

Adab. Kabul
Vol.24, No.1, Hamal-Jawza 1355
(March-May 1976)

قزوین گاه کتب و روزنامه نویسی
Adab, Annahi Book Store
مکتوبین و روزنامه
مکتوبین

Ketabton.com

کتاب

مضامین و نو پسندگان

صفحه	مضمون	نو پسند - مترجم
-	بیست و چهارمین . . .	مدیر مسئول
۱	منازل السائرين . . .	پوهاند عبدالحي حبيبي
۹	اصل ونسب ووجه تسميه آل كرت	پوهنمار جلال الدين صديقي
۱۵	زال وگورا وغلې	پوهند وی عبدالقيوم قويم
۲۶	بيري از هرات	پناغلي ميرنجيب الله روزبه مايل
۳۶	ماخذ مطالعه لغات زبان دري و . . .	دوكتور اسدالله حبيب
۶۳	تفكر ، ياد آوري ، تخيل	پوهاند سیرامان الدين
۷۱	وفات استاد مولوي ابو الوفا	پوهاند حبيبي
قسمت عربي :		
۷۷	الامة العربية في نظر الافغانين	الاستاذ لفقيه صلاح الدين سلجوقي
۸۳	العربية والدربة	الپوهنوال وفي الله سميعي
۹۶	الفارابي	الاستاذ عبدالناصر يونس الزيدي
۱۰۷	بين الثقافة العربية والانغانية	الاستاذ ذكي كرم علي
۱۱۰	مقام الانسان وحرية في ظل الايمان	الاستاذ غلام صفا ر
۱۱۵	بلاد افغان وصلتها	
	بالاسلام ولغة القرآن	الاستاذ اسدالله
۱۲۱	بين الشريعة والتصوف	الپوهنوال عبد السلام عظيمي
قسمت دوم دري :		
۱۳۱	زلزله دشمن سرسخت بشريت	پوهنمار توريالي راقم
۱۳۱	کابل ونورستان	پوهنمل عبدالرحمن صديدي
۱۵۱	جعرا فياي سنگ چهارک	پوهيالي عزيز احمد
۱۵۷	ترجمه هاي آثار حکايتي دري	پوهنوال نگهت سعیدی
شعر :		
۶۲	لوحه دل	پوهنوال حبيب الرحمن هاله

فروشگاه کتاب و نشر انوری
Farhad Anwari Book Store
مکروریان - سوم کابل
پست بکس ۵۳۱۸

LIBRARY OF CONGRESS
ISLAMABAD OFFICE
18 APR 2005
6 CONTINUATION 6

ادب

نشریه سه ماهه پوهنخی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

سال بیست و چهارم شماره اول حمل - جوزا ۱۳۵۵

بیست و چهارمین سال مجله ادب

گل های ادب در بیست و چهارمین بهار خود با طراوت و تازگی می شکفتد. اگرچه گذشت زمان هر چیز را کهن جلوه میدهد مگر ادب راهر چند سال فزونتر گردد رنگ و رخس تازه تر و بهای معنویش بیشتر شود. بیست و سه سال پیش نخستین گام در راه احیای مفاخر ادبی و معرفی فرهنگ دیرین و وزین افغانستان برداشته و چنان تجویز گرفته شد تا با نشر نامه ادب به دوستان دانش و ثقافت خدمت می شود. علاقه دانشمندان گرانمایه سبب حوصله افزایی و ترغیب مزید کارکنان این مجله شده است تا در نشر مطالب ارزنده و مفید از هیچگونه کوشش درخور توان بشری دریغ نکنند، و تا جایی که ممکن است اسباب رضایت مجربان علم و ادبیات را فراهم آرند. چون آوان نشر این شماره با سالگرد دانشمند فرزانه و ادیب توانا و صوفی پاک طینت هرات خواجه عبدالله انصاری برمی خورد، از آن رو پیاوس او در برخی ازین نامه مقالات سودمندی را بزبان عربی

پخش کردیم که ذریعه استادان فاضل افغانی و برادران عربی مارقم گردیده است. تا سهم گیرند گان محفل بزرگداشت آن نامور افغانستان را حظی و مسرتی باشد.

مجله ادب در طول زندگانی نشراتی خود در ایفای خدمات شایسته ادبی و علمی کمر همت استوار بسته، بالخصوص در دوره فرخنده جمهوری - که اینک چندی بعد به سال چهارم خود آغاز میکند - بیش از پیش سعی کرده است تا مطابق به مرامهای عالی فرهنگی دولت، کارهای سودمند تری ایفا کند و آثاری را به نشر بسپارد که در راه تنویر و تنمیه روح معنوی و تهذیبی افراد وطن و معرفی معاییر و مزایای ثقافی وطن مؤثر و پرارزش باشد. ولذا در طی سه سال گذشته به نشر چند اثر گرانبها بصورت جداگانه پرداخت و بفحوای: «نیت در هر کار مقدم است» آرزو داشت قدمی در راه خدمت به دانش گرایان برداشته باشد. و چنانکه شاعر بزرگ سعدی گفته:

ان لم أكن راكب المواشى اسعى لكم حامل الغواشى

اگر در میدان فسیح ادبیات و دانش سمند را هوای باد پیمانراند ه ایم مجاهدت ما آن بوده است تا بقصور همت و عدم همراهی با کاروان راهروان فرخنده پی منسوب نگشته بدنبال ایشان رهسپار سر منزل مقصود گردیم که: ارتقای سویه ذهنی و علمی هموطنان است. و معرفی و شناساندن چهره راستین و زیبای ثقافت و فرهنگیان این کشور که گذشته درخشان و نور افکن و لباس زیبای تجدد به تن دارند. از بارگاه ایزدمتعال تمنا داریم درین راه خجسته توفیقات مزید و یاری خویش را بدرقه راهمان گرداند. و السلام - شاه علی اکبر

پوها زید عبدالحی حبیبی
شرحی بر یک مقوله شیخ الاسلام انصاری
سنازل السائرین یا صدمیدان در دایرة الوجود

بیر طریقت گفت: «از کجا باز یا ہم ،

آنروز که تو سرا بودی ، و من نبودم ،
تا با ز آن روز نرسیم ،
میان آتش و دودم ،
و رهد و گیتی آن روز باز یا ہم ، برسودم ،
و ر بود تو دریا ہم ،
به نبود خود خوشنودم .»

(کشف الاسرار ۸ ر ۳۱۶)

این سخن سوجز و شیوای خواجه عبدالله، جامع فصل بزرگیمت از کتاب اشراق و شهود و فنا و وجود که بعد از مصوفیان و مفکران اسلام، از آن کتابها ساخته و دفترها پرداخته اند. انصاری در کلام سابق خود به اطلاق لاتعین و لاهوت و وحدت حقیقی اشاره کند که «تو سرا بودی و من نبودم» و باز به تنزلات وجود و قوس نزولی آغا ز سیر الی الله که متضمن ریاضات و تحمل مشقات است به تعبیر آتش و دود می پردازد. و در آخر به قوس عروجی یا سیر صعودی که منتهی به فنای خویش و وصال وحدت مطلق میگردد به «یافت بود تو» و نبود خویش تعبیر مینماید که: «النهاية رجوع الی البدائة».

پس عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم: کانا الیه راجعون (مولوی)

انصاری رحمت الله علیه ، در ادب درسی نویسنده سجاد سوجز گوی مقتدریت که مطالب

طولانی را در اف کلمات کوتاه و جمل موجز گنجانیده، و این کلام فشرده او عم حاوی فصلی است از فصول عرفان اسلامی، که درخور شرح و توضیح باشد.

در سوره الاعراف آیه ۱۵۶ چنین است: ((ورحمته وسعت کل شیء)) در تفسیر عارفانه این آیه، شیخ اکبر محی الدین بن عربی (متوفی ۳۸۸ ق) گوید: که این وسعت وجودی و حکمی بر موجودات لایتنامی در دنیا و آخرت وجوداً و حکماً و عرضاً و جوهرراً و خیراً و شرراً و سرکباً و بسیطاً شاملست:

فرحمة الله في الاكوان مارية وفي الذوات وفي الاعيان جارية

(فصوص الحکم ۱۷۷)

بیدل این مسأله تجدد اسما را به ((تجدید رحمت)) تعبیر میکند که:

نه فلک تا خاک آسودست در آغوش عرش صورت رحمان همان بی اختیار رحمت است

شام اگر گل کرد بیدل پرده دار عیب ماست صبح اگر خندید، در تجدید کار رحمت است

(کلیات ۱۷۱)

باید گفت که کلمه رحمت نزد صوفیان عارف بمعنی محدود شفقت بر مردمان و بخشش عا صیان نیست، بلکه نعمت عمیم و سیمی است از اسور کلیه معنویه که خدای رحمان آنرا بر تمام عالم وجود افاضه کرده و در فلسفه نوفلوطینی آنرا ((فیوضات)) و در مشرب شیخ الاشرافی ((تجلیات)) گفته اند. ماخذ این اصطلاح عرفانی مصباح قرآنست که در سوره الاعراف آیه ۱۷ مفسر مایند: فلما تجلی ربه للجبیل: ای ظهور بان (کشف ۳۶۳ ۷۲).

بقول انصاری: اینجا لطیفه ایست که کوه بدان عظیمی بر نتافت... نقطه حقیقی را تجلی افتاد

که اینک ما نیم (کشف ۳۳۳ ۷۳) و استقامت عارف از کوه هم برگزیده:

بر اهل استقامت فیض نازل می شود مظهر

نمیدانی تجلی کرد کوه طور می گردد

یکی از بزرگان صوفیه ابو بکر کتانی گوید: هنگامیکه حقایق الحقایق در سر مستجلی گردد. ظنون و

امانی را از بین برد. زیرا اگر حق بر سرا متیلاء پابد او را مقهور سازد و از غیر اثری درو نگذارد.

(طبقات الصوفیه ۳۷)

عرفای صوفیه را در باره تجلی اقوالیست که مختصر آن چنین باشد:

در هر شان و کیفیت و حالتی ظهوری از اسما و صفات یا افعال الهی باشد که آنرا تجلی یا

لباس تعین گویند که حد و حصری ندارد و هر دم به شانی دیگر است و مطابق استعداد هر موجود

ظهور میکند و بنابراین تجلی متکرر وجود ندارد و چنانچه حقی تعالی لامتناهی است تجلیاتش هم
لا ینتهی است. ((کل یوم هو فی شان .))

ای ترا بر طور دل هر دم تجلایی دگر طالب د بدار تو هر لحظه موسایی دگر (معینی)
از جمله تجلیات، یکی تجلی وجودی یا ظهوریست که ابن عربی آنرا ((فیض قدس)) گوید
و آن تجلی او تعالی است در صور معقوله کائنات و اعیان که مشیت اسمای الهی است نه ذات
که مستغنی از عالمیانست و صوفیان این تجلی ظهور تعینات را فقط برای معرفت دانند و حدیث
قدسی مشهوری را درین باره آورده اند که: ((کنت کتراً مخفياً فا حبت أن اعرف فخلقت الخلق
فیہ عرفونی .)) (فصوص، فصل اول)

خالق عالم داران اسماء حسنی است و هر اسمی اثر و مظهری دارد. قرآن عظیم به سه نام:
الله - الرحمن - الرحیم آغاز میگردد که نخستین نام ذات باری تعالی و د و نام دیگر از صفات
اوست - ولی بعد از نام ذات مهم ترین اسماء الهی نزد عرفاء رحمن است، جامع همان رحمت عمیمی
که منبع فیوض و تجلیات و جمال است که: خلقتکم اطواراً:

از ذات اوست این همه اسماء عیان شده	از نور اوست این همه انوار آمده
ابن کثر تیسست لیک ز وحدت عیان شده	و بن و حد تیسست لیک با طوار آمده
عالم مثال ذات و ظلال و صفات اوست	نفس دویی چو صورت پندار آمده

(مغربی)

اقسام تجلی

صوفیان تجلی ظهوری را برد و قسم دانند:

اول - تجلی رحمانی که به مقتضای ((رحمتی و سعت کل شیء)) عام بوده و مفضی وجود تمام
موجودات و مظاهر کونیه بلا عمل سابق است و آنرا تجلی فضلی هم گویند، که هر دو عالم غیب
و شهود از انوار آن روشنی یابد و منبع آن مرتبه اطلاق و لاهوت و ذات بحت است که: کان الله ولم
یکن معه شیء)) .

ز فضاش هر دو عالم گشت روشن	ز فیضش خاک ک آدم گشت گلشن
تعالی الله، قدیمی کو بیکدم	کنند آغاز و انجام دو عالم

(گلشن راز، ۵)

دوم: - تجلی رحیمی که مظهرا سم رحیم و خاص است به گروه مؤمنان و صدیقان و صاحب دلان
و ارباب سلوک که منبع کمالات معنویه بوسیله انبیاست و درینجا عاصی از مطیع و ناقص از کامل

ورا هیاب از گمراه جدا میگردد و منشاء آن همان واحدیت و اطلاق محض است، و جزوی از تجلی عام رحمانیست که فیض خاصی از آن بر قلوب صدیقان با کمالات معنویه نبعان میکند که آنرا ((حال)) گویند و از متوله ((قال)) بیرون نیست و این حال در نزد عارف مجرد سیر الی الله است: نشود نصیب جانت که دمی قرار گیرد تب و تاب زندگانی بتو آشکار بادا

سیر نزولی و عروجی در دایرة الوجود یا مساله تنزلات

مظاهر کونیه که از تجلیات اسم رحمان در تجلی فضلی مطابق نص شریف الاله الخلق والامر (الاعراف ۷) (مرکبات و بسایط) بوجود آمده اند، یک حرکت دوری از مبدأ فیاض مطلق واپس بسوی آر دارند و در دایرة الوجود سیر میکنند که صوفیان آنرا تنزلات و منازل گفته اند:

یکی خطاست زاول تما باآخر	بد و خلق جهان گشته مسافر
جهان امر و خلق اینجا یکی شد	یکی بسیار و بسیار اندکی شد
همه از و هم تست اینصورت غیر	که نقطه دایره است از سرعت سیر

(گاشن راز)

عرفات تنزلات را در دایره بی فرض کرده اند که قطب شمالی آن (الف)، نقطه وحدت بحت و نور مطلق و لاتعین و مرتبه لاهوتست. و در مقابل آن در قطب جنوبی دایره نقطه (ب) مرتبه انسان و جمع الجمع یا مطاع الفجر و وحدت شخصی و عالم قال است که از الف تاب در قوس راست سیر نزولی و از ب تا الف در قوس چپ موازی قوس رحمانی سیر عروجی و عالم حال است.

تمام دایره وجود عبارت از تجلی رحمانی و منبع افاضه وجود است که قوس راست تنزلات آن باعتبار قرب به نقطه (الف) احدیت اول تجلی جبروتی آغاز سیر الی الله و ثانیاً عالم ملکوت و حقیقت محمدی و ثالثاً عالم ناسوت و اعیان ثابته مشتمل بر نفوس و عقول و افلاک و موالید ثلاثه جماد و نبات و حیوان است و هر قدر که از نقطه لاتعین پائین آییم به عالم مادیت و بالاخر در نهایت نزولی قطر الفوب به مرتبه انسان میرسیم، که درجه آخرین و جامع تنزلات اسمائی و کثیرات کونیه و عالم اصغر و مظهر کامل صفات و اسماست و حضرت جاسی تمام این مطالب تغز و لطیف را درین رباعی گنجانیده:

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور

ظاهر شده آن نور با نواع ظهور

حق نورو تنوع ظهورش «عالم»

توحید همین است، دگر و هم و غرور

(شرح رباعیات)

در دایره تجلی رحمانی که مظاهر دیگر اسماء حسنی هم ظهور میکنند در قوس عروجی ب، الف،

سیر عروجی و صعودی انسان واپس بمبدأ کل آغاز میگردد و این همه مظاهر اسماء رحیم و غیره اند که بعثت انبیا و وجود رهنمایان و صدیقان در همین قوس رجوعی یا عروجی سیرالی الله و بزبان قرآن «هدی» است.

فا یا تینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون (البقرة، ۳۸) ظاهرا سیر عقل انسانی و تفاعل ماده تا نقطه ب قطر دایرة الوجود میرسد و موجود در مذاهب فلاسفه و مدارج علوم مادی سیر تلونی و تکاملی خود را در مراتب تنزلات تا منزلت مادی انسان دارد و تمام فعالیت های عقلی که تا کنون انسان را به شگافتن ذره و تسخیر فضا موفق گردانیده و در آینده هم ممکن است اسرار نا مکشوف دیگری را در کائنات کشف کند تا همین نقطه نشو و ارتقای انسانی در قوس نزولی تا آخر قوس الف به نقطه ب، میرسد و مظاهر اسماء و صفات الهی در تجلی رحمانی میدرخشد. همیشه فیض و فضل حق تعالی بود از شان خود اندر تجلی

درین تنزلات دوری سراتبی می آید که بقول پیر هرات - طوریکه گفتیم - آتش و دود است و موجود از مواقف ثلاثه گذشتنی و بمرتب به انسانی ارتقا کرد نیست. شمس اندین محمد کرمانی گوید:

ذات تو بسی صفات دارد	اول صفت نبات دارد
چون قوت و زور تاب گیرد	آنکه صفت د و آب گیرد
درنده و تیز چنگک با شد	سولع بجفا و چنگک با شد
چون بر گذرد ز جنس شیطان	انگاه شود ز جمع انسان

(مصباح الا رواح، ۱۲)

این سراتب تنزلات و فراق از مبدأ فیاض را حضرت مولانا بلخی قبل ازین در مثنوی خود بزبان رمزی فراقی نی از نیستان و نفیر درد آلود انسان در عشق و صالی مجدد با ری تعالی کز نیستان تا مرا به ریده اند از نفیرم مرد وزن نا لیده اند

پمان داشته که انصاری آنرا میان آتش و دود قرار میدهد ولی فرق تفکر و جهان بینی صوفیان در باره ارتقاء و تکامل انسانی با علماء و اهل سائنس درینست که سیر تکامل موجودات از نظر سائنس تا نقطه اخیر قوس نزولی الف و ب بوده و هم پرواز عقل و ماده تا اینجاست، ولی عارف بر همین سیر و نقطه ب توقف ندارد و در قوس صعودی ب تا الف به سیر رجوعی بهمان منبع فیاض تجلی رحمانی بالا میرود

که این قوس عروجی را تجلی رحیمی نامند و منتهی به نقطه احدیت و ذات بخت میگردد که سالک درین وقت:

ربانی نور ذات باشد بر ترز همه صفات باشد

از کون و حدوث بر تر آید وز نور قدم منور آید

(مصباح ۱۲۰)

در اینجا ست که در منتهای قوس عروجی و تجلی رحیمی سالکی بقول پیر هرات بود او تعالی در می یا بد وفا نبی فی الله میگردد و به نبود خود خشنود می شود و میگوید:

در هر چه بنگرم توید یدار بوده بی ای نا نموده رخ تو چه بسیار بوده بی

و عارف بلخی هم در مشنوی با صراحت عارفانه این مرتبه عالی را چنین بر شمرده است:

حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر

آنچه اندر و هم نباید آن شوم بار دیگر از ملک قر بان شوم

(مشنوی مولوی)

منازل و عاقبت آن

صوفیان عارف را در عدد منازل سلوک بر قوس رحیمی موازی ب تالیف اقوال مختلف است که عارف هرات درین مورد از کمک تحقیق و دقت کار گرفته و بر قوس رحیمی موازی نیم دایره الوجود که شهر اه عروجی عارف سالک است در اولده مقام یا منازل را بنام:

(۱) بدایات (۲) ابواب (۳) معاملات (۴) اخلاق (۵) اصول (۶) اودیه (۷) احوال (۸) ولایات

(۹) حقایق (۱۰) نهایت - مقدر داشته و در هر مرتبه یازده مرحله را بر عایت سیر عروجی سالک

تعیین کرده و آنرا در دو کتاب خود صد میدان (دری) و منازل السائرین عربی، شرح و ترتیب

ابتکاری داده است که در هر منزل از مشکوة قرآن استشاره میکنند و از آیتی نام همان منزل را استخراج

نمایند و گوید:

«بنده را درجه بدرجه می گذارند و بقبول و قرب حق تعالی مشرف میشود یا خود منزل منزل قطع

میکند تا منزل آخرین، که آن منزل مقام قر بست و مقام معلوم و ما مننا الاله مقام معلوم (صد میدان، ۳)»

در باره وجود هزار مقام در صوفیان مستقدم و پیشروان پیر هرات عنعنه بی وجود داشت که در آخر

منتهی به وصول الی الله و مقام اعلای کما بدأ کم تعو دون (الاعراف ۲) می شد، و ابن سیر

هم دوری بود از جنید معنی این آیت پرسیدند، جواب داد که: (آغاز کار انسان به انجام آن می

ماند، آنکه گفت: نهایت هر کار رجوع است با بدایت کار و راجع حلقه بیست از او در آید، باز او گردد.)

شیخ الاسلام انصاری گفت: چون نیک ماند آخر این کار با ول این کار . . . بو پکر کتانی گفته که میان بنده و حق هزار مقام است . . . هم بان شود که در اول بود. اینست سر کما بدأ تعودون (کشف ۶۰۹ ر ۳)

در بیان منازل عروجی سلوک ابتکار پیرهرات اینست که در تر تیب صد میدان که بقول ذوالنون مشتمل بر الف عام و بگفته جنید هزار قصر است و صنعی را مدعی داشته که یکی از دیگری زاید و اگر سالک یکی قدم نهد همین منزل او را به سر تبت بالا تری رهنما می میکند و در خلانمی ماند که راه گم کند و این مسیّد اق فریقاً هدی بعد از بدو عودت و در آیت فوقست که از بدایات آغاز و بر نهایت ختم میگردد که نهایت نهایت همان توحید مطلق ذات بحت است و بو یزید بسطامی گفته بود: اوقفنی الحق سبحانه بین یدیه، الف موقوف فی کل موقف عرض علی المملکة فقلت لا اریدها، فقال لی فی آخر الموقف: یا با یزید؟ یا تر یا؟ فقلت اریدها ان لا اریدها. قال انت عبدی حقاً. گفتیم: آن خوا هم که نخوا هم. (کشف ۴۲۳ ر ۸)

عارفان محقق گویند: که در نقطه احدیت مطلق و جای که تجلی رحمانی از آن نپعان دارد تجلی نیست و سراد رحمتی وسعت کل شیئی است که تجلی رحمانی بر مظاهر کونیه غیر ذات الله حاویست و همچنین تجلی رحیمی که همراه عروج سالک است نهایتی دارد که همان نقطه الف را در دایره الوجود است که در مدارج مقرر پیرهرات نهایت نهایت باشد و بقول خود این پیر طریقت عوارض و عاقبت این راه چنین است:

«پیر طریقت گفت: در دود رسان، غم و شادی، فقر و غنا این همه صفات سالکان است در منازل راه، اما سرد که بمقصد رسید او را نه مقام است و نه منزل، نه وقت و حال، نه جان و نه دل» (کشف ۱۲۸ ر ۹)

پس نتیجه این سخنان چنین است: که عرفان اسلامی در مراتب تکامل موجودات در قوس نزولی تجلی رحمانی دایره الوجود تا نقطه نزولی (ب) و طی مراتب ثلاثه موالید تقریباً با ساینس هم آهنگی دارد و انسان مظهر کامل صفات جلالی و جمالی و اسماء و علم و اسرار کونی خدایست که اینک تا کنون به تجزیه ذره و تسخیر فضا هم موفق آمده و بحکم همین عرفان ترقیات لا تعد ولا تحصى دیگری هم در اسرار کونیه تجلی رحمانی در عالم سائنس که جزوی ازین تجلی است پیش روی دارد. ولی چون تجلی رحمانی دوریست و سوقف نیست پس انسان از نقطه پایین قطر دایره الوجود (ب) در قوس صعودی، رحیمی ترقی کردنی و بالا رفتنی و با مبداء اعلی (الف) وصل شد نیست که این عالم حال و کشف و شهود و عشق است. و ماوراء قیل و قال عقابیت محض باشد.

اگر سالکی در منازل عشره پیر هرات از بدایات به نهایت در صد مرحله (هزار قصر) برسد (۱)
 در آن هنگام نه منزل، نه وقت، نه حال، نه جان و نه دل مانند این همان نقطه وحدت لاتعین و اطلاق
 محض لاهوت است که عارف غز نوری گفت :

سکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن و لا

قدم زین عردو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا (سنائی)

چه خوش است که پایان این سیر عارفانه بدایت تانهایت را بر خطوط تجلی رحمانی و رحیمی از
 خود پیر هرات بازبان رمزی او بشنویم :

« انهی؟ یافته میجویم بادیده میگویم که دارم،

چه جویم، که می بینم، چه گویم، (در آغاز تجلی رحمانی و فراق از سبدا اعلی)

شیفته این جست و جویم،

گرفتار این گفت و گویم،

عالم قال و :

هر کس کودور سازد از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

مولوی

الهی! بهای عزت تو جای اشارت نگذاشت (در لاتعین)

قدم وحدانیت ترا اضافت پر داشت (در عوالم جبروت و ملکوت)

تا گم کرد رهی هر چه در دست داشت (در عالم موالید ثلاثه)

ونا چیز شد هر چه می پنداشت (در عالم ناسوت)

الهی! زان تو میفزود وزان رهی میکاست (در سیر صعودی قوس رحیمی)

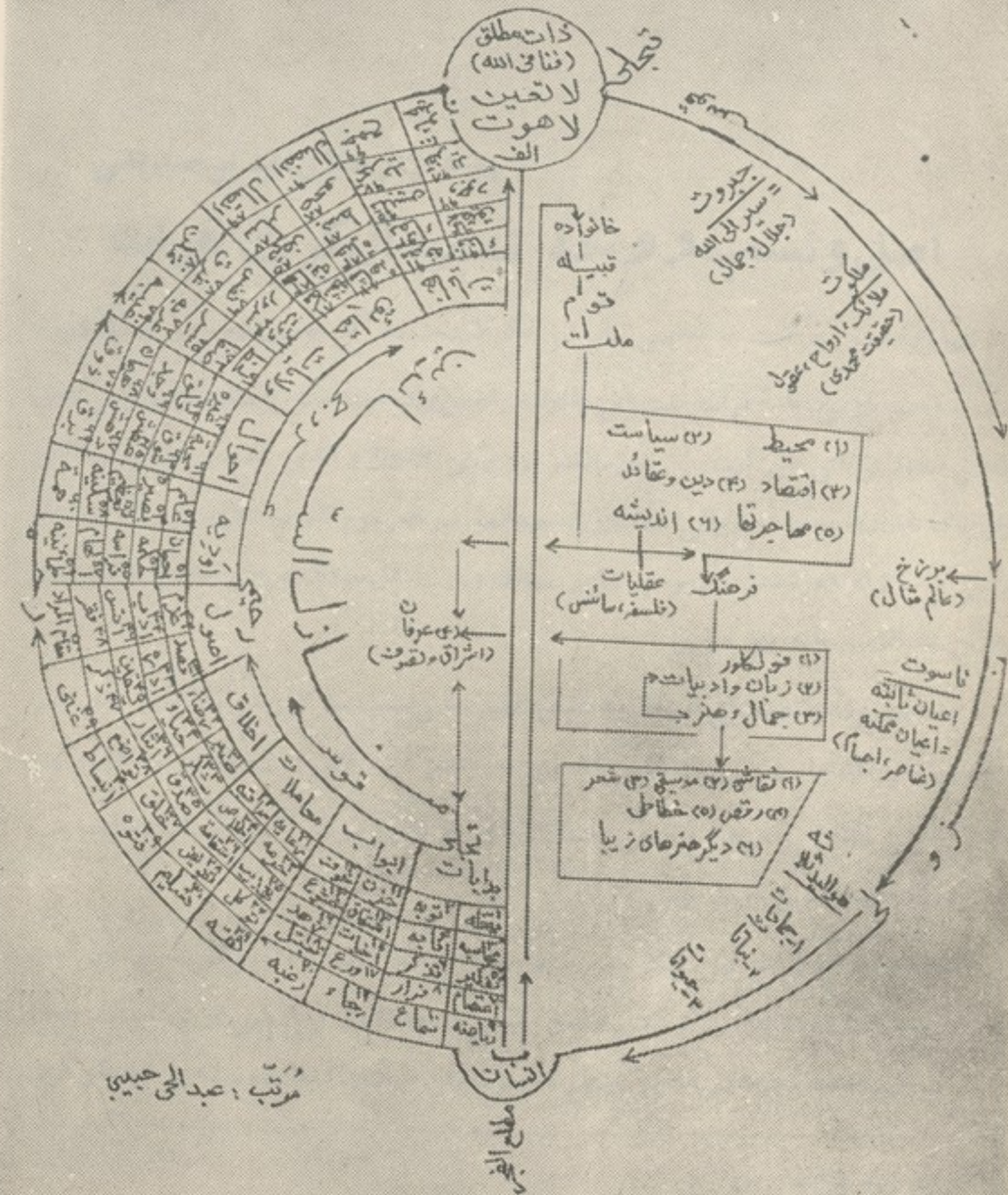
تا آخر همان ماند که اول بود راست (در نهایت نهایت و وصول مشرق انوار)

(کشف ۳ ر ۷۳۴)

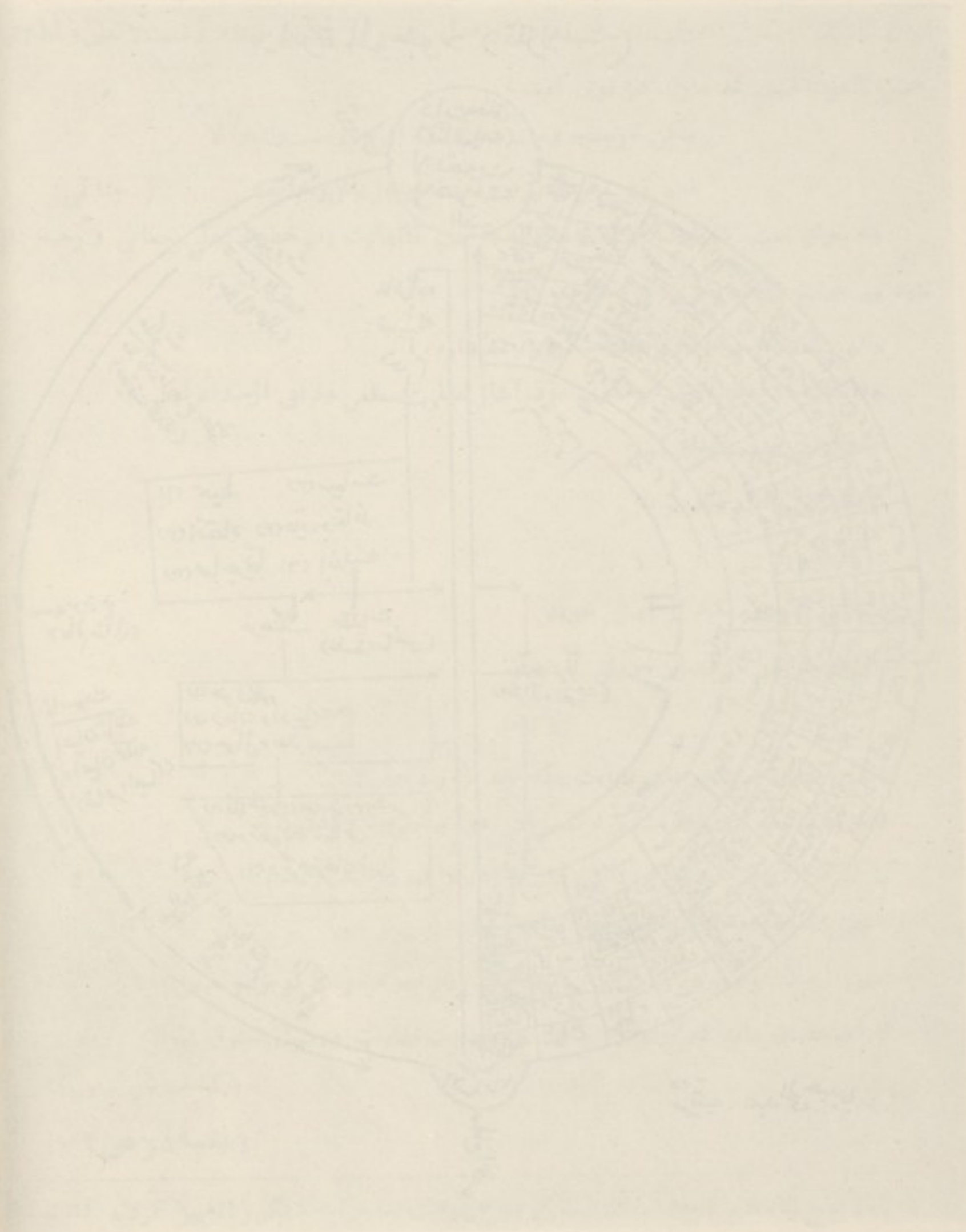
(بقیه در ص ۷۶)

(۱) شیخ الاسلام در صد میدان و منازل در هر میدان ده مرتبه دیگر را تعیین کرده که جمله
 هزار قصر شود. صدسال قبل این هزار قصر را شاه عبدالملطیف محی الدین قادری در جلد اول جواهر
 السلوک ترتیب کرده است (طبع مدارس هند، ۱۲۸۳ ق)

دائرة الوجود (تنزلات)



اگر بخواهیم در بیان حروف و اعداد و کلمات و غیره (مراعات) بکنیم



مراعات در بیان حروف و اعداد و کلمات و غیره (مراعات) بکنیم

و در بیان حروف و اعداد و کلمات و غیره (مراعات) بکنیم

پوهنپار جلال الدین صدیقی

اصل و نسب و وجه تسمیه آل کورت هرات

اصل و نسب آل کورت به شخصی بنام ابی بکر کورت میرسد که خود سردی مقتدر و متنفذی بوده است. صاحب تاریخ نامه هرات نسب این خانواده را چنین بیان نموده است: «ملك مغفور شمس الحق والدين محمد بن ابی بکر کورت... پسر ملك مرحوم رکن الدولة و الدین است و ملك رکن الدین از فرزندان خداوند و میخدوم اوالی المغفور السعید الحاکم المرحوم السدید عز الحق و الدین عمر مرغنی طاب ثراه و عز الدین عمر مرغنی وزیر ممالک و نایب کل سلطان مرحوم مغفور غیاث الحق و الدین انار الله برهانه بود» (۱)

صاحب روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات نیز همین نسب مذکور در بالا را به عبارت زیر چنین بیان داشته است: «ملك شمس الدین پسر ملك رکن الدین است و ملك رکن الدین پسر ملك تاج الدین عثمان مرغنی و تاج الدین عثمان برادر عز الدین مرغنی که وزیر بالانقلاب صاحب اختیار سلطان غیاث الدین غوری بود.» (۲)

حافظ آبرو در باره نسب این سلوک چنین مینویسد: «ملك کورت که جد ملك شمس الدین است پسر سنجر بود و ایشان در عداد لشکر کشی و قاعه کشایی و سپهسالاری (سلاطین غوری) بودند» (۳) مؤلف روضه الصفیاء ملك شمس الدین کورت را چنین معرفی میکند: «ملك شمس الدین ابی بکر کورت

۱ - تاریخ نامه هرات . ص ۱۳۱ .

۲ - روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات . زمچی اسفزاری ج ۱ ص ۳۰۳ .

۳ - تاریخ و جغرافیای حافظ آبرو ، محفوظ در کتابخانه بنیاد فرهنگ ایران ج ۲ ص ۸۱۱ .

دخترزاده ملك ركن الدين است و او از فرزندان عزالحق و اندین مرغنی است. و عزالدین عمر مرغنی وزیر و نایب سلطان غیاث الدین محمد بن سام بود. . . در بعضی از تواریخ مسطور است که نسب ملوک کرت منتهی به سلطان سنجر بن ملکشاه میشود. در تاریخ و صاف مذکور است که در آن هنگام که میان اباقا خان و برکاخان منازعت و محاربت دست داد، ملک شمس الدین کرت از صف اباقاخان بیرون تاخته و در میدان آمده گفت منم نور دیده سنجر و الی دارالملك اسکندر. (۱) در تخریر تاریخ و صاف که اصولاً متن تاریخ و صاف را به درستی عامتر و سهلتر در آورده است به اشاره به آل کرت هرات مطلب را چنین عنوان کرده است: «پدرش کرت (مقصود پدر ملک شمس الدین مهین است) در عهد سلاطین غور در شمال امیر اسفهلاران بود. از بخت بهره مند و از حشمت برخوردار، با سلطان شهاب الدین که در مقابل سلطان محمد خوارزمشاه سرفرود نمی آورد نسبت و قرابت داشت» (۲)

در حبیب السیر ذکر شده است که بروایت بعضی از مورخان نسب آن ملوک نا فذ فرمان به سلطان سنجر بن ملکشاه سلجوقی میپسوندند و میپنددند و در این مقال در آنکه مثنوی ربیعی پسر قاضی فوشنجی در مدح ملک فخرالدین گفته که دو بیت آن اینست:

قاعده دو ده سنجر تویی

واسطه ملک سکندر تویی

دوده سنجر ز تو خواهد نوید

ملک سکندر بتو دارد امید

و مولانا صدر الشریعه در وصف ملک معزالدین حسین کرت گوید که: شهرت ابوالفتح سلطان سلاطین کلهم به نام فخرآل کرت بن سنجر و ملک شمس الدین محمد که نخستین ملوک کرت است دخترزاده ملک رکن الدین بود. نسب ملک رکن الدین معزالدین مرغنی میپسوست و عزالدین عمر از بنی اعمام سلطان غیاث الدین محمد سام است. . . در آنوقت که عزالدین عمر بر حکومت دارالسلطنه هرات رقم اختصاص کشید کوتوالی قلعه خیسا را به برادر خویش تاج الدین عثمان مرغنی ارزانی داشت و چون تاج الدین عثمان فوت شد، حکومت خیسا رو بعضی از بلاد غور به پسر او ملک رکن الدین مرغنی تعلق گرفت و ملک رکن الدین که جد ما دری ملک شمس الدین

(۱) روضة الصفا، ج ۳ ص ۶۰۰ - ۶۶۱. تخریر تاریخ و صاف، ج ۱ ص ۱۰۰.

(۲) تخریر تاریخ و صاف. چاپ بنیاد فرهنگ ایران ص ۳۷.

کرت است چون آثار اقبال در ناصیه حال آن نبیره دولت‌مند مشاهده نمود، همگی همت بر تر بیت او مقصور گردانید» (۱)

صاحب تاریخ گزیده درباره آل کرت هرات تفصیلات سزید نداده است، فقط در ختم مبحث پادشاهان غوری از آل کرت چنین یاد نموده است: مملکت غوریان خوا رزمشاه را صافی گشت و دولت غوریان سپری شد و از متعلقان ایشان کرت بر ملک هری مستولی شد و تا غایت حکومت هری در تخمه اوست. (۲)

در جامع التواریخ رشیدی چنین آمده است که: «مک شمرالدین کرت از ملوک غور بود که بوقت وصول هلاکوخان در ماوراءالنهر بیندگی رسید و سیورغامیشی یافته بملکی هرات و سبزوار و غور و غرجه منصوب گشت.» (۳)

در تذکره الشعراء دولت‌شاه سمرقندی چنین نوشته شده است: «اما ملوک کرت مردم دلاور و باسروت بوده‌اند و اصل ایشان ترکست و سرور نام شخصی از خطا بجبال غور افتاد و بعهد الهتگین - ن خروج کرده و ملوک کرت خود را بدو منسوب میکنند و ایشان بعد از ملوک غور اند، که سلطنت از خاندان سبکتگین بدیشان منتقل شد، و سلطنت بلخ و هرات و اکثر هندوستان و غزنین و کابل سالها بدیشان متعلق بود و در هرات و غور و مضافات آن دیار آل کرت چندگاه ملوک بوده‌اند.» (۴)

مرحوم فکری سلجوقی که از مورخان معروف معاصر هرات بود تدعقیده داشتند که آل کرت هروی الاصل بودند که از کوهپایه های غور به دیار هرات رسیدند. (۵)

بعضی از نویسندگان از جمله مرحوم عباس اقبال آشتیانی، آل کرت را طبقه بی از حکام محلی خراسان دانسته‌اند که از نیمه اول قرن هفتم هجری تا اواخر قرن هشتم در خراسان سلطنت داشتند و اکثر اوقات پایتخت آنان شهر تاریخی هرات بوده است. (۶)

۱ - حبیب السیر . ج ۳ . جزء ۲ ، ص ۳۶۷ - ۳۶۸ .

۲ - تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی ص ۴۰۸ .

۳ - جامع التواریخ رشیدی به کوشش دکتر بهمن کریمی . ص ۷۷ .

۴ - تذکره الشعراء دولت‌شاه سمرقندی به تحقیق و تصحیح محمد عباسی ص ۳۰ .

۵ - خیابان، فکری سلجوقی، ص ۳۶ چاپ کابل، افغانستان .

۶ - تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی ص ۳۳۶ - ۳۷ .

واما پوهاند حبیبی مورخ معاصر افغانستان درباره ملوک کورت هرات نیز مطالیبی نگاشته و درین زمینه تحقیقاتی نموده است وی معتقد است که در هرات اکنون بنام کورت قریه ای در حکومت گذره نزدیک شهر هرات موجود است که ممکن است کورتیان از آنجا بودند. و یا بنام ایشان تا کنون باقی مانده باشد. (۱)

واما در باره تلفظ کلمه کورت مباحث و گفتگوهای میان مورخان بعمل آمده است. عده‌ی را عقیده بر اینست که کورت باضم کاف و سکون را صحیح است و عده‌ی هم به فتح «ک» و سکون را معتقد میباشند.

از آنجمله، علی اصغر حکمت مینویسد: «نام این طایفه همه جا کورت بفتح اول ذکر شده ولی در تاریخ هرات تالیف معین الدین اسفزاری کرا را کورت بضم قید گردیده که ظاهر آقرب بصواب است. (۲)

اساد کتیر اون را عقیده بر اینست که کورت بافتح اول صحیح تر است تا باضم اول. ولی عباس اقبال در تاریخ مغول درباره معنی و تلفظ صحیح کلمه کورت مینویسد که این کلمه را هم بفتح کاف ضبط کرده اند هم بضم آن و بفتح مشهور تر است. و ازین قطعه که وجیه الدین نسفی در تاریخ فوت شمس الدین محمد گفته جماعتی مضموم بودن کاف کورت را ترجیح داده اند و آن قطعه این است:

بسال ششصد و هفتاد و شش سه شعبان

فضا ز مصحف دوران چو پنگریست به فال

بنام صفدر ایرانیان محمد کورت

بر آمد آیت و الشمس کورت (۳) در حال (۴)

بار تولد مورخ و نویسنده شهیر اتحاد شوروی عقیده دارد که کورت به ضم کاف و سکون

۱ - طبقات الصوفیه، تصحیح، تعلیق و تحشیه عبدالحی حبیبی، ص ۶۳۶ - ۶۳۷

۲ - از سعدی تاجاسی (ادوارد برون) ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت زیر نویس ص ۲۹ - ۳۰

۳ - این آیه اول است از سوره (التکویر) قرآن کریم ۱۸ - ۱ یعنی وقتی که آفتاب درهم پیچیده شد

و چون نام وی شمس الدین بوده است. انتخاب این آیه درین قطعه متضمن ایهامی لطیف است، از

سعدی تاجاسی برون ص ۱۳۱. (۴) تاریخ مغول عباس اقبال آشتیانی ص ۳۶۷.

را صحیح است چنانچه در جائیکه از رکن الدین کرت در ترکستان نامه، یاد میکند، مینویسد که مغولان دژ سمرقند را تسخیر کردند، اسامی امیر شونندگان در یرلیغی از طرف. چنگیز خان خطاب به رکن الدین کرت نیای دودمان معروف امیران هرات صادر شده بود. نقل گفته اوست: و در زیر نویس این صفحه با اشاره به اظهارات شفاهی مینورسکی صحت کلمه کرت باضم کاف و سکون را تأیید شده است. (۱)

در مجله آریانا منتشر شده انجمن تاریخ کابل - افغانستان، در مقاله‌یی که به قلم غرجستانی چاپ شده است در باره معنی و تلفظ کلمه کرت نوشته شده است: «یکی از شارحان کتاب مطول علامه تفتازانی با این گفته خود کرت بفتح الکاف و سکون الراء والتاء الفوقانیه لقب دال علی التعظیم فی عرفهم موضوع را تا حدی روشن ساخته است و همین قدر که این کلمه در عرف دودمان کرت بر تعظیم دلالت داشته سارا کافی است. (۲)

آل کرت هرات

ساحه آل کرت هرات مناطق وسیعی را در بر می‌گرفت. چنانکه این مناطق در تاریخ نامه هرات تألیف سیفی هر وی قید و ثبت شده است، عبارت است از جام، با خرز، کوسو به، جزه، فوشنج، از آب، تولک، غور، فیروز کوه، غرجستان، مرغاب، فاریاب، مرجق، تا آب اسوی، اسفزار، و فراه و سجستان و تکینا بادو کابل و تیراه، بستستان تا شط سند و حد هند. (۳)

ظاهراً این مناطق که در بالا بیان شد مناطق بود و با ش آل کرت هرات را تشکیل میداده است و در روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات نیز این مناطق چنین ثبت شده است: باره هرات بالواحق و موافق از:

«جام، و با خرز، و کوسویه، و جزه، (سخف شهر سجستان است) و فوشنج و از آب و تولک، و غور، و خیصار، فیروز کوه، غرجستان، مرغاب مرو جاق، فاریاب تا آب جیحون، اسفزار، فراه، سجستان، تکینا بادو کابل و تیراه تا شط سند و حد هند. (۴)

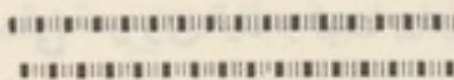
۱ - ترکستان نامه بار تولد، ترجمه کریم کشاورز، چاپ بنیاد فرهنگ ج ۲ ص ۸۲۲.

۲ - مجله آریانا، چاپ کابل سال شانزدهم، شماره ۴، اول ثور سال ۱۳۳۷ ص ۴۱.

۳ - تاریخ نامه هرات - سیفی - ص ۱۶۹-۱۷۰.

۴ - روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات. ص ۴۱۱.

چنانکه سیدانیم ملوک کرت هرات مقارن است بانفوذ و اقتدار ایلخانان یا ایلخانیان که
 موسس آن هلاکو فرزند تولوی بود که از جوانترین فرزندان چنگیزخان به شمار میآید. هلاکو یکی
 از برادران قویلی قان بن تولوی برای بار دوم به فتح ممالک اسلامی برخاست و سلسله
 ایلخانیان را در افغانستان و ایران بنیاد نهاد و در واقع هلاکو بود که حدود متصرفات خود را گسترش
 داد و در حدود و ثغور خارج از مغولستان استقرار یافت و ایلخانیان تا مدت زیادی توانستند در
 سرزمین های دیگران حکمرانی کنند، ایلخانیان از سال ۶۵۳ هـ. ق تا سال ۷۳۶ هـ. ق در این منطقه
 و سایر نقاط مجاور آن حکمرانی داشتند و درین زمان بود که حکمرانان بجلی و ملوک غیر
 در مناطق تحت تسلط شان قدرت یافتند و مدت زمامداری مناطق شان را بعهده داشتند. ملوک
 کرت هرات نیز از همین قبیل بوده اند که در زمان ایلخانیان ب قدرت رسیدند و تا ظهور تیمور لنگ
 قدرت داشتند و در واقع سلطنت مینمودند و حدود و ثغور سلطنت شان چنانکه در بالا بیان شد معین و
 مشخص گردیده بود. اما بعضی اوقات ایلخانیان و شهزادگان و بزرگان گورگانی دست تعرض و تجاوز
 بخاک کرتان دراز مینمودند.



در این کتاب به بیان آن پرداخته شده است که ایلخانان در کرت هرات چه قدرتی داشتند و تا چه اندازه
 در این مناطق تسلط داشتند و در واقع سلطنت مینمودند و حدود و ثغور سلطنت شان چنانکه در بالا بیان شد معین و
 مشخص گردیده بود. اما بعضی اوقات ایلخانیان و شهزادگان و بزرگان گورگانی دست تعرض و تجاوز
 بخاک کرتان دراز مینمودند.

در این کتاب به بیان آن پرداخته شده است که ایلخانان در کرت هرات چه قدرتی داشتند و تا چه اندازه
 در این مناطق تسلط داشتند و در واقع سلطنت مینمودند و حدود و ثغور سلطنت شان چنانکه در بالا بیان شد معین و
 مشخص گردیده بود. اما بعضی اوقات ایلخانیان و شهزادگان و بزرگان گورگانی دست تعرض و تجاوز
 بخاک کرتان دراز مینمودند.

تحقیق مقایسه‌ی درداستانهای رستم و زال و گور اوغلی

-۲-

بخش اول

زال و گور اوغلی

پوهندوی عبدالتقیوم قویم

۱- تولد زال و گور اوغلی و پرورش آنها توسط سیمرغ و مادیان: *
از زال پهلوان آریانای باستانی در متون اوستایی ذکر نرفته، در آثاری پهلوی داستان نامیده شده و در بندهشن نام او بارستم یکجا آمده است. (۱)
در متون کهن زبان دری او را زال زر خوانده اند. بقول کریستائسن و نولد که زال وزر، هر دو بمعنی پیرو و شکل ازیک کلمه میباشد (۲) نظریه روایت شاهنامه او را از جهت زال می‌گفتند که

* داستان رستم و زال در این جا تنها با روایتی از داستان گور اوغلی که در ولسوالی چاه آب ولایت تخار گفته میشود، مقایسه شده است. میدانیم که از این داستان در مناطق مختلف افغانستان و نیز در چند کشور دیگر، روایات و اشکال مختلفی موجود است: نشان دادن تفاوت‌های همه روایات و اشکال گوناگون داستان گور اوغلی درین مقاله ممکن نمیباشد، بنا بران جز در بعضی از موارد از ذکر تفاوت روایات مختلف این داستان صرف نظر شده است.

- ۱- بندهشن (نسخه ایرانی)، چاپ بنیاد فرخنگ ایران فصل ۳۵
- ۲- کریستائسن، کیا نیان، ترجمه ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۱۳۳، نولد که، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ دوم

هنگام تولد سوی سروریش سپید بود و دستان از آنجهت که پدر با او دستان و حیلله کرد و او را به کوه البرز افکند :

... بفرمود پس تا شپرد اشتند
 یکی کوه بد نامش البرز کوه
 بد آن جای سیمرغ را لانه بود
 نهادند بر کوه و گشتند باز
 از آن بوم و برد و برگذاشتند
 بخورشید نزد یک و د و راز گرو
 که آن خانه از خلق بیگانه بود
 برآمد برین روز گارد را ز (۱)

زال پسر سام نریمان سپهدار آریانا بود. سام در روز گارمنو چهر در زابل حکمروایی داشت سالها آرزوی داشتن فرزند را در دل می پرورانید، بالاخره انتظارش بسر رسید و صاحب فرزند می شد. چون کودک سوی سپید داشت، سام به علت سپیدی سوی سر، او را زال نامید (۲). از اینک او در کودکی پیرمی نمود بنظر سام ناخوش آیند آمد و دستور داد کودک نو زاد را بر دامن البرز کوه بیفکنند. زال مدتی در آنجا بود، گاهی می گریست و زمانی سر انگشت خویش را می مکید (۳). درین کوه سیمرغ آشیان داشت. چون بچه های آن گرسنه شده بودند، سیمرغ به پرواز آمد، کودک شیرخواره را در حال خروشیدن پدید این کودک زال بود. گهواره اش خا راود ایه اش خاک. جامه از تن و شیر پاک از لبان او دور بود. در گردش خاک تیره بود و بر سرش خورشید بحال تابش. سیمرغ از هوا فرود آمد و زال را از روی سنگ گرم برداشت. او را با خود برد تا طعمه بچه هایش شود. به سیمرغ صدایی آمد که ای مرغ فرخنده پاک، این کودک شیر خوار را نگه دار. از او بهلوانان و راد مردانی مانند شیر ژیان بوجود بیایند. زال در آشیان سیمرغ ماند و با بچه های آن انس گرفت. سیمرغ او را در کنار بچه های خود پرورد. زال بزرگ شد و نشان در جهان پراگنده گشت، از آن پورنیک پی به سام نیز آگاهی رسید. سالها بعد سام خوابی دید و از زنده بودن فرزند در عالم رؤیا اطمینان حاصل کرد. بابر بزرگان و بخردان به البرز کوه رفت، سیمرغ زال را نزد سام آورد و یکی از پرهای خود را به او داد تا هنگام ضرورت آنرا به آتش اندازد و او را برای کمک بخواند. سام از بدن زال و پرزوبالای مردانه او شادمان شد و یزدان را سپاس گفت. از فرزند پوزش خواست و پیمان کرد که در تمام عمر بر خلاف خشنودی او کاری نکند (۴).

۱- فردوسی، شاهنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۳۵-۱، ج ۱، ص ۱۱۹

۲- ایضاً ص ۱۲۵ - ۳- ایضاً ص ۱۱۹

۳- سیدمخدوم رحین، جنبه های غنایی در ادبیات ما، مجله ادب شماره چهارم سال ۱۳۵۲، ص ۸

باید متذکر شد که سیمرغ در داستان زال ورستم و خانواده او مرغ پاسدار است (۱) اوست که زال را در شیر خواری می پرورد ورستم که بعلمت کز نیش از شکم مادر بیرون نمی آید بدستور آن مرغ از طریق پاره کردن شکم مادرش، بدنیا آورده میشود. سیمرغ شبیه به همان مرغی است که در یشت ۱۴ (بهرام یشت، بند های ۳۵ و ۳۶) فرخ بال Varenjina و مرغ مرغان خوانده میشود و از جانب اهورا مزدا به زردشت توصیه می گردد که پری از او را برتن خود بمالد و نیز به وی گفته میشود که کسی که استخوانها یا پرهای این مرغ نیر و مند را با خود داشته باشد، هرگز از پای در نمی آید. زال سیمرغ را شاه مرغان می خواند که از جانب «دادگر» آفریده شده است تا یاورد و مانده گان باشد و به اندازه بی عظیم است که چون پد یدار میشود مانند ابری نمود می کند که بارانش سرور بدهد (۲) پورداو دبحواله مینوی خرد می نویسد که این مرغ بر درخت شگفت و یسبو بیشر (Wispopish) که در میان دریای فرخکرت است، آشیان دارد و آن درختی است که بذر همه نهال ها در اوست. (۳) پنداشته شده است که خاصیت در مانگری سیمرغ از همین رابطه آن با درخت ضد گزند گرفته شده و این درخت در آریانای بعد از اسلام طوبی خوانده است. شیخ اشراق، سهروردی، بر آنست که سیمرغ بر سر طوبی آشیان دارد (۴) اما پیرایش گوراوغلی و پرورش او توسط مادیان با آنکه با پیدایش زال و تربیت او توسط سیمرغ اختلافی دارد، لیکن در بعضی از موارد، نشانه هایی در داستان گوراوغلی موجود میباشد که با داستان زال بی شباهت نیست. از آن جمله چو شیدن انگشتان در هر دو داستان و اطلاع سام پدر زال و احمدخان مامای گوراوغلی از زنده بود اینها را میتوان یاد آور شد و موارد دیگری نیز هست که بعد آبیان می کنیم.

در داستانهای پهلوانی ملل مختلف، قهرمانانی را می شناسیم که به اهتمام حیواناتی پرورش یافته و بزرگ شده اند. نمونه این پیش آمد در آریانای باستانی

۱- رجوع شود به مروج الذهب ج ۲ ص ۵۷۶-۵۷۷، داستان داستانها، تالیف محمد علی

اسلامی ندوشن از انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۱ صص ۱۹۲-۱۹۳

۲- محمد علی اسلامی ندوشن، اسفندیار و راز روین تنی او، مجله دانشکده ادبیات تهران سال ۱۹

شماره ۳-ص ۵۲، نکلسن، دایرة المعارف اسلامی ماده سیمرغ.

۳- پورداو، یشتها، چاپ دوم ۱۳۴۷ ج اول پاورقی ص ۵۷۷

۴- سهروردی، رساله عقل سرخ ص ۲۳۲ بحواله ندوشن (اسفندیار و راز روین تنی او) ص ۵۳

زیاد است. آیلیان مؤرخ یونانی روایت کرده است که هخامنش جد خاندان پارسی را شاهینی تربیت کرد. (۱) هرودوت مؤرخ یونانی سرگذشت کوروش را از قول پارسیان ثبت نموده و درین روایت یاد آور شده است که جد مادری کوروش پس از زادن، کوروش را به وزیر خود سپرد تا او را نابود سازد، اما وزیر بجای اینکه نوزاد را از میان ببرد او را به چوپانان داد و وی در میان چوپانان بزرگ شد و سپس انتقام خود را از آستو آگس جد مادری خود بگرفت. سرگذشت کوروش با سرگذشت کیسخر و در توران، شباهت دارد. کیسخر و نیز در میان چوپانان بزرگ شد و بالاخره انتقام خون پدر را از جد مادریش افراسیاب بگرفت. (۲) موسی خوانی مؤرخ ارمنی در باره اردشیر ساسانی روایتی را بیان می کند که اردشیر توسط حیوانی پرورش یافته است. (۳)

هر چند پره رش این قهرمانان آنسانکه ذکر شد درست هم نباشد و از دایره تخیل بدو نرود، با آنهم این پندار و تخیل چه در مورد اردشیر و چه در مورد گور اوغلی نتیجه داستان زال و تربیت یافتن او توسط سیمرغ تواند بود. تنها در چگونگی هستی گرفتن این داستانها ذوقهای راویان و داستان پردازان، بتأسی از ظواهر کلتور و مدنیت هر قوم فرق می دارد. بحیث مثال در مورد داستان زال و سیمرغ و گور اوغلی و مادیان میتوان متذکر شد که چون سیمرغ در آریانا یا باستانی مرغ فرخنده و مددگار است و جایگاهش در مکان عالی میباشد، بنابراین برای تربیت زال پهلوان عالی مقام و مشهور آریانا و نیز برای کمک دودمان او چنین مرغی انتخاب شده است. همین قسم در نواحی که داستان گور اوغلی بوجود آمده (ظالمراً دو طرف آمو دریا)، اسب حیوان با ارزش بشمار میرفته است و اقوام و پیوستگان گور اوغلی مردمان گله دار بوده اند، بدان سبب برای پرورش او، مادیان گزیده شده است. همین ملاحظات را میتوان در تمام داستانهای عامیانه و اساطیری جهان به نحوی دریافت.

در امر آهستن شدن ما در زال و گور اوغلی فرقهایی نمایان است. میدانیم که زال پسر سام است و سام پسر را به سبب سپید بودن موی و روی او به البرز کوه پیفگند. لیکن در روایت شفاهی ما، پدر گور اوغلی معلوم نیست. مادر او، در حالیکه با کره بود، حامله شد (۴) چون احمد خان مامای

۱- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران ص ۳۹

۲- نولد که حماسه ملی ایران ص ۱۷

۳- ایضاً ص ۱۷

۴- این روایت همانند است به زاده شدن «نجمای خاکلی»

گور اوغلی که شخص مستنفذی بود، از حامله شدن خواهرش مطلع شد، دستور داد که خواهر وی را زنده بگور کنند. در اینجا باید متذکر شد که علت به کوه افکندن زال و سبب زنده بگور کردن مادر گور اوغلی، گریز از خجالت بود. زیرا سام از سپید بودن موی و روی فرزند احساس خجالت می کرد و احمدخان از عاقبت کار آپستن خواهرش. بنابراین یکی از وجوه مشترک در هر دو داستان همین موضوع کسر شان دو شخص معروف میباشد. برای اینکه به چگونگی پیدایش گور اوغلی خوشرقی ببریم، به بیان مطالب ذیل می پردازیم:

گویند احمد خان خواهری داشت. خواهر او در حالیکه با کره بود حامله شد. بعد از چندی این خبر و شایع شد و بگوش پیر و جوان رسید. احمد خان نیز از حادثه واقف شد. برای دفع بدناسی و حفظ آبروی خانواده خویش دستور داد که خواهرش را زنده بگور کنند. دستور او به موقع عمل گذارده شد. پس از چند ماه موضوع آهسته آهسته از خاطرها فراموش گردید. از خواهر احمد خان در گورنی بد نما آمد کودک با مکیدن انگشت روز می گذارانیید.

احمد خان مالک ربه و گله بود. روزی یکی از گله بانان خبر عجیبی به وی آورد و تذکر داد که یک مادریان هر روز از گله جدا میشود و بسوی قبرستان می رود، بعد از ساعتی به گله باز میگردد گله بان گفت که برای معلوم نمودن علت این امر به دنبال مادریان رفته دیدم کودکی از قبر بیرون می آید و از پستان مادریان شیر می خورد و قتیکه سیر می گردد و سپس به داخل قبر می رود. احمد خان برای دستگیری کودک چندتن را سوظف می سازد لیکن آنان به این کار موفق نمی شوند. بالاخره خود احمد خان برای انجام این کار روانه قبرستان می شود. بعد از تلاش زیاد موفق به دستگیری کودک می گردد. سپس ملتفت میشود که قبریکه کودک در آن زندگی می کند متعلق به خواهر خودش میباشد. بنابراین می فهمد که این کودک خواهر زاده اوست. وی را به قصر خود می آورد و در تربیتش همت می گمارد. نامش را گور اوغلی می گذارد. گور اوغلی روز بروز قد می کشد و تنومند میشود و شهرت جوانی و قوت او در قلمرو احمد خان پخش می گردد.

در باره پیدایش و پرورش یافتن گور اوغلی در نواحی مختلف افغانستان که گور اوغلی گویی رواج دارد روایات بکلی همسان نیست. همین قسم راجع به اوس خان پسرخوانده اونیزروایات متفاوت میباشد. تفاوت در واقع ناشی از ذوق خاص راویان، وضع محیط های مختلفش بوجود آمده است و بعضی ما خذیکه در کشور های دیگر راجع به کارنامه های گور اوغلی فراهم شده از نام پدر وی تذکری بعمل آمده است. چنانکه صمد بهرنگی نویسنده کتاب «گور اوغلو و کچل حمزه»

اسم پدر را و را «علی کیشی» و نام اصلی گور اوغلی را «روشن» می نویسد و یاد آور میشود که علی کیشی پدر روشن، مهتر خان بزرگی به اسم حسن خان بود. تذکر صمد بهرنگی در باره گور اوغلی با روایات شفاهی کشور ما همسان نیست. موصوف در فراهم آوری اثر خود از روایتی استفاده کرده که در اخبار وی بوده است. وی میخواید بر جنبه افسانوی داستان گور اوغلی پرده واقعیت بکشد و با تحلیل بخصوص نتیجه گیری نماید که این داستان واقعیت داشته است. در حالیکه در نتیجه گیری این نویسنده مطالبی موجود میباشد که خود صبغه افسانوی داستان گور اوغلی را تأیید می کند. از آنجمله است اسپ گور اوغلی که از جوهر شدن ما دیانی با اسپ دریایی افسانوی بوجود می آید و این اسپ در تاریکی به قوه جادو پرورده میشود که ما در جای دیگر پیرسون این موضوع بحث مفصلی خواهیم داشت.

۲- تحلیل کلمه گور اوغلی و نظریات مختلف در مورد آن :

تا جاییکه از روایات شفاهی گور اوغلی افغانستان مستفاد می گردد، این کلمه مرکب از دو جزء، گور (gor - قبر) و اوغلی (Oghly - پسر) میباشد و بطور کلی معنای بچه گور یا گورزای را افاده می کند. جزء اول کلمه دری و جزء دوم ترکی است. این نام با روایات شفاهی گور اوغلی افغانستان، مطابق میباشد. زیرا نظر به این روایات گور اوغلی در گور زاده شده است. در بعضی از مناطق ما و را النهر نیز این نام به همین شکل تلفظ میشود.

به استاد کتاب «کور اوغلو و کچل حمزه»، گور اوغلی را در آذر بایجان بشکل کور اوغلو تلفظ می نمایند و آنرا «پسر مرد کور» معنی می کنند، زیرا پدر گور اوغلی توسط حسن خان کور ساخته شده بود. مؤلف این چنین می نویسد: «... نهال قیام بوسیله مهتری سالخورده علی کیشی نام کاشته میشود که پسری دارد موسوم به روشن (کور اوغلو سالهای بعد) و خود، مهترخان بزرگی است به نام حسن خان. وی بر سر اتفاق جزئی (۱) که آنرا تو هینی سخت نسبت به خود تلفظ می کند، دستور میدهد چشمان علی کیشی را در آورند» اینک کدام یکی از این دو شکل (گور اوغلی یا کور اوغلو) صحت دارد، نمیتوان اظهار نظر قطعی کرد، زیرا در محیط های مختلف راجع به وجه تسمیه گور اوغلی و داستانهای او آرای ناهمگون وجود دارد. من که درین مقاله کلمه گور اوغلی را بکار میبرم، بتاسی از روایات شفاهی کشور ما

مقرون به صحت است و این نام با سجتوای داستان موافقت دارد.

۳- اعمال قهر مانی زال و غور اوغلی :

قبلا یاد آور شدیم که سام نیرم، زال را از نزد سیمرغ و زالبرز کوه با خود به زابل آورد. در این وقت زال جوان نیرومند و قوی هیکل شده بود. زال به کسب هنر و دانش پرداخت و بزودی به کمال رسید. روزی با یاران و پهلوانان از زابل برای تفریح و تماشا به سوی کابل روانه شد. در کابل مردی موسوم به مهراب حکمروایی داشت بعد از رسیدن زال به کابل مهراب به دیدن او آمد. زال را از مهراب خوش آمد و با بزرگان زابل به توصیف او پرداخت. مهراب دختری داشت به نام رودابه. زال در باره زیبایی او سخنها شنید و نادیده دل به او داد. سیندخت زن مهراب زنی بود خردمند. از مهراب راجع به زال پرسشهایی نمود و وی در پاسخ از زال به نیکویی یاد کرد. رودابه دختر مهراب کابلی، چون از زبان پدر درباره پورسام حرفهای خوبی شنید بدانست که زال جوان پهلوان و زیبا و دارای شخصیت نیکو است، نادیده دل در گرو عشق او داد. ندیمه های رودابه وسیله ملاقات او و زال را آماده ساختند. زال در شب موعود پهای قصر رودابه آمد. رودابه از فراز قصر گیسوان دراز خود را تا پهای قصر فرو عشت و به زال گفت که به کمک گیسوان وی فراز، آید ازین کار رودابه زال را شگفت آمد سپس به وسیله کمند فراز قصر شد زال و رودابه همان شب با هم بودند. پیمان کردند که در ادامه عشق بکوشند و نیز عهد بستند که تا زنده بمانند با هم باشند. زال از عشق خود به پدر نامه نوشت. سام ازین پیش آمد به تشویش افتاد می اندیشید که منوچهر فرما نروای آریانا با وصلت زال و رودابه که از تیخمه ضحاک است، موافق نخواهد بود. سام اختر شناسان را خواند تا در عاقبت این وصلت غور کنند. آنها پس از نگریستن در فرجام ازدواج زال و رودابه، به سام خبر دادند که عاقبت آنان نیکوست و از آنها پسری بد نیا خواهد آمد که بد سگالان را از روی زمین نابود خواهد ساخت. سام از این خبر خوشحال شد و قاصد زال را با نامه بی مبنی بر موافقت خویش در باره ازدواج رودابه و پسرش واپس فرستاد و خودش نزد منوچهر شد. زال نامه پدر را به رودابه رسانید. از این حال سیندخت مادر رودابه آگاه شد و موضوع را به مهراب اطلاع داد. مهراب خشمگین شد. می خواست دختر را نابود سازد، اما سیندخت او را مانع شد. مهراب فکر می کرد که منوچهر به سبب مخالفتی که بین او و خاندان مهراب

است به این ازدواج موافقت نخواهد داشت. چون منوچهر از این راز آگاه شد، سام را با سپاه بزرگ بجنه گک مهرباب فرستاد. زال نگذاشت که عزم پدرش جامه عمل بپوشد. زال گفت اگر از دهای دژم بیاید که گیتی را به دم خود بسوزاند و چون بخواند کابلستان را نابود کند، باید نخست سر مرا از تن جدا کند. سام نامه بی به منوچهر نوشت و این نامه را زال شخصاً به منوچهر برسد. منوچهر با لاخره به از دواج آنها راضی شد. مراسم ازدواج رودابه و زال در کابل باشکوه خاصی برگزار گردید. پس از مدتی رودابه باردار شد و کودکی بدنیا آورد. این کودک همان رستم جهان پهلوان است (۱) زال و بزرگترین پهلوانان دودمان او یعنی رستم در طول دوره پهلوانی مددگار فرمانروایان و برای حراست و وطن خویش در پیکار بود. بطور کلی زال از دوره نوذر پسر منوچهر که هفت سال فرمانروایی کرد و در این زمان سام پدر او از جهان درگذشت، مستقیماً در جنگها با او یاری می کرد. زال در جنگ افراسیاب که بعد از فوت منوچهر بر نوذر حمله ور شده بود، اشتراک کرد و با مهرباب کابلی یاری نمود. زمامیکه نوذر توسط افراسیاب بقتل رسید، پهلوانان و سردمان با دل پر از غم نزد زال آمدند و حال به او گفتند. زال از این وضع سخت آشفته شد و از فرط غضب جامه برتن درید، گریست و بر خاک بنشست و گفت:

« زبان داد دستان که تار متخیز	نمیمنند نیام سرا تیغ تیز
همان چرمه در زیر تخت نیست	سندان دار نیسزه درخت نیست
رکیب است پای سرا جایگاه	یکی ترک تیره سرم را کلاه
براین کینه آرامش و خواب نیست	بماند چشم بجوی آب نیست . . .
سپه را همه زال آباد کرد	دل سرفرازان بدان شاد کرد، (۲)

در دوره فرمانروایی زوطه ماسپ که پنج سال بود و همچنان در عهد گرشاسپ که نه سال حکمرانی کرد، نیز زال بمثابه بزرگترین قدرت در کار دفاع از کشور و پایداری در برابر دشمنان آریانا، دلیرانه تلاش نمود، (۳)

۱- فردوسی، شاهنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، صص ۱۲۹-۱۹۶

۲- ایضاً صص ۲۳۳

۳- ایضاً صص ۲۶۵-۲۷۸

خلاصه زال از عهد منوچهر تا دوران داراب زندگی میکرد ، اما از این پهلوان تاشرخ دوره بهمن سخن رفته است . او همواره یکی از بزرگترین پهلوانان بود و همه پهلوانان در او بدیده اعتبار می نگریستند (۱)

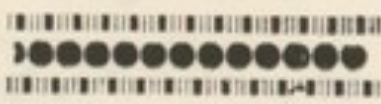
گور اوغلی همانند زال سرگذشت شگفتی انگیز پهلوانی دارد . با آنها در این مورد با زال کاملاً برابری نمیتواند کرد . در داستان این دو پهلوان نکات مشابیه موجود است . نخست اینکه پرورش هر دو پهلوان توسط دو موجود غیر انسان صورت گرفته است . دیگر اینکه نام پدر زال و گور اوغلی آرزوی داشتن فرزند را در نام می پرورانیدند ، نام صاحب فرزند میشود ، اما گور اوغلی تا آخر عمر از داشتن فرزند محروم می ماند . برای اینکه شخصی از سلک و منال او حراست کند ، اوس خان پسر کریم قصاب از اهالی داغستان را به فرزند برمی گزیند . قرار روایت شفاهی ، گور اوغلی هم پهلوان و هم حکمرای ناحیتی بود ، چنانکه زال نیز علاوه بر زور بندی و پهلوانی ، سا تراپ ناحیتی بود . در داستانهای بهم پیوسته گور اوغلی و اوس خان نامهای افسانوی ، از قبیل ، دیو ، پری ، کوه قاف و مانند آن ، موجود میباشند . همچنین که در داستان زال ورستم نامهای خیالی چون سیمرغ ، دیو اژدها و نظایر آن وجود دارد . یکی از وجوه شباهت این دو پهلوان اینست که هم زال و هم گور اوغلی به آیین زمان خود سخت پابند بوده است . گور اوغلی مسلمان و زال پای بند و معتقد به کیش آریانای باستانی بود . از اینجاست میتوان بدین نتیجه رسید که اگر ذوق راویان و قصه پردازان دوره اسلامی در قصه گور اوغلی تصرفی نداشته باشد ، این داستان ، از ایجاد های عصر بعد از اسلام آسیای مرکزی است . نا گفته نباید گذشت که استمداد از نیروهای مورد نظر در مواقع لازم در هر داستان وجود دارد . بدین معنی که زال همیشه از سیمرغ کمک می طلبد و گور اوغلی از چهار شخص روحانی و بخصوص از حضرت خضر حیات .

برای اینکه از سر گذاشت پهلوانی و کارنامه گور اوغلی اندکی و قوف پیدا کنیم ، خلاصه ای از روایت شفاهی داستان او را که در ولسوالی چاه آب ولایت تخارگننه میشود ، می آوریم : گویند احمد خان ، مامای گور اوغلی بر سر حادثه بی بروی برآشفتم . او را از خانه اش بیرون کرد . گور اوغلی نظریه تقصیری که داشت ، در برابر دستور مامای خود از در اطاعت پیش آمد .

لیکن از وی تسقاضا کرد که احمد خان همان ما دیانی را که از شیر آن در کودکی تغذیه شده بود، برایش ببخشد. احمد خان این خواش گور اوغلی را پذیرفت. گور اوغلی سر به صحرانهاد، در دره ها و بیابانها می گشت. مادیان او که با اسپ ایل قره جوهره شده بود، کره پی بد نیا آورد. رنگ آن کره، سیاه مایل به سرخ (تقریباً شبیه به رخس رستم) بود و بسیار تنومند بنظر می رسید. در مدت چند سال اسپ شد که چون رخس رستم گور اوغلی و پسر خوانده اش اوس خان را در نبرد ها و مشکلات یاری می کرد. نام این اسپ قیر بود (۱) روزی گور اوغلی غرق در خیالات بود، نمیدانست چه کند. زندگی او مملو از خاطرات تلخ و ازین زندگی سخت ناخشنود. در همین اثنا حضرت خضر حیات در برابر وی نمودار گشت. او را تسلی و وعده کمک داد و پرايش گفت که در تمام مشکلات و خطر ها با او یاری خواهد کرد. گور اوغلی ازین پیش آمد قوت روحی یافت و تصمیم گرفت که با ایل قره صاف دهد و جبران تقصیر گذشته را بنماید. ازین عزم خود به مامانش اطلاع

۱- نویسنده کتاب کور اوغلو و کچل حمزه، در باره اسپ گور اوغلی مطالبی را که مبتنی بر روایت آذر بايجانی است بدین شرح ثبت کرده است «علی کیشی پدر و روش (گور اوغلو) سا لهای بعد مهتر حسن خان بود و بر سر اتفاقی چشمان علی کیشی را در آورد. و علی کیشی با د و کره اسپ که آنها را از جفت کردن مادیانی با اسپان افسانه بی در یایی بدست آورده بود، همراه پسرش از قلمرو خان سی گر یزدو پس از عبور از سرزمینهای بسیار دور سر انجام در چنلی بیل (کمره مه آلود) که کوهستانی است سنگلاخ و صعب العبور با راههای پیچا پیچ مسکن می گزیند. روشن کره اسپ ها را به دستور جاد و مانند پدر خویش، در تاریکی پرورش می دهد. (رجوع شود به کتاب مذکور ص ۸) یکی از کره ها قیر آت و دیگری ش دور آت نامیده می شود. چنانکه کورا و غلو گویند: «به هر دیاری که سفر کردم، دیوان را به تنگ آوردم، اسپم قیر آت در آغوش کوهستان به جو لان در آمد» (ایفاً ص ۱۲) از کتاب کور اوغلو و کچل حمزه بر می آید که قیر آت نسبت به دور آت قوی و مشهور تر بوده است. در داستان شفای گور اوغلی افغانستان نهایتاً یک اسپ به وی نسبت داده میشود که همان «قیر» است. این اسپ بعد از پیر شدن گور اوغلی به پسر خوانده اش اوس خان تعلق می گیرد. بنا بر این در داستانهای بهم پیوسته گور اوغلی و اوس خان قیر بیشتر با نام اوس خان ارتباط می دارد، چنانکه رخس با نام رستم توام است.

داد. در واقع نخستین مرحله پهلوانی و جنگ آوری گوراوغلی از همینجا آغاز می یابد. وی درین
مقابله پیروز میشود. بعد از این آهسته آهسته شهرت گوراوغلی رو به فزونی میرود. تا آنجا که
بزرگترین پهلوان خوانده میشود و نیز طبل فرمانروایی می کوبد. در جنگهای زیاد شرکت می کند و
بر دشمنان پیروز می گردد به کوه قاف می رود و آنجا را تسخیر می نماید. از نسل پریان آنجا زنی
بنام اغه جنس انتخاب می کند. بعد از آن به سراغ کریم قصاب به داغستان میرود
و اوس خان پسر او را از نزدش به پسر خواندگی می گیرد. در میان یاران گوراوغلی، نام اشخاصی برده
میشود که از جایهای مختلف بوده اند، از قبیل شادمان از خراسان، حسن خان از کلات و ساقی بلبل
از کشمیر. مطابق روایت شفاهی گوراوغلی افغانستان حسن خان چنان زورمند بوده که درخت را
با قوت از ریشه می کنده است و در واقع سرزبان گوراوغلی بوده است، ساقی بلبل آواز خوش داشت.
پرو می هم گوراوغلی پهلوانی بود نام آورو یک حکمرانی مستغذ مجلی. همانطوریکه زال هم
پهلوان بود و هم فرمانروای ناحیتی و همین وضع را در اوس خان و مستم داستان
که سا تراپ ناحیه سیستان بود می توان یافت. مدت زندگی گوراوغلی معلوم نیست. از خلال
داستانهای او و اوس خان برمی آید، مدت نسبتاً زیادی زیسته است. لیکن نه تا آن حدی که
زال حیات بسر برده بود.



[Faint bleed-through text from the reverse side of the page, including words like 'داستان', 'پهلوان', and 'شهرت']

ای طالب ، هشیار باش ، مست باش و مخروش ، گرم باش و مجوش ،
شکسته باش و خاموش ، که سپوی درست را بدست بر ندوشکسته
را بدوش . « پیر هرات »

پیری از هرات

میر نجیب الله روز به مایل

یادی از شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی
می بینم که زندگی پیر هرات - که ما در این گفتار بر سر آنیم - از گوشه ای شبا هت به
زندگی گاندی فقید دارد .

شیخ هروی از نوادر روزگار خود و از عرفای عظیم النظیر و صاحب ولایت و صلت بود
که در شریعت و طریقت و روش و سیره خاص داشت ، کمتر کسی چون او در قلمر و ادبیات دری
داد سخن و داد دانی داده است .

پیر هروی پدرش ابی منصور بود ، کنیت خودش ابو اسمعیل بود ، وی سلسله نسب خود را
به ابو المنصور مت انصاری از صحابه رسول اکرم «ص» میرساند . (۱)
خودش گفته است « که پدر من ابو منصور در بلخ با شریف حمزه عقیلی می بوده است ، وقتی زنی
به شریف گفته است که ابو منصور را بگوی که سرا بزنی کند ، پدر من گفته است که من هرگز زن

(۱) نفحات الانس ص ۳۳۱ .

نمی خواهم و آن را رد کرده است. شریف گفته است که آخر زن خواهی و ترا پسری آید اما چه پسری، چون بهرات آمده است زن خواسته و من بزمین آمده ام» . (۱)

وی در روز جمعه دوم شعبان سنه ۳۹۶ زاده شده است و در نفحات آمده است « که شیخ هرات گفته: « من ربیع ام و در وقت بهار زاده ام و بهار را سخت دوست دارم » (۲)

بو منصور پدر پیر هرات نیز به زهد و ورع گرایش تام و تمامی داشت و در بانخ شاگردی پارسای حنبلی بنام ابوالمظفر جبای بن احمد کرده بود، بطوریکه آنچه بو منصور از استادش فرا گرفته بود در هرات برای شیخ هروی که کودک مستعد بود بازگویی کرد، از اینرو توان گفت که: اولین استاد پیر هروی پدرش بود که اثر نیکی بر او داشته است. کودک بود که سایه پدر از سرش کم شد و تربیت او را یحیی بن عمار شیبانی واعظ و ابو اسمعیل احمد بن محمد بن حمزه معروف به شیخ عمود عهده دار شدند.

در چهار سالگی او را بد بیرستان گذاشتند و جامی از زبان او نقل کرده است که « اول مراد در بیرستان زنی کردند گفتند زبان دارد، چون چهار ساله شدم مراد در بیرستان مالینی کرد دند، چون نه ساله شدم املائی نوشتم از قاضی ابو منصور و از جا روزی » (۳)

شیخ هروی از کودکی شور و ذوق معرفت جوئی داشت و از جودت ذهنی عجیبی برخوردار بود، در آغاز به حفظ قرآن مجید همت گماشت و بعد از آن به حدیث و رغبت فر او ان نشان داد. ز همین گرایش و فراوی به کلام ربانی موجب آمد تا تفسیری را تقریر کند که در نوع خود کمتر عدیل و نظیری داشته باشد، خاصه از لحاظ عرفانی و ادبی. که ما در آینده از آن یاد خواهیم کرد. نیز به حفظ اشعار و کلمات قصار تمایلی خاص داشت بطوریکه گفته است « من صد هزار بیت بنازی از شعرای عرب... یاد دارم » (۴)

بیرون از یحیی بن عمار، طاقی سجستانی و بشری سجزی، استادی که افکار و سیرتش بیشتر از

(۱) نفحات ص ۳۳۱

(۲) همان اثر ص ۳۳۲

(۳) همان ص ۳۳۲

(۴) همان ص ۳۳۴

دیگران بر شیخ هروی موثر افتاد، ابو منصور از دی (متوفی ۴۱۰ هـ) بود که شیخ هروی علم حدیث از وی فرا گرفت.

در سال (۴۱۷) (۱) به نیشاپور رفت و در خانقاه شیخ عمواز علم و دانش آن خطه بهر ها برد. در (۴۲۳) سفری بسوی خانه خدا کرد و بقصد حج، اما به سبب نایب حنی و ناقراری راها بازگشت. یک سال بعد باز قصد حج کرد و به علتی که ذکر رفت موفوق بزیارت آن خانه نشد و در راه برگشت بابوالحسن خرقانی عارف بلند پایه و فزون مایه روزگار خود ملاقات کرد و این دیدار هر چند گذرا بود ولیکن تأثیر آن بر شیخ هرات خوش بوده است. چنانکه جامس از قول پیر هری چنین نقل می کند: «عزیمت حج الاسلام کردم تاری برفتم و قافله راه در آن سال بار نبرد، در بازگشتن به صحبت خرقانی رسیدم. مرا بدید گفت در آی من رساش که تو از دریا آمدی جز الله تعالی نداند که این چه بود که وی گفت از غیب. ویرا از کرامت وی آن تمام بود که سر اگفت: از دریا آمدی، از علم وی آنکه گفت و اینکه میخورد و می خسپد چیزی دیگر است. چون این سخن شنیدم خرقانی من بودم. وی مرا تعظیم که میداشت کسی را نمیداشت (۲) نیز از قول شیخ هروی گفته اند: «عبداله (شیخ هرات) مردی بود بیابانی، میرفت بطلب آب زندگانی، نا خود آگاه رسید بابوالحسن خرقانی، چندان کشید آب زندگانی که نه عبداله ماند و نه خرقانی». (۳)

بنا برین سایه سفر هایش در حکم دستمایه بوده که بر اعتبار و هم بر تجربیات شیخ چیزهایی افزود و صبغه بارزی در زندگی او بدرخشش در آورد. چند آنکه خودش در مورد خرقانی گوید اگر من خرقانی را ندیدم سی حقیقت ندانستمی (۴) بعد از این پیر هروی در هرات به اوستا دی و ارشاد دست یازید و در مجالس وعظ و تذکیر با سخنان موزون و عمیقش چنان بردل و جان مریدان و شاگردان اثر کرده بود که غالب مردم هرات در حلقه درسش بر غبت تام و تمام حاضر می شدند.

اما این پیر مفسر و متفکر را آرام نگذاشتند، در روزگار وی تدنی اخلاق شدت و قوت گرفته

(۱) طبقات الحنابلہ ذیل شیخ الاسلام

(۲) نفحات به نقل از زندگانی خواجه عبداله تالیف سرژ بور کوی ص ۵۹

(۳) ریاض العارفین هدایت ص ۵۰-۸

(۴) همان کتاب

بود و عمین امر باعث میشد تا هر فکوری و کتاب خوانی بی انصافانه، آزار و اذیت به بینند. روی همین اصل دشمنان پیر هروی آهنگ آزدنش کردند و او در او آخر عهد مسعود غزنوی متهم شد به اعتقاد به تجسیم و با آنکه او رابت پرست خواندند، ولیکن سبب از آن ندید و هشدار شنید، باروی کار آمدن سلاجقه با آنکه فضای معنوی تغییری نکرد، نظام الملک معی کرد تا آن عهد، ای که به علت اشعری بودن از دیار تبعید شده بودند، باز گشت آنها میسر شود، از اینرو و لعن اشاعره - که در منا بر و مجالس صورت می گرفت - قدغن شد و کسانی مانند ابو القاسم قشیری و امام الحرمین دوباره به نیشاپور باز گشتند. در همین موقع نظام الملک مد ارس معروف به نظامیه را بمیان آورد که مذهب شافعی بر اصول اشاعره تدریس می شد و این امر موجب شد تا مخالفین پیر هری قوت گیرند و بر رغم او سخن برانند و تهمت هایی بوی نسبت دهند و او را ز صواب در همین اوان بود که مخالفان علیه او شوریدند و غوغای مخالفان موجب تبعید شیخ از هرات شد ولی بعد از چند ماهی در (۳۳۶) بهرات برگشت و به تدریس پرداخت.

مخالفان شیخ را و انمی گذاشتند از اینرو در (۳۳۸) سرودا هایی بر او انداختند و این دفعه یکسال بندی شد (۳۳۹).

بار دیگر در هرات به تدریس و تفسیر قرآن مشغول شد. در بین سالهای (۳۴۵-۳۵۵) به تحریک عمید الملک کندری لعن روافض و اشاعره به منا بر سبب از شمرده شد، و شیخ در گوشه فقر خود درجا مع هرات و خانقاه شیخ عمو به مجلس گویی می پرداخت، اما یکسال بعد یعنی در سال ۳۴۶ عمید الملک کندری قدرت و نفوذ خود را از دست داد و مخالفان شیخ باز، بارها بروی تاختند و قورارش نگذاشتند تا اینکه به ابرام و با فشاری اشاعره بایند و قید از هرات به بلخ رانده شد (۳۵۸). باز در (۳۶۲) او را بت پرست خواندند و آلپ ارسلان را برانگیختند تا سبب از هرات به بلخ رانده شد (۳۵۸). باز در (۳۶۲) او را بت پرست خواندند و آلپ ارسلان در این مورد کرد، شیخ را بی گناه خواندند و بسیار حرمتش کردند؛ شرح آن حکایت جالب است اما چون موجب اطاله کلام است نقل آن مقدور نیست. بعد از این پیر هروی چند سالی زندگی تقریباً آرام و بی سروصدا بی داشت و در عمین موقع بود که مجلس می گرفت و آثار خود را تقریر می کرد و سریدان آنرا تقریر می کردند. در این دوران همگان او را معزز می داشتند و حرمت می کردند، هم در همین اوان ارزقی هروی

(۱) شاعر بنام قرن پنجم و شش شیخ هر وی را طی قصیده پی مدح کرد .
 شیخ در اواخر عمر کور شد و حتی در همین روزگار و در حالت نا بینائی هم او را رها نکردند و
 در (۳۸۰) بعنتی تبعیدش کردند .
 در هر حال بعد از ۸۱ سال زندگی در همان سالی که ناصر خسرو در گذشت در زادگاه و
 پرورشگاه خود و در میان مریدان و هواخواهان این سرای خاکی را پدرود گفت (۳۸۱).
 و با این وداع عالم اسلام و مردم هرات را بداع رفتن خود گرفتار کرد. جایگاه رفیع او هم در عرفان
 و هم در ادب دری خالی ماند .

آثار پیر هرات: یکی از پراثرترین عرفای دری نویسنده و تازی سرایش هرات است. البته پرورش و سبزه تقریر.
 (۲) در مورد انتساب آثاری که به نام پیر هروی می باشد باید همان احتیاطی را بکنیم که در مورد اشعار
 منسوب به سنائی کرده شده و یا تردید و شبهه کمی را که در مورد پاره ای ربا عیانت عمر خیام کرده اند و یا آن
 احتیاطی را که در زمینه انتساب «یوسف وزلیخا» به فردوسی در نظر داشته شده است، زیرا عده ای از
 جا علین آنها را بنام دیگری کرده و عقاید زهر آلودشان را در عرصه فرهنگ دری عرضه کردند تا سنگی
 را بجای لولوی گرانبها بی بفروش برسانند .

هر چند عده ای از محققان انتقادی بر اختلافات لفظی و صورتی نسخ مختلف آثار شیخ هری می-
 گیرند ولیکن نباید فراموش کرد که آن قسمت از آثاری که توسط مریدان تحریر شده لاجرم چنین
 تفاوتها بی را دارد است، اما منظور نگارنده این سطور همانا مضمون و محتوای آنست که نباید
 آنرا نادیده گرفت .
 اما آثاری که از پیر هروی است و یا ظاهراً بوی منسوبست بدینقرار می باشد: طبقات الصوفیه سامی

(۱) نگاه کنید به دیوان ارزقی هر وی چاپ عبدالرسولی صفحه (۶) . کاتب این قصیده را
 بنام طغان شاه سلجوقی ثبت کرده است، مطلعش اینست :
 در قناعت و توفیق دین و مذهب راست چه بروزگار تو ای فخر روزگار کراست .
 (۲) غالب آثار پیر هری اما لی بوده است. امالی در لغت جمع املا می باشد که در مجالس و حلقه
 های درس و مواعظ و خطابات بیان می شد و توسط مریدان و شاگردان ممتاز پیر هری با ثبت تاریخ
 دقیق آن به تحریر می آمده است، علاوه بر پیر هرات سید مرتضی و صدوق و شیخ طوس نیز کتب امالی
 گونه ای داشته اند. و معارف بهاولد و فیه مافیه مولوی از همین طریق فراهم آمده است .

صدمیدان، ذم علم کلام و اهلله، زاد العارفين، رساله سوال دل از جان، علل المقامات، کنز السامعین، الهی نامه، الاربعین فی الصفات، پرده حجاب و حقیقت ایمان، انوار الحقیقین، قلندر نامه، نصیحت نامه، محبت نامه، گنج نامه، مناجات، منازل السائرین، و اردات، انیس المریدین و شمس المجالس (۱) و تفسیر معروف به کشف الاسرار میبیدی (۲).

کشف الاسرار و عدة الابرار. از عمده آثار خواجه عبدالله هروی تفسیری بوده است که تقریر او بوده و ابی الفضل رشید الدین احمد بن ابی سعد بن احمد بن مهریزد المیبیدی آنرا اساس تفسیر عرفانی و ادبی خود قرار داده است. و در این باب در مقدمه کتاب خود چنین می گوید (۳)، و من کتاب شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبدالله بن محمد انصاری را در تفسیر قرآن خوانده و دیده ام... ژرفای این تفسیر دیرینه دری، دقت نظر و مایه وافر پیر هرات را می رساند، و سخنی بگزاف نگفته اند که خواجه عبدالله در تقریر آن به یکصد و هفت تفسیر رجوع کرده است (۴).

کتاب بی کران و ژرف اساسی معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری هروی هم ترجمه است هم تفسیر است، و هم تاویل و مشتمل بر سه نوبت. نوبت اول خاص ترجمه است و نوبت دوم در تفسیر و نوبت سوم در توجیه و تاویل، که نکات جالب عرفانی در نوبت سوم آن جای گرفته و بحق از خصوصیت های عظیم النظیر این کتاب هم می باشد که توأم است با اشعار و سخنان نغز و پر مغز پیر هرات و دیگران. شایندگی این کتاب از جهات گوناگون نیست که اگر در مورد آن تحقیق بعمل آید به انداز خود آن کتاب باید کتابی نوشت، اما ناگفته نباید گذاشت کی هرگاه کسی خواستار باشد تا در مورد لهجه هروی تحقیقی بکند و آنرا بشناساند، ماخذ و مصدر مهم او باید طبقات و همین کتاب ارزنده باشد.

-
- ۱ انیس المریدین و... توجیه و تصنیف عرفانی یوسفوز لیخاست که مشحون از پند و اندرز می باشد و درباره آن نگاه کنید به مقدمه کشف الاسرار میبیدی.
- (۲) در مورد اساسی کتب فوق نگاه کنید به: ریاض العارفین ص. ۵، ریخا فیه الادب ج ۱ - ۳۱۶، تاریخ ادبیات صفاج ۲ ر ۹۱۲، پراون ص ۶. ۴، هرمان اته. ۱۵، شفق ۲۱۹، نیز رجوع شود به مجله ادب شماره سوم سال دهم ص ۹۱.
- (۳) نگاه کنید به کشف الاسرار میبیدی ص ۱
- (۴) طبقات المفسرین سیوطی.

چه مطالب زیادی را توان از این دو کتاب بدست آورد.

کتاب الاربعین . . . شیخ مشتمل از پاره ای از احادیث نبویست که بوسیله او توجیه گردیده است. نیز کتاب ذم علم کلام، مجموعه روایات و احادیث می باشد و بر رغم اهل کلام تاویل شده است.

از معروفترین آثار پیر هری در تصوف کتاب منازل السائرین است که خود او به عربی تألیف کرده و نشان دهندۀ منازل صد گانه است که سالک آنرا باید طی کند.

براین کتاب کسانی از جمله عقیف الدین تلمسانی و عبدالرزاق کاشانی و جمال الدین یحیی بن داود بن سلیمان الفارسی و شمس الدین محمد تستری و محمد بن الحسن القادری و چندتن دیگر شروحاتی نوشته اند که بعضاً در آن شروح از مشرب مؤلف بپراخه رفته و بدور مانده اند.

نیز رساله دري صد میدان مقدمات کار پیر هری است در ترتیب منازل السائرین، که شیخ آنرا نزدیک بیست و هفت سال قبل از منازل السائرین تألیف کرده بود.

از جمله امالی او کتاب مشهور طبقات الصوفیه سلمی است که ترجمه و تهذیب آنرا شیخ در مجالس و عظم و در حلقه درس به مریدان بازمی گفته و خود نیز ترجمه ها بی از احوال مشایخ را بد آن افزوده است.

همین کتاب دستمایۀ جامی در ترتیب نفحات است (۱) البته عطار نیز در تدوین و تألیف تذکره الاولیاء شاید طبقات الصوفیه سلمی را (خاصه ترجمه هر وی آن) نظر داشته.

مقام پیر هرات در ادبیات دری:

غنا و ثروت ادب صوفیانه در زبان دری بر کسی پوشیده نیست. نظم و نثر صوفیه پراست از اخلاق، فلسفه و مذمت دنیا. (۲)

با نظر داشت اینکه تصوف ما منشأ و مبدأ اسلامی دارد، با آنکه تصوف دیر تر از بغداد در کشور ما نضج گرفت با آنهم زودتر وارد ادبیات دری شد و آنرا در طی هزار و اند سال بی کمال رسانید از اینرو توان گفت: که ادبیات عرفانی و صوفیانه دری در میان زبانهای زنده جهان فرد و یگانه

(۱) نگاه کنید به چهارمقاله صفحه ۴۵ نیز مقایسه شود مقدمه مستدرک و معنی که

عبدالحی حبیبی بر چاپ طبقات نوشته است.

(۲) ارزش میراث صوفیه از زرین کوب ص ۱۲۸

است، البته با توجه به آن عده آثاری که دری زبا نان به عربی تألیف و تدوین کرده‌اند. نکته مهمتر آنست که ادب صوفیانه انسانی‌ترین و درست‌ترین مکتب تربیتی انسانی می‌باشد که مشحونست از دقایق اخلاقی و معارف الهی و نکات فلسفی و منطقی توأم با ذوق و حال، شور و جذبه، سیل و اراده. باری اگر در مورد ادب صوفیه بنویسیم و تحقیق کنیم همانا «مثنوی هفتاد سن کا غذ شود». اما شیخ علامه هری بیرون از مقام عرفانی والای که احراز کرده، در ادبیات دری دارای روش ویژه‌ی بوده، که بحق نظیر و عدیلش را کمتر می‌توان یافت. و آثارش در فصاحت و بلاغت نمونه و نشانه‌است.

با آنکه شیخ هری بیشتر به تا زی شعر سروده‌است اما محتوای شعر دری را یکباره دگرگون کرد، و در اشعار خود بیشتر به صبغه عرفان و معارف، پند و اندرز، توجه کرد، و همین امر باعث شد تا راه برای یگانگی میراث او آخر عهد غزنوی یعنی سنائی باز گردد. (۱)

پیر هرات چون اغلب صوفیانه دیگر بیرون از مجلس گوئی توجه زیادی به شعر و شاعری، عشق و مجالس سماع داشته و رباعیات زبانی سروده‌است و همین امر موجب آمده تا بر او ن در تاریخ ادبی خود اسم او را در کنار سه رباعی سرای معروف یعنی خیام، بابا طاهر و بو سعید ابوالخیر ذکر کنند، (۲) در رباعیات او اندیشه و فکر با عشق و شور و حال توأم شده و از اینرو در آن هم احساس است و هم عقل، هم سیل است و هم اراده، و محتوای بیشتر اشعارش همانند محتوای تقریرات او مست و مملوست از عشق نسبت به «او»، پند و اندرز و مذمت نفس و هوا خواهی. به این دور رباعی توجه کنید.

عیب است بزرگ بر کشیدن خود را و ز جمله خلقی بر گزیدن خود را
از مرد مک دیده بپاید آسوخ دیدن همه کس را و ندیدن خود را

یا.

دی آمدم و نایدا ز من کاری امرو ز ز من گرم نشد بازاری
فردا بر و م به خیر از اسراری نا آمده به بودی ازین بسیاری (۳)
همین شور و حال و طبع شاعرانه شیخ هرات باعث شد تا اثرش نیز آ هنگین بیمار آید. شاید مریدان مطلب را از اینراه خوبتر می‌گرفتند. نشر او را شعر هجائی نامیده‌اند. (۴)

(۱) تاریخ ادبیات هرمان اته ترجمه شفق زاده ص. ۱۵-۹

(۲) از فردوسی تا سعدی ص ۷۰۷

(۳) نقل از ریاض العارفین، روضه اول ص ۵۱ (۴) گنجینه سخن ج ۱- ۳۲

البته آثار این گونه شعر را که قبل از اسلام وجود داشته در اشعار و دو بیتی ها و امثال
عاسیانه می توان یافت ، ولی سخنان موزون شیخ هری رابحه دیگری را میسر سازد .
هرگاه خواننده وقف ها و کوتاهی و درازی هجاها و مصوت های کوتاه و دراز را در حین
خواندن سخنان پیر هری رعایت کند ، خواه سخواه از آن همان التذاد را نصیب می برد که از
زسزه کردن شعر برده است .

بطور مثال : عقل گفت من : رقیب انسا نم : نقیب احسا نم
گشاینده در فهمم زد اینده زنگ و همم
پا بسته تکلیفاتم شایسته تشریفاتم
گلزار خردمندانم افزار هنرمندانم (۱)

این قافیه پروری پیر هری در نثر مصنوع و تکلف نیست . و همین روش را بعداً شاگرد شیخ
با استفاده از کلام خود او در زمینه تالیف تغیر معروف خود - که از آن اضطراراً با اختصار یاد
کردیم - بکار بسته و سلاهی آنرا بکمال رسانید .

مزایای نثر ژرف آسای پیر هرات بسیار است ، علاوه بر قوت و کیفیت تهذیب و ترفان و
معارف و تأویل و تفسیر آیات و احادیث رسانیده است تا از دیدگاه های ذیل نیز مورد مطالعه و بررسی دقیق
محققان قرار بگیرد :

اولاً : صراحت و قطعیت معانی و اثرهای سره و دیرینه دری می باشد - که اکنون پاره ای از آنها
فوت شده است زیرا به کار بردن آنها در امالی پیر هرات محقق و سحرز است . روشن است که شعرای دری
گوی اغلب بعلمت خیال پروریهای که داشته اند و گاه ناگاه ضروریات و قیود شعری آنها را پا بند
داشته و موجب شده است تا گاهی کلمات به معنی صریح و قطعی خود بکار نروند و یکی از
دلایلی که باعث پیدایش چند معنایی کلمات در زبان دری شده است ، همین امر است ، بنابراین
آثار پیر هرات از تحریر گرفته تا به تقریر ، همه دارای این مزیت هست که و اثرها خیلی دقیقی
و صریح بکار رفته است ، خاصه طبقات و تفسیر میبندی از این حیث سخت جالب توجه است .
ثانیاً : میدانیم که اجداد ما بزبان خود بیشتر وفادار بودند ، از اینرو سعی بلیغ می کردند تا از استعمال
لغات نامأنوس و بعید از ذهن احتراز و اجتناب کنند ، خاصه صوفیه که در حلقه تدریس خود
بیشتر با عوام سرو کار داشتند .

در این راه همت بیشتر گماشتند. مگر نه اینست که غزالی با آنکه عربی دان خارق العاده بود، از استعمال کلمات و مفردات عربی خود داری می کرد. با عالمی که استحضار داریم که احیاء علوم الدین او - که آن را بزبان عربی تالیف کرده بود - تا اکنون در کشورهای عربی نمونه ایست و تدریس می شود خاصه از جهت ادبی و دستوری آن زبان.

شیخ هر وی نیز نظیر غزالی حتی از تمثیل جستن به امثال و حکم عربی احترازی می کرد با آنکه صدها هزار شعر عربی از برداشت و اشعار زیادی به تازی سرود. باری این وفاداری موجب شد تا شیخ هر وی در تمام آثارش از پیوند دادن دو لغت یا لغتی بپیوندی و بپسوندی ترکیبات طرفه و بدیع دری را بسازد. پس آثار منشور او باید از لحاظ لغت سازی نیز مورد بررسی قرار بگیرد.

ثالثاً: میدانیم که تامت سدیددی زبان دری صورت متحدالشکلی نداشت یعنی بیشتر نو بسندگان و شعراء به لهجه محلی و خطه بی خود و باقریب به آن می نوشتند و می سرودند. ازین دوره کتب و متون زیادی در دسترس است که از لحاظ لهجه شناسی زبان دری سخت مغتنم می باشد. خصوصاً آثار پیری از این نظر شایان توجه بیشتری است شیخ هرات تمام محتویات فکری خود را بزبان ساده و شیوای آن زمان نزدیک به فهم مریدان بیان می کرده است و صبغه لهجه هر وی در اکثر آثار او خصوصاً در طبقات الصوفیه سلمی روشن و نمایان است. بناءً آثار پیری هرات را باید از جهت فوق مورد مطالعه دقیق قرار دهیم و منزلت رفیع آنها را در عرضه زبان شناسی و لهجه شناسی معین کنیم رابعاً: میدانیم که تا اکنون موفق نشده ایم تا دستور تاریخی کاملی برای زبان دری ترتیب دهیم و نشر و مطالعه دقیق متون دیرینه دری این نیاز را پا کس رفع می کند.

آثار شیخ هر وی به علت اینکه در قرون اولیه هجری به سلسله نوشته آمده است بنا برین در ترتیب دستور تاریخی کامل زبان دری بدانها نیاز وافر احساس می شود.

با توجه به سطور فوق خواننده جایگاه شیخ هر وی را در عصر ادبیات دری می یابد

پاره ای از اندیشه های شیخ: شناخت طرز تلقی شیخ از طریقت و شریعت کاری نیست

که به یک یا چند گفتار بسنده کرد. چرا که بدون تر دید توان گفت: اگر درین زمینه تحقیقی

عمل بیاید باید به اندازه آثار شیخ هم آثار شیخ هم آثاری نوشت خاصه که با عصر شیخ هر وی را

که معروف به «عصر تفتیش عقاید» شده است - دقیقاً مطالعه کرد و از اخلاص آن اغراض کسانی

چون نظام الملک را نسبت به شیخ بیرون آورد و سیره مخالفان پیر هرات را باید روشن ساخت و بطور کلی فرهنگ سیاسی و سیاست دینی آنزمان را باید کاوید و بعد از آن بر عقاید و رفتار شیخ چیزهایی نوشت. هر چند قبل ازین عده‌ای او را در طریقت خشک و در شریعت متعصب خوانده‌اند ولیکن از آنها باید پرسید که آیا می‌شود به حکایت افسانه‌آمیز چهار مقاله اعتماد کرد؟ البته تردیدی نیست که شیخ بر رغم اهل بدعت سخنانی گفته و عقایدی داشته و کتاب «ذم علم الکلام» را بنابه اسرار و ابرام مریدان تالیف کرده است اما باز هم مکرر یاد می‌کنم که باید به مطابقت و بررسی دوران او رفت و بعد از آن سیره شیخ خواه‌مخواه روشن خواهد شد.

نگارنده این سطور بنابه خوی که دارد، نمی‌خواهد تا گفتاری را صرف در ساحه خشک تحقیق بگذارد بنا برین از سوی دیگر درین مختصر معرفی همه آثار فکری و زوایای زندگی این عارف ربانی ناممکن می‌نماید اما در پی آنیم تا گوشه‌ای و شمه‌ای از افکار او را از لای بلای پاره‌ای از آثارش که آینه افکار می‌باشد بیرون کرده و عرضه کنیم. باشد که در وقت فارغ تری و با خاطر جمع تری تحقیق مفصلتری در اندیشه‌های ژرف و عمیق او بعمل آید. ان شاء الله تعالی.

در روزگار شیخ مجرب هرات تدنی اخلاق سخت شدت و قوت گرفته بود، بطوریکه فراموش شده بود که اخلاقیون، آن کسانی بوده‌اند که بوسیله «عمل» (۱) نابسامانی و ریخت و پاشهای جامعه را از میان می‌بردند و هدف را همچون هدف توجیه می‌کردند و برای رسیدن به آرمانها خود، اخلاق را پایمال و مضمحل نمی‌کردند و آنرا چیزی (غیر از آن که بود) نمی‌نمودند. در چنین عصری که صفحات تاریخ آنرا نیک می‌رساند، شیخ هرات یکراه را برای تحصیل آرزوهای اخلاقی و انسانی می‌دانست و آن دین، مسلك و طریقت بود.

پیر هرات به شریعت پا که گرایش داشت، گویی که از خمیره شریعت سرشته شده بود، لیکن آنهمه در میان سخنان نغز او بسیاری است سخنانی که می‌نماید او مرد خدا را نه تنها در مسجد می‌پالید بلکه در همه جا، حتی از خرابات نیز سزاغ او را می‌گرفت.

به این چند کلمه ای که از سخنان ابراهیم ادهم نقل می‌کنند توجه کنید:

«... قوت خویش پاک‌دار و آنچه نوری از حلال خور، بر تو نیست که همه شب قیام کنی»

(۱) هر چیزی که موجب حول و قبط و رجوعه‌ای بشود عمل است و هم هر سخنی که چنین بر خرد

داری داشته باشد، عمل است رک: نقد حکمت عامیانه از: سیمون دوپوار

همه ایام روزه داری، خواهی شب بیدار دار، خواهی نی (۱) .
 و بدین طریق لازمه شناخت حلال از حرام، صدق از کذب و صواب از ناصواب بنزدیک پیر هرات
 آن بود که انسان را محق را بشناسد و آنرا بطلبد .

* * *

پیر هرات معنی می داشت تا حب دنیا و مال را در دل سریدان سرد سازد، زیر اطمع به زندگی مادی
 سالک را از سعادت معنوی دور می کند و تحصیل و «تربیب درون» را ناممکن و محال می سازد، بنابراین
 سالک باید متفکرانه تربیت مجتهد و به حطام دنیوی تمایلی نداشته باشد تا «درنگ ساخته سازنده را از
 دستش نرباید» . ازین خاطر شیخ ما اسلی را در دل پیر و آن بوسیله سخنان مجذوب و بش کوتاه
 می گردانید و هر روز را روز پسین عمر شان می شمارد و هر شب را شب واپسین عمر آنها . (۲)
 بر روی همین گونه عقیده و سابقه بود که در بسیاری از مجامع و عظیمات خود سریدان را
 بدین سخنان پر معنی توجه میداد: «در جوانی هواها را از نفس بیرون نکرد، در پیری نفس هواها را در
 دل او جمع کرد، که اگر دست دهد مراد نفس و هوا هلاک می شود و اگر دست ندهد بده نقد در عذاب او
 می برد و او در طلب آن هوا ذلیل و خوار می بود، که قدر جوانی بند انست، رضای الله فرو نهاد
 رضای هوا برداشت اکنون اسیر هوا و در دست» . (۳) .

گفتار و جستار پیر هرات در مورد پشت پازدن به حطام دنیوی در این مختصر انجام نمی پذیرد،
 از هموست در باب قناعت: «چون دیدی که سیری را روی نیست از قناعت فراتر مرو، که قناعت رابه
 باد می و به مقصود نرسی . خاک نمیدی به روی حرص باز زن تا بر آسایی، تا مال دنیا در چشم تو خاک
 نشود، اندرون تو از حرص پاک نشود و تا مال در چشم تو باز نشو از زخم ما و دل تو افکار نشو
 و نفس تو بکلی از وگر بزان و بیزار نشو و فقر او را پناهگاه و حصار نشو» . (۴)
 اینچنین سخنان روح بخش و آرام بخش در آثار پیر هرات کم نیست، و توان بکرات و مراتب
 از آنها یافت .

(۱) رسایل خواجه عبدالله انصاری با اهتمام محمد شیروانی ص ۷/۳۵

(۲) رسایل ص ۲/۳۸

(۳) رسایل ص ۱۳/۳۸

(۴) رسایل ص ۹/۹۲

«ای درویش تو دنیا را دوست میدار و یادشمن ، اگر دشمن میداری ، بدت را نماند ، و اگر دوست میداری بدت را نماند . که دنیا همچون مار است که بدم می کشد و به دم می کشد» . (۱)

تحصیل طریق عرفان و تصوف طریزی است که با سیر و سلوک و بنیادی مطلق و روشنا بی دل و درون حاصل میگردد و در نتیجه معارف حقه الهی بر ذهن سالک نقش می بندد و بقول حافظ :

ز فلک تا ملکوتش حجاب بر گیرند

هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

با توجه به این نکته تصوف در نزد پیرهرات تصفیه شدن انسان است از خود . او از عارفانی بود که از نا آگاهی عده ای که بظاهر خود را صوفی مشرب معرفی می کردند و در حقیقت صوفی نما بودند ، سخت خشمگین می شد و در پیغ یاد میکرد و به شدت بر آنها میتاخت : «خانه و نامی ، دانه و داسی شمعی و قندیلی ، زرقی و زنبیلی بعضی صوف پوشیده و گر و هی موی تراشیده» . همگان میدانند که طریقت صوفیه ژرفای ویژه بی داشت ، روش ، کنش ، و گویش آنها در حقیقت گنجینه ایست بر سایه و دستمایه ایست شایسته ، اما این طریقت نیز گاهی بدست مفتخواران و هیچ مد آنها افتاد ، بطوریکه هر چه خواستند کردند و شور بختی عجیبی وارد این طریقت کردند و اینجا بود که برخی کتبی و رسایی بر رعم رفتار آنها نشر می کردند و حق است که بوسعیدنا بوالخیر این دسته را خود کاسه ها و سبک سرها می نامد و مورد طعن و لعن قرار می دهد و بوسیله سخنان طنز گونه خود بر آنها سی تاخت و شر بعت و طریقت را چنین می نمود :

از دوست پیام آمد کاراسته کن کار این است شریعت

مهر دل پیش آرو و فضول از ره برادر اینراست طریقت (۲)

و بهمین ترتیب پیرهرات نیز تصوف را بطریق فوقی خلاصه می کرد . او گاهی تصوف را دوری و احتراز از نفس میدانست ، بنظر او هر درویشی که از نفس وانزهد ، درویش نماست نه درویش سالکی که نفس پرورانی را سرد و بد حساب نمی آورد ، و بخاطر «او» علیه آن نمی ایستاد سالک نبود و

(۱) رسایل ص ۹۵/۵

(۲) اسرار التوحید ۲۲۷-۲۲۸

صوفی بودنش به نزد پیر هرات محل تردید بود، هر چند مخالفت با هوی و هوس، کندن کوهی است به سویی، که کار هر سالکی نیست، اما این کار صعب ناشدنی هم نیست و از آن رهید، زیرا که نفس هما نند پرده ای است که جلو دیدگان مریدان گسترده می گردد و مانع تمیز حقیقت و حقیقت جوایی می شود. با توجه به این مسأله چون طریق مخالفت فرق می کند، ما لکنان چون درختی اند که:

« بهم نمازند و سیوه و بارآن نیز بهم نمازند، هر درختی را باری و هرنباتی را بری است... و هر فرعی سزاوار اصل خویش »

ولیکن صوفی در نزد پیر هرات عزت و منزلت خاصی داشت و او قدر آنرا چنین بیان می داشت: « هر چند در شکل حقیر و کوچک است ولی چون بانام حق پیوسته، قدر و جمال یافته و شأن و کمال گرفته! تا بدانی که هر کس با حق پیوست از پستی و حقارت رست و هر کس دل در غیر مابست در نهاد خود شکست ». (۱)

طریقت و شریعت در نزد پیر طریقت مانوعی تر بیت بود، او در حقیقت قطبی بود که مریدان را به اعمال نیکو و رعایت حال دیگران ترغیب و تشویق می کرد، چون دریا فته بود که مولد ناپاکی و ناپاکی مریدان از توجه نکردن آنهاست بدین مسایل. و اگر اعمال نیکو در تار و پود آنها ریشه ندهاند، سالک « فرمانفرمای ولایت و صلت »، نتواند شد. با توجه به این گونه مسایل با زجوبی از احوال همسایه و نیکو رفتاری در حق آنها را عادت سریدان می ساخت و توجه آنها را بدان معطوف می کرد « دیوا، کسا، که خود سرای ساخت، که نباید که در حقوق همسایه تقصیر افتد، که با کوه رود و در کرف سنگی ماری گیرد، که نباید که همسایه از و بیازارد و او به وعید این خبر گرفتار آید » (۲)

شیخ مادوستی و ممنوعی را دستمایه پی می داند که شوینده صحایف تلخ و ناستوده دشمنی و از هم گریزی می باشد و این از در با یست سالک راه حق بشمار است. اما پیر ما بوضوح تمام بین هم نشین نیک و بد و بین دوست پاک و ناپاک فرق می گذارد. او لی را دهقانی می داند که هسته ای

(۱) کشف الاسرار سیدی از سخنان شیخ الاسلام اشاره به سوره رعد جز و سیزدهم.

(۲) کشف الاسرار سیدی از سخنان شیخ الاسلام و اشاره به آیه بی در سور قصص جزء بیستم.

(۳) رسایل ص ۳۹ / ۱۱

را درخت پر برسی گردانند و دوسوی راهیزم کشی می شمارد که خاکستر میکند : « صحبت بازو دار یعنی که آتش بانام و کلام و پیام اودار، اگر نتوانی با کسی اودار که صحبت را اثر یست . صحبت نیکان کاری بس عظیم است ، مس در کمیا افتاد زرگشت . . . » (۱)

مکارم اخلاق انسانی دقیقه ایست که تحصیل آن نه تنها بر سر پد آن بلکه بر همگان لازمی است زیرا تحصیل این دقیقه نه تنها آرام بخش روح و وجدان انسان است بلکه در تحول جامعه هم سوثر می باشد، از زندگی این نکته بعدیست که فلاسفه قدیم «فضایل اخلاقی را لازمه عقل و دانش و معرفت بلکه با آن یکی می دانستند و می گفتند شخصی دانا خود بخود نیکو کار است و شر و بدی ناشی از جهل و نادان نیست و از اینرو باید پیوسته به پرورش قوای ذهنی خود توجه داشته باشد تا قادر به تمیز حق از باطل و خیر از شر گردد» (۲)

شیخ هری نیز به این اصل خیلی گرایش داشت و مریدان راهواره به ارزش های اخلاقی توجه میداد و سینه آنان را ملامت از مکارم اخلاقی و فضایل انسانی می کرد ، در این قلمرو در بسیاری از نشست های خود سخن رانده که شنید نیست و خواندنی ، «سالکان این راه و مقرر بان این درگاه اصل نهاد خود را به اخلاق نیکو پرورش دهند چنانکه اخلاق را به افعال نیکو پرورش دهند، شریعت را سلطان افعال دار، طریقت را سلطان اخلاق دار، تا مکارم اخلاق را به طریقت مردان به اتمام رسانی و اخلاق اسلام و ایمان را به پرورش شریعت بر نظام داری، تا بر خوردار راه جوان مردان گردی و از گرداب مستی نفس بر آبی، ذوق نیستی نهاد بیا بی دیده دل در سقلب القلوب بگشایی تا بینی آنچه به عقل عاجز ادراک آن سی آبی از جلال و جمال و بزرگواری» (۳)

پیر هرات از آن سوی افکار و روحیات مریدان سستحضر بود، و به جزئیات احوال آنان توجه داشت . از این خاطر در کنار شریعت و طریقت به زندگی روزانه و عملی مریدان سعی تمام میداشت و پند هایی در زمینه زنا شویی و جفت برگزیدن به آنان می داد : «به نیکو داشت زنان نیز گوش دار

(۱) رسایل ۱۰۳ / ۴

(۲) علم الاخلاق ص ۶۹

(۳) رسایل ص ۵۲ ر ۶

زن سبجله پرده تست از آتش دوزخ و عیب اوراسی بین که از پهلوی تست. خود را منکوه (۱) از و آن طلب که شرع طلبیده، تار نجور نگردی (۰. . .) (۲)

پیر هوشیار در تأدیب خود بسیار بسیار دلسوز و مشفق بود و همین دلسوزی و شفقت او بود که عامه مردم هرات مطیع و فرما نبردار او شدند. بر روی همین علایق او تمام زوایای زندگی سالک را اعم از تربیت درونی و رفتار بیرونی را - به سریدان می فهماند، پیوسته گوشه دمی کرد که از شنفتن سخنان ناروا بگریزند و هر سخنی را که می شنوند، به دقت گوش فراد دهند، اگر رایحه خرد سندانده در آن احساس شد آنرا بپذیرند و گرنه ردش کنند. به این عبارت کوتاه و دقیق نظر کنید :

«سخن باید که در و به افتاد تو باشم نه خوش آمد تو» به سخن باید که در تو ترس نهد نه دلیری، امید نهد، نه نومیدی، همت نهد نه دونی، یقین نهد نه شک، دنیا و اهل آن را در توحقیر کند نه بزرگ و روی تو از دنیا بگرداند به آخرت آرد، دل ترا از حقد و حسد پاک کند و به شریعت و آرد، نه در مذهب گری و حجاج و پیکارت اندازد و به بهانه ترسانیدن ترا نومید کند. چون حد و دسخن را از کتاب و سنت نشناسد به هوای خویش به سحر بیان ترا در تهلاکه اندازد. (۳)

پاره ای از سخنان شیخ محقق می سازد که او رفیق و مدد ارا لازمه طریقت و خلق و خوی سالک راه حقیقت می دانسته و در این مورد بسیار تکیه کرده و هر جا که خواسته، ذهن مریدان را به آن مصروف گردانیده، بطوریکه بنظر او «سومن چون درختی بود میوه دار و پیر بار، سنگ می خورد و پیوه می اندازد، دشنام میدهند وی ثنا میگوید، قفاش میزنند وی دعای خیر می گوید، به چوب و تازیانه اش می زنند وی نعمت صحت و عاقبتشان بر سعادت می خواهد، سمات وی می خواهند و او حیات ایشان می خواهد، پادشمن چنین زندگانی کند، بنگر که بادوست خود چون کند» (۴)

و بدین طریق پیر طریقت نه تنها مریدان را در زهد و زین و ریاضت های که سالک را نرم و ملایم می کرد - تشویق و ترغیب می کرد بل شفقت و مهر بانی را نیز در نزد ایشان عبادتی

(۱) منکوه : یعنی نکوهش مکن

(۲) رسا یل ۱۲۳ - ۱۴

(۳) رسا یل ۱۸۸ ر ۸

(۴) رسا یل ص ۱۲۳ ر ۱۱

وریاضتی مخلصانه توجیه می کرد و در بای روش سالک می نمود (۱) بنا برین برای اینکه سریدان در ریاضت های سنگین کسانی نگردند که از زندگی روی برتافتن رانیکو پندارند، آمیزش و شفقت نسبت به خلق را، آرامش روحی و درونی نشان می نهد تا سرید به استر ضای خود در بسر بردن آن سعی و کوشا باشد. (۲)

روایات مکرری در آثار پیرهرات آمده که نمایانگر توجه او نسبت به زندگی عملی و روزانه سریدان و تربیت درونی آنهاست. در سر تا سر آثار او یکنوع صبغه رفیق و سردسی می در خشد که سازنده فلسفه زندگی می باشد. خودش نیز با همه ارج و منزلتی که بین سریدان داشت با آنها از در هم را هی پیش آمد می کرد، چنان که گویی او در سریدان و سریدان در او فانی شده بودند. با وجودیکه شیخ ما عظم و لایبی را نصیب برده بود با آنها در مورد خود کمتر سخن گفته و اگر از روایاتی که جاسی و رشید الدین سبیدی و دیگران از و نقل کرده اند بگذریم در گفتار و جستار خودش شاید کمتر به سخنی رو برو شویم که حاکی از رعونت او باشد، از اینرو اغلب سر دلبران را در حکایت دیگران باز گویی می کرد و از اینرو خوتر موجب استر ضای سریدان واقع می شد.

در خلال گفته های پیر هری حکایات متنوع و گوناگونی وجود دارد که نموداری از نظر داشت او نسبت به اخلاق است، و سخن او در مورد اخلاق و مسائل تربیت نه در یک راه بهت آن روان است بلکه گاهی در خلال گفتار او به حکا یا قی که بدور از اخلاق است نیز بر می خو ریم و گاهی الفاظی و تمثیل هایی بکار رفته است که ناشایست می نماید، اما نباید نادیده گرفت که روزگار شیخ، روزگاری نبوده است که انحطاط فکری و ناسردسی در آن وجود نداشته باشد، و صف آن روزگار هر چند به نزد یک ما لایذ رک و لا یوصف، مانده اما پیر هروی پوست تمام مسایل را شکافته و لب آن را شرح کرده و حقیقتی را که استنقا جش متضمن فواید زیادی است برای سریدان استادانه بگفت آورده تا ایشان از بر خور داری آن واقعیات و نتیجه گیری شایست آن محروم نمانند.

درجا جای گفتار شیخ هرات سخنانی وجود دارد که مشحونست از طنز و جلوه دادن اخلاق

(۱) رسایل ص ۴۲ ر ۱۶

(۲) رسایل ص ۴۳ ر ۵

نکو هیده و مردم ستیهنده. اما غرض شیخ هری ازینگونه طرفه گوییها همانا تحصیل روشراصلاح طلبانه مریدان است که شیخ در سخنان رازناک عرفانی آنها را بیان داشته است.

با این مقدمات سیمای شیخ هری تا حدی از پرده غموض و ابهام بیرون شد و بویژه طرز تلقی او از تصوف و طریقت، پس تصوف در نزد او از «سن»، رهیدن، از رعونت جستن بازرگانی را از دوستی باز شناختن، بارفق و سرد می زندگی کردن، درست کد بانویی کردن، خویشتن را از اجنزاری بی اخلاقی و سفاقت کشیدن، از بی باکی و ناپاکی دوری گزیدن و صواب را از ناصواب تمیزدادن، بوده است. اما پایان بخشیدن این بحث بدون مساله جبر و اختیار از نظر پیر هرات درست نخواهد بود. مساله جبر و اختیار امروزی یا دیروزی نیست. مساله ایست که از روزگاری که انسان از قلعه تخیل بر قلعه اندیشه و تفکر دست یافت فکرش بدور آن جبر و اختیار بطواف کردن آغاز کرد و تا به امروز همواره ذهن مفسرین، متکلمین، فلاسفه، عرفا و حتی ادیبان و شاعران متفکر را بخود معطوف داشته، و بین هفتاد و سه ملت مسایلی در این قلمرو - یا بر بنیاد آن - مطرح شده و نظریات مختلفی عرضه گردیده است. و هنوز که هنوز است و بشر خاک کی دانشش بیشتر از دیروز شده، نتوانسته است گوشه یی از این مساله رازناک را بشکافد. باری بحث و فحص در این زمینه در حوصله این گفتار نیست، اما آنچه را که موجب می آید روشنگر دید پیر هرات نسبت به مساله مورد بحث می شود نباید نادیده گذاشت:

از متفکرین و فلاسفه گذشته ارسطو در این زمینه بررسی شایان توجه یی در کتاب «اخلاق نیکوماکوس» کرده است. (۱) پس از ارسطو «سوفوکل» درام نویس مشهور در نمایشنامه های خود این مساله را انعکاس داده است. (۲) اما از قدیم ترین منابعی که مساله مورد نظر در آن مفصلاً مورد بحث قرار گرفته نامه حسن بصری به عبدا لملک مروان پنجمین خلیفه اموی است: عبدالملک در نامه ای از حسن بصری خواسته بود تا شرح دهد که چگونه معتقد به قدر است؟ و حسن بصری مساله کفر و ایمان را بمیان می آورد. و در اینمورد به تفصیل تمام سخن را و مطلب را بسط و گسترش می دهد که اگر کفر به قضا و قدر خداوند بود، او باید از کافر خرسند باشد،

(۱) نگاه کنید به جبر و اختیار محمد تقی جعفری ص ۵

(۲) نگاه کنید به نمایشنامه اثر سوفوکل ترجمه محمد معینی.

زیرا خداوند را قضایی نیست که خود بدان راضی شود. (۱)
 اما باید متوجه بود که مسأله مورد نظر برای متمگران آنزمان پشتوانه مستحکمی بوده است برای دستبرد مقاصد جا برانده شان.

لیکن اساس آراء و عقاید متفکرین اسلامی در سه عقیده ذیل خلاصه می شود:

۱- جبر، ۲- تفویض ۳- الامر بین الامرین .

بیشتر دانشمندان و شاعران اندیشه مند به امر بین الامرین توجه کرده اند، زیرا آنها راه اعتدال را از دو سوی افراط و تفریط ترجیح داده اند؛ که از آن جمله یکی عارف مورد نظر ما یعنی پیرهرات است. ناصر خسرو شاعر و متکلم و مبلغ معروف این مسأله را چنین پرورانده:

چرا خورد باید به بیهوده غم	اگر کار بود ست و رفته قلم
روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم	اگر ناید از تونه نیک و نه بد
بفرمان ایزد پرستد صنم	عقوبت محال است اگر بت پرست
نشد حکم کرده نه بیش و نه کم (۲)	کتاب و پیمبر چه بایست اگر

و مولوی بلخی این مسأله را چنین توجیه می کند :

جز میه رویی و فعل زشت نه	سال بیگه گشت وقت کشت نه
بایدش بر کند و در آتش نهاد	گیرم در بیخ درخت تن فتاد
آفتاب عمر سوی چاه شد	همین همین آن راه و بیگاه شد
تا یکی نگذرد ایام کشت (۳)	همین مگوفردا که فرداها گذشت

و بدین طریق انسان را در زندگی عملیش مختار می بیند همین پیشش را پیرهرات نیز در مورد جبر و اختیار داشته است؛ بطوریکه هرگاه از عظم و جلال کبریایی یاد می کند انسان را همچون خسی در میان بحری می بیند و غیر «او» هیچ مؤثری را نمی پذیرد. (۴)

(۱) نگاه کنید به مقاله مستدرک و معنی که آقای مهدی محقق در مجله دانشکده ادبیات تهران

(سال ۱۹ ص ۲۵) عرضه کرده .

(۲) دیوان ناصر خسرو قبادیانی بلخی ص ۲۶۲

(۳) مثنوی مولوی چاپ نیکلسون، دفتر دوم، آیات شماره ۲۰۶ ۱۲۶

(۴) نگاه کنید به سوره ۴۴، تغابن، تفسیر کشف الامرار میبندی

و چون از مسایل زندگی همچون حیا، شرم، ثواب و عقاب، کفر و ایمان، نیز درست و نادرست و اعمال شایسته و ناشایسته یاد می کنند در این مراحل از مقام چپروت احترازی می کنند و شرط سوفیست را فعالیت و دست به کار شدن می داند: «اگر همه پیغمبران، ولیان، صفیان، عارفان و حقق دوستان، همگی به هم آیند، آن کیست که طاقت آنرا دارد که به حق خستد و ندر قیام کند؟ ... امر متناهی است اما حق او متناهی نیست زیرا بقا اسرینه بقاء تکلیف است و تکلیف در دنیا است که سرای تکلیف است، اما بقا حق به بقا ذات است. و ذات حق متناهی نیست پس بقای حق متناهی نیست. واجب امر برخیزد و تغیر کند ولی واجب حق تغیر پذیر نیست، (۱) و این معنی خود دلیل بر اختیار و حریت آدمی است در محیط زیست و عمل کرد او با توجه به این دقایق و اندیشه های والای پیر هرات، او عارفی است که بیشتر از این باید به تقریراتش تعمق کرد. خدایش بیامرزاد!

(۱) کشف الاسرار، سوره ۶۴ جز و بیست و هشتم.



لین کیسیلو و ترجمه: دکتر اسدالله حبیب

ماخذ مطالعه لغات زبان دری و

نظری بر لغتنامه های افغانی

مسایل مربوط به لغات زبان دری چه در افغانستان و چه در خارج از آن تا همین اواخر مورد بررسی خاصی قرار نگرفته است. نشریه های قدیمی درباره این زبان که آنهم به تعداد کم، اما تا توسط مولفان خارجی تهیه شده است، توصیف خصوصیات صوت شناسی و دستوری را در درجه یک قرار داده به مسایل لغوی کمتر پرداخته است. حال آنکه وضع لغات دری چنان انگیزنده بوده که نخستین بار دانشمندان را واداشت تا به خود و ویژگی این زبان اعتراف کنند. تلفظ ناما نوس و معانی عمده بی کلمات که نظر به زبان فارسی غیر معمول مینمود توجه اولین محققان را جلب کرد، چنانکه فیلیوت محقق انگلیسی در سال ۱۹۱۴ مطالبی در این باره نوشت و کلمات متداول زبان دری چون ((تکلیف)) بمعنای نا راحتی و ((رخصت)) بمعنای تعطیل و غیره را مثال گونه آورد [۱۲۸].

در آثار قدیم درباره لغت، نوشته هایی بصورت قطعات جداگانه و نامنظم هست. بر خورد مرسوم شرق شناسان بزبان دری یعنی برخورد از موقوف زبان فارسی ((معیاری)) Standard Persian در مطالعه زبان دری نیز متجلی شده است.

دانشمندان بجای آنکه به توصیف و معرفی منظم لغات این زبان بپردازند خصوصیات جداگانه لغوی را که در زبان فارسی به نظرشان فرسیده است جمع و ثبت کرده اند که «نکاتی در باره لغات از سلسله مقالات معروف لویجی بوئل ادیب و مستشرق ایتالیایی که چندان دقیق نگارش نیافته و امروزه کهنه محسوب میشود» از آن جمله می باشد [۱۱۳] و لغتنامه، هشتصد و پنجاه کلمه بی بوگدانوف را که

چون ضمیمه پی به اثر ارزشمند او ((یادداشت‌هایی در باره فارسی کابلی)) به چاپ رسیده تا امروز اهمیت خود را نیاخته است، نیز میتوان از آن قبیل بحساب آورد [۱۱۲].

در اتحاد شوروی مطالعه لغات زبان دری در سالهای ۳۰ آغاز یافت. در آن زمان در حلقه‌های تعلیمی و تربیتی مسکو، تا شکند و دیگر مراکز شرقی قشنا سی ما سوال تفاوت میان اصطلاحات متداول در افغانستان و ایران و ضرورت تدوین کتب درسی مخصوص برای محصلان افغان مطرح شد. در سال ۱۹۳۱ فرهنگ مختصر اصطلاحات مولفه. بیا لکوفسکی از چاپ برآمد [۱۱۳]. فرهنگ مذکور شامل بیساری مصطلحات سیاسی معمول در افغانستان بود (مولف اصطلاحات «کابلی» یا «دری» را بکار نمیبرد بلکه همه جا از کلمه «افغانی» «زبان دری افغانستان» را در نظر می‌دارد) بیا لکوفسکی در مقدمه تاکید میکند که ((بخش بزرگ اصطلاحات اجتماعی و سیاسی که در ایران معمول است از اصطلاحات تیکه در افغانستان پذیرفته شده است فرق زیادی دارد)) و در فرهنگ مذکور این فرقهها با کلمات تیکه نمونه وار آمده است به روشنی واضح میگردد و اسکان مقایسه کلمات این و آن زبان به سادگی برای خواننده میسر می‌شود. فرهنگ بیا لکوفسکی با وصف آنکه هنوز چون نخستین فرهنگ مصطلحات زبان دری ارزش خود را نگا هداشته است دیگر کهنه پنداشته می‌شود.

در کشور ما نخستین لغتنامه بزرگ زبان دری را، م. گ. اسلانوف دانشمند افغانستان شناسی که زبانهای افغانستان را می‌داند، تدوین کرده است، کلمه‌های لغتنامه اسلانوف در افغانستان جمع آوری شده قابل اعتماد بوده در فرهنگ دری به روسی. ب. و. میلر جای داده شده است [۱۱۴]. شمار این کلمات به دوهزار میرسد و مشتمل است بر لغات مختلف اجتماعی و سیاسی، دفتری، جنگی و کلمات معمول در زندگی عادی و از این رو فرهنگ مذکور تا سالهای درازی برای مقاصد درسی و کارهای عملی ارزشمند محسوب می‌شد. تعداد اندک کلمه‌ها فرهنگ اسلانوف بعضی خصوصیات ساختمان کلمات زبان دری و خصوصیات پذیرش لغات از زبانهای دیگر را به این زبان نشان میدهد و بنابراین چون ماخذی برای مطالعه لغات زبان موصوف طرف استفا ده قرار گرفته است.

معلمان، مترجمان و متخصصان تیکه در افغانستان کاسیکردند به شادی فرهنگ میلر را پذیرا شدند و اینکه آن فرهنگ بزودی کماب شد گواه این تقاضای زیاد است.

در برابر داخل کردن لغات یک زبان که موجودیت دولتی مستقلی دارد، در فرهنگ لغات زبانی دیگر که هرچند به آن نزدیک است در آن وقت اعتراضات زیادی شد و مللر در تجدید نظر بر فرهنگش از احقاق لغات دری صرف نظر کرد و چاپهای دوم و سوم فرهنگ او بدون این بخش الحاقی صورت گرفت، اما چون ضرورت چاپ نوشته‌های تازه در باره لغات دری هر روز شدیدتر احساس می‌شد در کشور ما تجربه یکجا کردن لغات زبانهای دری و فارسی را بار بار تکرار کردند [۵۶] و باید یاد آور شد که چنان کتب لغت آمیخته، همیشه دارای شماری نارسایی‌های فنی بود.

در کتاب لغت خ. گ. کورگلی که در آن اصطلاحات زبان دری در میان انبوهی از اصطلاحات فارسی به ترتیب الفبا آمده است و توسط اشاره در «افغانستان» مشخص می‌شود. کلمات تا حدی به شکل خاصی عرضه شده است.

این بود مراحل اساسی مطالعه لغات زبان دری در کشور ما و خارج از آن. در زمان حاضر زبان‌شناسان تمام جهان بر ارزش مطالعه زبان دری پافشاری زیادی میکنند. در کشور ما مستشرقین بیش از همه بزبان دری توجه میدارند. در شوروی ابرانشناسان و کسانیکه در زبان تاجکی تحقیق میکنند در استتفا جهای علمی و تعمیم‌های خود هر چه بیشتر مطالبی در باره زبان دری و لهجه‌های آن ذکر میکنند و به پیمانه گسترش مناسبات اقتصادی و فرهنگی با افغانستان ضرورت مطالعه زبان دری برای اهداف عملی آن افزایش می‌یابد و اشخاص بیشتری به درآوردن کلمات دری گماشته می‌شوند که تا کنون مواد فراوانی درین زمینه بدست آمده است، بنابراین در چنین اوضاعی سوال توصیف عمومی سیستم لغوی زبان دری و مساله تالیف فرهنگ در آن زبان بصورت سبزم مطرح می‌شود. ده پانزده سال پیش نبودن کتب لغتی که بتواند ساختار قرار گیرد که مطالعه لغات زبان دری را مشکل ساخته بود و تا همین او آخر ما چنان کتاب لغتی که در خود افغانستان تالیف شده و لغات محلی دری را شامل باشد در اختیار نداشتیم.

در سال ۱۹۵۷ که «پشتو توله» فرهنگ سه جلدی دو زبانه «افغان قاموس» را چاپ کرد و کمی دیگر گونی گرفت [۱۳۳]. چنانکه از نام کتاب برمی‌آید و چنانکه مقدمه آن نیز گواهی میدهد هدف اساسی از تالیف «افغان قاموس» کمک رساندن به افغانهایی بود که زبان پشتومی آموخته‌اند، از آنرو مولفین آنرا بخش تکمیلی «پشتو قاموس» فرهنگی که پیش از آن چاپ شده می‌پندارند [۱۳۹]. اما «افغان قاموس» با توضیح کلمه‌های دری به همان زبان آغا ز شده در ستون چپ هر صفحه معادل

پهنتوی کلمه های مذکور ذکر یافته است. برای خود مولفان افغانی مهم همان بخش دوم فرهنگ است نه قسمت توضیحی نخستین. مولف «افغان قاموس» بابرگزیدن کلمات مهم دری برای ترجمه و توضیح آنها به همان زبان نخستین لغتنامه و نخستین فرهنگ توضیحی لغات زبان دری را که در افغانستان جمع آوری شده و منعکس کننده شرایط خاص افغانستان میباشد، تدوین نموده است. این فرهنگ تنها شکل افغانی زبان دری است. در اینجا درباره طرح عمومی «افغان قاموس» به تفصیل صحبت نخواهیم کرد. چه در اسامات شکل عمومی فرهنگ های قدیمی را با تمام خصوصیات آنها انعکاس میدهد، مثلاً تفخیم تمام کلمات مشتق به شکل ستونهای مستقل قاموسی (۰) صورت نگرفته بلکه تحت یک کلمه «صدری» آمده است. عبارات نیز از روی کلمه اساسی ترتیب نشده بل که به ترتیب الفبائی ذکر گردیده است. لازم است که کمی درباره خصوصیات (افغان قاموس) و شکل توضیح کلمات در آن بحث کنیم.

مقایسه «افغان قاموس» با قاموس های نو زبان دری که در ایران چاپ شده نشان دهنده فرق زیادی هم از نظر لغات و هم از نظر معانی آنها میباشد. با مقایسه دقیق کلماتیکه در افغان قاموس (۰) با حرف پ) آغاز می شود با همان کلمات از فرهنگ های توضیحی دری (۰) [۱۶۳۹۱۵۷] چنین نتیجه بدست می آید):
۱- ((افغانی قاموس)) پیش از همه چنان واژه های را انتخاب میکند که از نظر زبان دری متروک شناخته می شود و از آنرو در قاموس های معاصر دری درج نمیشود و یا با اشاره قدیمی و کهنه

(۰) در افغان قاموس کلمه پرداخت به معنای ادا کردن، جلا، توجه کردن، آراست و فارغ شد آمده است. و در فرهنگ نفیسی در قطار دیگر معانی جلا و آرایش و انجام و تکمیل ذیل این کلمه ذکر شده و کلمه «پرداختن» به معنای توجه نمودن، آراستن و فارغ گشتن از علاقی آمده است و اما به معنای احترام نه (در قاموس) آمده و نه در «فرهنگ نفیسی» و برای «پالیدن» معنای «صاف کردن» را قاموس ذکر نمیکند و در «نفیسی» هم این معنی بعد از جستجو کردن آمده است و کلمه (پایان) با عین معانی در (نفیسی) هم ذکر شده است و پیشین هم به همین معنی در (نفیسی) دیده می شود و بنا بر آن نمیتوان در قبول این حکم تردید نداشت. (۰ ح.)

ستون قاموسی یعنی کلمه و توضیح آن که در یک ستون کتاب لغت ذکر می شود (۰ ج) فرهنگ توضیحی یعنی فرهنگی که به یک زبان معنی و موارد استعمال کلمات را توسط آوردن مترادفها و جملات و عبارات توضیح میکند به انگلیسی (Defining dictionary)

نا میده می شود (۰ ح)

مشخص می شود، مثلاً زیر حرف ((پ)) کلمه ((پردا خت)) به معنای (توجه) و (احترام)، (پالیدن) به معنای (تفحص کردن) نه به معنای پاک کردن و صاف کردن که معمولاً فرهنگهای دری ذکر میکنند، پالیدن به معنای قدیمی کلمه (زیر ، قسمت زیرین) با (پالیدن تاجکی قابل مقایسه است) که در فرهنگ دهخدا نشانه قدیمی پیشروی آن گذاشته شده است، (پیشین) و (پیشینه) به معنای نیم روز (مقایسه می شود با (پیشین) در تاجکی به معنای نیم روز) و شماری دیگر کلمه ها.

۲) توجه به کلمات آسیای میانه، یعنی کلمات مستعمل در افغانستان و تاجکستان و یا افغانستان و هند که در ایران و دیگر جاها بکار نمی رود، مثلاً کلمات ((پخته)) (که در زبان تاجکی و دری مشترک است) و مشتقات آن چون، پخته کار، پخته کاری، کلمه پشک در (تاجکی پیشک) که دهخدا آنرا محلی و مخصوص ماوراءالنهر میداند (!)، پیسه (در تاجکی هم پیسه گفته میشود) و در خردا این کلمه را به نقل از « غیاث اللغات » می آورد و پول فلزی معنی می کند، پوزه به معنای بخشی از چیزی (این کلمه ضمن تشریح کلمه دیگری در فرهنگ آمده است به ص ۲۸۶ رجوع شود)

نامهای بعضی اشیا و اثار منزه از آن جمله است، مانند پاکلی که برای تراشیدن موی بکار می رود (در فرهنگهای فارسی آنرا چون کلمه مربوط منطقه خاصی ثبت میکنند مانند فرهنگ حسن عمید) (*)

و پشه خانه (در دری پشه بند) (* *) . بعضی رسوم و القاب مخصوص اصطلاحات قرابت و خویشاوندی نیز از آن قبیل است، چون پایوازی، پاچه سفید (این کلمه در مجا و ره تاجک هانیز و جو ددارد، پدر خیل ، پسر ایورو غیره .

و همچنان کلمات تازه که از ریشه فعل مثلاً با آوردن ((ان)) ساخته شده است مانند: پرمان به معنای سوال (در دری این کلمه همیشه به شکل قید آمده است) .

۳) کلمات دخیل که از نظر ساختمان و منبع خود مخصوص مناطق شرقی جهان دری زبان و از آن جمله مخصوص افغانستان و هند میباشد. بیشتر این کلمات به گواهی شکل فونتیک شان در اصل پهنتویا انگلیسی بوده که از طریق هند و اردو زبان دری شده و یا از اصل روسی میباشد .

* در فرهنگ عمید اشاره یی که دال بر تعلق کلمه ((پاکلی)) به منطقه خاصی باشد

دید شد. - (ح .)

* * - در فرهنگ نفیسی ((پشه بند)) « پشه خانه » کنار هم آمده و تعلق معنی شده است (ح . ۱) .

وضع کلمات دخیل در زبان درزی از وضع هم‌پیکره کلمات در زبان دری کاملاً متفاوت است. مثلاً «پکه» (از پکه هندی) که از آن «پکه گوش» ساخته اند و همچنان پتلون (ما خود از پشتو) و با Pantaloon انگلیسی مقایسه می‌شود، پترول (انگلیسی) پایپ (انگلیسی) پلیت (از Plate انگلیسی)، پتنوس (از پدنوس روسی) پاراخوت یا پارااخت یا باراخت (از پارا خود روسی)، پاندول Pendule فرانسوی و پیر پوسکه Pirpuska قند را در دهن گذاشته چای تلخ را خوردن (شکل تحریف شده از روسی).

چنانکه دیده می‌شود بخش توضیحی «افغان قاموس» لغات منطقه بی‌خاص و مخصوصاً لغات آسیای میانه، افغانستان و هند را منعکس می‌سازد و این مطلب شگفتی‌آوری نیست، چه در تالیف آن اساساً از فرهنگ‌ها بی‌مانند «فرهنگ نظام» (و غیایث اللغات) که در هند چاپ شده استفاده شده است. و زیاده‌بر آن مولف تعداد کلمات معمول در افغانستان معاصر را نیز در آن گنجانیده است که معرف وضع خاص این کشور می‌باشد و در آن جمله کلماتی هست که از زبان گفتار و حتی از محاوره اوباش گرفته شده است، مثلاً ذیل همان حرف «پاچه ورمالیدن» (فرار کردن) «پیرافشانی کردن» یعنی (در پیروی حرکات جوانان) پیرپنبه، پخلوک (پسوند ok که مخصوص زبان کوچه و با زار می‌باشد) و نامهای حیوانات و گیاهها که در میان مردم معمول است، چون «پنج پایک» یا «پیش‌پا» و «پای گنجشک». بدینصورت «افغان قاموس» میتواند ماخذی برای مطالعه لغات زبان دری باشد. در مطالعه شکل گفتاری زبان دری و پیش از همه لهجه کابلی دانشمندان افغانستان طایفه داراند. نخستین اثر در معرفی علمی لهجه کابلی توسط دکتر عبدالغفور روان‌فرهادی، دانشمند افغان‌سنان، که در حلقه‌های افغانستان‌شناسان و ایران‌شناسان خوب می‌شناختش تالیف شده است [۱۵]. این اثر که شامل مسائلی علمی ارتباط با همی لهجه‌های ایران، افغانستان و تاجکستان بوده توجه محققان زیادی را نسبت به لهجه کابلی در خود مهده آن لهجه برانگیخت و مشوقی برای فراهم آوردن کلمات و مطالعه آنها گردید. جالب آن است که بحثهای دستوری دکتر فرهادی و مخصوصاً بخش ترکیب کلمات آنقدر لغت را در برداشت کسی توانست زیر بنایی برای تالیف فرهنگ کابلی باشد.

در سال ۱۹۶۱ در افغانستان فرهنگی بنام «لغات عامیانه فارسی افغانستان» چاپ شد. عبدا لله افغانی نویسنده آن که از صف ادبای متقدم است و در کابل شهرتی دارد، چند سالی بعد از

«افغان قاموس» در پی تالیف فرهنگ زبان گفتار ویاچنا نکه از نام کتاب برمی آید در پی تالیف فرهنگ زبان عامیانه برآمد. این اثر چون نخستین و تا کنون یگانه فرهنگ لغات کابلی، شایسته بررسی مفصلتری میباشد.

در تقاریظ متعدد که توسط دانشمندان بزرگ افغانستان نوشته شده و ضمیمه فرهنگ به چاپ رسیده است به حق در باره اهمیت این فرهنگ که کلمه های زبان گفتار که قبل بر آن جمع و ثبت نشده و در دسترس دانشمندان قرار نگرفته در آن نخستین بار فراهم آمده و بچاپ رسیده است، صحبت می شود. با تاسف نه در تقریظها و نه در مقدمه فرهنگ، در هیچ جا بی نمی یا بیم که مولف از عبارت «لغات عامیانه» چه چیزی را در نظر دارد و عجیب آنست که از نویسندگان تقریظها هیچکدام به این نکته نپرداخته است، مثلاً استاد خلیل الله خلیلی لغات فرهنگ را کلمه و عبارت زبان عوام میدانند و وی می نویسد که: در اینجا لغات و تعبیرات لهجه ملی دری افغانستان جمع شده است و بالاخر ملك الشعراء بیتاب در تقریظ خود فرهنگ مذکور را فرهنگ تکلمی و عامیانه مینامد. لغاتی که در این فرهنگ جمع آوری شده، یکدست نیست (از لغات پسیا و معمول گرفته تا لغاتی که میان گروههای محدودی از مردم استعمال می شود) و این مطلب گواهی میدهد که مولف اشکال مختلف زبان گفتار و پیوستگی های با همی آنها در سیستم زبان دری تا حد لازم دقیق درک نکرده است. برای تشخیص بهتر کلمات «لغات عامیانه» خوب است آنرا با «افغان قاموس» که در گذشته نظری تحلیلی بر آن انداختیم مقایسه کنیم. چنانکه معلوم می شود «لغات عامیانه» تنها با کلمه ها و عبارت عامیانه محدود نمی گردد و طوریکه از تعمق در آن برمی آید لغات ادبی بسیار معمول نیز در آن راه یافته است. لغاتی که در «قاموس» نیز دیده می شود مثلاً کلمه های کاملاً کتابی، اصطلاحات رزمی، اجتماعی و سیاسی چون جلد بد خیال، پته طلب، پریست، پیش جنگ، پیشک، چبه خانه و غیره!

چنان مینماید که مولف از منابع کتبی چون فرهنگهای قدیمی نوع هندی و آسیای میانه بهره برده است و گواه این گفته همانا تعداد زیاد کلمات و مصطلحات دفتری و تاریخی و جنگی کهنه و القاب و عناوین اهل دربار است که در فرهنگ مذکور دیده میشود، چون شاغلی - مهتمما مور دربار، عرض بیگی - کسی که سوال و حاجات مردم را به عرض پادشاه می رساند، رکاب باشی - رئیس یکدسته محافظ مخصوص شاه، فوج دار، علاقه دار، قلابیگی قلعه - دار، رساله - یک تولی سوار

نظام «سر سراسر» سرکشک پادشاه در قدیم و غیره در فرهنگهای «لغات عامیانه» و «افغان قاموس» موارد زیاد تطابق کلمات هست منتهی همه کلمات مشترک (مراد کلمات است که در زبان ادبی نگارشی نیز بکار میرود) در «لغات عامیانه» باشکل صوتی گفتاری آنها می آید (۱) که تلفظ دیگر و شکل نوشته دیگر آنها سبب شده است تا کلمه های مذکور در چنین فرهنگی وارد شوند. در «لغات عامیانه» تمام کلمات با رسم الخط عربی و بدون الفبای فونتیک ثبت شده است، اما نشان دادن حرکت حروف و تذکرات کمکی مولف ریافت تلفظ کابلی را آسان می سازد. خصوصیات زبان گفتار کابلی به تماسی در فرهنگ تجسم یافته است (۲) که در رسم الخط آن پیوسته این مشخصات مشاهده می شود.

۱) تغییر صوت «ب» به «و» و تغییر صوت «ا» - آ» که همراه آن می آید به «a - ا» مانند او - aw (ادبی آن «آب»، افتو - aftaw (ادبی آن «آفتاب» او رو - awraw (ادبی آن «آبرو» و غیره
 ۲) حذف کامل صوت (h) در تمام مواضع صوتی که گاهی تغییر و اول مجاور را نیز همراه دارد، مانند: کوتا (ادبی آن «کوتاه» ار کاوه (ادبی آن «هرکاره»)، قار (ادبی آن «قهر»)، فا تیا (ادبی آن «فا تیه»)، پیره (ادبی آن «پهره»).

۳) تبدیل «ر» به «ل» در شماری کلمات چون بلگ (ادبی - برگ).

۴) حذف «ر» در کلماتی مانند «کد» (ادبی - کرد).

۱ - از این روی که در این دو فرهنگ به ترتیب الفبا در جاهای مختلف می آید «البته در حصه کلماتیکه باعین حرف آغاز می شود» مثلاً کلمه «یا» ذره قاموس» اول آمده است و کلمه «پای» در لغات عامیانه «بعد از کلمه «پانگ» درج شده است.

۲ - ما اصلاً در اینجا شکل نوشتار زبان عامیانه کابلی را می ناییم. در افغانستان بطور استثنایی و به حق می توان از وجود شکل نگارشی زبان عامیانه سخن گفت زیرا به آن زبان کتاب نوشته شده است، نما ی شناسه هست، مقاله هایی در روزنامه ها، جراید، مجله ها چاپ می شود و با چاپ لغات عامیانه دیگر می توان گفت که شکل نوشتار زبان عامیانه کابلی تا حدی قانو مند شده است.

۵) موارد مختلف تبدیل تبدیل آ \hat{a} به a مانند: پیگه (بیگه) زچه (ادبی آن زاچه) *
 ۶) حذف «عین» در کلماتیکه ریشه عربی دارند چون مامله (ادبی-مامله)، قلا (ادبی-قلعه).
 ۷) انواع مختلف کوتاه سازی کلمه ها که مخصوص زبان گفتار عامیانه کابل است، چون ایقه (ادبی-اینقدر).

«لغات عامیانه» در مورد توضیح کلمات نیز دارای خصوصیات است. کلماتیکه هم در زبان گفتار هست و هم در زبان ادبی تنها با آوردن معنا بیکه در زبان گفتار و یاد کدام لهجه معمول است توضیح می شود. معنای ادبی چنین کلمات در قوس درج می شود و با اصلا از آن صرف نظر می گردد، مثلاً برای کلمه «پار» این دو معنی آمده است:

۱ - آنطرف، چون «پار دریا» و ۲ - ناپدید و پنهان شدن، چون: «پار شدن» و معنای مستعمل ادبی آن یعنی «پار سال» در قوس درج شده است و پهلوی کلمه «پاکیزه» ماتنها معنای محاوره بی آنرا می یابیم: (نظیف و پاک) اما معنای ادبی آن ذکر نشده است [۱۶۲-۷۶-۶۸]. **
 باید یاد آور شد که کلمات مشترک میان زبان ادبی و عامیانه در «فرهنگ لغات عامیانه» اندک است و بخش عمده کتاب لغاتی تشکیل میدهد که مخصوص زبان گفتار کابلی بوده، در زبان ادبی یا هرگز به کار نمی رود و یا کم استعمال می شود. از این نظر «لغات عامیانه» میتواند اصلاً فرهنگ لهجه و زبان گفتار مردم بشمار آید.

در این مورد باید متذکر شد که لغزش در انتخاب نام فرهنگ و تلاشی که در مورد فراختر کردن مفهوم زبان گفتار کابلی تا حد زبان عمومی ملی در تقار یقظ دیده میشود واضحاً منعکس کننده نظر شماری از دانشمندان افغانستان [۱۱۵-۶] و بیانگر اهمیت خاص کابل و برتری لسانی و فرهنگی آن است.

«لغات عامیانه» تعدادی کلمات و عبارات ندارد از لهجه های دیگر نیز دارد. اینگونه عبارات و کلمات همه با تذکر محلی که در آن رواج دارد مشخص شده است. تعداد آنها هر چند آنقدر زیاد نیست، اما تقریباً از تمام مناطق مهمی که لهجه های زبان دری در آن رایج است فراهم آورده شده

(*) زچه چنانکه زاچه هم تلفظ ادبیست و هم عامیانه. (ح. ۱).

** - مولف فرهنگ «لغات عامیانه» پهلوی «پاکیزه» بود در قوس معنای ادبی آنرا (نظیف

و پاک) ذکر می کند و بعد معنای عامیانه آنرا «مقدار کافی» می نویسد (مترجم).

است، مانند: بدخشان، پنجشیر، چخانسور، کاپیسا، گردیز، لغمان، هزاره و هرات. لغاتیکه از لهجه‌های دیگر گرفته شده، با نظر داشت آنکه تقریباً هیچ معلومی در باره لهجه شناسی تاجکی و افغانی در دست نیست برای شناختن آن لهجه می‌تواند کمک کند. کلمه‌های مذکور یا از نوع اسمای اثاثیه منزل می‌باشد: مانند «غلتک» پنجشیر و یا اصطلاحاتیکه برای تشخیص قرا بت بکار می‌رود، چون «بی بی» هرات، یا نامهای پدیده‌های طبیعی چون «چرخین» (۱) (توفان برف) هزاره، و یا تعداد زیاد اسمای محلی پرندگان، گیاهها و حیوانات است.

در «لغات عامیانه» کلمات زیادی به پیشه‌های شهری که در کابل رواج فوق العاده زیادی دارد مربوط می‌باشد. مولف فر هنگ ضروری پنداشته است تا در مقدمه نیز مخصوصاً متذکر شود که وی علاوه بر کلمات محاوره عادی کلمات متداول میان پیشه‌وران رانیز در «لغات عامیانه» وارد کرده است. در باره اندازه نسبتی این کلمات هم‌منقدر می‌توان گفت که اصطلاحات تمام حرفه‌هایی که در یک شهر شرقی مروج می‌باشد در میان آنها یافته می‌شود، مانند اصطلاحات نجاری، بنایی، کلالی و اصطلاحات انواع مختلف بافندگی از شالبافان گرفته تا اصطلاحات مخصوص جولایان و کلمات مخصوص خیاطی، پیزار دوزی، حلبی سازی، نانوایی، کلچه‌پزی، قصابی و غیره. و همچنان اصطلاحات ورزشی و شکار نیز در میان سیستم اصطلاحات پیشه‌ها و پیشه‌وران وارد شده است که بیخوش زیاد آنها اصطلاحات بودنیه بازی تشکیل میدهد. سابقه‌های خواندن بود نه چون جنگ این پرنده که از سرگرمیهای سورد پسند افغانها می‌باشد دارای سیستم منظم اصطلاحات است. از انواع بودنیه خواننده و جنگی گرفته تا خصوصیات آواز اشکال شکار و نگهداریش و عاداتش، تمام این کلمه‌های مختلف تاجزئیات، با تبصره و توضیح مفصل، داخل فر هنگ شده است. آوازهای پرنده مذکور در حالات مختلف در «لغات عامیانه» آمده است، مثلاً: «گان» صدای بودنیه که از خطر فرار کرده است و «غچ» صدای بودنیه که بدام افتاده است.

در فر هنگ مذکور لغات زبان او باش، قمار بازان، یله گردان، پهلوانان کوچه بی، و مردمان مختلف بازاری به پیمانیه زیادی آمده است.

در پهلوی زبان او باش تعداد زیادی کلمات بازاری و فحش و غیر مجاز نیز هست که مولف گو یا برای بهتر نشان دادن آب و رنگ و تنیدی و تیزی زبان گفتار مردم از حدجا یز پافراتر نهاده تا آنجا

(۱) توفان شدید برف رادر هزارگی «چپقو» گویند. نه «چرخین» (مدیر مسئول)

که یکی از تقریفات نو یسان را نیز متهیج ساخته است [۱۶۲ «جیم»]

در «فرهنگ لغات عامیانه» کلمه هاییکه معرف زبان کودکان است فوق العاده جالب توجه میباشد. مولف براساسی اعتنای زیادی به اطفال کرده و همراه با کلماتیکه کودکان بکار میبرند شماری کلمات نوازشی را که بزرگان برای خوردن استعمال میکنند (مانند بره گک) و همچنان نامهای بازیها و بازیچه های اطفال را تا حد امکان در کتاب خود فراهم آورده است. بسته خواهد بود اگر یادآور شویم که در «لغات عامیانه» بیش از ده نام ساز کاغذی می یابیم (!) شمار کلماتیکه زبان شکسته و ریخته کودکان را می رساند مانند غن و غن ghanoghun و کلماتیکه اطفال بکار میبرند چون «قخ» و «تقی» (qekh) tai پنهان شده نگاه کردن - در فرهنگ مذکور به نظر می خورد. بخش قابل ملاحظه لغات کودکان جز و گفتار عمومی نیز می باشد که سهم فعال این کلمات در عملیه ایجاد کلمات جدید گواه آن است چون: «وا وا» بزبان اطفال چیز خوب که از آن (واوایی - لباس نو) ساخته شده است «کو کو» - بزبان اطفال پرند که از آن (کو کو گک کلمه - نوازش برای پرند) ساخته شده است و «لواو» بزبان اطفال خواب معنی میدهد که از آن لولو کردن بوجود آمده است و مانند آنها.*

از جهت موضوع ((لغات عامیانه)) فرهنگی است فوق العاده غنی، سحقی، در آن کلمات اساسی کشاورزی را می یابد (چون انواع کارهای موسمی در مزارع، افزایش زبگری، انواع نباتات زراعتی با شکل تلفظ محلی آنها که قبلا در هیچ جای ثبت نشده است و درباره شکل زراعت، زندگی و رسوم و روایات مردم تصویری حاصل میکند که گاهی توضیحات مولف نیز در زمینه کمک بیشتر مینماید، مثلا اصطلاح (شارگشت) گردش در تمام شهر با موکب عروس که عازم خانه داماد میباشد (وشیرینی خوری) و غیره از فرهنگ (لغات عامیانه) می توان در باره طبابت یونانی چنانکه در افغانستان رایج است معلومات بدست آورد.

اصطلاحات زیاد جغرافیایی که فرهنگ شامل آن است چون: نامهای مناطق بود و باش مردم با محل وقوع آنها و جاهای دیدنی و ناحیه های معروف کابل و معابد و زیارتگاههای مشهور معلوم مفیدی بدست میدهد.

* قابل یادآور است که علی الرغم تصور مولف این کلمه ها همه مخصوص محاوره اطفال بوده و جزء گفتار عمومی نمیباشد (مترجم).

باز میگردیم به ما ختمان فرهنگ و سنتد کرمی شویم که «لغات عامیانه» فرهنگست توضیحی که در آن کلمات گفتار عامیانه و لهجه به زبان ادبی تو ضیح می شود (ستون قاموس) معمولاً چنین تشکیل می شود که: در آغاز کلمه اصلی می آید (که بعضی اوقات با اشاره های در باره نظم فونتیک آنها همراه است) و پس در قوسین شکل ادبی کلمه و یا معادل ادبی آن آورده می شود و بعد توضیح مفصل با ذکر حتمی آنکه در گفتار عامیانه بکدام معنای استعاره بکار می رود داده می شود و در انجام جمله ها بیکه این کلمه را در بردار د نقل می شود .

با ید یا د آور شد که تلفظ ادبی کلمه همیشه پیا پی آن نمی آید. در صورتیکه شکل فونتیک کلمه کاملاً د یگرگون شده باشد و در اثر تغییر شدید تلفظ و حتی املا ی آن عوض شده باشد. مولف برای فهم آسانتر آن تلفظ ادبی را می آورد مثلاً برای کلمه (سان) که اصل عربی میباشد معادل ادبی آن آورده نشده است اما هرگاه در پهلوی کلمه (سرحد) که بمعنای منطقه اقلیم سرد میباشد تلفظ ادبی آن آورده نشود با سرحد Sar/nad به معنای مرز التباس می شود، در حالیکه کلمه مذکور با (سرحد) ادبی مربوط است.

در فرهنگ (لغات عامیانه) همه جا تلفظ کلمات با اعراب تشخیص و به اصطلاح و اول های مجهول با خط زیر حرف (v) نشانی شده است و در صورتیکه کلمه بی با املا ی و احد دو تلفظ مختلف و دو معنای مختلف داشته باشد، برای دوری از غلطی تلفظ آن نشان داده می شود مثلاً بگی bagi (با فتح حرف اول) وسیله حمل و نقل و بگی begi (با کسر حرف اول صیغه امر از فعل «گرفتن») و همچنان در مورد کلمه های شیر) با یای مجهول حیوان که به یای معروف ما یع نوشیدنی میباشد گاهی از بو دن یا نبودن اضافت سخن می رود مثلاً کلمه (سرخط) بدون اضافت، خطی که شاگرد از روی آن خوش نویسی را تمرین میکنند و با اضافت مرز و سرحد معنی میدهد.

تقریباً نویسان (لغات عامیانه) را فرهنگی میدانند که با در نظر داشتن جدیدترین روشهای علمی تألیف شده است (بیتاب) در واقع مولف از بعضی راه و رسم قاموس نویسی معاصر استفاده کرده است که این کتاب لغت را از (افغان قاموس) سمتا زمی سازد. یکی از جهات قوی فرهنگ مذکور را اشاره ها بیست که برای مشخص کردن کلماتیکه از لهجه ها گرفته شده، لغات زبان او باش، زبان اطفال و کلمات قدیمی بکار رفته است و البته قابل یاد آور بیست که هر دو نوع چه کلمه های واقعاً قدیمی و متروک و چه کلمه های بی که بتازگی از کار برد افتاده است

در فرهنگ ((لغات عامیانه)) با تلفظ ((قدیم)) مشخص شده است .
 مولف علاوه بر اشاره هائیکه ذکر کردیم در باره خصوصیت استعمال کلمه ها نیز تذکراتی
 داده است، مثلا خصوصیات کلماتیکه زنان بکار می برند مانند صدا ها، مثل ها، دشنامها، دعا ها
 بددعا ها، طور مثال زیر عبارت ((سیاهی و سفیدی)) میخوانیم: در محاوره زنان «جادو» معنی میدهد،
 تذکر مشابه به آن در مورد عبارت «گوش شیطان کر!» که حین توصیف از حادثه بی چیزی و
 ترس از زایل شدن آن خوبی گفته می شود، نیز بنظر میخورد. از روی ((لغات عامیانه)) می توان
 در باره خصوصیات زبان زنان در افغانستان به نتایجی رسید. اکثر کلمات از نظر سبک عادی در
 گفتار زنان کیفیت خاصی می یابد مثلا کلمه فیسوک Fiçök که در محاوره زنان - مغرور و از
 خود راضی معنی میدهد .

داخل کردن چنان نمونه های اشتقاقی کلمات که از آن می توان کلمه های فراوان دیگری
 ساخت و از آنجمله کلمه های اشتقاقی وندی که معنای اصطلاحی خاصی را می رساند مانند:
 اسم با پسوندیای مصدری و یا عبارات اضافت نسبتی که بایای نسبت می آید .

چون: پپاچی از کلمه پپاخ - کلاه پوست یعنی کسیکه پپاخ می پوشد قدسی به جلو حساب
 می شود. عبارتهای اسمی چون «سرو جان» و «سروبر» در ستون قاموسی جداگنجانیده می شود. و آن
 حقیقت تأیید میگردد که این واحدهای لغوی، دیگر در شمار کلمات می آیند.

جادادن بعضی وندهای اشتقاقی که مخصوص محاوره کابل است چون کلمات مستقل در ستونهای
 قاموس جدا از نظر ما کاملاً درست و خاصه آنکه این کلمات با توضیحات لازم گرا می نیز همراه است.
 همچنان مولف در ساختمان ستون قاموسی نیز تازگی آورده است و از شکل مروج را اکثر
 فرهنگ های توضیحی و از جمله «افغان قاموس» کنار رفته است، به آن معنی که وندهای اشتقاقی
 را داخل فرهنگ نموده و کلمه های مرکب را در حیطة کلمه اصلی جای داده است .

در ((لغات عامیانه)) کلمات مشتق قاعده^۱ به ترتیب الفبایی عمومی می آید مثلا کلمه
 ((پکه گوش)) در فرهنگ مذکور ستون قاموسی مستقلی دارد، در حالی که در (افغان قاموس) در
 حیطة کلمه ((پکه)) آمده است.

عبارتهایی که در فرهنگ «لغات عامیانه» آمده با وفرت خود اعجاب انگیز است. مولف با تلاش
 نمایانند غنای زبان گفتار تنها ضرب المثل ها و اصطلاحات نه بلکه انواع عبارتهای مروج در زندگی

روزمره و کلمه ها و عبارت های ندا و تعجب و تحسین، در آمد افسانه و غیره را داخل فرهنگ ساخته است. مثلاً برای تنها کلمه «بلا» که در کابلی ما نند بلا در تاجکی معانی متنوع دارد در ((لغات عامیانه)) شانزده مرکب فعلی و شش مرکب اسمی و اضافی و چار عبارت اصطلاحی آمده است. برای مقایسه متذکر می شویم که در فرهنگ سجاوره فارسی ایران که جمال زاده تألیفش کرده (۱۳۱) برای کلمه ((بلا)) هیچیک عبارتی نیامده و در فرهنگ توضیحی پنج جلدی معروف علی اکبر نفیسی (فرنود سار) تنها يك عبارت ((بلای سیاه)) آمده است.

ترتیب ثبت عبارتها که در ((لغات عامیانه)) دیده می شود از روی عنعنه ایست که در بسیاری فرهنگ های چاپ افغانستان و ایران نیز بمشاهده میرسد و آن اینکه تمام عبارات بصورت سیکا نمکی به کلمه های مرکبی تقسیم می شود که با کلمه اساسی آغاز می یابد (مثلاً برای کلمه ((بلا)) (بلا کردن یا بلای بد) و کلمه های مرکبی که در آن پیش از کلمه اساسی کلمه دیگری واکثر ادات می آید مانند: به بلادچار شدن و غیره زیر کلمه اساسی و در يك ستون قاسوسی با آن می آید. (در چنین موارد مرکبات فعلی پیش از مرکبات اسمی جای داده می شود)، اما کلمات مرکب نوع اول پایینتر ترتیب الفبای عمومی ذکر می شود که در نتیجه از کلمه اساسی خود جدا میمانند و بین کلمات ریشه دیگر جای گزین می شود. و عبارت های مختلف که برای تهنیت و تعارف و سپاسگزاری بکار می رود، مانند: «خیر باشد!»، «خانه آباد!»، عبارت های آزاد، مانند: «بروتیر شو!» در ستونهای قاسوسی جدا گنجانید می شود.

خصوصیت زبان گفتار مردم در فرهنگ مذکور با تمام احساس تجلی کرده است. کافیهست صرف چند مثالی آورده شود، «جاله جاله ریختاندن» و «مشت باد از جنگ» «کاسه خالی» تمام این عبارات ها خواننده را به وسعت فوق العاده کلمات از لحاظ معنی در لهجه و زبان گفتار معترف می سازد.

با وصف عیب و نقصی که فرهنگ «لغات عامیانه» دارد از آنرو ارزشمند است کد نخستین بار کلمات زیاد زبانی را که مطالعه اش تازه آغاز شده در حیطه مطالعه علمی می کشاند. این فرهنگ از نظر عرض کلمات و اصول فرهنگ نویسی از عنعنه فرهنگ های قدیمی قدسی بجلو گذاشته و مرحله مهمی در فرهنگ نویسی افغانی شمرده می شود. نخستین فرهنگ گزارش دري نیز در افغانستان تألیف یافته است. روابط گسترده بین المللی افغانستان و همکاری مداوم اقتصادی و کلتوری با عده بی کشورها و نیازمندی علمی مردم مملکت در کار و معاشرت با تعداد زیاد متخصصان خارجی از زمان

درازی ضرورت تالیف فرهنگ گزارش از زبان دری و به زبان دری را بر ماساخته است. (۱) و این مطلب که داشتن فرهنگ های فارسی و دری که خواه در ایران چاپ شده باشد و خواه در کشوری دیگر در شرایط افغانستان بدرخور نمی باشد نیز از نیازمندی را بیشتر بر جسته کرده است. چندسالی قبل به کمک امریکایی ها «فرهنگ مختصر انگلیسی-دری» [۱۲۹] در کابل چاپ شد. این فرهنگ فوق العاده مختصر و یاقیقتر این لغتنامه، عمیقاً جنبه علمی دارد.

مولفان بمنظور آنکه فرهنگ خود را برای کسان زیادی که انگلیسی میدانند قابل استفاده بسازند و رسم الخط اصلی زبان دری را گذاشته کلمه ها را با حروف لاتین نوشته اند و در الفبای لاتین درازی و اول هاجز در مواردی نادر نشان داده نشده است که خود از ارزش عملی و مفید بودن لغتنامه سی کاهد.

در ترکیب ها و عبارتها حدود کلمه تا درست تعیین نه شده است (bahar surat بجای ba har surat یا bad az an بجای bad az ân)، عین کلمات به چندین شکل صوتی می آید، مثلاً در صفحه ۳۳ میخوانیم pere-shain و در صفحه ۱۸ pere-sha ni و در صفحه ۳۳ preshani. و خصوصیات خود فهرست لغات انگلیسی نشان میدهد که مولفان کدام روش مقرره بی نداشته اند. معانی مختلف کلمات انگلیسی و معانی مجازی آنها چنانکه معمول است در هلالین می آید، مثلاً:

dear (expensive) = gimat, dear (loved) = aziz

و کلمه ها عبارت های انگلیسی یا به دری ترجمه می شود یا مطابق آنها در انگلیسی جستجو می شود. قسمت ترجمه به سبب آنکه کلمات دری معاً صرافغانستان را منعکس می سازد، زیاد جالب توجه است. اینک مثالهای از ترجمه کلمه های انگلیسی به دری:

bench = darazchawki

boss = sarkarda

bookcase = almari-e ketab

industrious = kari

Craftsman = khalifa

adult = kalansal

hobby = kar - e Zauqi

to earn (money) - kamai kardan

(۱) شماری قدیمهای عملی در این سمت سفارت اتحاد شوروی در کابل بر داشته است. چاپ رساله

مختصر مکالمه دری، چاپ است هابی از کلمه ها و اصطلاحات ضروری، برگزار می جلسه های مترجمین

بحث و تحلیل طرق ترجمه از زبان دری و به زبان دری قسمتی از این فعالیتها میباشد.

« در فرهنگ مختصر انگلیسی دری» معنای گرامری کلمه های انگلیسی دقیق نیست، مثلاً کلمه های minor و minority هر دو خورد سال ترجمه شده است که دو می خورد سالی می بایست ترجمه می شد. گاه ترجمه اکثر از ذکر کلمه های معمول بدون دلیل احتراز شده است، چنانچه theatre انگلیسی صحنه تمثیل ترجمه شده در حالیکه تیاتر خود بیشتر معمول است و taxi انگلیسی، موتر کرایه ترجمه شده حال آنکه مردم بیشتر تکسی می گویند و در سوار دی ترجمه بسیار ابتدائیت مانند: خوابیدن بد = night mare و یا زن که پهلو ان است = heroin فرهنگ س. ز کسریا چون کتاب لغت بسیار عملی و بسیار ابتدایی در حلقه های وسیع ایران شناسان و افغانستان شناسان ناشناخته مانده است و با وصف آن چاپ فرهنگ مذکور مرحله تازه بی در مطالعه لغات زبان دری شمرده می شود.

علاوه بر فرهنگ ها از تحقیقات عبدالحی حبیبی محقق وادیب معروف افغانستان، در باره زبان هرات قرون وسطی چون منبع ارزشمندی برای مطالعه زبان دری استفاده شده می تواند. متن کامل انتقادی طبقات الصوفیه - اثر تصوفی معروف که دانشمند مذکور چاپ کرده است نه تنها با توضیحات مفید همراه است بلکه لغت نامه مفصل و تبصره های دستوری نیز با خود دارد [۱۴۲] بعضی کارهای عملی مولفان اتحاد شوروی و خارجی در باره زبانهای تاجیکی و فارسی و لهجه های آنها برای لغت شناسی زبان دری بصورت غیر مستقیم حایز اهمیت است. در آثار مذکور اکثر مواد لغوی مهمی به صورت چند شکل نگارش کلمه و یا لست کلمات جاداده شده است [۱۶۵، ۸۳، ۷۹]. آثاریکه مخصوصاً در لغت شناسی فارسی و تاجیکی نوشته شده است آنقدر زیاد نیست. یکی از آن جمله کار جالب ۱. ز. روزنفیلد در باره روابط زبان فارسی و تاجیکیست که نخستین مطالعه مقایسه ای لغات زبان تاجیکی با کلمه های زبان فارسی معاصر است [۵۸]. در این کار مختصر و گزارش گونه سوالهای اساسی مطالعه مقایسه دو زبان مذکور طرح شده است. الف: فرق هسته اساسی کلمه های تاجیکی و فارسی در حالیکه بسیار باهم شبیه اند. ب: کاربرد کلمات کهنه در زبان تاجیکی (نظر به زبان فارسی) که بیشتر پلئه میراث دری کلاسیک در آن می چربد. ج) قانونمندی شدت اختلاف کلمه های هر دو زبان در آینده بر اساس اختلاف منابع اخذ کلمه های بیگانه. پیشرفتهای جدیدیکه بعد از برقراری حکومت شوروی در تاجکستان نصیب زبان تاجیکی شده است. کما بیش همزمان با چاپ اثر روزنفیلد در آثار جامعه زبانشناسان پاریس مقاله بزرگ ژیلبر لازار

ایران شناس فرانسوی تحت عنوان ((خصوصیات زبان تاجیکی)) که بر اساس مقایسه استوار بود - چاپ شد . [۱۲۳]

ژیلبر لازار گو یابا این مقاله خود زبان تاجیکی را برای دانشمندان غرب نخستین بار معرفی کرد و در واقع نخستین کسی بود که علمای غرب را با پیشرفتهای محققان شوروی در زمینه مطابقت زبان تاجیکی آشنا ساخت . سزاوار یاد آور است که لازار پیش از همه در غرب به مقایسه زبان تاجیکی و فارسی و این هر دو با زبان دری تلاش و رزیده است .

ژ. لازار در مقاله خود خصوصیات گرامری و لغوی زبان تاجیکی را (به اساس تحقیقات دانشمندان شوروی) شرح نموده و آنها را نه تنها با زبان فارسی که با خصوصیات زبان دری تا آنجا نیکه برایش معلوم است مقایسه میکند و در عین حال بصورت کل در سوا ردی نتیجه گیری و تعمیم های مهمی که هر چند مقدماتیست ، انجام میدهد .

از کتاب مقالمه های دری در لغت شناسی زبان دری

لوحه دل

سر لوحه غمخانه دل چهره زرد است

سیمای بغم خفته نما بشکر در دست

این قلب که آتشکده عشق بتی بود

در سینه من مرده چو خاکستر سرد است

حبیب الرحمن هاله

تفکر، یاد آوری و تخیل

قسمت دوم

اما بخاطر آوردن تنها مربوط باین نیست که خاطرات یا تجارب در ذهن یا حافظه نگهداشته شده بلکه برشته ها یا زنجیرهای ارتباطی هم متکی است. یک چیز چیز دیگر را بخاطر می آورد و هرگاه عملیه یاد آوری را ادامه دهیم بشگفت خواهیم شد که چه تجارب گذشته و سابقه راه خود را بساحه شعور پیدا کرده و بیاد می آیند. تخنیک یا روش تحلیل روحی بر تداوی یا ارتباط تجارب و حادثات بنا یافته است. موقعیکه بیمار به تحلیل روحی معروض می گردد و تشویق میشود که بگذارد افکار بدون انتقاد بخاطره خطور کند و هر خاطره بتعقیب یک خاطر دیگر باساستداعی یا ارتباط باهمی که بوسیله آن هر دو خاطره در ذهن بهم بسته شده اند - بذهن میاید. معنی تداعی البته همین است که یک خاطر دیگر را که بان ارتباط یا الحاقی دارد بذهن دعوت میکنند و تداعی باساقوانین صورت میگیرد و آن قوانین عبارت اند از قرابت یا مجاورت و مماثلت یا مشابهت. قانون قرابت یا مجاورت این معنی را می دهد که هرگاه دو حادثه یاد و تجربه تقریباً مقارن همدیگر و یا در یکجا واقع شده باشد یکی بخاطر آمد - آن دیگر را بذهن دعوت و حاضر میسازد. هرگاه رفقا با همدیگر شامگاهانی یکجا میشوند تمام شام را بیاد آور دن خاطره های یک میله را که با همدیگر در پیمان بان شرکت کرده بودند بصرف سیرسازند. برای شان بسیار آسان است که وقایع و سرگذشت آن روز را بیاد آرند و علت آن هم همین است که قانون مقارنت اعمال نفوذ می کند. در ذهن بعضی کسان قانون مقارنت به بسیار شدت عمل میکند و با اندازه که شاید اسباب ناخوشی بعضی کسان دیگر را که مجبور اند بپیرگوئی نفر مذکور در باره میله آن روز گوش دهند. زمانی که درباره یک حادثه یا تجربه که برایشان گذشته سخن شروع میکنند و یک حادثه بی حادثه دیگر که بصورت واضح با هم مقارن

بوده اند ذکر شده میروند، شنوندگان دق می آرند.

هرگاه دو حادثه یا دو تجربه در زمان واحد یا در آن و احدا از لحاظ مشابهت باهمدیگر - بیاد آورده میشود قانون مشابهت اعمال نفوذ می کند. من بنا علی احمد را در يك جلسه عمومی می بینم دیدن او جلسه دیگری را بیاد می آرد که چند ماه قبل در آن شرکت جستته بودم نه از رهگذر اینکه در آن جلسه احمد هم شرکت داشت بلکه از این خاطر که وی بانفیری که در جلسه گذشته سخن رانی کرده بود شباهتی دارد. در فصل پنجم شخصی را ذکر کردم که بمن گفت از تو نفرت دارم اما علت آن را گفته نتوانست در اثر تحلیل و تجربه معلوم شد که قانون مشابهت در بین کیفیت ذیدخل بود و بصورت غیر شعوری مرا با کدام او در زاده خود که خوشش نمیامد ارتباط داد. پس با اساس قانون مشابهت تجاربی که با هم شباهت دارند یکی دیگری را بدهن دعوت کرده و بیاد می آرد.

يك قانون دیگر هم باید ذکر گردد و آن عبارت است از قانون «تسلسل، دلچسپی و علاقه» پیغله راضیه يك نفر رئیس را بیاد می آرد که وی بحیث مسکرتتر او کار میکرد. چون من هیچوقت هر دو را باهمدیگر یکجا ندیده ام بنا بر آن اگر رئیس بیاد می آید قانون مقارنت نه از لحاظ مکانی و نه از لحاظ زمانی در آن ذیدخل است و همچنان قانون مشابهت هم تطبیق نمیشود زیرا هر دو باهمدیگر از هیچ لحاظ شباهت ندارند. یگانه چیزی که بیاد می آید همین است که بنا علی احمد وقتی بمن گفته بود که راضیه بحیث مسکرتتر فلان رئیس کار میکند. از لحاظ همین قانون تسلسل علاقه است که من می توانم يك تجربه مشخص را بهتر بیاد آورده بتوانم. ز مانیکه کتب مربوط بان را میخوانم و حتی دیگر موضوعاتی که بان رابطه قریب داشته باشد. برای مثال غریزه انسانی را از نظر گذرانیم هر قدر بیشتر کتب در موضوع غریزه مطالعه کنیم موضوع را خوبتر بیاد آورده میتوانیم و ازین هم بهتر اگر روان شناسی حیوانی را که بتمايلات حشری بسیار نزدیک می دارد درین موضوع مطالعه بنمائیم.

بطور خلاصه :- بیاد آوردن یا حافظ تولید مجدد تجارب با دراکتی سابقه است از طریق تصور یا تخیل ذهنی که از لحاظ نوعیت از شخصی بشخصی فرق دارد. در بعضی جنبه بصیری حاکمیت دارد و در عده جنبه سمعی قوی تر است. اما بیاد آوردن ممکن است صرف از این رهگذر که تجارب سابقه در خارج ساحه شعوری ذخیره شده نگه داشته شده است. بیاد آوردن چیزی (حوادث) تازه و واضح و مسکر آسان تر است نسبت به چیزهای کهنه تاریک و خیره و نادر الوقوع. بیاد آوردن بر قوانین تداعی هم اتکا دارد که عبارت اند از سه قانون :

(۱) مقارنت، (۲) مشابهت و (۳) تسلسل دلچسپی. دایمل اینکه چرا بعضی تجارب سابقه را یادآورده نمی توانیم این است که هنگام وقوع تجارب مذکور نتوانستند بایکدرجه کافی وضاحت بر ذهن ما انطباع بگذارند و یا بنا بر کدام فعالیت غیر شعوری ذهن که انطباع آن تجربه یا حادثه را رد کرد و از با زگشت مستقیم آن به سویه شعوری جلوگیری بعمل آورد.

حال بیائید تخیل را که اساساً از یادآوری از لحاظ اینکه آزادی بیشتر دارد متفاوت است تحت مذاقه قرار دهیم. وظیفه یادآوری است که تصاویر پراکده با تجارب سابقه مماثل اند مجدداً تولید کند. اما اول الذکر یعنی تخیل می تواند ازین تصاویر یک تصویر ذهنی تشکیل داده و آن را با آینده ربط دهد. مثلاً زمانی که با عمارت یا منزلی که آن را هیچ ندیده ایم بفکر می افتیم. این عملیه بر سه قسم است:

(۱) تفریق و انفصال کدام منزلی را که دیده ام شاید خوشم آمده است. اما موقعیت آن خوشم نمی آید. تخیل مرا قدرت می بخشد که این تعمیر را در خارج شهر محاط بیک باغ قشنگ و زیبا تصور بنمایم.

(۲) ترکیب یا اضافه کردن منزلی که خوشم می آید شاید فاقد پاره تسهیلات باشد و تخیل این تسهیلات را برای آن می تراشد.

(۳) تعاض: در منزل تخیل اطاق های خواب منزل دوم را بیک اطاق بزرگ تفریحی برای اطفال عوض می کنم.

بدینتر تیب از سه عملیه تعمیری تخیل نام برده شد. حال بیائید فکر کنیم که چه مقاصدی زان متصور است. و یا برای چه هدف هایی بکار برده شده می تواند. پنج هدف یا مطلب را تشخیص داده می توانیم: تقلیدی، ابتکاری، عملی، بدیعی و آیدیاستیک. هرگاه بگفتن یک قصه که از زبان کسی دیگر شنیده ام مبادرت می ورزم شاید گفتار او را الاقل از لحاظ نگهداشتن ساختمان عمومی قصه تقلید نمایم. اگرچه اسکان دارد در بعضی جاها تخیل خودم یگان تفصیل مزید علاوه کند. هرگاه مطلب ابتکار باشد اسکان دارد آنچه را شنیده ام یا خوانده ام عیناً تولید نمایم بلکه برای اینکه از آن حظ برده شود چیزهایی بآن علاوه می کنم که زاده دماغ خودم باشد. حال اگر تخیل من برای کدام مطلب مختص عملی باشد بایستی بآنچه واقعی و حقیقت باشد اهمیت قایل شوم. مهندسان تعمیر و قنی نقشه یک شفاخانه جدید را طرح می کنند بایستی هم بجنبه عملی و هم بجنبه تفریحی

آن واقعی قابل شود و باید فکر کند که چه امکانات وجود دارد و کدام جنبه ها تعمیر را خوشنما و جالب میسازد. البته می تواند جنبه عملی را کنار گذاشته و چیزی بوجود آورد که جنبه بدیعی داشته و آنقدر هاتابع چیزهای واقعی نباشد. این کیفیت برا کثر هنرمندان صدق می کند. درین جادربکار بردن قدرت تخیل خود آزاد تر است. اگرچه نتیجه تخیل او بصورت واقعی بیانگر حیات یازندگی نباشد. از طرف دیگر کار یا محصول تخیل یک نویسنده شاید از زندگی طوری که ما بدان آشنا هستیم بعید اما ماورای قدرت بشری نباشد. یک نفر عالم اجتماعی که آید یا است باشد سعی میکند تخیل خود را برای ایجاد یک دنیای جدید بکار ببرد. البته امکان دارد که تخیل او از لحاظ عدم توجه بواقعیت های حیاتی کاملاً خیالی باشد و در حالیکه امکان دارد دلچسپی و علاقه بعضی ها را جلب کند و یا اینکه ایشان را شیفته خود سازد اما بسیار امکان دارد که منظورشان واقع نگردد. زمانی که تخیل از احاطه واقعیت و امکانات بکلی خارج میگردد بیک کیفیت بالکل خیالی و تصویری منتهی میشود و این قسم تخیلات بیشتر در زمان طفولیت و بچه گگی پیش از ده سالگی صدق میکنند. اطفال تخیل ابتکاری خود را برای اعمار سرزمین پریان بکار برده و خیال میکنند که خودشان در چنان سرزمینی با پر یان زندگی دارند تا اینکه مجدداً برایشان صدق میشود که بدنمای واقعی آمده و غذای اصلی خود را بخورند و لباس اصلی خود را بپوشند و با اشخاص و چیزهای واقعی بسربرند. ازین رو تخیل آید یا استکی از یک طرف با علمیت و از جانب دیگر با خیال و تصور مزج میگردد.

بنابراین تخیل یک عملیه ضروری و لازمی تمام حیات روحی است زیرا تنها بهمین وسیله میتوانیم از زمان حاضر بزمان آینده سفر کنیم. بوسیله آن می توانیم بصورت خیره ببینیم که در خیال یا پیش روی ما چه امکاناتی موجود است. وبدون آن آنچه را پیشرفت و ترقی می نامیم بدست آورده نخواهیم توانست و هكذا تصور یا تخیل ادراکی که بتعمیب آن می آید تحقق نخواهد یافت زیرا ذهن ما در گذشته ریشه داشته و بوسیله زمان حاضر احاطه گردیده و از آن دو خود را جدا ساخته نخواهد توانست.

تفکر مفهومی: - بیشتر گفته شد که تا اندازه که به مدر که هاتصبا و برو مفاهیم عکس العمل نشان مدهیم تفکر نوعی از کردار است و این در حقیقت همین معنی را میدهد که تفکر یک عملیه ذهنی است و مستکی بسه سویه می باشد: (۱) متضمن درک ادراکی است (۲) متضمن خیال (یا تخیلی است) (۳) متضمن مفهوم است. در سویه اول بتجارب واقعی آنی و یا همان لحظه

مربوط است، یعنی بتجارب سمعی، بصری، ذائقه‌وی، لمسی و شمی. بر حله یا سوپه دوم آزاد تراست طوری که دیدیم تخیل برای ابتکار و ساختن تصاویر ذهنی از تصویب‌های مختلف دیگر بکار می‌رود. تفکر بسا حه مفهومی آزاد تراست و به مدد که ها و تصاویر ارتباط نگرفته بلکه بر مفاهیم و ارتباطات آنها و معنی آن ها اتکا دارد. مفهوم عبارت از یک خیال عمومی است که از راه عملیه تجرید ذهنی از یک عده اشیاء می‌گردد پس از عناصر باشد. بان می‌رسیم برای مثال یک عده افراد انسانی را با هم مقایسه کرده و اوصاف مشترک آن‌ها را تجربه نموده و یک مفهوم عمومی توصل می‌یابیم و آن لفظ «انسان» است، از مفهوم‌های دیگری از قبیل زن، خانه، کار و غیره متذکر شده می‌توانیم و بعد دقیق شده می‌توانیم که چطور تمام آن‌ها با هم دیگر ارتباط دارند. زن و مرد از طریق حیات خانوادگی، امکان دارد معنی‌ها و مفاهیم تغییر یابد برای مثال لفظ مرد بکسی صدق می‌کرد که سوی کوتاه داشته پتلون و کلاه می‌پوشند. لیکن درین روزها مردان موهای خود را دراز می‌گذارند و زنان پتلون می‌پوشند که باین حساب آن مفهوم سابقه از لفظ مرد خارج شده است. پس باید در جستجوی کدام عنصر مشترک دیگر شویم که از روی آن مرد را از زن فرق بنمائیم. مراجعه باختلافات فیزیکی بین زن و مرد امکان دارد موضوع را حل کند و باین سوال جواب تهیه کند که «مفهوم مرد چه معنی دارد»

دو نوع مفهوم وجود دارد: یکی مفهوم روحیاتی و دیگری مفهوم منطقی. ملر Miller در اثر خود بنام «روانشناسی تفکر» چنین می‌گوید: مفهوم روانی یا روحیاتی را می‌توان مفهومی تلقی کرد که در داد و ستد تجارت و معاملات روزمره بدون تعمق و تفکر بوجود آمده است و عناصر معنی بالنتیجه بصورت کامل و بطور صریح بشعور آورده نشده، زنان و مردانیکه هیچوقت نمازشان را قضا نکرده اند و روزه شان را هیچوقت نخورده اند و با طرف‌شان نیز اشخاصی مثل خودشان وجود دارند. شاید اصطلاح «غریزه مذهبی» را استعمال کنند. اما این مفهوم مفهومی است که بدون تعمق و بدون فهم روشن و واقعی سعی غریزه بوجود آمده. مفهوم منطقی محصول تفکر یا تعمق است یا طوری که ملر می‌گوید «مفهوم منطقی را می‌توان تعریف کرد که آن مفهومی است که در اثر تفکر و تعمق تعمیری بمیان آمده است. و مفهومی است که در آن بالنتیجه عناصر معینی بصورت کامل واضح و روشن در شعور آمده و در ذهن تنظیم و تشکیل یافته» پس کسیکه بصورت

دقیق فکر میکنند و می دانند که مفهوم « غریزه » يك خصوصیت مختص کردار بشر است که منشاء آن بکردار حیوانی ارجاع شده می تواند. اصطلاح غریزه مندی همی را استعمال نخواهد کرد. بلکه اصطلاحات دیگری از قبیل نیاز مندی مذهبی، دلچسپی و علاقه مذهبی را بکار خواهد برد. البته نباید چنین نتیجه گرفت که مفاهیم روانی همیشه غلط و مفاهیم منطقی همیشه درست است. زیرا طوری که ملر میگوید: (مفهوم روانی انجن که بصورت تدریجی و غیر تعمق از تجارب روزمره انجنیر انکشاف یافته فی الحقیقه بسیار درست است، در حالیکه میدانیم یکعده زیاد مفاهیم منطقی سایش که محتاطانه و از روی تعمق بوجود آمده از لحاظ فقدان معطیات مناسب بسیار غیر صحیح میباشد) باوصف آن يك درجه بیشتر و زیادتر صحت را در مفاهیم منطقی توقع می کنیم نه در مفاهیم روانی و منظور ترتیب این است که بمحصلین فهماند شود که چطور از تفکر مفهوم روانی به تفکر منطقی میگذریم.

وقتی که از روانی بمنطقی میگذریم بسوی عاقلتر فکر می کنیم نسبت بوقتی که با تجارب ادراکی Perceptual یا تصویری سروکار میداشته باشیم. درین جا عناصر مربوط و مناسب را تحت تحلیل، تجزیه، تجرید و ترکیب قرار میدهیم. برای مثال اگر از ما خواهش شود که در مقاله کدام چریله را مورد نظر و انتقاد قرار دهیم میرویم تحلیل و تجزیه میکنیم و آنها را بهم دیگر مزج و ترکیب کرده بکلیه توصل میکنیم که هدف و مطلب نو بسنده در آن بوده است. در تمام این عملیه استدلال و تفکر مفهومی مضمحل است عیناً مثلثیکه در استنباط یا استنتاج. و وقتی که سیاستمداران مداری گویند که جنگ به مقدار زیاد خون ریزی، عرق ریزی و اشک ریزی منتهی میشود باید استنباط نمود که وی از حقایقی سخن میراند که در حبه ما - از ما طالب چنین قربانی و فداکاری است. اما اگر گفته شود که دشمن در محاذ جنگ آثار ضعف نشان می دهد و منابع غذایی و پولی در وطن شان رو بتنزل و اضمحلال است، ازین گفته ها باید چنین استنتاج کرد که عنقریب دشمن کاملاً مغلوب خواهد شد. زمانه که بسوی مفهومی بتفکر سپرد ازیم میخوانیم بدانیم که مفهوم یا معنی هر موز حیات چیست. جنبه های مختلف آن از چه قرار است و اساسات آن چیست و پیش از آنکه بچنین تفکر اقدام میکنیم اصلاً واضح و روشن باشد که چه میخوانیم بدانیم. بعبارت دیگر از همه اولتر میخوانیم بدانیم مسأله یا پرابلمی که پیش ما افتاده چیست. در مطالعه روانشناسی موضوع اصلی فهمیدن عملیه های ذهنی و کردار انسان است و یا اینکه معلوم نمودن این است که روح یا ذهن چیست و چگونه فعالیت میکند. وقتی

که مو نوع ساف و روشن گردید آن گاه پیش میرویم و کوشش میکنیم که جواب آن را پیدا کنیم، از طریق مطالعه و جمع آوری فرضیه ها و نظریه های مختلف در باره غریزه و نظریه های فعالیت ذهنی، شعور و غیر شعور، و ماتحت الشعور، هیجانات و غیره بمساعی خود ادامه میدهم و افکاری را جستجو میکنیم که بسوالات مطاوبه جواب تهیه کنند. باننا یج حاصله از تجسسات خویش یک راه حل فرضی از طریق تخیلات ابتر-کساری و تعمیری خود پیدا میکنیم. این نوع راه حل مانند فرضیه یک ساینس دان است که با یستی بعداً بوسیله حقایق و معطیات دیگر از حیات ذهنی ما سور دازمایش و تجربه قرار گیرد و فرضیه مطلوبه این ازمایشات را موفقانه طی کند. آنگاه گفته میتوانیم یا ادعا کرده میتوانیم که سوال خود جواب قناعت بخشی یافته ایم. اما پیش از اینکه فکر کرده بتوانیم بلسان ضرورت داریم زیرا الفاظ نه تنها حامل یا عرا ده فکراند بلکه برای نگهداری او صافی که با هم مزج و ترکیب یافته و از آن ها کلیه ها استخراج میگردد. در ذهن ما حتمی و ضروری اند. یکی از نویسندگان بنام ستانت (Stant) میگوید: «لسان مسئله یا اله تجزیه و ترکیب مفهومی است» مانند عادت حرکتی قدم زدن ز بان هم باید کسب گردد. کتب لسان زمانی آغاز می یابد که طفل شروع میکند بتوالید اصوات و صداها و تقلید صدا های که از دیگران میشنود. این معمول های تلفظی با اشیای مربوط ارتباط پیدا می کند و بعداً عوض همین اشیای بکار برده میشود. برای مثال طفل صدای «گدی» را بایک آله بازی که جسم شبیه انسان داشته دارای دست و پا و سر می باشد و آن را بادست ته و بالاسی کند و هنگام خواب در بستر خود با آن بخواب میرود، ارتباط میدهد. بعد ها اگر برای ته و بالا کردن و بازی نمودن بان می بیند که درك ندارد «گدی» «گدی» صدا می کند و بدین ترتیب صدای گدی را با اصل چیز معاوضه می کند و بدینوسیله اطرافیان خود را متوجه میسازد که چه میخواهد. حال اگر تمام احتیاجات و نیاز سندی های طفل مرفوع ساخته شود لسان غیر ضروری خواهد بود. اما دیربازود طفل با محیط خود بنوع فعال و در تماس می آید و آنگاه بدانشتن ز بان برای اظهار خواهشات خود بیشتر و زیاد تر نیاز مند میگردد. نوع اصوات و لسانی را که طفل یاد میگیرد طبعاً موقوف بمحیط اوست. هیچ توقع نمی توان کرد که طفل ز بان از بکی را یاد بگیرد در حالی که لسان بمحیط ساحول وی پبنتو باشد. اما چیزی که مهم است این است که از ابتدا طریقه صحیح استعمال الفاظ بوی یاد داده شود چه هر لفظ برای یک فکر مشخص معمول است. تفکر و تکلم

هر دو صرف بوسیله الفاظ صحیح و حقیقی آسان ساخته میشود. برای مثال احکام و اوامر صحیح و درست باشد خاص داده نمی توانیم تا پیش از پیش بصورت واضح فکر نکرده باشیم که چه میخواهیم که انجام یابد. خط مفاهمه ذهنی بین ما و دیگران لسان است و بدون آن به تنهایی و تجرید باید زیست کنیم. وقتی که از کدام سرگذشت مشخص خود بدیگران قصه میکنیم بمعنا و زت الفاظ جنبه های مختلف سرگذشت یا تجارب واقعه را از هم جدا کرده و با همدیگر ارتباط صحیح داده و از آن تصویری میسازیم که توسط آن آنچه را میخواهیم بدیگران سخا بره گردد. انجام دهم آنگاه تصویر توسط ما به وسیله الفاظ به دیگران سخا بره میشود و این الفاظ در ذهن شنوندگان تصویری را که میخواهیم تولید مینماید. بدین طریق ایشان می توانند تا اندازه بفهمند که ما بچه وضعی بودیم و تا یک اندازه تجرید به که بر ما گذشته است ایشان هم همان تجرید را درک و احساس مینمایند.

یک نکته آخر: مقدار زیاد تفکر انسان بصورت بالکل واقعی و دقیق تفکر نیست بلکه از رهگذر تکرار مسلسل الفاظی است که برای سخن گویان کم یا هیچ معنی ندارد. برای مثال نوعی که بعضی مردم کلمه های مذهبی کلامه شهادت و امثال آن را تکرار میکنند این نوع تفکر زاده عادت است. ذهن صرف بیک جریان یا سیل کلمات که بدون زحمت و کوشش و با معنی جاری میگردد می پردازد. اما در تفکر مفهومی افکار و بیای که در جمله های که طور میخانیکی بدون دانستن مفهوم و معنای آن یاد گرفته شده سیلان یا جریان نمی یابد بلکه نخست افکار انتخاب بصورت مناسب مرتب و با اساس هدف مطلوبه تنظیم می یابد. برای مثال ادای کلامه شهادت یک عادت لسانی است اما ایراد یک نطق یا بیانیه متکی بر انتخاب و تنظیم افکار است که بعد آفکار مذکور در قالب الفاظ مناسب اظهار میگردد.



از علمای معاصر افغانی پوهاند عبدالرحی حبیبی

وفات حضرت استاد مرحوم

مولوی ابوالوفای افغانی

حدود ۱۳۰۰ ش بود که من در مکتب ابتدائی تجار شهر قندهار درس میخواندم، در مسجد خانوادگی کوچه بامیزائی قندهار باشخص عالم نجفی که دراز وریش سیاه و چشمان بادامی نافذ و اخلاق شریف و زبان فصیح و روش بسیار جذاب پدرانده داشت، سو اچه گشتم، وی قاری جید قرآن عظیم و فقیه بزرگ و مفسر و محدث و با علوم اسلامی کاملاً آشنا بود، امام مسجد ما و هم مدرس ناسی و استاد بزرگ بود. حلقه تدریس علمی و شاگردان فراوان داشت. مردم او را به احترام و بمنزله استاد نافذ الکلام میدانستند و وی، زندگانی مجرد زهد و تقوی داشت و در حجره مسجد زندگی میکرد، صایم النهار و قایم اللیل بود، و در علم قرائت به مکتبهای مختلف این علم درس میداد و بزبان پشتوودری وارد و عربی سخن میگفت، و اسلاف او از بار کزائیان ارغسان قندهار بودند. من بعد از وقت مکتب به حضرت شریفش میرفتم قرآن عظیم را با مبادی تجوید و هم مبادی صرف و نحو، فقه و علوم ادبی را از وی و جدها حسن و اسهل یاد گرفتم و او مانند سربدی دلسوز و پدر مهربان بمن درس میگفت و آنچه از او آموختم تا کنون زاد راه منست. استاد مرحوم علوم اسلامی را در مدارس هند در حلقه های علمی علمای نامور آنجا مانند حضرت شیخ الهند مولانا محمود الحسن و مولانا نور شاه کشمیری و دیگر اساتید بزرگ خوانده بود و همواره میگفت: من با آب و هوای دکن هند عادت گرفته ام، ولی اگر در سه چهار سال هوای قندهار و وطن خود را تنفس نکنم مریض می شوم، بنا برین همواره در مدت چهار و پنج سال با ری خود را با این سرزمین زیبا و مستبرک میرسانم و فقط تنفس هوای این گلزمین پرفیض، جانی تازه و نیروی روحی و زندگی می بخشد.

استاد به ادبیات پښتو و دری و عربی وارد و نیز نیک آشنابود و بعد از اوقات جدی تدریس چون از حلقه درس بر میخواست تفکک و کار ذوقیش خواندن اشعار خوشحال خان و حمید و شیدا و دیگر شعرای پښتو و دری بود و اکثر دواوین نادر و نایاب شعرای پښتو را بخط خود نوشته و نقل گرفته بود. گاهی بمن هم اورانی دادی، تا برای او نقل بگیرم و هم خودم بخوانم، وی ذخیره کافی از این گونه دواوین نایاب داشت و هنگامیکه در کابل «پښتو توله» تاسیس شد، تادم، رگر، ابطه خود را با این موسسه و هم انجمن تاریخ قائم داشت. با مسایل لسانی و ادبی و تاریخ وطن خود دانشجویی فراوان میگرفت و در دادن نقل نسخه های نایاب ادبیات پښتو باشوق مندان و موسسات ادبی وطن دریغ نمی کرد. در سنه ۱۳۱۷ ش هنگامیکه این حقیر به تشویق و امر باغلی محمد داود موسس جمهوریت رئیس دولت و صدراعظم کنونی و نائب الحکومه آن وقت قندهار دیوان های خوشحال خان و عبدالقا در خان و احمد شاه با چاپ میگردد ماستاد مرحوم د و نسخذنا یاب و ارزشمند خطی این دیوانها را از حیدرآباد دکن بمن فرستاد که در طبع آن کتب یکی از مدارک من بود. حضرت استاد مرحوم بعد از ۳۰ ش با پاسپورت افغانی از قندهار به حیدرآباد دکن رفت و در آنجا بنای یک موسسه علمی را بنام «احیاء المعارف الهمانیه» در سنه ۱۳۳۸ قمری گذاشت و هدف این موسسه خیریه آن بود که کتب نایاب فقه حنفی را از موزیم ها و کتابخانه های دنیا مخصوصاً استانبول گرد آورده و آنرا طبع و نشر نماید.

وی بهمت بسا از مردم مسلمان هندوستان خزانه پی بر ای این کار فراهم آورد، و به همکاری علمای بزرگ هند و مصر و مالک عربیه نوادر کتب مذهب حنفی را از وایای فراموشی کشید، و بعد از تصحیح و ترتیب و تحشیه های انتقادی چاپ و نشر کرد که درین کار عالم مستشرق معروف کرکوی المانی هم با این موسسه همکاری کردی.

استادا کثرت اوقات عمر خود را بکار تدریس فقه و قرأت و تصحیح و نشر نوادر کتب قدیم و هم پرورش شاگردان زیاد در افغانستان و هم در هند صرف کرد. مجرد زیست، دقایق زهد و تقوی و رزق حلال را فراسوش نکرد، و لپی در عین این حالت مرد زاهد خشک سخت گیر کهنه پرستی نبود هنگامیکه به وطن می آمد جوانان و پیران، علماء و عامه بدور او فراهم می آمدند، و از صحبت دلپذیرش حظ می بردند. در خارج وطن هر هم وطنی را که میدید او را می نواخت و بزبان او یای گپ میزد

او از دیدن یکتن هراتی یا قند هاری یا اندخویی یا کابلی و سزازی آنقدر مشغوف می شد که از فرط مسرت اشک از دیدگانش سرازیر می شد و می گفت: او! باز بوی وطن بمشام من رسید. الحمد لله والمنه. استاد مدت ۵ سال در هند با پاسپورت افغانی باقی ماند و همواره با فغان بودن خود افتخار کردی و از مفاخر افغانی دفاع نمودی و در بین علماء هند به ((الافغانی)) شهرت داشت و گاهی او را ((اسام حنفی)) گفتندی.

سفر آخرین حضرت استاد بوطنش در زمستان ۱۳۳۸ ش بود که از راه پشاور بکابل آمد و مدتی درین شهر اقامت گزید و بسا از جوانان و پیران از محضر شریفش استفاده کردند. از پنجا بقند هار و هرات تا پرناباد او به رفت و در هر جا صدها تن از شاگردان و مخلصان او را استقبال کردند. نویسنده حقیر نیز همواره در کابل بملاقات او رسیدی و بدرک فیوض پرداختی، مکاتیب هائی ماهم همواره دوام داشت، تا که دوسه ماه قبل نامه بی از یکتن شاگرد و فرزند خو انده اش، ازدکن رسید و بکمال حسرت اطلاع داد که حضرت مولانا استاد ی روز چهارشنبه ۳۲ جولائی ۱۹۷۵ (۱ اول اسد ۱۳۵۴ ش) ساعت هفت صبح بمرض ذات الجنب مرحوم شدند.

نام وی محمود شاه و شهرتش ابولوفاعل افغانی و پدرش مولوی مبارکشاه قادری نام داشت. که از ارغسان قندهار بود، تولدش ماه ذیحجه سنه ۱۳۱۰ قمری و عمرش ۸۵ سال است. گاهی به پښتو شعر هم می گفت که نمونه اشعارش بین ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ ش در طلوع افغان قندهار نشر شده است.

حضرت استاد مرحوم کتابی در علم تجوید بنام دلیل القرآن بزبان پښتو نوشته که بارها طبع شده و مورد استفاده طلبه تجویدالقرآن است.

اینک بذکر کتبی می پردازیم که مستقیماً بقلم حضرت استاد مرحوم تصحیح و ترتیب و طبع شده و نیاز بر نظارت او همکاران و شاگردانش تصحیح و تحشیه کرده و از طرف اداره احیاء المعارف النعمانیه که سمت ریاست آنرا داشت از حیدرآباد دکن طبع و نشر کرده اند:

۱- کتاب الرد علی سیرالاوزاعی در حدود ۳۰۰ صفحه.

عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی (۸۸-۱۵۷ ق) امام فقه و زاهد شام و صاحب فتوی و کتاب السنن و کتاب المسایل بود که ۷ هزار مساله را جواب گفته و در اندلس تا زمان حکم بن هشام بحکم او فتوی میداد (الاعلام ۳-۹۴) این کتاب ناشناخته از روی نسخه نایاب عربی ترتیب و طبع شده است.

۲- اختلاف ابی حنیفه و ابی لیلی از امام ابو یوسف:

- ۳ - امام ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم کوفی (۱۱۳ - ۱۸۲ ق) و قاضی و تلمیذ بزرگ امام ابوحنیفه و صاحب کتاب الخراج والاثار است .
وی کتابی بنام فوق نوشته و در آن اختلافات امام ابو یعلی یکی از تلامذ امام ابوحنیفه را با استاذش در فقه فراهم آورده است .
- ۴ - شرح الصدر الشهید لکتاب النفقات علی الاقارب ، که آنرا ابو بکر احمد بن عمر خصاف متوفی (۶۲۱ ق) تالیف و صد ر شهید فقیه معروف حنفی متوفی ۵۳۶ ق شرح کرده است .
- ۵ - الجامع الکبیر از امام محمد بن حسن شاگرد امام ابوحنیفه که در سنه ۱۸۹ ق وفات یافته و این کتاب او مشتمل بر فروع فقه حنفی است و شروح زیادی دارد (: کشف الظنون ۱ ر ۵۶۷ مخ)
- ۶ - النکت : شرح شمس الاثمه سرخسی بر زیادات امام محمد و شرح آن از ابی نصر احمد عتایی بخاری متوفی (۵۸۶ ق) .
- ابو بکر محمد بن احمد ابی سهل سرخسی حنفی متوفی در حدود ۴۸۳ ق از اعظام رجال فقه حنفی است که النکت زیاده الزیاد را در مجلس اوزگند تالیف کرده است (کشف ۲ ر ۹۶۳) .
- ۷ - مختصر الطحاوی فی فروع الحنفیه از امام ابو جعفر احمد بن محمد (متوفی ۳۲۱ ق) که شروح فراوانی دارد و از کتب معتبر حنفیه است (کشف ۲ ر ۱۶۲۷)
- ۸ - مناقب الامام الاعظم و صاحبیه : از حافظ شمس الدین ذهبی (متوفی ۱۴۸ ق) با تعلیقات شیخ محمد زاهد الکوثری .
- ۹ - اصول الامام شمس الاثمه سرخسی ، ابو بکر محمد بن احمد سابق الذکر در اصول فقه که در زندان خوارزم تالیف آنرا آغاز کرده و تا باب شروط رسانیده و بقیه آنرا بعد از رهائی سجن در فرغانه املا کرده است (کشف ۱ / ۱۱۲)
- ۱۰ - کتاب الاثار از محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ ق به تصحیح و تعلیق مهدی حسن شاه جهان پوری ۶۴۰ صفحه طبع ۱۹۶۵ م .
- ۱۱ - کتاب الاصل از محمد بن حسن شیبانی جزو اول طبع ۱۹۶۶ م . این کتاب را حاکم الشهید ابوالفضل محمد بلخی متوفی ۳۳۴ ق بنام الکافی اختصار کرد و بعد از آن ابو جعفر حاکم محمد بلخی متوفی ۳۶۲ ق آنرا شرح داد و هم صدر الشهید عمر بن عبد العزیز مازن (۴۸۳ - ۵۳۶ ق) شرحی بر آن دارد ، ۵۲۴ صفحه طبع ۱۹۶۶ م ، که شروح دیگری هم دارد .

- (۱۲) العالم والمتعلم طبع ۱۳۴۹ کتابیست منسوب به امام اعظم ابوحنیفه .
 (۱۳) فهارس صحیح البخاری تالیف مولانا شیخ رضوان محمد رضوان .
 (۱۴) کتاب الاثار از امام ابو یوسف سابق الذکر با تعلیقات .
 (۱۵) شرح صدر الشهدا از امام ابی بکر سر خسی محمد بن محمد حنفی مشهور به صدر الشهدا صاحب کافی فی فروع الحنفیه در سنه ۳۳۴ ق شهادت شد که در کافی خود احکام مبسوط امام محمد بن حسن وجوابع اورا فراهم آورده بود .

- (۱۶) الحججه علی اهل المدینه : کتابیست در چهار جلد از امام محمد بن حسن شیبانی سابق اندک کر: جز اول ۵۹۴ صفحه طبع حیدرآباد هند ۱۹۶۵ م .
 جزو دوم ۸۱۶ صفحه زر زر زر ۱۹۶۸ م
 جزو سوم ۵۵۷ صفحه زر زر زر ۱۹۶۹ م
 جزو چهارم ۴۴۸ صفحه زر زر زر ۱۹۷۱ م

این بود برخی از نشرات و مطبوعات احماء المعارف النعمانیه که سوس و رئیس آن استاد مرحوم افغانی بود. وفات این عالم نامور افغانی در تمام مطبوعات اسلامی با تأسف تلقی شد و ما برای نمونه چند سطر را از جریده الحق اردو طبع دارالعلوم حقانیه اکوره ختک (پشاور) ترجمه میکنیم که باجمعیة العلماء اسلام تحت قیادت مولانا مفتی محمود را بطه در ردو الحق در شماره ۱ جلد ۱ ستمبر ۱۹۷۵ در باره وفات استاد افغانی چنین می نویسد :

«در حیدرآباد هندوستان در سده گذشته حضرت مولانا ابوالوفاء افغانی قدس سره وفات یافت . مرحوم در علم و تقوی و زهد و کمالات ذاتی یگانه دهر و از ایامه عظیم فقه حنفی بود که تمام عمر خود را به احیای آثار علمی ائمه احناف و ساختن فقه حنفی صرف کرده و به احیاء و اشاعت آن همت گماشته بود. وی همواره در حالت گمنامی و انزوا زندگی میکرد، که وفات وی برای عالم اسلام بالعموم و سبب حنفی علی الخصوص يك سا نجه الم افزای بز رگست . حق تعالی او را مقام قرب خود عطا فرماید .» (الحق ص ۴)

روزنامه انقلاب طبع بمبئی (۱۳ اگست ۱۹۷۵ م) در باره وفات این عالم افغانی مینویسد :
 «خبر المناك وفات صدر لجنة احماء المعارف النعمانیه حیدرآباد، حضرت مولانا ابوالوفاء صاحب افغانی (رح) نه تنها در بین اهل علم بر صغیر هندو پاك ، بلکه در حلقه های علمی تمام دنیا ، با تأسف و رنج

فراوان شنیده شد شخصیت شریف این استاد ، همزوج لطیفی بود از مشیخت و علمیت ، که نظیرش نایابست. از یکطرف درویش و عابد و زاهد خداپرستی بود ، ولی در عین حال ، عالم و محقق زبردستی که در دنیا علم شخصیت مسلمی داشت و در صف اول علما و محققان بشمار میرفت و پنجاه سال کامل در حیدرآباد دکن ، به احیاء کتب نایاب و معارف حنفی و تدریس و پرورش تلامیذ و مشاغل علمی پرداخت و مدتها مدرس مدرسه نظامیه حیدرآباد و کن دایرة المعارف النعمانیه بود ، که بسا شاگردان و مخلصان اهل علم از طبقه قدیم و جدید داشت و به روایات افغانی خود و زهد و تقوی و اخلاق نیک و تواضع و تحقیقات علمی سخت پابند بود و صحبتش شیرینی و انبساط فراوان داشت . وی نمونه کامل علم و عمل سلف صالحین و دارای شفقت و سهر بانی و محبت سرشده بود و در عقب خود یکدسته بزرگ تلامیذ و پیروان و مخلصان را گذاشته است ، که در حقیقت ترکه علمی او میباشند .» (صفحه ۳ شماره ۲۱۵ جلد ۳۸ روزنامه انقلاب بمبئی) .

(بقیه از ص ۸)

مآخذ :

- محمد فواد عبدالباقی : آیات قرآن عظیم : از روی المعجم المفهرس ، طبع قاهره ۱۹۴۵ م .
- ابوالفضل رشید الدین میبذی : کشف الاسرار و عدة الابرار ۳-۸-۹ طبع تهران ۱۳۴۰ ش .
- مواوی جلال الدین بلخی : مثنوی شریف طبع تهران ۱۳۱۹ ش .
- شیخ محی الدین بن عربی : فصوص الحکم با تعلیقات عقیفی ، قاهره ۱۹۴۶ م .
- شیخ محمود شبستری : گلشن راز ، طبع تهران ۱۳۴۶ ش .
- مولانا عبدالرحمن جامی : شرح رباعیات (خطی)
- شمس الدین محمد کرمانی : مصباح الراح طبع تهران ۱۳۴۹ ش .
- سید محمد ذوقی : سر دلبران ، طبع کراچی ۱۳۸۸ ق .
- خواجه عبد الله انصاری : حد سیدان ، طبع کابل ۱۳۴۱ ش .
- خواجه عبد الله انصاری : طبقات الصوفیه ، طبع کابل ۱۳۴۱ ش .
- خواجه عبد الله انصاری : منازل السائرین ، طبع قاهره ۱۹۶۲ م .
- منایی مجدود بن آدم غزنوی : دیوان سنائی طبع تهران ۱۳۲۰ ش .
- محمد نور الحق علوی : اورینتل کالج میگزین ، طبع لاهور ۱۹۲۷ م .
- عبدا لقادر بیدل : کلمات بیدل ، طبع کابل ۱۳۴۱ ش .
- ضمیمه : نقشه دایرة الوجود با تقسیم بندی پیر هرات .

الاستاد الفقيه صلاح الدين سلجوقى

ألامة العربية

فى نظر الافغانيين

وكانت «دار الهلال» قد طلبت من السيد السفير أن يكتب لها كلمة عن «الامة العربية فى نظر الافغانيين» لنشرها فى العدد الممتاز من مجلة «الهلال» الذى اصدرته فى مطلع عامها الجديد عن «استنا العربية» فكتب اليها لكلمة التالىة . .

«ترجع الحضارة عند الافغانيين الى ما قبل مائة قرن تقريباً . وعند ما كان الهند و كيون فى بلخ (شمال افغانستان) ، قبل هجرتهم الى الهند كانت لديهم كتب الفيد يائية وهى الموجودة لديهم حتى الان . وهذه الكتب تحوى معلومات تاريخية للمناطق الشمالية فى افغانستان والمعروفة فى التاريخ القديم باسم (آريانا) ، وما وقع فيها من معارك ، والسلطين الذين تداووا حكمها ، كما تحوى معلومات جغرافية عن طبيعة البلاد وجبالها وانهارها وتشير مزامير تلك الكتب الى بعض مزامير عتيقة بائدة كانت معهم قبل ان يهاجروا من الشمال الاقصى الى ام البلاد ، بلخ .

وبعد ذلك ولد سبنتمان ، المعروف بزرادشت ، فى بلخ ، وعاش فيها ، وهو مؤسس للدين الثنائى القايل بالخير والشر ، والذى تعتنقه الامة التى يطلق عليها العرب اسم المجوس . وقد جاء بكتابه المسمى بـ (أوسطا) .

قبل الميلاد المسيحى :

وقبل الميلاد المسيحى ، اعتنق الافغانيون الجنوبيون المذهب البوذى ، وكانوا امن اقوى العوامل فى نشرها . وفى ذلك الحين كانت لديهم ثقافة مزدوجة من كل هذه الافكار والعقائد والفلسفات الميلاث التى وجدت فى افغانستان ، ونعنى بها الهندوكية والمجوسية والبوذية . كما كان عندهم ادب رائع وشعر نياض وفلسفه عميقة .

روابط بين العرب والافغانيين

ويظهر انه كانت بين الافغانيين والعرب روا بط جاوزت حدود التجارة التي كانوا يتداولونها فيما بينهم من سواحل بلوچستان التي كانت جزء من الديار الافغانيه . والتي كانت سحاذيقه للسواحل العربية ، وتعدتها الى العلوم والفلسفة والاداب . والدليل على ذلك ان هناك كلمات « مبتا فيزيقية » استعيرت و عربت من الفلسفة « الاوسطائية » مثل (الفردوس) من (براديس) ومعناها (ما وراء الدنيا) و (جهنم) من (جهان دم) ومعناها (ذيل العالم) و (مسجد) من (مازكد) وتفسيرها (بيت الصلاة) وكلمات طبية ، مثل (زنجبيل) و (قسط) و (سرسام) و (برسام) ومعناها (مرض الصدر) (موسرج) (مرض في العين) وكلمات ادارية ، مثل (الدستور) و (الديوان) و (الدفتر) و (البرنامج) و الفناظميكا نيكية مثل (دولا ب) و (منجنيق) ، وعشرات غيرها من المصطلحات العلمية والفلسفية والادبية .

يغوث ويعوق

وكذلك يقال ان (يغوث) و (يعوق) الذين ورد ذكرهما في القرآن الكريم بقوله تعالى (ولا يغوث و يعوق نسرا) والذين كانا موجودين في بانثيون العرب (مجمع آلهتهم) قبل الاسلام عما الهيكلان الماردان المنجوتان في جوف الجبل في (باميان) شمالي كابول والذي يبلغ طول احد هما ثلاثة وخمسين مترا وقد عبر عنهما ياقوت الحموي في (معجم البلدان) ؛ (سرخ بد) و (خنغ بد) (١) ولا يزال هذان الهيكلان قائمين في باميان يشاهد روعتهما وضخاستهما كل زائر لها .

وهاروت وماروت

وكذلك يقال ان هاروت وماروت وهما الملكان اللذان ورد ذكرهما في كتاب الله الكريم بقوله تعالى (وما انزل على الملكين بما بل هاروت وماروت) قد اشتق اسماهما من كلمتين اوسطائيتين فكلمة (هاروت) مأخوذة من « هاروتات » و (ماروت) مأخوذة من (اسرقات) . وكانا في الميثولوجيا الاوسطائية البلخية ركنين من مجموعة ارباب الازواج . والان هاتان الكلمتان موجودتان ضمن اسماء الاشهر الاثنتي عشرة باسم (خرداد) و (مرداد) . كما يقال ايضا ان اسم العزى وهو واحد افراد مجمع الالهة العرب قبل الاسلام ، والذي ورد في

(١) سرخ بت ، خنك بت .

كتاب الله الكريم بقوله تعالى « افرايتم اللات والعزى وسناة الثالثة الاخرى » ماخوذ من كلمة (آهورا) اي (آهورامزدا)، وهو ابو الالهة في الميثالوجيا البلخية .

دخول الاسلام افغانستان

فعند ما دخل الاسلام الى افغانستان، وكانت في ذلك الوقت تدعى (خراسان) اي (مستقر الشمس) لم يكن نوره غريبا عن مشاعرهم واحساساتهم ولا سيما ان هنالك اختلافات فكرية عميقة بين العقيدة الاوسطائية وبين الفكرتين البوذيسه والبرهمايية حول النظام الادبي . ذلك ان اوسطا كان قريبا في الفكرة من ((عمانوئيل كانت)) ، الفيلسوف الالمانى من ان النظام الادبي لا يمكن ان يتم وظيفته الا بنشأة ثانياه فالبعثيون وقدساء العصر بين كانوا يعتقدون انه بعد الموت توجد حياة اخرى فيها الحساب والميزان والصراط والجنة والنار، بينما الفلاسفة الشرقيون لم يكونوا يعتقدون بالنشأة الثانية وانما كانوا يعتقدون بان الزمان مستدير كالمكان وانه بدورته يكمل السلوك الانسانى . فدورة الحياة اذا لم تنجح في سلوكها، فان الانسان يسقط من الدرجة التي هو فيها الى فردا ونوع اكثر سفلية اما اذا نجح فانه يرتقى الى مرحلة عليا وهذه العقيدة ليس فيها حساب ولا ميزان بل تماسخ وتجدد للدورات .

استقبال حسن

فلما دخل العرب الديار الافغانية مبشرين بالدين الاسلامى الكريم وهدية المبين، استقبل الافغانيون مقدسهم وافكارهم التي تتعلق بالحياة بعد الموت والتي كانت قد رسخت في شعورهم منذ آلاف السنين بفعل الاوسطائية، احسن استقبال، لان هذه الافكار كانت قد نبتت في صميم ارضهم . ولذا افقدوا هذه العقيدة بالرضا وتركوها كما كان عندهم من غث وThin .

زعم الغربيين

ويزعم الغربيون ان العرب دخلوا البلاد الافغانية عنوة غصبا وهذا افك مفترى على الحقيقة . فنحن معاشر الافغانيين احببنا العرب منذ ثلاثة عشر قرنا، واقتديناهم بكل ما عندنا من فكرة وعقيدة لاننا راينا ان الحق معهم وعندهم ، ان لديهم مبادئ قويمه لامت قلوبنا وضما ثرنا وتراثنا . ولذا الك فنحن لم نأخذ العقيدة التي اتوا بها اليها فحسب، بل اخذنا لسانهم العربى المبين . وحترا القرن الرابع للهجرة كانت اللغة العربية هي اللسان الرسمى . ولا تزال اللغة العربية حتى يومنا هذا لساننا الدينى والعلمى . وايست لدينا لغة علميه غيرا للغة العربية .

الجهاد الساميه

اجل . . لقد فتح جنكيزخان ، افغانستان ، عنوة وغصبا ، وبعد معارك عنيفة ومذابح دموية . وكذلك دخل الانجليز البلاد ، ومالئوا الافغانيون ان اباد وهم على بكره ايهم . ولكن العرب ، حملة لواء الاسلام ، فتحوا ديارنا بمبادئهم الساميه ، ففتح لهم الافغانيون قلوبهم وصدورهم ، مستقبليين هذا التعاليم . حتى انه عند ما ضعف كزالعرب وسر كزالخلافة ، وتوقفوا عن نشر الحضارة الاسلاميه ، كنا نحن معشر الافغانيين ، المبشرين بهذه الحضارة والناشرين اها والمجاهدين في سبيلها في انحاء العالم . كنا نفدي ارواحنا ونفوسنا من اجل الدين والحضارة الاسلاميه ، سوا في جنوب آسيا وفي سائر جهات المعمورة .

خدمة اللغة العربية

فمن اجل حبنا للثقافة العربية ، قمنا بخدمه هذا اللسان المبين وهذه الثقافة الشريفة ، كما أسدينا الى الحضارة العربية والى الدين الاسلامي خدمات تفوق ما قدمه لها العرب ، كقيمة وكمية . فمن بيننا نبيغ الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان والامام احمد بن حنبل رضي الله عنهما والمحدثان الجليلان البخاري والترمذي ومن بيننا ظهر الزمخشري والسكاكي والتفتازاني والشيخ ابو علي بن سينا والفارابي وجابر بن حيان والوفاء امثالهم .

ومن اجل حبنا للثقافة العربية ، لا يجد الزاير للديار الافغانيه اية قرية مهما صغرت ونات - الا وفيها مكتب او اثنان على الاقل لتدريس اللغة العربية والدين الاسلامي . ولذا فان لغتنا العامية تحتوي على ثلاثين في المائة من المفردات العربية ، بينما لغتنا الفصحى تحتوي على ستين في المائة من الكلمات العربية الصافية الخالصة ، مما لا يستعمل بعضها كثير شعوب العالم فصاحه وبيانا . واقول بكل اعتزاز وفخر اننا نحفظ بعض كلمات عربية جميلة انقرض استعمالها في البلاد العربية .

كل ذلك لان اللغة العربية الشريفة هي لغة القرآن الكريم ، لسان الله المبين ، الذي انزله على خاتم النبيين صلوات الله عليه ، ولان العرب امه خرج منها رسول الله ومنتقد البشرية من الضلالة محمد (ص) بن عبد الله ، ولان الدين الاسلامي والحضارة العربية قوتا في قلوبنا سببا لنا الساميه الخالدة التي ندين بها ، وهي مبداء الخير ومبداء الحق ومبداء الجمال ، وهي التي كانت الاقانيم الثلاثة الساميين والغرائيق العلا عند البلخييين القدماء وعند سقراط وافلاتون ، وعند قدماء المصريين وعند عيسى عليه السلام .

تأييد العرب

اجل . . لقد كنا معجبين بالعرب ومحبين لهم . وسنظل الى ما شاء الله شغوفين و مغرمين بهذه الامة المجيدة وسنقف دوما الى جانبهم ونؤيد افكارهم وعقائدهم ومثلهم العليا .

القضايا العربية

لقد وقفنا صفا واحدا مع صفوفهم في قضاياهم الحقه ، وضممننا صوتنا الى اصواتهم ووضعنا ايدينا في ايديهم .

علاقات ثقافية وتجارية

وكانت هنا كه علاقات ثقافية وتجارية واسعة بين العرب والافغانيين بل ان اللازورد الذي يتحلى به تابوت الملك توت عنخ آمون وسائر الفراعنه ليس الا من انواع الافغانى لانه يختلف كل الاختلاف عن اللازورد الموجود في بيكال ، في روسيا وفي الصين او في شيلي التي لم تكن معروفة في ذلك الوقت .

افغانستان ترحب بالاسلام

وعند ما دخل الاسلام خراسان ، رحب الافغانيون ترحيبا كبيرا بهذا الدين الجديد ودخلوا في دين الله افواجا لانه كان هنا صراع شديد بين الزرادشتية والبوذية ، وكان دين الاسلام يتفق في الايمان بالله واليوم الاخر والنشر والعقاب والحساب والصراط والحيضان مع لزرا دشتيه دين الافغانيين . فاقبلوا على الدين الاسلامى واحبوه وآمنوا به . و بدءوا تبويب و تدوين علوم العرب ونحوهم و صرفهم . نبع امثال سيبويه و الزمخشري و التفتازانى والسكاكى في اللغة و الادب و البلاغة كما نبع الامام ابو حنيفه و الامام احمد بن حنبل و الامام البخارى و الترمذى ، و الامام بن قتيبه كما نبع في التفسير امثال الرازى و الزاهدى و الحسين و نبع في تنقيط القرآن السجاوندى كما نبع في الفلسفة ابن سينا و الفارابى و البيرونى و جابر بن حيان في الكيمياء و نبع في الاخلاق امثال الغزالي و جلال الدين الدواني و نصير الدين الطوسى و نبع في التصوف امثال جلال الدين البلخى و الامير حسين السادات و الجامى و السنائى و غير هؤلاء كثيرون .

الثقافة العربية

وقد نشر الافغانيون الثقافة العربية في كل جهات افغانستان وما جاورها من البلاد وساهموا في

نشر الدين الاسلامي وتوسيع رقعة الاسلام وفتحوا الهند وادخلوا الدين الاسلامي والثقافة الاسلامية واللغة العربية في شبه القارة الهندية ووصل السلطان محمود الغزنوي بعد سبع عشرة غزوة الى سو منات وقد خلق هناك في كل الهند جواسن الثقافة والدين والادب والفلسفة والتصوف الاسلامي. وبعد ذلك كان الافغانيون محبين للعرب سفاخرين بالقرآن الكريم ولغات القرآن الكريم وجعلوا هذا الدين وهذه الفلسفة من سميتهم وكيا نهم الذاتى، وظلوا يحافظون على ذلك حتى الان.

ثقافة افغانستان ثقافة عرب بية

وثقافة افغانستان الان عربية وفي اللغة الافغانية نحو ثلاثين في المائة من الالفاظ العربية ولا توجد هناك غير لغة علمية واحدة وهي اللغة العربية كما كانت اللاتينية هي اللغة العلمية في اوروپا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وكل كتب العلم والدين والمسفة والمنطق والحكمة والكلام والمحاضرات باللغة العربية ولا توجد في افغانستان بلدة او قرية الا ويكون فيها مكاتب دينية طراز الازهر وتدرس العلوم الشرعية والفلسفية والدينية والفقهية باللغة العربية و عننا كمئات الالوف من الطلاب الذين يتعلمون هذه العلوم بتلك اللغة.

واقنى انصح بان يتسك العرب بلغتهم الفصحى اذا ما ارادوا الاتحاد فيما بينهم لان استخدام اللغة الدارجة يفتت كيان الوطن العربي ونحن في افغانستان نتمسك تمسكا شديداً باللغة العربية الفصحى، ولدينا كثير من امهات الكتب العربية مثل المفتاح للمكاشي وكتاب المطول والمختصر للمتفازاني ولسان العرب والصراح والصحاح والمحيط للفير وزابا دي، ولد ينافقا سيرالز مخشري والبيضاوى وغير ذلك من النفا سير والكتب الادبية والعلمية بل لدينا ملايين من الكتب العربية الموجودة في البلاد العربية.

مكافحة اللغة الدارجة

ولذلك لا بد ان نقضى على اللغة الدارجة في حياتنا اليومية بل في الصحف والمجلات والافلام والمسرح والقضاء ونحو ذلك كما ان المسلمين يتطلعون الى مصر دائماً على انها حصن للعربية ويسوغ البعض استعمال هذه اللهجة الدارجة بانها لسان الشعب وبما ان الشعب هو هدف كل شىء فمن الواجب احترام لغة الشعب وقد يكون هذا الدليل اكثر تعقلاً ولكن هناك فرقاً بين الشعب والطبقة العاسية. فالشعب مفهوم عام يشمل جميع الطبقات كما ان هناك فرقاً بين الراى العام

والذوق العامى لقد كان ارسطو يحترم الرأى العام وياً به لذوق العامى وهو فى هذا على حق . ولذلك كان لابد من الارتفاع بمستوى لغة الشعب الى اللغة الفصحى لان ذلك ادعى الى وحدتهم وتماسكهم بل الى وحدة وتماسك الوطن العربى كله ، ومن جهة اخرى فان اللغة الفصحى لغة منظمة دقيقة النظام كالمنظومة الشمسية وهذا النظام يوثقى عقلية الشعب ، اما اللغة الدارجة خالية من النظام الذى يوثقى النفس ، فان اليونان لم يصلوا الى مجدهم وحضارتهم الا لان لغتهم كانت منظمة تدعو الى التخلى الذى يمهد السبيل الى التفكير فوجد هناك سوفوكليس وايوربيدس وهو ميروس فكان الجومها لظهور سقراط وافلاطون وارسطو وامثالهم من قادة الفكر و بدأت النهضة الفكرية هناك كما ان حلاوة اللغة العربية وموسيقاها العذبة ونظامها الدقيق خلق امرؤ القيس ، عمر بن كلثوم و النابغة الذبياني والاعشى وامثالهم . كما مهد بعد ذلك لتطور النهضة الفكرية الاسلامية بين العرب . فاذا ترك العرب لغتهم فى يد الفوضى والهمجية الدارجة فانهم سيتقهقرون الى الوراء بدلا من ان يتقدموا الى الامام ، وتنجم الفوضى الفكرية و الهمجية فى كل شىء .



بسم الله الرحمن الرحيم

العربية والدرية (١)

الپوهنوال و فی الله سمیعی

توفى رسول الله عليه وسلم ولم يتعد الاسلام جزيرة العرب وكان قد بدأ بدعوة الاسلام المجاورة
ومنا وشتها ثم تتابعت الفتوح ففتح العراق وكان يسكنه بعض قبائل عربية من ربيعة و مضر وبعض
من الفرس عن اسكان البلاد الا صليين كان منهم نصارى ومنه مزدكية و زردشتية و فتحت ايران و
افغانستان بعد معارك طويلة دامت حوالي ثلاثون سنة. وكان فتح خراسان، افغانستان اليوم عام (٣١٠هـ)
بيدا حنف بن قيس ايام خلافة عثمان رض و كان سكنها الافغانيون و من الاسم الاخرى كاليهود و
الهنود وبعض الروم الذين اسروا في الحروب الفارسية و فتحت وهى مهد الحضارة و المدنية الرومانية
القديمة مكنتها الثقافة البوذية و الزردشتية و بها بلغ ام البلاد مجمع المذاهب الفلسفية و الدينية و ملئ
الا راد الا فريقة و الشرقية و في عهد الوليد بن عبد الملك فتحت السند و بخارى و خوارزم و سمرقند الى
كاشغر.

سبب فتح العرب لهذه الممالك عملية مزج قوية بين الامة الفاتحة و الامة المفتوحة مزج في
الدم و مزج في آراء العقلية و مزج في الثقافة و التنظيم الاجتماعية و مزج في العقائد الدينية.
و بعد فتح العرب الفارس و خراسان كان من الحتم ان تنشر العربية في ارجاء البلاد و اذا قطعنا النظر عن
ضرورة فرض الغالب لغة على المغلوب كالمعلوم المعهود فقد وجد اهل هذه البقاع من الافغانيين و الا
يرانيين مس الحاجة الى معرفة العربية لانها لغة القرآن الكريم و لغة الحديث الشريف و احكام دينهم

١- كان دقة اهل بلخ و بدخشان و فارياب و تخارستان و بخارا وهى اما منسوبة الى الدرّة و المقود
فى هذه الحالة انها كانت لغة اهل الوديان و فى شعب الجبال و اما منسوبة الى الدر وهو بالفارسية الباب
و المقصود بها لغة الباب المعالى اى لغة الاعيان و العلماء و الاشراف و نسبتها الى الفارسية كسببة
العصحي الى العامة فى العربية «دررا التيجان» غياث اللغات»

الجديد الذي دخلوا فيه افواجا و افضى ذلك بلغتهم الدرية الى ان تنكمش في صدور قلبه من اهل البلاد تعتبر محدودة حينئذ اذا قيست بالكثرة الكاثرة ويؤيد الشعالي جانبان من هذه الدعوى بقوله ان اللغة الوبية العربية العربية نزل بها افضل الكتب على افضل العرب و العجم ومن هداه الله للاسلام و شرح صدره للايمان اعتقد ان العربية خيرا للغات و الاقبال على تفهيمها من الدنيا . اذ هي مفتاح النفقة في الدين و اداء العلم و سبب اصلاح المعاش و المعاد (۱)

وبذلك شاعت العرصة و ذاعت و اصبحت لغة العلم و الدين و الادب فوق انها صارت لغة رسمية للدولة الاسلامية . و قد احب الافغانيون العربية و تعلموها و اوحذ قواها و حرصوا على الاسلام اشد الحرص و ربما فاقوا العرب في حرصهم هذا . (۲)

و يشرح لنا ابن خلدون في مقدمته هذه الظاهرة بقوله (ان حمله العلم في الله الاسلاميه اكثرهم العجم و السبب في ذلك ان العله لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى احوال السنداجه و البداوة و انما كان الرجال ينقلون او امر الله في صدورهم . . . و القوم يومئذ عرب لم يعرفوا امر التعليم و التدوين و لا رفعوا اليه و جرى الامر على ذلك زمن الصحابه و التابعين . و من يوم دولة الرشيد فما بعد . مست الحاجة الى وضع التفاسير القرآنية و تقييد الحديث بمخافة ضياعه . و معرفة الاسانيد و تعديل الناقلين . و فسد اللسان فاحتيج الى وضع قوانين النحو - و اصبحت العلوم الشرعية ملكات في الاستنباط و الاستخراج و القياس و احتاجت الى علوم اخرى اخرى و سائل لها و بذلك اصبحت العلوم حضرية و الحضر لذلك العهد هم العجم او من في معناهم من الموالي و اهل الحواضر الذين تبعون العجم في الحضارة و احوالها لان الحضارة راسخة فيهم منذ دولة الفرس . و هذا يفسر لنا لماذا كان صاحب صناعة النجوسيبويه و الفارسي و من بعدهم و الزجاج من بعدهما و كل هؤلاء اعجم في انسابهم و اغار برفي اللسان العربي فاكتسبوه بمرباهم و سخا لظتهم للعرب كما ان اكثر حمله الحديث من العجم امثال البيخاري و الترمذي و كان علماء اصول الفقه جميعا عجماء و كذلك حمله علماء الكلام و معظم المفسرين و ما حفظ العلم و دون الاعاجم . و لاشك ان هذه الحقيقة مصداق لقوله صلى الله عليه وسلم لو تعلق العلم بالكناف الثريا لفاق رجال من اهل فرس و واني اعتقد ان ابن خلدون بالغ في رايه هذا مبالغته و وصل به الى حد الاغراق كما انني لا اوافق مع في تعليقه لهذه الظاهرة بقوله بان الرثاثة

۱- الشعالي، فقه اللغة ص ۲ (القاهرة ۱۳۱۷) . ۲- اعلام العربية، لابراهيم الساسرائي صفحہ ۵۲

في الدولة العباسية شغلت العرب عن العلم والنظر فيه الا انه مع ذلك راى صحيح في حمليه وان سر ابي
فضل تفسير وشي من النظر - والمشاهدان دارسى اللغة من غير ابنائها يو لو نها من العناية يتعنهم
اصولها وتذوق ادبها واكتناه روح ثقافتها ما قد لا يو ايه معظم ابنائها فكان ذلك قويا دفع العجم
من الفرس - وغير هم على التصنيف والتاليف للا حاطة بالاصول والفروع وهناك حافظا اخر يتعلق
بهيعة الفرس العنصرية وهم وان الفرس من الاربين والعرب من الساسيين ومن خصائص الروح الار يه انها
اسيل الى الخلق والا بداع من الروح الساسية .

وقد حاول الخلفاء ان يقضوا اعلى الفارسية في افغانستان وايران فابطلت الكتابة بها واصبحت لغة القرآن
لغة الادارة واقامت لغة العلم والدين والشعر والمعبره عن كل فكره لم يكن في الامكان ان تستاصل
منها ثم وجود سلبها الى البلاط والادب الا ان الفارسية لم يكن لها كيان ادبي يذكر الى جانب
العربية في ذلك العصر وان شريك الفاظ وعبارات منها الى شعر عربي غير ان التطور حكم اللغة
الفارسية حكمة لكل شيء ففي اوائل القرن الثالث الهجري نشأ في وسط اسيا خراسان وهي افغانستان
اليوم لغة ادبيه تسمى في مختلف المصادر درالتاريخية والادبيه نسبة الى (درة) بمعنى الباب في الفل
رسمية والمراد به باب القصر او (درة) والمراد بها لغة اهل الوديان والجبال وظل اسم هذه اللغة
يطلق على الفارسية الاديبة ولا سيما في المدة بين القرن الثالث والخامس الهجري وقد فسر
هذه الكلمة تفاسير شتى يوردها صاحب برهان قاطع .

ودخل الفارسية كثير من الالفاظ العربية ومنها الفاظ يتعدى وجود فارسية اكثرها كالمسلم
والمؤمن والمنافق والفاسيق والزكاة والحج - والقرآن - والطلاق - والقبلة والمنارة وابليس والمجرب
والتيمة وقد عقد الشعالي في كتابه فقه اللغة فصلا بعنوان (فصل في سياقة اسماء فارسية ومنها نسبة
وعر بيتها حكيمه مستعمله ونحن هنا نورد بعضاً منها لاداء الراى فيها ومنها الخليفة والامير والوزير
والقاضي والساقى والحلال والحرام والعاشق والحبيب واللطيف. كما ان كثير من الالفاظ
والكلمات الفارسية دخلت اللغة العربية مثل بستان ونرجس وجلنار، اصل هذه الكلمات في الفارسية
بوستان ونرگس وگل نار - اما البنفسج فاصله بنفشه والمسك اصله مشك في الفارسية والسروال عند
العرب اصله شلوا وعند الفرس - والسرداب بمعنى با رد بمعنى الماء . اما الكعك
ففارسية كيمك والساذج في العربية اصله ساد في الفارسية ولدينا امثلة لشرب بعض الالفاظ الفارسية
في الشعر العربي قال اسحق الموصلي .

اذ اما كنت يوما في شجها * فقل للعبد يسقى القوم بيرا
 و«پر» في الفارسية بمعنى سليمان .
 وقد عاش ابو العلاء الفرس خالطهم اشد الميخا لطة حين رحل الى بغداد حتى دخلت الفاظ
 فارسية في شعره فقال في اللزوسيات .
 اذا قيل لك اجنث الله وولاك «فقل آرى» .
 و آرى في الفارسية بمعنى وقال القائل .
 شيطان عجيبان هما برد من يخ .
 شيخ يتصا بي و صبي يشيخ .
 والشيخ عواليلج في الدریدة .
 وهكذا تائر كل من الاديين العربى والافغانى بالاخر فلو تصفحنا دواوين شعراء العرب والكتب
 الادبية وخاصة بعد سقوط الدولة الاموية وجدنا هاتز خربمظاهر الحضارة الافغانية و لوجدنا هذه
 المظاهر ممثلة في الخيال و الفكر و المواهب و الفنون المختلفة و لوجدنا ها مليئة با لوان
 جديدة من الادب كـ ادب الـزهد و التصوف و المقامات و القصص و غير ها .
 وهكذا تثررت لغتنا و ادبنا باللغة العربية و ادبها متفشت الفاظها و ترا كبيتها في لغتنا
 و ادبنا فلن تجد صفحة مكتوبه بالدریدة تخلو من الالفاظ العربية و كذلك لغة التخاطب و هكذا
 اخذنا الاوزان العربية لشعرنا بل وقال شعرائنا شعرا باللغة العربية و برعوا فيه حتى كتبوا قواعد
 اللغة من الصرف و النحو و نقد الادب من البلاغة و فزونها مالا يستغنى عن واحد . ونتج عن هذا التغاء الدریدة
 والعربية جميعا في السنة بعض من شعراء وبلغاء الافغانى يعرفون باصحاب اللسانين لانهم عبر و ابا لدریدة
 والعربية و بذلك تواكبت اللغتان و ارتبطتا بثقافة اسلامية موحدة لم تكذبغاير جوانبها الا في الصورة
 و لا شك ان هذا اقرب القرب بين اللغتين و اتم الاندماج بين الشعبين (۱)
 و هذه الظاهرة تبعثنا على الجزم بان الفارسية و العربية كانتا في كفتى ميزان ان رجحت
 احد هما شالت الاخرى و منذ عهد الخلفاء الراشدين الى عهد السلطان المحمود الغزنوى كان تدوين او اسر
 الدولة و الرسائل الديوانية بالعربية (۲) حتى كان من ابي نصر الكندرى وزير آلپارسلان السلجوقى
 ان اتت باصدار القوانين و المنشورات بالفارسية .

۱- العرب و الفرس لمدكتور حسين مجيب المصرى و مقال للاستاذ محمد كبير الافغانى نشر في

مجلة الشريعة - جامعة كابل (۲) المرجع المذكور .

وحقيق بالذکر ان الامارات الفارسيه التي قامت في خراسان افغانستان اليوم منذ القرن الثالث الهجري ودامت الى نهاية القرن الخامس هي التي ازدهرت اللغة الدرليه فيها. و اخذت افغانستان تستقل شيئاً فشيئاً ايام خلافة المأمون ببدا طاهر ذي اليمينين حاكم خراسان مؤسس الاسرة الطاهريه وعى من الاسراء الافغانية العربيه المشهوره بعلمها وفضلها وكان موطن هذه الاسرة الاصلى هو فوشنج (زندجان) من اعمال هرات و جاءت بعدها الاسرة الصفارويه في منتصف القرن الثالث الهجري ومن بعدها الاسرة السامانيه و نعلم جيداً ان لكل عمل عكسه و لكل صوت صدى فكان تعصب الاسويين قد اثار التعصب القوي لدى البلاد المفتوحه في مجرد ما احست هذا البلاد بشيء من الاستقلال اخذت في احياء مدنيتها من جديد فاخذت الادب اللغة الدرليه تخرج في افغانستان من جديد وكان عهد الاسره الطاهريه بدايه لنمو الادب القوميه في بخارا و غزنه و نيشابور و كان حنظلة ابياد غيسي من الشعراء العهد الطاهري كان شاعراً جيداً عبا راته تحاكي في عذوبتها ماء الكوثر الزلال كما كان شعره يحاكي في لطفه ورقته نسيم الشمال ويروي ومن شعره البستان الا تيان .

يارم سپند گرچه برآتش همی فکند

از بهر چشم تا فرسد مرو را گز فد

اورا سپند و آتش ناپد همی بکار

باروی هجمه و آتش و باخال چون سپند (١)

والعربيه من كل هذا لم يضعف شأنها بل كان لها الرجحان على الفارسيه من حيث كونها لغة قايمة وتصنيف والانتاج الادبي فيها اكثر من الفارسيه وبدل على ذلك موافقات ابو الفتح البستي المتوفى القرن الرابع الهجري وهو صاحب ديوانين احدهما بالعربيه والاخر بالدرليه وقد اشتغل بالكتابة لصاحب بستان اسم ولاية من ولايات افغانستان المشهوره بهلمند الان خصصه صاحب اليتيمة بسبع وعشرين صفحه من كتابه اورد فيها الامثله من نظمته ونشره البستي كما تبينها واديبا بارعا وشاعرا صاحب قريحه فياضه كان يجيد الشعر باللغتين العربيه والدرليه و عدا هذا اقد برع البستي في المحسنات البديعيه وخاصة في الجناس ويعتبر صاحب مدرسته فيه يقول الشعاع لبي (و هو صاحب الطريقة الانبقيه في التجنيس الانيس البديع التاميس وكان يسميه المتشابه ويأتي فيه بكل طريقه لطيفه (٢) والنهضة الادبيه في عهد الدولة السامانيه فاليها يرجع الفضل في تشجيع ادباء الفرس وغبه في احياء اللغة الفارسيه و انهوض بادابها بجانب ادب اللغة العربيه و يروي التاميس ان اسراء

١- لباب الالباب ج ٢ - (٢) الاستاد محمد كبير الافغانى في مقال له نشر في مجلة الشرعيه تحت

عنوان رجال من الافغان صنعوا التاريخ .

الدولة الساسانية كانوا اولى قوة وبأس شديد وسيل قوى الى ممارسه الحروب والاشتر الكفى النضال وانهم ظفروا فى اول امرهم فى بلاد ماوراء النهر واستقلوا بها ثم استولوا على خراسان وعلى جزء من اراضى شمال ايران الشرقى وتغلبوا على خراسان ودولة الصفاريه، طاهر بن محمد بن عمرو بن الليث ثم قضوا على البقعة الباقية من ملكهم سنة ٥٢٩ هـ والتف حول هذه الاسرة نخبة من المؤرخين والشعراء يدعون انتصار اتهم و يتغنون بفاخرهم وكان كثير من شعرائهم يجيدون الشعر بالفارسية او بالعربية ومنهم من نظم الشعر بالعربية ومنهم من نظم الشعر بالفارسية او بالعربية معا وقد ترجم العوفى ليمانیه وعشرين من هؤلاء الشعراء ومن اشهرهم ابو شكور البلخى كان معاصر النوح بن نصر ويعد من المورخ الادب الفارسى من مبتكرى النظام الشعرى المسمى بالمشوى الذى درج الشعراء على اتباعه فى القرون التالية فى الشعر الفيلسفى والتصوفى بوجه خاص ومن مشوياته هذا المشوى .

درختى كه تلخش بود گوهرا
اگر چرب وشيرين دهى مرورا
همان ميوه تلخ آرد پديد
ازو چرب وشيرين زخواهى چشيد

ان الشجرة المره فى جوهرها لو سقيتها سمنًا و عسلًا لا خرجت ثمره مرة كذلك ولن تذوق منها شيئًا من السمن و العسل .

ومنهم الرودكى وهو بحق زعيم شعراء عصره و يذهب البلعمى و زيرا حمد بن اسماعيل بن احمد السامانى الى ابعده من هذا فيقول ان الرودكى شاعر لا نظير له بين شعراء العرب والعجم وكان ذا طبع كريم و ذهن مستقيم و انه من اساتذته فن الشعر وقد ترجم كتاب كليله و دمينة الى الفارسية شعرا وللا مير نصر بن احمد عليه ايا و بيضا و يقول العوفى: (١)

ولد الرودكى بقرية رودك على مقرية من سمرقند ومع انه ولد اعمى فقد كان حاد الذكاء سريع الفهم، حفظ القرآن كله وهو فى الثامنة ثم تعلم القراءات ومارس الشعر فكان يصوغ المعانى الدقيقة فى عبارات رقيقة فاشتد اقبال الناس عليه وزادت رغبتهم فى الاتصال به والتودد اليه وقد منحه الله صوتا رخيمًا خلابًا ولحسن صوته توجهت همته الى تعلم فن الغناء والموسيقى ونسبغ الرودكى وذاع امره فى طول البلاد وعرضها واستدعاه اليه الامير نصر بن احمد السامانى امير خراسان وقرية من يجلسه الخاص وفى ذلك يقول الرشيدى .

گرسری یابد بعا لم کسر بنمکوشا عری رود کی را بر سران شاعر ان ز یبد سري
 شعرا ورامن شمردم سیزده و صد هزار هم فزون آید اگر چون آنکه باید بشمري
 و يقول الامتاد حمدالله المستوفى فى كتابه تاريخ كزیده (١) ان الامير نصر بن احمد الساماني
 حين وصل الى دارالملك بهرات بعد ان خصصت له خراسان باسرها هنا لك طاب له المقام و ناسب
 طبعه هواء تلك المدينة التي كانت كالفر دوس فى جمال منظرها وحسن جوها و اعتدال هوائها
 وكان الامير يطوف بانحاء تلك الميضة و بضراحيها يستمتع تجريف المدينة المليء با لخيرات
 و بر بيع سرخس و حسيف جبال بادغيس، وكان من نتايج ذلك ان نسي الامير دار الملك ببخاري
 التي هي العاصمة الاولى للدولة السامانية و مل امراء الدولة و اركان السلطنة طول الاقامة بهرات
 و شـموا بعد عن بخارى التي بها و طانهم و مساكنهم و ضياءهم و عقاراتهم منذ القدم .
 و اعيتهم ا لـجبل فى حمل الامير على السفر الى بخاري فاستعانوا فى اخرا الامر بالاستاد و الرودكى
 و طلبوا اليه ان ينتهز فرصة اجتماعه بالامير فى مجلس من مجالس الانس فيحرضه على السفر الى بخارى
 و قام الرودكى بما طلب اليه و انتهز فرصة اجتماع الامير بار باب الدولة فى مجلس الشراب فانشد
 بين يديه على البـد بهة قصيدة يشيد فيها بذكر بخارى و طيب هوائها و يرفع من شأنها حتى يجعلها
 مثل جنة الفردوس و كان من هذه القصيدة الا بيت التالى .

بوى جوى موليان آيد همى ياديار مسهر بان آيد همى
 ريگ آمو باد رشتيهائى او زير پاچون پرنیان آيد همى
 آب جيـجون وشگر فيهاي او خننگ مارا تاميان آيد همى

وهى قصيدة طويلة لا يتسع المقام لذكرها وانما يفينها انما واقعت موقعا حسنا لدى الامير
 فما ان سمعها حتى سارع الى اعتلاء جواده و انطلق لا يلوي على احد و لا ياب به بشيء و جد فى السير
 معتزما بالعودة الى بخاري .

وسنهم الدقيقى البلخى عاش فى عهد الدولة السامانية و بدأ بنظم الشاهنامه (يسفر الملوك) و
 نظم منه نحو الف بيت و جاء الفردوسى فاكمله فى عهد الدولة الغزنوية و قد وصل فى نظمه الى
 عصر زردشت و بينما كان ينظم قصة زردشت و يثنى عليه و ينوه بانتشار ديانته ازو ثب عليه غلامه
 التركي المحبوب وقتله حوالى سنة ٣٧٠ هـ و يقال فى سبب بيان هذا القتل ان الدقيقى كان متهما

(١) تاريخ كزیده و ندمتم تاليفه سنة ٣٣٠ هـ .

بالزندقة اذ كان يظهر الاسلام ويبطن المجوسية (١) ويستدل متهموه على زندقه بقصيدة ورد فيها .

دقیقی چار خصات برگزیده به گیتی از همه خوبی و زشتی

اب یاقوت رنگ و ناله چنگ می خون رنگ و دین زردشتی

قد اختار الدقیقی اربعة اشياء من كل ما هو حسن او قبيح فى العالم - ثغرياقوتى اللون ونغمة الرباب وخمر فى لون الدم ودين زردشت - ومع ان هذه الايات لا توجد فى اشهر الكتب الادب الدرى شعرا لدقیقی ارق من نغمات الطبول وادق من اسلات الات الطرب وقد لقبوه باللدقیقی وهولباب الالباب فليس من البعيد ان تكون من نظم الدقیقی ويقول العوفى فى وصف الدقیقی (٢) ان شعر الدقیقی ارق من نغمات الطبول وادق من اسلات الات الطرب وقد لقبوه بالدقیقی لدقة معانيه ورقه الفاظه .

ومن الواجب ان ننبه القارى الى ان قرض الشعر وابتكار المعانى الشعرية لم يكن المظهر الوحيد للنهضة الادبية القومية فى عصر آل سامان بل كان لها مظا هر اخرى ومنها ترجمة السفر والنثر العربى الى الدرية نثرا او شعراً وقد اشرنا الى ترجمة الرودكى لكتاب كايمة و دمنة الى الفارسية و الى ترجمة تاريخ الطبرى الى الفارسية نثرا وقد تمت هذه الترجمة على يد الوزير ابي على محمد البلاخى سنة (٣٥٢ هـ) هو من المرجح ان ترجمه موجوده لتفسير تاريخ الطبرى للمقرآن الكريم الى الفارسية ظهرت فى ذلك العصر وقد تمت على ايدى فريق من علماء خراسان (افغانستان اليوم) كما ظهر فى نفس الوقت كتابان اخران: الاول فى فن الصيدله، يسمى « كتاب الابنية عن حقايق الادوية » الفه حوالى ٣٦٢، ابومنصور موفق الهروى يوجد نسخة خطية منها بيانا تاريخها شوال سنة ٣٣٧ هـ و تعد هذه النسخة اقدم ما يوجد من المخطوطات الفارسية اما تفسير القرآن فلا يوجد الا الجزء الثانى منه وهو مخطوط بمكتبة جامعه كيمبرج .

وقد ترعرعت ادب الدرى والقومى الافغانيين قمه اوجه وزسروه سنامه فى عهد الدوله الغزنوية وقد اسس هذه الدوله الامير ناصر الدين ابوالمظفر سبكتگين وجعل عاصمتها غزنه احد محاذات افغانستان المشهوره وورث ابوالقاسم محمود بن سبكتگين هذه المملكة عن ابيه واتخذها قبا عدة حربية بدأ منها غزواته الاقاليم المجاورة لها ولم يلبث ان اصبح بسرعه غير عادية سلطاناً عظيماً يملك امپراطوريه عظيمة مسيحة الارجاء استدت سن لاهور الى اصفهان . وكانت فتوحه من اسباب انتشار الاسلام فى الهند والسند وكانت له كلمة مسموعة لدى خلفاء بغداد سما بان الدوله البوبهية وهو اول من لقب

١ - راجع بهارستان جامى عند الكلام على الدقیقی (٢) لباب الالباب ج ٢

بسلطان وخلق عليه الخليفة القا در لقب يمين الدولة ووالي اميرالمومنين. و يعد السلطان محمود في مقدمة ابطال الاسلام الجاسمين للواء المذيعين لتعاليمه في ربوع الهند والهندولسه مع ذلك على الادب الدرې فضل لاينكرو ما اثر لاتزال تذكر فتشكوق قد يذل جهده في ان يجمع حوله في ايام غزه وسلطانه اكبر عدد ممكن من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين ويقربهم اليه بجميع الوسائل الممكنة لديه وكان ممن ازادان بهم مجلس هذا (الاثار الباقية) و(تاريخ الهند) المتوفى سنة ۳۳۰، والامام ابو منصور الشعالي (۳۵۰-۳۲۹) صاحب كتاب (يتيمة الدهر) و (فقه اللغة) وقد حاول ان يقرب اليه الرئيس ابا علي بن سينا البلخي الفيلسوف القدير والطبيب الفذ ولكن لم يفلح. وما يدل على عناية السلطان بامرا لشعر والشعراء رواه الامورخون انه كان يسير في ركابه اربعمائة شاعر في مقدمتهم ابو القاسم حسن بن احمد العنصرى ومنهم عبد العزيز بن منصور العسجدى، ابو الحسن على الفرخى ولكل من هو لاتاريخ حافل بالمفاخر واشعار جيدة في غزوات وجولاته وفي عهده رحل ابو القاسم حسن بن على بن شرف تاه الطومى مدينة من مدن ايران الحالية الى غزته واتصل بحضرة السلطان محمود الغزنوى وكان ممن ملازمى السلطان في ذلك العصر العنصرى والعسجدى و الفرخى الذين اشرنا اليهم انفا فاحتال الفردوسى حتى دخل عليهم وهم جا لسون يتجاذبون اطراف الحديث في الشعر و الأدب فنظروا اليه نظرا لا حتقار الا زاد راء فقال له زعيمهم العنصرى اينها الاخ نحن شعراء السلطان و ليس لاحد ان يجالسنا الا اذا كان شاعرا مجيدا فسينظم كل منا مصراعاً من روى واحد وقافية واحدة فاذا استطعت ان تقفى على اثارنا وتأتى بالمصراع الرابع المكمل للرباعى نسمح لك بمصاحبتنا فاجاب به الفردوسى الى ذلك وتعهد العنصرى اختيا روى من اسهل نظم ثلاث منظرآت منه ومن الصعب نظم الشطره الرابعة وفتا له، فقال .

چون عارض تو ماه نباشد روشن	ثم قال العسجدى
مانند رخت گل نبود در گلشن	ثم قال الفرخى
مژگانت گذرهمى کندا ز جوشن	فقال الفردوسى على ارتجال:
مانند سنان گيو در جنگ پشن .	

واعجب الشعراء باجابة الفردوسى وسالوه عن شرح ما اشر اليه في مصراع من الحوادث التاريخية فاجابهم بما امرهم ويرهن لهم على غزاه مادته ومعرفته بتاريخ الفرس و ما طيرهم القديمة مما كان

من العنصری الآن تقدم من السلطان وقص عليه القصة ثم قال لها نناقده عشرنا علی شاعر قد یر
یستطیع أن یكمل ما بدأ الدقیقی ووقع الخیرمر قعا حسنا لدی السلطان ولكنه اختاران یختبر الفردوسی
بنفسه فقال للفردوسی دعه بنظم فنظم علی البدییه عده ابیات فی مدح السلطان كان منها قوله
چو كودك لب از شیر مادر بشتت به گهواره محمود گوید نخست .

ای حینما یغسل الرضیع شفقیه من لبن أن یلهج بعظمه محمودا ولا وقبل كل شیء وسرا السلطان
بهذا البیت وامرا لفردوسی آن یعکف علی نظم الشاهنامه فمکث فی غزنة أربع سنوات ثم ذهب
الی وطنه وجد فی نظم الشاهنامه مده ثلاثین سنة فاکمله و نفيحسه سنه (۳۰۰) هـ وقد وقع فی ستین
الف بیت ثم رحل الی غزنه ومعه راویه ابودلف وقد ساعده حظه هذه المره فحظی بعطف
الاستاد ابی القاسم احمد بن الحسن المیمندی کبیروزراء السلطان فقد را کتاب حسن قدره و توصل
بماله من منزله لدی السلطان الی ا تلیفت نظره الی مقدره الفردوسی و یرغبه فی کتابه
الجلیل الشأن وسرا لسلطان بالشاعر و اعجب بما صنعت یداه .

ولكن لسؤ حظ الفردوسی كان للوزیر اعداء یحاربون ویحاولون أن یلقی بینه وبين السلطان العداوة
والبغضاء واتفق أن شاورهم السلطان فی مقدار لمنحة التي یقدمها للفردوسی مكافاة له علی عمله
فاشاروا علیه أن یمنحه خمسين الف درهم ثم عادوا فاستكثر وذلک وافهموا السلطان ان الفردوسی لا یستحق
ذلک لانه معتزلی شیعی من الرافضة وبرهنوا علی اعتزاله بقوله فی استحالہ لقاء الله تعالی .

به بینندگان آفریننده را نه بیننی مز نجان دو بیننده را

من ترى الباری بعینین فاسترح ا ورح فاطر یکک .

وبرهنو علی تشیعه بقوله :

خر د مند گیتی چو د ریا نهاد	برا نگیخته موج از و تند باد
چو هفتاد کشتی د رو ما خته	همه باد با نهاد بر ا فراخته
میانه یکی خوب کشتی عروس	بر آراسته همچو چشم عروس
پیمبر بود اندرون بسا علی	همه اهل بیت و نبی و وصی
اگر خلد خواهی به دیگر سرای	به نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بسد آید گناه منست	چنین دان و این راه راه منست
برین زادم وهم برین بگذرم	یقین دان که چنان پی حیدرم

فالفردوسی يشير في هذه الابيات الى ان انجته لا يمكن الوصول اليها الا بمحبة النبي ووصيه
و هو علي «كرم الله وجهه ورضى الله عنه» ولم يشر الى ذكر الخلفاء الاخرين .
و حينما سمع السلطان ذلك وهو متمسك بمذهب اهل السنة اصغى الي حديث هؤلاء الوشاة
اشتد به الغيظ فاستمع الي نصيحتهم وقد قدره على ان لا يكافيء الفردوسي الا بعشرين الف درهم . وعلم الفردوسي
بهذه المؤامرة فشرع يخبه الرجاء وسوء المنقلب ثم فرها ربا الى هرات ومنها الى طوس ومعه كتابه وهما نظم
قصيدة يهويها السلطان ومنها هذه الابيات :

سرا غمز كردند كان پسر سخن	پيمبر نبي و على شد كهن
اگر مهر شان من حكمايت كنم	چو محمود را صد حمايت كنم
پرستا زاده نيايد بكار	و گر چند باشد پد رشهر پار
چون اندر تيارش بز رگي نبود	ندانست نام بزرگان شود

والقصه طويله والمقام يقتضى الايجا زفاضرب صفحا عن بقيه القصه .

وكان عصر الغزنويين عصر النهضة فاخذت الاداب القومية تستقطب من تومها العميق غير ان
يقطتها لم تكن تامه

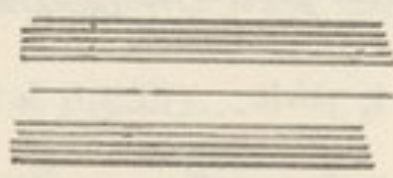
فقط اضطرت الى ان تقتبس من العربية كثير من الالفاظ والعبارات واطلق الشعراء والكتاب لانفسهم الحرية في
ذلك الاقتباس فتسوعوا لانفسهم استعمال اي كلمة عربية فصيحة دون قيد ولا شرط واقتباس كل ما ارادوا
اقتباسه من الايات القرآنية والاحاديث النبوية والحكم والامثال العربية دون ان تترجم ولم ينفذ
الامر عند هذا الحد بل انهم استخدموا في اشعارهم بجوار الشعر العربي واولا نهم وزادوا عليها
وغيرها فيها بعض التغيير واستخدموا صور شعرية جديدة في مقدمتها المثنوى والرباعي .

و المعروف ان شعراء الافغان قد اذعنوا في التلاعب بالالفاظ سواء في شعرهم العربي او
الفارسي ولا ريب ان من تصفح اشعار العهد الغزنوي يجد فيها اثار نهضة واضحة المعالم وفيها
تجد يد وفيها قوة وفيها اغراء على الجهاد والمقدس والحرب ضد المظالم والوثنية والمجوسية ولكنه
مع ذلك يجد معظم جهود الشعراء في ذلك العصر قد اتجهت الى المدح اكثر مما اتجه الى غرض
اخر من اغراض الشعرو كان للشعر في هذا العصر سميات اهمها :

(١) ظهور القصيدة الطوال . (٢) مزيد اهتمام الشعر بنظم الملاحم والامسا طير الوطنية
واطول هذه الملاحم شاهنا مه الفردوسي . (٣) ظهور المناظرات الشعرية وهي من الصور الشعرية

التي لم تعهد لها من قبل. (٣) ظهور نوع من القصائد متعمى اللغات والمصاحف قصيدة يتوفي فيها الشاعر نظم بيت بالعربية يليه آخر بالفارسية او العكس مع مراعاة انسجام المعاني. (٥) ولع الشعراء بالذوق في وصف افواكه وغيرها مما تخرج من الارض او تصنعه يد الانسان فقد وصفوا التين والبطيخ والورد والتمعه .

وقد اختتم مقالتي بالعهد الغز نوي لان المقام لا يتسع لاكثر من هذا والعهد المتأخرة من ما بين القرن الخامس الى الوقت الحاضر يقتضى ولو بصفة عامة كتابا او اسفارا كما ان لمحة سريعة عن الشعر والشعراء في القرون الاربعه لم تكن الا قطرة بجزر او رملا من صحراء شاسعة الاطراف تراسيه الاكتاف وهذا القدر اليسير المتواضع من المقال ان دل على شئ فقد دل على ان الحضارة الافغانية في مختلف الفنون والعلوم عبر القرون والاعصار الاصلاحية قد امتزجت بالحضارة الاسلامية امتزا جاعا عميقا والتقى الفكر العربي والافغاني على مر العصور فاستفاد غذا من ذلك وامتزجا سويا وقد مافي النهاية تراثا انسانيارا ثعافي مختلف الفنون والعلوم لاتزال البشرية تنعم بشمراؤها الى اليوم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



الفارابي

المعلم الثاني والفيلسوف الموسيقي

الذي عاش للعلم و انقطع للفلسفة

ولد الفارابي عام (٢٥٩) هـ و توفي سنة (٥٣٣٩) من عمر يناهز ثمانين سنة . . فاذن العصر العباسي الثاني الذي عاش فيه الفارابي ومات عصر تعددت فيه الحركات السياسية، تعدد الحركات الدينية سواء بسواء .

اختلف المؤرخون في نسب الفارابي فقال ابن خلدون في كتابه «وفيات الاعيان» ان اسمه ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ واتفق معه المؤرخ البيهقي . الا ان ابن النديم في كتابه «الفهرست» يقول ان اسمه ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان. و واضح من هذا ان المؤرخين قد اتفقوا على اسمه وان كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبه واسم ابيه . فقالوا جميعهم ان اسمه «محمد» . وقد اتفق اغلب المترجمين للفارابي على انه تركي الاصل ولكن ابن ابي اصيبعة ذكر ان والده كان قائد جيش و هو فارسي المنتسب .

ينسب الفارابي الى بلدة فاراب . . ولكن صاحب الفهرست قال انه من بلدة فارياب من ارض خراسان .

كان الفارابي يهوى التنقل والاسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته الا بعد ان بلغ من العمر خمسين . . اضافة الى ذلك ان طفولته وشبابه فتره غامضة قد يجعلوها ككشف علمي . قد نشأ هذا الرجل على

ثقافته، لغویه، دینی، فقد اقبل علی العلوم الاسلامیه من فقه و حدیث و تفسیر... و تعلم اللغة العربیة و التریکیة و الفارسیة (۱) اغترف الفارابی قسطاً من الدراسات العقلیة المحیطة به من ریاضه و فلسفه... و قد اشار الی ذلك ابن ابی اصیبعه انه عني بدراسة الطب عنایه خاصة... و وراء البحث عن الدراسات العقلیة رحل الفارابی الی بغداد و درس المنطق هناك علی يد امام المناطقه ابی بشرمتی بن یونس بعد ان اتقن اللغة العربیة (۲) و كان دخول المعلم الثانی مدینة بغداد حوالی سنة (۳۱۰) هـ و عمره حیثئذ یقارب الخمسین سنة... و بهذا تبدأ المرحلة الثانیة من حياة الفارابی مرحلة النضج الكامل و التأثير فیمن یتصل به. و فی بغداد ایتقی باللغویین و المناطقه و كما قلنا بانه درس المنطق علی ابی بشرمتی بن یونس و سأل فی الفارابی ان تفوقه و بز علیه.

توجه ابونصر الی حران فاخذ المنطق ایضاً عن یوحنا بن حیلان، و لقد «سمی بالمعلم الثانی لما انتهى الیه من منزله ممتازة و رفیعة» و قد تتلمذ علی یده یحیی بن عدی المنطقی المعروف.

وهنا یعود الفارابی مرة اخرى الی مدینة بغداد كما یذكر بن خلیکان فی کتابه فقرا بها علوم الفلسفه كما اقبل علی التهام كتب ارسطو مستخرجاً معانیها بعد ان قرأها عدة مرات... و لقد وجد علی کتاب النفس لارسطو عبارة بخطه هی: «انی قرأت هذا الكتاب مائة مرة» و یقال بانه قرأ کتاب «السمع الطبیعی» لارسطو اربعین مرة، و ما زال محتاجاً الی معاودة قراءته «و حسب ر و ایه ابن-خلیکان ان الفارابی الف معظم کتبه فی بغداد... و الذی ارأه ان هذه الروایة صحیحه و صادقة لان هذا النابغه قضی فی بلدة بغداد ما یقرب من عشرين عاماً فی سن نضجه لعلمی...»

و بعد ان قضی المعلم الثانی هذه الفترة فی بغداد توجه الی حلب و عاش فی کنف سیف الدوله الحمدانی.. و التقی فی بلاطه بعلماء الاسلام من کل جنس و ثقافته، لغویین و ادباء و فلاسفه (۳) و لم یکن الفارابی بالرجل الذی تغریه زخرفة الدنیا و مظاهرها بل انه قضی حیاته کلها فی تقشف من العیش و كان یا کل بعرق جبینة... و مما یذكر عنه انه كان یعمل ناطوراً فی الفترة التي ذهب بها الی دمشق... و الشیء البارز فی حیاته هو انقطاعه للتالیف و التعلیم و حبه الاسفار، فقد سافر عدة مرات الی مصر و دمشق و انتقل من مسقط رأسه الی بغداد و منها الی حران ثم رجع الیها

(۱) فیلسوف العرب و المعلم الثانی، مصطفی عبدا لرازق ص ۵۵-۵۶

۲- المرجع السابق

۳- المرجع السابق..

وهكذا. كانت وفاة هذا الفيلسوف والاديب والموسيقى العبقري في مدينة دمشق سنة ٣٣٩ هـ. وقد كرمه سيف اندوله الحمداني بان صلى على جثمانه مع بعض خواصه ودفنه في دمشق و كانت وفاة الفارابي وفاة طبيعية كما ذكر اكثر المؤرخين وقد خالفهم في ذلك المؤرخ البيهقي في كتابه «تاريخ الحكماء» فذكر ان بعض قطاع الطرق قتلوه في اثناء رحلته من دمشق الى اسقلان . الا ان الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» يذكر هذه الرواية ويقول «لوصحت حكاية قتل الفارابي لاشارة اليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كما بي الحسن علي المسعودي المتوفى سنة ٣٣٦ هـ» (١)

الفارابي الشاعر :

روي ابن خلكان في «وفيات الاعيان» وابن ابي اصيبعة في «عيون الانباء في طبقات اطباء جزو ٢ ص ١٣٨، القاهرة سنة ١٨٨٢ م» ان هناك بعض ابيات وقصائد تنسب الى الفارابي فقد روى ابن خلكان هذه الابيات :

وكن للمحقق في حيز	اخى خل حيزذي باطل
وما المرء في الارض بالمعجز	فما الدار دار مقام لنا
اقل من الكلم الموجز	ينافس هذا لهذا على
على نقطه وقع مستوفز	وهل نحن الا خطوط وقعن
فما ذا التنافس في مركز	محيط السموات اولى بنا

وهذه الابيات رواها ايضاً ابن ابي اصيبعة (٢) ولكن ابن خلكان نفسه يشك في نسبتها الى الفارابي .

وقد ذكر ابن ابي اصيبعة بعض ابيات شعر به ضمن دعاء اورده على لسان الفارابي، هي :

يا علة الاشياء جمعاً والذي	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق وسر كز	في وسطهن من الثرى و الانجر
اني دعوتك مستجيراً مذنباً	فا غفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة و العناصر عنصري

وروي ايضاً هذه الابيات :

لما رايت الزمان نكساً	وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به سلال	و كل رأس به صداع
لذمت بيتي وصفت عرضاً	به من العزلة اقتناع

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان ص ١٠٢ ج ٢

(٢) عيون الانباء لابن ابي اصيبعة ص ١٣٨ ج ٢

اشرب سما اقتنیت راحاً
لی من قواریرها ندامسی
واجنتی من حدیث قوم
لها علی راحتی شعاع
ومن قرا قیرها سماع
قد اقرت منهم البقاع

وردت هذه الابيات في «عيون الانباء في طبقات الاطباء» لابن ابی اصيبعة ص ۱۲۷-۱۳۸ جزء ۲.
واشار الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ص ۶۶ بعض
ايات شعره للفارابی هي :

بزجا جتين قطعت عمری
فزجا جة ملئت بحبر
فبذی ادون حکمتی
وعلیها عولت امری
وزجا جة ملئت بخمر
وبذی ازیل هموم صدري

ومع ذلك نحن نشك بصدق هذه الاخبار عن فيلسوفنا الفارابی، هذه الابيات من نظمه ام من
نظم غيره؟ وقد يكون للفارابی شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علميه وخلقيه وقد اشار الی
ذلك الاستاذ مصطفى عبدالرازق معلقاً بقوله: «نحن نشك في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابی
لما في اسلوبه من تكلف ينبوعه اسلوب فيلسوفنا وابعه و لما في معانيه من تبرم بالحياة والناس
واستهتار بالشراب»

اسلوب الفارابی :

واسلوب الفارابی دقيق مركز ليس فيه تكرار ولا ترادف وهو يعنى باللفظ والعبار وهو يعطى اغزر
المعاني في جمل مختصره . . وفيلسوفنا شغوف بالمتقابلات فعند ما تخطر له فكرة لا بد ان يذکر
مقابلها والدليل على ذلك كتابه المسمى «رسالة في جواب مسائل سئل عنها» . . واهم شيء
عند الفارابی ان يمر على الامور التي يفترض انها معروفة دون ان يطيل في شرحها لكنه عند الحديث
عن اساس النظرية ودائمة المذهب يجلي ما غمض ويدلي فيه برأيه وخير مثل على ذلك رسالته
في اغراض الحكيم . . في كل مقاله من الكتاب الموسوم بالحروف . والجمع والتعميم والترتيب و
التأليف والتحليل والتركيب والتفريع والتركيب والتصنيف خاصة من خصائص الفارابی وهدف
من اهدافه في الكتابة واية ذلك رسالته المسماة «ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلاسفة» فهي اشبه

يشبه النحو فانه ينبغى أن نفرق بينهما... ففي حين ان النحو تنصب بحوثه على الالفاظ من حيث هي الفاظ ويعرض لقوانين اللغات المختلفه باختلاف الشعوب والا جناس، فيضع قوانين كل لغة على جانب.. فان المنطق انما يتصل بالفاظ من حيث انها قوالب للمعاني ويخاطب العقل الانساني في كل زمان ومكان فالنحو خاص والمنطق عام.

ولقد اخذ الفارابي نفسه بتعريب منطق ارسطو ووضعه في الفاظ ثلاثم العالم العربي وهو يصرح بذلك في كتاب «القياس الصغير» فيقول في اوله:

«قصد نامن ذلك في كتابنا هذا أن نبين كيف القياس، وكيف الاستدلال... ونجعل القوانين التي نشبتها هنا باعيانها الاشياء التي افادناها ارسطو ليس في صناعة المنطق... ونتحري ان تكون العبارة عنها في اكثر ذلك بالفاظ مشهوره عند اهل اللسان العربي ونستعمل في ايضاح تلك الاشياء امثله مشهوره عند اهل زماننا... فانه ليس اقتناء ارسطو ليس في شرح ما كتبه عن القوانين أن نستعمل عبارته وامثله باعيانها... وليس مقصوده بتلك الامثله والا لفاظ أن يقتصر بالمتعلم على معرفتها انفسها فقط ولان يتطرق الى تفهم ما في كتبه بتلك الامثله وحدها دون غيرها لكن مقصوده تعريف الناس تلك القوانين بالامور التي يتفتوا ان تكون اعرف عند هم».

واذا كانت اجزاء المنطق ثمانية فان انواع القياس وانواع الاقاول التي يلتزم بها تصحيح راي مطلوبه في الجملة ثلاثه وانواع الصنائع التي فعلها بعد امتكاملها ان تستعمل القياس في الجملة خمسة: (١) برهانيه وجدليه، وسوفسطائيه وخطبيه وشعريه. فالبرهانيه هي التي تفيد اليقين. والجدليه تستعمل في ايقاع الظن الذي يقترب من اليقين او بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد. وسوفسطائيه توهم فيما ليس بحق وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل. والخطبيه ترمي الى اقناع الانسان في اي راي كان اقناعاً قريباً من الظن القوي.. والشعريه هي التي توقع في النفس التخيل وتسميها عن طريق العاطفه (٢)

هذا ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهاني ورجال الفرق على الاقسيه الجدليه والساسه على الخطبيه ((

١- احصاء العلوم للفارابي، تحقيق الدكتور عثمان امين ص ٦٣، ٦٤

٢- نفس المرجع السابق ص ٦٣، ٦٩.

التنجیم عند الفارابی :

ومن الطبيعي ان يحكم الفارابی المنطقي بفساد علم احكام النجوم، فليس من العقل في شيء ان نعزو كل حادث عارضى او كل شيء غير ما لوف الى فصل الكواكب ونقرنه بها ولئن كان الرواقيون ورجال مدرسه الاسكندرانيه قد قالوا بالتنجيم. فان الفارابی قد انكره كما انكره ارسطو من قبل. فالممكن لا يمكن معرفته معرفه يقينيه وتتحقق خصا بص الممكن في اغلب ما يحدث على الارض أما العالم العلوى فتختلف طبيعته عن طبيعه العالم السفلى و هو تتبع نوايس ضرور يه في سيرها وتمنح العالم السفلى من فعلها الخير فحسب. صحيح أن هناك معرفه برهانيه كامله اليقين في علم النجوم التعليمي ولكن هذا شيء والادعاء بان بعض الكواكب يجلب السعاده وبعضها يجلب النحوسه والربط بين موت عظيم وخسوف او كسوف او اى شيء من هذا لقبيل شيء اخر. فما هذا الامر الاخير الامن قبيل دعاوى المنجمين التى يجب الشك في صحتها فان معرفه خصائص الافلاك وفعلها في العالم السفلى لا يمكن الجزم بها ويكفى أن نعرف أن طبيعه الكواكب واحده و أنها خيره ابدأ .

وقد تطرق الفارابی في فلسفته بشكل مسهب الى تصنيف العلوم و احصاءها و المصنفات يقاوم قد تناول في هذا البحث الاخير وجود الله سبحانه و تعالى وطبيعه الله والعنايه الالهيه والفيض وقد تناول بفلسفته عن العالم وقد بحث بشكل لطيف عن النفس والنفس الانسانيه وخلودها والتوى المؤثره في النفس سواء كانت قوى محركه، او قوى مدركه او قوى ناطقه. ثم تناول المعلم الثانى مسأله العقل وقد قسم فيلسوفنا العقل النظرى الى عقل هيولانى وعقل بالملكيه وعقل مستفاد وقد أعطى هذا الرجل الاخلاق حقهافي بحوثه وكتاباتة و ذكر بان السعاده هي الغايه القصوى التى يشتهاها الانسان واذا كان كل ما يسعى اليه الانسان هو في نظر المعلم الثانى خير وغايه في الكمال فان السعاده هي اسمى الخيرات جميعها فبقدر سعى الانسان الى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادتة ثم بحث موضوع المدن الفاضله والمد ينة غير الفاضله. وقد اوضح المعلم الثانى وفسر الاحلام والرؤى الصادقه ولما كانت الاخير شعبيه من شعب النبوة (١)

ولقد ضرب الفارابی بسهم وافرفى تأويل الامور السعبيه التى وردت في الدين الاسلامى والذي يعد افكارها خروجاً على العقيدة ففسرها تفسيراً يرضى العقل أحياناً او يتفق مع قوانين الطبيعه أحياناً اخرى.. وقد ضرب مثلين هما تفسيره للموح والقلم وتفسيره للمعجزات .

١- المخيله و صلتها بالوحي والالهام عند الفارابی .

الموسيقى عند الفارابي :

كان الفارابي « وكما ذكرت وفي بداية المقال بأنه المعلم الثاني والفيلسوف الموسيقي »
 موسيقياً بارعاً فقد روى ابن خلكان (١) أن الإله المسمّاة بالقانون من وضعه وأنه أول من ركبها
 هذا الترتيب . . . وحكى أيضاً أن الفارابي كان ذات يوم في مجلس سيف الدولة بن حمدان فقال
 له سيف الدولة « هل لك في أن تأكل؟ فقال لا، فهل تشرب؟ فقال لا، فهل تسمع، فقال نعم، فأمر سيف
 الدولة بحضور القيان فحضر كل ماهر في الصناعة بأنواع الملاحى، فلم يحرك أحد منهم الله
 الأوعابه أبو نصر وقال له: أخطأت فقال له سيفاً لدولة وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال:
 نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحتها وأخرج منها عيداناً وركبها ثم ضرب بها فضحك كل من كان
 في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان في المجلس، ثم فكها وغير
 تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب فتركهم نياماً وخرج . . .
 وهذا حق فإن للمعلم الثاني باعاً طويلاً في الموسيقى. فقد ذكر الـدكتور فارسي في كتابه « مصادر
 الموسيقى العربية » ذكر الفارابي ألف كتاباً موسيقياً منها: كتاب الموسيقى الكبير وكتاب
 الإيقاعات وفصل عن علم الموسيقى في كتابه « إحصاء العلوم »

وذكر ابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء) (٢) أن كتب الفارابي
 الموسيقى هي: كتاب الموسيقى الكبير وقد ألفه لـدكتور أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي وكتاب في
 إحصاء الإيقاع وكلام في النقلة مضافاً إلى الإيقاع وكلام في الموسيقى» وكتاب الموسيقى الكبير
 إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبي أصيبعة وقد أيدته في ذلك الـدكتور فارسي الحق أنه
 كتاب كبير ولكن اسمه الحقيقي هو « كتاب صناعة الموسيقى » كما يظهر من افتتاحيته .

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين: الأول في المدخل إلى صناعة الموسيقى (وقد ضمنه البعض
 خطأ أنه كتاب مستقل) ويقع في مقالتين والثاني في صناعة الموسيقى ويتناول الكلام في أصول
 الصناعة وفي الآلات المشهورة وفي أصناف الألحان وقد ذكر الفارابي في مقدمته أنه ألفه بناء على
 طلب أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي . . .

١- وفيات الأعيان ابن خلكان جزء ٢ ص ١٠١-١٠٢

٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ابن أبي أصيبعة جزء ٢ ص ١٣٩).

ويعتبر المعلم الثاني علم الموسيقى جزء من علم التعاليم و يقول عنه انه العلم الذي نعرف به صناعة الالحان وهو قسمان: موسيقى نظرية وموسيقى عملية ومن الالات الموسيقية مثل الجنجره واللمهاة وما فيها ثم الانف وما هي صناعيه مثل المزامير والعيودان وغيرها وينقسم علم الموسيقى النظري الى خمسة اجزاء: اولها المبادئ التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم وثانيها البحث في اصول هذه الصناعات وثالثها مطابقتها ما تبين في الاصول على اصناف الالات ورابعها القول في اصناف الايقاعات الطبيعية التي هي اوزان النغم وخامسها البحث في تأليف الالحان في الجملة ثم تأليف الالحان كما يله. وقبل ان اختتم هذا الموضوع عن الفيلسوف والشاعر والعالم والموسيقى أحب ان القي نظرة مستعجلة على اهم مولفاته واشهر الكتب التي صنفها هي:

- (١) مقاله في اغراض الحكيم - في كل مقاله من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة.
- ٢- رساله في اثبات المغارقات .
- ٣- شرح رساله زينون الكبير اليوناني .
- ٤- رساله في مسائل متفرقة .
- ٥- التعليقات.
- ٦- كتاب الجمع بين رائي الحكيمين افلاطون و ارسطو .
- ٧- رساله فيما يجب معرفه قبل تعلم الفلاسفه .
- ٨- كتاب تحصيل السعاده
- ٩- كتاب آراء اهل المدينه الفاضله .
- ١٠- كتاب السياسات المدنيه .
- ١١- كتاب الموسيقى الكبير .
- ١٢- احصاء العلوم .
- ١٣- عيون المسائل .
- ١٤- التنبيه على سبيل السعاده
- ١٥- نصوص الحكم .

١٦ - مقاله في معاني العقل

١٧ - تجر يدرسا له الدعوى القلبية المنسوبة لارسطو.

١٨ - انكث فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم.

١٩ - رساله في جواب مسائل سئل عنها.

٢٠ - تلخيص نوا مرس افلاطون

٢١ - كتاب في المنطق يشتمل على :

الف- التوطئه في المنطق،

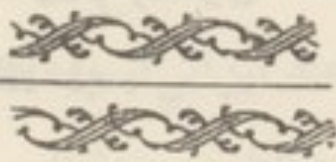
ب- خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اداء الشروع في صناعة

المنطق .

اعداد الاستاذ

عبد ناصر يونس الزيدى

جامعه كابل - كلية الاداب - قسم اللغة العربية .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين الثقافة العربية والافغانيه

ذكي كرم عالى
الاستاذ بقسم العربية كليه الاداب

نقصد بالثقافة الفارسية ثقافه الناطقين باللسان الفارسى فى كل من بلاد فارس (ايران) و ثقافه خراسان (افغانستان). فمن المعروف تاريخيا ان الاسلام انتشر فى بلاد الفرس عهد الخليفه عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفى الحق ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يسوى بين العربى والاعجمى فى كل شىء، ولا يجعل بينهما تمايزاً الا بالتقوى، كما كان منطلق الفكر، حر الراي وله كلمه ما ثوره يقول فيها: (والله لئن جاءت الاعاجم بالاعمال وجئنا بغير عمل فهم اولى بمحمد سن يوم القيامة، فان من قصر به عمله لا يسرع به نسبه).

ولقد اعتنق الفرس الاسلام عن رضاء وطواعيه بعد ان رقت قلوبهم له لاقتناهم بانهم سوف يصلح حالهم و يرفع شأنهم و يؤخذ من هذا ان العرب والعجم فى تلك الفترة من الازمنه عاشوا فى وئام تام لان الدين الحنيف سوى بين الناس، فاصبحوا ابنعمته اخوانا .
امافى عهد الدوله الامويه فقد كره العجم الامويين لتعصبهم للعرب وكانوا يعاونون الثائرين عليهم رغبة فى التخلص منهم، وان كان الخليفه عمر بن عبدالعزيز انصفهم وعزل ظالمهم من الحكام وخفف عن اهل خراسان الضرايب .

وفى الحقيقه ان مدلول كلمه الثقافه عام وشامل ولكننى سأقتصر على الجانب اللغوى وتأثير الادب العربى بالادب الفارسى وكذلك تأثير اللغه الفارسيه باللغه العربيه فاذا ارجعنا الى عصور الادب العربى نجد ان الصله بين الاديان العربى والفارسى قديمه جدا ترجع الى ما قبل الاسلام وذلك بحكم الجوار بين الامتين العربيه والفارسيه مما يترتب على هذا الجوار من صلات متعددة،

ففى العصر الجاهلى كانت هناك صلات تجاربه بين العرب و الفرس وطالماترددت قوافل التجارة بين الفرس و العرب (١) واستولى الفرس حيناً على بعض اطراف الجزيرة واستعان الفرس باسراء العرب على صدالمغير بن عليم من الروم والا عراب، بل استعان احد ملوك الفرس وهو بهرام كور باسراء الحيرة ليجلس على العرش بعد ابيه وهذه الاتصالات كلها كان لها من غير شك اثر هافى اللغتين العربيه والفارسيه وادبيهما، ولكن ماوصل اليها من هذه الصلات الادبيه فى هذا العصر قليل نجله فى الآتى، تسربت الى الفارسيه كلمات من اللغه العربيه وتسربت الى العربيه كلمات فارسيه جاء بعضها فى شعر ابي بصير ميمون بن قيس الملقب بالاعشى وعدي بن زيد ومن الروايات الادبيه التى تشير الى صلاته ادبيه بين الفرس والعرب قبل الاسلام قصه بهرام كور، فيروى ان اياه بعث به الى الحيرة فنشأ بها و عرف اللغه العربيه وكتب بعض ابيات من الشعر باللغه العربيه ومما يروى من شعره هذا البيتان :

اقول له لما نظرت جنودهم كانك لم تسمع بصولات بهرام
وانى حاسى ملك فارس كلمه وماخير ملك لا يكون له حاسى (٢)

وكذلك عرف العرب قدر من اخبار العجم و قصص ابطالهم كقصه رستم واسفنديار وبعد ظهور الاسلام نرى الخفايق التاريخيه تؤكدان الاسلام سوي بين معتقيه وازال حدود الاوطان والاقوام فانساح العرب فى بلاد الفرس وهاجر الفرس الى بلاد العرب وكان لهذا كله آثار واضحه كل الوضوح فى تاريخ الامتين وادابهما، ولقد انتشرت اللغه العربيه فى ارجاء البلاد الفارسيه واقبل الناس على تعلم العربيه لانها لغه القرآن والحديث ولشغل المناصب فى الدوله الاسلاميه وقد احب الفرس اللغه العربيه وتعلموها وحرصوا على الاسلام اشد الحرص وربما قوا العرب فى حرصهم على اللغه العربيه وقد كان اكثر حمله العلم فى الدوله الاسلاميه من العجم، فسبويه والفارسي والزجاج فى النحو وعجم فى انسابهم وانما ربوا فى اللسان العربى فاكتسبوه بمخالطتهم للعرب كما كان اكثر حمله الحديث من العجم وكذلك علماء اصول الفقه وعلم الكلام والتفسير ونتيجه للاتصال بين الشعبين العربى والعجمى دخلت الفارسيه الفاظ عربيه جديده مثل: المسلم، المؤمن والكافر، الحج والقران والطلاق والمجرب والتيمم ومثل الحلال والحرام وغير ذلك كثير، ولكنها فى الفارسيه تتجرد من اداة التعريب (ال).

١ - انظر عبقرية خالد للاستاذ العقاد ص ١٣٦

٢ - انظر المعجم فى معاني شعراء العجم لشمس الدين الرازى .

وہناك الفاظ عربیہ دخلت الفارسیہ، فنغیر معنایا مثل النشاط فی الفارسیہ بمعنی السرور، والرغناء فی العربیہ وھی بمعنی الحمقاء الهوجاء تكون فی الفارسیہ بمعنی الجمیلہ او الجمیل . وكما ان الفرس اخذوا من العرب اخذ العرب من الفرس. كذلك مثلاً « دبستان » اصلها (بوستان) ای مكان الرائحہ، (نرجس) اصله (نرگس) و(لگام) اصبح (اللجام) فی العربیہ . كذلك تسربت الفاظ الفارسیہ الی الشعر العربی مثل قول ابی العلاء المعری: « اذ اقبل اخشى الله مولاك فقل آری) وآری بمعنی نعم . هذا قليل من كثير من تاثير اللغتين كلتھما بالآخری واعتذر للمقاری لضيق الصفحات ومراعاة للزملاء الافاضل لیدلو كل منهم بدلوه فی هذا الموضوع غیرا ننی رايت لزاما علی ان اتكلم عن تاثير لغة الپشتو بالغة العربیہ وسعانیها مما يعطى دلیلا واضحا علی الروابط الادبیة بین العرب والا نغان، فتوجد قطعه ادبیة لابی محمد هاشم بن زید سروانی المولود فی سروان عام ۲۲۳ هـ ترجمها من العربیة الی لغة الپشتو وهی قصیده من شعرا بن الخلاء استاذ ابی محمد، وبنها هذه الایات:

ان الغنی اذا تكلم كاذبا قالوا صدقت وما نطقت محالا

ان الدراهم فی المواطن كلها تكسو الرجال سها بة و جلا لا

وقد ترجمها ابو محمد هاشم فی القرن الثالث الهجری، كما ان له كتابا بلغة الپشتو فی فصاحه وبلاغه العرب باسم « دسالووزمه » ای نسیم الضحراء (۱)

مرة اخرى اكرر اعتذاری حیث ان الموضوع متشعب الاطراف واتمنى ان اتابعه فی اعداد قادمه .

۱- انظر كتاب نظرة عابرة الی لغة الپشتو تألیف الاستاذ عبدالحی حبیبی ص ۱۶، ۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

مقام الانسان وحرية في ظل الايمان

بر ب العالمين

بقلم غلام صفدر استاذ كلية الآداب جامعة كابل

بعث رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم في القرن السابع الميلادي داعياً الى توحيد رب العالمين ومنذ ذلك الوقت عرف الذين اتبعوا دعوته باسم المسلمين في تاريخ الانسانية ونحن بفضل الله ذرية تلك السلالة الطيبة .

أعلن رسول الاسلام دينه الذي اتى به حلقة اخيرة في سلسلة الاديان القا ئله بالتوحيد تبيهاً نأبان معبود الانسان والخلق بحمده وثنائه واحداً وان قضيه الايمان قضيه واحدة لا تتجزأ او يتخذ الايمان موقفاً موحداً ضد الالحاد بجميع اشكاله والوانه على ان الدين الاسلامي في صلته بهذه الاديان قد اتخذ موقف التهذيب والتصحيح والتكميل تجاهها را بطاً معبود به الله وعاهديه الانسان بوثاق نهائي وسليم ووضع العبادة في هيئته كان يجب ان توضع فيها كما وضع الانسان في بيئه الهية لم يسبق لها مثيل في بقية الاديان .

وقد نظر الاسلام الى الله الاحد القدير الابدى على انه الحقيقة الوحيدة في الوجود والانسان مكلف ان يقوم بوظائفه والتزاماته بهداه الله والمعنى الشامل بوجوده ينطوي في سيره الى الله بدون هذا السير فقد قيمته الطبيعية فيصبح صورة زائفة، والغرض من الهداية الالهية هو ان يتفق عمله وارادة الله وهذه هي وحداعلمه وجوده . وكان مرجعهم الذي يهتدون به هو القرآن - الكريم ويقوم الرسول الاكرم بشرحه وتفسيره على وجه الارض وصورة تلقيه من قبل الانسان هي الشرع ، وتكون استجابة الانسان له من اشعاره والوظائف الاجتماعية التي يقوم بها

ورحلة الايمان الى الله تبتهء بشهادة ان لا اله الا الله ومحمد رسول الله، اى بنفى الاله الكاذبه تبتاً مطلقاً، وكان الرسول الاكرم نفسه قد عانى الامر ين فى جهاده ضد الوثنيته وكان يريد ان ينفذ الانسان من براثن الخوف من تلك الاله الكاذبه وان يد له الى عباده رب العالمين مع ان ربوبيه رب العلمين لم تكن فى حاجه الى الدفاع والتكرار الا ان زيغ الانسان وانحرافه عن سواء السبيل كان يوجب ذلك التكرار نفيها كموجودات ذهنيه فقط لانها لا تتمتع با لوجود الخارجى.

والاسلام فى تعريفه بالله يعتبر اسمه تعالى منبعاً للبركه والحمايه والطمانينه، ومن هنا نجد ان المسلم لا يتخرج من ذكر الله فى كل مناسبه كما كانت ليهود تمتنع عن ذكر يهوه فى كل مناسبه ومن ثم نجد ان الله اكبر بدوى فى عقايد وشعائر جميعا، وسما يجد بالذكر هنا هو ان الاسلام قد استعمل فى عمل التفضيل بدل الصفه العا ليه والفقره التى يمكن ان تقارن بها الله غير قابله للتصور اصلا فى نظر الاسلام، لان الصفه العا ليه تشعر بالمساواة التقريبية وينجم من ذلك ابهام فى هل يوجد آلهه آخرون، ولكنهم يتبعون منزله اسفل من منزله الله، ام ان الله وحده يحكم العالمين فى عظمه وكبريا، و«سام» حيث يقول «انه ملك عظيم فوق جميع الاله» بسبب هذا الابهام ولكن هذا الاحتمال لا يتطرق فيما يقصده الاسلام لان القبائل العربيه كانت تعرف الله تعالى باسمه كما كانت تعترف بوجوده وكانت مهمه الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم ان يثبت وجوده الا وحده فى الاذهان وان ينقى التعدد فى مجال الله تعالى الذى لا يمكن ان يتصور والذى هو اعلى من كل ما يمكن ان يوضع معه فى ميزان المقارنه.

ويستهدف القرآن الكريم من معرفه الله الخضوع والانقياد ومع انه يمكن ان يستدل على الله تعالى بكل اتقان ودقه الا ان العقائد فى الاسلام تعتبر خاديه للواجبات الدينيه لاموضوعا للبحث والتحقيق ومن هنا نجد علم الكلام اسلامى يولى القانون الاهميه العظمى دون علم الوجود ويمتاز الاسلام عن غيره من الاديان بالاضافه الى سمياته الاخرى بالاستجابته لنداء الحق اكثر من رغبته فى البحث والتحقيق فى طبيعه الله والبحث المفرط فى هذا الخصوص من نظر المسلم ليس بذات قيمه فى حد ذاته لذا الذين يرتبطها لعمل اكثر من ان يكون موضوعا للبحث العقلى وكل ما هو ضرورى لمعرفة الله يحصل عليه عن طريق الوحي.

والدين اسلامى يتحدث عن الغيره بين الله والمخلوقات بحيث يخيل للانسان انه تعالى لا يرتبط بهم باى رباط ولكن الواقع على العكس من هذا واذ انظر الى الاله اسماء الحسنى لتتن هذا الارتباط بوضوح وجلال وقد جاء بعضه

هذه الاسماء على هيئة اوصاف الذات والمعلوم أن الاوصاف تكتسب معناها من المواقف التجريبية التي يمر بها الانسان في حياته، ومن هنا لا تصبح العبادة ممكنة فحسب بل ان الادب واللغة يصبحان ممكنين ايضاً .

اذ العبادة تقتضي القول بكفية الله لان الصمت في معرفه الله يعنى الصمت في العبادة، وينتج هنا التعارض وهو انه كيف يمكن ان تشيخ ذات الهية باوصاف زمنية، ومن ثم نصطدم في كثير من الاديان بموضوع التجسيم والتشبيه اى الحديث عن الله تعالى بالمقولات الجائزه في المجال الانساني وقد نفر الاسلام من هذا الموضوع معتبراً اياه غير لائق بشأن الله حيث لا يماثله نفور في بقيه الاديان . من اشهر اسماء الله الحسنى، الرحمن والرحيم، وقد فسر بعض الباحثين هاتين الصفتين بمعنيين مختلفين ولكن البعض الاخر منهم - نظراً الى ان الصفتين قد اشتقتا من اصل واحد - يرون انهما تؤدى الى معنى واحد ولكنه متزايد يرتقى من الرحمه كصفه جوهريه الى عطاء فعلى والفقرة البارزه في هذا الصدد هي رب العالمين وهنا عبر الدين الاسلامى عن الله بالرب وعن الانسان بالعبد، و من المعلوم ان الرب يفيد معنى العر بى والحاكم وهذا المعنى يناسب الفهم القائم على فكرة التطور للعالم ولكن فى اطار ايمان واقعى بالله والله يسيطر على كافه التطواهر والتطورات التى تكون الاشياء بها هي و تتحرك وقد ذكر لفظ العالمين بصيغته الجمع وهذا يناسب فكرة تعدد الاشياء والتطواهر وتفاعلها كما عرفت فى العلم نكل ما هو موجود من السيارة الى الذرة ومن لانها ئيه المكان الى ادق دقائق الروح ، كل ذلك مخلوق لله تعالى وهو الذى يحافظ عليه ويضاف الى هذا ان العالمين قد اشتق من اصل يفيد معنى المعرفة ويتضمن هذا ان العالم المادى وعالم الاحياء كلها يمكن ان بهتدى بها الانسان الى قدرة الله .

مع ان الدين الاسلامى يلح على غيرية الله ويعتبر الايمان قائماً على الوحي الا انه ينظر الى العقل فى مضمار العالم الدنيوى نظراً لماؤها الاحترام والاعتبار ويشجع على الملاحظه التجريبية ولا يبحاث العلميه غايه التشجيع ويرى آيات الله وعلا ماته متجليه فى كل مكان كما يرى فيها مشيراً للبحث العقلى والا عجاب الدينى .

الانسان فى ظل هذه الربوبيه عبيد وله قدرة فرعيه وهذا فى الواقع يشكل جوهر اسلامه ولولم يكن ما ينقاد اليه ويطيعه لمان كان لتعهداته ووظائفه اى معنى وربوبيه الله تتضمن مقام الانسان ومكانته كفرض قبلى وعلى هذين الاساسين فهو ينكر وجود الاله الطبيعى والاله الكاذب به التى تظلم

الانسان وتجوور عليه و التي تدعى كذبا بالقدرة والسلطان بجانب قدرة الله وسلطانه . يرى الاسلام في العبادة الزائفة عبودية وانحطاطاً و لعنه كما يري الشرك ظلماً والشرك الذي هو اعتراف بوجود الالهة بجانب الله الاحد وثنيه مزمته تسلب العبادة والعظمة والشكران الخاصه بالله عن الله وحده، وهذا ولا ريب ظلم ظلم يقابل الله وتجاه الانسان نفسه لأن الوثني عدو نفسه، حيث انه عن طريق الاعتراف بالاله الكاذبه يشوه ويفسد وجوده هو و كل هذا لان الدين الاسلامي ير يدان بصفي القلوب و يعدها لاستقبال رب العالمين وتنقاد اليه وفي هذا الانقياد ينطوي مقامه وحرية الانسان يكسب قيمته الحقيقية اذا ما قبله الدين .

ذكرت في اول هذا المقال ان الدين الاسلامي قد وضع الانسان في بيئة الهيبة لم يسبق لها مثيل في الاديان السابقة وقد حان الوقت لان اعرض كيفية هذا من المعروف وان نطفه الانسان المسلم تتكون في الرحم باسم الله و حينما يسو ليدؤذن اسم الله في اذنيه و عند ما يكلف بالصلاة يستقبل ضؤ النها رباً اسم الله و مع اقوال الشمس يستقبل ظلمه الليل باسم الله كما انه لا ينسى ذكر الله بين هذا وذاك وقبل ان ينام فهو يتذكر الله ويناجيه ويقضي حياته على هذه الوتيرة وحينما يحضره الموت وينطوي سجله على وجه الارض يرقد في قبره الابدي باسم الله وصلته هذه المستمرة والمستديمه برب العالمين تجعله شاعراً بحقيقة وجوده ومعناه بصورة دائمة والآن نريد ان نبين ما مدى اثر هذه الصلة المباركة برب العالمين في حياته ، يمكن ان يلاحظ الانسان كعضو في الجماعة و كفرد؛ والفرد في الجماعة من حيث مقامه وحرية قد اثار مشكله في الفلسفة السياسية وقد ابدت آراء مختلفة حولها. من المعلوم ان بعض التنظيمات السياسية قد بنى على اساس من المزية الفطرية كما بنى بعضها الاخر على اساس من الحق الالهي وبين ظهرازي فلاسفة الحكم نجد من يدافع عن العقد الاجتماعي كما نجد من يجهذ بالحكومة المطلقة وفي النظام القائم على المزية الفطرية ينقسم البشر الى الحكام والمحكومين بالفطرة وفي النظام القائم على الحق الالهي اعتبرت سلالة خاصة صاحبه ذلك الحق وفي النظام المبني على العقد الاجتماعي لن يكون الانسان القوي مساوياً بالانسان الضعيف كطرفي العقد وفي الحكومة المطلقة تنحصر القدرة في يد انسان واحد وتؤدي الى الاستبداد في نهايه الامر. اما في النظام القائم على الايمان برب العالمين فتكون السلطة لرب العالمين الخالق لكل من يشملهم النظام ويحتاج كل فرد الى منبع القدرة الوحيد، هذا بقدر ما يحتاج اليه فرد آخر ويطبق القانون الالهي على الجميع دون اي امتياز. ولو نظر اليه كفرد فيشاهد انه يخاف من القوى الطبيعية

يخاف من الاوهام، يخاف من الضغط الاقتصادي ومن مصيره في المستقبل كما يهاب الموت ولكن يتحول كل هذا في ظل الايمان برب العالمين الى طمأنينه وهدوء بال لانه بهذا الايمان يكون على يقين لا يتطرقه الاشكك بأنه لا يحدث شئ الا و اراده الله الشامله توجده وبما انه يتبع الشريعة وهي مظهره راده الله يندرج في زمرة اولياء الله واولياؤه تعالى لا خوف عليهم ولا يخزنون و من جهة أخرى فان هذه الارادة اراده ذات قد وصف نفسه بالرحمن الرحيم فادعيت بانسان فلن يبالي بشئ،

واذا العنايه لا حظيك عيونها
ثم فامخاوف كلهن امان

ومن جهة ثالثة فهو يعرف ان هذه الارادة الشامله ارادة ذات هو مالك يوم الدين فالانسان الذي يريد ان يتحرر من الخوف والوسواس ويرتقى الى معارج الانسانيه العاليه يقف امام رب العالمين بكل خضوع فيقول: «ايك نعبد وايك نستعين»، اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» ومع هذا الفهم فهو يحنى قامته ويضع جبينه على الارض كعلامه العبوديه ثم يرفع راسه و يقيم قامته كرمز للسيادة، فالمسلم يبحث عن السيادة على ما سوى رب العالمين في عبوديه رب العالمين .



اسم الله

الاستاذ المساعد بكلية الشريعة

بلاد الافغان وصلتها بالاسلام ولغة القرآن

اخى القارى!

لا ار يدان ابحت فى موضوعات انت اكثر اختصاصا والماسابها ولا ار يدان اكون كمثلى حاصل التمرالى هجر و اجدر شىء بالبحر عندى ان اتحدث فيما يتصل ببلادى و شعبى (بلاد الافغان) وصلتهما بالاسلام والعربية .

فالاسلام كما تعلم منهج حياة - هو عقيدة توضح التصور الصحيح للكون والانسان والحياة عقيدة تعرف الانسان بنفسه، وسر خلقته وسبب وجوده و هو شريعة تنظم حياة الانسان فى كافة شؤونها وهو منهج متكامل الجوانب فيه تنظم علاقه الفرد بنفسه وبخالقه وباسرته وبمجتمعه وبالعالم باسره وفيه بيان للاصول والقواعد التى تقوم عليها النظم والقوانين التى تحكم سير المجتمع والناس وهو ثورة شاملة، ثوره لا تقتصر على جانب من جوانب الحياه وانما تمتد الى كل جانب ثورة لاتعبر عنها كلمة او شعار - بل هى تحو بل كفى للمجتمع و تغيير جذرى امر تكزاته الاساسيه على كل صعيد .

ان الاسلام كمنهج حياه متوافق منسجم فى جزئياته وكلياته مع بعضه ولقد وزعت جزئياته بالقسطاس المحقق للتوازن بين مختلف الحاجات والمطالب العضوية والنفسية مما لا يمكن ان يحدث تضخما فى جانب على حساب جانب فكان توزيعا فطريا محققا لتناسق والتوافق والاطمئنان والاستقرار فى حياة الانسان - وفيه قابلية وقدرة على استيعاب الحياه وقيادتها فى اية مرحلة من مراحلها - وهو صالح لهداية البشرية فى مختلف العصور والديور - وذلك لانه منهج الهى - وليس مخاض عقل بشرى وايس ولىد بيئه معينة - شان كل المناهج البشرية الوضعية وانما هو المنهج

الذي اريد له ان يكون منهجاً للبشر به جمعاء نسي مختلف
ديارها وانظارها ومصدره الالى ارسى في قواعده واصوله من سعة الافاق وكلمية الاحاطة ما جعله
قادراً على الحياة والخصب والابداع نسي كسل مكان فهو يسجمع
الى رقة التوجيه دقة التشريع والى جلال العقيدة جمال العبادة والى امانة المحراب
قيادة الحرب - و لذلك نسميه منهج الحياة وبذلك يكون منهج حياة بكل ما في هذه الكلمة من معنى .
واما اللغة العربية - هي اللغة الوحيدة التي فتحت صدرها لتراث الانسانية الخالد ومعارف
البشرية كلها - كما اتسعت لمقامات الامه الاسلاميه التي شرقت بالحضاره وغربت - انها لغه
صارت بفضل حضارة الاسلام ابعد اللغات مدى واوسعها افقا واستظل حية مادام الاسلام حيا - ولقد
اندثرت جميع اللغات القديمه في العالم القديم - اما العربية رغم ما مر بها من عصور ومختلفة -
بقيت حية وما زالت تفيض بالقوة والحياه - لانها وسعت مبادئ ومثلا وقيماً سماوية خالدة
وحضارة الاسلام المرنة ، فهي لغة جميع الشعوب السلمة في مشارق الارض ومغاربها . الشعوب
التي تختلف وتباين في اجناسها وبيئاتها واصل نشاءتها ولكنها تنضوي جميعاً تحت لواء الاسلام
وتصوب من قرآنه وتنهل من مناهل رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم .

نعم لقد ترجم المصدران او النبوعان الاولان لحضارة الاسلام و هما القران الكريم وحديث
الرسول الاعظم عليه افضل الصلاة والتسليم - الى اللغات الاخرى - وحاول علماء الدين والثقاته
الاسلامية في مختلف العصور ان يقوموا بترجمة هذين النبوعين وفق النزعات الادبيه التي سيطرت
على عصورهم ولكن هيهات ان توجد فيها حلاوة لغة الرحمن - او ان تمتاز بمميزات لغة القران وهيهات
ان توجد في الترجمة المعمانسي والمفاهيم التي تعبر عنها اللغة
العربية التي نزل بها كلام الرحمان - او ان توجد فيها اللغات التي
توجد في العربية وعبارتها واشارتها ودلالاتها واقتضائها - او في صريحها او كنايةها او مجازها او
حقيقتها وما الى ذلك .

واللغة العربية تتمتع بقوة عجيبة . لا تتمتع بها اللغات الاخرى - لان الفاظها تنفس بالحياة
وتراكيبها تعبر عن الاحاسيس والمشاعر - وتمثل في كلماتها وحرورها خطرات الضمير ونبضات
القلوب ونبرات الحياه - وقد اراد الله ان تكون لغة كتابه وترجمان وحيه - وهي لغة دين وعلم
وادب - وحضارة وانسانيه - وبذلك اصبحت خالدة ما عاش الانسان في هذا العالم ولم لا تكون

خالده وقد اختارها الله لغه كتابه المقدس - اى تكلم بهارب العالمين - و تكلم بها سيد المرسلين صلوات الله عليه و سلامه وقد كان افصح الناس كلاما - و احسن تر كيبا و اعذب تعبيراً - و بعد ان قرأ الرسول صلى الله عليه و سلامه القرآن بلسان عربى مبين - او بعد ان تنزل القرآن بلسان عربى مبين تا كدت رابطة و نيقة بين اللغه العربيه و الدين الاسلامى الحنيف - و اصبحت لغه العالم الاسلامى كله - و صارت لغه الدين و لغه الحضاره الاسلاميه الراقيه و ربطت جميع الاقطار الاسلاميه برباط جامع و ثيق .

ثم ان اللغه العربيه لعبت دورا هاسافى نشر العلوم و المعارف البشرى - و انتجت الوانا من التفكير - و هى غايه فى الحسن و الرقه و الدقه - و بلغت بفضل القرآن مدى لا تكاد تعرفه ايه لغه اخرى من لغات العالم - لان القرآن هو اساس العقيدة الانسانيه و الشقافه البشرى .

ولكن اليوم - و بعد مضى قرون من الزمن - يعرف كل غيور و كل بصير - ما آلت اليه حاله المسلمين من ضعف فى الدين و تدهور فى الخلق . و ما زلنا نعمل بايدينا و كل مشاعرنا لضعف الدين كى تصبح الاخلاق اكثر تدهورا و يصبح الداء اكثر فتكا - و الدليل على هذا - ان كل ما نجده فى الاسواق و المكتبات كل ما تذيعه و تنشره الا ذاعات و دور النشر - انما هو اراء الفلاسفه الماديين - او صورة لوى فرويد و ساركس و دور كايم و ذبالهم - وهذه الصور و الاراء تتدقق علينا فى الافلام الماجنه و لقصص المكشوفه و المسرحيات الصارخه و فى الملابس الكاشفه و الصدور العاريه ... و نحن اليوم لا نشكوا الفسق و الظلم فحسب ، بل نشكو كذلك الكفر و الالحاد - بجانب التفسخ و الحطه فى الاخلاق و ان ما نشكونه اصبحت داء متاصلا و سقما قمار سيس الاصل - و مع نهذا فاننا ننظر الى مصيبتنا نظر المتفرج ، لم نشعر ان ساعد الجد - ولم نقم بعلاج فاجع لما سابنا فتفاقم الخطب و كبرت المصيبه و كما دان نعجز من العلاج - و ان نضل فى متاهات الضلال .

فاذا كان الاسلام منهج حياه - و اذا كانت اللغه العربيه ترجمان القرآن و لغه الاسلام و المسلمين فلماذا غفلنا عن منهج حياتنا و لغته - او بتعبير اذق لماذا اغفلنا هما - فلنعد الى اسلامنا و الى لغتنا و علينا ان نكافح و نضحى فى سبيل ديننا الحق - دين الانسانيه - منهج الحياه البشرى - والله فى عوننا و هوولى التوفيق .

عزيزى القارى !

اذا رجعت الى الورا فى اغوار التاريخ - نجد ان العرب فتحوا افغانستان فيما فتحوها من البلاد و خضعت خراسان اذذاك و افغانستان اليوم للدين الاسلامى الحنيف خضوعا تاما - و تأثرت به

تأثراً شديداً - وبعد آن وطدت دعائم الدولة العباسية وثبتت أركانها بيد أبي مسلم الخراساني -
وبعد آن مال العباسيون إلى الفرس بصفة عامة وإلى الأفغان بصفة خاصة - اختلط العرب بالخراسانيين
وتعلم الأفغان لغة القرآن الكريم - وتمنت بينهم وبين العرب اتصالات واسعة في المعيشة والتجارة و
شئ شئون الحياة - فظهر آثار هذا الاختلاط والاتصال في العقول والأفكار واتساع الثقافة
وزموا الموهب .

وبعد ان استقلت أفغانستان أخذ الأفغان - دورهم ينشرون الدين الاسلامي الحنيف في البلاد
المجاورة - ويذكر التاريخ مدى دور السلاط الغورية والغزنوية والتمورية و الدرانية في نشر
الاسلام والثقافة الاسلاميه في هذه البلاد - واستفاد الأفغان بدورهم من اللغة العربية حيث كانت
لغة البلاط في حقبة من الزمن - فسرب الكلمات العربية إلى لغاتنا القومية - واستخدمت في التخاطب
والادب معا - واذا تصفحنا تراجم رجالنا نجد أنهم خدموا اللغة العربية والثقافة الاسلاميه با وسع
معانيها كالامام الاعظم ابي حنيفة نعمان الكابلي و ابي نصر محمد الفارابي المعلم الثاني والفيلسوف
الصوفي وابن سينا البلخي الشهير بشيخ الرئيس - والبيروني الفلكي - والجماسي النحوي ...
ونبع من الشعراء عدد كبير وخاصة البراهمة والاسره الطاهريه - ومنهم ابو شكور البلخي والروذكي
وغيرهم .

ويقول ابن خلدون « من الغريب الواقع ان حملته العلم الاسلامي اكثرهم العجم الا في القليل النادر -
وان كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في مراه ومشيخته مع ان المله عربيه وصاحب شر يعتها
عربي - فكان صاحب صناعه النحو سيبويه والفا رسي من بعده الزجاج من بعدهما - و
كلهم عجم في انسابهم وانما ر بوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي ومخالطه العرب - وعبروه قوائن
وفنا من بعدهم . وكذلك حملته الحديث الذين حفظوه عن اهل الاسلام اكثرهم عجم - وكان معظم
علماء اصول الفقه عجم كما يعرف وكذا اكثر المفسرين - ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم ... »
كذلك تأثر العرب واللغة العربية - علومها وادبها بالافغان ولغاتهم و ادا بهم القوميه - كيف
لا وكان منهم الاسراء والوزراء ولفلاسفه والعلماء والكتاب والشعراء . فاثروا في العرب - ودخلت الفاظ
وكلمات افغانيه الى اللغة العربية وقبلت اللغتان العربية والافغانيه هذا التأثير - لان اللغة تشبه
كائنا حيا وتستطيع ان تقبل التطورات العلميه والتغيرات الاجتماعيه في شتى مناحي الحيا - وخاصة
اذا اراد الشعب او المجتمع الذي يتكلم بها ان يحيا وان يسير قدما .

اخى القارى!

اننا معشر الافغان نستعمل الحروف العربيه - ونكتب بنفس الكتابه - و اكثر من خمسين فى المائه من كلما تنا عربيه - و خاصه المصادر والصفات - والا وزان الشعر يه وما الى ذلك - وما تزال تستعمل المصطلحات العربيه فى الطب و خاصه فى التعرف باعضاء جسد الانسان .

بالاضافه الى هذا اذا القينا النظره على المناهج الدراسيه الافغانيه اننى تطبق فى المدارس حتى فى الوقت الراهن الذى سيطوف فيه العلمانيه على كل مناحى الحياه - نجد ان ماده الدين و ماده اللغه العربيه مادتان اصليتان فى المناهج الدراسيه فى المراحل الدراسيه الثلاث - الا ابتداءئيه والاعداديه والثانويه - وماده الدين تشمل القرآن الكريم والتفسير والحديث والسيرة النبويه الكريمه وسيره ابطال الاسلام والاحكام الفقهيه الضروريه - اما ماده اللغه العربيه فانها تشمل قوا عد الصرف والنحو . والى جانب ماده الدين وماده اللغه تدرس ماده تاريخ الاسلام فى المرحله الثانويه .

اضف الى هذا المعاهد الدينيه الرسميه - حيث توجد فى افغانستان تسعه معاهد دينيه وهى:

۱ - مدرسه دارالعلوم بكاپل

۲ - مدرسه ابى حنيفه بكاپل

۳ - مدرسه نجم المدارس بالمحافظه الشرقيه ننگرهار

۴ - مدرسه فخر المدارس بالمعاهد فقه الغريه هرات

۵ - مدرسه جامع زر زر زر زر زر

۶ - مدرسه تخارستان بالمعاهد فقه الشماليه كندز

۷ - مدرسه اسديه - بالمحافظه زر بلخ

۸ - مدرسه ابى مسام بالمحافظه الشماليه الغريه فارياب

۹ - والمدرسه المحمديه بالمعاهد فقه الجنوبيه كندهار .

اما مناهج هذه المدارس وكتبها الدراسيه والمراجع فانها جميعا باللغه العربيه الا فى القليل لنا درو المناهج تحتوى العلوم الاسلاميه وعلوم اللغه العربيه وتدرس فيها علوم التفسير والحديث والفقه والاصول، والعقيد - والفرائض والمواريث - والصرف والنحو والبلاغه - والى جانب هذه العلوم تدرس فى هذه المدارس العلوم الطبيعيه والاجتماعيه والرياضه - اى يتشرف الطالب فى هذه المعاهد بالثقافه الاسلاميه العاليه - ويكون لديه الاما بالعلوم المعاصره .

اما كلية الشريعة بجامعة كابل - فانها كما يفهم من اسمها اعلى مركز للدراسات الاسلاميه في افغانستان - يلتحق بها خريجو المعاهد الدينيه بعد النجاح في امتحان قبول - واول شرط الالتحاق بها تاديه امتحان القبول باللغه العربيه والنجاح فيه - وتنقسم الدراسه في كلية الشريعة الى قسمين - قسم الفقهاء والقانون - وقسم الدراسات الاسلاميه - وسع ان الكلية قسمت الى قسمين - الا ان العلوم الاسلاميه وعلوم اللغه العربيه تدرس بالقسمين - واذا كان هناك فارق في مستوى الدراسه بالقسمين - فانه فارق بسيط جدا ولم تحرم افغانستان النساء من العلوم الاسلاميه - نظرا لدور المرافق اعداد المنشىء اعدادا سليما - الى جانب ان ! نسوه نصف المجتمع - ففتحت في كلية الشريعة قسما خاصا للبنات وتلتحق به خريجات المدارس الثانويه العامه - وهذا القسم يسير على غرار كليه البنات الاسلاميه بالا زهر وتدرس بها بالا ضافه الى العلوم الاسلاميه واللغه العربيه علوم قانونيه .

كذلك يوجد بكلية الاداب قسم للغه العربيه - وبكلية الحقوق قسم للدراسات الاسلاميه والمسجد مازال يلعب دور الفعال في نشر الثقافة الاسلاميه والعلوم العربيه - و لفضل الاكبرير جمع اليه في نقل وحمايه هذه اللغه والثقافه في طول التاريخ .

كل هذه المحاولات انما تجرى في هذا البلد العتيق من اجل الاسلام ولغه القران لان الاسلام كما قلت منهج حياتنا - ونحن لا نستطيع ان نفهم الاسلام فهما صحيحا - دون المعرفه بلغه القران .



عبد السلام عظيمي

استاد بكلية الشريعة
جامعة كا بل

بين الشريعة والتصوف

ان الحياة (١) الروحية هي هذه الحياة التي يخضع فيها الانسان لالوان مختلفه من سجاهة النفس وكشف حجاب الحس وقطع العلاقات المادية التي تفسد على الانسان صلته بربه ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء في النفس البشرية وقوامها البقاء في الذات الالهية والاتحاد بالحقبة العلية. هذه الحياة الروحية نشأت اول ما نشأت في الاسلام من التقشف والزهد والورع . فتحنث محمد صلى الله عليه وسلم واعتكا فيه في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي وكذلك سيرة الصحابه رضوان الله تعالى عنهم مثل سيدنا ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وحياة بلال الحبشي ومحمد الفارسي وصهيب الرومي وحياة ابي بن كعب و ابي ذر الغفاري تعتبر كمنطلق اساسي لهذه الحياة الروحية .

وزن لو قارنا حياة هؤلاء الزهاد والمتصوفة الذين اتوا من بعد النبي صلى الله عليه وسلم بسيرة صاحب الدعوة الالهية، لوجدنا تشابها كبيرا بينهم في المجاهدات والرياضات وكذلك في الازواق والمواجيد . اذ كان النبي يركن الى حراء ويخلو لى ربه صائما وقائما ليالي وايام حتى بلغ الاربعين من العمر وقد اتاه جبريل يامرہ : اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم .

هذه هي حياة محمد الكبرى التي بدأت ما بخلوة والرياضة وانتهت بالوحي والنبوة تعتبر صورة اولى للحياة التي يحيها الزهاد والعباد .

(١) الحياة الروحية في الاسلام . تاليف دكتور محمد مصطفى حلمي ، ص ٧٠

على ان معترضاً قد يعترض فيقول ان هذه الحياة التي عاشها النبي لم تكن حياته نبياً ولا رسولا
وانما تحنت كالحنفاء من العرب الجاهلي وهذا يعني ان حياة الزهاد والعباد التي جعلنا منها صورة
لحياة محمد الروحية مردودة الى اصلها في الوجود لا في الاسلام و لكن
يرد عليه بان هذه الحياة انما كانت ارهاصاً لتبوتها وتمهيداً لرسالته فحياته نبياً لم
تكن الا استعداداً لحياته عربياً متحنثاً واذا كان ذلك كذلك فتحنت محمد العربي كان له
خطر في الحياة الروحية عند الزهاد والمتصوفين وكذلك نرى في حياة محمد النفسانية بعد النبوة
والبعثة ما يمكن ان نتخذه نبراساً لاذواق الصوفية وسواهم تلك الحالة النفسانية تشبه
الوجد اذ حدث ان دخلت عائشة على نبي في الحالة هذه فلما رآها النبي صلى الله عليه وسلم سألها
من انت؟ فأجابته قائلة: اباعاً نثمة، فسألها النبي ثانياً من عائشة فأجابته بقولها انت الصديق
ولكن النبي عاد فتسائل مرة اخرى وسئل الصديق فكان الجواب هو محمد ولكن عند سألها النبي
بقوله محمد لزمتم لحمي .

هذه القصة ان صححت ودلت فانما تدل على ان لاذواق الصوفية وسواهم سداً في حياة محمد النفسانية
عليه صلوات الله وقصة المعراج والاسراء هي الاخرى آية تدل على الاتصال الصوفي ولحظة القرب
«دنى فتداني وكان قاب قوسين او ادنى» ولذلك سائر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاقوال يفيدنا
بان التصوف له جذوره في اقوال النبي كما كان في سيرته وسلوكه منها ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذ قال: «ان الله تعالى قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب عبد الى بشى احب الى مما افترضته
عليه وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وان سألني اعطيته ولئن استعاذ بي
لاعدته .» لذلك :

وحياة اصحابه واقوالهم شهادة صدق على حياة المتصوفة واخلاصهم في الحب وتغابنهم فيه .
هذه هي الحياة الروحية التي لحقناها واعتبرناها معماراً ونبراساً لحياة روحية عاشها الزهاد
والمتصوفة و قد اضيف الى كل هذا عناصر غريبة عن الاسلام طوال العصور المتعاقبة التي توالى
على الامة الاسلامية بعضها فارسي او هندي وبعضها آخر يوناني او مسيحي حتى بدأ التصوف وبدت
معه الحياة الروحية كأنهما مذمبان متخالفان لتعاليم الاسلام ، ولكن يتبين وجه الحق في مسألة
المصدر الاول الذي استمدت منه الحياة الروحية الاسلامية يحسن بنان نذكر بعض الآيات القرآنية
وعبارات السنة نذكر ما يلي :

سئها قوله تعالى: «الله نور السموات والارض» وقوله تعالى: «فاينما تولوا فثم وجه الله» فالصوفية يتخذون من هاتين الايتين دعامه يقيمون عليها مذاهبيهم في وحدة الوجود، ووحدة الشهود وتجلي الله في مخلوقاته.

وسئها قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم» فهذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذاهبيهم في الحب الالهى بنوعيه حسب الله للانسان وحب الانسان لله.

وسئها قوله تعالى: «اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كما نتا رتقاً فنفتقناهما» فند ايد الصوفية بهذه الاية مذاهبيهم في الحقيقة المحمدية التي هي عند هم التبعين الاول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية.

ومن الاحاديث القدسية التي يورد ها الصوفية و يردون اليها بعض مذاهبيهم الاثر الذي اخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلفت الخلق في عرفوني، فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذاهبيهم في الحب الالهى الذي هو عندهم المبدأ الاول في خلق العالم اذ هم يرون ان الله كان ولا شئ معه و احب ان يرى ذاته في شئ غير ذاته. فخلق الخلق و كان العالم منه بيما به المرآة المجلوة التي يرى فيها ذاته. ومن الاحاديث القدسية ايضاً التي يورد ها الصوفية و يردون اليها بعض مذاهبيهم الاثر الذي اخبر فيه رسول الله على لسان الله عز وجل وهو قوله: «لا يزال العبد يتقرب الى بائنا اول حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشى بها فبى ينطق و بى يعقل و بى يمشى» فهذا حديث وجد فيه اصحاب الاذواق والمواجيد من الصوفية مجالاً خصياً و متبعاً فيما ضاً بمعاني الاتحساد الذي يقوم عند هم على فناه العبد في الرب او الحب في المحبوب او الخلق في الحق. تلك مصادر التصوف الاسلامى من الاقوال والسيرة وهذه هي الحياة الروحية التي بدأت تتبلور في سلوك اسلافنا الصالحين واخوافنا في الدين. يبقى بعد هذا ان نتسائل قائلين الا يصح ان يكون التصوف في اول نشأته نتاجاً اسلامياً مستقلاً عن كل التيارات الدخيلة والفسقات الاجنبية. ولكن الواقع والحق يقال ان التصوف الاسلامى قد نشأ بعيداً عن كل المؤثرات الاجنبية سواء

كانت الدينية منها او لفلسفية ولكن التشابه الملحوظ بين التصوف الاسلامي وبين البوذية والنصرانية والافلاطونية الحديثة راجع الى ان زهاد المسلمين قد اخضعوا انفسهم لطائفة من القواعد والاحكام التي تقرب كثيراً او قليلاً من تلك التي اخضع لها السان البراهمة وزهاد المانوية و رهبان النصرانية وفلاسفة الافلاطونية الحديثة انفسهم. وذلك لان التصوف من حيث هو رياضة للنفس الانسانية هي حظ مشترك بين افراد الانسان جميعاً فيصح ان ينتهي عند المعتنقين له من الاديان الى عين النتائج التي ينتهي اليها عند المعتنقين له من آخر من هذه الاديان وذلك لان وسائل التصفيه وطريق التهذيب التي يصطنعها اولئك وهؤلاء واحدة كما ان الغايات العليا التي يرسي اليها اولئك وهؤلاء واحدة هي الاخرى فاذا كان ذلك كذلك وكانت النفس الانسانية هي ، هي في كل مكان وزمان فما الذي يمنع اذن من ان يكون التصوف الذي ظهر في الاسلام هو عينه التصوف الذي اخذ صوراً متعددة في الديانات الهندية والفارسية والنصرانية وفي الفلسفة اليونانية ؟ و اذا تركنا تشابه الواقع بين اقوال الصوفية المعتنقين الديانتين مختلفتين الى ان نشأ به الواقع بين الصوفية والفلاسفة وجدنا ذلك قصة يروي فيها ان كلا من ابي سعيد ابي الخير الصوفي الفارسي و ابي علي بن سينا قد التقى احدهما بالآخر وتحدث احدهما الى صاحبه و بعد ان افترق كل منهما قال ابو سعيد عن ابي علي : انه يعلم ما اشأه علي حين ، قال ابو علي عن ابي سعيد : انه يشاهد ما اعلم .

و هذا لتشابه او ذلك لا يعنى ان ابا علي اخذ عن ابي سعيد ولان ابا سعيد قد اخذ عن ابي علي . انظر الى الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه : « التفكير الفلسفي في الاسلام » كيف يفصل في الامر بقوله : « والعلوم الاسلامية اذا اطلقناها كانت عقيدة و شريعة و اخلاقاً . كانت تفسيراً للقرآن و شرحاً للحديث و جدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي ، كانت اتجاهاً روحياً سيتمد مبادئه ونظرياته من القرآن ومن البهنة ومن التامني بها برسول صلوات الله وسلامه عليه و اذا اردنا شيئاً من التمثيل الواقعي فاننا نقول في الاتجاه الروحي ان ابا ذر الغفاري لم يدرس الافلاطونية الحديثة ولم يدرس اشراقية افلاطون ولم يتخذ ذلك اسماً لدعوته و اهل العنفة لم يتلمذوا على الافلاطونية الحديثة او على الفيثاغورية فيتحذوا عنهم المزمع والتقوي منهجاً و سنناً . ونقول في التشريع ان سيدنا معاذاً او سيدنا عمر او سيدنا علياً او الامام مالكاً لم يدرسوا نظريات اليونان

حتى يتخذوها أساساً لنا وأهم واحكامهم . (١)

تطورها من القرنين الاول والثاني الى القرنين الثالث والرابع :

رأينا كيف كانت الحياة الروحية التي يحيها النبي واصحابه صلوات الله عليهم اسوة حسنة اهتدى بهد منها من جاء في اعقاب النبي من الامة بعين الذين عرفوا بالزهد والتعبه ولكن الزهد في الدنيا والاقبال على العبادة كان شائعاً بين المسلمين في صدر الاسلام ولما كانت حياة المسلمين الاولين يحكم بداءتها وخشونتها - ابعدهم ما تكون عن اسباب الحضارة والنعوسة فقد ترتب على ذلك الا يكون الوصف بالزهد والتقشف والفقر والخشونة في العيش سميماً لمسلم على مسلم كان اكثر المسلمين اقبالاً على الدين واشداً اتصالاً بالنبي قد تميزوا عن غيرهم باسم الصحابة اذ لم يكن ثمة افضل واشرف من صحبة رسول الله ولما كان الجيل الثاني وكان الزهد والتقوى ما يزالان عامين في المسلمين وكان فريق منهم اشد تمسكاً بالدين واكثر خضوعاً لاحكامه سمي من صحبه والصحابة بالتابعين . على ان الاسلام ما لبث ان نشر لواره على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب انفسهم امام الوان من الحضارات وخراب من الترف تغريهم وتفتنهم وهنا اقبل الكثيرون منهم على هذا الترف والمعنوا في مخالطة الدنيا واذابهم يحيون حياة فاعمة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الاولى وكان الى جانب هؤلاء قوم امعنوا في الحياة الروحية فزهدوا في الدنيا وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس بحيث كان الفقر اظهر مما تهم من هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد وتسموا بالصوفية بعد ذلك .

ولعل اول ما يلاحظه التامل في الحياة الروحية لهؤلاء القوم انها كانت مطبوعة بطابع الزهد خساخسة لسطان الحزن والبكاء مما يبدل دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالالم الناشء عن المعصية والخوف والى جانب الزهد المصحوب بالحزن والبكاء كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء وايضاً ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء مصدره الخوف وانما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثره ما تراكم على النفس من الحجب التي تحول بينها وبين مشاهدة الله والاستمتاع بجمال ذاته الازلي . فالحياة الروحية التي كان يحيها الزهاد والعباد في الكوفة والبصرة والمدينة وفي بلاد خراسان والافغان ابان القرنين الاولين للهجرة كان يقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار وانطمع في ثواب الجنة

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٩ .

من ناحية والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية اخرى وحسبنا ان ننظر في حياة الحسن البصرى وفيما اثر عنه من الاقوال انتبين الصورة الاولى لهذا النوع من الزهد وفي حياة رابعه العدويه وما ينسب اليها من اقوال واشعار انقف على الصورة الثانية له .

الزهد مع الخوف : الحسن البصرى :

فالحسن البصرى (٢١ هـ - ١١١ هـ) يعد بحق مثلاً صادقاً للحياة الروحية التي كان يحياها الزاهد المسلم في القرن الاول وفي شعار من القرن الثاني للهجرة والتي كان قواسمها عند الزهد في الدنيا والاعراض عن جاهها والاقبال على الله والتوكل عليه والخوف منه . وامس ادل امعانه في الخوف واذعانه لسلطانه من ان الشعرا في قال عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار تخلق الاله و ذات مرة وهو يعظ الناس فعوتب على تخويفه الناس به و اعظه فقال : « ان من خوفك حتى تلقى الا من خير من امسك حتى تلقى الخوف » ومن ذلك في الحزن والخوف « ان المؤمن يصبح حزينا ويمسى حزينا ولا يسعه غير ذلك لانه بين سخا فتهين بين ذنب قد مضى لا يدري بالله يصنع فيه وبين اجل قد بقى لا يدري يصير فيه من المهالك » من قوله : « ابن آدم ، نفسك انما هي نفس واحدة ان نجت نجوت وان هلكت هلكت ولم ينفك من نجاو كل نعيم دون الجنة حتى يرو كل بلاء دون النار يسير . »

الزهد مع الحب رابعة العدويه :

وكما طبع الحسن البصرى الحياة الروحية الاملاسيه بطابع الزهد مع الخوف والحزن فقد طبقتها كذلك رابعه العدويه المتوفاة سنة ١٨٥ هـ بهذا الطابع اذ كانت في حياتها راحة عابدة خائفة حزينة باكية غير انها زادت على هذا كله عاملا جديداً كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الروحية و جهت جديدة و هو الزهد المزيج بالحب .

فاما دوام حزنها وبكائها وهدوء خوفها فذلك ما يدل عليه قول الشعرا في عنها وهو انها « كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحزن وكانت اذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً وكانت تقول استغفارنا يحتاج الى استغفار » ويدل عليه ايضا ما روى عنها انها سمعت ذات مرة من ثور يقول :
وا حزنه « فقالت له واقلة حزنه ولو كنت حزينا ما هناك العيش .))

ونحن اذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية الفيناها حافلة بكثير من نفحات هذا الحب الالهى الذى فاضت به نفس رابعه فمن ذلك ابياتها التي تخاطب فيها ربه بقول :

احبك حبين : حب الهوى وحبنا لانك اهل لذالك

فما لدى هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
 واما الذي انت اهل له فكشفك لي الحجب حتى اراكا
 فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي واكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد عقب الغزالي على هذه الابيات بقوله: ((ولعلها ارادت بحب الهوى حب الله لاسما نه اليها وانعاسه
 يليها بحفظه العاجله وحبها لما هو اهل له الحب لجمالها وجماله الذي انكشف لها وهو
 اعلى الحبين واقواهما)).

فهى قد قسمت الحب في ابياتها الاربعه: الاولى الى نوعين احدهما الهوى وهو عبارة عن
 يغلبها بذكر الله عن سواء والاخر حب الله لذاته وامن من شك في ان هذا النوع الثانى من الحب
 هو الذى كانت تؤثره رابعة كما يدل على ذلك قولها فى احدى مناجاتها: ((الهي اذا كنت
 عندك رغبة من النار فاحرقني بنار جهنم واذا كنت اعيدك رغبة فى اجنة فاحرمنيها واسا اذا كنت
 اعيدك من اجل محبتك فلا تحرمني يا الهي من جمالك الازلى)).

وسما هو جديرا لذكران الزهاد والمتصوفه لم يكن يجمعهم نظام عام او تربط بينهم طريقة واحدة
 فى العبادة والتزهد بل كان لكل منهم نظام حياته الروحيه الخاص به ومع ذلك فقد كانت هناك
 مدرستان انضوى تحت اواء كل منهما فريق من هؤلاء والنسك والعبادة والزهاد وكانت احدى هاتين
 المدرستين تعرف باسم مدرسة الكوفة وتعرف الاخرى باسم مدرسة البصرة ولم يكن خط هاتين
 المدرستين من الاشتغال بالفقهاء والحديث وعلوم اللغة والشعر وعلم الكلام باقل من حظهما
 من العمل على رياضة القلب ومجاهدة النفس.

فقد كان سرد مدرسة الكوفة الى اصل يعنى كما يقول الاستاذ ماسينيون وكانت مطبوعه
 بطابع مثالى اولعت بالشواذ فى النحو وتغنت الحب العفيف فى الشعر واخذت بالظواهر فى الحديث.
 شيوعها من اهل الزهد والعبادة الربيع بن خيثم وجابر بن حيان وابوالعنا هيد، وامام مدرسة
 البصرة فهى ترجع الى اصل تسمى طبعت بطابع التحقيق والنقد اولعت بالمنطق فى معالجة مسائل
 النحو والنقد فى الحديث واخذت بمذهب اهل السنة مع نزعة معتزلية شيوعها الحسن البصرى
 ومالك بن دينار وصالح بن بشر.

وفى نفس الوقت الذى شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ظهرت طائفة من الزهاد
 والنسك فى بلاد اخرى من المملكة الاسلامية مثل ابراهيم بن ادهم وشقيق البلخي فى بلاد الافغان.

تطور الحياة الروحية خلال القرنين الثالث والرابع :

وكما كان الحب طابعاً للمزهد الذي عرف عند أبي الحسن البصري فقد كان الحب من اخص خصائص التصوف عند صوفيه القرنين الثالث والرابع وكان مصطلح الفناء والبقاء هو الاخر قد شاع عند متصوفي خراسان سيما عند الجنيد والحلاج فتحول التصوف من الزهد والسلوك كطريقه للمخلص والنجاة الي علم له قواعد واصوله واختلط بالتيارات الثقافية الاجنبية الدينية منها والفلسفة والدايل على ذلك ان «المعرفة» قد حلت محل الزهد عند ذى النون المصري في غرب المملكة الاسلاميه بقربها من البيئة التي فشت فيها الافلاطونية الحديثه. التي تركزت ولا وقبل كل شىء على نظريه المعرفة وكلمة الفناء حرت على الالاس في شرق المملكة الاسلاميه حيث يود هناك الفلسفة الهنديه التي تتعمد اولا واخيراً على فكرة الفناء والنيروانا.

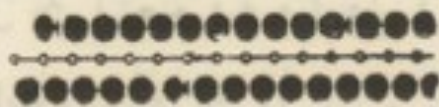
وحدث اى ترك قوم الزهد واعتبروا الرياضات وسيلة الى معرفة الله لا غمايه في ذاته وقد اورت بينهم كما مات تنبيه عن اتحاد الخلق والمخلوق مما يخساف بظاهره الشرع الربوي ود بجانب ذلك هب قوم آخر للمدفاع وقاموا ابتداءً و ين ما تسميه «شطحيات الصوفيه». فحصل بينهم وبين الفقهاء صدام وشجار واضطر والمدافع عن انفسهم ضد هجمات الفقهاء الذين كان لهم دورهم وسكانهم في الدولة لدى الخلفاء والسلاطين واستعانوا بمصطلح «الصحو» و «السكر» ليبرءوا به ماجرى على لسان الطائفة من شطحات بحجة انها خلجات خطرت في حالة السكر ولا ضمير مادام انهم براؤن منها في الصحو واليقظة واختاروا لغة الرمز ليكفوا بها عما يدور في خاطرهم من الاذواق والموا جيد خوفاً من فتاوى الفقهاء ومطاردة العيسس والبويس اذ اهم انشوا بها وصرحوا عليها.

واقدمهجوا نهج الفقهاء في تدوين علومهم ومصطلحاتهم. ويحدثنا تاريخ العلوم في الاسلام بان احكام الشريعة في العهود الاسلاميه الاولى لم تكن مدونه او منظمة على نحو علمي بل كانت هذه الاحكام فتلقى من صدور الرجال ولكن ما ثبت الناس ان نظروا في امور الدين واستخلصوا ما يتصل بهام من الاحكام الشرعية على نظام علمي فلما نشأ التدوين كان اول ما عني به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الاحكام العمليه الظاهره. ومن هنا وضع الفقهاء كتباً ورسائل في الفقه واصوله. وفي الكلام ومسا ئله وفي غير هذا وذلك مما يتصل بالقرآن والحديث، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو اصول الدين واحكام الشرع. ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم عند المنزع العلمى،

بل كان الى جا نبيهم الصوفيه الذين كان يعنيه باطن الاحكام الشريعة بقدر ما كان
يعنى الفقهاء ظاهراً هذه الاحكام نظر التصوفيه الى اعكاف عليه لسفاهها
من تاليف الكتب والرسائل والى ما كان لهم من اخبار واقوال واحوال ومذاهب،
فوجدوا ان هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب واذاع يرون انهم في حاجة الى علم ينتظم رياضاتهم
واذواقهم ويصور حياتهم الروحية وما ينبغي ان يختلف فيها على نفس السالك من مقامات واحوال
و، يحقق ما تطمح اليه نفوسهم من نقاء القلب وصفاء الروح وكمال الدين. هنالك اصطنعت الحياة الروح
حياة الاسلاميه التي قامت في اول الامر على دعائم عمليه. من زهد الزهاد، عبادة العباد وفقراء الفقراء
بصفة عمليه وهنالك ايضاً استحال هذا كله الى علم يعرف باسم التصوف له منا هجه و منا زعه
وموضوعاته وقواعده واصطلاحاته ومذاهبه وقد اختص الصوفيه بهذا النوع من العلم ليس لواحد
غيرهم من اهل الشريعة الكلام فيه، انقسم علم الشريعة اذن الى قسمين متميزين:
قسم اختص به الفقهاء وقسم اختص به الصوفيه واهل الباطن اشتمل على ما يتعلق بهم
من مراسمات وسجاسيات ورياضات وسجادات واحوال ومقامات كتب الفقهاء كتبهم فدونها فيها
الاحكام الظاهره التي استخلصوها من القرآن والحديث وكتب الصوفيه كتبهم فادروها وسوا جيد
هم التي ذاقوها وحقايقهم التي كشفوها على اساس من القرآن والحديث واختلف فقه الفقهاء وتصوف
الصوفية وانشأ هذا الاختلاف راجع الى ان الفقه هو علم الاحكام الظاهرة في العبادات والعبادات
والمعاملات على حين ان التصوف هو على الرياضات النفسيه والمواجيد القلبية والاحكام الباطنيه
ومن هنا نظر الصوفيه الى انفسهم على انهم ارباب الحقايق واهل الباطن ونظروا الى غيرهم على
انهم اهل ظواهر واهل رسوم وهكذا اصبح للتصوفيه علم له موضوعاته ومنا هجه وغاياته التي تختلف
عن موضوعات علم الفقه ومنا هجه وغاياته فكتب المحاسبى «اوصايا» وكتب «الكلا بازى»
«التصرف بمذهب اهل التصوف»، الطوسى «اللامع» وابو طالب الحكى «قوت القلوب» والنشيري
«الرسالة» واما التصوف في القرنين الخامس والسادس فقد امتزج بالفلسفه اليونانية سيما افلاطون
الجديده وظهرت ملامحات الفلسفه مثل الوجود والرحده والكثرة في التصوف الفيلسفى عند المحي
الدين ابن عربى والسهروردى المقتول وابن سبعين وصرحوا بانهم عن وحدة الوجود ووحدة
الشهود والوحدة المطلقة، دون لومة لائم وذلك لان الحروب العليبيه مزقت الدولة الاسلاميه
وحولها الى دويلات تحكمها ملوك وسلطين لاشان لهم لقبصبات التي كانت سائدة في الدولة

الاسلاميه ايام الحلاج وبالتالي فلم يكن هناك خوف لاسن النقهاء ولا من الشرطه والعسس اذ رأينا ان وحدة الوجود التي رمز اليها الحلاج وصلبوه وقطعوه اربا اربا جزاء بما قال وتفوه فقد صارت هي الشغل الشاغل والوحيد لابن عربي ومدرسته دون ان يهزلها جفن ومع ذلك فالاسام الغزالي مع انه كان صوفياً رفض نظريه الاتحاد الحلاجية برمتها في القرن الخامس وبعده ذلك طعن ابن تيمية مذهب القائلين بوحده الوجود اثار ابن عربي ومدرسته .

وقد كان لصنيع الغزالي وابن تيمية اثره في توجيه التصوف الاسلامي توجيهاً سليماً بارجاعه الى كتاب الله وسنة رسوله اذ نرى في عصرنا هذا ان الدكتور عبد الحليم محمود هو الوحيد الذي نهج التصوف التي في دراساته عن التصوف الاسلامي ولا غرو انه اقم بغزالي المصير .



زلزله‌ها

ترجمه و تلخیص: پوهنشیار توریالی راقم

زلزله دشمن سرسخت بشریت

درین اواخر ایالات متحده و شوروی به آرامی و دقت از وقوع چندین زلزله - پیشگوئی کردند. گفته میشود در چین جائیکه تشخیص و درک زلزله بحیث یک هدف بسیار مهم قرار گرفت در چند سال گذشته از صحت وقوع ده زلزله پیشگوئی گردیده است. درین نزدیکی ها قبل از وقوع دو زلزله عظیم حکومت چین با اطمینان کامل رسماً مردم را آگاه ساخت تا مناطقی آسیب پذیر را تخلیه کنند. با پیشرفت سریع در زمینه پیشگوئی وقوع زلزله دانشمندان اکنون در مورد امکانات دلچسپتری یعنی کنترل و رام کردن تکن های بسیار مخرب زمین بحث میکنند. جیولوجی دان امریکائی هیل میگوید: «ما نمیتوانیم این کار را ازود تراغاز کنیم لیکن از امکان هم بعد نیست. قدمی را که در زمین زمین برداشته ایم ما را برای ادامه فعالیت های بیشتر تشویق میکند».

امکان کنترل زلزله یک پیروزی شکست انگیز بشر بر بیرحمی های طبیعت خواهد بود. زلزله در پهلوی وقایع جنگ و امراض ساری یکی از سفاکترین مخصمان بشر محسوب میگردد. زلزله بدون آگهی برق اما شکاف عظیمی را در میان مقدس و غائی بشر یعنی زمین باز میکند و از او آنرا که بشر بر زمین قدم گذاشته متوجه این بلائی عظیم شده است. تاریخ بخاطر دارد که زلزله ها، سیلابها حریق ها و فروریزی های زمین مجروحاً به حیات ۷ میلیون آدمی خاتمه داده است.

زلزله‌های بزرگ تاریخ

یکی از بزرگترین زلزله‌ها را در تاریخ بشریت، تاریخ بیهق ثبت کرده است. ابوالحسن علی بن زید بیهقی معروف به ابن فندق زلزله مذکور را در تاریخ خود چنین ثبت نموده:

«و در ناحیه بیهق علی الخصوص در ربع قصبه زلزله متواتر افتاد چنانکه مردمان به چهل شبانروز در هیچ بنا نتوانستند بود و مساکن و موطن بیشتر خراب شد، و آغاز این بود در غره سنه اربع و اربعین و اربعه و درین سال زحل در دلو بوده است و بحوت آمده و مشتری در ثور و جوزا و مریخ در اسد در مقابل زحل، و قال بعض الافاضل فی وصف تلك الزلزلة:

زلزله زلزلت بها کبدی

حلت با علی سحله البلاد

هم برصدون الحیات دانیة

لکن صرف الزمان با لرصد

و قال نصر بن یعقوب:

یا سعد انی ارقتنی رجلة

ما جت بها الارواح فی الاجسام

ما جت بها الارض الفضاء کانیها

فرس تنغض بعد نزع لجام

و قال بعض فضلاء بیهق من قصیده فیها:

تتابعت الابدان من ارض بیهق

یحدث عنها طول لیلی سمرها

بأن مغاینها تداعت و زلزلت

و ما حطیح منها بالقبیل دبیرها

واضحت بقیة اصغصفا بعد انساها

وصارت خرابادورها و قصورها

و قد خلت الاسواق من کل سوقة

ولم ینجح فی دار الامیر امیرها

و من بسیار پیران را دیدم که این حادثه به مشاهده دریافتند و درین واقع تاریخی ساخته

و این سال رسال زلزله نام نهاده. «تاریخ بیهق - ص ۵۲ - چاپ ۱۳۱۷ هـ ش تهران».

زلزله بزرگ دیگر، زلزله در گوآتیمالا (امریکای مرکزی) است که سال ۱۳۵۴

بوقوع پیوست و در آن بیش از بیست و شش هزار نفر تلف و بیش از هفتاد هزار زخمی گردید.

زلزله نیکه روز جمعه ۲۹ حوت ۱۳۵۴ در شهر خام «ولایت سمنگان افغانستان» بوقوع پیوست منجر

به فوت بیست و شش نفر و انهدام بیش از پنجاه خانه گردید. هم در نوع خود بالنسبه شدید بود.

احصائیه زلزله

سال وقوع	محل وقوع	مجموع وفيات
۸۵۶	کورنت (یونان)	۳۵۰۰۰
۱۵۵۶	شانسی (چین)	۸۳۰۰۰۰
۱۷۳۷	کلمکتیه (هند)	۳۰۰۰۰۰
۱۷۵۵	لزبن (پرتگال)	۶۰۰۰۰۰
۱۷۸۳	رر	۳۶۰۰۰
۱۹۰۲	مارتینیک	۳۰۰۰۰۰
۱۹۰۶	سانفرانسیسکو (امریکا)	۷۰۰
۱۹۲۰	کانسو (چین)	۱۸۰۰۰۰
۱۹۲۳	توکیو (جاپان)	۱۳۳۰۰۰
۱۹۶۰	اغادیر (المغرب)	۱۲۰۰۰
۱۹۶۳	الاسکا	۱۱۳
۱۹۷۰	پیر و	۶۷۰۰۰
۱۹۷۲	ماناگوا (نکاراگوا)	۱۰۰۰۰
۱۹۷۵	مکدن (چین)	گزارش داده نشده

در زلزله واقع شده در قاره آسیا زلزله‌هایی بود که در دسامبر گذشته در پهنوستان رخ داد که در اثر آن نه شهر کوچک ویران و پنج هزار نفر تلف شد. تکان دیگری در ماه فبروری در چین رخ داد که گفته میشود بمرگ صد ها انسان انجامید. در حقیقت هیچ روزی نیست که در کره زمین تکان و لرزش رخ ندهد. منتها بعضی از این تکانهای ناشی از زلزله آنقدر ضعیف است که انسانها نمی‌توانند آنرا احساس کنند. و تنها بوسیله سیموگراف (الضبط اسواج زلزله) زلزله‌های بسیار حساس کشف و ضبط شده میتوانند. برخی زلزله‌های دیگر که بیشتر شدت دارد در سطح ابحار و یا نواحی دور دست و غیر مسکون رخ میدهد که آسیبی از آن متصور نیست.

زلزله‌ی کودیاک ایلند را که دارای نفوس کم بوده و آنسو تر سا حل اراسکا واقع است تکان داد. در ماه جولای پاگان (برما) رالز زانده که نیمی از

مها بد تاریخی آن شهر را و بران و متضرر ساخت . سال گذشته زلزله های شدیدی شهر های اروپیل در کالیفورنیا ، مینداناو در فلپین ، شبه جزیره کمچتکا در سایبریا و جنوب غرب سیسیلک ابلند بوگینو بیل را بلرزه در آورد .

بسیاری مردمان بدوی چون عات زلزله های مهیب را نمیدانند ، انرا ناشی از قوای ما فوق طبیعی میپندارند . در سال ۱۷۵۰ توماس سر کوك اسقف لندن به جمعیتی از پیر و ان خود چنین گفت : دو زلزله ایکه اخیراً بوقوع پیوست متوجه ساکنان لندن بود .

جا پانی ها در گذشته های بسیار دور و معتقد بودند که صد ها زلزله پیهم که همه ساله جزیره آنها را تکان داده و هنوز هم تکان میدهد محصول حرکات عادی یک غیولای بزرگی است که زمین را به پشت خود میکشاند . بومیان شبه جزیره کمچتکای سایبریا تکان های زلزله را ناشی از لرزش وجود سگی بنام کاسی میدانستند که برف را از پوست پشمالود و چود خود دور میکند . فیثا غورث فیلسوف و ریاضی دادن یونانی معتقد بود که وقوع زلزله محصول جنگی است که بین مردگان صورت میگیرد . ارسطو توضیحات علمیتری درین زمینه چنین ارائه میکند : لرزش زمین نتیجه توده های هوا بوده که در صدد فرار از داخل زمین میباشد .

در دهه گذشته انکشاف رأی جدید جیولوژیکی بنام پایت تکتانیک توضیحات قابل فهمی را در مورد کمانتی نا فتل در رفت سونتن بسدنگ و آتش فشان ارائه کرد که بالاخره علت اساسی وقوع زلزله را واضح ساخت . مسلم است که سطح داخلی زمین متشکل از تقریباً توده های بزرگ صخره های بهم چسبیده ضخیم میباشد که دائماً در تشنج و تکان است . ورق یا پارچه های نیمه گداخته فی که بروی زمین که پوشیده از کف بوده ذره قوای غیر معین و یا ناشناخته بی بجلو رانده میشود و در محل تلاقی این ورق ها در اثر اصطکاک با صخره بعضی از ورق های مذکور موقتاً جا بجا حبس شده و فشاری را باعث میگردد که در نتیجه موجب وقوع زلزله میگردد پس شکستگی های صخره برای ورق ها یا پارچه های صخره اجازت میدهد تا لرزش و حرکت خود را از سر بگیرند . دلیل عمده زلزله همین آ زاد شدن انرژی - محصور شده است . در سواحل جاپان طور مثال ورق های صخره اقیانوس آرام - بزیر ورق های صخره اروپا - آسیائی فرو میروند که زلزله های عمیق و شدیدی را باعث میشود که باینترتیب خصوصیت مجمع الجزایر جاپان را تشکیل میدهد . در کالیفورنیا در امتداد شکستگی های

سان اندریاس دو پارچه ورق های بزرگ به آهستگی از زیر یکدیگر میگذرند. قسمت جنوبی این شکستگی که در ورق سطح هموار اقیانوس آرام قرار دارد بطرف شمال غرب و متباقی آن در سطح هموار امریکای شمالی قرار میگیرد که بجانب مغرب در حرکت مییاشد. چنین پنداشته میشود که حرکت آنی این ورق که جا بجا در سالهای متمادی محصور مانده بود باعث بزرگترین زلزله سانفرانسیسکو در سال ۱۹۰۶ گردید.

حین ترسیم مراکز زلزله بر روی نقشه جهان این حقیقت بر ما میآید که بسیاری از زلزله ها در امتداد سطوح هموار رخ میدهند. زلزله ((حلقه آتیشن رابه دور اقیانوس آرام تشکیل میکنند)) چنانچه سطح هموار اقیانوس آرام بود این ادعا است. زلزله همچنان بخوبی میتواند در داخل یک سطح هموار صورت بگیرد باین دلیل که ساختمان سطح هموار در اثر جریان و تعاملات قدیمی ضعیف گردیده است. طور مثال چارستون سی اس بیشتر از یک هزار میل دور از کنار سطح هموار امریکای شمالی واقع است و تا اکنون در مسیر - نواحی فعال زلزله قرار دارد. در سال ۱۸۸۶ به اثر زلزله شدیدی که رخ داد بیست و هفت نفر جان خود را از دست دادند. در مورد زلزله شدید دیگری در نیوسادرید وسط این سطح هموار در سالهای ۱۲-۱۸۱۱ وقوع پیوست یکی از ساکنین آن جا چنین می نویسد: تمام زمین جنبیده و مثل امواج بحر تکان خور دند با انفجار و کفیدن سطح زمین چاک و یا شکاف های بزرگی بوجود آمد در حالی که بعضی از این چاک ها بزودی بسته شدند. برخی دیگر آن با عرض های مختلف باز ماندند که عرض ترین شان سی فوت بود.

مدتها قبل از ایجاد نظر پلیت تکتا نیک، ساینسدانها با این موضوع مشغول بودند که شکستگی رخوره ها صرف تحت فشار زیاد میسر است. در حوالی ۱۹۱۰ زمین شناس معروف پوهنتون جان ها پکنز بناغلی هاری رید ابزار رای کرد این موضوع که چه وقت و در کجا زلزله واقع خواهد شد پیشگویی شده میتواند آنهم در صورت محاسبه صحیحی از پیشرفت فشار در امتداد یک شکستگی لیکن سانسفانه دانش، وسایل و پول لازم جهت مشاهده تفسیر و تعبیر میل ها، خطوط شکستگی بدسترس قرار ندارد. پیشگویی زلزله تا سال ۱۹۳۹ که - تکانهای شدیدی سایبر یار الرزاندو باعث زبر خاک شدن قصبه بی بنام خست و مرگ... مردم آنجا گردید آنقدر مورد توجه قرار نگرفته بود. ولی آن مصیبت اتحاد شوروی را مجبور ساخت تا یک دسته از متخصصین خود را به منطقه آسیب رسیده اعزام کند، وظیفه آنها کشف هر نوع تغییرات جیولوجیکی موثر و ایجاد علایم قبلی آگهی پیش از امکان وقوع

تکانهها در آینه دیده بود. این دسته هیأت اعزازی مدتهای درازی در سایر یا باقی ماند که به نتایج مفیدی نایل گردیدند. علمای شوروی در سال ۱۹۷۱ در یک کنفرانس بین المللی علمی در مسکو اعلام کردند که به مقصود رسیده اند. گویا در یافته اند که چطور علایم تکانههای در حال وقوع را تشخیص بدهند.

انها اظهار داشتند که مهمترین علامه عبارت بود از تغییر در سرعت اهتزاز با لرزش که قشر زمین را در نتیجه ارتعاشاتی از قبیل لرزش ها انفجارات معدنی و یا آزمایش های هستوی زیر زمینی عبور میکند. علمای زمین شناس از مدت ها قبل میدانستند که لرزش ها و نوع امواج زلزله را بطرف بیرون انتشار میدهد. امواج (P) هر کدام از صخره ها را باعث میشود که حین عبور بهم فشرده شده و بعد از آن در عین مسیر مثل همه امواجی که در حرکتند، بسط یابد. امواج «S» حین عبور صخره ای را در یک مسیر عمودی بحرکت می آورد.

از آنجائیکه امواج «P» نسبت به امواج «S» سریعتر حرکت میکنند. لهذا امواج پی به سیسمو گراف اولتر میرسد. علمای شوروی دریافته اند که اختلاف در زمان رسیدن امواج پی و اس برای روزها، هفته ها و حتی ماه ها قبل از وقوع لرزش شروع به تنقیص میکنند. بعداً بزودی پس از تکان زلزله بصورت مکتوم و سحرآماد و باره بحالت طبیعی بر میگردد.

شوروی هادر یافته اند که هر قدر مدت سرعت امواج غیر طبیعی قبل از تکان سریع باشد بهمان اندازه لرزش های احتمالی طولانی تر میگردد و قابل سمع میباشد. این ما یکس دسته زلزله شناسی پوهنتون کولمبیا پس از برگشت از مسکو به کشور آمریکا یکی از شاگردان خود را که یک جوان هندی بنام ایشاگروال که کاندیدای دکتورا بود تشویق کرد تا عین تغییراتی سرعت ثبت شده را در مرکز تحقیقات زلزله شناس واقع در مناطق بلوسو نتین ایک در ایالات نیویارک علیا محلی که تکانه های ضعیفی رخ میدهد جستجو کند.

چون یک دسته خفیه از زلزله تقریباً همزمان با کفراس مسکو بوجود پیوست تحلیل بعدی اگر وال ادعای شوروی هارانی کرد. زیرا قبل از هر تکان یا لرزش در ال پی - (L-p) تنقیص قابل ملاحظه بی در امواج پی رخ داد.

با وجود دلچسپ بودن این تغییرات، زلزله شناسان ایالات متحده احساس کردند که اتکا به علایم پیشبینی لرزش کافی نیست و بایست عمل وسو جبات اساسی ایجاد لرزش ها را فهمید

توضیحاتی در زمینه قبلاهم موجود بود. چنانچه در سال ۱۹۶۰ محققین امریکائی تحت رهبری زمین شناس معروف ویلیام بریس دریافتند که بمجرد یک صخره به نقطه شکست برسد تغییرات غیر مترقبه بی در خاصیت آن پدیدار میشود. از یکطرف مقاومت آن در مقابل جریان برق افزایش می یابد و از جانب دیگر امواجی که از داخل آن میگذرد آهسته تر شده میرود. از خلال این همه تحقیقات چنین آشکار گردید که نتایج دوگانه فوق با یک پدیده بی بنام دیلاتنسی یا «با زشدن» هزاران شکاف یا درزهای کوچک میکروسکوپی در جسم صخره تابع فشار شدید و عظمتی میباشد.

پروفسور بریس حتی در همان وقت اظهار عقیده کرد که تغییرات فیزیکی توأم با دیلاتنسی امکان وقوع از یک زلزله در حال وقوع را میسر گردانیده است. لیکن در مورد این نظریه که چگونه اقداماتی صورت پذیرد و نه کس دیگری کاملاً متیقین بود.

کشفیات روسها درین زمینه توجه علما را دوباره بخود جلب کرد. چنانچه جغرافیدان های مرکز تحقیقاتی لیمانت دوهرتی، اموس نورو کرسترفرشولز از پوهنتون ستانفورد کالیفورنیا که هر دویشان تحت نظر پروفسور بریس درام ای تی کار کرده بودند هر کدام بصورت مستقل در ساله های خویش با استفاده از دیلاتنسی کشفیات شورویها را توضیح کردند. هر دو را پور، تناقض واضحی را نمایان ساخت باین معنی که همزمان با شکاف یا درزیکه ابتدا در قشر صخره بوجود می آید، براستی حکام صخره نیز افزایش بعمل می آید. باین ترتیب صخره موقتاً در مقابل حادثه شکستن مقاومت میکند و تکانها را به عقب می اندازد. در عین زمان امواج زلزله آهسته تر میشود. زیرا همانطوریکه امواج زلزله در فضای آزاد سریع حرکت میکنند از طریق صخره های سخت و محکم سرعت عبور کرده نمیتواند. از جانب دیگر ابسطح زمین در داخل چاک های منبسط صخره شروع به تراوش میکند سپس سرعت زلزله بزودی بحالت طبیعی برمیگردد. اب نیز درین زمینه تاثیر دیگری دارد گویا از استحکام صخره محکما تا آنکه دفعه آراه باز کند و زلزله را باعث گردد.

اعضای انستیتوت تکنالوژی کالیفورنیا به اثر تحقیقی از ریکارد های گذشته تمزیل سرعت امواج P راسه ونیم سال قبل از حادثه زلزله ۱۹۷۱ سان فرناندو (باعث مرگ ۵۸ نفر شد) که حادثه مهم زلزله در سالهای اخیر شمرده میشود. دریافتند امواج بی دوباره بصورت نور مال خود چند ماه قبل از لرزش برگشته بود. لهذا محققین انستیتوت مذکور اظهار کردند که این سرعت امواج بی بود که تغییر رخورد نه امواج اس. در حقیقت عملیه انبساط نشاندهنده و واقعی تمام تاثیرات عجیبی بود

که قبل از وقوع زلزله ها مشاهده گردید. بمجرد باز شدن درز ها در وجود صخره مقاومست برقی آن بالا می رود زیرا هوا هادی برق نیست درین صورت در زها نیز زیاد تر شده می رود. و نواحی سطح صخره برای جریان آب باز می گردد. بنا بران آب با سواد بیشتر رادیو اکتیف در تماس می آید و مقدار زیاد رادیون را جذب می کند. علاوه تا به چاک صخره در حجم آن افزایش بعمل می آید.

علمای جاپانی پنج سال قبل به اثر تکان های عظیمی که نقطه نیگاتا را در سال ۱۹۶۵ تکان داد ملاحظه کردند که زمین در آنجا به اندازه و آنچه بلند شده است. علماد ر مورد سجا سبه چگونگی انبساط زمین در مقابل تغییراتی که در ساحه محل مقناطیسی رخ میدهد یقین کامل ندارند اما فکر می کنند که این تاثیرات با تغییرات در مقاومت برقی صخره ارتباط بهم میسرساند.

علمای امریکا و شوروی با استفاده از اطلاعات تازه خویش محتاطانه به پیشگوئی وقوع زلزله ها حکم میکنند. اگر و ال پس از مطالعه سوابق هفت آلفا قابل انتقال ضبیط امواج زلزله یا سیموگراف با هیجان بینظیری به پرسو فیسو ر لیسن سا یکس تیلانو نی تماس گرفتند گفت: «تمام علائم نشان میدهد که زلزله شدیدی مشرف بوقوع است» دو روز بعد از آن اگر و ال مشغول صرف شام بود که بیکبارگی زمین زیر پایش جنبید. نا سبرده چنین بخاطر میاورد «توانستم احساس کنم که امواج خیلی سریع در حال عبور اند. و درین وقت من بوجد آمدم» در نوامبر ۱۹۷۳ علمای انستیتوت کالیفورنیا پس از مشاهده تغییرات در سرعت موج پی پیشگوئی کردند که زلزله ای نواحی نزدیک ریور ساید واقع در کالیفورنیا را تکان خواهد داد که سه ماه قبل از موعد آن بحقیقت پیوست. پیشگوئی فوق زلزله شناسان را امیدوار ساخت که با استفاده از تکنیک های جدید زلزله های شدیدی را که در نواحی سان اندریاس کالیفورنیا امکان وقوع آن میرفت پیشگوئی نمایند.

چینائی هائیز در مورد مطالعات پیشگوئی زلزله به مشرفت های ناپیل شدند. حین باز دیدیک هیات علمای امریکائی از مرکز تحقیقاتی زلزله در اکتوبر سال ۱۹۷۴ از وجود ده هزار متخصصین زلزله شناس با تاجر به چینائی متحیر شدند (این رقم ده چند متخصصین زلزله شناس امریکائی است) آنها از هفده مرکز عمده مشاهدات دیدن کرده و دریافتند که متخصصین چینائی بالمقابل از ۲۵۰ دستگاه زلزله و... نقطه مشاهده، ارقام بدست می آوردند. علاوه بر آن هزارها شاگرد اما توری که اکثریت شانرا شاگردان مکاتب - تشکیل میدهد مشغول جمع آوری ارقام زلزله میباشند.

چینائی ها باین دلیل بیشتر بمطالعه زلزله توجه مبذول داشته اند که سیستم ساختمان خانه های شان طوری است که در صورت وقوع زلزله سقف های هزاران اتاق بیک چشم بر عم زدن فرو میریزد همچنان توجه بیشتری در زمینه علایم خارجی و نامانوس قبل از لرزش بشمول پیچیدگی سلوک حیوانات نیز معطوف کرده اند . چنانچه آنها در سال ۱۹۶۹ قبل از وقوع زلزله در باغ وحش سین سین مشاهده نمودند که قوها عمدتاً آب را ترك کرده و يك پلنگ منچور یائی در قفس خود جا بجا استاد و يك غرگاو تبتی بزمین افتاد . باردیگر بتار یخ هم فیروری در یکی از کمیون های چین واقع در منطقه صنعتی ایالت لیونانگ تشویش از این ناحیه خلاق شد . بساعت ۲ بعد از ظهر در یعه سیستم آگاهی عمومی کمیون بمردم چنین ابلاغ شد: « به اساس پیشگوئی مقامات عالی زلزله شدیدی ممکن است امشب رخ بدهد . اکیداً خواهش میشود که تمام مردم خانه های خود را ترك بگویند و همه حیوانات را از طویله های شان بیرون بکشند» جهت تشویق مردم بخروج از خانه های شان همان شب از طرف رهبران کمیون نمایش فلم در فضای آزاد صورت گرفت .

پس از اعلام ابلاغیه فی الفور تمام مردان و زنان با اعضاء فامیل خود در میدان و سیعی گرد آمدند که با ختم نمایش اولین فلم زلزله شدیدی بوقوع پیوست . از زیر زمین جرقه های روشن و آواز سهیلی بیرون جهید و بسیاری از خانه ها و یران شد . از سجموغ . . . ۲ نفر ساکنین کمیون صرف یکمرد بجوج در مقابل ابلاغیه بی اعتنا ماند که در اثر زلزله زخمی و یا کشته شد . متباقی مردم بشمول حیوانات سالم ماندند و به ایشان کوچکترین آسیبی نرسید .

اکادمی ملی علوم امریکا اکنون مساله پیشگوئی زلزله را بحیث يك حقیقت پذیرفته است و از نتایج ناگوار وقوع زلزله در شهر های امریکامتوحش گردیده است . ولی یکتعداد علمای دیگر امریکا بی چیز بیشتری نسبت به پیشگوئی زلزله فکرمیکنند و آن عبارت از کنترل زلزله است که شاید در آینده منجیث چاره اساسی کنترل لرزش ها قرار گیرد . در سال ۱۹۶۶ روی تصادف بوسیله علمای در نواحی دنور (کالورادو) کشف گردید . علمای مذکور متذکر شدند که مواد فضله کشنده فابریکه نروگاز NerveGaz را که با فشار زیاد در داخل چاه های عمیق پایگاه نظامی واقع در کوه های راکی پمپ شده بود باتکان های ضعیف زلزله تصادف گردید . بعدها به اثر مستوقف ساختن پروگرام خالی کردن مواد فضله از جانب پایگاه نظامی فوق شماره تکان هارو به کاهش نهاد .

علمای زلزله شناس امر یککائی بوسیله زلزله های مصنوعی سببوت شده بودند و در سال ۱۹۶۹ در شمالغرب کالورا دو وسایل خود را در نواحی نفت خیز نصب نمودند. در مناطق مذکور از چاهای که کمتر قابلیت تولیدی داشت بوسیله تزریق آب در داخل آن تحت فشار عظیمی قرار میگرفت این طریقه بهره برداری لرزش های خفیف را توقف میداد. قوی ترین تکان تابع شد بدترین فشار آب بود. علمای ارزیابی زلزله در شگفت شده بودند که هرگاه آب از داخل زمین بیرون فشار داده شود لرزش های ناشی از زلزله توقف خواهد کرد یا خیر؟ در نوامبر ۱۹۷۳ آنها آب را بقوت داخل چاه های منطقه نفت خیز چیورون کردند که در نتیجه به اسرع وقت یکسلسله تکان های خفیف آغاز شد سپس علمای مذکور ابراً از داخل چاه ها بیرون فشار دادند که به اثر آن فشار مایع در صخره تحتانی تنقیص یافت و جریان زلزله دفته پایان پذیرفت. باین ترتیب ادعا شده میتواند که تا حدی جریان زلزله را رام ساخته و تحت کنترل خود در آوردند.

نتیجه این تجربیات علمای امر یککائی را موجب شد تا یک طرح ماهرانه ای را پیشنهاد کنند. آنها اظهار عقیده کردند که سه سوراخ عمیق در یک ردیف پهلوئی هم که در حدود ۵۰۰ یارد باشد حفر گردد، آب به خارج از سوراخ های بیرون فشار داده شود تا اطراف صخره بیشتر سخت شده و ممانع کدام اشتباهی گردد بعداً ابراً در داخل سوراخ وسطی تزریق نمود و درین صورت با افزایش فشار مایع در نزدیکترین صخره ها میتوان تکان های زلزله را تا حد زیادی ضعیف ساخت. لرزش ضعیفی در بین ساحات محصور و حبس شده بایستی منتج به آزاد کردن فشار در نواحی مجاور گردد. با تکرار این طرز العمل علمای مذکور واقعاً توانستند که فشار را در یک ساحه وسیع آزاد سازند.

یک عدد دیگر از علما احساس میکنند که این نوع تجربیات بایستی با احتیاط و دقت مورد اجرا قرار گیرد. پروفیسور رالی در زمینه نظر خوشبینانه تری دارد. وی میگوید که: در نظر میتوان حرکات و جنبش های نسبتاً متداوم را در طول تمام ساحه سان اندر یاس نگاه داشت و از زلزله های شدید با استفاده از سیستم حفر... سوراخ به عمق سه میل بقا صله های مساوی از یکدیگر جلوگیری کرد. قیمت مصارف مجموعی این طرح عظیم در حدود یک تا دو میلیون دلار تخمین گردیده است که امکان تخصیص آن از طرف مقامات رسمی مورد شک قرار میگردد.

اثر - سی . ای . بوسورت
ترجمه : پوهنمئل عبدالرحمن سدید

کابل و نورستان

کابل - یکی از دریا های افغانستان بطول (۷۰۰) کیلومتر از نزدیک کوتل اونی از ۳۴ درجه و ۲۱ دقیقه عرض البلد شمالی و ۶۸ درجه و ۶ دقیقه طول البلد شرقی سرچشمه میگردد. دریا های پنجشیر ، غلجنگار ، کنروسوات از سمت شمال و دریای لوگر از طرف جنوب بآن یکجا شده به سمت شرق جریان کرده در حوضه آتک بدریای سند می پیوندد. حدود العالم (ختم قرن چهارم ه و دهم م) این دریا را بنام « دریای لمغان » یاد کرده ، و میگوید که این دریا از سرحدات کوهستانی لمغان و دونیو و جریان یافته بعد از عبور از تنگه ها بطرف سلیمان و بحر بجریان خود ادامه میدهد . ابوریحان بیرونی این دریا را به « غوروند » نسبت می دهد زیرا یکی از معاونین دریای پنجشیر از نزدیکی های کوتل غور بند سرچشمه میگردد . ازین گفتار و بیانات دیگر به جغرافیه دان ها واضح میشود که دریای کابل از معاونین عمده اندوس (سند) می باشد . شاید نام دریای کابل (در سانسکرت کوبها ، یکی از هفت دریای ریگ ویدا) بر حوضه کابل و سرانجام بر شهر کابل اطلاق شده باشد .

۲ - نام یک ساحه و همچنین یک شهر در شرق افغانستان ، شهر کابل اکنون مرکز جمهوری (مترجم) است شهر بین ۳۴ درجه و ۳۰ دقیقه عرض البلد شمالی و ۶۹ درجه و ۱۳ دقیقه طول البلد شرقی به ارتفاع ۱۷۵۰ - ۱۸۰۰ متر از سطح بحر در کنار دریای کابل در یک ساحه حاصل خیز و قابل آبیاری که توسط سلسله جبال و تپه ها محاط گردیده ، واقع شده است . موقعیت فوق العاده مناسب آن من حیث مرکز مواصلات ، در طول دریای کابل که شوارع متعدد بطرف هندو کش ، غزنی و جنوب امتداد یافته ، این شهر را یک مرکز مهم در زمان قدیم ساخته بود .

در دوره قبل از میلاد مسیح، حوزه کابل قسمتی از ایالت یونان - باختری را تشکیل میداد، لکن این ساحه در دوره های اولی مسیحیت مورد تاخت و تاز مهاجمین دشت های شمال مانند کوشانی ها کیداری ها و یفتل ها قرار گرفت. آیین بودایی در سرتاسر حوزه گندهار انتشار یافت، طوریکه موجودیت استوپه های زیاد در دره کابل شاهد آنست، همچنین گفتار زایر چینی هیو تسنگ که وی کابل را «کافو» گفته نیز شاهد شده میتواند. در اینوقت نام کابل تمام قسمت علمای دریای کابل را دربر میگرفت و تسمیه کل به اسم جز شده بود. ازینجاست که جغرافیه دانان مسلمان مانند یعقوبی «در البلدان»، ۱ - ۲۹۰ ترجمه ویت ۷ - ۱۰۶ «شهر بزرگ این ساحه را «حروس مرسوز» یاد کرده، و پایتخت کابل شاهان را قلعه حرریدن، شاید با قلعه کابل یکی دانسته باشد (ویت میگوید این اسما مانند جاروین که ساو کورت در ایران شهر جو روین گفته بیک جای معین اطلاق شده است). عربها با اسم کابل حتی قبل از دوره اسلام معرفت داشتند. در اشعار دوره جاهلی و مخضرم (خاصاً زمان مختصر بین دوره قبل از اسلام و اسلام) عبارت مختصر تر که وا- کابل بحیث بیک لفظ مترادف برای دوری استعمال شده است. بهر صورت معلومات دست اول در باره افغانستان شرقی صرف با انبساط ساحه عرب از حوزه سیستان و بستان سمت شرق بطرف زمیند اور و زابلستان بدست می آید. در متصرفات زابل بازماندگان یفتل های جنوب وجود داشتند. همین حکمرانان محلی برای مدت دو قرن بمقابل عربها مقاومت کرده، سدر اه دره کابل شده، و در حقیقت چنین معلوم میشود که زبیلها ارتباطی با کابل شاهان داشته و مساعی مشترک علیه سوارکاران مسلمان داشتند. در زمان خلافت اموی ها، والیان سیستان، عبدالرحمن بن سمره و الربیع بن زیاد الی کابل تاخت و تاز کرده، حکمرانان محلی آنجا و زابلستان را مجبور به پرداخت باج گردانیدند. ندغنیمت عمده این ساحه برای فاتحین غلام بود. عبدالرحمن در بازگشت به بصره غلامان کابلی را با خود برد، ایشان در آنجا خانه بی بسبک معماری کابلی برای وی اعمار نمودند. (بلاذری، فتوح ۳۹۷) مخول دمشقی عالم مشهور سوریایی، معلم الاوزاعی (۷۳۶ / ۱۱۸)، از کابل در هنگام اولین حمله مسلمانان گرفته شده بودند (ابن سعد ۱۶۱ / ۲، ج ۷، ترجمه ج ۳، ابن خلکان ۴۳۷). تاثیرات سیاسی این حملات قبلی و بعدی به یقین ناپایدار بود. در زمان خلافت عبدالملک قشون مسلمانان بسر کردگی عبیدالله بن ابی بکره در حوزه کابل شکست فاحشی خورد (۷۸ / ۶۹۷ - ۸) این شکست توسط قشون مشهور مسلمانان بسر کردگی ابن الاشعث در زمان هارون الرشید جبران گردید. فرمانروای خر اسان فضل

ابن یحیی برمکی لشکر کشی های زیاد بسمت شمال و شرق افغانستان بغرض تقویت و حمایت مناطق محدود مسلمان نشین آنساحه نمود، ابراهیم بن جبرئیل در سال ۷۹۵/۱۷۹ به زابلستان حمله نموده و بعد به کابل نفوذ نمود، در زمان حکمروایی خاندان ترک شاهنشاهی و در عصر مامون حملات بیشتر درین ساحه صورت گرفت تا آنکه حکمروایان کابل مطیع گردیدند و اسلام را قبول کردند. برای مدتی شاه کابل در جمله ولات خراسان بسرپرستی عبدالله بن طاهر (۸۳۵/۲۳۰-۸۲۸-۲۱۳) سالانه مبلغ یکمیلیون درهم با ۲۰۰ غلام ترک (ابن خردادبه ۳۸) بشکل باج برای مسلمانان می پرداخت. پیشرفت حقیقی مسلمانان تنها در زمان صفاری های سیستان صورت گرفت بدین معنی که یعقوب بن لیث بطرف بلخ و بامیان، کابل و معدن نقره پنجشیر طول ساحه متصرفات اسلام را در حوزه کابل بسط داد. مؤرخین عرب تحفه های عجیب فیل و مجسمه های دره کابل را از طرف صفاری ها بدربار بغداد ثبت نموده اند. (طبری ج ۳ ص ۱۸۴۱، مسعودی، مروج ج ۸ ص ۶-۱۲۵)، پیشرفت و انتشار قابل ملاحظه آیین اسلام در حوزه کابل در زمان الپتگین و حکمروایی غزنویان در قرن چهارم هجری و متعاقب آن صورت گرفته است. کابل در زمان حکمروایی غزنوی من حیث مرکز قوای عسکری فیل سواران بوده است (بوسورت، غزنوی ها ۷-۱۱۶). درینوقت کابل نسبت به بامیان و غوربند بیشتر در تحت نظارت حکومت غزنوی (مقدمی، ۲۹۷) قرار داشت. جغرافیا دانان قرون ۳/۹ و ۴/۱۰ از کابل بشکل مبهم معلومات غیر مسوئوق میدهند باوجودیکه زمینه مطالعه و باز دید آن برای اکثر آنان آماده بود، خیلی قبل از آنکه کابل پیرو دین اسلام شود، تجار اسلام بکابل آمد و رفت داشتند، بیشتر از آن که کابل مرکز تجارتی تولیدات هندی، بگفته (ابن خردادبه، ۳۸) عود، نارگیل، زعفران و از همه مهتمتر هلیله، داروی قابض و غیره بوده است. کابل از شروع دوره غزنوی بحیث یک شهر کوچک با نفوس مشترک مسلمان و هندو (هندوها از نظر مرکز دینی بودن کابل متوجه آن شده بودند)، یک قلعه عسکری و رباط تجارتی خوب عرض وجود مینماید (مقدمی، ۳۰۴، حدود العالم ج ۳). کابل در هنگام اقتدار غزنویان بصورت غیر قابل اجتناب در تحت تأثیر غزنه و غور قرار داشته، منابع و مآخذ همعصر در باره کابل چیزی نگفته است. گرچه ویران سازی غزنوی توسط علاء الدین و تیمور به اعمار تدریجی دوباره کابل کمک نمود، باز هم این بطوطه در ۱۳۳۳/۷۳۳ ه آنرا

بشکل يك قریه سی یابد که هیچ اثری از یاد داشت شیخ الاسلام الافغانی (رحله، ج ۳ ص ۹۰-۸۹ ترجمه حبیب ج ۳ ص ۱-، ۵۹۰) محفوظ نمانده بود. افغانستان شرقی جز وی از امپراتوری تیموری را تشکیل داد و بعد از وفات تیمور این ساحه، قلمرو شهزادگان تیموری گردید. گرچه ابوسعید پسر النغ بیگ (بالغ بیگ مشهور بن شاهرخ ۸۵۳/۱۳۴۹ مغالطه نشود) از ۱۳۶۱/۸۶۵ الی ۱۵۰۱/۹۰۷ در کابل و غزنی حکومت کرده است. بعد از وفات ابوسعید کابل بصورت مؤقت در تحت اداره ارغونید مقیم (که وی با يك دختر النغ بیگ عروسی کرده بود) قرار گرفت، تا آنکه باهر در ۱۵۰۳/۹۱۰ از آنطرف آکسوس (آمو دریا) آمده کابل را متصرف شد و مقیم مجبور به عقب نشینی بطرف کندهار گردید. کابل در تحت اداره باهر بشهرت میرسد، چنانچه وی در دفتر خاطرات خود راجع به اقلیم و زیبایی طبیعی این منطقه، محاسن و تولیدات آن نوشته، و کابل را منحصراً مرکز کاروان تجارتي تولیدات هندی، چینی، آسیای مرکزی و پارس دانسته، و باغ های متعدد در این شهر آباد نموده بود. وی کابل را مرکز تبلیغات خود بر ضد هار و هندوستان شمالی گردانید، و جانشینان وی امپراتور ان کورگانی این شهر را در حیطه تصرف خود نگهداشتند کابل برای اولین مرتبه مهمترین مرکز ضرب سکه های طلائی و نقره‌یی ساحه مربوط عزیزالدین عالم گیر ۱۱۷۳/۱۷۵۰ - ۱۱۶۷/۱۷۵۳ گردید. کابل از لحاظ آنکه شهر دوست داشتنی باهر، بود، جسد وی بعد از چندین سال وفاتش در آگره باسواس وصیت و خواهش خودش در سال ۱۵۳۰/۹۳۹ م باین شهر آورده شد، و مقبره وی اکنون در نقطه زیبایی از دامن کوه شیر دروازه در قسمت غربی کابل جدید قرار دارد.

نادر شاه افشار - قلعه کابل را در ۱۱۵۱/۱۷۳۸ م فتح، و راه را بطرف هندوستان باز کرد. لکن کابل بعد از وفات وی در سال ۱۷۴۷/۱۱۶۰ در تحت اداره احمد شاه درانی قرار گرفت. در زمان جانشین احمد شاه، تیمور شاه واضح گردید که اداره امپراتوری درانی در شمال غرب هند از کندهار خارج از مشکلات نیست، پس کابل بحیث مرکز قرار گرفت. بدینترقی کابل نقش جدیدی را بحیث مرکز افغانستان با وجودیکه حوزه جغرافیایی و اقتدار امیران در جریان قرن نوزده و واضح و مسجود گردانیده شده بود، بازی نمود (بغرض مطالعه تباریسخ ایندوره به بخش افغانستان رجوع شود). این شهر در هنگام هر دو جنگ افغان و انگلیس و جنگهای داخلی خاندان بارکزیایی خسارات زیادی برداشت. هنگامیکه عساکر انگلیس در خزان ۱۸۴۲ م کابل بازگشت نمودند،

بازار کابل را بعوض قتل مکناتن وجبران عقده شکست خویش در شروع همان سال آتش زدند. در این دهه اخیر کابل بحیث یک شهر با نفوس ... ۳۳۵ (۱۹۶۵) سرکهای اسفلت شده، متعدد بوجود آمده، خاصتاً بسمت شمال غرب در شهر نو و جنوب غرب بطرف پوهنتون کابل، دار الامان انکشاف یافته است.

کابلستان:

قسمت عالیانی حوزه دریای کابل، در مراحل اولی اسلام بصورت سهیم ساحه بین بامیان را در غرب ولغمان را در شرق احتوا مینمود. مقدسی جغرافیه دان ۳۷۵/۹۸۵ تمام کشور را که در شمال غزنی و زابلستان بشمول دره لوگر واقع است بان شامل میسازد. لیستر نیچ در کتاب مرزبین خلاف شرقیه ۳۴۹ که صرف در باره آنوقت است تذکار داده که کابل بیک شهر تانسبت بساحه کابلستان اختصاص یافته بود. در افغانستان جدید قسمت مرکزی کابلستان بحیث ولایت کابل از سال ۱۹۶۴ باینطرف عرض وجود نموده است.

نورستان:

نام یک منطقه کوهستانی از سلسله هندوکش در شمال شرقی افغانستان، که تا سال ۱۸۹۶ بسیار منزوی و با آزادی سیاسی بسر می برد، لاکن از هنگام تسخیر این منطقه توسط فاتح آنوقت افغان بنام نورستان مسخر گردید.

بعضی از نویسندگان قدیم اروپایی اشاره به «نورستان» کرده ساحه های لغمان، چترال، سوات، باجور، گلگت و غیره را بان شامل میسازند. این ساحه تقریباً برابر ساحه بلور Bolor قرون وسطی اسلام (سیاحت های سیاح بودایی، چینی بولو، بلور مار کوپولو)، طوری و انمود میشود که تا ساحه بالتستان بین سرحدات کشمیر و تبت انبساط داشته، حدود العالم (انجام قرن چهارم و دهم میلادی)، ترجمه مینورسکی ۷۰، ۱۲۱-۳۶۹ بلور را یک کشور وسیع معرفی و بلورین شاه که طفلی از آفتاب بود در آنجا حکومت میکرد. نورستان موجوده بین ۳۵-۳۶ درجه عرض البلد شمالی و ۷۰-۷۱ درجه و ۳ دقیقه طول البلد شرقی قرار داشته، در غرب توسط دریای پنجشیر، در شرق ذریعه سلسله کوهی که دره کتر-باشگلی را از چترال جدا میسازد، در شمال توسط سلسله جبالی که حدفاصل بین منابع شکل آب های جاری و دریا های نورستان بطرف جنوب و سنجان و بدخشان بطرف شمال بدریای آمو میشود، و در جنوب توسط دریای کابل محاط گردیده است. این حاشیه

اخیر جنوبی نورستان، ساحه های لغمان و کنر (که آن را نورستان سفلی می نامند) افغان بوده و به لسان ملی پښتو مکالمه کرده از حوزه جلال آباد بشمار میرود.

نسمت های شمالی (نورستان علیا) نورستان حقیقی را تشکیل داده، از غرب به شرق شامل حوزه های علیشنگ و عاینکار، پیچ و وایگل، و باشگل میشود، در بالای این اراضی مرتفع دریایی سلسله جبال هندو کش تقریباً به ارتفاع ۲۰۰۰۰ فوت قرار دارد. صفت این ساحه در محفوظ بودن آن بود که برای یکدسته از مردم خیالی قدیمی هندو اروپایی محل مناسب شناخته شد، شاید این دسته بامردمان قدیم آنجا مخلوط شده باشند، و از یکدسته مشخص لسان های هندو ایرانی، یکی نورستانی است، که شاخه یی از دسته لسان دارد یک (رجوع شود به بخش افغانستان ج ۲، شرح نژادها، و لسان های دارد یک و نورستانی) را تشکیل میدهد.

پایداری مردم محلی بشرک و عدم نفوذ اسلام در آنجا با وجودیکه چهار طرف آنها را احاطه نموده بود علاوه بر آنکه از ناحیه کاتوار یا کاتور نورستان که به اصطلاح عوام کاتی یاد میشود و مردم آن قبلاً مسلمان شده بودند نفوذی بالای آنها وارد میشد آن را مشهور به کافرستان گردانیده بود. سیاه پوشان شامل پنج دسته کوچکی اند که به کاتی تکلم میکنند و سفیدپوشان شامل پراسنگی، وانگی و امی واشکون بوده، قدیم تراند، لکن دلیلی علمی و نژاد شناسی وجود ندارد. نورستانی ها دارای سرهای دراز، سوهای زیاد سیاه، لکن بعضاً دارای چشمان آبی و سوی خرمایی اند. از چه او داستان مشهور است که نورستانی ها بقایای اولاده عساکر اسکندر را زد.

قسمتی از نورستان در زمان قبل از مسیحیت شاید بخشی از ولایت پاروپامیزای یونان و مردم آن به اسم کاسوج یاد شده، در کتیبه آشوکا از آن تذکری رفته است. اسکندر کبیر در هنگام عبور از دره کر بطرف هندوستان بامردم آنجا سپارزه نموده بود (رجوع شود به آمانی توماس حولد یک، دروازه هند لندن ۱۹۱۰-۱۰۲). بعد در مراحل اولی مسیحیت، این ساحه جزو قلمرو پادشاهی کوشان و ایالت بودائی کاپیسا گردید، پس قسمت نورستان جنوبی، بنام لمکان، بعد ها لغمان، بگمان اغلب بودائی بود طوری که استوپه های موجود شاهد آنست.

مسلمانان صرف در انجام ساحه کابل و دریای پنجشیر اراضی صفاریان (اواخر قرن ۳-۹) و بعد به امتداد قلمرو غزنوی در افغانستان شرقی با نورستان همسرحد میشدند. چنین معنوم میشود که بیهقی مؤرخ غزنوی برای اولین مرتبه نام کاتور-کاتوار را، هنگامیکه سلطان مسعود بن محمود علاقه به تماس یافتن به کوتر گرفت بالا نموده است (۳۲۴-۳۳۳ یا ۳۲۵-۳۳۴) تاریخ مسعودی، غنی و فیاض، تهران ۱۳۲۳-۱۹۴۵، ص ۷۴، ترجمه ارزندز، تاریخ مسعودی، سسکو ۱۹۶۹، ص ۵۰۴. پدر مسعود سلطان محمود غزنوی قبلا لشکر کشی در ۱۷۱-۱۷۲-۱۰۲۰ بمقابل شیر پرستان بیدین که گردیزی آنها دره های نورو کیرات گفته، شاید اولین اسمی باشد که باسم جای موجوده نورگل بدره سفلی کنر نورستان جنوب شرقی تطابق می نماید (ک. زین الاخبار، ناظم برلین ۱۹۲۸، ص ۷۸-۹، ترجمه بوسورت، در شرق و غرب بن، اس ج ۱۷، (۱۹۶۶) ۲-۳۴۱، ناظم، زندگی و اوقات سلطان محمود غزنوی کمبرج ۱۹۳۱، ص ۷۴-۵، وضمیمه دهم بو ریح ترجمه بابر نامه ۲۳-۲۴، مارکو پولو از سر زمین بت پرستان پشه یی، ده روزه فاصله سفر بطرف جنوب بدخشان، شاید که اشاره به باشندگان پشه یی جنوب غربی نورستان باشد، تذکری داده است، چنانچه لشکر کشی مسلمانان در ۵۹۹-۱۰۸۲ نشان می دهد بعضی از آنها آنوقت به پشه یی مکالمه مینمودند. به یقین واضح است که مارکو پولو هیچگاه از این منطقه بازدید نکرده، لاکن وی به راپور حمله گورگانی نیکود را ز بدخشان به چترال و کشمیر اتکاء نموده است (رجوع شود به یولی، کتاب مارکو پولو و نیز یولی، لندن ۱۸۷۱، ج اول ص ۱۵۵، کوردر یادداشت ها و ضمائم به اثر آقای هانری لویی، لندن ۱۹۲۳، ص ۲۵۴).

تیمور در راه لشکر کشی های هند وستان در ۸۰۰-۱۳۹۸ بشکایت مردم اندراب از دست باگان «کاتور و سیاه پوش» گوش داده لشکری از طریق کوتل خاوالک به تصرفات غربی نورستان فرستاد. بعضی از کفار قبول اسلام کردند، لاکن این قبولی و پیروی آنها موقتی بود، قسمت زیاد عساکروی کمین کرده بودند، و بالاخره باز گشتند (ملفوظات تیموری در ایالت و داسون، تاریخ هندوستان توسط مؤرخین خودوی، لندن ۱۸۶۶-۷۷، ج ۳، ص ۸-۱۰۰) تیمور، محمد سیرز ابن ابی سعید (۹۰۰-۱۳۹۵) گفته که دو بار در نورستان لشکر کشی کرده، و بدان ملحوظ لقب غازی را حاصل کرد، محمد حیدر یغلت Dughlât فاتح بعدی کشمیر حمله یی را در ۹۳۳-۸-۱۵۲۷ در جایی رهبری نموده که وی آنجا را بلورستان یا دسینما پد (با برنامه ترجمه ای اس. بویریچ، لندن ۱۹۱۲-۲۱، ج ۱، ص ۶۱، محمد حیدر، تاریخ رشیدی، تاریخ گورگانی آسیای مرکزی، ترجمه ای، اس دی نیس روز، ون. ایلیمایس، لندن ۱۸۹۵، ص ۶۱۸-۳۸۳). بابر معلومات جغرافیایی

باز زش از قسمت جنوبی نورستان و خاستان سیوه و شراب ساخته که به باجور صادر می‌شود می‌دهید
وی همچنین از مسلمانان نیمچه یا نصف‌نان‌ها، که در چغسرای در محل اتصال دریا‌های کنر
و پیچ زندگی می‌کردند، یاد آور شده است (با برنامه، ترجمه، ۱۳۰۱ - ۲۰۲۱ - ۳۷۱). بابر شخصاً
خودش چندین حمله به ساحه لغمان و قسمت‌های سرحد جنوبی نورستان کرده است. وی در نورستان
سال ۹۱۳ - ۸ - ۱۰۷۰ کوئل بدپش یابد یکپت را که دره‌های دریا‌های علی‌شنگ سفلی و کابل
را با هم وصل می‌سازد عبور کرده، و باعث بوجود آمدن کتیبه یادگار عبوروی، بالای کوئل گردید
(چندین نفر شاهد در باره وجود دیت آن کتیبه در زمان موجود نوشته، لاکن آن کتیبه بصورت علمی
تشریح نشده است) وی در ۹۲۰ - ۱۰۲۰ دو باره به کوئل بدپش بغرض اطاعت آوردن چند سر کرده
کافر بازگشت نمود، و از طرف آنها تحفه‌های شراب حاصل داشت (با برنامه، ترجمه، ۱۳۰۱ - ۲۰۲۱ - ۳۷۱).

در زمان گورگانی، طبقات اکبری بصورت مختصر اشاره می‌کند که امپراتور اکبر در ۹۹۰ - ۱۰۸۲
بجلال آباد آمده بود، لشکری علیه کاتوا فرستاد (ایلیات و داستان، ۱۳۰۵، ۷) اکنون
تفصیل آن‌طور ضمیمه در ما نزده داستان گدای محمد سالم که وی در این لشکر کشی بحیث و اعظ
و منصف لشکر اسلامی اشتراک کرده بود نوشته شده و نوشته‌های گدای محمد توسط جی. سکار -
سیا بنام صفات نامه درویش محمد بطبع رسیده است. سرافسر این قشون محمد حکیم (۹۹۲ - ۱۰۸۳
یا ۹۹۳ - ۱۰۸۶) برادر کوچک اکبر و والی کابل، و از طرفداران و مبلغین جدی طریقه نقشبندی
بود. ساحه این حمله قسمت‌های جنوب غربی نورستان بود، که قسمت‌های پایین حوز دریا‌های
علیشنگ و علی‌نگار را در بر میگرفت و مسلمانان پایگاه‌های قوی علیه الباعما ر کرده بودند.

بعد از این وقت، در نورستان تا قرن نوزدهم در واقع خاموشی حکم فرماست، هنگامیکه سیاحین و مسافران
انگلیسی بساحه نورستان علاقه گرفتند هنوز هم این ساحه يك منطقه آزاد را بین هند برتانوی و حکمرانان
افغانستان تشکیل میداد. گرچه مستورات الفنستن راجع به ساختمان اراضی «کفار سیاه پوش
عجیب و دوست داشتنی» معلوم می‌شود لچسپ راجع به طرز زندگی و عادات مردم که زیاده‌تر
متکی به گزارش يك قاصد مسلمان به کامدیش در دره باشگل است، میدهد (گزارشی از پایتخت کابل
و آزادی‌های آن، در پاریس، تارتری، و هند، لندن ۱۸۳۲ - ۲۰۱۳ - ۲۰۱۳ - ۳۷۳). دی‌میسون

همچنین راجع به نورستان در سفرنامه خود پیش در بلوچستان و افغانستان و پنجاب، لندن ۱۸۳۲ نوشته است. کول. جی. بیدولف مانند نویسندگان قبلی معلومات مستقیم و دست اول از نورستان با وجود یکه‌وی ساحه‌های همجوار آن از قبیل چترال، خونزا و گلگت و غیره آشنایی داشت، ندارد، و معلوماتی از نمایندگان مردم در چترال در ۱۸۷۸ بدست آورده است. وی راجع به قبایل هندوکش (کلکته ۱۸۸۰) فصلی را مربوط به «سیاه‌پوش» ساخته که کالاش قسمت جنوبی چترال را ضمیمه آن گردانیده، و حتی اسرو زدرانجا بیدینی رواج داشته و این از نظر بشرشناسی مهم است، و هم مثالی از زبان باشگلی (کاتی) میدهد، اولین شخص اروپایی که مستقیماً از نورستان دیدن کرد کول. لاکهارت بود که بحیث سردسته هیأت رسیدگی کوتل‌های هندوکش در ۱۸۸۵-۶ چندین روز را بین مردمان کاتی قسمت دره علیای باشگل سپری نمود. بزودی بعد از وی کپتان جورج روبرتسن، که بعداً نماینده انگلیسی در گلگت بود یکسال (۱۸۹۰-۱) را بین مردمان کاتی در کامدیش قسمت علیای دره باشگل متصل به چترال گذرانید، وی مردم آنجا را به عادات قبل از اسلام مییابد و کفار هندوکش را (لندن ۱۸۹۲) یک نژاد قدیم از نگاه بشرشناسی می‌داند.

گدای می‌حمد سال‌ها خدایان وقت را تذکر داده که کفار از آنها التماس و درخواست کمک خالصتاً علیه اسلام مینمودند. بندت شی. ا. ر. دبلو. وای. و لامندی و سرشیا درباره ترتباط مذهب شیوا، و تاثیر عمیق دره دریای کابل بر رسوم و مذهب هندی اظهار عقیده مینمایند. روبرتسن میگوید که کلیه خدایان کفار دارای سر توسط عمر (Imra) خدای خالق گردیده بودند، و از وی خدایان دیگر مانند جیش (Gish) خدای جنگ، الهه دازنی (Dizane) و همچنین به تعداد زیاد خدایان کوچک بوجود آمده‌اند. علاوه بر آن عقیده به ارواح نیک و شیطانی بقوت خود باقی بودند. سیستم زندگی اجتماعی و سیاسی آنها بر نظام قبیلوی و مستنذین استوار بود. امور حکومت قبایل مربوط به یک‌هئات از قضات سیزده نفری بود، این قضات هر سال بگرض اداره امور حکومت انتخاب میشدند. مقام و منصب از روی دارایی و ثروت، شجاعت در جنگ، خاصه با قتل یکنفر مسلمان، ضیافت‌ها و تحفه‌ها داده میشد. بصورت عموم در بین تمام مردم قبایل طبقات از مردم آزاد، فقیر، گله‌داران، صنعتگران، دسته کوچکی از غلامان که در اثنای جنگ اسیر گرفته شده بودند و یا نادرستکار بودند، وجود داشتند. مقام زنان در جامعه کافر پایین و اکثر دوزنی رواج داشت، و از دواج با خارج از اهل طایفه صورت میگرفت، و از چوب و سایل، پارزش چون چوکی

اینجا در (ناله) یعنی آنجا که در گذشته بود و در این زمان که در این زمانه
 - (دانش) در (سوا) که در گذشته بود و در این زمانه که در این زمانه
 در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه
 در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه
 در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه
 در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه که در این زمانه

نویسنده - پوهیالی عزیز احمد

جغرافیای سنگ چارک

حدود و موقعیت فیزیکی

سنگ چارک یکی از ولسوالی‌های درجه اول ولایت جوزجان است که بر خط ۲۵ دقیقه - ۶۶ درجه
 طول البلد شرقی و ۵۶ - ۳۵ درجه عرض البلد شمالی موقعیت دارد. و به ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح بحر
 واقع بوده ۲۶۸۷ کیلومتر مربع مساحت دارد. به عبارت دیگر ۱،۲٪ مساحت عمومی ولایت جوزجان
 را اشغال می‌نماید. سنگ چارک در تشکیل اداری خود علاقه‌داری درجه ۳ بلخ‌تاب را نیز شامل
 است. قرائیکه شامل این ولسوالی می‌شود به ۸۳ قریه بالغ می‌گردد.

سنگ چارک از طرف شمال به ولسوالی آنچه و از طرف جنوب به علاقه‌داری بلخ‌تاب و ولسوالی
 یکاوتنگ ولایت باسیان محاط بوده، طرف شرق آن ولسوالی شولگره (بوینه قره) و علاقه‌داری
 کشندی (آق کپرک) و طرف غرب آن علاقه‌داری کوهستانات سرپل واقع است. سنگ چارک از
 جانب شمال شرق به ولسوالی چمتال ولایت بلخ و از طرف شمال غرب به ولسوالی درجه اول
 سرپل ولایت جوزجان هم سرحد می‌باشد.

مختصری از جغرافیای تاریخی سنگ چارک :

ولسوالی موجوده سنگ چارک یکی از شهرهای گوزگانان قدیم (جوزجان کنونی) است که
 در قرون وسطی اهمیت شایانی را حایز نبود. گوزگانان را جغرافیه نویسان جزوی از خراسان دانسته
 و حدود آنرا بین بلخ، سروا، رود، جیحون (نام دریای آمواست که توسط اعراب سائده شده است
 یونانی هادرای آمورا اکسوس می‌نامیدند)، غرجستان و غور میدانند. گوزگانان شامل شهرهای
 ذیل بود: شبورقان (شبرغان فعلی) کندروم، دریشان، رباط کروان، کلاوه، سانشان، تمران، تمازان

سنگ بن، از یوه، حوش، حنبدویه، مرسخان، کسخان، کنجد، قصر خوطه، گر زبان (گرد وان)، انبار (سرپل موجوده) تالقان، فاریاب، یهودیه (میمنه فعلی مرکز اداری ولایت فاریاب) سان (سنگ - چارک فعلی) و غیره .

هریک از این شهرهای فوق الذکر به سهم خود از لحاظ تجارت، زراعت و صنعت نقش فعالی در زمان های گذشته داشتند که بعضی از آن ها مانند سرپل، آقچه، شبرغان و غیره در حال حاضر نقش فعالی از لحاظ صنعت قالین بافی و تربیه گوسفند قره قل داشته یک قسمت مهم عاید ملی را می سازد. لیسترنج در کتاب جغرافیای تاریخی سرزمین های شرقی خلافت می نویسد که گوزگان در قرون وسطی آبادترین و پرجمعیت ترین و حاصلخیزترین و خرم و سرسبزترین منطقه بود که در جانب باختری یلخ قرار داشت .

شادابی و سرسبزی این منطقه خراسان ناشی از وجود دورود بود که از کوه های تیربند در کستان به اینچاسرازمی شد. به گفته مینورنسکی (۱) و با تولد (۲) اراضی بین سروالرود و بلخ از دورود آب می خورد که این دورودخانه عبار از دریا های قیصر (خیسار تاریخی یا قیصر امروزه) و آب سفید، که بعد از آبیاری اراضی این منطقه به ریگزارها نزد یک دریای آمو جذب می گردد .

قبل از ورود اعراب این خطه امارت نشین مستقلی بود و بعد از آمدن اعراب در سال ۲۲ هجری این منطقه مورد حملات اعراب قرار گرفت و به قول یاقوت حموی (۳) جغرافیه نگار مشهور عرب فتح این قسمت توسط احنف بن قیس صورت گرفت و اعراب مرکز فتوحات خویش را در انبار (سرپل موجوده ولایت جوزجان) مستقر نموده و تأتشکیل دولت مستقل طاهری آنرا حمایت می کردند. دولت مستقل طاهری افغانستان به رشادت و جوانمردی طاهر فوسنجی در سال ۲۰۵ هجری مطابقی ۸۲۰ میلادی تاسیس گشت. این شخص خراسان را از نفوذ عباسیان رهائی بخشیده مستقل نمود و بعد ازین سلطه مستقیم اعراب از این جا ظاهر آبرچیده شد بصورت غیر مستقیم نفوذ ایشان تا

(۱) تعلیقات مینورنسکی ص ۱۷۰ ترجمه پوهاند میر حسین شاه

(۲) جغرافیای تاریخی ایران ص ۱۸۱

(۳) معجم البلدان ج دوم ص ۱۴۹

حملات چنگیز که مرکز آن قرآقرم بود بر اسرای خراسان دوام داشت .
 دودمان فریغونیان گوزگانان که امیر مقتدر و شهیر آن احمد بن فریغون بود و در تشویق
 و بخش علم و دانش و همچنان در وسعت بخشیدن این ناحیه خدمات ارزنده و قابل قدر نموده است .
 حکمرانی این سلسله تا سال ۳۰۱ هجری دوام داشت تا بالاخره تحت فرمان روائی سلطان کبیر غزنه
 محمود قرار گرفت .

در قسمت وجه تسمیه سنگ چارک باید گفت که این اسم مرکب از دو جزء «سان» و «چارک»
 است که برخی از جغرافیه نگاران محض به تحریر جزء سان اکتفا کرده اند . یاقوت حموی می گوید
 که این قریه مربوط بلخ بوده و معتقد است که آنرا «سان» و «چهاریک» می گویند (۱) اصطخری
 از سان یاد آور شده و از استانها و آب های جاری آن تذکر می دهد (۲) . حدود العالم این محل را
 یک شهر با اهمیت و آبادان تحریر نموده و از گوسفندان زیاد آن یاد آوری کرده است (۳) . مینورسکی می گوید
 که سنگ چارک ناحیه ایست دارای نهرهای زیاد، سرچشمه علمای آب سفید را تشکیل میدهد (۴) . یعقوبی
 (سان و صمعاکن) را ذکر کرده، بار کوارت اسان و صهاریک خوانده و (ص) عربی را (ج) فارسی می داند .
 ابن حوقل مولف کتاب مشهور صورة الارض می نویسد که این شهر دارای باغ های بسیار انگور
 جوز و آب وافر است (۵) . با برنامہ آنرا سان و چاریک نوشته است .

مشخصات فیزیکی سنگ چارک:

الف- اقلیم :

برای دانستن اقلیم سنگ چارک لازم می افتد که نخست اقلیم تمام کشور را مختصراً تصنیف نموده
 و بعداً ملاحظه نمائیم که منطقه سنگ چارک با در نظر گرفتن خصوصیات فیزیکی آن به کدام دسته
 خواهد آمد . با نظر داشت حرارت ، رطوبت ، بارندگی و مراکز فشار و اتموسفر مناطق اقلیمی کشور
 را میتوان به ترتیب ذیل دسته بندی کرد :

(۱) معجم البلدان ج ۵ ص ۲۰ .

(۲) اصطخری .

(۳) حدود العالم من المشرق الى المغرب ص ۶۰ ترجمه پوهاند میرحسین شاه

(۴) تعلیقات مینورسکی ص ۱۷۸ (۵) شهرهای آریانا تألیف محمد عثمان صدیقی .

- ۱- اقلیم صحرائی در جنوب غرب مملکت
 - ۲- اقلیم مونسون در جنوب و جنوب شرق
 - ۳- اقلیم مدیترانه ئی در صفحات شرق
 - ۴- اقلیم ستیپ در نقاط هموار بین ارتفاعات ۱۰۰۰ تا ۲۵۰۰ متر
 - ۵- اقلیم ناحیه پایین تندرا بین ارتفاعات ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ متر
 - ۶- اقلیم کوهستانی بین ارتفاعات ۳۰۰۰ متر و بالاتر از آن.
- به این صورت ولسوالی سنگ چارک ولایت جوزجان به ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح بحر قرار داشته و از جانب دیگر مشخصات نباتی و شکل خاک آن خصوصیات اقلیم منطقه ستیپ را تمثیل می نماید.
- کوه هندوکش ناحیه ستیپ را در افغانستان به دو منطقه جداگانه تقسیم کرده و آن عبارت است از منطقه ستیپ شمالی و منطقه ستیپ جنوبی. ناحیه ستیپ شمالی که منطقه سنگ چارک نیز شامل آن می باشد استعداد بیشتر زراعتی داشته و حاصلخیزی خاک و وفور آب مالداران بسیاری را به پرورش و تربیه گوسفند قره قل که یکی از اقلام مهم صادراتی کشور است، اسب و سایر حیوانات اهلی مشغول نموده است. همین طور زارعین تحت این شرایط مساعد به زراعت للمی و آبی مانند زرع گندم، تر بوز، خر بوزه، پنبه، برنج، لبلبو و غیره پرداخته از طریق آن امر را معیشت می نمایند.
- گذشته از خاک حاصلخیز و آب وافر، سنگ چارک دارای هوای خوشگوار و ملایم بوده باد شدید ندارد. در قسمت های مرکز و تگاب های آن از برج عقرب الی جوزا باران باریده و از قوس تا ماه حمل بر فباری صورت می گیرد. درجه حرارت از ماه جوزا الی ماه اسد از طرف روز بین ۱۸ الی ۲۰ درجه سانتی گرید و برودت در ماه های جدی و دلو از ۳ درجه الی ۳۵ درجه تحت الصفر تخمین می گردد.
- منطقه ستیپ را طوریکه ذکر کردیم یک منطقه مهم و با ارزش از نظر پیداوار زراعتی و تربیه حیوانات می توان گفت. زیرا در این ساحات دهقانان حداکثر حاصلات را از اراضی زراعتی بدست آورده و ضمناً وجود چراگاه های سرسبز، پرورش حیوانات مخصوصاً گوسفند قره قل را مهیا ساخته و باعث تراکم نفوس در دهها و شهرهای گردد. منطقه ستیپ شمالی با این شرایط خوب زراعتی و اقلیمی خود در طول تاریخ مهد پرورش و انکشاف مدنیت های درخشان و پرورش گاه افکار و آراء علمی و فلسفی بوده است. چنانچه در همین خطه بود که مدنیت پراچ آریائی های قدیم پایه گذاری گردیده و به سرور زمان مرکز پخش افکار و محل تقاطع مدنیت های شرق و غرب آن روز و انکشاف تجارت

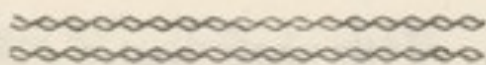
و گسترش زراعت شده که آثار باقیمانده بلخ و غیره جاها بیانگر این ادعای ما است. مثال های عمده دیگر آن آی خانم، کندز، باسیان، سرخ کوتل، آق کپرک و غیره است.

ب : کوه ها - دریاها و معابر :

سنگ چارک بصورت عمومی یک منطقه کوهستانی بوده و مرتفع ترین قسمت ولایت جوزجان می باشد. در سنگ چارک دو کوه بزرگ بنام های کوه خواجه کوی صاف و کوه خواجه طل صاف وجود دارد. این کوه ها خیلی مرتفع بوده برف گیر می باشند، دامنه های آن به سلسله های پایخاب کشنده (آق کپرک) و کوهستان های سرپل امتداد می یابد. از این دو کوه بزرگ شاخه های متعدد دیگری منشعب شده که معروفترین آن ها عبارت است از : کوه دهک در موضع قریه دهک، کوه قریه اوقاف، کوه ده مردی کوهی و کوه قریه شبو کند، کوه قریه ملک در موضع مورک و کوه آبدره. در کوه های متذکر، جنگل های انبوهی از پسته و ارچه بنظر می خورد که البته این جنگلات تحت نظارت و مراقبت دولت می باشد تا از آن بهره برداری درست صورت گیرد. این کوه ها علاوه بر جنگلات فوق الذکر دارای نباتات طبی، رواش و سمارق می باشد که ذریعه مردم جمع آوری شده جهت فروش به بازار عرضه می گردد. باید متذکر شد که اقسام نباتات طبی که درین جا پیدا می شود در قسمت تداوی امراض مختلفه اهمیت به سزا دارد. گذشته از آنچه گفته شد این کوه ها زمینه شکار حیوانات مختلفه مانند آهو، روباه، خرگوش و غیره و هم چنان پرندگان مانند کبک را مساعد ساخته و از طرف دیگر نقاط خیلی دلچسپ برای سیاحت دارد. که در هنگام بهار هزاران نفر از اهالی سنگ چارک و دیگر نواحی جوزجان و بلخ برای تفریح و هواخوری به این جا ها آمده از مناظر دلفریب و هوای گوارای مستفید می گردند.

در مورد دریا ها این ولسوالی باید متذکر شد که اراضی زراعتی تقریباً بصورت کلی از چشمه سارها آبیاری می شود. و منبع تمام دریاها همین چشمه سارها می باشد. مع هذا دریای کوچکی موسوم به دریای کچن از علاقه کوهستانات سرپل در این منطقه جریان یافته قریه های جوی بهار، تل گور کاب، تنزیل و سوزمه قلعه متعلق به سنگ چارک را آبیاری نموده پس از طی یک مسافه به دریای سرپل می ریزد. دریا های کوچک دیگر آن عبارت است از دریای تبر که از کوه خواجه طل صاف سرچشمه می گیرد، دریای تکزار از دره انگشت شاه، دریای سوزمه قلعه از کوه خواجه

کویصاف. این دریا عا در جریان زمستان آب کافی داشته و در تابستان آب آن خیلی کم می گردد که بعضاً در حدود یک الی دو آسب آب در آن جریان می نماید . چشمه سارها نیز که اراضی زراعتی را آبیاری می نماید عبارت است از چشمه انگشت شاه از کوه شبو کند، چشمه خواجه سراب، چشمه خواجه نهان، چشمه لنگر شاه عبدالله، چشمه ایکلان، چشمه کبود آب و یولتر دی، چشمه آب گرم و چشمه خواجه کویصاف . کوتل های معروف سنگ چارک عبارت است از : کوتل خواجه کویصاف، کوتل ده برده کوتل آب کلان، کوتل شترگر دن ، کوتل مسجد سبز و کوتل عرب بائی .



ترجمه های آثار حکایتی دری

هنگامی که نثر حکایتی قدیم دری را در انگلستان (سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲) مطالعه میکردم گاه به گاه به ترجمه ها و چاپهای اروپایی شماری از داستانها و حکایتهای برمیخوردم و آنها را یادداشت میکردم، تا آنکه این مسأله فرعی^۱، خود موضوع جدا گانه می شد - موضوعی که شاید برای خواننده گان بسی دلچسپ باشد و آنان متوجه خواهند شد که به گفته ایزک دیزرایی «افسانه ها بال دارند، خواه از شرق آمده باشند خواه از شمال به هر جا که فرود آیند، زود بومی و وطنی میشوند. بدینسان، دیده شده است که حکایتی که عرب بیابانگردی را در خیمه اش محفوظ گردانیده، یا برزگر شمالی را در کنار آتشگاه زمستانیش متلذذ ساخته همین سان راه سفرش را به سوی انگلستان و سکاتلند گشوده است.» مخصوصاً داستانهایی که نگردهم چون سند باد ناسه، بختیارنامه، کلیمه و دمنه، طوطینامه.

یادداشت گیری همچنان ادامه یافت و در اثنای آن، به ترجمه های شرقی آثار حکایتی دری برخوردم و آنها را نیز در این مبحث شامل کردم.

باید گفت که درین فهرست، از چند کتاب و مقاله تحقیقی درباره برخی از داستانها و حکایتهای نیز ذکری به میان آمده است. در آغاز، درج مقاله ها مورد نظر نبود، و هم به سبب کمی وقت در لندن موفق نشدم که اندکس اسلامیکوس (فهرست مقاله ها به زبانهای اروپایی راجع به موضوعهای شرقی و اسلامی) را به دقت مرور کنم. چون متأسفانه این کتاب در کتابخانه های کابل نیست (به جز تکمله کوچک آن در کتابخانه پوهنمون کابل) فهرست مقاله ها کامل ناقص است. باید افزود که فهرست ترجمه ها

و چاپهای اروپایی آثار حکایتی دری نیز مستصر است و همه آثار رادر بر نمیگیرد، بنا بر این از خواننده گان گرامی خواهش میشود هر گاه ترجمه ها و کتب و مقاله های تحقیقی دیگری به نظرشان برسد لطف فرموده عنوان و مشخصات آنها را به چاپ برسانند یا سرحدات نموده به من بپسارند تا در چاپ بعدی، این فهرست کاملتر شود.

یاد آوری این نکته نیز لازم است که در فهرست داستانهای وحکایتها، آثار منی مانند چار مقاله نصیحت الملوک، سیاستنامه و قابوسنامه که حکایتهای تاریخی واقعی یا افسانه مانند رادر بر دارد هم درج گردیده است.

پوهنوال م. ن. نگهت سعیدی

۱ - ابو مسلم نامه، از نویسنده نامعلوم، ترجمه فرانسوی به عنوان (ابو مسلم «تبردار» خراسان) توسط خانم ایرینه ملیکوف Iren Méli. Koff-Sayar پاریس: کتابفروشی امریکا و شرق، ۱۹۶۲، ۱۶۰ صفحه.

بخش نخست این کتاب، شرحی است درباره ابو مسلم و بخش دوم ترجمه ابو مسلم نامه است به حواله فهرست نسخه های خطی دری در کتابخانه ملی پاریس، چهار نسخه ابو مسلم نامه یا قصه ابو مسلم به شماره های ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴ و ۲۰۶۵ وجود دارد، محمد جعفر محبوب، بخشی از ابو مسلم نامه را به عنوان «رهایب جمیل» در مجله سخن (دوره ۱۳، شماره ۱۱ و ۱۲ اسفند ۱۳۴۱ و فروردین ۱۳۴۲) چاپ کرده که به گفته وی «از روی نسخه خطی متعلق به کتابخانه ملی پاریس به نشانه (Suppl. Pers. 842) استخراج و تصحیح شده است.» بنا بر این، ظاهراً پنج نسخه خطی این داستان در کتابخانه ملی پاریس وجود دارد و ترجمه ملیکوف از روی یک یا چند نسخه آن کتابخانه صورت گرفته است.

«تحریر ترکی قصه ابو مسلم به شکل نسخه خطی درو یا نا موجود است.» (دایرة المعارف اسلام، ج ۱، چاپ اول).

۲ - اشرف خان وسه درویش (در فهرستهای بودلین و موزیم بریتانیا: افشار خان وسه درویش در چند نسخه ایجاد شوروی: عادل خان وسه درویش) ترجمه رو بن لیوی به عنوان «سه درویش و دیگر حکایتها و افسانه های دری» (بخش عمده آنها از نسخه های خطی چاپ نشده بود لنین ترجمه شده)، لندن، ۱۹۲۳.

این مجموعه حکایتهای درسلسله «آثار کلاسیک جهان» به قطع جیبی خیلی کوچک در انگلستان چاپ شده و شامل مقدمه چهار صفحه ای و حکایتهای ذیل است :

(۱) «سه درویش» پس از آن «قصه اشرف خان»

(۲) قصه سلیم جواهری

(۳) سخاوت حاتم طایی

(۴) جمشید و ضحاک

(۵) قصه ملاح و تاجر مروارید

(۶) گنجینه منصور

(۷) نه منظر

اول : اختر کیسه بر ، دوم : افضل فالبین ، سوم : زهره و چنگش ، چارم :

خورشید و پری سفید ، پنجم : نصیر (یا ناصر) قصاب ، ششم : قاضی ، هفتم : جزیره افسون شده هشتم : سیاره پسر پادشاه یونان ، نهم : شاهزاده کشمیر و شیخ مقدس .

(۸) خورشیدشاه و شاهدخت چین (قهرمانان داستان سمک عیار ، این حکایت بایست از روی تحریر متاخر و کوتاه داستان بزرگ قرن ششم ، صورت گرفته باشد) .

۳- انوار سهیلی ، تحریر از کلیمه و دمنه توسط حسین واعظ کاشفی هروی متوفی . ۹۱ هجری

(۱) انوار سهیلی نخستین بار بوسیله داود صاحب اصفهان به زبان فرانسوی ترجمه شد و در

سال ۱۶۳۳ توسط کتابفروشی سیمپون پوزه در پاریس انتشار یافت . - مقدمه اشعار لافوننتین .

(۲) ترجمه دیگر به دست شرقشناس فرانسوی گلبن صورت گرفت . - همان مقدمه

(۳) متن دری فصل اول با ترجمه لفظ به لفظ انگلیسی آن به وسیله ه . ج .

کین انجام یافت و در سال ۱۸۳۵ در هر تفورد انگلستان به چاپ رسید .

(۴) ترجمه کامل لفظ به لفظ انگلیسی آن به نشر و شعر با عنوان : انوار سهیلی : تحریر

دری حکایتهای بید پای (کلیمه و دمنه) ، توسط ادوارد ب . ایست و یک ، صورت پذیرفت و در

تفورد در سال ۱۸۵۳ انتشار یافت .

(۵) ترجمه کامل انگلیسی بوسیله آ . ن . وستن ، مدون قدیمترین و پر حجم ترین

قاموس انگلیسی به دری انجام یافت و در لندن در سال ۱۸۷۷ منتشر شد .

همچنان متن کامل دری یا فصلی از انوار سهیلی، گاهی با شرح و مقدمه و زمانه بدون آن، در اروپا و هند بارها چاپ شده است، بدینقرار:

۱) مقدمه برا نوار سهیلی (شامل فصل هفتم کتاب و فصل هفتم ترجمه عربی کلمله و دمنه توسط ابن مقفع)، به کوشش چارلز ستیوارت، لندن، ۱۸۲۱.

۲) انوار سهیلی، با شرح لغات، تهیه و ترتیب جیمز مایکل و میرزا ابراهیم، لندن، ۱۸۲۷.

۳) انوار سهیلی، تدوین گ. جرویس و میرزا حسن شیرازی، بمبئی، ۱۸۲۸.

۴) انوار سهیلی، تدوین ج. و ج. اوزلی، هرتفورد، ۱۸۵۱.

«به زبانهای مختلف هندی، پشتو، گرجی و زبانهای عمده اروپا نیز ترجمه شده است.»

(دایرة المعارف اسلام، ج ۱)

۳- بختیار نامه «بختیار نامه یا حکایت ده وزیر، تقلید اسلامی داستان اصلا هندی سندبادنامه

یا حکایت هفت وزیر، داستان یگانه بی است که چارچوب آنرا میسازد و یک تعداد حکایتهای دیگر

را که با داستان عمده بسته گمی نزدیک دارد احتوا میکند. داستان اصلا به دری نوشته شده و قدیمترین

تحریر آن که در دست است شاید در حدود ۶۰۰ هجری نگارش یافته باشد. تحریر او یغوری [ترکی

شرقی] و همچنان تحریرهای عربی بختیار نامه که یکی آن در داستان هزار و یک شب داخل شده

است، ارتباط نزدیک به تحریر دری دارد. «(دایرة المعارف اسلام، ج ۱)

۱) بختیار نامه، تدوین ویلهم اوزلی، لندن، ۱۸۰۰

در صفحه عنوان این کتاب، چنین نوشته شده: «این کتاب بختیار نامه بدارالملک لندن بچها په

خانه ولسن در سنه المسیح ۱۸۰۰ هزار و هشتصد بحکم سرویلیم اوزلی چها په نموده شد» و از

بسم الله شروع و به تمت، ختم میشود.

۲) بختیار نامه یا سرگذشت شاهزاده بختیار و حکایت ده وزیر، از روی متن تدوین جدید دری

بختیار نامه، پیشگفتار و ترجمه انگلیسی ویلهم اوزلی، لندن، ۱۸۰۱.

(ادامه دارد)

مدیر مسؤول

پوهنمئل شاه عالی اکبر

هیأت تحریر

پوهاند میر حسین شاه ، پوهاند محمد رحیم الهام

پوهنوال م. ن. ننگهت سعیدی ، دکتور سید مخدوم رهین

آدرس

اداره مجله ادب، پوهنځی ادبیات و علوم بشری

پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶ ، ۴۱۳۶۲

اشتراک سالانه

شاگردان مرکز ۲۰-افغانی

مشترکان دیگر ۲۵ زر

مشترکان ولایات ۳۰ زر

قیمت یک شماره (۵) افغانی

مقالا ټیګه نشر نشود ، به نویسنده پس داده می شود .

اقتباس مضامین مجله با ذکر نام مجله مجاز است .

مطبعة دولتی

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

Vol. XXIV, No. 1, March-May 1976

Editor

Pohanmal Sh. Ali Akbar

Annual Subscription:

Foreign Countries - 2 Dollars

Government Printing House

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