میزبان دست را خشک نکند که خلاف سنت است (ص ۱۴۳) (۷) - (۸) اگر کسی ترا به دعوت طلب 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 بر نگردد مگر که صاحب دعوت او را اجازت *

و چون طعام خورد به سخن گفتن مشغول نشود، زیرا که حق تعالی می گوید: «فاذا طعمتم فانتشروا ولا مستانسمین» (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 بک کس 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 مسلمانان طعام وی بخورند 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 نگذارد. و چون واردی بد و در اینها تواند آرام گیرد و اگر واردی قوی بود وی را بجنباند

* کند و امر کند که برگیر و... (ص ۱۵۴). (۳) و چون... (ص ۱۵۴). (۴) و چون طعام خورده شود برخیزد 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 کی برکت از وقت او بروز و بدان نرسد. (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 کی 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 غنیمت شمرد. (۵)

اما زمان: مرید باید کی وقت سماع شناسد و از روی ظاهر در شب بهتر کی 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 دل ها جمع
باشد و خاطر ها 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 کی «الوقت
سيف قاطع» چون وقت در آمد نباید کی شمشیر بر هر چه آید ببرد و بگذرد. و همچنین گفته اند:
«الصفوفی مع الوقت». (۱۰) هر صوفی کی گوید: «من امشب سماع کنم». او را تصوف مسلم
نوست، آنچه آن تو نیست در بند آن مباش. توجه دانی کی امشب تراده اند یا ندهند؟ و قتی کی
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 کی از مخالفت و اضداد پرهیزد، و سماع الا باجنس خود نکند کی «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 دل ها به غفلت صورت نبندد (ص ۲۰۹) (۹) و حقیقت زمان حقیقت وقت است ... (ص ۲۰۹)
(۱۰) کی 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 اعداد 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 : «نوک 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 گوی 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 کی بر طریق سنت و حرمت و ادب و موافقت شریعت باشد تا از آن راحت و کرامت و حقیقه 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 جزا است 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 ، یاریاضت را . و هر

(۱) و ناجنس باید 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 موی 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 کبیری رضوان الله علیه فرموده است که سفر از بهر سه چیز باید 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 رود و فرو آید (۸) تکبیر بگوید. و در راه در یوزه نکند و در مساجد نخسپد 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 برمار ماناد، بمنه و لطفه و جوده 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 لابد 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 و جوده 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 بیکار 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 میکند خواه میخواند 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 کهتران 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 بخاوشی» (۲) - و یادار طبقات الصوفیه که آمده است:

مروت سه چیز است: زندگانی کردن و با خود به عقل و با خلق به صبر و با حق به نیاز و نشان زندگانی و با خود به عقل سه چیز است: قدر خود بدانستن و انداز کار بدیدن و خطر خود بگوشیدن و با خلق به صبر به سه چیز است بتوان ایشان از ایشان راضی بودن و عذرهای ایشان باز بستن و داد ایشان از توان خود بدانستن...» (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 پور ص (۳۳۸).

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

و مقابله وحید 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 میداند که میگوید: «میدان هفتاد هم معاملات است باز میدان تقوی میدان معاملات زائد. قوله تعالی. واء مروبینکم بمعروف» و معاملات سه چیز است: باخود به خلاف و باخلق با انصاف و باحق با اعتراف زیستن...» (۴)

آتش عظیم دوستی انسان در سینه خواجه شعله ور است 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 برخوردش 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 نهاند؟ خواجه جواب داد: «عمر سلطان بزرگ در ازبادهای 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 را آغاز سال ۴۵۹ 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 الملك برود. در حضور نظام الملك 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 (۸۴) به نقل از تاریخ بیهقی.

که چرا ابوالحسن اشعری را لعن میگوئی؟ خواجه پاسخ تنیدی داد و مجلس را ترك گفت. وزیر برای فرونشاندن خشم خواجه کسی فرستاد تا بوی قباپی 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 دنیا 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 زمامداران 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 در آید» (۹).

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

مثلاً در گنجنامه که مجموعه بیست از رسائل خواجه به شمول کنزالسالكین و در سال (۱۳۲۸) در لاهور به چاپ 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 هنرمندی استنادانه می گوید نخست با طرح پرسش هایی در آغاز قصیده به بی سرو سامانی جامعه اشار میکند و بعد در چند بیت تصویر کمرنگی از آشفتگی کلی اوضاع بدست میدهد و سپس سیماهای منفی از میان قشرهای

(۷) مر 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: میحایا زاهدیکه به لفظ چسپیده و از معنی بویی نبرده است مفتی خود بین، عابد تن پرور قاضی رشوت خوار، حاکمی که بر رعایا همچو گرگ بر رسته حمله و راست، ثروتمند لثیم و زاهد گدایی پیشه محیل - 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 حرص 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 کنزالسالكين 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 سبین این جنگ با فرقه بیست که ناموس ایشان خرقه بیست کبود پوشان سبز خواراند، زرد رویان سیاه کار اند، در رقص برافشانند 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 ریافردند و طالب نیاز و دردند و زاد راه آماده کردند و باین 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، کنزالسالكين، ص ۷۷

(۱۳) رسائل جامع - رساله واردات ص - ۳۶

جهان است (۱۴).

و یا «چنان زی که بشناارزی چنان مزی که به دعا لرزی» (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 لب 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 با کنش خود او مخالفت دارد با بعضی گفته های دیگرش نیز متناقض است، مثلاً آنجا که میگوید: «همه راه معاملات 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 کنزالسالكین میگوید: «اگر خواهی شهادتی - جدی بنمائی و جهدی - طفل میخواند الف و نمیداند علوم مختلف اگر بتواند جوششی و بنماید کوششی، حاصل گردد لغت و نحو و جهل از دل او شود مسحو...» «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 آن چه خیزد علم از است که حق بردل بریزد...» «۲۱»

(۱۴) 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 کافر 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: «کارانه کرد بنده دارد. کارخواست الله دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند (۲۳) در جای دیگر میگوید: «آلهی بنده با حکم ازل چون براید؟ و آنچه ندارد چه باید؟ جهد بنده چیست؟ کارخواست 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 گویی 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 پر آنچه ذکر شد در آثار مختلف خواجه در باره جهات مختلف چگونه بودن با خود پشتن و چگونه بودن با خلق و اهتمام هایی هست ما فند:

فروتنی را پیشه ساختن، درون را به 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 افشانه 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 برتلس در باره نصیحت نامه خواجه عبدالله انصاری به نظام الملك وزیر گفته است (۲۶) اما بر دیگر را هنمود 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 قدسهای 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 برتلس - مسکو - ۱۹۶۵ (به زبان روسی) ص ۳۰۸

ملا متیست اندیشه «جز راست نباید گفت» در راست نشاید گفت در مرحله نخستین آموزش اخلاقی ابتدایست 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 یابند» است و یابنده «خاموش» (۲۸) تا آنکه میگوید: «درویشی پنهان باید، چون پیدا شد برهان باید» (۲۹) همچنان اندرز «نهان خود را به از آشکار دان» به استدلالی که «ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق» در صورت انکشاف بسوی نگرش ملا متی می‌رود 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 آنجهانی 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 می‌خورد که چون از یکطرف تاریخ اسلام یا 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 زی عقاید دینیش چنان گرم است که بان دیگری کمتر میرسد. مثلا آنجا که میگوید: «با خداوند دولت منازعت مکن» (۳۰). به عقیده ما گریز از دردسر احتمالیست 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، صمد میدان، ص ۲۴.

پوهنوال محمد حسن ضمير

اصول تاريخ و تاريخ نگارى

در طبيعت و در جامعه حادثات و واقعات هميشه 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 آنها را 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 ماذيلا 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، بنابر اين 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 طريق علميدهاي 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، معابد، مقبره ها، طاقها، ستونها، مجسمه ها، اسلحه، زیورها، مسکوکات و سایر آلات و افزار کار ساخته، دست بشر در ازمنه گذشته که بعضی از اینها در جاهای 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 یکبار 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 بشرایط 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 معابد معتقدات و از قبور طرز تلقی 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 باقیه 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 ...

۲- 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 می‌هستند 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 آنرا 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 آنرا نگاشته و سبک نگارش طرز دین 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 عمداً 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 صحت و تمامیت وثیقه و سند درست داشته را معلوم کرد میتواند ارزش آنرا بحیث یک سند تاریخی تشخیص و تعیین نماید.

ناگفته نماند که درك و شناخت يك 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 مدارك حل شده و نوشته شده علوم و فنون و دانش های جداگانه موجود است از قبیل پالیوگرافی Paleography — اپیگرافی Epigraphy

نومس ماتیکی Nomismatics و غیره

سوم-روایات و طرز تحلیل و بررسی آنها:

روایات منبع سوم اسناد و وثایق تاریخی شمرده میشوند و عبارت اند از قصه ها و افسانه ها و آوازه های که 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 می رود و گاهی چیزی از آن ساخته میشود که عقل آنرا نمی پذیرد ولی یک مورخ میتواند از آن تنها یک مطلوب بدست بیاورد.

بهر حال تحلیل و انتقاد روایات ایجاب میکند که مورخ بهلوهایی خیالی و احساساتی را از یک روایت زدوده کوشش کند که منشأ و مآخذ آنرا در یابد یعنی معلوم کند که روایت مورد مطالعه برای دفعه اول از طرف چه کس و چه مردی و بکدام غرض گفته شده است؟ آیا خاطرات متعلق به آن روزهای 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 سوالهای یک 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 یک نفر 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 چیزهای 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. مثلاً اگر گاهی (راجع بیک حادثه گذشته چیزی می شنود باید نخست بفهمد که وقوع همچو یک حادثه با اصول عقلی مطابقت میکند یا نه ولی درین ضمن یک مشکل دیگر نیز عاید میگردد و آن اینکه گاهی واقعیاتی رخ میدهد که عقل ما آنرا در اول نمی پذیرد ولی وقوع حادثه و اقمیت پیدا داشته باشد. پس درین صورت شخصیت، اخلاق و ذکاوت و قوه فهم و ادراک شاهد مورد افتقاد و تحلیل قرار داده شود، مثلاً ثابت شود که شاهد

چه کسی است؟ از کجاست؟ به کدام گروه منسوب است؟ کسب و کارش چیست؟ چند سال دارد؟ آیا استعداد فهم و ادراک صحیح و کامل یک حادثه را دارد؟ اگر شاهدی کتن بود باسناد ملاحظات 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 جریانی فکری بودند آنگاه 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 متحد القول 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 اکثر شان صحیح و درست اند ولی باز هم نمیتوانند که حالات و حوادث گذشته را بصورت صحیح و منطقی بیان کنند و حسن 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 وقتی 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 افعالات 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 بر یک 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 میکند 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 باعث بودن

اسناد و مدارک در اثبات نگارش یک حادثه بوجود میآید بقدرت استدلال و منطق خود رفع کند. گذشته از آن دانشمندانیکه میخواهند تاریخ بنویسند با یست بصفاات ذیل متصف باشند: علاقه به علم و تاریخ، حوصله و استقامت، دانش عمومی در مبادی علوم چه طبیعی و چه اجتماعی و بشری، قدرت استدلال منطقی، جرات اخلاقی، مهارت در نویسندگی و در زبان و ادبیات. مهمترین مسئله داشتن جهان بینی علمی یکی از ضروریات مهم بشمار میرود. چنینیکه یک مورخ بعد از تحلیل و انتقاد اسناد و مدارک تاریخی که یک عملیه خاصه علمی است به انشا و تاریخ نویسی میپردازد در حقیقت حالات و اوضاع گذشته را بار دیگر احیا و مجسم میسازد که این عملیه نه تنها در تاریخ بلکه در علوم دارای جنبه فنی است و ذوق بدیعی و هنری بکار دارد.

چون انشا و تاریخ نویسی یک فن و هنر است پهلوی ادبی نیز دارد. از جمله انواع سبکهای ادبی رئالیزم برای یک مورخ توصیه میشود. ولی بایست گفته شود که یک مورخ با آنهم سعی کند که کلمات و عبارات، هنر و ادبیات را برای هدف اصلی (انشا و تدوین تاریخ) استخدام کند نه اینکه حقایق و هدف اصلی تاریخ را فدای الفاظ و عبارات رنگین. بعضی از مورخان رومی با این عقیده بودند که تاریخ یک صنعت است و لذا یک نویسنده باید بدو شکو شد آنرا دلچسپ و زیبا جلوه دهد.

تاسیتوس Tacitus یک مورخ دیگر رومی میگوید: «تاریخ غیر از نطق پر دازی ماهیت دیگری ندارد». فلیسین شاله مینویسد: چون تاریخ مانند تمام شهکارهای صنعتی قوه تخیل را زیاد بکار میبرد به هنر خیلی شبیه است و بنا برین ممکن است که تاریخ شعبه بی از ادبیات محسوب شود». بهمین ترتیب همچو نظریات و طرز تلقیها با تعداد زیاد ارائه شده. چون طرز تلقیها و نظریات در یک مورد بی اثر نمی ماند لهذا در مورد تاریخ نیز چنین نظریات بی اثر نمانده است، و خیلی ذهنیت ها را باین وادار ساخته است که تاریخ را یک علم مستقل نی بلکه شعبه بی از ادبیات و هنر بدانند. البته باید اعتراف نمود که خصوصاً تاریخ نویسی و انشا تاریخ طوریکه در سطور گذشته ذکر کردیم همیشه توسط کلمات و عبارات و زبان ویا توسط بعضی از شقوق هنر از قبیل داستانها و درامه ها و فوتوگرافی و فیلم ها و غیره تمثیل و افاده میشود، و یک مورخ نیز بمنظور تحلیل و انتقاد استعداد تاریخی خصوصاً اسناد و مدارک مکتوب، به دانستن زبان و ادبیات آن مکلف است ولی این مکلفیت دلیل آن شده نمیتواند که بگوئیم تاریخ شعبه بی از هنر و ادبیات است. اگر باین استناد کنیم پس در آنصورت باید تمام علوم را جزو تاریخ بدانیم زیرا تمام علوم در راه تکامل خود بتاریخ محتاج و به دانستن آن مکلف اند.

البته میدانیم که چنین نیست زیرا تاریخ یک علم علیحده و هنر و ادبیات یک دانش جداگانه است. آن تعریفیکه از ادبیات شده است و یا 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 یا 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 بیک قانون 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 استفاذه 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 اصول جداگانه است. نصب العین آن استفاده آنی و یا انعکاس جمال و زیبایی نیست 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 ابن گفته گوستاو لو بون نیز میگوید «بهراندازه 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 بنابراین 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 پهلوی دارد از قبیل پهلوی نظری و علمی و پهلوی عملی و تطبیقی و بنابراین 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: «چیزیکه 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 راتنها بگذارد دیگر او چیزی را در مورد به چشم خود ندیده نمیتواند. هدف یگانه تاریخ که امروز يك اصول مثبت را بخود گرفته است اینست که بحد امکان واقعات گذشته طوریکه هستند همانطور تثبیت و نگاشته شوند و به واقعات معنی بخشیدن و از روی آن حکم و قضاوت صادر کردن وظیفه يك تاریخ علمی نیست.»

رنان Renan میگوید: «تاریخ نیز يك علم است مانند، کیمیا، فیزیک و برای اینکه

تاریخ بدترستی 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 محرکات 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 تصویر می نماید. مورخ اکثر از بیان واقعیات بترتیب زمان وقوع آن ها شانه خالی میکند یعنی به کرونولوژی چند آن واقعی نمی گذارد. و تنها به بیان واقعیات برجسته و دلچسپ می پردازد و احساسات و عواطف خود را نیز با آن می آمیزد. این نوع مورخین توصیف میکنند که مورخ باید تمام علل و پهلوهایی که 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 جامع 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 خدایت 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. کاتی 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 واقعیات گذشته را بصورت درست و سالم بدانیم همانطور هم آرزو مندیم که واقعیات گذشته را بصورت بسمارز یا بشنویم و یا بخوانیم و بیان حقیقت نیز ممکن است که بدون مبالغه و دروغ پردازي 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 گستر در پوهنځی ادبیات و علوم بشری ۱۳۳۷
- ۳- (دبستو ادبیاتو تاریخ) لومړی ټوک، 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 برمن 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 بیقرار را

حسن نظر فریب را اینهمه رنگ از کجا
یک دو نظر بخویش کن دور فکن غبار را

گر به سراغ او روی باش ز آرزو بری
از پس گرد کی توان کرد نظر سوار را

رفت بهار و او نشد غنچه آرزوی دل
سر زانفعال کشد بدنه انتظار را

ز بر سپهر کی 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 ذیقسمتی 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، نعیما 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 یض ان 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 تدای روحی و عصبی استفاده میشود، یکی تلقین و د روانکاوی. در اصطلاح لغت و عرف عام تلقین کردن دارای معنائی (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 سلا مت 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 نامید، اما معمولاً شخص مریض برای هنمایی 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 می‌پردازیم.

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 راجعت شفاء 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 بنیامین 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 می‌باشد. عقاید و نظریات مسمر تا یک قرن بعد نیز شیوع داشت.

پنججاه سال بعد یک جراح انگلیسی بنام «جیمز برید» حالت جذبه بی را که بعضی از پیروان مسمر در بیمار تولید مینمودند، مورد مطالعه قرار داده به این نتیجه رسید که تأثیرات حاصله در مریض بعلت 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 لیه‌بالت» در شهر نانیس به استفاده از طریق تنویم شروع نمود و در مورد هیستری که یک سریشی روحی همراه با عوارض بدنی مختلفی می‌باشد خواب مقناطیسی نتایج خوبی نشان داد. و همپولیت برنهایم «یکی از همکاران» (لیه‌بالت) پس از چندین سال تجربه و بکار بردن هیپنوتیزم اعلام داشت: که همه اشخاص را میتوان تنویم کرد. ولی این قابلیت در اشخاص متفاوت می‌باشد.

در اثنائی که لیه‌بالت در شهر نانیس 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 نانیس را که لیه‌بالت رهبران بود به نظر شک و تردید مینگریست و گفت که

حالت هیپنوتیکی خود یکی از علائم و نشانهای هیستری است و تنها اشخاصی را که مستعد هیستری می باشند 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 می بخشد و چه بسی مریضانی که در کنار او می کنند مقدس شفا یافته اند.

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 مقدورشان نیست، میباشد. بنا بران در حین خواب هیپنوتیزم می مریض برخی حوادث گذشته و فراموش شده را که علت و ریشه مخفی مریضی بود بخاطر می آورد. و ژانه شروع به تلقین مریض می نمود و حادثه گذشته را بوجهی صحیح تعبیر می نمود و راه حل صحیحی پیشنهاد میداد و بدین طریق موفق به رفع عوارض مریض میگردد. خلاصه عمل هیپنوتیزم که توسط ژانه، برنهایم و غیره مورد استفاده قرار گرفته بود مریضان را شفاء بخشیده است اما بعد از آن این طرز تاحدی متروک شد زیرا که فکر می شد که خطرناک و مضر می باشد. در حقیقت عمل هیپنوتیزم بتدریج حالت تلقین پذیری را توسعه میداد و در نتیجه اراده را زائل میکنند.

اما روش تلقین اسیل کوئه (۱۸۵۷ - ۱۹۲۶) مورد استفاده است. نامبرده مریضان خود را بتکرار اینگونه جملات وادار می 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 می باشد.

موضوع روانکاوی بمنزله یک نوع علاج برای امراض عصبی است. درین نوع علاج مریض را از کیفیات روحی ندانسته پی که باعث زحمت او میگردد مطلع می سازد (۱) و مهمترین نماینده مکتب

(۲) احمد اردو بادی، روانشناسی درمانی، ناشر: «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست.

(۱) پوهانده دوکتور 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 نانی 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 شفایابیافتند، 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 «تداعی 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 جیمز «بزرگترین شخص توسعه دهنده 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 تداعی اصلا از طرف ابوعلی بن سینا مورد تطبیق قرار گرفت. طرز تداعی 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. درین حال ممکن است ایده ها و امیال فشرده شده از شعور باطن به شعور ظاهری رخنه نماید و چون برخی از این امیال ممکن است احساسات منفی تنفر و شرم پراکنیزد بنابراین بصورت رمز 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 درباره خواب و تعبیر خواب بوجود آمد.

روانکاران معتقد اند که تعبیر رویا ها میتواند روان کار را در شناختن کشمکش ها و تضاد های درونی محتوی شعور باطنی مریض بیمار 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 بر اھمائی مختلفی که مورد قبول اجتماع می باشد، سوق میدهد مانند کار های حرفه ای - خدمات اجتماعی اشتغال هنری و تکیوکاری. تذکر باید داد که این کار تا حدی مشکل بوده چه برای کسی بعد از کردن نبوغ علمی، هنری یا سیاسی میسر نیست بنابراین این معالجه ممکن است برای همگان موثر نباشد و علاچی که برای همگان موثر است. جای بحث کردن است. این روشی است که هر کس در هر موقعیتی و یا هر قدر ترقی قیاد را است انجام دهد و خود را از شرهلیات و عواقب احتمالی محرومیتها، شکستها و توهین هادر امان بدارد و ان محرومیت یا شکست را با نوشتن يك کتاب یا مقاله، موسیقی، هنر های زیبا و ورزش ها جبران کرد. تعکس Projection روش دیگری است که شخص - امیال و آرزو ها و حتی عیبی را که در وی موجود است بطور ناخود آگاه بدیگران نسبت میدهد.

(۱) پوهاند دوكتور سيد بهاوالدين مجروح، دجبر و اختيار ديالكتك، پوهنځي ادبيات و علوم بشري

دوهم چاپ ۱۳۵۳ صفحه ۶۴ - ۷۳

Calvins, Hall and Gardner lindzey, Theories of Personality.
Jonn 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 باشند. این عقده ها و پس زدگی ها وسیله اشخاص طبیعی بنحوشایسته حل و جواب گوئی شده است. «نوروز» وقتی عارض میشود که لیبیدو و موضوعات جنسی کودکی مثل عشق بخود یا عشق به والدین باقی بماند و یا اینکه تعادل بین ایگو (Ego) و (ما فوق Super Ego) از بین برود و اختلاف و کشمکش بزرگی دست دهد. به وسیله تداعی آزاد معالجات 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 پهای 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 اثری امراض را نشان داد و بیان داشت که چگونه در يك 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 يك 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 آنهائی که در يك 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 لیبیدو و غریزه فطری تهاجم و غریزه مرگ 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 میباشد 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 و می‌سازند و فریاد می‌زنند و می‌گویند که بیمار را باید بکارند و می‌برد. می‌خواست که نتایج سریعی در بهبودی مریضان خود بدست آورد و غالباً این نتایج را بدست می‌آورد. ادلر به مریضان خود نشان میداد که ناراحتی 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 بی‌پایان 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 می‌باشد. 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 کودک و نوجوانی سپرداخت و بوسیله آنها طرح و نقش حیاتی را که شخص در سالیان بعدی تعقیب نموده است و آشکار می‌نمود. فروید در طول تجزیه و تحلیل روانی از خود عمل و گفتاری نشان نمیداد و تنها مانند سامانی فقط برای تخطرات و تداعی خاطرات فشرده و سرکوب شده گذشته کمک می‌نمود. 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 مجدد دمی‌نامید.

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 خود روشن نماید، درصورتیکه ادلر کوشش میکرد که هدف و غایت مریض را که اعمال و رفتار وی به آن منتهی میشود و باز شناساند و برای این کار «وحدت شخصیت» مریض را در نظر میداشت.

ادلر در تدای روحی و تدای نفسانی بیش از زنده نمودن خاطرات گذشته به تعبیر و تفسیر آنها انتخابی مریض برای وصول به هدفهایش پرداخته و سپس طرق و راههای پسندیده تری را بوی پیشنهاد می‌نمود و بکار 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 می باشد.

تکنیک و روشی را که مشا ورین امروز در مشوره و اندر زگوئی و توصیه استعمال میکنند همان روش تلقین و اصول های 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 طرق 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 میشود.

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، نور 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
بر تافوی 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 پاوقی ها 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 به چاپ برسد. ضمناً به توجه
میرسانیم، که از نفحات الانس مولانا جامی،
جز چاپ های ناقص و بدون فهرست های

الفبائی، بدست نداریم. تهیه چاپ انتقادی تفحات الانس با فهرست های الفبائی، 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 کروئولوژی بر سرگذشت پیر هرات، چهار خریطه جغرافیائی، رساله منظمه، حاوی مقامات تاریخی هرات از روی سرگذشت پیر هرات بقلم مترجم کتاب از صفحه ۲۲۷ تا ۲۴۹، فهرست الفبائی گزیده نام ها با مراجعه به صفحات کتاب درش صفحه، مراجعه به آثار دیگران در يك صفحه، فهرست آثار پیر هرات و آثار منسوب در يك صفحه، چهل و هشت فوتو از مناظر هرات به ارتباط زندگی پیر هرات.

مستقیم چاپ:سخی داد فایز 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، د 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 خانواده 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، روز های نو با دان ص ۱۰۵، سالهای تجزیه شاهنشاهی غزنوی ص ۱۱۴، 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 مطالب لغه 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 بر زندگانی بزرگان باشند، رهبر سودمند 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 زندگی 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، سالیانندی، 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 دیگر، دقیق تر و بزرگتر میشود، برای مطالعه

تاریخی سودمند است. نقشه صفحه ۲۲۶، که در آن قریه های حوالی هرات قدیم به خوبی دیده میشود، برای مطالعه احوال هزار سال پیش کشور و یافتن مولد و یامحل زندگی بزرگان آنجا خدمت میکند، و به سیاح امروزی موقع میدهد که باسانی به همان قریه ها و یامحل 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 مربیان 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 دارند که 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 انقبائی اخیر آن است. لازم بود این فهرست های انقبائی، راجع به اشخاص و امکنه و کتب و آثار، تفصیل بیشتر میداشت.

معنوی، این کتاب را بکشایند. و اثر استوار پدید آورند
و آنگاه برای مطابعات، و تحقیق مزید در آثار خواجه
آماده شوند.

با پنجمه سادگی این کتاب ضاغلی علی اصغر بشیر،
در چندین جا، حاوی چنان اطلاعات سودمند است
که در اکثر آثار دیگر باستانی بدست نمی آید.
تا جائیکه به ترتیب فصلها ارتباط دارد، میتوانیم
بگوئیم که آن بیشتر مکی بر طرز نگارش و تقدیم
کتاب توسط مولف محترم میباشد. ضرورت صنف
بندی ابواب و فصول مطالب عرفانی، چنانکه
خواجه عبدالله انصاری هروی سیار دارد، از روی
مدرجات منازل السائرین دانسته می شود. اما
آشکار است که سواف کتاب اندیشه های پیرهرات،
خواسته است، بدون تحمیل دشواری های رسانه
های عرفانی بر خواننده يك 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 بمناسبت هزارمین سال ولادت
شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری
هروی انجمن تاریخ افغانستان وزارت اطلاعات
و کلتور، ثور ۱۳۵۵

محتویات: مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور

يك صفحه مقدمه طبع نخست بقلم مرحوم فکری
سلجوقی ۱۵ صفحه، سر آغاز رساله از صفحه ۱ تا ۸
بنای آراسگاه پیرهرات از صفحه ۸ تا ۲۷، مزار
پیرهرات از ۲۸ تا ۳۴

است این کوتاهی در چاپ های عمده
رفع شود.

اندیشه های پیرهرات

برخی از اندیشه های عرفانی خواجه عبدالله
انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ هـ) تألیف علی اصغر
بشیر، بمناسبت مجاس بزرگداشت هزارمین سال
تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، موسسه بیهقی
چاپ کتب، وزارت اطلاعات و کلتور - کابل
ثور ۱۳۵۵

محل فروش: کتابفروشی ابن سینا - کابل.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور يك
صفحه، پیش گفتار ضاغلی علی اصغر بشیر چهار صفحه،
عنوان فصول دیگر: شیخ الاسلام. در جهان تصوف،
تصوف چیست، صوفی، بیدار، توبه، پیرو مرشد،
پیران پیرهرات، توشه راه، رهبر از غرور، سلامت،
شریعت، محاسبه نفس، آداب صحبت، زهد، حجاب،
استفاد از وقت، توکل، رضا، عنایت، خوف ورجا،
معرفت، محبت، حفظ اسرار، فنا، توحید، تا صفحه ۹۳
منابع و مآخذ يك صفحه، رهبر مطابعات علاقمندان
طی يك فهرست مختصر يك 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 قبلی ندارند
میتوانند با کمال آرزومندی و با توقع استفاده

مدفن چند تن بزرگان در بیرون محوطه از ۳۴ تا ۵۰، سنگ هفت قلم تا صفحه ۵۳، قبور شاهان چنگیزی تا صفحه ۶۲، قبر امیر دوست محمد خان تا صفحه ۶۸.

مزارات بیرون صحن مزار قاصده 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، بنابراین، نسخه های آن از یکسو برای مشترکین، 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 راه می پیمود و از محلات دیدن میکرد.

یکی از تصاویر عمده که درین کتاب درج شده است منظره درویشان به حضور 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 بمقار میاید (اصل میناتور رنگین است و سیاه و سفید عکاسی شده است) همچنین تصویری از یوان

درگاه حیاط مزار پیر هرات از جانب اندرون که در مقابل صفحه دویز در پشتی آمده است، قابل توجه میباشد، زیرا از روی سفرنامه نیدرمان بر المانی گرفته شده و در سال ۱۹۱۵ عکاسی گردیده است. همچنین سقف خانه زرنگار از روی رساله نیدرمان 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:

گازرگهیست 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 را رفع میکند.

امید است روزی کتاب «خیابان» اثر مرحوم فکری سلجوقی، که نسخه های آن هم دستیاب نمیشود، دوباره به چاپ برسد.

منازل السایرین

منازل السایرین خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ هـ) متن عربی، با مقایسه به متن علل المقامات و کتاب صمدی - 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، مهتم چاپ:سخی 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 آفست 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 هروی 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، بجای 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 حالیکه 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 میبایشد. اما ترجیح میدادیم که برای شرح هر بخش و باب از تفسیر زین الدین ابوبکر خافی رحمه الله علیه نیز استفاده میشد 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، وعبدالرزاق تاشانی، وشمس الدین تستری، و محمد د رگزینی، و ابن القیم جوزیه، و محمود فرکاری، اشاره ها شده است، اما درج کردن متن کامل شرح زین الدین ابوبکر خافی هروی از همه مهمتر 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 گردآورنده 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 مطالع 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 مقلد به 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 میدهم

مناجات و گفتار پیر هرات

مناجات و گفتار پیر هرات، به کوشش محمد آصف فکرت، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجہ عبداللہ انصاری هروی (۳۹۶-۸۴۱ هـ)، از طرف مؤسسه طبع کتب بهقی وزارت اطلاعات و کلتور - نور ۱۳۵۵ - محل فروش کتاب فروشی ابن سینا.

محمّدیات: تذکر و زارت اطلاعات

و کلتور، یک صفحه - پیش گفتار بقلم دکتور روان فرهادی چهار صفحه، یادداشت مؤلف 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 ۱۴۲، 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 ثقه تاریخی، مانند طبقات الصوفیه و تفسیر خواجه عبدالله انصاری هر وی، تالیف میدی (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 باشاهکار ادبی بزرگ مالدی 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 بداند 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 محمد علی عطار، حاوی سیزده لوحه زنکوگرافی شده، موسسه طبع کتب بیهقی، ثور ۱۳۵۵ هـ. مهتم چاپ عبد الرحمن صلح.

* * *

این رساله كوچك 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 مندیست باید ذکر کرد، بعضی صفحات، که اما سابقاً بخط زرین نوشته شده، چون با سانی در عکس نمی‌آید در داخل این رساله تماماً خوانا نیامده است. اما بطور مجموعی، همه صفحات این کتاب ارزشمند ستودنی و شایسته تمجید است.

امید است کلیشه‌های آن بدقت محفوظ باشد، و اگر در آینده چاپ میشد، بان یک صفحه زندگانی نامه استاد محمد علی عطار علاوه گردد.

برخی از کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های هرات

برخی از کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های هرات به خط استاد محمد علی عطار، شرح و تبصره از رضا مایل، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین 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 پناغلی رضا مایل تحت عنوان نقش کتیبه‌ها در پایداری فرهنگ تا صفحه ۲۱،

خطاطی از روی کتیبه‌های هرات حاوی ۲۷ لوحه، تصاویر هرات مربوط به زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی، تا اخیر کتاب.

تذکر: در هنگام 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 پناغلی رضا مایل، حاوی شرح بیست و هفت لوحه‌ای 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، خطاطی‌های استاد محمد علی عطار می‌آید، که مطابق آنچه بر منگها 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 شیوه‌های خوش خطی، و نیز کسانی که آرزو مند تحصیل خوشنویسی باشند، بی نهایت سودمندست درین ضمن باید اشاره کرد، که نشر لوحه‌های نگاشته خطاطان بزرگ کشور، چون استاد

عزیزالدین و کیلی، استاد محمد علی عطار، و استاد سید داود الحسینی و دیگران بصورت رساله ها، یکی از سودمندترین اقدامات فرهنگی میباشد که باید بآن پرداخته شود.

در حال حاضر، امید داریم وزارت اطلاعات و کلتور، استاد محمد علی عطار را به تکمیل این رساله دعوت نماید، تا آنکه، دیگر سنگ نبشته های دوره اسلامی هرات، بخط یک استا: چیره دست، شامل یک کتاب شود. و مانند «ریاض الالواح غزنه»، 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 مایل تبریک میگوئیم.

لغات زبان گفتاری هرات

لغات زبان گفتاری هرات، از محمد آصف فکرت، ناشر موسسه چاپ کتب بیهقی، وزارت اطلاعات و کلتور
ژو ۱۳۵۵.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یک صفحه، پیش گفتار بقلم دکتر روان فرهادی سه صفحه، یاد داشت 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 یکمده آنرا نمی شناسند و یا بعین معنی بکار نمی برند، 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، امید می رود، لهجه های مختلف زبان های افغانستان، طی چنین رساله ها 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» (بن 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 می سازد.

تحقیق در زبان های گفتاری، که طی قرن ها در کشور های مختلف جهان، محروم از توجه

دانشمندان بوده است، در حقیقت، ا لتفات بیک سند زنده تاریخ فرهنگ است. زبان مردم، مانند یک نسخه خطی گرانبها و ارزشمند ترین مطالب تاریخ را محفوظ میدارد، و چون تلفظ و آهنگ ادا نیز در آن موجود است، ازین جهت، برگرامی ترین نسخه های خطی ادبی مزایائی نیز دارد. موفقیت های مزید بنا علی محمد آصف فکرت را در تحقیقات آینده اش آرزو مندیم.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۵-۸۱ هـ)

خواجه عبدالله انصاری اودده سناجاتونه

اودده سناجاتونه - ژوند پیمینی - کتاب نبود - نغوتی
او نما نخی - (سه رساله در یک جلد)

۱- دژوند پیمینی ایگونکی خیر ندوی عبدالله خدمتگار -

۲- د کتاب نبود لیگونکی - حبیب الله رفیع
۳- د نغوتی او نما نخی ژبان - حبیب الله رفیع
د پیتود پر مخیا او پیاور تیا آمریت
د اطلاعاتو او کلتور وزارت ۱۳۳۵ د ژورنهمه
د عیان په اهتمام.

محتویات: مقدمه اطلاعات و کلتور دو صفحه،
مقدمه هو هاند عبدالحی حبیبی سه صفحه، لوسرینی
خبری از حبیب الله رفیع سه صفحه د خواجه عبدالله
انصاری ژوند پیمینی تا صفحه ۴۶، د خواجه عبدالله
انصاری کتاب نبود تا صفحه ۸۰، د خواجه عبدالله
انصاری د نغوتی 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 ساسی حالات، مذهبی - علمی حالت سذھی
فکری وضع، زیوریدنه او کورنی و ر وکتوب، دخوانی
دور نیشاپورته - سفر، د حج په تکل، بغداد ته
رسیدل د حج دپاره دو هم تکل د استادی او
ارشاد مرحله، په نو بادان کی، لس کاله تد ریس،
لس کاله کمر او، پر سختگ او بریا نیتوب، د سختو
مبارزو دوره، دلوراوی په لور و خوکه، وروستی
کلونه، سزار، 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 به چاپ رسیده است. گرچه سندرجات
این صفحات حاوی خلاصه مطالب گوناگون
علمی میباشند، اما خواننده هنگام خواندن آن
هیچگونه ثقلت و فشار احساس نمیکند و با چهره
بهر هرات به نیکوئی آشنا میشود.

۲- خواجه عبدالله انصاری کتاب نبود:
د حبیب الله رفیع په قلم، به اغلی رفیع نخست همه
آثار خواجه را و 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
 قسمت سوم کتاب: دخواجه عبداللہ انصاری الرحمہ 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، و باین گونه زیبا ترین اثر ادبی و عرفانی
 به زبان پشتو ترجمه کرده است. آنا نکه متن گنجینه سخنان کهر بار زبان پشتو تقدیم کرده است.
 در این مناجات شیخ الاسلام را بخاطر سچرده ما نشر این اثر را به بنا علی رفیع و همه
 اند، نامطالعہ ترجمہ پشتوی آن درسی یابند، که هموطنان تپیر یک میگولیم.

قیمت وقت

این مثل در زمانه معروفست	که عملها بوقت موقوفست
حاصل عمر جز یکی دم نیست	وان دم از رنج و غم مسلم نیست
نفسی کز تود و گذشت آن رفت	از پی آن نفس نمیتوان 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)	



اخبار سه ماهه

عطای نشان مینه پال درجه اول

پناغلی محمد داود رئیس دولت و صدراعظم، 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 ۲۵ اسد ۱۳۵۵ به کابل آمد.

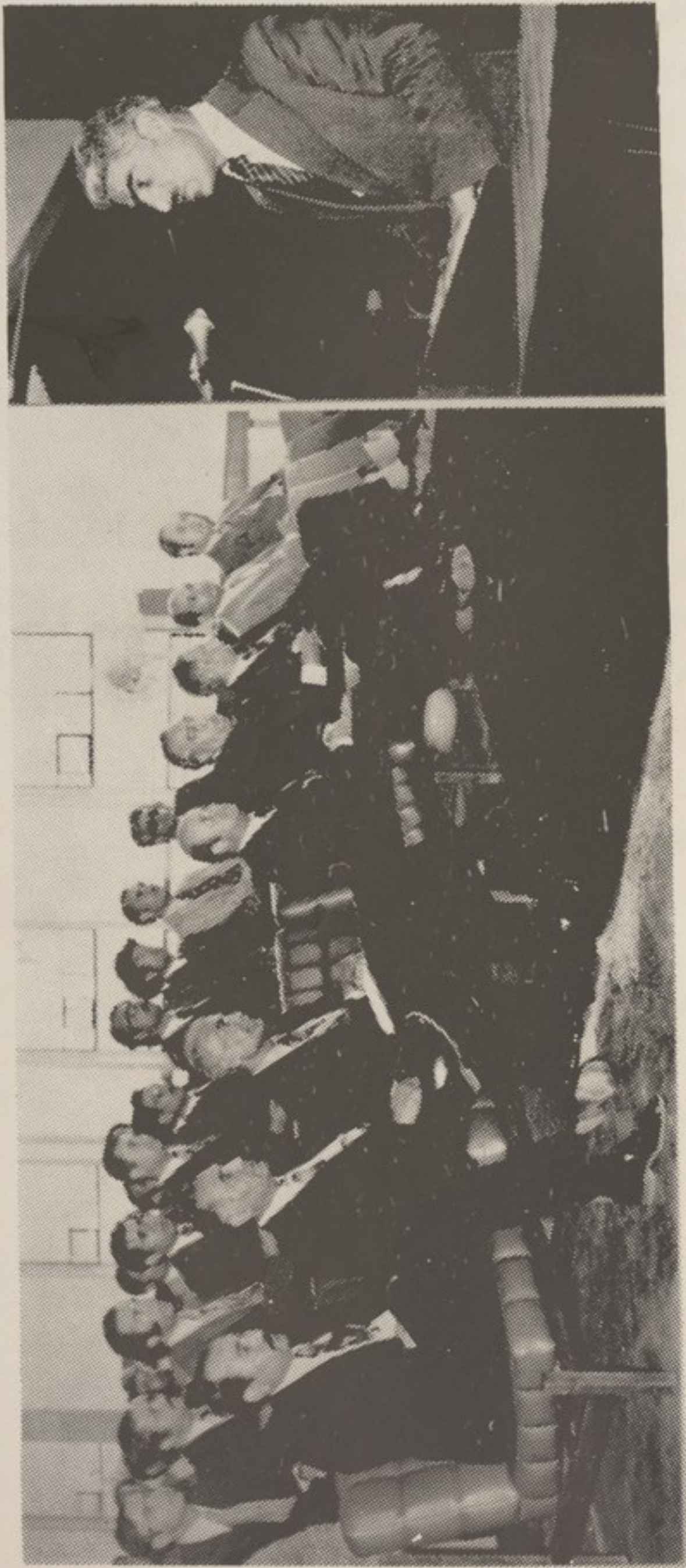
با افتخار دکتور نهاوندی در روز مذکور ساعت سه و نیم بعد از ظهر مجلسی در تالار کتابخانه پوهنتون کابل دایر گردید که در آن یکمده زیاد از استادان پوهنتون کابل، پناغلی داودی سفیر کبیر و اعضای سفارت کبرای ایران در کابل اشتراک ورزیدند. در آن محفل پوهاند محبی پیرامون سیر تاریخی توسعه شعب علمی پوهنتون کابل و ارتقاء 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 یکتعداد 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 منبله ۱۳۵۵ به تهران بازگشتند.

درین سفر پناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنخی ادبیات و علوم انسانی پوهنتون تهران و پناغلی دکتور محمد رضا جلیلی رئیس سوسه مطالعات بین المللی آن پوهنتون نیز با پناغلی دکتور نهاوندی همراه بودند.



پوهاند مجبی رئیس پوهنتون کابل حین ایراد بیانیه دیده می شود. وبه ښاغلی 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 معاون اداری پوهنتون ، پوهاند میر حسین شاه رئیس پوهنځی ادبیات و علوم بشری ، پوهاند عبدالعظیم ضیا نئی مشاور علمی پوهنتون، ښاغلی حسینی حسین داودی سفیر کبیر شاهنشاهی ایران در کابل ، ښاغلی دکتور نهاوندی ، ښاغلی عزت نگهبان رئیس پوهنځی ادبیات و علوم انسانی پوهنتون تهران، ښاغلی 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 | |
| ۲ - پوهاند عبدا لشکور رشاد | در در در |
| ۳ - پوهندوی گل رحمن حکیم | در چهارم برتبه سوم |
| ۴ - پوهنوال غلام جیلانی عارض | در پنجم به رتبه چهارم |
| ۵ - پوهنوال محمد افضل باکمل | در پنجم برتبه چهارم |
| ۶ - پوهندوی محمد افضل بنوال | در در در در |
| ۷ - پوهنیار عبدالغیاث نو بهار | در در در در |
| ۷ - پوهنوال محمد حسین یحیی | در در در در |
| ۹ - پوهندوی سید سلطا نشاء همام | در ششم برتبه پنجم |
| ۱۰ - پوهنمل غلام جیلانی ولد بنواغلی گدامحمد | در در در |
| ۱۱ - پوهنمل عبدا لاحد دانش | در در در |
| ۱۲ - پوهنیار عبدالحمید فیاض | در در در |
| ۱۳ - بنواغلی غلام علی ولد بنواغلی غلام محمد | در در در |
| ۱۴ - بنواغلی خالد احمد بشیر | در هفتم برتبه ششم |
| ۱۵ - محترمه جمیلہ اسحق | در در در در |
| ۱۶ - محترمه ملیحه بنت بنواغلی میرزا محمد | در در در در |
| ۱۷ - بنواغلی فاروق فلاح | در در در در |
| ۱۸ - بنواغلی محمد کاظم بیما ر | در در در در |
| ۱۹ - بنواغلی هدایت الله ولد بنواغلی محمد صدیق | در در در در |
| ۲۰ - محترمه تور پیکي خداداد | در هشتم برتبه هفتم |
| ۲۱ - بنواغلی عزیز احمد ولد بنواغلی نیک محمد | در در در در |
| ۲۲ - بنواغلی محمد مبارک ولد بنواغلی سکندر | در نهم برتبه هشتم |
| ۲۳ - بنواغلی امیر محمد ولد بنواغلی مهمند | در در در در |
| ۲۴ - بنواغلی عبد المجید ولد بنواغلی عبدا لملک | در در در در |

و همچنان بنواغلی احمد شفاء ولد بنواغلی احمد جان مامور تدریسی از رتبه نهم برتبه هشتم

ترفیع کرده است.

اعطای مدال پوهنه

یکمده 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 بایزید هڅک

۶- پوهنیار حبیب الله جاج

۷- محترمه شفیقه .

۸- پوهیالی هدایت الله

۹- بناغلی عبد الاحد .

رفت و آمدها

اشتراک در کانگرس بین المللی علوم بشری

می امین کانگرس بین المللی علوم بشری، برای آسیا و افریقا، شمالی، از تاریخ ۱۲ تا ۱۸ اسد ۱۳۵۵ در میکسیکو دائر گردید .

دران کانگرس، پوهاند دکتور سید بهاء الدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری اشتراک نمود .

پوهاند مجروح که برای این منظور بتاريخ ۸ اسد ۱۳۵۵ عازم میکسیکو گردیده بود بتاريخ ۳۰ اسد بوطن بازگشت .

بوطن باز گشتند

بناغلی پوهنمل قیام الدین راغی 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 ورېمه 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 المئذ



پوهنوال محمد عظیم زایر که یکتن از استادان

فعال وزحمتکش پوهنځی ادبیات وعلوم بشری

بود در اثر مریضی که عاید حالش شده بود ،

دراېن سینا روغتون داعی اجل را لبیک گفت .

ا نالله وانا الیه راجعون .

مرحوم زایر

سوانح مختصر مرحوم زایر

مرحوم محمد عظیم زایر در سال ۱۳۰۴ در کوهستان پایه عرضه و جو د 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 باز گشت -

از تاریخ ۱۵ حمل ۱۳۳۷ در ریاست انکشاف د هات داخل وظیفه گردید والی اول میزان . ۱۳۴۰

در شعبات مختلف آن موسسه اجرای وظیفه کرد .

بتاریخ اول میزان ۱۳۴۰ غرض تحصیلات عالی به امریکا اعزام گردید و پس از احراز درجه

ماستری در ماه جدی ۱۳۴۲ بوطن بازگشت و به تاریخ اول عقرب ۱۳۴۴ باردیگر در همان موسسه

بحیث مدیر عمومی عملیات د هات ایفای وظیفه کرد .

مرحوم از تاریخ اول عقرب ۱۳۴۴ بحیث عضو تدریسی در موسسه تعلیم و تربیه و از اول میزان

۱۳۴۵ 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 المئذ میداند و از بارگاه ایزد

متعال برای آن مرحوم اجر و برای با زماندگانش صبر میبخواد .

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 اظهر دهلوی استاد پوهنتون جواهر لعل نهرو 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 به چاپ 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

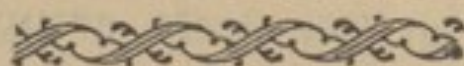
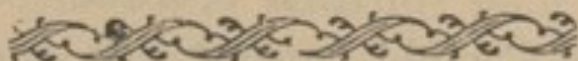
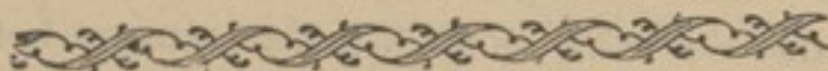
بجز در آب و آتش هر کجاست

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 Isphahan: 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 authorised 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 Baghda, 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 whome 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 Seldjoukides as masters. For Ansari begins a "black" period which will last twelve years. His enemies (although in different wayss 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'Ammar, 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 unexpected departure of his father, abandoning boutique and family to under the dictation of two old and famous traditionists. A hard blow (the 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 مسئول

پوهنمئل شاه علی اکبر

هيات تحریر

پوها زدمحمد رحيم الهام

پوها زدمحمد فاضل

پوهنوال م. ن. ننگهت سعيدی

دكتور سيد مخدوم رهين

آدرس

* * *

اداره مجله ادب، پوهنځی ادبیات و علوم بشری
پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶، ۴۱۳۶۲

* * *

اشتراك سالانه

شاگردان مرکز ۲۰-افغانی

مشترکان دیگر ۲۵ در

مشترکان ولایات ۳۰ در

قیمت يك شماره (۵) افغانی

مقالا تېكه 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 س ۱۸: شمیم به کین سود

ص ۸۱ س ۶ از آخر: شماره (۶) است و بایست شماره ۶ ترجمه پشتوی چهارمقاله 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

Thank you for reading

Find more e-books and articles on Ketabton - your multilingual digital library.

www.ketabton.com

Ketabton - Pashto, Farsi, Arabic & English