

Adab. Kabul
Vol.24, No.4, Jadi-Hut 1355
(December 1976-February 1977)

Jan - Feb, 1977

Ketabton.com



مضامین و نویسندگان این شماره

نویسنده - مترجم	مضمون	صفحه
	نخستین جرگه بزرگ ملی	۱
مدیر مسؤول	اولین رئیس جمهور	
اداره	پوهاند دکتور مجیب وزیر تعلیمات عالی	۷
پوهاند رحیم الهام	بحثی درباره فرهنگ	۹
دکتور اسدالله حبیب	ادبیات معاصر دری	۱۸
پناغلی محترم عبدالهای داوی	خطاب به شعر	۳۱
پوهندرونی شاه علی اکبر	نظری بر ستون‌های شمال لافونتن	۳۲
پوهندوی عبدالقیوم قویم	گشتا سپنامه دقیقی	۵۱
پوهنیار محمد علم سله بار	گوشه‌هایی از فرهنگ عامیانه نورستان	۷۳
پناغلی حسین نایل	سراج التواریخ	۸۸
پوهندوی شمس العابدین شمس	ابتکار و نوآوری در سازمانها	۱۰۳
» ش . ع . ا	اعتقاد و ملیت سید جمال الدین افغانی	۱۱۰
پوهاند غلام صفر	ما بعد الطبیعه از نظر فارابی و ارسطو	۱۱۹
پوهاند دکتور مجروح	سین جمال الدین افغانی و برخورد شرق و غرب	۱۳۳
مرحومه میرمن رابعه اثیر	ساقی (شعر)	۱۵۶
پناغلی محمد عثمان صدیقی	آرزو	۱۵۷
پوهاند الهام	پوقازه	۱۵۸
اداره	تقریظ یرمجله احصائیه	۱۵۹
»	اخبار سه ماهه	۱۶۰
	قسمت لاتین	

عرض تبریک

انتخاب رهبر انقلاب و موسس جمهوریت
بنام غلی محمد داود را به حیث نخستین رئیس جمهور
افغانستان تبریک عرض میکنیم .
و ترقی و تعالی روز افزون کشور را تحت قیادت و
رهبری خردمندانه شان تمنا داریم .

(سنسویین پوهنځی ادبیات و علوم بشری)

کتابخانه و تالیفات استادان این دانشگاه

تلفظ: ...
تعداد: ...
تاریخ: ...

کتابخانه خرد

کتابخانه خرد ...

کتابخانه خرد ...

کتابخانه خرد ...

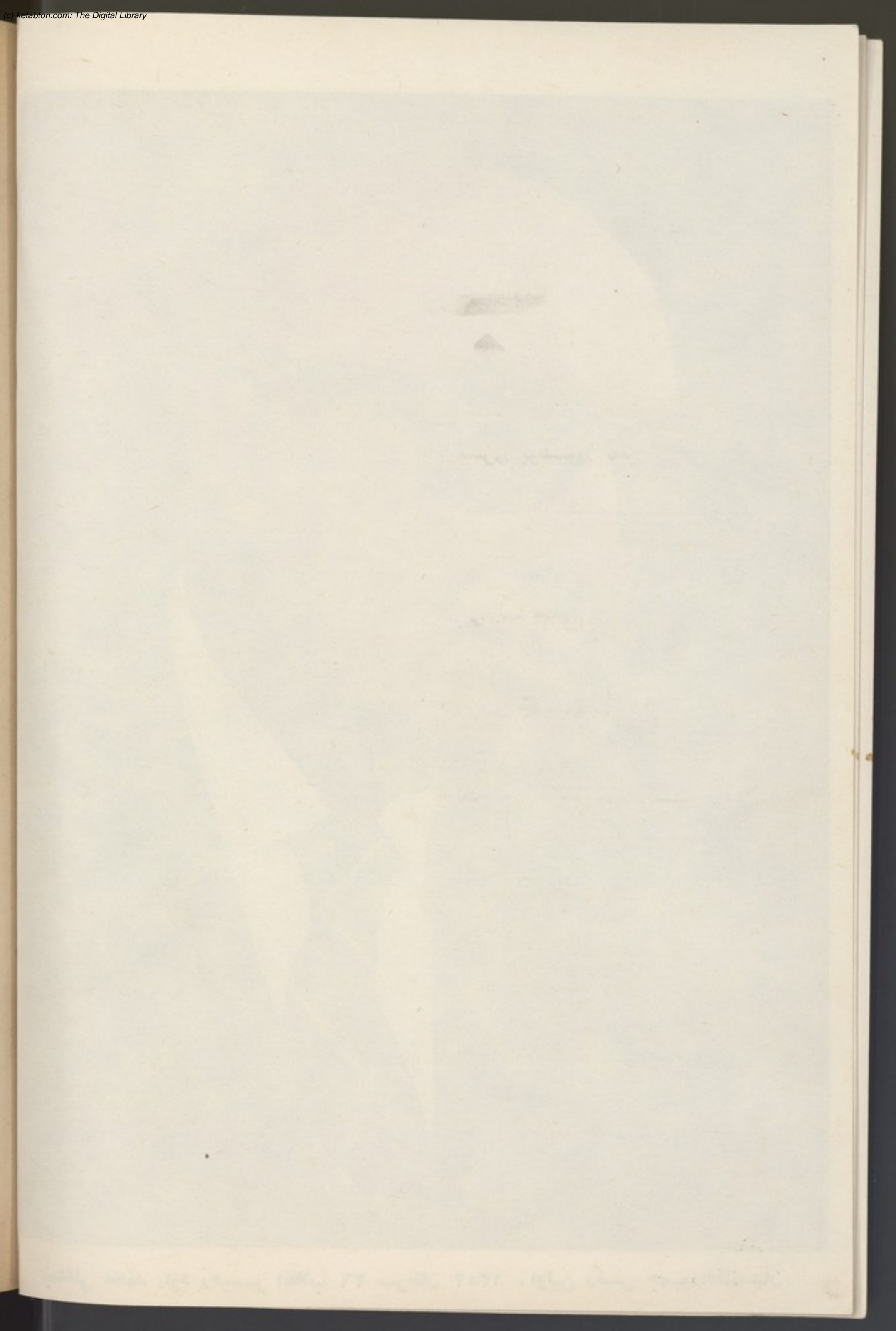
کتابخانه خرد ...

کتابخانه خرد ...

(کتابخانه خرد ...)



بناغلی محمد داود رهبر انقلاب ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ ، اولین رئیس جمهور افغانستان



ادب

نشریه سه ماهه پوهنځی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل .

جدي - حوت ۱۳۵۵

شماره چهارم

سال بیست و چهارم

نخستین جرگه بزرگ ملی

و اولین رئیس جمهور

دولت جمهوری ما بیا خل یکصدوسی و شش ماده تصویب گردید و بعد از توشیح بنیاعلی محمد داود «نخستین رئیس جمهور افغانستان» نافذ شد. بنیاعلی محمد داود بتاریخ ۲۵ دلو ۱۳۵۵ با اصرار و هلهله تمام نمایندگان مجلس کبیر باتفاق آراء بحیث اولین رئیس جمهور افغانستان برگزیده شدند .

رهبر انقلاب ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ بحیث نخستین رئیس جمهور ساعت ده قبل از ظهر روز ۲۶ دلو ۱۳۵۵ در

افغانستان به پیروی سنت دیرین مردمی و بر روی پایه استوار دینی خویش که مشاوره را از مبانی متین امور خود می انگارد ، برای نخستین بار در دوره فرخنده جمهوری نمایندگان خود را جهت اشتراک در امر سترگ ملی واخذ تصامیم سودمند در باره وثیقه مهم ملی انتخاب کرد و اعزام داشت و بتاریخ دهم دلو ۱۳۵۵ مجلس بزرگ و کبیر ملت دایر شد . درین مجلس مهم ، قانون اساسی

محضر نمایندگان ملت حلف وفاداری یاد کردند .

باتوشیح نخستین قانون اساسی دولت جمهوری بتاريخ (۵) حوت ۱۳۵۵، حکومت عسکری پایان یافت و قانون اساسی نافذ گردید. بعد از ختم مراسم سوگند جمع کثیری از اهالی کشور از مرکز و ولایات در جاده ۲۶ سرطان و دیگر جاده های کابل براه افتاده هم دیگر زاشادمانه و خندان مبارکباد میگفتند .

•••

رهبر انقلاب بنیاعلی محمد داود حین افتتاح لویه جرگه فرمودند : «این مرحله تاریخ بما حکم میکند که باید همه افراد ملت کلیه اختلافات و منافع شخصی را از خود دور نموده و برادر وار جهت منفعت بزرگ ملی حرکت نمایند .»

گویند : «سخن کز دل بر آید - لاجرم بردل نشیند ، رهبر انقلاب با آرزو های بزرگی که برای پیشبرد و ارتقای کشور در دل دارند با کمال همدردی و مهربانی همگان را به «همکاری برادر وار» رهنمونی می نمایند .

همنوایی وجود نداشته باشد آنجا هرگز بهبود در امور بمشاهده نمی رسد و چنانکه مردم مامیگویند :

«سنگ از سنگ دیگر برپای است» اتحاد رمز بزرگ کامکاری است . اتحادی که بر پایه هو شیاری و علم و منافع همگانی استوار باشد و هر فرد بگو شد که برای برادران و هموطنان خود سودی برساند نه آنکه از برادر خود منفعتی کسب کند و تنها خود را آسوده سازد .

رهبر انقلاب بنیاعلی محمد داود فرمودند :

«... تاریخ در حقیقت عبارت است از داستان ارتقای بشر از يك مرحله به مرحله دیگر بنا بر آن طبیعت، نیرو، ظرفیت و استعداد بشر بحیث يك موجود تاریخی با طرحهای ثابت و ساکن سازگار نیست و بشر اصلا تحول پسند وار تقا پذیر است.»

ایشان درین جا به رمز بسیار مهم زندگی انسانی اشاره کرده اند . زیرا (تحول) لفظاً نیز مرحله ارتقای موجود زنده را از يك حال به حال دیگر افاده می نماید و مفهوم آن پیشرفت است .

مفهوم زندگی آنست که موجود زنده متحرك است و تحرك و زیست لازم هم دیگر اند و اگر انسان ثابت و لایتغیر بماند همچون سنگ و چوب

مسلم است که هیچ جامعه یی بدون دست بهم دادن و اتفاق و اتحاد بجایی نمی رسد ، و در جامعه یی که

خشک خواهد بود و موجود زنده همیشه تادمی که توان دارد در بهبود خود میکوشد. ملت های که رمز واقعی تحول را درك کرده اند شب و روز در کار اند و بالخصوص در دنیای امروز که (سرعت) شاخص آن است و نه میتوان با حالت خمودو جمود بسر برد. و اگر مابه این امر مهم ملتفت نباشیم بدان میماند که دیگران بر اسپان تگاور سوا رانند و در عرصه زندگی دوان دوان پویان اند و ما میان اسپان سرکش پیا ده روان باشیم.

رهبر انقلاب «ادبار» و «بیعلاقگی» را جدا محکوم کرده اند. واقعاً افرادی

را که روح زنده و قدرت بزرگ تصمیم پشیمان باشد هیچگاه به ادبار نمی گرایند و «بیعلاقگی» را در برابر مسایل حیاتی و ملی گناه عظیم می شمارند.

ملت افغانستان در طول ادوار تاریخ هرگز در مسایل ملی خویش بیعلاقه و مدبر نبوده است. روح زنده، شهامت و غیرت این مردم همواره آنان را در امور ملی به جاو برده است حتی در برابر بزرگترین دشمن خویش اند کترین ادب ساری نشان نداد ه اند.

رهبر انقلاب بناغلی محمد داود بعد از آنکه

از طرف لویه جرگه به حیث اولین رئیس جمهور افغانستان برای شش سال انتخاب گردیدند چنین فرمودند: «... برای من و همه کسانی که به وطن خود محبت و علاقه دارند جای خوشی و امیدواری است که شما نمایندگان ملت در اولین لویه جرگه دولت جمهوری افغانستان برای غور بر مسوده قانون اساسی افغانستان و مسایل مهم ملیتان باعلاقه و دلچسپی خاصی در يك فضای آزاد و صمیمانه و با احساس برادری و برابری سهم گرفتید و امروز تصمیم آخرین خود را به مردم افغانستان ابلاغ نمودید.»

رئیس جمهور بناغلی محمد داود درین قسمت از بیانیه شان به دو موقف بسیار حیاتی و مهم اشاره فرموده اند که: «فضای آزاد و صمیمانه» و «احساس برادری و برابری» میباشد:

۱- فضای آزاد و صمیمانه: در مجامعیکه راجع به منافع ملی و سرنوشت کتله های بزرگ مردم و خط مشی حیاتی کشور مباحثی صورت میگیرد اگر آزادی و صمیمیت حکمفرما نباشد شخص مسوولیت بزرگ تاریخی خود را ایفا نمی تواند

زیرا گفتنی های خود را که حاوی خواسته های اکثر مردم است در دل نگه میدارد ، جرات ابراز آنرا نمی داشته باشد و اگر در مباحثات ملی صمیمیت و یکرنگی نباشد باز هم در هر گفته مناقشه بیهوده و سفسطه پدیدار میشود و در نتیجه آنچه حاصل آید ناسود مند خواهد بود.

۲- احساس برادری و برابری :

احساس برادری و برابری میان افرادی وجود پیدا داشته باشد که از رشد ذهنی و تکامل فکری بر خوردار باشند . و به فحوائی : « آنچه را به خود نپسندی به دیگران میسند ! » هر کس ضرر جامعه خود را ضرر خویش انگارد و سود مادی و معنوی اهالی کشور خود را همچون نفع شخصی خود بداند نه آنکه بگوید : « مرا هست بطرا زطوفا نچه بـاك » یا « اگر دنیا را آب گرفت مرغا بی راجه بـاك ! » پس در اینصورت هر کس بفکر خود می افتد و هرگز جا معه به نوایی نمی رسد .

رئیس جمهور افغانستان پس از انتخاب گفتند!

«خواهران و برادران و هموطنان عزیز ! در همین ساعت ثقلت و سنگینی این مسوولیت بزرگ را که من احساس میکنم ممکن است که هیچ فرد شما نه تنها درک ننهد بلکه تصور آن را هم کرده نتوانید . برای انجام این مسوولیت بزرگ و سنگین اتکای من به خدای بزرگ و توانا و به معاونت و پشتیبانی قاطبه ملت نجیب افغانستان به همکاری صادقانه و صمیمانه همکاران محترم من و همه کارکنان و موظفین دولت افغانستان به هر سویه و هر مقام در هر جایی که هستند و بالاخره به فداکاری ، ایثار و از خود گذری نیرو های انقلاب ملی ما و تمام فرزندان صدیق و وطن پرست ما خواهد بود .»

درک مسوولیت در تمام امور و شئون زندگی خواه فردی خواه اجتماعی آنقدر مهم و موثر است که همسان آن هیچ چیز را نتوان موازنه دانست .

مردان بزرگ نه تنها مسوولیت خود را درک کرده اند بلکه همیشه انسانان را به مسوولیت شان متوجه ساخته اند . سعدی گوید :

بنابر آن وجود آن دو فکر عالی و درک آن ثمره بسیار مفیدی را در راه تنظیم و التیام آلام دیرین مردم مسابار خواهد آورد .

ابرو باد و مه و خورشید و فلک در کار اند

تاتو نانی پکف آری و به غفلت نخوری

در ك مسوولیت انسان را از بار گران و نتیجه ناسود مند غفلت مصون میدارد. واقعاً هر قدر وظیفه انسان بزرگ میشود به همان پیمان مسوولیت نیز بزرگ تر میشود.

یکی از رموز بس مهم پیشرفت جوامع همین درك مسوولیت است.

انسانیکه با اهمیت وظیفه و مسوولیت خود ملتفت گردید یقیناً آنرا بوجه احسن ایفا میکند و مساهله و تمهاون را در اجرای کار هرگز نمی پسندد.

مسوولیت دو جنبه دارد: فردی، اجتماعی.

درك مسوولیت فردی شخص را در امور مربوط به خودش مستقیم میسازد و هر کس به نوبه خود کاری که برایش سپرده شده بخوبی ایفا میکند. شناخت اندازه مسوولیت

فردی منوط به مقدار دانش و احساسی است که او، از محیط و ماحول خود بر

داشته و با تکرار و استمرار در تعهد آن بدان مجبول گردیده و بالا خرد

برایش ملکه را سخته شده و شخص را پابند و استوار بار آورده است.

و چون فرد مسوولیت فردی خود

را ادراك نمود وظایف و وجایب خود را در داخل اجتماع خویش نیز به خوبی درك می نماید و آنگاه خود را در برابر جا معه خویش ناگزیر می یابد تا تعهدی را که از اجتماع خود خواهد ذهناً یا علاناً بر ذمه دارد، بخوبی ایفا کند.

فی الحقیقه بزرگی معنوی شخص از همین نقطه آغاز میگردد که مکلفیت خود را چه فردی، چه اجتماعی به خوبی درك میکند.

رئیس جمهور بناغلی محمد داود چنانکه نبشته آمد درین گفته شان بحیث يك شخص و طندوست و خدا

پرست درك واقعی شانرا از بزرگی وظیفه سترگ ریاست جمهور ی به هموطنان گوشزد فرمودند و اشاره

کردند که همه وطندوستان و کسانی که آرزوی پیشرفت و ارتقای این کشور را دارند بایست باهمیست

وظایف و مسوولیت شان آگاه باشند و مستشعر گردند که: همچنانکه آنان

به کارها و تعهدات گذشتگان انگشت میگذارند و کسانی را که در وظایف و مسوولیت خود فرو گذاشت روا

داشته بودند مورد ملامت قرار می دهند، اینان هم در برابر آینه داوری جوانان و اولاد آینده وطن قرار می

گیرند و تاریخ همگان را در کنه های

میزان سنجش خوب و نا خوب می گذارد .

رئیس جمهور گفتند :

« برای من مسرت و افتخار حقیقی وقتی خواهد بود که بعد از طی شش سال دوره خدمت با صداقت به وطن و مردم خود بازهم در چنین محفل و در محضر نمایندگان ملت افغانستان موفقانه و شرافتمندانه این امانتی را که بمن سپرده شده به خلف خود تسلیم نمایم . »

گفته اند : مردم همه کارها را در قبال یکسان می بینند یعنی در مرحله آغاز ، کار در نظر همگی یکسان جلوه میکند مگر مردان خبیر و آگاه بانگاه دوربین و فکر دور اندیشش خویش عواقب و آخر کار را از آغاز آن درک میکنند .

رئیس جمهور بانگاه حقیقت نگر شان که کنه موضوع وافق واقعیت را نگریسته اند و ژرفای مطالب و نتیجه عمل همان است که خاتمه اش نیکو بود . امر مسلم است که روشن بینی و به آخر و نتیجه عمل متوجه و مترقب بودن انسان را ملتفت و دقیق میسازد که در اعمال و اجراات خود خیر جامعه و مردم را در نظر گیرد و به فحوای «الاعمال با

لنیات» بهره اعمالیکه جهت آسایش مردم باشد نیکو خواهند بود .

در واقع فرمود رهبر انقلاب بنیاد غلی محمد داود که مفهوم عمیق و وسیعی دارد برای همه کار داران و موظفان دولت جمهوری رهنمونی بسیار ارزنده می باشد . تاهمگان بدین امر مستشعر گردند که برای هر مامور دولت خواه کوچک ، خواه بزرگ در ختم دوره وروظیفه بیکه بعهده دارد آنگاه می خوشایند و مسرت بار خواهد بود که وظیفه خود را به حسن صورت و صداقت و امانت داری ایفا کرده باشد . و وقتیکه آن وظیفه را به خلف خود تفویض می نماید از دوران کار خود رضامند و سرافراز و رستگار باشد و مردم از او خشنود باشند .

در آخر آرزو داریم نیات نیک بنیاد غلی محمد داود رئیس جمهور راهنما و رهبر پیشرفت های پیاپی این کشور شود و مردم افغانستان در سایه تدابیر شان به خوشبختی های مستدام نایل آیند . همانسان که آغاز جمهوریت برای کافه ملت مسرت بار بوده است دوا مش نوید بخش و سعادت نثار گردد .

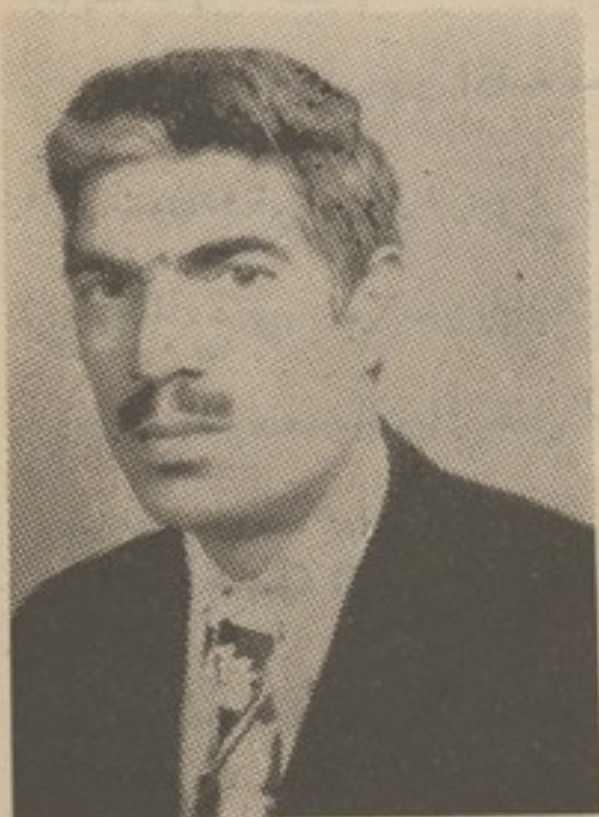
والله ولی التوفیق وهو المستعان

ش.ع. اکبر



شایعاً محمد داود رئیس جمهور با اعضای کمیته عالی تدقیق مسوده قانون اساسی، پس از تصویب قانون از طرف لویه جرگه، در قصر ریاست جمهوری .

پوها نند دوكتور محبى بحيث و زير تعليمات عالى مقرر گرديد



پوها نند دوكتور غلام صديق
محبى و زير تعليمات
عالى

نظربه فرمان بنا غلى محمد داود رئيس
جمهور بتاسى از ماده (۱۲۳) قانون اساسى
دولت جمهورى افغانستان، اعضا حكومت
تعيين گرديدند. و در كابينه جديده پوها نند
دوكتور غلام صديق محبى رئيس پوهنتون
بحيث و زير تعليماتعالى مقرر شد.

•••

خلص سوانح پوها نند دوكتور
محبى و زير تعليماتعالى
پوها نند محبى علاوه بر سه نشان، در سال

۱۳۵۵ به اخذ نشان افتخارى اولين لويه جرگه دولت جمهورى ناپل گرديده است.

دكتور غلام صديق محبى در سال ۱۳۳۱ با خانمى كه از خانواده دهقان بود ازدواج نمود و ثمر
آن ازدواج يك پسر است كه فعلا مشغول تحصيلاتعالى ميباشد. واينك بقيه گزارش حياة و تحصيلات
ووظايف و افتخاراتش از آغاز زندگى تا كنون.

زادگان:

پوهاند داکتر غلام صدیق مجیبی در ساه میزان سال ۱۳۰۸ هـ ش در ولسوالی اندرولایت غزنی دریک فاسیل دهقان بد نیا آمد .

سوابق تحصیلی

دروس ابتدائی خویش را از سال ۱۳۱۸ الی ۱۳۲۳ در ولسوالی اندر فر گرفت و تعلیمات متوسط و بکلوریای خود را از سال ۱۳۲۴ الی ۱۳۲۹ در دارالمعلمین کابل به پایان رسانید. در سال ۱۳۳۰ شامل پوهنځی علوم پوهنتون کابل گردیدند - و در سال ۱۳۳۳ باخذ لیسانس ریاضی و فزیک نایل آمد .

در سال ۱۳۳۶ جهت ادامه تحصیلات عالی به اتحاد شوروی اعزام گردیدند و در سال ۱۳۴۲ از پوهنتون دولتی مسکو درجه دکتوری را در فزیک هستوی بدست آور دند .

در سال ۱۳۵۴ حین سفر به اضلاع متحده امریکا از پوهنتون نبرا سکا بد ریافت دکتورای افتخاری در رشته اداره تعلیمات عالی نائل آمدند .

فعالیت های علمی

پوهاند دکتور سحیبی بعد از فراغ از پوهنځی علوم در لیسه های نجات (فعلالیسه امانی) - حبیبیه و پوهنځی های علوم - طب - فارسی - پولی تخنیک و وتر نری از سال ۱۳۳۳ تا سال ۱۳۵۴ به تدریس فزیک و ریاضی پرداخته است. در ایام اشتغال در تدریس در داخل کشور و ایام تحصیلات عالی در خارج وطن آثار مهم علمی را تالیف نموده اند. که تعداد آن بالغ به (۱۸) کتاب و رساله و مقاله می شود. و در جراید و مجلات معتبر علمی افغانستان - اتحاد شوروی و جاپان به نشر رسیده است. و یکی از آثار و صوف در کانکور پوهنتون دولتی مسکو به اخذ جایزه نایل گردیده است .

وظایف اداری

پناغلی دکتور مجیبی وزیر تعلیمات عالی در ساسوریت های رسمی و وظایف اداری خود عهد های آتی را ایفاء کرده است :

(بقیه در ص ۱۶۵)

یو ها اندر حیم الهام

بحثی در باره فرهنگ

« قسمت دوم »

خصوصیت اکتسابی فرهنگ

گفتیم فرهنگ هدیده فطری و بیولوژیکی نیست، بلکه آموخته میشود. در تعریفهایی که بیشتر درباره فرهنگ نقل کردیم جا به جا به خاصیت اکتسابی و آموزشی فرهنگ اشاره هایی شده است، ولی بسیاری از دانشمندان گفته اند که: گویا فرهنگ توسط آموزش اجتماعی از یک نسل به نسل مابعد منتقل میشود و تنها روز (Rose) ادعا کرده است که: « فرهنگ... به صورت رمزی آموخته و منتقل میشود. » هر چند نظریات روانشناسان درباره ماهیت عملیة آموزش بسیار و گوناگون است، در اینجا به ذکر یک نمونه اکتفا میرود.

مارتن فرید در کتاب « تطور جامعه سیاسی » (۱۸) ضمن تأیید نظریات کرو پیرو کلو گون درباره نارسایی و نقص تعریفهای فرهنگ و با استفاده از نظریات جورج مور داک * و کلارک هل ** که آموزش را از لحاظ قرائنی که در آن صورت میگیرد به سه گونه به نامهای « آموزش اقتضایی »، « آموزش اجتماعی » و « آموزش رمزی » تقسیم کرده اند، معتقد است که آموزش اقتضایی، نظریه دو نوع دیگر آن، به حدی به کثرت صورت میگیرد که میتوان آنرا با زندگی مرادف دانست. این گونه آموزش را، به عقیده وی، در اعتراضات و در تمام اشکال زندگی حیوانی میتوان یافت، و عبارت از عملیه ایست که توسط آن موجود زنده بی واکنشی کرداری را بر اساس تجربه اختیار میکند یا تغییر میدهد. جانور با برخورد به کنشی نمونه مکررا لوقوعی از واکنش را تاسیس مینماید، طوری که با برخورد

(18) Fried, Morton H., The Evolution of Political Society, An Essay on Political Anthropology, Random House, 1967, pp. 5-7.
* George P. Murdock ** Clark Hull.

با کنشهای مشابه به ابراز چنان واکنشهای مشابهی میپردازد که در صورت کثرت برخورد با آن کنشها واکنش گاهی شدید و گاهی خفیف مییابد. از مشخصات عمده چنین آموزشهایی است که فی مابین کنش و واکنش چنان ارتباط فوری برقرار میگردد که ابراز واکنش مطلقاً از احتیاج مبرم شخصی جانور ناشی میشود و بر اساس آن نمونه مکرر الوقوعی از واکنش را تاسیس میکند. جانورانی که آموزش اقتضایی شان محدود باشد قادر به تفاهم نیستند و نه با آنها تفاهم صورت گرفته میتواند. آموزش اقتضایی ذاتاً چنان است که آموزنده تصور میکند تنها خودش موجود است و تنها خودش بر اوضاع و احوال خویش وقوف دارد، و حتمی است که چنین باشد. بنابراین ظرفیت چنین آموزش از برای زندهگی اجتماعی صفر است. شاید جانوری، به این صورت، تعدادی از واکنشهای اکتسابی را در طول زندهگی فراگیرد، و بدون این که به دیگری منتقلشان سازد، با سرکش ناپود شود.

آموزش اجتماعی، به نظر فرید، زمانی صورت میگیرد که يك جانور با درك جانور دیگری با کنشی برخورد کند و واکنشی نشان دهد، و آن واکنش راه حلی گنجینه کرداری خود کسب نماید. در آموزش اجتماعی از برای حیات اجتماعی امکانات محدودی میسر است، ولی از این با بت بر آموزش اقتضایی رجحانات فراوان دارد. در چنین آموزش جانوران مستعد ذخیره کردن واکنشهای فراگرفته در برابر کنشهایی هستند که هنوز به آن برخورد نکرده باشند. امکانات تفاهم نیز، مگر به ندرت، موجود است و شاید برخی از واکنشهای فراگرفته را تا آستانه نسلی دیگر برسانند. آموزش اجتماعی، همچنان، سهمی در ایجاد انواع خاصی از کردار متقابل اجتماعی و انتقال اطلاعات توسط تجمع زود گذر پانیمه دایمی نفوس میداشته باشد.

هیچ موجود زنده بی تنها بر آموزش اجتماعی متکی نتواند بود. تمام جانورانی که به طور اجتماعی میآموزند به صورت اقتضایی نیز میآموزند، اما انسان بگانه جاندارانی است که هم به صورت اجتماعی و هم به طور اقتضایی میآموزد. اما انسان بگانه جاندارانی است که به طور رمزی نیز میآموزد.

مساله دشوار در آموزش رمزی ترك دادن اقتضایی اصلی است. در آموزش اقتضایی جاندار آموزنده با کنشی اقتضایی برخورد و ابراز واکنش میکند. در آموزش اجتماعی، جاندار آموزنده، جاندار دیگری را درك، با کنش برخورد و ابراز واکنش میکند. در آموزش رمزی اقتضایی کنش وجود نمیدارد، بلکه توسط چیز دیگری نمودار میگردد: توسط رمز. شاید رمز متشکل از کردار نموداری مختلطی باشد، اما بسیاری از رمزهها بالنسبه بسیط و جایگزینهای بسیار فشرده اصلهای خود میباشند.

فرید تأکید میکند که آموزش ریزی، در نتیجه امکانات نامتناهی را از برای تجمع و حیات اجتماعی فراهم میکند، چنانکه مفکوره ما بر سر هم انباشته و معادله های جدید به صورت رموزها بدون کسرتین ضیاع وقت و صرف نیرو ساخته شده میتوانند. کردار عمومی بک نسل به این صورت شکل مییابد، و تا حد زیادی، کردار نسل مابعد را تعیین و مواد خام آنرا، جدا از مشخصات نژادی و بیولوژیکی آن، مهیا میسازد. هر چند چیزی مشابهاً به این در آموزش اجتماعی واقع میشود، مگر تفاوت بین این دو گونه آموزش به قدری زیاد است که دو نوع کاملاً متفاوت را تشکیل میدهند.

فرید با چنین تشریحی از اقسام آموزش، ادعا میکند که میتوان فرهنگ را به حیث واکنشهای میثاقی سلوک که اصلاً با آموزش ریزی کسب میگردد تعریف نمود.

فرید در این تعریف کلمه «اصلاً» را قصداً گنجانیده است، زیرا چنان که خود گوید، در فرهنگ مطلقاً هر فراوانی از آموزش اجتماعی وجود میدارد، مانند صنایع سنگی دوره های کهن که با آموزش اجتماعی به نسلهای مابعد منتقل گردید. کلیه فرهنگهای معاصر مشحون از اجزا و عناصر آموزش اجتماعی هستند، اما هر چند آموزش اجتماعی مهم عمده بی در انتقال فرهنگ دارد، باز هم از اتکای اصلی فرهنگ بر نظام آموزش ریزی نمیکاهد.

اهمیت اساسی فرهنگ نیز از جهت اکتسابی و مشترک بودن آن است: کودکان بسا چیزها را از والدین، از خویشاوندان، از دوستان والدین، از همسالان و همبازیهای خود، و در واقع تقریباً از تمام مردمی مآخذ میوزد که با آنان سرآمده و تماس میدارد. آموزش اجتماعی تا هنگام بلوغ، و سپس در طول حیات، ادامه میدهد، اما قسمت اعظم توقعات و خواستههای اجتماعی تا سن بیست سالگی تکمیل میشود.

فرهنگ به خاطر خصوصیت اکتسابی و اشتراکی آن « میراث اجتماعی » دانسته شده است. این اصطلاح خصوصیت تاریخی فرهنگ و این واقعیت را که فرهنگ تحول میکند و انکشاف مییابد، نمودار میسازد.

۵- فرهنگ و جامعه:

فرهنگ پدیده فردی نیست، اجتماعی است. هر فرهنگی، همواره، توسط یک گروه اجتماعی تشکیل و نگهداری میشود. فرد به تشکیل فرهنگ قادر نیست. هم چنان فرد به تنهایی نمیتواند مثل تمام مظاهر فرهنگ جامعه خود باشد. تمثیل تمام مظاهر فرهنگی یک جامعه، توسط تمام مردم، به صورت دسته جمعی صورت میگیرد.

هر چند فرهنگ پدیدۀ اجتماعیست، مگر فرهنگ و جامعه دو چیز جداگانه، به هم مربوط و مکمل یکدیگر است. فرهنگ توسط جامعه انسانی تشکیل میشود، یعنی هرگاه جامعه انسانی نباشد فرهنگ به وجود نمیآید.

بیشتر گفتیم که فرهنگ پدیدۀ بی اجتماعیست، مگر با جامعه یکی نیست. هرسکوویتس این دورا به این گونه از هم جدا میسازد: «فرهنگ راه و رسم زنده گانی مردم است، در حالیکه جامعه گرد هم آمدن منظم افراد است که از آن راه و رسم در زنده گانی پیروی میکنند. به عبارات ساده تر جامعه از مردم ساخته میشود و شیوۀ کردار مردم فرهنگ شان است.» (۱۹) همو در ابضاح تفاوت فرهنگ و جامعه میافزاید که جامعه عبارت از مجموعه چنان واقعه‌های اجتماعیست که در بعد ارتباطها و دسته بندی اجتماعی تحقق مییابد، در حالیکه فرهنگ همان مجموعه را در بعد عمل نمودار میسازد. معینا سوال اساسی این است که آیا انسان را به حیث حیوان اجتماعی از انسان به حیث موجود دارای فرهنگ میتوان جدا دانست؟ آیا ممکن است کردار اجتماعی را از کردار فرهنگی مجزا کرد؟ هدف غایی در مطالعه انسان، در واقع خود انسان است، نه مفکوره‌ها و مؤسسات و نه حتی اشیای مادی بلکه انسان میسازد. مفکوره‌ها و مؤسسات و اشیای مادی ساخته انسان به علتی مطالعه میشوند که واقعیت و ساهیت انسان را نمودار میسازند.

هرسکوویتس معتقد است که تنها انسان حیوان اجتماعی نیست، بلکه در جهان بیولوژیکی جانداران دیگری نیز به صورت دسته جمعی با هم زنده گی میکنند. اما، به استثنای موارد محدودی که تشخیص آن هم مبهم است، انسان یگانه موجود با فرهنگ است. هرگاه این واقعیت درک گردد که انسان از لحاظ زنده گی اجتماعی با جانداران دیگر وجه اشتراک دارد، اما تنها انسان موجود با فرهنگ است، تفاوت فی مابین جامعه و فرهنگ به وضاحت آشکار میگردد. معینا هم چنان که جامعه و فرهنگ را از هم متفاوت میدانیم، نباید ارتباط متقابل آنها را با یکدیگر نادیده بگیریم. کروبهر در این باره گوید: «فرهنگها مولودات جوامع انسانی هستند که تحت تأثیر فرهنگهای منتقل شده از جوامع کهنتر عمل میکنند.» (۲۰)

وی با استناد به سخنی که نقل کردیم چنین نتیجه میگیرد که جامعه و فرهنگ متمم یکدیگر و به سان دو صفحه یک ورق کاغذ اند. هر فرهنگ مشخص به یک جامعه مشخص متعلق است.

(19) Herskovits, Melville J., Man And His Works, Alferd A. Knopf, 1967, p. 316.

(20) Kroeber, Anthropology, P. 269.

۶- فرهنگ و فرد :

جامعه شناسان و بشر شناسان به اتفاق هم نظرند که زندگی انسان دسته جمعی و اجتماعیست. انسانها نه جدا از اعضای گروه خود زنده می‌کنند و نه از برای حل معضلات زنده‌گی به جستجوی راه‌های حل انفرادی می‌پردازند، بلکه با هم یک جا به سر می‌بیرند و از برای زیستن شیوه مشترک، یعنی فرهنگ مشترکی دارند که موجودیت و بقای دسته جمعی آنها را تنظیم و آنانرا از برای تطابق به ماحول و نظارت و تسلط بر نیر و های طبیعت آماده می‌سازد. هر چند جامعه از ارتباطهای انفرادی تشکیل می‌شود که با هم یک جا به سر می‌بیرند، ولی هستند کسانی که فردرا معصوم جامعه و فرهنگش میدانند (۲۱). نوزاد انسانی به هنگام تولد، چنانکه پیشتر هم گفته شده است، جز آنکه کلمات خود بخود از قبیل گرفتن، مکیدن، چشم زدن و امثال آن، فاقد سلوک ارثی منظم و مکرر الوقوع می‌باشد. البته وی واجد استعداد آموزش احتیاجات و عکس العملهایی است که به عضویت انسانیش وابسته‌گی دارد: گرسنه می‌شود و غذا می‌خواهد، تشنه می‌شود و نوشیدنی می‌خواهد و بالقوه آماده‌ی ابراز عواطفی از قبیل قهر، ترس، عشق و نفرت می‌باشد. اما مظاهر بیولوژیکی و استعداد های فردی تنها با تجربه‌ها بی‌انکشاف می‌کند که از محیط اجتماعی کسب می‌شود. کودک از کسانی که در آغاز به حیث نوزاد از وی مراقبت می‌کنند، و سپس در بزرگسالی از دیگران، اعتیادات، تلقیات، اعتیادات و ارزشهای فرهنگش را کسب می‌کند و نحوه تکافوی مایحتاج خود را به شیوه‌ی که مورد قبول جامعه باشد و به نهجی که با سوقفش در جامعه مناسبت دارد فرا می‌گیرد. تمام این مظاهر روانی سرانجام به صورت ساختمانی تنظیم می‌شود که غالباً به نام شخصیت یاد می‌شود. ساختمان شخصیت و نیز بسیاری از اجزای تشکیل دهنده آن، از قبیل اعتیادات، تلقیات، معتقدات و ارزشها هر چند اساساً بر تهدابهای فیزیولوژیکی بنا می‌شود، بیشتر از فرهنگ توسط روابط اجتماعی نشأت می‌کند.

۷- عناصر متشکله فرهنگ :

فرهنگ به حیث پدیده‌ی اجتماعی اجزای تشکیل دهنده‌ی بی دارد که به نام عناصر سازنده فرهنگ یا مظاهر فرهنگی یاد می‌شوند. این مظاهر غالباً به سه دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: اول - مؤسسات، یعنی قوانین یا معیارها بی که از سلوک انسان‌نی نظارت می‌کند. دوم - مذکوره‌ها، یعنی دانشها و معتقدات گوناگون دینی، فلسفی، علمی، تاریخی، سوسیولوژیکی و امثال آن.

سوم - تولیدات مادی با مصنوعات که انسان میسازد و در طول دوره حیات اجتماعی از آنها کار میگیرد.

اینکک عنا صر سه گانه فرهنگ با اندکک تفصیل شرح میشود.

اول - مؤسسات: مؤسسات عبارت از آن معیارهای مشترک و مکرر الوقوع است که اوضاع مناسب و مطلوب کردار با روابط شایسته و قانونی اجتماعی را نظارت میکنند (۲۲). این گونه معاییر و اصول تمام جنبه های حیات اجتماعی را احتوا میکنند: در یک جا همه چه چیزها به چه گونه خورده میشود. جا به چه سان پوشیده میشود، در برابر دیگران چه گونه واکنش ابراز میگردد. از کودکان و سالمندان چه سان مراقبت میشود. زنان در حضور مردان و مردان در حضور زنان چه گونه رفتار میکنند. آرایش به کدام شیوه صورت میگیرد. البته در یک جامعه همه گونه کردار و رفتار به قانون و اصول و معاییر پذیرفته شده مطابقت نمیباشد و قوانین و اصول و رسوم و معاییر پنهانی یا آشکارا به گونه بی پیشکنند، اما قسمت اعظم کردار و رفتار افراد عموماً مثل نوعی از معیار پذیرفته شده میباشند که آنها از دیگران میآسوزد و با دیگران در آن انباز است.

تعریف مؤسسه، به سان تعریف فرهنگ، به گونه گون صورت آمده است. دانشمندان پیشین در تعریف مؤسسه نه تنها معاییر مکرر الوقوع، بلکه دسته ها و سازمانهای اجتماعی را نیز شامل میکردند و مثلاً میگفتند که مؤسسه عبارت است از مفهوم (مفکوره ها، نظریات، معتقدات دلچسپها) و سازمان. سازمان عبارت از چوکات یا وسیله یا صرف چندتن گماشته گانی هستند که با روابط مشخص و روش معینی از برای همکاری متقابل تنظیم شده باشد. سازمان از مفهوم مؤسسه حمایت میکنند و سایل تعمیل آنرا به نفع افراد جامعه میگردانند. در این تعریف مؤسسه معیارها و گروه هر دو شاملند: اکثریت جامعه شنا سان معتقدند که باید اصطلاح «مؤسسه» تنها در مورد نمونه های کردار پذیرفته شده به کار برود و از برای جنبه سازمانی و افراد گروه اصطلاحات دیگری مستعمل گردد.

بعضی از دانشمندان تنها معاییر خاص و قوانین را مؤسسه نگویند بلکه این اصطلاح را در مورد مجموع معاییر به هم مربوط، یعنی از برای چنان «نظام معیاری» به کار میبرند که هر محور کدام نوع فعالیت انسانی، یا کدام مشکل بزرگ اجتماعی از قبیل ساختن سرپناه، تربیت کودکان یا حفظ نظم و نسق بنا یافته باشد.

معیارهای اجتماعی بیکه مؤسسه نامیده میشوند به «اصول و لسی» و اخلاقیات منقسم

میگردد. اصول ولسی طرز اجرای امور میثاقی بپیر آگویند که مطلوب و سنا سب پنداشته میشوند، اما بر حتمیت رعایت آن اصرار نمیشود. افرادی که از این اصول سرپیچی نمایند، به نظر لایهالی یا صرف چنان انسانان غیر عادی دیده میشوند که امور پذیرفته جامعه را نمیبند بپزند. **اصول اخلاقی:** معیارها و تاسیساتی را گویند که دارای شدت تاکید اخلاقی باشند. رعایت از این معیارها به دقت تمام نظارت میشود، سرپیچی از آنها به معانعت اخلاقی گروه و مجازات تخلف کننده منجر میگردد. رعایت اصول اخلاقی از برای سعادت جامعه ضروری دانسته میشود. **رسوم و قوانین:** جنبه دیگر مؤسسه را تشکیل میدهد. رسوم عبارت از کردارهاییست که در یک جامعه از روزگاران کهن رایج باشد و علی التدریج به حیث سلوک مناسب قبول شده باشد. رسوم نوع اجرای امور روزمره، انجام مراسم دینی، تفریحات، بازیها، طرزهای جنگیدن و مجموع آداب معاشرت را که رفته رفته های روابط اجتماعی را استوار نگه میدارد احتوا میکنند. رسوم به صورت عنعنیه پذیرفته شده میباشند و به نیروی آرای جامعه نظارت و حفاظت میشوند.

اما قوانین اصولی است که از طرف قدرتهای سیاسی وضع و توسط دولت تطبیق میشود. ممکن است قوانین واجد یا فاقد جنبه های عنعنیه باشند. قوانین مولود مشخص جوامع پیچیده نیست که نظامهای سیاسی پیشرفته داشته باشند. در جوامع بسیط که فاقد مؤسسات سیاسی مشخص باشند، و منابع قدرت سیاسی شان شناخته شده نباشد، قانون هیچ وجود ندارد، یا اگر وجود دارد، اشکال بسیار بسیط و ابتدایی میدارد. کردار چنین جوامع بسیط توسط رسوم تنظیم میگردد، اصول جدید به صورت رسمی وضع نمیکردد، بلکه غالباً به تدریج به میان میاید و تطبیق آن به اشخاص معینی که در دستگاه شناخته شده حکومتی کار کنند سپرده نمیشود.

رسوم و قوانین در بعضی موارد با اصول ولسی و معاییر اخلاقی متداخل است. قسمتی از رسوم خصوصیت پذیرفته شده اصول اخلاقی را داشته میباشند و قسمتی کما بیش بشکل قرار داد های پذیرفته شده را میدارند. به همین گونه بعضی قوانین بر اصول استوار اخلاقی مبتنی میباشند، و بعضی دیگر کدام پایه اخلاقی نمیدارند و صرف بر اساس نظریات خاص پذیرفته شده، مورد تطبیق قرار داده میشوند.

بسیاری از مقررات اجرایی و اداری در نوع دوم شامل میباشد.

سفاهیم رسوم و قوانین تمام اشکال معیارهای اجتماعی را احتوا نمیکند. این معیارها عبارت از مؤسساتیست که هر چند به ظاهر با رسوم و قوانین متداخل مینمایند، مگر اصلاً در هیچ یک از دسته ها شامل نیستند.

در جمله بعضی از اصولی که سلوک انسانی را نظارت میکنند معیارهای سود و فیشن، مراسم دینی، رعایت احساسات وطن پرستی و به جای آوردن مراسم حوادث مهم را نام میتوان برد. در همین اصول قوانین علمی نیز شامل است که نه خصوصیت عنعنی دارد و نه از طرف قانونگذاران وضع شده است، بلکه صرف از جانب دانشمندان بر اساس تعقل و تجربه ساخته شده میباشد.

مؤسسات، با اشکال بسیار و گوناگون، وظیفه درستی کردار و تنظیم سلوک را به عهده دارند. انسانها به جهت واجد چنین معیارهای مشترک هستند که میخواهند کردارشان یکسان یا کم از کم شبیه یکدیگر باشد.

مفکوره ها : معتقدات و ارزشها

عنصر دوم سازنده فرهنگ مفکوره ها است که سلسله وسیعی از مظاهر اجتماعی را احتوا میکنند. مقصود از مفکوره ها همان سلسله معتقدات است که آدمیزاده گان در باب اشیای ذیل میدارند: در باب خویش، درباره جهان اجتماعی و بیولوژیکی و فیزیکی زیستگاه خود، در باره ارتباطهای متقابل همه این مظاهر با جامعه و طبیعت، درباره تمام اشیای دیگر و قدرتها بی که خودشان کشف یا قبول یا ایجاد میکنند.

همچنین مفکوره ها بر مجموعه دانشها، اطلاعات و معتقداتی دلالت میکنند که محصول مشاهدات و تجربیات انسان باشد. مانند: فولکلور، داستانهای شفاهی، ضرب المثلهای عقاید دینی، مابینس، فلسفه، امور عملی و آنچه در بدل اجرای کار یا عملی انتخاب میشود.

ارزشها: آدمیزاده گان علاوه بر معتقدات، ارزشهایی را نیز به اشتراک کسب میکنند که با آن زنده گی میکنند. در مجموعه ارزشها تمام معیارها و اوسانهای نیز شامل است که اهداف انسانها را تعیین میکنند و در هر تو آنها مشی کردار خود را مشخص و آنها را اساس قضاوت درباره خویشتن و دیگران میداند، از قبیل: پیروزی، خردمندی، عزت، جرات، وطن پرستی، وفاداری، و مؤثریت. این ارزشها اصول معین عمل نیستند، بلکه چنان تصورات عمومی هستند که انسان آنها را جزء وجود خود میداند و در برابر آنها احساسات شدید نشان میدهد و همچنین بر اساس آنها در مورد مردم، اشیا، حوادث و اوضاع نظر مشترک رد و قبول، و قضاوت خوب و بد، مطلوبیت و عدم مطلوبیت اظهار مینماید.

اصطلاح «ارزش» گاهی به جای اصل قضاوت مشترک، در مورد اشیا و حالاتی نیز به کار میرود که خوب، شایسته، مطلوب و گرانبها دانسته شوند، از قبیل پول، زیورات، پیروزی، قدرت، شهرت و غیره. ازین لحاظ ارزشها به قضاوتهای انسان ارتباط میگیرند، اما عین قضاوت نیستند. به علت همین تفاوت بین قضاوتها و ارزشهاست که حالت شعوری هر فرد در باب تاقیات، دلچسپیهها، واکنشهای ذهنی، اشیا و روابط اشیا تفاوت میدارد. پس امکان دارد که ارزشها در نزد انسان اشیای مطلوب و گزیده

معتقدات یا مؤسسات و نیز فرهنگ مادی (اشیای مادی) باشد. ممکن است نظری را که انسان درباره عقیده، یا انسان، یا جامعه ابراز میکند به حدی نیرومند و شدید باشد که شکل ارزش را اتخاذ کند. گاهی آدمیزاده گان در مورد معتقدات دینی؛ یا کدام نظریه علمی، یا ایدئولوژی خاص چنان علاقه او اصرار به خرج میدهند که آنها را از اقتدار و ثروت مادی برتر میدانند. به همین گونه مؤسسات نیز در نظر انسان ارزش عظیم حاصل میکنند، و اشیای مادی بیکه به حصول ابتکار خود انسان میباشد حیثیت منبع محبت یا نفرت، مطلوبیت یا عدم مطلوبیت، یا توقع و حسد را حاصل میکنند.

این که انسان باید درباره ثروت خود، و درباره قوانین خود و دربارها، رسوم، مفکوره‌ها، حتی درباره نفس خود و افراد دیگر قضاوت کند، ممکن است در گزینش آنها به حدت سواریت اجتماعی سرها ز نزند. هرگاه برعین این مظاهر از دیدگاه دیگری نظر افکنده شود مثلاً به حیث وسایل تولید، یا به حیث قوانین نظارت بر سلوک، یا به حیث معتقداتی که انسان را با طبیعت و با جامعه آشنا میسازد، یا بر این همه مظاهر به حیث اشیای با ارزش، در همه این موارد باید از نظر علمی کار گرفته شود و بر فرهنگهای جوامع گوناگون قضاوت بد به عمل نیاید، بلکه باید از این گونا گونی و تفاوت‌های فرهنگی از برای وسعت نظر و درک واقعیتهای اجتماعی به حیث مواد کار گرفته شود. با داشتن چنین نظر امکان درک و تحلیل بسیار از مسایل پیچیده میسر میگردد.

سوم : فرهنگ مادی

تعریف و تحلیل جزء سوم تشکیل دهنده فرهنگ، یعنی فرهنگ مادی، نسبت به دو جزء دیگر آسانتر مینماید، فرهنگ مادی چیزهای مادی پیرا احتوا میکند که انسانها اختراع و استعمال میکنند و عبارت از تمام چیزهایی است که از افزار و اسباب انسانهای ابتدایی قبل تاریخ گرفته تا کمپیوترهای مغلق الکترونی روزگار معاصر میرسد.

تشخیص این چیزها، جدا از خصوصیات مادی آنها باعث ابهام نمیکرد. هرگاه این اشیاء در نظر گرفته شوند، توجه انسان به سوی فایده، ارزش و مهارت عملی یا نظری ساختن آنها جلب میشود با این هم افزار و ماشینها تا آن وقت مفید فایده نبی نیستند که دارندگان آنها طرز استعمال و تطبیق آنها را ندانند. ممکن است از یک چیز وظایف گوناگون استحصال شود. به حیث مثال ممکن است حلقه بی را در انگشت و در بند دست و در پای و در گوش یا بینی یا لب بیندازند.

مطابق به موارد و طرز استعمال گوناگون یک چیز، در باره همان چیز قضاوت‌های گوناگون به عمل میآید. بنا بر این از برای تشریح درست و ثقته اشیای فرهنگی، باید انسان به عوض درک مورد استعمال آنها، بر قضاوت‌های مردم در باره آنها، ارزشی که مردم برای آنها قایل اند، و بر دانشها و مهارت‌ها بی که به آنها ارتباط دارد وقوف کامل حاصل کنند.

در باره تمام مظاهر فرهنگ و خصوصیت‌های مفصل آن مطالب بسیار میتوان گفت. در اینجا به همین مقدار بسنده کردیم. در آینده موضوعات متعلق را دنبال خواهیم کرد. (انجام)

د کتور اسدالله حبيب

ادبيات معاصر دري

بررسی ها - نظریات و پیشنهادها

کار تحقیق در ادب معاصر دري از همان دشواري آغاز می یابد که در زمینه کاوش پدیدة هاي ادبي سده های گذشته (۱۷، ۱۸، ۱۹) سنگ راه محقق می گردد. و آن نبودن دوره بندي پذیرفته شده علمی است که به راستی مانع است جدي و بزرگ. در افغانستان شماری کتب تاریخ ادبیات (بهت و ودري) تألیف یافته است که در آنها به شکل میتوان بازتاب روحیه مردم را در آئینه ادبیات پیدا کرد و سیر تکامل ادبیات را بروشنی دید. و در این خصوص نمیتوان بی اعتنا ماند، زیرا که ادبیات انسانشناختی و از ادبیات افغانستان نیز سواي این نباید منتظر بود. زهاده بر آن ناهمگونی که در طرح و دوره بندي تاریخ های ادبیات هست بر سیمای هر گونه پژوهشی در زمینه ادبی که بر بنیای یکی از آنها استوار باشد مهر شک میگذارد. از اینجاست که ارزش مساله دوره بندي تاریخ ادبیات افغانستان و در پهلوئی آن تاریخ ادب دري و بعد طرح مساله در ادب معاصر دري با اهمیت خاص جلب توجه مینماید. بنابراین ضروري و پنداشته می شود تا این تحقیق را با بحثی در باره دوره بندي تاریخ ادب دري آغاز نمایم.

مسأله دوره بندي تاریخ ادبیات دري :

در سال ۱۹۶۰ مساله دوره بندي تاریخ ادبیات دري را پروفسور بر اگنسکی نماینده شوروي در بیست و

پنجمین کنفرانس بین المللی خاورشناسان مطرح بحث قرار داد. (۱)

۱- ای. اس. براگینسکی، در باره مساله دوره بندي تاریخ ادبیات دري، از مقاله های هیات

نمایندگان اتحاد شوروي در بیست و پنجمین کنفرانس بین المللی خاورشناسان، مسکو سال (۱۹۶۰).

دانشمند موصوف در سرآغاز سخنرانی خود روش‌های مروج دوره‌بندی تاریخ ادبیات دری را بر مبنای آثار محققان شرق و غرب چنین خلاصه نمود: نخست بر اساس مناطق؛ چون امین رازی در هفت اقلیم و لطف علی بیگ آذر در آتشکده. و دیگر بر اساس خاندان‌های قزماز واکه بیشتر معمول است و در کتب معروف تاریخ ادبیات (همایی، شفیق، صفا) و در تاریخ ادبیات فارسی پرو فیسوراد وارد برآون و تاریخ ایران و ادبیات تصوفی کریمسکی دیده می‌شود. و گاهی با تصنیف بر مبنای حوزه‌های جغرافیایی می‌آمیزد، مثلاً در سخن و سخنور آن بدیع الزمان فروزانفر. سدیگر تقسیم شعرا به «تقدمین، متوسطین و متأخرین» چنانکه در شرحه معجم شپسلی نعمانی مراعات شده است.

چهارم دوره‌بندی بهتر که بر سبک‌ها اتکا دارد و در سبک‌شناسی ملک الشعراء بهار دیده می‌شود. پنجم ذکر شعراء از روی حروف اول نام یا تخلص که در مجمع الفصحاء رضاقلی هدایت در نظر بوده است. ششم دوره‌بندی از روی انواع یا ژانرهای مهم که اثر معروض بود.

Grundriss der iranischen philologie, II و عددی از سولفان غریبی بکار برده‌اند و انواع آمیخته آن در آثار خاورشناسان ایتالیایی، آلمانی و روسی و غیره.

بر آگنسکی پیشنهاد کرد که در برابر شناخت مروج ادبیات در حلقه‌های شرق‌شناسان، یعنی شناخت ادبیات چون مجموعه ساده‌شعراء و نویسندگان مفهوم جریان ادبی را باید نهاد و با تحلیل ادبیات در ترکیب ساخته‌مانش یا تا ریخ مردمان را باید درک رهافت و تنها با دوره‌بندی علمی می‌توان درک ماهیت جریان ادبی و شناخت و ارزش‌های درست آثار هر یک شاعر و نویسنده را میسر ساخت.

بنابراین دانشمند موصوف برای تاریخ ادبیات دری چنین دوره‌بندی را با مرزهای انکشاف ادبیات سازگار میدانند:

- ۱- ادبیات قدیم که می‌توان اوستا و نوشته‌های سغدی، پهلوی و پارتی را از آن جمله شمرد.
 - ۲- ادبیات سده‌های میانه (از قرن ۹ تا ۱۹)، که به این بخش‌ها تقسیم می‌شود:
 - دوره اول سده‌های میانه (از قرن ۹ تا قرن ۱۵)
 - دوره دوم سده‌های میانه (از قرن ۱۶ تا قرن ۱۹)
- و چون از قرن ۱۶ است و شداد بی‌کشورهای شامل این حوزه از هم جدا می‌شود بنا برآن در تاریخ ادبیات تا جکستان سده‌های ۱۵، ۱۶، ۱۷ و ۱۸ دوره انکشاف مساهل شهری که اپدیا لوزی پیشه‌وران را منعکس می‌سازد و تقویة «سبک هندی» مه‌اند.
- از قرن ۱۸ تا ۱۹ (بشمول قرن ۱۹) را بنا بر توجه بیشتر شعراء به بیدل دوره «پیدلیزم» نام می‌گذارد و در داخل «پیدلیزم» بر مبارزه دوروند مترقی و محافظه‌کارانه انگشت می‌گذارد.
- برای تشبیه چنین شناختی از ادبیات و چنین دوره‌بندی، از آن پس مقاله‌هایی در زمینه‌های

دوره بندی ادبیات شرق (۱) رنسانس شرق (۲) به نشر سپرد تا این برداشت و این طرح را به وسعت همه ادبیات شرق در حلقه بحث خاورشناسان بگذارد. مقاله های پروفیسور بر آگنسکی از پیشستیانی محققان صاحب نظر دیگری برخوردار بود و مساله رنسانس شرق در شماری از مقاله های دیگر مورد تحلیل قرار گرفت (۳) تا سر انجام بر اساس بحث ها و نظریات مخالف و موافق در کتاب دو جلدی «تاریخ ادبیات شرق در سده های میانه» مولفان اینگونه دوره بندی را اساس کار خود قرار دادند:

۱- دوره آغاز ادبیات سده های میانه (از قرن ۳ تا ۷)

۲- ادبیات دوره پیش از رنسانس (از قرن ۸ تا قرن ۹)

۳- ادبیات دوره رنسانس (از قرن ۱۰ تا قرن ۱۵)

۴- ادبیات دوره اخیر سده های میانه (از قرن ۱۶ تا او اسط قرن ۱۷) (۴)

تا اینجا تلاش هائی را که در خصوص دوره بندی علمی تاریخ ادبیات مشترک میان افغانستان، ایران و تاجکستان در سطح جهانی شده است بررسی کردیم.

بر میگردیم به ادبیات افغانستان در قرن ۱۷ و مخصوصاً نیمه قرن ۱۸ که با تشکیل دولت مستقل افغانستان به همت احمدشاه بابا (۱۷۳۷ تا ۱۷۷۳) ادبیات راه خود را میگیرد و شکل ملی را اختیار می کند و باید با خصوصیات تکامل درونی و اثر گذاری و اثر پذیری آن در برابر ادبیات و حوادث سیاسی کشور های همسایه و دنیا مطابقت پیدا کند.

۱- ای. س. بر آگنسکی درباره حدود دوره بندی در ادبیات شرق (تیزس ها) در مجموعه مقالات مسایل دوره بندی تاریخ ادبیات خلق های شرق، مسکو ۱۹۶۷ و مقاله دیگر از همان محقق محترم زیر عنوان يك بار دیگر درباره مساله دوره بندی تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی و مقاله دیگرش که با اشتراك پروفیسور بالدیروف نوشته شده و زیر عنوان نظری درباره دوره بندی ادبیات کلاسیک فارسی و تاجیکی در همان مجموعه به چاپ رسیده است.

۲- ای. س. بر آگنسکی در باره تاریخ رنسانس و مقاله آبارنسانس در شرق ممکن است. در مجموعه مقالات مسایل نظری ادبیات شرق، مسکو ۱۹۶۹.

۳- رجوع شود به مقاله چهارتن خاورشناس معروف شوروی: بارو لینه، پایفسکویه و پوز دنیو «در باره بعضی مسایل مشترک رنسانس در ادبیات شرق» و مقاله مولوف درباره بعضی تمایلات رنسانس در ادبیات ترك در همان کتاب.

۴- ادبیات شرق در سده های میانه، مجلد دوم، پوهنتون مسکو، ۱۹۷۰.

دوره بندی ادب دری سده های ۱۷، ۱۸ و ۱۹

و طرح مسأله در ادب معاصر

پیش از ابراز نظر درین زمینه دوره بندی تاریخ ادبیات دری را (از قرن ۱۶ تا ۲۰) در آثار محققان افغانستان و کشورهای خارج مطالعه و ارزیابی میکنیم.

در افغانستان نخستین تاریخ ادبیات را گروه دانشمندان: احمد علی کهزاد، علی احمد نعیمی

علی محمد زهما، سیر غلام محمد غبار و محمد ابراهیم صفا نوشتند (۱)

در کتاب مذکور تاریخ ادبیات افغانستان به پنج دوره تقسیم می شود:

دوره اول - از قدیمترین زمانه تا ظهور دین مقدس اسلام.

دوره دوم - از ظهور دین مقدس اسلام تا تهاجم تاتار.

دوره سوم - از حمله چنگیز تا سقوط سلسله تیموری افغانستان.

دوره چهارم و پنجم - که در این بخش مخصوصاً مورد نظر ما است، نخستین از سقوط بدیع الزمان میرزا تا ظهور محمد زائی ها و دومین از ظهور محمد زائی ها تا سایر لهای بقارن تألیف کتاب محدود میشود. در این دوره بندی اگرچه ظاهراً سنت توجه به خاندانهای حکمران (غزنویان، سلجوقیان و شیره) شکسته است اما در جزئیات ازان با پیگیری اطاعت می شود. و زیاده بر آن رسم دسته بندی شعراء به حوزه های جغرافیایی نیز بکار رفته است مثلاً دوره چهارم چنین تصنیف میشود: مقدمه، فصل اول - شعراء و فضلا در قرن دهم، در بلخ و بدخشان، در هرات، شعرای کابل در قرن دهم، فصل دوم - شعرای قرن ۱۱ در هرات، در قندهار و در کابل، فصل سوم - قرن ۱۲ و ۱۳ بلخ و بدخشان، در هرات، در قندهار و در کابل، چنانکه دیده می شود روش دوره بندی بر اساس قرنها که در بعضی کتب تاریخ ادبیات بکار رفته است نیز در این اثر مورد توجه قرار گرفته است. قابل یاد آور است که هیچگونه تقسیم و تبویب دوره معاصر در کتاب «تاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲» ضرور پنداشته نشده است تنها بصورت ضمنی اشاره میکنیم که در کتاب مذکور زیر عنوان ادبیات از مؤثر خان، علماء دانشمندان و حتی خوشنویسان و نقاشان بحث می شود که از نظر ما پذیرفتنی نمیباشد.

«تاریخ ادبیات افغانستان» چون قسمتی از کتاب افغانستان در سال ۱۳۳۴ توسط انجمن اریانا دایرة المعارف به چاپ رسید. در آن بخش ادبیات افغانستان در ادوار قدیمه را احمد علی کهزاد و نخستین سخنسرایان فارسی را قالی و الفرج سکزی دکتور احمد جاوید و از ابوالفرج به بعد را محمد حسین بهروز نوشته است. چون اساس دوره بندی آن، خانواده های قریان و است و در این خصوص تازگی

۱ - کهزاد و دیگران، تاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲، لیسسه ها، کابل - ۱۳۳۰.

ندارد. بحث بیشتر بر آن ضرر وزی نمیباشد. (۱)

در سال ۱۳۳۶ هجری شمسی محمدحیدر ژوبل استاد تاریخ ادبیات فاکولته ادبیات کتایب نام «تاریخ ادبیات افغانستان» تالیف نمود. (۲) چون روش دوره بندی ژوبل ویا با بیان دقیقتر بهره بندی کتاب نمایانگر برخوردی سالمتر با ادبیات است بررسی گسترده آن از نگاه هدف این تحقیق مفید خواهد بود.

کتاب ژوبل بدو بخش عمده تقسیم می شود: ۱- ادبیات افغانستان از قدیمترین دوره هاتا ظهور اسلام، که بیشتر شامل مطالبی درباره زمانهایست. و ۲- تاریخ ادبیات افغانستان بعد از اسلام که چنین تقسیم شده است:

دوره اول- از قدیمترین زمانها تا سال ۲۱ هجری.

دوره دوم- از ۲۱ هجری به بعد.

دوره دوم تقسیم می شود به:

الف- دوره حکمروایی عرب از ۲۱ هجری تا ۲۵

ب- آغاز استقلال خراسان واحمای زبان دری

در بخش (ب) از دوره طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ هجری) وصفاریان سیستان (۲۳۵-۲۹۰ هجری) بحث می شود، یعنی همان دوره بندی معمول که خانواده های فرمانروا اساس آن است مراعات شده است.

فصل سوم- شالوده مثنوی سرایی و قصیده و تکامل شاهنامه نگاری که شامل این مباحث می شود:

الف- دوره سامانیان بلخی و ترقیات ادب دری (۲۶۱-۳۸۹)

ب- نخستین دوره ارتقای زبان و ادب دری (عصر رودکی)

ج- حماسه سرایی یا شعر رزمی و تکامل آن (دقیقی و فردوسی)

فصل چهارم- جنبش قصیده سرایی و تکامل آن (دوره عنصری و فرخی) که این فصل نیز به

دو حصه تقسیم می شود بدینصورت:

الف- دوره غزنویان و اوج قصیده سرایی (۳۸۹-۵۸۳)

ب- دوره سلجوقیان، خوارزمشاهان، غوریان هرات و بامیان (۴۳۲-۶۲۸ هـ).

ج- داستان سرایان عشقی و رباعی سرایی.

فصل پنجم- جنبش تصوف و تکامل مثنویهای عرفانی. این فصل شامل این اجزاست:

۱- افغانستان- انجمن آریانا دایرة المعارف، سال ۱۳۳۴

۲- م. ح. ژوبل، تاریخ ادبیات افغانستان، سال ۱۳۳۶

الف - حدیقه منایی تهاداب شعر تصوفی .

ب - منطق الطیر عطار مبنای سمبولیزم .

ج - مثنوی مولوی شاهکار عرفانی .

د - تکامل نثر تصوفی .

ه - ادب اخلاقی دور مغول (۶۲۸ - ۷۷۱)

فصل ششم - رنسانس افغانستان یا دور جاسی و بهزاد که چنین تقسیم می شود :

الف - رنسانس شرق دور تیموریان هرات (۷۷۰ - ۸۰۷ هجری)

ب - جلمی و دامنه داستانسرایان عشقی .

ج - جنبش تاریخنویسی و میر خوند .

فصل هفتم - جنبش غزاسرائی و عصر بیدل که حاوی این عناوین فرعیست :

الف - ترقی غزل و سبک هند .

ب - بیدل و تاثیر سبکوی در ادبیات ما

پ - ادبیات در عصر درانی ها

به نکویی پیدا است که ژوبل در نوشتن تاریخ ادبیات به جریان ها و انواع و پیدایی قالب های تازه ادبی و سیر و تکامل آنها نظر دارد تا خواننده را از آن طریق به سیر تکامل ادبیات آشنا سازد. البته این عقیده خود تا حدی سزاوار تالیف است، مگر نقص کار ژوبل در آنست که مثلاً گاه بحث از آغاز استقلال خراسان و احمای زبان دری، هیچ نوع یا جریان ادبی تازه نیافته ناگزیر بررسی خود را به قدرت گرفتن خانواده طاهری و صفاری سپستان بسته میکنند. در فصل سوم که از اساسگذاری مثنوی سرایی و قصیده سرایی و تکامل شاهنامه نگاری سخن میگوید چون مشخصه ها تصویرهایی از رود گمی، دقیقی و فردوسی می کشد اما دوباره بررسی گردد به آغاز دوره غزنوی و از جنبش قصیده سرایی بحث میکند و باز منت گرایانه دوره سلجوقیان، خوارزمشاهان، غوریان هرات و بامیان را عنوان قرار میدهد. و گاهی که در فصل ششم از رنسانس صحبت میکنند ناظر ابری فصل ها به خوبی روشن می شود، بدین توضیح که رنسانس با مفهوم وسیع آن در کنار حماسه که نوعی ادبیست و قصیده که قالب ادبیست و مثلاً دوره سلجوقی که چندسال فراتر و ایی خانواده بیست که تاثیر مشخص بر سیر بالندگی ادبیات میتواند داشته باشد و می تواند نداشته باشد، گذاشته می شود. این تصویر کاملاً فریبنده است که بازگردد و رفتار از آنسوی بحث پدید ههای گوناگون ادبی همان دوره بندی مسروج یعنی دوره پندی بر اساس خانواده های حاکم را در کتاب ژوبل می توان تشخیص کرد .

گذشته از همه باز هم بصورت ضمنی باید یاد آور شد که بیان جنبش تاریخ‌نویسی که در فصل ششم آمده در تاریخ ادبیات به عقیده ماموردی ندارد .

فصل آخر کتاب (فصل هشتم) به ادبیات معاصر اختصاص یافته است که زیر عنوان «دوره تجدید ادبی و جنبش نثر نویسی امروز» در دو بخش مطالعه می شود :

۱- از ۱۲۵۳-۱۲۹۷ (پیش از استقلال) .

۲- دور بعد از استقلال .

هرگاه مسأله دوره بندی را کنار بگذاریم «تاریخ ادبیات افغانستان» مولفه محمد حیدر ژوبل در میان کتبی که در زمینه تاریخ ادبیات در افغانستان نگارش یافته است از لحاظ دقت مباحث و عمق تحلیل و تحقیق نظیر ندارد .

در باره ادبیات معاصر افغانستان نخستین رساله رانیز ژوبل نوشت . «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» (۱) از همان موف در واقع سخنرانی او در باره ادبیات دری از کهنترین زمانه ها تا قرن بیستم - فشرده بی از کتاب «تاریخ ادبیات» است که تبویب و دوره بندی رادران بر رسی کردیم با علاوه فصل آخرین از همان اثر . حالاً مبحث ادبیات معاصر دری رادر رساله «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» ارزیابی مینماییم .

چنانکه دیدیم در «تاریخ ادبیات» خود ژوبل آغاز دوره معاصر را سال ۱۲۵۳ میدانند که معلوم نیست چرا مبدأ قرار گرفته است و اما در رساله «نگاهی به ادبیات معاصر افغانستان» مبدأ را حذف مینماید و می نویسد : تا ۱۹۲۸ و بعد از آن . با وصف آنکه در رساله مذکور ژوبل آغاز ادبیات معاصر را نشر «سراج الاخبار» می نویسد اما زهر تاثیر (تاریخ ادبیات خود) که آغاز را به حکومت رسیدن خانواده محمد زائی دانسته بود، از اصلاحات امیر شیرعلیخان بحث میراند و پیوسته آن از حماسه سرایی زبان جنگ اول و دوم افغان و انگلیس حکایت می کند . پس از آن به زعم ژوبل دوره بازگشت (به سبک) های قدیم میرسد (بخش چهارم) و سپس از نثر نویسی و جنبش آزاد بخوانی سخن می گوید (بخش پنجم) و بعد به دوره پس از استقلال میگراید .

باید یاد آور شد که ژوبل در بررسی ادب معاصر افغانستان، روزنامه نگاری و حتی تدوین نظامنامه ها و قانوننامه ها رادر حلقه بحث می کشاند که قابل تامل است .

نکات مهمی که در مورد کار ژوبل در ادب معاصر افغانستان قابل تردید به نظر می آید ، البته با فرو گذاشت جزئیات، یکی آغاز ادبیات دوره معاصر را با آغاز فرمانروایی خانواده محمد زائی یکی

دانستن است و دیگری دوره بی را بنام بازگشت به سبک های قدیم مشخص ساختن . به عقیده مادر سورد اول، ژوبل (در تاریخ ادبیات خود) بدون مناسبت آغاز دوره بی ادبی را با آغاز حکومت خانواده بی گره سیزند که در رساله نگاهی به ادبیات معاصر تصحیح کرده است (۱) و در مورد دوم در تاریخ ادبیات معاصر افغانستان هیچ دوره ییکه با بازگشت به سبک های قدیم مشخص شود وجود ندارد بل که آنچه وجود دارد نبرد پیگیر کهنه گرایان و تقلید است با جنبش های نو .

نمایندگان کهنه گرایان (و بازگشت) در دوره بی زندگی می کنند که جنبش حماسه سرایی در ادبیات، مبارزات آزادی خواهانه، نمایندگان مردم را همراهی می نماید. بنا بر آن پیکار این دو گونه طرز تفکر خصوصیت آن دوره است و جریانیکه روحیه مردم را منعکس می سازد حماسه سراییست که دوره مذکور باید با آن مشخص شود .

در سال ۱۳۳۰ رساله (میرادب در افغانستان) به چاپ رسید (۲) موافق رساله مذکور، شاغلی محمد عثمان صدقی مانند ژوبل ادبیات معاصر افغانستان را به دو دوره - پیش از استقلال و پس از حصول استقلال تقسیم می کند. در رساله میرادب در افغانستان (شعراء وادبا) از روی آثارشان به سبک خراسان، سبک آسیخته و سبک جدید تصنیف می شود و در بخش دوم (ادبا و نویسندگان) به نویسندگان ادبی و اجتماعی و سیاسی، نویسندگان تاریخی، علمی، فلسفی و اسلوب تازه دست بندی می گردد .

نویسنده محترم رساله مذکور مقاله های سیاسی و اجتماعی و کتب تاریخ و علم و فلسفه را از جمله آثار ادبی میدانند و تاریخ ادبیات را چون مجموعه ساده شعرا و نویسندگان میدانند که بهر طوری می توان تقسیم کرد که با هر دو نکته نمیتوان موافق بود .

در خارج کشور کوشش دوره بندی تاریخ ادب افغانستان و در آنجمله ادبیات معاصر توسط گراسیمو - گیرس - دانشمندان شوروی در سال ۱۹۶۳ در رساله «ادبیات افغانستان» به عمل آمده است . (۳) در رساله مذکور ادبیات معاصر افغانستان چنین دوره بندی می شود :

- نخستین گامهای ادبیات نو (آغاز قرن بیست)

- نخستین سالهای آزادی (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹)

- مرحله استواری ادبیات نو (۱۹۲۹-۱۹۳۹)

۱- همانجا، ص ۱۵ - ۲- محمد عثمان صدقی، میرادب در افغانستان - اجمال تطور ادبی در عصر

حاضر، اول حمل ۱۳۳۰ شمسی.

۳- گراسیمو و اوگ، گیرس، ادبیات افغانستان، مسکو ۱۹۶۳ (بزبان روسی)

- ادبیات روشنگری سالهای بعد از جنگ جهانی دوم

۱- ادبیات ملی و میهن پرستانه سالهای پنجاه

- ادبیات روزگار ما

در این تقسیم ادبیات پنبتو ودری هر دو در نظر بوده، توجه بیشتر مولفان به ادبیات پشتو می باشد که از نگاه خصوصیات ادب معاصر دری، هرگاه قرار باشد جداگانه مطالعه شود، حرفهایی در باره دوره بندی مذکور هست، با وصف آنکه تقسیم دوره معاصر به دوره های ده ساله از نظر ما تا حدی قابل تأیید است.

در رساله «تاریخ مختصر ادبیات ایران، افغانستان و ترکیه» که مجموعه در سهای سه دوره تعلیمی فاکولته شرقی لیننگراد است، ادبیات افغانستان به اساس قرنهای دوره بندی شده است. رچکوانو یسنده آن فصل بحث خود را از قرن ۱۶ (شعر فیو دالی سده های میانه) آغاز می نماید و از بنایا بی دولت درانی، ادبیات افغانستان را به قرن های ۱۸، ۱۹ و ادبیات تازه تر (قرن بیستم) تقسیم مینماید. در این رساله نیز به ادبیات دری کمتر التفات شده است.

دوره بندی از روی قرنهای در تحقیقات دانشمندان اروپای غربی نیز سابقه دارد. هوگک ژان دودیانوس فرانسوی در شماره ۳۱ مجله *Orient* در سال ۱۹۶۳ مقاله بی زیر عنوان «ادبیات افغانستان در قرنهای ۱۹ و ۲۰» به چاپ رساند (۱) طوریکه از عنوان مقاله بر می آید نویسنده ادبیات افغانستان را (ادبیات دری را) در این دو دوره کاملاً فشرده مطالعه میکند.

جورج گر اسمک امریکایی در کتاب افغانستان زیر عنوان «نگاهی به ادبیات افغانستان» ادبیات معاصر دری را نیز ارزیابی میکند اما به هیچگونه دوره بندی متوسل نمی شود. (۲)

در کتاب لویی دو پری امریکایی که به نام «افغانستان» در سال ۱۹۷۳ در پرستون نیو جرسی چاپ شده، فصلی به زبانها و ادبیات افغانستان تخصیص یافته است (۳) مولف در فصل مذکور از قدیمترین آثار ادبی آغاز سخن میکند و تا زمان معاصر میرسد و از شعر اءونو یسنده گان قرن بیستم

۱- هوگک ژان دودیانوس، ادبیات افغانستان در قرنهای ۱۹ و ۲۰ به ترجمه دری آقای

شاه علی اکبر در مجله ادب شماره های سوم و چهارم سال ۱۳۵۳.

(2) Grassmuck, George, et al (eds). Afghanistan.

Some New Approaches. Ann Arbor: The University Press, 1969

(3) Louis Dupree, Afghanistan, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973.

فقط با ذکر نام اکتفا می‌ورزد. بحث دو پری درین زمینه انقدر فشرده و سطحیست که اشتباهاتی مانند ذکر سیرزا عبد القادر بیدل (متولد در ۱۶۴۴ و متوفی در ۲۱ - ۱۷۲۰) در شمار شعرای قرن بیستم افغانستان در آن رخ داده است (۱)

در کار دو پری با تعمق زیاد میتوان استخوان بندی دورهای غزنوی، سلجوقی و مغول را تشخیص داد و دورهای بعدی مرزقرنها (۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۰) در زمینه گفتار او آشکار می‌شود. در کتاب «تاریخ زبان و ادبیات ایران در خارج از ایران» نوشته پروفیسور عباس مهرین شوشتری که در سال ۱۳۵۲ شمسی (۱۹۷۳ م) در ایران به چاپ رسیده است (۲) ادبا و شعرای افغانستان به دوزخ تقسیم می‌شود: مبتدیان و متأخرین. بحث شعرای متأخر که با استفاده از جلد سوم «آرپانا دایرة المعارف» نوشته شده از تیمور شاه درانی آغاز می‌شود و تعدادی از شعرای معاصر افغانستان را به روش تذکره نگاری قدیم معرفی می‌نماید. پروفیسور شوشتری زحمت بیشتر را بخود رواند داشته و با چند سطر زندگینامه و چند بیت شعر از هر شاعر اکتفا کرده است. و اشتباهات چون شاه اشرف را خواهرزاده محمود هوتک پنداشتن (ص ۲۳۵) و زندگینامه محمود طرزی را به پدرش غلام محمد طرزی و شرح حال پدر را به پسر بستن و در پهلوی آن از شیر احمد ملک الشعرای دربار امیر حبیب الله و قتل یکباره به عبدا لرحمن پژواک گذاشتن و میر محمد علی آزاد، محمد انور بسمل، عبدا لغفور ندیم، سردار محمد عزیز عزیز و عبدا لعلی مستغنی شاعر نامدار دوره روشنگری افغانستان و قاری عبدا لله ملک الشعراء و استاد بیتاب ملک الشعراء و هاتن دیگر را از قلم انداختن و از شعرای روزگار ماتنها از استاد خلیل الله خلیلی و محمود فارانی نام بردن همه دلیل آن است که این بخش کتاب باشتاب زیاد نوشته شده است.

بررسی آثار در باره تاریخ ادبیات افغانستان بیانگران است که ادبیات دری پس از قرن ۱۶ طور لازم و کافی مطالعه نشده است و تا هنوز تصویری مشخص از راه حرکت آن در پهنه تاریخ در هیچ اثری چه در خارج و چه داخل کشور دیده نمی‌شود. بنابراین کار بالایی دوره بندی ادبیات دری در این سه قرن و بعد از آن مطالعه و شناخت هر دوره بذات خود ارزش و اهمیت زیادی دارد. و برای کسی که در ادب معاصر دری تحقیق می‌نماید نیز شناخت وضع ادبیات در این برش تاریخ شرط نخستین و حتمیست. دوره بندی تاریخ ادب دری از قرن ۱۶ به بعد باید بر بنای چنان رویدادهای سیاسی و اجتماعی

۱- همان اثر ص ۹۲.

۲- عباس مهرین شوشتری تاریخ، زبان و ادبیات ایران در خارج از ایران، سال ۱۳۵۲، چاپ خانه فاروس ایران

صورت گیرد که برآستی چرخشی در روند تکامل ادبیات آورده باشد و در طرح چنان دوره بندی چنانکه پیش از این گفته ایم با بد تاریخ ادبیات چون در نظر گرفته شود و تاثیر ادبیات بر اجتماع و اثرات اجتماعی بر ادبیات از نظر نیفتد و پیوند ادبیات ملی با ادبیات کشورهای همسایه و جهان فراموش نشود. عقیده نگارنده چنان نیست که سیاست و اقتصاد در هر گام جهت ادبیات را تعیین مینماید اما تحولات مهم در تاریخ ادبیات خواه خواه انگیزه سیاسی و اقتصادی دارد.

دوره بندی یکسان میتوان پیشنهاد کرد

۱- قرن ۱۷ تا نیمه قرن ۱۸ - ادامه سبک هندی که با بیان گسترده تر این دوره بنا بر شرایط خاص سیاسی و اقتصادی با رواج تصوف و شعر صوفیانه مشخص شده می تواند.

۲- از نیمه قرن ۱۸ (تشکیل دولت درانی) تا نیمه قرن ۱۹ (قیام ملی سال ۱۸۴۱ علیه متجاوزین برتانوی) دوره بیدارگری است که در زمینه رواج سبک هندی و تصوف به اندیشه های عرفانی بیدار توجه بیشتر شده است و در حلقه های ادبی اشعار بیدار شرح و تحلیل می شده. شعر ابه پیروی از غزل های عرفانی او غزل می گفته اند.

۳- از نیمه قرن ۱۹ تا آغاز قرن بیست دوره حماسه سرایی و اشعار رزمی است.

در این دوره جنبش حماسه سرایی و آزاد یخواهی در ادبیات طوری تا اوایل قرن بیستم ادامه مییابد که کهنه گرایی به شکل تقلید از قدما و در مرکز آن توجه به بیدار در فضای دربارها پادار میان شعرای نماینده قشرهای بالای جامعه همراه و در پیکار با آن تا دوره های بعد میماند و پایداری میکنند.

۴- ادبیات قرن بیستم (دوره روشنگری) از آغاز قرن بیستم با نشر سراج الاخبار در سال ۱۹۱۱ آغاز می شود.

ادبیات دوره روشنگری و ادبیات قرن بیستم را در مجموع بنا بر رویداد های داخلی و حوادث جهانی واصل های که معضله های خاصی را در زمانهای مختلف در دستور روز قرار داده است و با انعکاس یا متن آن معضله ها در آثار ادبی جهت بالندگی ادبیات را مشخص کرده است به دوره های ده ساله می توان تقسیم کرد.

طرح دوره بندی پیشنهاد شده شاید پرسش های زیادی را در ذهن بیدار کند برای اینکه این طرح از کنگی نجات یافته باشد لازم می افتد تا وضع ادبی افغانستان در هر یکی از دورهای مذکور بیشتر تحلیل شود و جوانب مساله روشنگر گردد.

تا قرن ۱۷ ادبیات دری سرز فراختری دارد و در دور های مختلف تاریخ میزان آمیزش عناصر فرهنگی آن گوناگون است و تنها پس از سده هفده میتوانیم آنرا با ابعاد مختلفش در قالب مشخصات ملی تصور کنیم.

ادبیات دری در قرن ۱۷ و نیمه ۱۸ دوره

۱۵۱۵ «سپک» هندی

در قرن هفدهم خاکهای افغانستان پیوسته زیرتاخت و تاز حکومت گورکانیان هند و صفویه ایران قرار داشت. دست یاز بهای قدرتهای همسایه، قبایل مختلف را در مرز کشور مابرای بناگذاری دولت مرکزی و آزاد برانگیخت. قیام میرویس هوتک در برابر پیدادگرگین در سال ۱۷۰۹ نخستین تلاش برای تشکیل دولت مستقل افغانستان بود. پس از مرگ این بزرگمرد تاریخ در سال ۱۷۱۶ بهشواپن جنبش بدست عبدالغزیر برادرش افتاد که او هم توسط محمود برادر زاده اش کشته شد و محمود را اشرف به خونخواهی پدر به قتل رساند. تمام دوره فرمانروایی خانواده غلزایی تا اشرف آخرین شاه از این خانواده که در جنگ بانادر افشار کشته شد در زرد و خورد برای گسترش قلمرو و سپهری شد.

تنها در نیمه سده هژده یعنی در سال ۱۷۳۷ دولت مستقل درانی به پایمردی - احمد شاه ابدالی بنا یافت.

شاعر قرن ۱۷ و ۱۸ خاکهای افغانستان در زمینه پیوند های قبیلوی میروید که هنوز ویرانه های نظام بردگی در آن باقی بود. جنگ ها اقتصاد کشتنندی ابتدائی را برهم میزد و شهرهای بزرگ چون هرات، قندهار و کابل با هر هجوم و لشکر کشی تا راج می شد. بار جنگ ها بدوش کشاورزان سنگینی توأ نفر سا داشت و خرج اصلی لشکر کشی ها رانیز آنها می پرداختند. در مدرسه ها حلقه در سرتنگ و در خانقاه ها مجال ذکر اندک بود. فشار جنگ ها و فقر باعث آن می گردید که زیر سایه تصوف که نیروی اجتماعی بود مردم به تصوف روی آورند و بنا بران بیشتر شاعران این دوره اهل سلوک و درویش اند صاحب آثاری در تصوف اسلامی مانند مولانا شاه محمد ابوالمجد متخلص به شاه که در سال ۱۶۶۱ وفات یافته است. وی در زمان شاه جهان در کشمیر زندگی میکرد و شاه جهان و داراشکوه ارادتمندش بودند. صاحب چند مثنویست و تفسیری از او مانده که در هند به «تفسیر ارگ شاهی» معروف است و دیوانش پنجاه هزار بیت دارد (۱). و خلیفه ابراهیم فرخاری متوفی در سال ۱۷۳۷ که شش هزار بیت مثنوی داشته است و شرحی بر نکات شاه نعمت الله ولی نوشته است (۲) و سعدالدین احمد انصاری مشهور به حاجی صاحب پایمنار که در ده یحیای کابل زاده شد و همانجا زندگی میکرد و از آثار مشهورش شور عشق

۱ - رضاقلی هدایت، ریاض العارفین ص ۱۵۲،

۲ - عبدالحکیم رستاقی، چراغ انجمن، ص ۸۵. و رضاقلی هدایت همان اثر ص ۶۶

شورش عشق، جوش عشق، رموز عشق و ساز عشق، نیرنگ عشق، فرهنگ عشق، آهنگ عشق، بعین
 الا یماز، کشف المحقق را میتوان نام برد. معدا لدین احمد انصارز سفری به حج کرد و در
 سال ۱۷۵۷ به وطن بازگشت و بارشاد طریقه غوثیه پرداخت (۱)
 آشفتگی او ضاع عمومی کشور را دلیل آن شد که شماری از شعرا برای کسب دانش
 تن به غربت دادند مانند میرغیاث الدین غیاثی که در حصارک جرم بدخشان تواد یافت، برای فراگرفتن
 دانش به هند سفر کرد و در عهد محمد شاه گورکانی در هند سیزست و در سر هند سرید شاه غلام محمد معصوم
 معروف به معصوم ثانی گردید و پس از زبانی دو باره به وطن آمده و در سال ۱۷۶۷-۶۸ در فیض آباد وفات
 یافت (۲) تعدادی دیگر به دربارهای هند و ایران و آسیای میانه روی آوردند مانند ملا نظمی بدخشی
 که در ماوراءالنهر ملک الشعرا را در بارند محمد خان (۱۶۳۷-۱۶۴۰) گردید و حکیم لایق بلخی، ملا
 یگانه بلخی و ملا مفید بلخی به دربار امام قلیخان (۱۶۴۰-۱۶۰۸) میبوده اند (۳) و میرچوچک علمی از
 سرهل بلخ. قرار نگارش محمود کتا بدارد ربحر الاسرار، ملک الشعرا را دربار عبدالمومن خان شیبانی بود
 (۱۵۹۹-۱۵۹۸) و در اوایل جلوس امام قلیخان وفات یافت. ملا میرک بلخی چهل سال در اصفهان
 زیست و شاه عباس ماضی توجه زیادی به حالش داشت (۳) و همان پادشاه در سال ۱۶۲۱ که بهرات آمد
 شعر فصیحی هروی را پسندید و او را با خود به مازندران برد و شماری از شعرا را قرن ۱۷ مانند: میرمحمد
 هاشم بدخشی، مولانا و فایبی هراتی، مولانا بهزاد کابلی، وجهی هروی، مولانا و امق بلخی به دربار
 عبدالرحیم خان خانان (متوفی در سال ۱۶۲۹) در هند سیزستند. (۵)
 فراقی کابلی که در ریاض الشعراء و دیف الاشعار فخری هروی ذکرش رفته است. به طبابت نیز
 دست داشت و به قول ریاض الشعراء در خدمت رستم میرزبان بهرام میرزبان شاه اسما عیل که از ایران
 برآمده در هند اقامت گزین شده بود؛ بسر میبرد. (۶)
 در چنان اوضاع و احوال سخنی را نیکی که در کشورها یداری کردند نیز بیشتر شان صوفی و اهل
 سلوک بودند و در شعر (سبک هندی) را برای بیان احساسات سرکوفته خود سازگار می یافتند.

۱- محمدحیدر ژوبل، تاریخ ادبیات افغانستان ص ۱۳۸

۲- خسته، یادی از رفتگان ۱۳۳۴ ص ۸۸ تا ۹۰.

۳- تذکره نصرآبادی صفحه ۴۴-۴۴۱

۴- همانجا ص ۱۶۵ تا ۱۶۶

۵- رجوع شود به تذکره نصرآبادی.

۶- افغانستان- آریانا دائرة المعارف، سال ۱۳۳۴ ص ۲۷۳

میرزا صالح شهادت که در سنگ چارک تولد یافت تمام زندگیش را در شیرغان بسر بردود رسال ۱۷۳۷ در همانجا وفات یافت و به خاک سپرده شد. و میرزا محمد ارشد که در سال ۱۶۱۶ در پرناباد هرات تولد یافت (۱) پیرو سبک هند بود. و سواي این ها از حافظ مزاری که مجاور آرامگاه خواجه عبدالله انصاری بود، خواجه حسن قندهاری، میر محمدی سیستانی که شاعری مجذوب بود و سرو پا پرهنه می گشت و مولانا سلامی که در هرات ابریشم کاری می کرد و آشفته کابلی که در سال ۱۷۵۸ به مرض جنون درگذشت. میتوان نام برد.

۱ - مجله کابل سال ۳ شماره اول

خطاب به شعر

شعر را گفت یکی شاعر روشن رأیی	مر د صاحب دل پر مغز ملک سیمایی
از نگاه تو ندیدم نگهی نا فذتر	نچشیدم ز تو خوش ذایقه تر صهبایی
منکه از فیض تو صد قصر مردف دارم	بی پر وبال زیم هر نفسی هر جای
هر دم بالب میگون کسی را زونیا ز	هر شبم با سر زلفی ست سرو سودایی
تو خودت دلبر شیرین دهن طنازی	نبو د چشم سخنگوی ترا همتایی
الف قسامت از عالم با لا آمد	دعوی سرو چمن را نبود معنایی
در همان نغمه قدسی که فراورد تو بود	خاکیان یافته جان بخشی دلارایی
از نگاهت کند اسرار محبت لمعان	جای دارد که مرید تو شود دانایی

عبدالهادی داوی

پوهندوی شاه علی اکبر

نظری بر متون امثال لافونتن

و مقایسه آنها با متون شرقی و غربی

-۲-

حکایه هجد هم

مثل : سوادگر، مرد شریف، شبان و شاهزاده

این داستان در کلیله و دمنه عربی (باب ابن ملک و اصحابه) (۱) و در کلیله و دمنه ابوالمعالی (باب شاهزاده و یاران او) «۲» در انوار سهیلی (باب چهاردهم در حکومت قضا و قدر) (۳) و در نگار دانش (باب شانزد هم در التفات نکردن بر گردش زمانه) (۴) آمده است.

با تفاوت‌های آتی: در عربی داستان چنین شروع میشود: «... زعموا ان اربعة نفر اصطحبو افي طريق واحد...»: و در ابوالمعالی ترجمه همین عبارت است. و عبارت انوار سهیلی چنین است: «آورده اند که در بعضی از بلاد روم...» و عیار دانش چنین آغاز می‌شود: «در یونان پادشاهی د و پسر...» چون در انوار سهیلی کلمه روم بکار رفته از آن رولافونتن نیز تلمیحاً نام بیلزرا بکار برده است. و این جمله لافونتن: «کار کنیم و زحمت بکشیم...» از ترجمه این آیه کریمه آمده: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (سوره عن کبوت، ۲۹۰، آیه ۶۹). که پ، هوسین آن را به لاتین ترجمه کرده بود است. و معلوم است که لافونتن به سخنان و عمل آن سه نفر دیگر توجه و علاقه ابراز ننموده از آن جهت آن را نیاورده است. فقط کاربرد همان بچه را آورده اگر در ترجمه لافونتن «شبان» ذکر شده و در عربی «ابن کار» آمده است و در ترجمه دری بر زیگر بچه و در نگار دانش دهقان زاده و انوار هم چنین است. نتیجه داستان آنست که پسر پادشاه مقدرآ به شاهی گزیده شد و این کار را از تقدیر می‌داند. و آن پسر خود را در کلیله و دمنه عربی: «ابن ملک نویران» (۵) میخواند. که این نام در دیگر

۱ - کلیله و دمنه ابن مقفع ص ۳۵۱-۳۵۹. (۲) ابوالمعالی (سینوی) ص ۴۰۹ - ۴۱۰.

(۳) و اعظ کاشفی، ص ۵۶۰-۵۷۹. (۴) نگار دانش، ابوالفضل، ص ۱۶۸-۱۷۵. (۵) ص ۳۰۰.

نسخه ها یعنی ترجمه های دری نیامده است.

چون امریکا در آن عصر جدیداً بر ارو پائیان سکشاف گردیده بود بنا بر آن لافونتن چندین بار از سفر امریکا سخن بمیان می آورد.

اما در انوار سهیلی می گویند: آن چهار دوست و همراه بعد از طی طریق به شهر (نسطور) رسیدند. درین داستان هر چهار رفیق هر یک برای اثبات عقیده خویش داستان میگویند و سخن خود را بر کرسی نشانیدن میخواند و بالاخر آنکه بیشتر بر (توکل و تقدیر) پابند است از همه بیشتر به کامیابی و پیروزی نایل می آید.

نکته جالب سوار کردن شخص فرماندار است در روز برگزیده شدنش بر پیل سپید و گردانیدن او بگردشهر و این ممکن است از رسوم بسیار باستانی یکی از نواحی هند منبج گرفته باشد. چون کار و ساجرای سه شخص دیگر غیر از دهقان بچه بنظر لافونتن وهمی بوده است، از ترجمه و آوردن آن بقالب شعر خود داری کرده است و در آخر شعر خود چنین میگوید:

«دست انسان بهترین و مطمئن ترین و عاجل ترین مددگار انسان است.» و این جمله ترجمه این جمله عربی است: «قال الأكار لوس فی الدنيا افضل من الاجتهاد فی العمل».

حکایه نوزدهم

مثل: انسان و مار

این حکایه در انوار سهیلی (باب سوم، در فواید موافقت دوستان) زیر نام «شترسوار و مار» (۱) و در نگار دانش نیز به همین نام آمده است (۲). مگر در اصل داستان چنین است که نخست مازاری میکند تا او را از سوختن نجات دهد، چون نجات می یابد و سردسوار او را از اذیت منع و نصیحت میکند مگر مار بجان خودش می چسپد و آنگاه کار بقاضی می کشد. اما در اشعار لافونتن در مقدمه این موضوع اندکی بهم و درهم و برهم آمده است و آنچه را در اخیر باید می آورد مقدمه آورده است. و از این رو خواننده ثیکه با اصل داستان آشنا نباشد موضوع از نزدش می آید. و در واقع خلاف آنچه در انوار سهیلی آمده، داستان را منظوم ساخته است و در مرحله دوم یعنی بعد از نجات، مار بر انسان، غاو و میشو و آنگاه کار به داوری می کشد. و بالاخره بعد از سلامت کردن و قضاوت گاو و درخت بر ضد انسان، روباه و سروقت انسان میرسد و او را از زخم دندان مار نجات می دهد.

این داستان در نگار دانش نیز هست ولی مختصرتر از انوار سهیلی. مگر در کلیله و دمنه عربی و ابوالمعالی نیامده است.

۱ - انوار سهیلی، ص ۲۳۳-۲۳۸.

۲ - نگار دانش ص ۸۵-۸۷.

این داستان از پنجه تنترا نیامده که در آن وجود ندارد و یقیناً از منبع دیگر هندی است .
 گرچه از این داستان چنان بویی بمشام میرسد که انسان در مقابل حیوانات و نباتات روش عاد لانه
 ندارد و مار محق است تا با انسان رویه بالمثل داشته باشد . واعظ کاشفی از زبان مار انسان را
 درین عملش سرزنش میکند و نیکی او را به ناهل میداند زیرا جز به عقیده هندوان بر همینی که
 ایذا بهر حیوان رانا جایز می شمارند (۱) هرگز انسان نباید به نجاته سوذی که دشمن جانی اوست
 اقدام نماید .

سنگ بردست و مار بر سر سنگ سست رایی بود قیاس و درنگ

حکایه بیستم مثل : مؤتمن خاين

این حکایه در پنجه تنترا، کلیده و دینه عربی، ابوالمعالی، انوار السهیلی و نگار دانش موجود
 است . (۲) اختلافات از قرار آتی است :

۱- لافونتن تاجر را «فارسی» معرفی کرده و مرغ را بوم گفته است مگر در عربی نام مرغ «بازی»
 آمده و همان عبارت در نسخ دری «باز» آمده است . و در پنجه تنترا «شاهباز» .
 ۲- در پنجه تنترا آهن را صدتولا «توله» نوشته است که در عربی یکصد (من) ترجمه شده و در
 نسخ دری نیز همان عیار رعایت گردیده و لافونتن یکصد لیور (پوند) نوشته است . و تولا وزن
 مخصوص فلزات است که تا آوان استقلال افغانستان (۱۲۹۸ ش) در دفاتر رسمی دولت رسمیت
 داشت .

۳- در پنجه تنترا مذکور است که (های مسافر اشست) یعنی احترامش کرد و بعد از ربودن
 طفل سخن به او کشید .

۴- لافونتن گفته است : آهن را پس داد ولی در عربی آمده است : «انا اکتل حديدك و هذا ثمنه
 فار دد علی ابنی !» مگر در ابوالمعالی آمده است که : پسر باز ده و آهن بستان . انوار سهیلی میگوید :
 «آهن بازده و کودک بستان» و در نگار دانش، این عبارت موجود است .

۱- الملل والنحل، علامه عبدالکریم شهرستانی، ترجمه افضل الدین صدرتر که، تحشیه

دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ ۱۳۵۰ تهران ص ۳۵ ح ۲ .

(۲) پنجه تنترا، فصل اول، داستان پانزدهم، موشانی که آهن خوردند. این مقع، باب الاسد

والثور ص ۱۷۳، ابوالمعالی، باب شیروگاو، حکایه ۱۲ ص ۱۲۲ . انوار سهیلی، باب اول : در

اجتناب از اهل غرض، ص ۱۶۲-۱۶۳ . نگار دانش ص ۶۷، ۶۸ .

۵- در پنجه تمنترا عبارت قی شیرین آمده است: «درجایی که موشان ترازوی هزارتوله را میخورند شاهبازی تواند پیلی را بهوا ببرد تاچه رسد به كودك .»

که عین مطلب در تمام نسخ تر جمه شده است مگر به تغیر عبارت .

۶- لافونتن از قول سلیمان حکیم نقل میکند که: «هر کس دروغ میگوید بزرگ بقدر حوصله خود، وضعی باندازه جاغر خود، اگر کسی دیگر دروغ گفته باشد من ازان طرفداری میکنم چنانکه ایزوپ و هوسر هم با اختراعات لطیف و ظریف شان انواع آن را باگرد آوردن در کتابی درباب س دروغ مصلحت آمیز بما گذاشتند که من آن را سزاوار میدانم تا زنده بماند یعنی تا زمان باشد بردوام باشد»

حکایات بیست و یکم

مثل: باز شکاری و مرغ خانگی

این داستان در انوار السهیلی و نگار دانش آمده است. (۱) و چنانکه بحقق فرانسوی نوشته است اصل داستان از همین کتاب انوار گرفته شده است. حکایه انوار سهیلی بدین عبارت تمام می شود: «... اگر من بام بیام میگریزم تو کوه به کوه میگریختی»

داستان در انوار با عبارت: «شتر به گفت:» و در نگار دانش با عبارت «شنز به گفت:» آغاز می یابد.

ولی لافونتن در تمهید شعر خود با عبارات طنز آمیز و تلمیح های سخریه انگیز سردمان بی وفا را تنبیه و ایقاز می نماید و در عین حال ضمن ایراد حکایه مردمان را به اجتماع و معاشرت نیکو دعوت می نماید و علاوه میکند که بی آنکه به کینه مطلب و حقایق موضوع داخل گردند نباید بر روش مردمان انتقاد نمایند. (۲)

حکایه بیست و دوم

مثل: خرس و باغبان

این مثل در کلیات و امثال لافونتن موجود است (۳) این حکایه در کتاب انوار سهیلی و نگار دانش هست (۴). این داستان را مولینا جلال الدین بلخی نیز در مثنوی آورده است که اینک

(۱) واعظ، انوار سهیلی، باب اول: در اجتناب از اهل غرض ص ۱۲۸-۱۲۹. نگار دانش ص ۵.

(۲) برای مزید معلومات: رك: تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن، تایپ شده، کتابخانه

پوهنتون کابل در اینجا همچنانکه ترجمه کامل هر حکایه درج گردیده است، ترجمه این حکایه

نیز با تمام تلامیح و اشاراتی که لافونتن بکار برده است، درج می باشد. در اینجا به نسبت اقتصاد در

صفحات مجله، از ایراد همه تشریحات و تفصیلات که ذکر شده است، خودداری شد.

(۳) (ح ص ۳۶) - ۴ - درج. ص ۳۱.

جهت مزید معلومات خوانندگان گرامی عیناً می آرم:

اژدها یسی خرمس را در می کشید
شیر مر دی رفت و فریادش رسید
شیر مر دانند در عالم بد
با ننگ مظلومان ز هر جا بشنوند
خرم چون فریاد کرد از اژدها
حیلت و سر دی بهم داد نزد پشت
چون سنگ اصحاب کهف آن خرمس زار
آن مسلمانان سر نهها داز خرمسنگی
آن یکی بگذشت و گفتش حال چیست
قصه واگفت و حدیث اژدها
دوستی ز ابله پترازد شمنی است
گفت والله از حسودی گفت این
گفت مهر ابلهان عشوه ده است
هی بیایا من بران این خرمس را
گفت رو و کار خود کن ای حسود
من کم از خرمی نباشم ای شریف
سر تودل می لر زدم زانده پشه یسی
این همه گفت و بگوشش در نرفت
دست او بگرفت و دست از وی کشید
گفت رو بر من تو غمخواره مباش
باز گفتش من عدوی تو نیستم
خود نیامد هیچ از خبیث سرش

شیر مر دی رفت و فریادش رسید
آن زمان کافمان مظلومان رسید
آن طرف چون رحمت حق میدوند
شیر مر دی داد از چنگش رها
اژدها را او بدین قوت بکشت
شد مسلزم از یسی آن سردار
خرم حارس گشت از دل بستگی
ای برادر بر ترا این خرمس کیست؟
گفت: بر خرمی منه دل ابله ها!
او بهر حيله که دانی راندنی است
ورنه خرمی چه نگری؟ این مهر بین
این حسودی من از مهرش به است
خرم را بگریزین مهمل همجنس را
گفت کارم این بد و زقت نبود
تَرَكَ او کن تا منت باشم حریف
با چنین خرمی سر و در پشه یسی
بد گمانی مرد را سدی است زفت
گفت رفتم چون نه بی بارر شید
بوا لفضو لا معرفت کمر تر اش
لطف باشد گر بیای یسی در بهم
یک گمان نیک اندر خاطرش

(از ص ۳۵)

(۳) کلیات، کتاب هفتم، داستان دهم ص ۱۳۰ - ۱۳۱ - و امثال ص ۲۹۱ - ۲۹۳.

(۴) - و اعظ، انوار سهیلی، باب اول، در اجتناب از اهل غرض، ص ۱۵۹ - ۱۶۲ - ابوالفضل

نگار دانش، ص ۶۷.

ظن نیکش جملگی بر خرس بود
 او مگر سر خرس را همچنم بود؟
 خرس را بگزید بر صاحب کمال
 روسیه حاصل تبه، فاسد خیال
 آن مسلمان ترک ابله کرد و تفت
 ز بر لب لاجول گویان باز رفت
 شخص خفت و خرس میراندی مگس
 وز ستیز آمد مگس زو باز پس
 چند بارش راند از روی جوان
 آن مگس زو باز می آمد و آن
 خشمگین شد با مگس خرس و برفت
 سنگ آورد و مگر راد یسد باز
 بر گرفت آن آسیا سنگ و بزد
 سنگ روی خفته را خشخاش کرد
 «مهر ابله مهر خرس آمد یقین
 عهد اوست است و ویران و ضعیف
 گفت او زفت و وفای او نحیف» (۲)

همچنان «دوستی بوزینه نادان با پادشاه کشمیر» با این داستان از نگاه مفهوم کمالا شبیه است. مگر دران داستان دزدی که برای دزدیدن خزانه آمده بود دفعه متوجه شد که بوزینه میخواهد بزدن کتاره بر روی شاه مگس را بکشد که دزد او را بقتل رسانده و پادشاه را از مرگ نجات میدهد. و ضرب المثل: دشمن دانا به از دوست نادان را تحقیق می بخشد.

این حکایت در انوار سهیلی با ایراد تشبیهات و بیات زیبا رنگین و شیرین شده است. مگر در نگار دانش بسیار مختصر است.

حکایه بیست و سوم

مثل: دو تن هر دو متوکل و طالم

این حکایه در کتاب انوار سهیلی و نگار دانش بنام «سالم و غانم و شیر سنگی» آمده است (۳)

۱- داستان بوزینه پاسبان «رای» نیز عین مطلب را میرساند و تنها در هر دو داستان شخصیت های مثل فرق دارد ولی موضوع هر دو «زیان دیدن از دوست نادان» است. (ص ۳۳۸-۳۴۰ انوار سهیلی). (۲) - محمد علی جمال زاده، بانگ نای. از انتشارات انجمن کتاب، تهران ۱۹۵۶ م - تلمذ حسین، مرآت المثنوی، چاپ اعظم استمپرس، حیدرآباد کن، سال ۱۳۵۲ ه ق. ص ۱۰۹.

۳- واعظ، انوار سهیلی، باب اول، در اجتناب از اهل غرض، ص ۷۷-۸۱. ابوالفضل، نگار دانش ص

حالا نکه لافونتن «فیل سنگی» نبشته است و در تمهیدشعر او بصورت تلمیح به هرقل (Hercule) اشاره شده است (۱) که یکی از نیمه سعبودان روم قدیم بوده است و به هراقلس یونانی شباهت دارد و در روم مقام و جایگاه خاص و برجسته داشته است. وی را نمونه و مثال برای (نیرو و زور آوری) می پنداشتند چنانکه در وطن ما هر که قوت زیاد داشته باشد او را به (رستم زال) تشبیه می کنند. تنگنای جبل الطارق را در قدیم (ستونهای هرقل) می گفتند. (۲)

در انوار سهیلی هر دو رفیق بعد از طی طریق بکنار چشمه بی میرسند و بعد از خواندن سنگ نبشته بی غانم به سالم میگویند: (هوس استراحت مقدمه خست و دناة است) و سالم بی کار خود می رود و غانم به آن کار اقدام میکند.

طرز استنتاج از حکایه در نزد لافونتن و نگارنده اصلی داستان و اعظ کاشفی اندکی فرق دارد. انوار سهیلی آن را به ثمره (سعی و کوشش) توجیه می کند ولی لافونتن میگوید: (حکوم علی الاکثر بی آنکه وقتی بیشتر را به حکمت مصروف دارد بدون اخذ نتیجه مثبت به تغیر آن جهد می نماید). مراد لافونتن از پدر مقدس پاپ Sixte Quint است که نامش فیلیچی پیریتی بود و در سال (۱۵۲۰-۱۵۹۰) در عصر خود وی پاپ برگزیده شده بود و بالویی چهاردهم مخالفت داشت (۳).

حکایه بیست و چهارم

مثل: رقبای یکی از باشندگان مغل

این حکایه را آندره دوریه از گلستان سعدی به فرانسوی ترجمه کرده است.

طوری که در حاشیه کلیات و امثال لافونتن درج است (۴) این حکایه را از (گلستان) اخذ نموده است. و اینک اصل حکایه از گلستان:

باب اخلاق در ویشان

حکایت (۵)

«یکی از جمله صالحان بخواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی را درد و زخ، پرسید که: موجب درجات این چیست و مسبب درجات آن؟ که مردم بخلاف این معتقد بودند. ندآمد که این پادشاه پاداد در ویشان به بهشت اندرست و این پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ.

(۱) کتاب دهم، حکایه ۱۳، ص ۱۵۳-۱۵۵ کلیات و ص ۶-۳-۸. امثال لافونتن (۲) لاروس،

اعلام ص ۱۲۹۲، المنجد اعلام ص ۷۲۷- (۳) لاروس ص ۱۵۷۲ اعلام.

(۴) کلیات، ص ۱۵۸، چاپ ۱۹۶۵ پاریس، امثال، ص ۳۲۳-۳۲۵. چاپ ۱۹۵۹.

(۵) سعدی، گلستان (کلیات) چاپ فروغی، سال ۱۳۳۲ ص ۱۳۱-۶۱.

خود را ز عملهای نکوهیده پری دار

دلقت به چه کار آید و مسیحی و مرقع

درویش صفت باش و کلاه تتری دار

حاجت به کلاه برگی داشتنت نیست

انچه بین این داستان و حکایه لافونتن فرق هست :

۱- در اینجا وزیر ذکر کرده است مگر در اصل داستان شاه است. ممکن است (آندر دوریه) آن را وزیر ترجمه کرده باشد.

۲- عصریکه اوزندگی داشت در فارس و خراسان و هند و ستام و مغلان فرمان روایی داشتند.

۳- لافونتن به فحوای (هیچ آفت نرسد گوشه تنهارا) به انزوا علاقه نشان میدهد. زیرا برای اهل مطالعه و کتاب بهترین نعمت گوشه فارغ از خلل است تا در آنجا ساعتی با ذهن عاری از گونه گون مزا حتمی در اسورذهنی بیندیشد.

حکایه بیست و پنجم

مثل : گر به و هوش

این مثل در کلیات و امثال لافونتن هست و آن را از پ، پوسین گرفته است. *

این داستان در کلیله و دمنه ابن مقفع، ابو المعالی و انوار سهیلی و نگار دانش موجود است. (۱) این حکایه که از عربی توسط پوسین به لاتین برگردانیده شده و ترجمه گردیده است تفاوتهای آتی در آن دیده می شود:

۱- در نسخه عربی نام گربه (رو و ی) و نام موش (فریدون) است. موش در طلب خوراک برمی آید و گربه را در تله گرفتار می بیند، مگر در فرانسوی گربه را در طلب غذا نشان میدهد.

۲- لابه و توصیف را در شعر لافونتن از قبل گربه نشان میدهد، مگر در کلیله و دمنه عربی نخست موش چنین میگوید: (... والذین حالتهم واحدة و طباعهم مختلفه تجتمعهم الحاله وان فرقتهم الطباع.) (۲)

۳- همان تسلسلیکه در کلیله و دمنه موجود است در شعر لافونتن رعایت نگردیده، بلکه مطالب بدون رعایت ترتیب مقدم و موخر آمده است، و این هم بنا بر رعایت قافیه بود. است زیرا در شعر بعضا بر این رعایت وزن و قافیه قواعد معموله زبان و حتی قاعده دستوری بهم میخورد.

۴- در کلیله و دمنه در آخر داستان موش فصلی سخنان سبنی بر احترام از کید دشمن و صیانت نفس میگوید که در لافونتن نیامده است.

۵- هنگامی که موش خود را از طرف گرفتار می بیند می اندیشد و در کلیله و دمنه عربی این حال چنین افاده گردیده است: (... فالعاقل لا یفرق عن سد ادرايه ولا یعزب عنه ذهنه علی حال وانما لعقل شبیه بالبحر الذی لا یدرك غوره.) (۳)

۱- ابن مقفع، باب الجرذ و السنور ص ۲۸۱-۲۸۸، ابو المعالی باب گربه و موش ص ۲۶۷-۲۸۰

واعظ، انوار سهیلی: در بکار بودن حزم و تدبیر، ص ۳۷۰-۳۹۶، نگار دانش، باب نهم: درد و راندیشی

و آزادی از دشمنان ص ۱۲۵-۱۲۸ - ۲۰ - ابن مقفع ص ۲۸۳ - ابن مقفع، کلیله و دمنه ص ۲۸۲.

* کلیات، کتاب هشتم، حکایه ۲۲ ص ۱۳۶ و امثال ص ۳۲۰-۳۲۲.

ابو المعالی این عبارت را چنین آورده است: «و قوی رای بهیچ حال د هشت را بخود رواه ندهد و خوف و حیرت را در حواشی دل مجال نکند... و مثال باطن ایشان چون غور دریاست که قعر آن در نتوان یافت و اندازه ژرفی آن نتوان شناخت». (۱)

که این قسمت در شعر لافونتن حذف گردیده و بسیاری از عباراتیکه درین میان آمده در شعر لافونتن نیست و وی راست بر سر اصل مطلب آمده است.

لافونتن اصلاً مطالب زاید را نمی آرد و اگر گاهی در مقدمه شعر یا در خلال مطلب تبصره‌ها می‌کند، اشاره به واقعات زمان خود مینماید.

حکایه بیست و ششم

مثل: پیر مرد و سه جوان

این مثل در کلیات لافونتن (کتاب یازدهم، حکایه ۸، ص ۱۶۰) و در امثال ۱ و (ص ۳۵) ۳۳۷ به حواله ابستیمیوس، آمده است.

ولی این داستان دلچسپ را اگرچه محقق فرانسوی به نو یستنده و امثال نو یس قرن شانزدهم عیسوی ایتالیا منسوب کرده است اما من به یقین میگویم که این حکایه را Abstemijs ایتالیوی از مرزبان نامه گرفته است:

داستان مرد باغبان با خسرو

«آزادچهر گفت: شنیدم که روزی خسرو به تماشای صحرائیرون رفت، باغبانی را دید مرد پیر سالخورده، اگر چه شهرستان و جو دشرو به خرابی نهاده بود و آمد شد خبر گیران خپیر از چهار دروازه باز افتاده و سی و دو آسیا همه در پهلوئی - یکدیگر از کار فر مانده، لکن شاخ اسلش در خزان عمر و برگ ریزان عیش شگوفه تازه بیرون می آورد و بر لب چشمه حماش بعد از رفتن آب طراوت خطی سبز میدید، در آخریات مراتب پیری درخت انجیر می‌نشانند.

خسرو گفت: ای پیر جنونی که از شعبه شباب در موسم صبی خیزد در فصل مشیب آغاز نهادی وقت آنست که بیخ علایق ازین منبت خبیث بر کنی و درخت در خرم آباد بهشت نشانی چه جای این هوای فاسد و هوس باطلست، درختیکه تو امر و ز نشانی میوه آن کجا توانی خورد؟

پیر گفت: دیگران نشانند ما خوردیم ما بنشانیم دیگران خورند.

بکاشتند و بخوردیم و کاشتیم و خوردند چه بنگری همه بر زیگران یکدیگریم.

خسرو و از وفور دانش و حضور او شگفتی تمام نمود گفت ای پیر! اگر ترا چندان درین

بستان سر ای کون و فساد بگذارند که ازین درخت میوه بمن تحفه آری خراج این باغستان
 قرادهم . القصه او سید بو فار سید ، درخت میوه آرد و تحفه بسد پادشاه برد و وعده
 به انجا زیوست . (۱)

طوری که دیدیم هر دو حکایه از نگاه مفهوم عیناً یک چیز اند با آنکه لافونتن و اعدسه جوان
 را در آن پیوند کرده است و اصل حکایه ابستیمیوس چنین است :

پیر مردی که درختان را پیوند میکرد

جوانی، پیر مردی را دید که درختان را پیوند میکرد و نهال می نشاند. فسوس و مسخره میکرد
 که او دیوانه شده است که ثمرش را نمی چشد مگر بیهوده نهال غرس میکند . پیر مرد برایش
 گفت : « تو هم این درختها پی را که اکنون پیوند میکنی شاید میوه اش را نخوری . » این
 پیشگوی راست آمد . جوان بر سر درخت برآمده بود تا از آن قلمه برداشته در جایی دیگر پیوند
 کند پایش لغزید فرو افتاد و گردنش شکست . این مثل نشان میدهد که مرگ در تمام سنین
 مشترك است ، یعنی پیری و جوانی نزد مرگ یکسان است . (ابستیمیوس ، نولت ص ۶۰۵)

Seneque, Lettre 86 a Lucilius (Revue d'Histoire
 Litteraire de la France, t. XII, pp. 229—232..

و امر واضح است که انتقال یک فکر از یک زبان بزبان دیگر و از یک ملت به ملت دیگر قیافه خود را تغییر
 می دهد و به همان لباس درمی آید که طرز تفکر و روحیه یک ملت ایجاب می نماید . چون مرزبان بن رستم
 داستان را چندین قرن پیشتر از نویسنده ایطالوی و لافونتن نبشته و عین داستان مرزبان نامه را نظام الملک
 در (سیر الملوك) زیر عنوان (انوشیروان و پیری که جوز می کاشت) آورده است . (۲) پس اصلیت شرقی
 او ثابت میگردد . زیرا روح مطلب در (پیر و نهال شانیدن) است .

حکایه بیست و هشتم

مثل : کلاغی تگ با زدر گوش کرد

لافونتن در کتاب دوم ص ۸۷ این حکایه را آورده است .

این حکایت بایک حکایه عاسیانه میان مردم ماشبا مت دارد که علاوه بر (زاغ و رفتار کبک) که
 مثل سایر است این حکایه را هم میگویند و آن حکایه اینست :

روباهی گرسنه ، در راه سست ورنجور افتاده بود ، شیری برو گذشت و از حالش پرسید ، ماجری با زگفت :
 شیر گفت با من ، روباه با او همراه شد . شیر برگذر آهوان نشست ، حینی که آهوان رسیدند آهوپی بزرگ

۱ - مرزبان بن رستم ، مرزبان نامه ، صفحه ۲۹۱ - ۲۹۲ .

۲ - رك - سیامتنامه فصل سی و هشتم ص ۲۰۰ .

را بهره کرد و چیزی بخورد و بقیه را بروباه باز گذاشت. روباه چندی سیر بخورد و مستی میبری بر او پدیدار شد و هوای شیری بر سرش زد و بطلب آهوان سیرفت، دید در راه روی پاهای گرسنه افتاد است، گفت پیاپاسن تا تر از جوع برهانم. بر رهگذار آهوان منتظر بود و پسر سشهایی از روباه گرسنه می نمود:

(آیا چشمانم سرخ گشته، بروتهایم برخاسته و سوسوهایم راست شده، و دم راست ایستاده است؟)

روباه گرسنه بر سبیل لابه همه سوالها را پاسخ مثبت میداد تا آهوان در رسیدند. روباه بشیوه شیر خود را بر سر کرده آهوان افکند تا آنرا گردن بشکند. آهوان با شاخها پیش شکم روباه را دریده به دورش افکند و خود با خیل آهوان برفت.

روباه گرسنه کشان نزد او رفته فسوس کنان گفت:

روباه عزیز! همجنس ما کجا و این کارها و اقدام بزرگ کجا: حالا روده های شما هم سرخ و ابلق گشته است.

و همچنان این داستان باد استان (زاغ و رفتار کبک) از نگاه مفهوم شبیه است که در کلیله و دمنه آمده است و همچنان (کلنگ که بشکار پرداخت و بزبان رسید) و در کلیله و دمنه، عربی نیز آمده است:

(ان غر ابارای حجة تدرج و تمشی فاعجبته مشیها و طمع ان یعلمها فراض...)(... یکچندی کوشید و بر اثر کبک پوید آن را نیاموخت و رفتار خویش فراموش کرد.) (۱)

و همچنان داستان: کلنگ که میخواست به تقلید از پادشاه بشکار پردازد و گازی این حال مشاهده می نمود، کلنگ همچون پادشاه قصد کبوتر کرد، کبوتر تیزبال پی کار خود رفت، کلنگ بر زمین خورد و گاز را و گرفت و گفت: هذا کرکی یصید، این کلنگ است که میخواست کار پادشاه کند و در پیاداد (۲).

این داستان در انوار سهیلی و نگار دانش هر دو آمده است. از مطالعه این داستانها میدانیم که همه دارای روحیه و مفهوم مشترك است و گوینده (مثل) یکی بوده است سپس با قافیه های گوناگون در آمده است. سواینا عبد الرحمن جامی (داستان زاغ که در قفای کبکی دوید) را از کلیله و دمنه بنظم در آورده و داستان «بازو کلنگ» را در هفت اورنگ خیلی دلپسند نقل کرده است. و چون فوت جامی در سال ۸۹۸ هـ صورت یافته از کاشفی در ۹۱۰ هـ (۳) پس یقینا کاشفی از جامی گرفته است.

۱- ابن مقفع، کلیله و دمنه، باب اناسک والضيف ص ۳۴۱-۳۴۲. ابوالمعالی کلیله و دمنه،

باب زاهد و بهمان اوص ص ۳۴۴-۳۴۵. واعظ، انوار سهیلی، باب یازدهم در مضرات حرص و افزون طلبی

ص ۴۹۰-۴۹۱ نگار دانش ص ۱۴۹-۱۵۰.

۲- واعظ، انوار سهیلی، همان باب ص ۳۸۱. نگار دانش ص ۱۴۶.

۳- رك- فرهنگ ادبیات فارسی دری.

زاغی از آنجا که فراغی گزید
 زنگ زد و دآینه باغ را
 سبزه و لاله چو لب سهو شان
 نادره کبکی به جمال تمام
 فاخته گون جامه به بر کرده تنگ
 تیهو و دراج بدو عشق باز
 هم حرکاتش مستنا سب بهم
 زاغ چو دید آن ره و رفتار را
 باز کشید از روش خویش پای
 در پیش القصبه در آن سر غزار
 عاقبت از خامی خود سوخته
 کرد فراموش ره و رفتار خویش

رخت خود از باغ فراغی کشید
 خصال سیه گشت رخ راغ را
 داده ز فیروزه و لعاش نشان
 شاهد آن روضه فیروزه فام
 دوخته بر سد ره سجاف دورنگ
 بر همه از گردن و سر سر فراز
 هم خطواتش متقا رب بهم
 و آن روش و جنبش هموار را
 در پی او کرد به تقلید جای
 رفت برین قاعده روزی سه چهار
 ر هروی که نیا سوخته
 مانند غرامت زده از کار خویش
 هفت اورنگ، اورنگ سوم

تحفة الاحرار ص « ۳۱ » .

گازری در نواحی بغداد
 بر لب آب دایمآ میزدید
 کرمکی چون ز آب بنمودی
 داشت با عزم من قنوع پیوند
 ناگهان روزی از هوا بازی
 کرد سوی کبوتری آهنگ
 چون بدید آن کلنگ سادها
 گفت من خود به چشمه زویشم
 کرد بروی بسان بازار کمین
 سرنگون شد ز بخت بد فرمای
 دید گسازرشکاری بی فسخ
 کرد شخصی سوال ازو به شکفت
 این کلنگیست کرده شهبازی

بود در کارگازی استاد
 که کلنگی بز رنگ میگردید
 فول کردی دراز و بر بودی
 بود پر و از گاهش اوج بلند
 تیز پری بلند پسروازی
 نای او را گرفت سخت بچنگ
 آتشی درنهاد او افتاد
 شوه او چرا نیندیشم
 تافر و گیردش بچنگل کین
 درغد پری فتاد پرگل ولای
 گفت: بخ بخ که نیک شد مطبخ
 کاین چه مرغ است درجوا بش گفت
 خورد هزین صنعت تبه بازی

هفت اورنگ، اورنگ یکم، سلسله الذهب (ص ۹۱-۹۲)

حکایه بیست و هشتم

مثل: غوك و موش

این داستان در انوار السهیلی و نگار دانش آمده (۱) * با نفا و تهای اندک که در زیر سی نگاریم:
 ۱- نوار سهیلی عبارت هر دازی دارد و کلام را باطناب و طوالت رسانده است: موش میگویی
 هر زما نیکه دلم بتنگ می آید هر قدر نعره میزنم تواز آب بیرون نمی آبی پس چاره بی باید
 کرد تا فوراً ترا آگاه سازم، هر دویه تد بیر موش رشته بی رابها های خود بستند... روزی موش
 بر لب آب آمد که غوك را خبر کند، ناگاه زاغی از هوا فرو پرید و موش را برداشت. غوك هم بدان ارتباط بهواشد
 و آن را سزای صحبت نا جنس دانسته است.

در انوار السهیلی صیاد «زاغ» است. ولی در ماخذ اروپایی «باشه» شده است.

۲- در اینجا فقط علت هلاک صحبت نا جنس را دانسته است ولی در ماخذ اروپایی آن رابه
 داشتن نیت بد، تعبیر کرده است.

اگر چه طرز استنتاج در لافونتن موجه تر و نیکوتر است ولی معلوم است که این حکایه هم از
 انوار سهیلی گرفته شده است و من این موضوع را که چگونه این داستان بزبان اروپایی منتقل
 گردیده در جایش توضیح داده ام.

این طرز تفکر یعنی آشنا بی نا کردن با نا جنس در میان شعرا و ادبای دری گوی خیلی معمول
 و شایع است. و عین داستان در مثنوی مولینا جلال الدین بلخی نیز زیر عنوان «موش و چغزوزاغ»
 آمده است که اینک چند بیت آن را در اینجا برای استشهاد می آورم:

از قضا و شی و چغزی با و فا	بر لب جو گشته بودند آشنا
هر دو تن مر بو ط میقاتی شد ند	هر صباحی جمع یک جا می شد ند
زرد دل با همد گرسی باختند	و ز وسوس سینه می برداختند
هر دو را دل از تلاقی متسع	همد گر را قصه خوان و مستمع
راز گویسان با زبان و بی زبان	«الجماعة رحمة» تا و یسل دان
جوش نطق از دل نشان دوستی است	بستگی نطق از بی سفتی است

۱- واعظ کاشفی، انوار سهیلی، باب هفتم: در بکار بردن حزم و تدبیر ص ۳۹۳-۳۹۴. والفضل
 نگار دانش ص ۱۲۸.

* رک: کلیات لافونتن، کتاب چهارم؛ حکایه ۱۱، ص ۱۰۰ و امثال او ص ۱۳۸-۱۴۰.

بسراسب جو من ترانه‌ره زنان
گفت کای یار عزیز مهر کار

نشجوی در آب از عسا شق فغان
من ندارم بسی رخت یکدم قرار

* * *

ای اخی من خسا کیم تو آبی بی
آنچه چنان کن از عطا و از قسم

ایک شاه رحمت و هسا بسی بی
کسه گه و بیگه بخد مت بسی رسم

بخت کردند اندرین کار آن دویار
که بدست آرند یک رشته دراز

آخر آن بخت آن آمد قرار
تاز جذب رشته گردد کشف راز

یک سر رشته گره بر پهای من
تلخ آمد بر دل چغز این حدیث

ز آن سر دیگر تو برها عقد زن
که سرا در عقد آرد این خبیث

هر کراحت در دل سرد بهی
می تشند بر رشته دل دمبدم

چون در آید ز آفتی نبود تهی
کسه سر رشته بدست آورده ام

چون غراب البین آمد ناگهان
چون بر آمد بر هوا موش از غراب

در شکا رموش و بردش زان مکان
منسحب شد چغز نیز از قعر آب

موش در مستقار زاغ و چغز هم
چغز میگفت: این سزای آن کسی

در هوا آویخته پا در رتم (۱)
کو چوبی آبان شود جفت خسی

ای فغان از یار نسا جنس ای فغان
پس معلوم شد که با وجود منسوب گردانیدن این داستان به ایزوپ، این قصه منبع شرقی دارد.

همشین نیک جو بید ای مهان (۲)

حکایه بیست و نهم

مثل: شبان و شاه

این حکایه در کتاب انوار سهیلی و نگار دانش آمده است. مگر در انوار سهیلی دو داستان جداگانه است که یکی بنام «فریفته شدن زاهد بر ریاست و گمراهی او» (۳) و دیگری «نابینایی که ساری را به جای تازبانه گرفت و هلاک شد» (۴) و همچنین در نگار دانش حکایه نخستین بنام «زاهدی که قاضی شد» و دوسمین بنام «سار افسرده و نابینا» (۵) آمده است.

۱- رتم: رشته بیست که در انگشت بندند تا چیزی را بخاطر آورد.

۲- مرآت المشنوی، ص ۳۹۴-۳۹۷. بانگ نای ص ۳۶۳-۳۶۵.

۳- واعظ، انوار سهیلی، باب دوم در سزایافتن بدکاران ص ۱۸۲-۱۸۵.

۴- همو ص ۱۸۶-۱۸۷. ۵- ابوالفضل، نگار دانش ص ۸۳-۸۴.

لافونتن آن را شبان نبشته است (۱) مگر در انوار سهیلی و نگار دانش «زاهد» آمده است .
 ممکن است لافونتن داستان را از منبع دیگر گرفته باشد یا ((زاهد)) را به شبان تبدیل نموده و در
 نتیجه نیز هردو داستان اختلاف دارند، زیرا در انوار سهیلی بالاخر «زاهد» به قصاص کسیکه بحکم
 او کشته شده بود، کشته می شود . مگر در لافونتن رهایی می یابد .

قسمت اول داستان و نتیجه یکه از آن گرفته شده زیاد تر شباهت به حکایه (شیر و شغال)
 ابوالمعالی (۲) و «الاسد و ابن آوی الناسک» کلیمه و دمنه ابن مقفع دارد (۳) که در انوار سهیلی
 بنام دو شغال فریسه و کا مجوی آمده است .

که فریسه زاهد که در هند شمالی بوده است بخزانه داری شیر مقرر می شود و مردمان فاسد و
 اهل دربار بر او حیل و دسیسه می سازند و او را به بند می افکنند مگر در اثر تحقیق پاکی و براه
 او ثابت گردیده دوباره بکار خود گماشته و مقرب تر می شود .

قسمت دوم داستان را که از انوار سهیلی گرفته است واضح است و نابینا و بار افسرده بعین
 عبارت و یک نتیجه می انجامد و در هردو داستان همسان است .

چون هردو داستان حکایه در حکایه یکی بعد از دیگری در انوار سهیلی و نگار دانش آمده
 از آن رومکن است مترجم آن بفرانسوی عوض زاهد یا از روی نسخه دیگر زاهد را شبان نبشته،
 بهر حال هردو داستان از همین ماخذ است .

نکته یی را که محقق فرانسوی در آخر داستان تذکر داده که : «لافونتن از ذکر جزئیات یکه
 مؤلف هندی بکار برده خود داری نموده است» هم اثبات میکند، جزئیات هردو حکایت در ترجمه
 فرانسوی بیشتر بوده است .

اما تا جایکه معلوم می شود قسمتی از داستان را لافونتن بایست از این مثنوی جاسی اخذ
 کرده و با داستان کلیمه و دمنه آمیخته باشد که از مقایسه هردو و مسأله بخوبی روشن می گردد .
 زیرا این داستان از هفت اورنگ جاسی بیشتر با داستان لافونتن مشابهت دارد :

غریبی ز فضل و هنر بهره ور	تن از جاسه خالی، کف از سیم و زر
بشهری دگر شد ز تنگی مقیم	که بود اندرون شهر یاری کریم
بخلق کمریسه بنو اختش	بشغل قضا محترم ساختش

۱- لافونتن، کلیاب، کتاب دهم ص ۱۵۲-۱۵۳ و اشبال ص ۳۹۷-۴۰۰ .

۲- ابوالمعالی، کلیمه و دمنه ص ۳۰۸-۳۳۳ . (۳) ابن مقفع ص ۲۹۹-۳۰۹ .

۳- واعظ، انوار سهیلی ص ۴۲۶ باب نهم در فضیلت غفو و غماص .

بسر بسرد یکچند مشغول کار
 شد از تهمت حسد پرستیز
 بغارت گران گفت اشارت کنند
 چو بیند تھی خدا نه خو یشتن
 چو مسکین دلی با د و صد غصه خفت
 نرنجم که بر خا نه آرد شکست
 سن این راز شهر خود آورده ام
 ز شهر شما هر چه اند و ختم
 شما هم ره لطف گیرید پیش
 چو وشه لطف گفته را و را شنید
 بفرمود تا دست ازود اشدند
 زسیم و زرو خا نه دامن فشانند

(او رنگ هفتم - خرد نامه اسکندری ص ۹۶۶)

حکایه سی ام

مثل: روباه و نیم تنه

این داستان در پنجاه تنترا، کليلة و دمنه ابن مقفع و ابوالمعالی و انوار سهیلی و نگار دانش آمده مگر در هر چهار نسخه عبارات اندکی تفاوت دارد. (۱) که اینک در اینجا برای مقایسه می آوریم:

آورده اند که روباهی در پیشه بی رفت آنجا طبل دید پهلوی د رختی افکنده و هر گاه که باد بجستی شاخ بر طبل رسیدی، آوازی سهمناک بگوش روباه آمدی.

چون روباه ضخامت جبهه بدید و سهابت آواز بشنید طمع در بست که گوشت و پوست فرا خورد آواز باشد، میکوشید تا آن را بدرید. الحق چر بوی بیشتر نمانت، سر کمب زیان در جولان کشید و گفت: بدانستم که هر کجا جبهه ضخمت و آواز آن هایل تر منفعت آن کمتر. (ابوالمعالی). «فلما راه اجوف لاشیء نیه قال لا ادري لعل افشل الا شیء اجهرها صوتاً واعظمها جبهة» (ابن مقفع). «ان طبل را بدید جز پوستی و پاره چوبی هیچ نمانت» (انوار سهیلی) و در نگار دانش عین عبارت انوار سهیلی است.

۱- ابن مقفع، باب الاسد و الثور، مثل الثعلب و الطبل ص ۱۲۱ - ابوالمعالی، باب شیرو گاو، حکایت

دوم، ص ۷۰ - ۷۲. انوار سهیلی باب اول: در اجتناب از اهل غرض، ص ۸۷ - ۸۸ نگار دانش ص ۳۳.

پنجاه تنترا، داستان دوم، شغال و طبل جنگ.

این حکایه در پنجه تنتر چنین است که شغال چون طبل جنگ را از دور دید و صدای آن را بشنیده به جستجو افتاد و نزدیک آمد و خوشحال شد که غذایی خوب یافت، یکسوی آن را پاره کرد و در داخل طبل شد و چیزی از پوست خشک را خورد و دندانش شکست از آن بیرون آمد و به خود خندید. پس دانسته می شود که لافونتن اصل (فکر) را از همینجا گرفته است. و تنها عبارات و طرز ادای آن را بشکلی در آورده که بعنونه و فرهنگ کشورش با نوس و معروف بوده باشد. لافونتن کلمه Buste را، آورده و نقاب را زیرا در فرانسه، یونان قدیم ممثلان بانقاب های هیبتناک بر صحنه ظاهر می شدند تا بآباد بدن آنها مردم بیشتر تحت تأثیر قرار گرفته و مورد علاقه شان قرار گیرد. که این وضع امروز هم در چین، جاپان و سماک دیگر رایج است. و لافونتن آن را به طنز جهت بدگویی در باره سنپور ها بکار برده است.

و این معنی که انسان بر ظواهر نیا بد فریفته گردد در کتب ادب دری مکرر آمده است: «بزرگان گفته اند که بهر آواز بلند و جبهه قوی التفات نیا بد، که نه هر صورتی دلالت بر معنی کند و نه هر ظاهری نمود را باطن باشد» (انوار سهیلی ص ۸۷).

در باره اینکه این امثال همه از کلیله و دمنه آمده اگر چه بعضی از آن را بنام ایزوپ و فیدر یاد یگران ثبت کرده اند، در مقدمه کتاب مفصل سخن را ندهام. (۱)

حکایه سی و یکم

مثل : ما کیانیکه بیضه طلاهی نهاد

در امثال اتمان بدین عبارت آمده است:

امرأة ودجاجة

حکایه امرأة کانت اهداد جاجة تبیض کل یوم بیضة فضة، فقالت امرأة فی نفسها انا ان کثرت فی طعمتها تبیض فی یوم بیضتین، فلما کثرت تشقت حوصلتها فماتت.

(نقل از یادداشت های سال ۲۳ خ. و د م)

و همچنان داستان (سگی که با سید استخوان دیگر طعمه خود را از دست داد) (۲)

۱- رک : تحقیق منابع شرقی اشعار و امثال لافونتن، مقدمه.

۲- رک - داستان اول -

«داستان زغن ماهی خوار با ماهی» (۱) که ماهی با سید آنکه ما هیان دیگر راسی آورد از نول او در آب پرید... زغن گفت: بگو بخدا، منقار از هم باز رفتن و ماهی چون لقمه تنگ روزیان در آب افتادن یکی بود... «چنانکه ضرب المثل معروف است «کاسه حریمس نگو نسا راست» عاقبت حرص را نشان میدهد.

حکایه سی و دوم

مثل: زاغ و روباه

نظیر این داستان، داستانها و اشعار زیاد در زبان دری هست و میرساند که در مفهوم داستان لافونتن از آنها گرفته شده است. داستان رو با هیکه بامید سرخ خانگی پوست را رها کرد و از هر دو محروم شد، داستان زغن ماهی خوار با ماهی (۲) و در سر زبان نامه و «داستان خاد که غوک را از دهن رها کرد» عین مفهوم را دارد که در حکایات هفت اورنگ سو لینا جامی آمده است. (۳) «... زغن گفت: بگو بخدا، منقار از هم باز رفتن و ماهی چون لقمه تنگ روزیان در آب افتادن یکی بود...»

اینکه حکایه «خادو غوک» از هفت اورنگ:

یکم خاد سرخ هوایی شکار	فرو ماند از ضعف پیری زکار
زبال و پرش زور پرواز رفت	بصید غرض چنگش از ساز رفت
زبی قوتیش خاست از جان نفیر	وطن ساخت گورد یکی آ بگی-ر
بس از مدتی کردن آنجاد رنگ	درافتاد غوکیش نسا که بچنگ
بر آورد فریاد بیچاره غوک	که ای سورم از دست تو گشته موک
اگر لب گشایی به آزاد بیم	فرستی بدل مژده شاد بیم
بهر لحظه ز آیین سحر و فسون	بتو ماهی بی را شوم رهنمون
تن او همه گوشت سرتابه دم	از پوست دور و استخو ان نیز گم
چو خاد این سخن را زوی گوش کرد	تهی معدگی را فراسوش کرد
به تلقین سوگند لبها کشاد	ز منقار او غوک بیرون افتاد

۱- مر زبان بن رستم، سر زبان نامه ص ۱۳۸.

۲- انوار سهیلی، باب دوم، در سزا یا فتن بدکاران ص ۱۶۹.

۳- جامی، هفت اورنگ، اورنگ هفتم، خرد نامه اسکندری ص ۹۲۹-۹۳۰ به توضیح مدرس گیلانی چاپ ۱۳۳۷ ه. ش، کتا بفر و شی معدی.

بحر سان دگر باره شد خا دا میر

بیک جستن افتاد در آ بگیر

نه غوکش به پنجه نه ساهی نشست

گر سینه بخاک تپساهی نشست

داستان هفت اورنگ همان داستان مرزبان نامه است ولی داستان لافونتن بشکل « اداهت »

آمده است یعنی مفهوم را از شرقیان اخذ کرده ولی طرز ترکیب و شخصیت ها را تغییر داده است .

البته این تغییر را همان شخصی نخستین گرد آورنده داستان داده است .

لافونتن زاغ را بنام Phenix یاد میکند و آن سرغی است افسانه نوی در اساطیر هندی

که بعد از صد سال زندگی و خردن ها و نغمه ها سراپی به

خاکستر بدل می شود و چو چه اش از خاکسترش پدید می آید . (۱)

و این همان سرغی است که در عقیده تناسخیه بر همان ازان ذکر می نمایند . که من در مقدمه کتاب

درین مورد بحث کرده ام . (۲)

حکایه سی و سوم

مردی که به دنبال ثروت می پید و مردی که با تو کل آن را در خانه می خوراد

درین حکایه شاعرانه لافونتن از داستان « پادشاه حلب که دو پسر داشت : که یکی بدون رنج

کنج یافت و نخست هر طرف بسیار سرگردان شد و بالاخر آن را در خانه دوست خود که در زمین مرکوز

بود ، یافت) (۳)

و قسمت اول داستان بیشتر به حکایه های یونان شباهت دارد (۴) مگر طوریکه در مقدمه تحقیق

منابع شرقی امثال لافونتن ذکر کرده ، لافونتن ابتدا با طنز و سخریه بر پاپی تازد و او را هجو می کند و

آن از جهتی است که پاپ در آن هنگام بر سر مساله مالیه بر مایملک کلیسا ، بالوی چهاردهم در سجادله

و مشاجره بود . و بعضی از اقوال و کلمات دیگر را بصورت تضمین در کلام خویش آورده است . و هم جملاتی

از آن به استان دو کپو تر بازنده و نوازنده شبیه است . که بازنده دوری اشیانه و یار خود را بیادسی آرد و

بعد از تحمل رنجهای زیاد بوطن باز میگردد و شاد می شود و دیگر عهد میکند که از خانه و وطن خود

دور فرود و رنج دوری خانه و وطن را متحمل نگردد (۵) .

۱- دیوان ، امثال ح ۳ ص ۱۰۵ (۲) تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن .

۲- انوار سهیلی ، باب اول ، در اجتناب از اهل غرض ص ۶۳

۳- همان اثر ص ۱۹-۳۱

۴- انوار سهیلی ض ۳۶-۳۳

نوشته پوهندوی عبدا لقیو م قویم

گشتا سپنامه دقیقی و حماسه‌های کهن

یکی از موضوعات مهمی که در تاریخ ادبیات افغانستان سابقه بسیار طولانی دارد، موضوع حماسه و ایجاد حماسه‌های ملی است. در ادبیات اوستایی (۱) تعدادی از قهرمانان و فرمانروایان از قبیل جمشید، فریدون پسر آبتین، منوچهر، نوذر، طوس، گسته‌م، کعباد، کیکاووس، سیاوش، کیخسرو، آرش، گشتاسپ، زریر، فرشورد (فرشیدورد)، اسفندیار، بستور و امثال آنها ذکر شده است که نام آنها در آثار زبانهای پهلوانیک (پهلوی اشکانی) (۲) و پارسیک (فارسی میانه یا پهلوی ساسانی) (۳)

(۱) وزیداد اوستا بقلم دارمستتر، ترجمه سوسی جوان، چاپ تهران، ۱۳۳۲، فصل دوم ص ۷۵ تا ۸۲ - یشتها، گزارش هورد اود، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۷، ج ۱ ص ۲۷۰. آبان یشت، فقره‌های ۳۳، ۳۴، ج ۲، ص ۸۵-۸۷، فروردین یشت، فقره‌های ۱۰۲ - ۱۰۳ و ص ۱۰۳. فروردین یشت فقره‌های ۱۳۱ - ۱۳۲ و موارد متعدد از این کتاب.

(۲) - متنهای پهلوی گردآورده دستور جاماسپ جی منوچهر جی جاماسپ آساناچ، اول و دوم با مقدمه پی از بهرام گور تهمورث انگلساریا و دیباچه پی از ماهیار نوایی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران ص ۱ - ۱۶ منظومه درخت آسوریک، ترجمه دری و آوانوشت از ماهیار نوایی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۳۶ ص ۶۷ فقره ۷۱. باید توضیح کرد که اصل این دو کتاب به زبان پهلوی اشکانی بوده و در دوره ساسانیان به پهلوی ساسانی گزارش یافته است.

(۳) - دینکرت، کتاب نهم، فصل ۵، ۲۱، ۳۲، بندهشن فصل ۳۱ فقره های ۳-۵ فصل ۳۲ فقره

۳؛ سینوی خرد فصل ۲۷ فقره های ۳۸، ۳۹؛ زاد اسپرم فصل ۱۲ فقره های ۷ - ۲۵

و ترجمه های عربی .

(۱) روایات حماسی آریانای باستانی و شاهنامه های منظوم و منثور و کتب قصص

و تواریخ دری آمده است .

به استناد کتاب اوستا، حوادث مربوط به زندگی و اعمال قهرمانی این اشخاص در افغانستان که جایگاه اصلی اوستا میباشد (۲) بوقوع پیوسته است. چنانکه در آبان یشت فهرست شرح اشخاص فوق الذکر ضبط است. در روشن یشت را جمع به سیمرغ که در داستانهای حماسی پیش از اسلام افغانستان نقش فوق العاده داشته و مددگار دوچهره معروف داستانهای حماسی مایعنی زال و پسرش رستم جهان پهلوان (۳) بشمار رفته است، مطالبی موجود میباشد. در بهرام یشت داستان فریدون و ضحاک و در رام یشت نام و کار روایی های تعدادی از پهلوانان و فرمانروایان بملاحظه می رسد. همین قسم در و پشتا سپ یشت از گشتا سپ و اسفند یار سخن رفته است .

بطور کلی از یشتهای اطلاعات مفیدی در پیرامون داستانهای حماسی میتوان بدست آورد. این کتاب در واقع بیا نگر احوال فرمانروایان آریانان از گومرث تا گشتا سپ و دودمانش میباشد. سرگذشت این پهلوانان به روی هم در زمینه لشکر کشی ها و مبارزات دفاع از آیین روزگارشان و پیکار با معارضان و سعادندان و بالاخره سعی و تلاش برای حفظ وطن و نوامیس ملی شان میباشد.

(۱) اخبار الطوال، تألیف ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری، چاپ ولادیمیر گاسر، لیدن

۱۸۸۸ ص ۴، بروج الذهب تألیف مسعودی، چاپ بار بیه دو سینار، پاریس ج ۲ ص ۱۱۲-۱۱۳،

کتاب التنبیه والاشراف تألیف مسعودی چاپ لیدن ص ۸۵، غرر اخبار ملوک الفرس و سیر هم

تألیف ابو منصور الثعالبی، چاپ زو تنبرگ، پاریس ۱۹۰۰ ص ۱۰-۱۱-۱۵-۱۶ و ترجمه دری این

کتاب از محمود هدایت (موسوم به شاهنامه ثعالبی) تهران ۱۳۲۸ ص ۵-۸، تاریخ طبری

چاپ لیدن جلد اول صفحه ۴۳۱ .

(۲) حماسه ملی ایران، تألیف تیودور نویدک، ترجمه بزرگ علوی، چاپ دوم، تهران

سرگز نشر سپهر ص ۱۴

(۳) نام زال و رستم در کتاب اوستا نیامده است. محققان برای روشن ساختن علت این

مسأله مطالعاتی کرده اند. برای کسب معلومات از چگونگی موضوع رجوع شود به: (اخبار

الطوال دینوری ص ۲۷، حماسه ملی ایران ص ۲۸، داستان داستانها تألیف محمد علی اسلامی

ندوشن، حماسه سرایی در ایران تألیف ذبیح الله صفا، چاپ اول ۱۳۴۲ ص ۵۲ .

د استانیهای حماسی در اوستا تا پایان دوره گشتاسپ و خاندان او ادامه می یابد و بعد از آن قطع میگردد. (۱)

در زبان پهلوا نیک (پهلوی اشکانی) که تالی زبان اوستایی در افغانستان پیش از اسلام سیما شد و در واقع زبان قوم پرتو و همچون زبان اوستایی از غنای عظیم فرهنگی برخوردار است نیز داستانهای حماسی که حاوی روایات مهم بوده بوجود آمده است.

از اینکه در اثر تصاریف اندوهناک روزگاران از این زبان آثار زیاد بر جای نمانده ما به تاسف است (۲). لیکن در پهلوی بعضی آثار مربوط به متون مانوی یک حماسه از زشمند ماسی که در اصل به همین زبان بشعر آورده شده بود (۳) اکنون ترجمه آن به زبان پارسیک (پهلوی ساسانی) که بازبان پهلوانیک بی مغایرت نیست، وجود دارد. این حماسه موسوم است به (ایاتکار زریران) که در زبان دری آنرا یادگار زریران می خوانند. تاوادیای هکتن از پهلوی شناسان معروف بر آنست که متن اشکانی یادگار زریران بی شک در همان زمان اشکانیان سروده و نوشته شده بود. اینکه چه وقت به زبان فارسی میانه (پارسیک) برگردانده شد و آیا هنگامیکه این کار صورت میگرفته کوتاه شده یا تغییراتی در صورت ادب آن بوقوع پیوسته است نمیتوان ثابت کرد (۴) نولدکه به نقل از گایگر می نویسد که زمان نگارش یادگار زریران حدود سال ۵۰۰ یا کمی بعدتر آن است (۵) لیکن بنویست مستشرق معروف تذکر داده است که نسخ موجود یادگار زریران صورت سفشوشود ستخورده بی از یک منظومه متعلق به پیش از قرن سوم میلادی (عهد اشکانیان) است و خود از منظومه کهن تر د بگری که خارسی می تیلنی اران نام برده تقلید شده است (۶).

کتاب یادگار زریران همانطوریکه از نام آن پیداست در شرح کارروایی های زریر پهلوان برادر گشتاسپ

(۱) حماسه سرایی در ایران ص ۳۵.

(۲) صاحب کتاب مجمل التواریخ والقصص تعداد کتابهای را که در روزگار اشکانیان

ساخته بود زدهفتاد نوشته است. رجوع شود به چاپ خاور، تهران، ص ۹۳ - ۹۴

(۳) رجوع شود به مقاله هینینگ بعنوان (شعر به زبان پهلوی) در کتاب منظومه درخت

آسور یک ص ۱۷ - ۲۸.

(۴) زبان و ادبیات پهلوی تالیف ج. تاوادیای، ترجمه س. نجم آبادی، چاپ دانشگاه تهران

(۵) حماسه ملی ایران ص ۲. (۶) حماسه سرایی در ایران ص ۴.

و گزارشی است از جنگ آوری و پیروزی پهلوانان آریانادر برابر سپاهیان ارجاسپ. این کتاب به عقیده نولد که بسببک حماسی تهیه شده و مطالب اساسی افسانه زر پردر شاهنامه منشور ابومصوری و در ترجمه مختصر عربی طبری (۱) و نیز در غرر اخبار ملوک الفرس (۲) تکرار شده است. مضمون کتاب ایاتکار زریران با کمی کاهش و یا افزایش از روی متن پهلوی یا با استفاده از شاهنامه منشور ابومصوری که در جای دیگر از این گفتار راجع به این موضوع بیشتر سخن خواهیم گفت توسط د قیقمی بشعر دری آورده شده است.

آثار زبان پهلوی اشکانی آنسانکه صاحب مجمل التواریخ و الفصص یادی کند زیاد بوده است پس باید تعداد زیادی از آثار حماسی و غیر حماسی این زبان از میان رفته باشد. میدانیم که زبان پهلوی اشکانی در مدت چهارصد و هفتادسال حکمروایی اشکانیان زبان رسمی و دولتی بود (۳) و آثار متنوع که قسماً مربوط به ستون مانوی و قسماً داستانی و حماسی بود به این زبان ایجاد گردید. بقول دیاکوف بیشتر آثار زبان پارسی (پهلوی اشکانی) که بدست ما رسیده از دوران متأخر تر یعنی عصر ساسانیان است. (۴) چنانکه منظومه درخت آسور بکک و یادگار زریران که به انشای زبان ساسانیان در دست است از پارسی ما خود میباشد. بنظر او مطالعه دقیق حماسه های ملی آریانا به صورتیکه به ما رسیده برخی عناصر پارسی را مکشوف میسازد. از آنجمله است افسانه زریر و گشتاسپ و افسانه عشق ویس و رامین و روایات دیگری که در حماسه آریانای عهد ملوک الطوائف محفوظ مانده است (۵) در آغاز تاسیس سلسله ساسانی هنوز هم زبان پهلوی اشکانی رواج و رسمیت داشت به این سبب اردشیر بابکان و جانشینان او شرح لشکر کشیهای خود را به دوزبان پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی که اخیرالذکر زبان رایج زادگاه ساسانیان بود، نوشته اند. (۶)

(۱) - حماسه ملی ایران ص ۲۱ (۲) - غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم ص ۲۷۳، شاهنامه

ثعالبی ترجمه محمود هدایت چاپ تهران ص ۱۲۲-۱۲۵

(۳) - تاریخ زبان فارسی، تالیف پرویزنا تل خانلری از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ سوم

سال ۱۳۵۰ ج ۱ ص ۲۵۲.

(۴) - اشکانیان تالیف دیاکوف، ترجمه کریم کشاورز از انتشارات پیام، تهران، چاپ دوم سال

۱۳۵۰ ص ۱۱۶.

(۵) - اشکانیان تالیف دیاکوف، ترجمه کریم کشاورز، از انتشارات پیام، تهران

چاپ دوم ۱۳۵۰ ص ۱۱۷ (۶) تاریخ زبان فارسی صفحه ۲۵۲

از مطالب فوق بدین نتیجه می‌رسیم کدغناو پختگی ادبی که در زبانهای باختری باستان و میانه (اوستا و پهلوی اشکانی) موجود بود در زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی یا پارسیک) تأثیر گذاشت و زمینه ایجاد آثار متنوع را در این زبان فراهم ساخت. تاوادیاستد کرشده است که به اثر تحقیقات جدید این حقیقت روشن شده که پهلوی اشکانی در تحول فرهنگی و فکری دوره فارسی میانه ساسانی نفوذ کرده بود (۱) بنابراین ادونین آثار پهلوی ساسانی به تدوین آنا دینی و حماسی پرداختند. چون زمان رواج این زبان نسبت به پهلوی اشکانی از زمان ما فاصله کمتر دارد و حتی بعضی از کتب دینی زردشتی از قبیل دینکرت، بندهشن و اندر زنامه هادر فاصله زمانی میان جمله اعراب تا قرن ششم هجری (۲) به پهلوی ساسانی نوشته شده لهذا آثار این زبان کمتر مواجه به نابدی گردیده است. در حالیکه زبان پهلوی اشکانی پیش از اسلام آهسته آهسته با تغییر و تحول مواجه شد و با کسب تأثیر از زبانهای تخاری و سغدی و نیز با پذیرش تأثیراتی از زبان پهلوی ساسانی به گونه د ری به ظهور پیوست.

از آثاریکه به زبان پهلوی ساسانی در باب تاریخ داستانها و ر و ایات حماسی و دینی وجود داشته یک تعداد آن باقی مانده و نام تعداد دیگر توسط مترجمان و نویسندگان عربی (۳) ضبط گردیده است. از جمله آثار حماسی یا نیم حماسی این زبان یکی کارنامه اردشیر بابکان است که بقول زولد که تقریباً د رسال . . ۶ میلادی تدوین شده است. (۴) از این داستان در کتب تاریخ و قصص زبان دري مانند مجمل التواریخ (۵) و کتاب های عربی چون تجارب الامم (۶) ذکرى بعمل آمده است و تأثیر این حماسه در شاهنامه فردوسی نیز بجای مانده است. این کتاب مانند روایات حماسی کهن از خوارق عادت و یا اوهام انباشته است. اهمیت کارنامه اردشیر بیشتر

(۱) - زبان و ادبیات پهلوی ص ۶

(۲) - تاریخ زبان فارسی ص ۲۵۲

(۳) - مروج الذهب ج ۷ ص ۲۲۳، اخبار الطوال ص ۸۱-۱۰۳

(۴) - حماسه ملی ایران ص ۲۲

(۵) - مجمل التواریخ و القصص به تصحیح ملک الشعراء بهار چاپ خاور ص ۱

(۶) - تجارب الامم تألیف ابوعلی مسکو په ، چاپ لیدن ص ۹۹ - ۱۲۷

در آنست که ماخذ فصل بزرگی از شاهنامه ابومنصوری یعنی ماخذ سهم شاهنامه فر دوسی میباشد (۱)
سبک کارنامه نسبت به داستان یادگار زریران بسیار ساده تر است (۲) به عقیده سري بویس یکتن از
پهلوی شناسان انگلیسی این کتاب باید يك روایت کهنه تری داشته باشد. (۳)

داستان حماسی دیگری که در زبان پهلوی ساسانی وجود داشته داستان رستم و اسفندیار است.
از این داستان در فرهنگ ابن ندیم و غرر اخبار سلوک الفرس و شاهنامه فر دوسی ذکر رفته است (۴)
متن پهلوی داستان ظاهراً در دست نیست. همین قسم در خوتای نامک پهلوی که متن اصلی آن
از میان رفته است، موضوعات حماسی گنجانیده شده بود. این کتاب بطور کلی در تاریخ و سیر سلوک
آریانا از کیوسرث تا فرمانروایان آخر ساسانی است و در آن داستانهای اوستا و داستانهای شفاهی ایام
قدیم مندمیج بوده است، کتاب خوتای نامک در آغاز قرن دوم هجری بو سیله عبدالله بن مقفع به
عربی ترجمه و به سیر الملوک مسمی گردید. متأسفانه ترجمه عربی خوتای نامک نیز یکی از دست
رفته است. لیکن قطعات و استخراجاتی از آن در بعضی از کتابها از قبیل عیون الاخبار این قتیبه
باقی مانده است. (۵)

از جمله آثار زبانی پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی یادگار زریران و کارنامه ارد شیر
با بکان بیشتر بر مبنای ادبیات حماسی استوار میباشد و همین دو اثر تا روزگار ما رسیده و در واقع
حلقه اتصال میان روایات حماسی قبل از اسلام و حماسه های زبان دری شده است.

با مراجعه به آثار زبانی باختری باستان و میانه (زبان اوستایی و پهلوی اشکانی) میتوان
دریافت که مظاهر ادبی افغانستان کهن و کارنامه های قهرمانان پهلوانان این سرزمین آن مقدار بکه از
دستخوش تطاول مصون ماند به بهترین وجه حراست و نگهداری شد. بتاسی از غنای ادبی
گذشته و دلچسپی به احیا و استحکام مظاهر هنری و ادبی و تار پخی روزگاران پیشین بود که در
خراسان دوره اسلامی اهل ذوق و خبیرت به تدوین روایات ملی و حماسی دست بردند و بر مبنای
همین تسلسل و اشتیاق ادبی بود که شعر دری نخست به همت افغانیان در سیستان و باخ و هرات
بوجود آمد.

آغاز تدوین روایات حماسی روزگاران باستانی در خراسان دوره اسلامی و بزبان دری ظاهراً به حدود
ربع اول قرن چهارم هجری می رسد و آن کتابی است موسوم به شاهنامه مسعودی. چون از

(۱) - حماسی سرایی در ایران صفحه ۱۲۸ (۲) - زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۲

(۳) - زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۸ (۴) - حماسه سرایی در ایران صفحه ۳۳

۵ - حماسه ملی ایران صفحه ۳۸

شاهنامه مسعودی مروزی در کتاب البدء و التاریخ مقدسی نام برده شد (۱) و سال تألیف این کتاب ۳۵۵ هجری میباشد، بنابراین تاریخ نظم شاهنامه مسعودی را میتوان اوایل قرن چهارم هجری تخمین کرد. شاهنامه مسعودی در نیمه دوم قرن چهارم کتابی مشهور بود (۲) از این شاهنامه جزیه بیت باقی نمانده است.

بعد از شاهنامه مسعودی، کتابی که در تاریخ داستانها و روایات حماسی نوشته شده شاهنامه مشهور ابو منصور است. این شاهنامه توسط چهار تن از دانشمندان و موبدان خراسانی و در تحت نظارت ابو منصور المعمری دستور ابو منصور محمد بن عبد الرزاق سپهسالار کل خراسان تدوین گردید. سال اتمام شاهنامه ابو منصور ۳۶۶ هجری قید شده و جز مقدمه آن که بقلم ابو منصور المعمری تحریر یافته، باقی نمانده است. لیکن در کتب تاریخ و سیر الملوکها از آن اقتباساتی موجود میباشد که مثالهای آن غررا خبار ملوک الفرس ثعالبی، شاهنامه فردوسی و گشتا سپنانه دقیقی است. بنابراین میتوان گفت که شاهنامه ابو منصور بحیث یکی از مآخذ کتبی بشمار میرود که بعداً در باره تاریخ و روایات حماسی آریانای باستانی پایه زبانی و با به زبان عربی نگاشته شده است. از جمله کتب عربی بحیث مثال میتوان از همان کتاب غررا خبار ملوک الفرس و سیرهم یاد کرد. قسمتی از این کتاب بسیار مهم و ارزشمند ثعالبی که به همت محمود هدایت بنام شاهنامه ثعالبی به درج ترجمه شده است با موضوعات حماسی آریانای کهن سروکار دارد. از سقایسه محتویات این کتاب با گشتا سپنانه دقیقی و شاهنامه فردوسی که مآخذ آن از جمله شاهنامه ابو منصور بوده است بررسی آید که ثعالبی در نوشتن این اثر خود از شاهنامه ابو منصور استفاده کرده است. مترجم در مقدمه شاهنامه ثعالبی نویسد که بنا بر تحقیقاتی که ناشر و مترجم فرانسوی آن یعنی ژو تنبرگ کرده غررا خبار ملوک الفرس بین سنوات ۳۰۸ و ۳۱۲ هجری با شماره امیر ابوالمظفر نصر بن ناصر الدین ابو منصور - برادر سلطان محمود غزنوی توسط ابو منصور عبدالمکک بن محمد بن اسمعیل الثعالبی تدوین شده است. مؤلف قسمت مربوط به فرمانروایان و پهلوانان آریانای باستانی را از روی مآخذی که شاهنامه فردوسی تنظیم شده به تحریر در آورده است. علاوه از مآخذ دیگر چون طبری، ابن خردادبه

(۱) - البدء و التاریخ تألیف محمد بن طاهر المقدسی چاپ هورت ج ۳ ص ۱۳۸ و ص ۱۷۳.

(۲) - حماسه سراسر اثنی در ایران صفحه ۱۵۳

ابن الکلبی ، حمزه اصفهانی ، مسعودی و یعقوبی نیز استفاده کرده است (۱) .
 مجتبی مینوی در مقدمه داستان رستم و سهراب مینویسد که کتابی به عربی در دست هست
 که تا لیف ابو منصور حسن بن محمد مرغنی ثعالبی موسوم به غرر السیر میباشد . جلد اول آن
 غرر اخبار ملوک الفرس و سیر هم با ترجمه فرانسوی به اهتمام زو تنبرگ در پاریس سال ۱۹۰۰
 میلادی بچاپ رسید . در این کتاب از صاحب شاهنامه یاد میکند و به احتمال قوی مراد از آن
 مؤلف همین شاهنامه ابو منصور است حتی ظن قریب به یقین میرود که اخبار مربوط به فرمانروایان
 و پهلوانان آریانا که در این غرر السیر مندرج است ترجمه گونه یی باشد از همان شاهنامه ، منتهی
 با مراجعه به مآخذ دیگر و استفاده از آنها (۲) .

تیمود ورنولد که در این خصوص چنین ابراز نظر کرده است که مندرجات شاهنامه
 ابو منصور را میتوانیم کما بیش بعینه از روی قسمتهای نظم موجود و نیز از روی بعضی از
 فصل های ثعالبی بیکدیگر پیوسته و ترتیب دهیم . این کتاب راجع به تاریخ آریانا و با اضافه
 چند حادثه حماسی دیگر است . مطالب عمده البته از کتاب جامع دیگری یا از خداینامه و یا
 از کتابیکه شبیه به آن بوده اقتباس شده است (۳) . پس از شاهنامه ابو منصور شاهنامه منشور ابوالمؤید بلخی
 از لحاظ احتوای روایات حماسی در خورا همیت میباشد . این شاهنامه کتاب عظیمی بود و معروف
 به شاهنامه بزرگ . از این شاهنامه در تاربخ میستان ، ترجمه تاربخ طبری ، قابوسنامه و
 مجمل التواریخ و القصص یاد شده است . تاریخ نگارش آن ظاهراً سال ۳۵۲ هجری میباشد (۴) .
 یکی از مهمترین و کهنترین آثار حماسی منظوم زبان دری که در واقع نخستین اثر حماسی منظومی
 که از تصرف اعدا و هناک زبان برکنار مانده و تارو زگار سار سیده است گشتا سپنامه دقیقی میباشد .
 کار سرودن این حماسه ملی در دوره ساسانیان و در آغاز سلطنت نوح بن منصور (جلوس ۵۳۶۵)
 شروع شد . هر چند در باب تاریخ سرگه دقیقی اختلاف نظر موجود است با آنهم قدر مسلم اینست
 که حادثه قتل او از حدود سال ۳۶۸ یا ۳۶۹ هجری تجاوز نمی کند . بنا بران اگر تاریخ نظم

(۱) - شاهنامه ثعالبی ، ترجمه محمود هدایت ۱۳۸۹ - ۱۳۲۸ ، مقدمه مترجم صفحات جود .

(۲) - داستان رستم و سهراب با مقدمه و تصحیح و توضیح مجتبی مینوی از انتشارات بنیاد

شاهنامه فردوسی ، تهران ۱۳۵۲ ، ص ۵-۶ .

(۳) - حماسه ملی ایران ص ۴۲ .

(۴) - تاریخ ادبیات ایران ، تألیف ذبیح الله صفاج اول صف ۳۶۴

گشتا سپنانه را سال ۳۶۵ یا کمی بعد تر از آن تخمین کنیم شاید چاراشتباه نشده باشیم. موضوع گشتا سپنانه شرح جنگ گشتا سپ با رجا سپ تورانی و بیان تهرمانی های پهلوانان آریانای باستانی است. همانطوریکه قبلاً تذکر دادیم مضمون این نامه را با کمی افزایش یا کاهش در کتاب یادگار زریران می یا بیم و نیز در شاهنامه ثعالبی که بگفته بعضی از محققان ترجمه گونه بی باشد از شاهنامه ابو منصور. لیکن بعضی از مستشرقان (۱) و نویسندگان زبان دری (۲) موضوع هزار بیت گشتا سپنانه را ما خود از شاهنامه ابو منصور می دانند. دکتر صفائی نویسد که بر اثر بعضی از اختلاف های جزئی (در یادگار زریران و گشتا سپنانه) خاصه در اسمی و نیز اختلاف کلی روایت در داستان قتل بیدرفش جادو و نظایر آنها ثابت میشود که داستان یادگار زریران چند بار دست بدست گشته و تغییراتی یافته و آنگاه به دقتی رسیده است و عبارت دیگر متنی که دقتی در دست داشت غیر از متن اصلی ایات تکرار زریران و به فجوای کلام فردوسی شاهنامه ابو منصور است و این زیاده و نقصان داستان و اختلاف آن با متن قدیمی و اصلی از روایان و نویسندگان این شاهنامه است (۳).

باید خاطر نشان ساخت که به اساس شواهدیکه در دست داریم تعیین ساختن اصلی گشتا سپنانه دشوار است. اگر شاهنامه ابو منصور را ماخذ اصلی دقتی بدانیم بدون شبهه ادعای ما بر سببانی حدس و قیاس استوار خواهد بود، زیرا شاهنامه ابو منصور اکنون موجود نیست و تنها اقتباساتی (از جمله داستان رزم گشتا سپ و رجا سپ) از آن در شاهنامه ثعالبی صورت گرفته است. آیا این امر امکان پذیر خواهد بود که شاهنامه ثعالبی را بجای شاهنامه ابو منصور فرض کنیم و سپس قیاس نماییم که چون شمار نامهای پهلوانان و پاره بی از روایات جزئی در یادگار زریران و گشتا سپنانه موافق نمی باشد، بدان سبب شاهنامه ابو منصور ماخذ دقتی است نه یادگار زریران. حال اگر شاهنامه ابو منصور را در دست سیداشتم میتوانستیم با مقایسه گشتا سپنانه به آن و با ارائه شواهد موثوق این موضوع را به اثبات برسانیم. ولی اکنون بنظر ما دشوار است بگویم که نام آن عده از پهلوانانیکه در یادگار زریران نیامده و در گشتا سپنانه موجود است حتماً در شاهنامه ابو منصور آورده شده بود و دقتی این نامها و روایات اضافی را تنها از آن کتاب اخذ کرده است و حتی ثعالبی نیز در حالیکه میدانیم که ثعالبی حوادث و روایات حماسی و کارنامه های ملوک و پهلوانان

(۱) - حماسه ملی ایران ص ۳۸ - ۶۳ .

(۲) - حماسه سرایی در ایران ص ۱۵۸ .

(۳) - ایضاً ص ۱۵۸ .

و بطور عموم قصص مربوط به اقوام مختلف را با سرجمع به ماخذ دیگر چون طبری، ابن خرداد به ابن الکلبی، حمزه اصفهانی، مسعودی، یعقوبی و نظایر آنان ضبط کرده است (۱).
 موضوع استفاده دقیقی از یادگار زریران را نظریه دلایلیکه بعداً یادآور میشویم نمی توان انکار کرد اما تعیین نسخه مرجع او کار آسان نیست. تنها اینقدر میتوان اظهار کرد که ممکن است وی نسخه بی را مورد استفاده قرار داده باشد که با نسخه مورد استفاده ما (۲)، از لحاظ زیادی و کمی روایات فرق میداشت. شاید در زمان حیات دقیقی ازین حماسه کهن ملی نسخ متعدد موجود می بود، حتی تعدد نسخه های این کتاب در قرن ۱۹ و ۲۰ که پهلوی شناسان اروپایی به مطالعه و تحلیل آثار این زبان رغبت نشان دادند نیز ثابت میگردد. چنانکه ملک الشعراء بهار که روزگار دراز به مطالعه و ترجمه متون حماسی و غیر حماسی پهلوی صرف مساعی نموده در مقدمه نیکه بر ترجمه یادگار زریران نوشته چنین یادآور شده است: «این نسخه از یادگار زریران که نزد این جانب بود هشت صفحه از آغازش کم بود داشت و از این راه که می خواستم انرا به پارسی امروزین برگردانم اجازه یافتم از روی پچین (نسخه) (۳) آقای پروفسور هر تسفلد کم بود آن آغاز را بنویسم.» (۴).

همین قسم در سوخته متن پارسیک یادگار زریران (چاپ بنیاد فرهنگ ایران) آمده است که این حماسه باری بدست رستم مهربان استنساخ و بار دیگر توسط مهربان کیخسرو کتابت شده است (۵).
 پس تمام مطالب فوق وجود تعدد نسخ این کتاب را ثابت می کند و لابد بدین همه نسخه ها بدون اختلاف نبوده است و شاید دقیقی از نسخه پی استفاده کرده باشد که نسبت به سایر نسخه ها منصلت و تعداد قهرمانان در آن بیشتر از نسخه های کنونی بوده است.

(۱) شاهنامه ثعالبی، ترجمه محمود هدایت مقدمه صفحات ج، دو نیز رجوع شود به ص ۱۲۱ متن

(۲) مقصود نسخه چاپ بنیاد فرهنگ ایران از روی نسخه دستور جاماسه پچی سنو چهر جی

جاماسه پچی است.

(۳) A concise Pahlavi Dictionary, by D.N. Mackenzie,

چاپ پوهنتون آکسفورد - انگلستان ۱۹۷۱ ص ۶۲.

(۴) ترجمه چند متن پهلوی پارسی ص ۵۵.

(۵) - متنهای پهلوی ص ۱۷

اینکه دقیقی زبان پهلوی را میدانسته است یا خیر باید توضیح کرد که همچنانیکه گردآورندگان شاهنامه منثور را به منصوری به زبان پهلوی ناآشنا بودند (۱) آشنایی دقیقی به این زبان نیز دور از امکان نیست و وجود بعضی از شواهد از جمله شواهد لغوی، ترکیب کلمه ها، ترسیم صحنه هادر یادگار زریران و گشتاسپنامه میرساند که دقیقی به متن پهلوی یادگار زریران باید مراجعه کرده باشد. اکنون برای تایید ادعای خویش از شواهد متذکره مثالها می آوریم:

پس (pus - پسر)

از یادگار زریران :

und pas goved Kayvishtaspshah Ku agar hamag pus ud brad ud
vispuhragan I man ... (۲)

ترجمه : و پس گوید کی ویشتاسپ شاه که اگر همه پسر و برادر و بزرگان من ...

از گشتاسپنامه :

نخستین کی نامدار اردشیر	پس شهرها را آن نبرده دلیر (۳)
پسی داشت پیل گرانا به مرد	جهان دیده و خورده گردنبرد (۴)
بیامد پس از سروران سپاه	پس تهم جاماسپ دستور شاه (۵)

اشنود (ashut - شنود)

از یادگار زریران :

Kuman ashnut ku shmah baghan en den abezag i mazdesnan az ohrmazd
padirift (۶)

ترجمه : که ما شنودیم که شما بغان این دین ویژه مزدیسنان را از هر مزد پذیرفتید .

از گشتاسپنامه :

نه بنوشتنی بدنه بنمودنی نه برخواندنی بدنه اشنو دنی (۷)

(۱) - حماسه ملی ایران ص ۴

(۲) - متنهای پهلوی ص ۹

(۳) - دقیقی و اشعار او ص ۴۸

(۴) - ایضاً ص ۵۸

(۵) - ایضاً ص ۵۶

(۶) - متنهای پهلوی ص ۲

(۷) - دقیقی و اشعار او ص ۴۳

همچنان کلمه های هلید (helad-رها کنید) و (هلد helad-رها کند) ابر (abar-بر) ابا (abaa-با) و نظایر آن در موارد مختلف هم در یادگار زریران و هم در گشتاسپنامه بکار رفته است.

در مورد شباهت بعضی از کلمه های مرکب و ترکیبات نیز میتوان شواهد متعدد از این دو اثر استخراج کرد، لیکن در این گفتار به ذکر دو مثال اکتفا می کنیم. یکی از این ترکیب ها که در هر دو حماسه چندین بار البته با اندکی تغییر بکار رفته (ژو بین به زهر آب داده) میباشد. چنانکه در یادگار زریران می خوانیم: (ژو بین آبسوده که... به خشم و زهر با آب بزه و گناه آب داده) (۱). در گشتاسپنامه همین کلمه به شکل زهر بکار برده شده است:

بدوداد ژو بین زهر آبدار که از آهنین کوه کردی گذار (۲)

بینداخت ژو بین زهر آبدار ز پنهان بر آن شاهزاده سواز (۳)

دیگر ترکیب کوف سر (kof sar-کوه سر) یعنی سر کوه است که در گشتاسپنامه به شکل کوه سر استعمال شده است:

چو گشتاسپ از کوه سر بنگرید سراورا بدان رزمگه برندید (۵)

به همین ترتیب گاهی ترسیم صحنه ها در هر دو حماسه شباهت دارد (۶)

پس از تذکر مطالب فوق بدین نتیجه می رسیم که دقیقی در سرودن گشتاسپنامه از متن پهلوی یادگار زریران استفاده نموده، لیکن این استفاده از کاهش و افزایش بر کنار نبوده است. چنانکه ملک الشعراء بهار در این باره مینویسد: (هر چند دقیقی یا ترجمه کنندگان این رساله از پهلوی به پارسی دری نتوانسته اند درست به نکات دقیق این داستان پی برده و آنرا بدون نواقص بی شمار بعینه ترجمه کنند و به کلی سرودست و پهای این افسانه تاریخی را درهم خرد کرده اند و قسمت زیادی را از آن افکنده و بر آن افزوده اند.) (۷) این تذکر می رساند که دقیقی برای سرودن گشتاسپنامه خود غیر از یادگار زریران

(۱) - ترجمه چند متن پهلوی ص ۶۸-۷۱. در شاهنامه ثعالبی این ترکیب به شکل (سلاح و زوین مسموم) آمده است. رک. ص ۱۲۶.

(۲) - شاهنامه فردوسی چاپ مسکو جلد ۶ صفحه ۱۰۵ (۳) - ایضا

(۴) - استنهای پهلوی صفحه ۹-۱۰ (۵) - شاهنامه فردوسی چاپ مسکو، جلد ۶ ص ۱۰۶

(۶) - مقایسه شود: ترجمه چند متن پهلوی ص ۶۳ و دقیقی و اشعار او (گشتاسپنامه ص ۳۸)

۷ - ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۵۶-۵۷.

به منابع دیگر نیز رجوع کرده است. به همین علت است که گاهی در این دو حماسه به تفاوت‌هایی برسی‌خوریم. برای اینکه به شباهتها و اختلافات یادگار زریران و گشتاسپنامه و قوف حاصل کنیم لازم است به مقایسه آنها؛ بخصوص در سه مورد یعنی ترتیب و اختلاف روایات، احوال بعضی از قهرمانان و شیوه بیان بهر دوازدهم:

۱ - ترتیب و اختلاف روایات:

در این دو اثر از لحاظ ترتیب و توالی روایات، تفاوت قابل ملاحظه وجود ندارد، لیکن در تعداد حوادث و اندازه روایات اختلاف موجود است. بدین معنی که موضوع هزار بیت گشتاسپنامه به تمامی در یادگار زریران گنجانیده نشده است. در واقع گشتاسپنامه دقیقاً از بیت ۱۱۷ تا ۷۵۵ از رهگذر احتوای روایات حماسی با یادگار زریران مطابقت دارد (۱). از آغاز گشتاسپنامه تا بیت ۱۱۶ که موضوعات به بلخ رفتن لهر اسپ و بر تخت نشستن گشتاسپ، پیدایش شدن زردشت و پذیرفتن گشتاسپ دین او را و باژ دادن گشتاسپ به ارجاسپ رادربرسی گیرد، در یادگار زریران نیست. در حقیقت مطابقت روایات در این دو حماسه از نامه نوشتن ارجاسپ به گشتاسپ که دین مزدیسنان را پذیرفت، شروع میشود، ولی نحوه ابراد حوادث از همین آغاز این دو اثر اندک تفاوت پیدا می‌کند. نام فرستادگان ارجاسپ به نزد گشتاسپ در یادگار زریران، بیدرفش جادو و نامخو است هزاران است (۲) لیکن در گشتاسپنامه غالباً نام شخص دوم یعنی نامخو است. هزاران، تنها بشکل نام خواست ذکر شده است و اسم پدر این شخص یعنی هزاران جز در یک مورد (۳) در گشتاسپنامه دیده نمی‌شود.

در گشتاسپنامه از ابراهیم دبیران مهیست یاد نشده است. در حالیکه هموست که در یادگار زریران در محضر گشتاسپ بر پای می‌استد و نامه ارجاسپ را می‌خواند. ترتیب بیان مطلب و

(۱) - این رقم در گشتاسپنامه چاپ دبیرسیاقتی است. در شاهنامه چاپ مسکو ج ۲ از بیت ۱۲۵ تا ۷۵۱ را دربرمی‌گیرد.

(۲) - در شاهنامه ثعالبی نام این دو فرستاده که حامل پیام ارجاسپ به گشتاسپ بودند، ذکر نشده و تنها گفته شده است که ارجاسپ نامه را سمهور کرد و بردن آنرا به شخص تندخوی و وحشی بحول داشت و هزارتن همراه او کرد. اما نام بیدرفش و نامخو است در شرح سحر به گشتاسپ و ارجاسپ (ص ۱۲۳ - ۱۲۶) آمده است.

(۳) - بدادش بدان جادوی خویش کام کجا نام خواست و هزارانش نام

ایراد موضوعات در نامه ارجاسپ که در یادگار زریران و گشتاسپنامه آورده شده است بصورت عموم همسان نیست ولی از نگاه مفهوم به هم مشابه میباشد. متن نامه ارجاسپ در یادگار زریران چنین است: «... ما شنودیم که شما بغان این دین ویژه مزدسنان را از هر مزدپذیرفتید. اگر دست از آن باز ندارید ما رازیانی گران و دشخواری از آن تواند بود. هر گاه شما بغان صواب بینید این دین ویژه را فرو هلمد با ما هم کیش بوید. در اینصورت هر آئینه شما را به خدایی پرستیم و هر آئینه سال بسال بس زرو بس سیمینه و بس اسپ نیکو و بس گاه شهریاری به شما دهیم و اگر این دین بنهاید و با ما هم کیش نشوید هر آئینه بر سر تن رسیم، خود خورد خوریم و خشک سوزیم و چارپای و دوپای از شهر برده گیریم و شما را به بندگی گران و دشخواری کار فرماییم.» (۱)

قسمتی از همین نامه را گشتاسپنامه به ترتیب ذیل اقتباس می کنیم:

«... تو او را پذیرفتی و دینش را	بیاراستی راه و آئینش را ..
مر آن بند را از میان باز کن	بشا دی می روشن آغاز کن
اراید و نکه پذیری این نیک بند	ز ترکان بیجانت نماید گزند ..
ترا بخشیم این بی گران گنجها	که آورده ام گرد با رنجها
نکو رنگ اسپان با سیم و زر	به استا مهادر نشانده گهر
غلامان فرستمت با خواسته	نگاران با جعد آراسته
وراید و نکه پذیری این بند من	بسایبی گران آهنین بند من ..
بسوزم نکه ریده کاخ ترا	ز بن بر کنم بیخ و شاخ ترا
ز سینت بسوزم سرا سر بدم	سپاهت بناو کک بدوزم بهم
زن و کودکان را بیارم ز پیش	کنمشان همه بنده در شهر خویش (۲)

مفسر موضوع پاسخ گفتن نامه ارجاسپ در میان می آید. در یادگار زریران این نامه را شخصاً زریر جواب می گوید، اما در گشتاسپنامه آمده است که برای جواب گفتن آن زریر و اسفندیار و جاماسپ هر سه با هم اقدام می ورزند.

لشکر آرایبی گشتاسپ در گشتاسپنامه و یادگار زریران طوری شرح شده است که مطالب با هم شباهت دارد. برای توضیح بیشتر نمونه هایی از هر دو حماسه درین زمینه نقل می کنیم:

(۱) - ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۵۹.

(۲) - دقیقی و اشعار اوص ۳۶ - ۳۷.

« همه مردم را از بهسپان خبر رسید و بر در گشتاسپ شاه آمدند به همراه سپاه و تمپک زده و نای در انداختند و بانگ و گاودم برآوردند » (۱) .

سپاهی بیامد بدر گاه شاه

که چندان نپد بر زمین بسر گیاه

چو روزی ببخشید و جوشن بداد

بزد نای و کوس و بنه بر نهاد (۲)

« سپس لشکر بجنبید و ایورژ کرد ... چنان بود که بانگ آنان بر آسمان بر شدی و آواز پای شان در دوزخ پیچیدی ... از گرد و دود شب و روز نا پیدا » (۳) .

ز تا ریگی گرد و اسپ و سپاه

کسی روز روشن ندید و نه ماه

ز بس بانگ اسپان و از بس خروش

همی ناله کوس نشنید گوش (۴)

پیشگویی جاماسپ به دستور گشتاسپ، صرف نظر از بعضی تغییرات جزوی، از قبیل تقدیم و تاخیر مطالب و نیز تعویض ناسها، در هر دو حماسه یکسان است. هنگامیکه گشته اسپ جاماسپ را به پیشگویی و ادار میسنازد وی از گشتاسپ تقاضای کند که سوگند یاد کند تا به وی گزندی نرساند. گشتاسپ این درخواست جاماسپ را قبول می نماید و بجان زریب برادرش سوگند می خورد که او را اذیت نکند. بنابراین جاماسپ آنچه را که در میدان جنگ بوقوع خواهد پیوست یکایک بیان می دارد. قسمتی از پیشگویی جاماسپ در یادگار زریبان و گشتاسپنامه قرار ذیل است :

« فردا این دو سپاه بر هم فرو کو بند، دلیر به دلیر و گراز به گراز، بسامادر با فرز ند بی پور،

بساپور بی پدر، بس پدر بی پسر، بس برادر بی برادر و بس زن شوی مند بی شوی شوند. » (۵)

به پیش اندر آیند مردان مرد

هوا تیره گردد ز گرد نبرد

جهان بینی آنگاه گشته کبود

زمین پر ز آتش هوا پر زد و د

و زان زخم و آن گرزهای گران

چنان پتک پولاد آهنگران

بمغز اندرافتد ترنگا ترنگ

هوا پر کند ناله بور و خنگ

(۱) - ترجمه چند متن پهلوی ص ۶۱-۶۲ .

(۲) - دقیقی و اشعار اوص ص ۴۶-۴۷ .

(۳) - ترجمه چند متن پهلوی ص ۶۲

(۴) - دقیقی و اشعار اوص ص ۴۷ .

(۵) ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۶۴

در فشان بیا لاید از خونها

شکسته شود چرخ و گردونها

بسی بی پسر گشته بینی پدر (۱)

بسی بی پدر گشته بینی پسر

حوادث دیگر از قبیل گشته شدن زریر توسط بیدرفش و پهلوانان دودسان او و نیز قتل بیدرفش و لشکر یان ارجاسپ طوری بیان شده است که در هر دو حماسه ترتیب و توالی شانرا تا حد زیادی حفظ می کند. دقیقی در گشته اسپنامه در ضمن شرح حوادث به تأسی از مراجع دیگر سطلابی را می آورد که آنرا در یادگار زریران به نهج دیگر می یابیم و به همین سبب گاه گاه مغایرتهایی در روایات این دو حماسه بمشاهده می رسد. بطور مثال از گشته شدن گرامیک کورت پسر جاماسپ که در گشته اسپنامه بصراحت سخن رفته، در حالیکه در یادگار زریران در مورد قتل وی چیزی گفته نشده است. در یادگار زریران گرامیک کورت، بستور و اسفند یار تا آخرین لحظه با لشکریان دشمن می جنگند و آنها را شکست میدهند. همین قسم در یادگار زریران گیرنده انتقام زریر پسر او بستور است و وی بیدرفش را به قتل می رساند لیکن در گشته اسپنامه اگرچه بستور نخست بدین قصد بجنگ می رود اما کشتن بیدرفش بدست اسفند یار صورت می گیرد. (۲) علاوه بران از دو روایت دیگر که در هر دو حماسه به اختلاف آورده شده است نیز باید یاد کنیم. یکی از این دو روایت اینست که چون زریر در میانه آوردگاه از دست بیدرفش بخاک و خون می نشیند، بستور پسروی برآن میشود که کین پدر از بیدرفش بکشد. لیکن گشتاسپ او را مانع می شود و برایش می گوید که تو هنوز کودک نارمیده هستی و دستت به تیر آشنا نیست. بنابراین برای تو لازم نیست که بجنگ بروی. اما بستور پنهانی از گشتاسپ نزد آخور سالار (بقول دقیقی اسپدار) میرود و به او می گوید که گشتاسپ فرمان داده است تا اسپ را که زریر در کودکی برآن سوار می شد برای من زین کنی که من به کار زار بروم (۳) و وقتی که گشتاسپ از این اقدام بستور آگاه میشود به مشوره جاماسپ او را اجازه می دهد تا برای انجام مقصودش پیردا زد. گشتاسپ از تیردان تیری به وی میدهد و می گوید برو و پیروز بازگرد.

(۱) - دقیقی و اشعار او صفحه ۸۴ (۲) - حماسه سرایی در ایران ص ۱۱۹ - بقول ثعالبی

قتل بیدرفش بدست بستور صورت گرفت. ر. ک. ک: شاهنامه ثعالبی ص ۱۲۷

(۳) - ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۶۹

۱ این روایت در گشتاسپنامه بدین شکل نیامده است. قرار اظهار دقیقی گشتاسپ سپاه خود را به چندین دسته تقسیم می کند و بستور را در عقب لشکر می گمارد (۱) و یاد دیگر که مربوط به انجام نخستین جنگ گشتاسپ و ارجاسپ میباشد در یاد گار زریران چنین آمده است که در پایان این جنگ از تورانیان جز ارجاسپ کسی زنده نماند. او را نیز یل اسفندیار گرفت و یک دست و یک پای و یک گوش را برید سپس یک چشم او را با آتش سوخت و کور ساخت. پس او را به دم بریده خری نشان داد و گفت که شوو و گوچه دیدی از دست من یل اسفندیار تا هیونان دانند که چه رفته بوده است در پین روز فرو ردین اند را ژد های رزم گشتاسپان (۲) این روایت در گشتاسپنامه چنین است که پس از قتل لشکریان و سران سپاه ارجاسپ چون وی خود را تنها دید راه فرار در پیش گرفت و روی به دشت و بیابان نهاد (۳) همین شکل روایت را ثعالبی نیز آورده است. قرار اظهار وی چون ارجاسپ رو به فرار می نهاد، بستور با یک تعداد سپاه او را تا جیحون تعقیب می کند. (۴)

۲- احوال بعضی از قهرمانان:

شماره قهرمانان آریانا که در جنگ گشتاسپ و ارجاسپ شرکت داشتند در یاد گار زریران به شش تن بالغ می گردد. آنان عبارت بودند از زریر و پاد خسرو برادران گشتاسپ. فرشید و رد، (فرشا ورد) و اسفندیار فرزندان او و بستور پسر زریر و گرامیک کورت پسر جاساسپ. پورده او در جمله سران کی گشتاسپ علاوه از اسفندیار و فرشید و رد و پشوتن که اسم اخیر اند کرد در یاد گار زریران نیامده است، فرشو که را چارمین فرزند وی می خوانند و ستد که می شود که هر چند در شاهنامه از او اسم برده نشده اما بطور یقین میداندیم که او پسر گشتاسپ است زیرا در یاد گار زریران مکرراً از او یاد شده و در همین جنگ بدست ناخواست پسر هزاران سر لشکر تورانی کشته شده است. (۵)

من در یاد گار زریران (چاپ بنیاد فرهنگ ایران از روی نسخه آمانا) نام فرشو کرو چگونگی قتل وی توسط ناخواست را پیدا نکردم، بلکه در عوض در یافتیم که پاد خسرو برادر گشتاسپ که چار بار نامش در یاد گار زریران آمده (۶) بدست نامخواست هزاران کشته شده است.

(۱) - دقیقی و اشعار او ص ۵۵ - بقول ثعالبی بستور در جناح چپ لشکر گمارده شده بود و بعد از کشته شدن زریر گشتاسپ کین کشیدن از بیدرفش را شخصاً به وی محول کرد. رک: ایضا ص ۱۲۳ - ۱۲۶

(۲) - ترجمه چند متن پهلوی ص ۷۶ (۳) - دقیقی و اشعار او ص ۷۵ (۴) - شاهنامه ثعالبی ص ۱۲۷ - (۵) - بیشتها، ج ۲، ص ۲۷۵. (۶) - ستتهای پهلوی ص ۶-۷-۸-۱۷۹.

ممکن است استاد پور داود، نام فرشو کر یکی از پسران گشتاسپ را در کدام نسخه دیگر از یادگار زریران دیده باشد. در گشتاسپنامه تعداد قهرمانان نسبت به یادگار زریران بیشتر ضبط شده و از نیو زارو شیرو و شیدسپ وارد شیر و پشوتن که در یادگار زریران سخنی از آنان نرفته در گشتاسپنامه صحبت بعمل آمده است.

از قهرمانان تورانی در این نبرد در یادگار زریران نام دوتن یعنی بیدرفش جادو و نا مخواست هزاران ذکر گردیده است. دقتی بر علاوه آنها از کسان دیگر از قبیل گرگسار و کهرم نام می برد که نام این دوتن در یادگار زریران نیست. در شاهنامه ثعالبی نام ارد شیر و شیداسپ و گراسی کرد موجود است و از فرشاورد و نیوزارو جو دندارد. و یک شخص دیگر که موسوم به فیونداد میباشد (۱) بحیث چهارمین پسر گشتاسپ معرفی شده، از افراد ارجاسپ نام بیدرفش و نا مخواست و کهروم مذکور است لیکن از گرگسار که در گشتاسپنامه آمده ذکری نرفته است.

کسانی را که در فوق نام بردیم پهلوانان معروف معرکه رزم بوده اند. در یادگار زریران و گشتاسپنامه در میان قهرمانان و سر بازان زریر بستور و اسفندیار نسبت به دیگر پهلوانان دودمان گشتاسپ در میدان کارزار برای نابودی نیروی جانب مقابل بیشتر تلاش کردند. از جمله این پهلوانان اگر چه نام اسفندیار در حماسه های ملی ما مشهورتر است، لیکن در یادگار زریران مقام اول را باید به زریر داد و سپس دلاوریهای اسفندیار و بستور را به دیده تحسین نگریست. نام زریر در فقره های ۱۱۲ - ۱۱۳ - ۱۱۷، آبان یشت بشکل زئیری و ئیری Zairi vairi که معنای زرین سینه و جوشن را می رساند ضبط شده است (۲). زریر پسر لهراسپ برادر گشتاسپ سپهبد آریانا و قهرمان نام آور بود. وی در اوستا به اسپ یوذا Aspayaodha یعنی جنگاور سوار، موصوف میباشد. در یادگار زریران «تهم سپاهبد نیو» خوانده شده است (۳) دقتی در گشتاسپنامه او را زریر سوار گفته است:

زدا نا سپهبد زریر سوار	زجاماسپ و زفرخ اسفندیار (۴)
چو بستور پور زریر سوار	زخمه خرامیدزی اسپدار (۵)

(۱) - شاهنامه ثعالبی ص ۱۲۵

(۲) - یشتهها ج اول ص ۲۸۷

(۳) - متنهای پهلوی صفحه ۲

(۴) - شاهنامه، چاپ مسکو جلد ششم صفحه ۸.

(۵) - ا یضا صفحه ۱۱.

سهامی زریر در سراسر منظومه ایاتکار زیران و گشتا سپنانه در خشش عجیبی دارد. اراده او برای مقابله با مغاصمان و معاندان شکست ناپذیر است. هنگامیکه گشتا سپنانه پس از شنیدن متن نامه ارجاسپ اندوهگین میشود در واقع زریر است که برای پاسخ گفتن آن نامه آمادگی میگیرد و از پس غیرت و همت به دشمن خاطر نشان میسازد که با اسپان پیکار گذار بر شما خواهیم تاخت و شمارا شربت مرگ خواهیم چشانید. او به دستور گشتاسپ در پی تدارک و فراهم آوری سپاه میشود. جنگاوران با سلاحهای جنگی و با سپرهای رستم روبه آور دگاه می نهند. زریر فرمانده سپاه بر باره آهنین سبب خویش برمی نشیند و دلیرانه سخت کار زار می کند. همچون ایزد آذر که اندر نیستان افتد و باد با آن یار باشد (۱) اما یکتن از سران لشکر ارجاسپ بنام بیدرفش جادو که در مقابل وی خود را ناتوان می یابد از پشت سر با ژوبین آبداده به زهر بر او ضربتی وارد می کند و او را هلاک میسازد.

بستور پسر زریر مانند پدرش نبرده و جنگ آور است. نام وی در فقره ۳. ۱ فروردین یشت بشکل بستوئیری (Basta Wairi) و بمعنای جوشن بسته آمده است. این نام در گشتا سپنانه و در اکثر چاهای شاهنامه فردوسی (جز چاپ مسکو) نستور ضبط میباشد که محققان ادرست است و به یقین میتوان گفت که این تحریف در اثر اشتباه استنساخ کنندگان صورت گرفته و سپس در چاپهای متعدد داین اشتباه تکرار شده است.

بستور در هنگام قتل پدر، کودکی نارسمیده و به استناد یادگار زیران هفت ساله بود (۲). ولی با همین سن کم دلیرانه کارزار کرد و بیدرفش جادورا به انتقام کشتن پدرش تیری بردل بزد و هلاک ساخت و تا پایان جنگ گشتاسپ و ارجاسپ، در صف سایر دلاوران و قهرمانان آریانا بجنگید. یکی از بزرگترین قهرمانانیکه در این جنگ پایداری و کارروایی های او در خور ستایش است، اسفند یار پسر گشتاسپ میباشد. نام این پهلوان در اوستا بشکل سپنتودات (Spento data) بمعنای بخشیده سپنته (مقدس) و در پهلوی سپندیات (Spento dadta) آمده است. راجع به وی در فقره ۳. ۱ فروردین یشت و در فقره ۲۵ و یشتاسپ یشت به نیکویی سخن رفته و بصفت تهم و دلیر خوانده شده است (۳).

(۱) - متنهای پهلوی صفحه ۹ - دقایقی از طرز جنگ آوری زریر چنین توصیف می کند:

بشکر گه دشمن اندر فتاد چواند ر گیا آتش تیز و باد

(۲) - متنهای پهلوی ص ۱۱، توجمه چند متن پهلوی ص ۶۹

(۳) - یشتهاج دوم صفحه ۸۷

اسفندیار پهلوانی بود روپین تن بر جسم او هیچ ضربتی کارگر نمی افتاد . مطابق توضیح زراتشت نامه، اسفندیار را زردشت با دادن انار روپین تن کرد (۱) انار میوه مقدسی بشمار میرفت و بدان سبب قرار اظهار پورد او د بر در آتشکده ها درخت انار غرس می شد. به تعبیر سوله دانشمند معروف و فقید لهستانی انار در آریانای باستانی نمایندۀ جنگاوری بشمار میرفت (۲) .

ستاره بخت اسفندیار هم در یادگار زریران و هم در گشتاسپنامه دقیقی ، همیشه تا بناك است با وجود دلاوریها و جانفشانیهای تمام قهرمانان نخستین جنگ گشتاسپ و رحاسب، این نبرد بهمت اسفندیار به پیروزی انجام یافت. نام این قهرمانان و امثال آنان که کارنامه های ارزشمندی از خود بجا گذاشتند در حماسه های ملی ما جاودان است .

۳ - شیوه بیان :

یکی از خصوصیات مشترک که در حماسه ها وجود دارد نحوه ایراد مطالب، توصیف قهرمانان بیان چگونگی جنگ آوری، عزم و ثبات و احساسات آنان و نیز توصیف میدان جنگ، آلات و ادوات جنگی و نظایر آن میباشد. در آثار حماسی گوینده یا نویسنده وقایع را به اسلوب خاصی شرح می کند .

در گفتن واقعه از ایجاز کاری گیری و با از اطناب. تشبیهات، استعارات و مبالغه هایی بکار میبرد که موافق موضوع مورد بحث است و در پروراندن مطالب اقتضای مناسبت را از نظر دور نمی دارد. وقتی که آثار حماسی از لحاظ شیوه بیان مورد مقایسه قرار می گیرد با آنکه موضوع آنها یک چیز باشد، تفاوتی در میان آنها موجود میباشد. برای آنکه به خصوصیت و طرز بیان گشتاسپنامه و یادگار زریران وقوف حاصل نماییم بهتر است راجع به هر یکی از آنها بطور جدا گانه صحبت کنیم .

در گشتاسپنامه دقیقی اگر چه پیرایه های ادبی وجود دارد لیکن وی کلام خود را نه با تکلف بسیار بلکه به سادگی و گاهی با الفاظ ثقیل بیان می کند. بقول نولد که او پابند بشکل و صورت ظاهر است. هر وقتیکه یک پهلوان تازه را معرفی می دارد و یا از کشته شدن او سخن می راند همیشه بیک نحو و اغلب با همین کلمه ها شرح میکند. در گشتاسپنامه مجالسهای رزم بسیار معمولی نگارش می یابد. دقیقی بعضی اصطلاحات را زیاد بکار میبرد از قبیل (نگرتا) (یکی نام بودش) و مانند آن

(۱) - زراتشت نامه به تصحیح محمد دبیر سیاقی چاپ طهوری صفحه ۷۷ .

(۲) - مجله دانشکده ادبیات و علوم بشری دانشگاه تهران (مقاله اسفندیار و راز روپین تنی

نوشته محمد علی اسلامی ندوشن) سال ۱۹ شماره ۳ - ۴ - صفحه ۵ .

(۱) این مطالب چنین معنی ندارد که دقیقی از داشتن یک سبک محکم حماسی برخوردار است. در گشتاسپنامه از لحاظ محاسن و زیبایی های ادبی نیز شواهد فراوان موجود است. بحیث مثال در خطا به گشتاسپ بهترین ابیات دیده میشود و دقیقی در این مورد نهایت ایجاز و فصاحت را بکار بسته است. همچنان سخنان وی در باب ظهور زردشت از لطف و زیبایی تهی نیست و همین امر در مورد پیشگوی جاماسپ نیز صدق میتواند کرد.

یکی از وجوه اهمیت دقیقی بکار بردن ترکیب های فراوان است. این ترکیبها گاهی باستن پهلوی ایا تکرار ز زبان موافقت دارد. گشتاسپنامه از لحاظ بکار بردن تشبیهات و استعارات و ترسیم صحنه های پیکار و توصیف حالات پهلوانان قابل توجه میباشد. گاهی درین نامه به تشبیهاتی برسی خوریم که استادانه بیان شده است، مانند تشبیهات ذیل:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| ا بر کین شید سب فرزند شاه | چو رستم بیامد میان سپاه (۲) |
| • • • | |
| سر انجام ترکان به تیرش زنید | تن پیلوارش بخاک افکنند (۳) |
| • • • | |
| فروغ سر نیزه و تیر و تیغ | بتا بد چنانچون ستاره زسیغ (۴) |
| • • • | |
| ببند دبر اور امچون پیل مست | یکی تیغ زهرآب داده بدست (۵) |
| • • • | |
| پس این لشکر فاسد اربزرگ | بدشمن درافتند چون شیروگرگ (۶) |
| یکی با روی برنشسته چونیل | بتک همچو آهو بتن همچو پیل (۷) |
| • • • | |

(۱) - حماسه ملی ایران صفحه ۴۹ (۲) - دقیقی و اشعار او صفحه ۴۹

(۳) - ایضاً صفحه ۵ (۴) ایضاً صفحه ۱

(۵) ایضاً (۶) ایضاً

(۷) - ایضاً صفحه ۵۸

بلشکر گه دشمن اند رفتاد چو اندر گیا آتش تیز و باد (۱)

• • •

بدست اندرون گرز چون سام یل به پیش اندرون کشته چون کوه تل (۲)

و یا استعاراتی بکار رفته است که بسیار زیبا می باشد، مانند استعارات ذیل:

بسی ناسد ازان و گردان چین که آن شیر گرد افکند بر زمین (۳)

تو گفتی هوا ابردارد همی و زان ابر الماس بارد همی (۴)

چو گشتا سپ از کوه سر بنگرید بگرد اندرون ماه گردان ندید (۵)

با توجه به ابیات زیر میتوان دریافت که دقیقی در تجسم و ترسیم حالات و عواطف پهلوانان

ماهر است. این ابیات مضمون گفتاری است از زبان بستور بر سر نعل زریر:

همی گفتش ای ماه تابان من چراغ دل و دیده و جان من

بدان رنج و سختی بهروردیم کنون چونکه رفتی بکه اسپر دیم

همه لشکر و کشور آراستی همی رزم را با رزو خواستی

کنون کت بگردون برافراخت نام شدی کشته خودنا رسیده بکام (۶)

و ابیات ذیل در توصیف زریر:

بیا مد پس آن زره شیر دلیر نبرده سوار آنکه نامش زریر

به پیش اندر آید گرفته کمند نشسته ابر اسپ تا زی سمند

ابا جوشن زرد رخشان چو ماه بد و اندرون خیره گشته سپاه (۷)

در یادگار زریران نیز شیوه بیان بسیار دلکش و شاعرانه است. چون این حماسه اصلا در زبان

پهلوی اشکانی شعر بوده و با وصف آنکه در ترجمه پهلوی ساسانی آن تغییرات و تبدیلاتی صورت

گرفته است، باز هم شیوایی بیان و تأثیر متن اصلی آن در ترجمه مشهود است. تاو ادیا آهنگ سخن

این حماسه را شاعرانه می خواند (۸). قدر مسلم اینست که در یادگار زریران اسلوب سخن کاملا

ادبی و شاعرانه و پراز توصیفات است. این امر در واقع ممثل همان ذوق ادبی و بیان شیواست که

از گاه باستان در آریانا سراغ میشد، چنانکه مثالهای آن در کتاب اوستا مشهود است و تأثیر همین

ذوق و استعداد ادبی بود که سخنوران نامی ادب دری نخستین بار از افغانستان سر بلند کردند و

(۱) - ایضا صفحه ۶۱ (۲) - ایضا صفحه ۶۳ (۳) - ایضا صفحه ۴۹

(۴) - ایضا صفحه ۵۷ (۵) - ایضا صفحه ۶۵ (۶) - ایضا صفحه ۷۰

(۷) - ایضا صفحه ۵ (۸) - زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۳

گویندگان دیگر به تلمذ و تبعیت از آنان از نواحی دیگر بسیار بعد به آوردن شعر در می کوشیدند . باید یاد داد و رشد که در ایا تکار زریران هرچند صحبت از کیش زردشتی است اما اصول و طریقه این آئین شرح نشده بلکه بیان پیکار و دلاوریهای قهرمانان آریانای باستانی است . بنابراین درستی و نیکه چنین حوادث حماسی و پهلوانی محتوای آنرا تشکیل میدهد بدون شبهه تعبیرات و شیوه بیان رنگ شاعرانه دارد .

بقول نولد که با وجودیکه یادگار زریران بر حسب ظاهر بزبان مکالمه بی فصیح نوشته نشده است، شامل مبالغه های برجسته حماسی زمانهای بعدی میباشد (۱) . حقیقت اینست که شیوه بیان در این کتاب به اقتضای مناسبتها فرق دارد . بقول تاوادی آنجا که سخن از پیش آمد های ساده و جزئی است، بیان هم ساده است، اما به علت کوتاهی که دارد گیر او پر کشش است . مانند همان آغاز کتاب که نامه های دعوت درباره رها کردن آیین تازه یعنی کیش زردشتی رد و بدل میشود و پاسخ غرور آمیزیکه به این دعوت داده میشود، در جاهائی که مناسبتی اقتضای کند زبان بسیار ادبی و پر از تشبیهات شاعرانه و مبالغه آمیز میشود، مثلاً هنگام لشکر کشی با آهنگ موسیقی شایان توجه، ناله پردرد جاماسپ است: «آه کاش از مادر نزاده بودم و چون زاییده شدم کاش در کودکی به سر نوشت خود مرده بود!» (۲) یا مانند ناله درد ناک بستور بر سر نعش پدر: «تورا چنین کام بود که با هیونان کارزار کنی. کنون کشته افتاده ای اندرین رزمگاه چون بی تخت و بی گنج مردم و این خوب چهر و گیسوان وریش تواز بادها پریشان. تن و پیکر ویژه ات به پای اسپان خسته و خاک بروی نهشته» (۳) یا مانند این بیان شیوا که در واقع توصیف و تصویر نحوه جنگ کردن زریر میباشد: «آن تهم سپاهید دلیر زریر آنگونه دلیرانه کارزار کند چنانکه آتش سخت اندر نیستان افتد و باد آن آتش را یار شود» (۴) به این ترتیب تقریباً تمام حالتها و چهره ها در یک کار ادبی و هنری کوچک نمایان شده است . (۵)

مقایسه یادگار زریران با گشتاسپنامه دقیقی در سه مورد فوق الذکر سارا به این نتیجه می رساند که از لحاظ موضوع، توالی روایات، توصیف و بیان حالات قهرمانان و بکار بردن تشبیهات، استعارات و مبالغه ها و استعمال لغات پهلوی، آوردن ترکیب های اضافی و توصیفی و نظایر آن میان این دواثر حماسی شباهت وجود دارد، بنابراین ممکن است در نظم گشتاسپنامه، دقیقی از متن پهلوی ایاتکار زریران استفاده کرده باشد .

(۱) - حماسه ملی ایران صفحه ۲۱ (۲) - زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۳

(۳) - ترجمه چند متن پهلوی صفحه ۷۰ (۴) - ایضاً صفحه ۶۷

(۵) - زبان و ادبیات پهلوی صفحه ۱۹۳

پوهنیا ر محمد علم ۱۳۰۴ بار

گوشه‌هایی از فرهنگ

عالمیان کلاشوم نورستان

-۲-

دوم - فرهنگ شفاهی :

ساده ترین فرهنگ شفاهی که در گروه های محلی کلاشوم نورستان رایج است عبارت است از اساطیر، نام های محلی و عنعنوی، لهجات محلی، ضرب المثل های محلی، چیستان ها و معماهای محلی، داستان ها و غیره. بعضی از نمونه های اساطیر را در فرهنگ شفاهی در آتی تقدیم مینمائیم .

اسطوره‌دی (De) دروایی استان :

در گذشته چنان می پنداشتند که «دی» رب النوع سرنوشت و نگهبان سر دم در روستای وای استان بوده است. قریه وای استان (وایگل) در قسمت شمال کلاشوم در جنوب سلسله کوه هندوکش در حصه مرکزی نورستان موقعیت دارد .

رودهای نسبتاً کوچک بنام دیگل (De-gal) (۱)، شاگل (Sha-gal) و شام کوی (Camkoy) در آن وجود دارد که از سه دره جریان پیدا کرده و درینجا باهمدیگر یکجا شده و رودخانه نسبتاً بزرگی را که بنام دریای «وایگل» یاد میشود تشکیل میدهند. اگر از قریه وای استان

۱- دیگل :دی، نام رب النوع است و گل به معنی دره، یعنی دره که مربوط به «دی» بود.

یکی ازین رود خانه های فرعی تعقیب گردد در کرانه های آن اما کنی بنظر میرسند که به اسامی ارباب الانواع کهن آن مسمی گردیده اند .

در نزدیکی رود خانه دیگل جاها بی وجود دارد که محل بود و باش خدایان فرعی بوده است . یکی ازین جاها که بنام دیتاع (De-ta) (جای رب النوعی که سرنوشت و نگهبانی مردم را بدوش داشت) یاد می شد .

در نزدیک و طرف راست دیتاع جای مادیتاع (Made-tâ) (جای رب النوع مادی) و بطرف شرق و شمال آن تراسکان تاع (Tras-kan-tâ) (مسکن رب النوع تراسکان تاع) بود . و در دره شاگل یمرا تاع (Yamaratâ) (مسکن خالق همه مخلوقات) (۱) بود . در باره هر یکی ازین جاها اساطیر دلچسپ بشکل پراکنده موجود میباشد . و درینجا اسطوره «دی» را که در دیتاع مربوط دره و ایگل مسکن داشته است تقدیم میکنیم :

در ازمنه بسیار قدیم در دره دیگل امروز و در جای دیتاع که نزدیک وای استان است یک یوش Yosh «دیو» زندگی میکرد . یوش از رسیدن بهار برای مردم وای استان خبر میداد . و مردم وای استان هر سال طی مراسم خاص از یک گروه مردم یک مرد را به این یوش میدادند . یوش این مرد را میخورد و فصل بهار را برای مردم می آورد و پیغام بهار را برایشان میگفت . مردم وای استان دایم ازین یوش خوف داشتند و گاه گاهی هم از «دی» کمک میخواستند اما هنوز عملاً با قربانی کردن بز و گاو در جستجو «دی» اقدام نکرده بودند .

سالی نوبت به یکی از آن خانواده ها رسید که می بایست یک نفر از آن خانواده طی مراسم خاص به یوش سپرده شود ، تا یوش او را خورده و پیغام بهار را بیاورد و در بهار را برای مردم باز کند . درین خانواده هم جز یک پسر و یک دختر یتیم دیگر کسی نبود .

این دو یتیم هم میدانستند که نوبت به خانواده آنان رسیده است و پسر یتیم با مراسم خاص بسوی یوش فرستاده خواهد شد . دختر یتیم تلاش داشت که حیات برادرش را ازین بلای بزرگ نجات بدهد . روزی این دختر نزدیک زن پیری که دیال Deyal (غیب گوی) بود رفت و حقیقت موضوع را به او گفت تا شاید راهی برایش نشان دهد که برادرش را از شر یوش نجات دهد . دیال به دختر یتیم گفت : «برادرت را آماده بساز تا نزد یوش بروی . پیش از رفتن وجودش را با کثافت و سوسو انسان آلوده بساز تا بسوی آن بسه یسوس برسد و در آن صورت

۱ - Edelberg نام ارباب الانواع وای استان راست نموده است در (Kmul 1965) .

یوش به برادرت نزد یک نخواهد شد. و برادرت نجات داده خواهد شد. در عین حال برادرت به مردم وای استان بگوید: بیا نیک که به جستجوی «دی» برویم. یکدانه شانده، یکدانه سوزن و لوبیای سیاه پخته بحیث خوراک به وی داده شود تا در طول سفر به جستجوی «دی» دیگر هیچ چیزی را نخورد. و «دی» مددگار مردم وای استان خواهد بود. حتی این یوش را از بین خواهد برد و برادرت نام نیک و پرافتخاری را در جاسعه وای استان کسب خواهد کرد.

دختر یتیم همه گفتار و هدایت دیال را در باره برادرش عملی کرد. و مردم وای استان برای فرستادن پسر یتیم به یوش آمادگی گرفتند و پسر یتیم را با مراسم خاص به سوی مسکن یوش حرکت دادند. پسر یتیم مطابق هدایت دیال تمام وجودش را با کثافت و مدفوع انسان آلوده ساخته بود. مردم وای استان با پسر یتیم تا نزد یک مسکن یوش رسیدند و مردم طور معمول تماشا میکردند. همان بود که یوش خود را نشان داد و بطرف پسر نظر کرده نزد یک شد. در ینوقت بوی کثافت و مدفوع انسان به بینی یوش رسید و گفت: «این چه بوی است؟ این بوی را این پسر آورده است.» آنگاه گفت: برو، برو تحمل این بوی را ندارم. پسر در بین مردم وای استان و یوش حیران ماند. مردم وای استان برای اینکه آن قربانی سالانه یوش را ادا کرده باشند اصرار میکردند که پسر با یوش نزد یوش برود تا از شر او تا مدت یکسال نجات یابند. یوش هم این پسر یتیم را به نسبت عفو نیکه از او متصفا عد بود نزد خود نمیگذاشت. با آنهم همه مردم وای استان میدیدند که یوش اشاره کرده پسر یتیم را به بازگشت جانب قریه وادار میکرد. و مردم وای استان مکرراً بطرف پسر یتیم اشاره میکردند که حتماً نزد یوش برود، زیرا آنان مجبور بودند که هر سال یک نفر را به این یوش فدا و نثار کنند. پسر یتیم ناگزیر واهس نزد مردم وای استان آمد، و حیالتش از شر یوش نجات یافت. مردم وای استان نمیدانستند که چطور ازین یوش جاسعه شان رانجات بدهند. درین وقت پسر یتیم از مردم تقاضا نمود تا به جستجوی «دی» رفته و از او کمک بخواهند تا از خطر یوش نجات یابند. مردم وای استان هم با او همداستان شدند تا به جستجوی «دی» بروند و از او درباره نجات از شر یوش که دائم جاسعه وای استان را تهدید میکرد، کمک بخواهند. همه مردم وای استان به این منظور گرد هم جمع شدند و سه دسته بیست نفری را تشکیل دادند و از قریه وای استان بطرف شمال غرب حرکت کردند. این سه دسته مردم راه های طولانی را در مناطق کوهستانی پیمودند. هر کس را که در طول راه میدیدند فکر میکردند که «دی است و با او در صحبت را باز کرده ازستم یوش شکایت میکردند. روزی نزدیک شام یوش دیگری را دیدند. مردم فکر کردند که این یوش البته «دی» است. و «یوش» هم با آنان به نرسی صحبت را

آغاز کرد. همان بود که یوش از همه این مردم دعوت کرد تا نان شب را در خانه او صرف نمایند. او همچنان گفت: «شما مردم بی گناه کجا میروید و چه میخواهید.» آن مردم ساده توقعات شان را به وی گفتند اما نفهمیدند که آنها یوش بود و انسان را کمک نمی‌کرد بلکه میخواست همه آن مردم را بخورد. همچنان آن یوش با دیدن این مردم خیلی خرسند شد زیرا میخواست این تعداد انسانان را برای چندین روز نوش جان کند. البته پسر یتیم نیز به هدایت خواهرش باین گروه همراه بود. یوش این گروه مردم را بنام نواسه‌های عزیز خطاب می‌کرد.

یوش به این مردم خطاب کرده می‌گفت: «نواسه‌های عزیز، برای شما نان مخصوص پخته شده و دسته بیست نفری اول این نان را نوش جان کند.» نان این یوش بنام گور کوشداع (۱) (Gur-Koshda) یاد می‌شد. بمجرد یک دسته بیست نفری اول آن را خوردند همه بی‌هوش شدند. یوش از دسته بیست نفری دوم نیز خواهرش نام دتا این خوراک لذیذ و مخصوص را نوش جان کنند. بمجرد خوردن گور کوشداع، دسته دومی نیز بی‌هوش شده بر زمین افتادند. و جلا نوبت به دسته سوم رسید که پسر یتیم نیز در آن بود. طبق امر یوش این دسته هم گور کوشداع را خوردند و همه بی‌هوش بر زمین افتادند. اما پسر یتیم مطابق هدایت خواهرش خوراکی که یوش به او میداد پنهان کرده و در جیب خود می‌انداخت و لوبیای سیاه پخته را که خواهرش برایش تهیه کرده بود، می‌خورد. همان بود که غیر از پسر یتیم همه وای استان در خانه یوش بی‌هوش شدند. یوش به پسر یتیم می‌گفت: «ای نواسه عزیز! هنوز بی‌هوش نشدی؟» یتیم گفت: «حالا بی‌هوش می‌شوم. مگر مادرم مرا در غربال طلاپی آب میداد. و حالا من پیاد آن آب می‌باشم که در غربال طلاپی (۲) می‌خوردم.» یوش يك غربال را که در خانه داشت گرفته بطرف دریا رفت تا برای این پسر آب بیاورد. یوش هر قدریکه آب را در بین غربال می‌انداخت پرنمیشد بلکه آب از زیر غربال بیرون می‌ریخت. این وضع تا چندین ساعت دوام کرد. و وقت زیاد یوش را گرفت.

یوش در خانه خود یک بز داشت که بنام کاشیره کوزه گورش (Kashera-kuna-gursh) «بز سفیدپی شاخ» یاد می‌شد و با یوش با مهر و محبت صحبت می‌کرد. پسر یتیم دور بودن یوش را غنیمت دانسته

(۱) - گور یک قسم حشره است و کوشداع بمعنی پخته و کباب کردن و گور کوشداع به مفهوم حشره پخته شده است که خوراک یوش بود.

(۲) - درین اسطوره برای غربال طلائی به زبان کلاشه-الا، سون پوچه «(Sun-Pucha) آمده است. که سون به معنی طلا و پوچه به معنی «غربال» میباشد.

مطابق هدایت خواهرش سر بز یوش را برید و خون آن را در یک ظرف انداخت و سر بز را در یک گوشه خانه گذاشت و گرده بز را در آتش انداخت و خون بز مذکور را که در یک ظرف ریخته بود مانند قطره باران با گفتن کلمه سوچ Soch «پاک شوید!» بالای گروه های بیست نفری اول، دوم و سوم مردم وای استان که در اثر خوردن گور کوشداع بیهوش شده بودند، علی الترتیب پاشید. همان بود که این مردم به ترتیب به هوش آمدند و با مالیدن چشمان شان به گفتگو شروع کردند. و گفتند: «ما را خواب برده بود، چه خواب سنگینی!» پسر یتیم درین وقت بمردم گفت که این یوش است و میخواید همه ساو شمارا بخورد. عجله کنید، حیات خود را نجات بدهید! مردم هم به خطری که از جانب یوش متوجه شان بود پی بردند و راه گریز در پیش گرفتند.

یوش هم، مقدار کمی آب را در غربال بخانه رسانید. شب بود. میخواست آتش روشن کند. خود را به آتش دان رسانید و به دهن در آتش شروع کرد. دو دانه گرده کاشیره گوتیه گورش که توسط پسر یتیم در آتش دان نداخته شده بود از آتش پریده و هر دو چشم یوش را کور کرد. یوش کاشیره کونه گورش را صدا کرد. سر کاشیره کونه گورش که از تنش جدا شده و در گوشه خانه اش مانده شده بود جواب داد گفت: «اینجا هستم» یوش این سو و آنسو می دید اما غیر از سر کاشیره کونه گورش دیگر چیزی معلوم نمیشد. یوش بر حقیقت موضوع پی برد و با چشمان کور خود به تعقیب مردم وای استان دوید. مردم وای استان برای اینکه حیات شان را از شر یوش نجات داده باشند دوان دوان بطرف وای استان سیآ مدند و یوش هم به تعقیب آنها می دوید. همین بود که یوش با چشمان کور خود خود را به این مردم نزدیک ساخت.

پسر یتیم همان شانیه را که خواهرش برایش داده بود در پیش روی راه یوش انداخت. از آن شانیه جنگل های انبوه پیدا شد و این جنگل ها راه عبور یوش را به سوی این مردم تا اندازه بی دشوار ساخت. مردم وای استان با استفاده از فرصت به سرعت فرار کردند. با وجود کور بودن و مشکلات جنگل، یوش باز هم خود را بمردم وای استان نزدیک ساخت. این بار پسر یتیم سوزنی را که خواهرش به وی داده بود بر سر راه یوش انداخت.

و از آن سوزن بته های خار از زمین روئید. چون یوش کور بود و دیده نمیتوانست، هر قدر میکشید بر میداشت در پا هایش خار می رفت. و کوشش می کرد تا خار را از پای خود بکشد. به این صورت تا اندازه وقت یوش تلف می شد. مردم وای استان در راه جلوتر می رفتند. این مردم بالا خره به کنار یک دریا نزدیک شدند. دیدند که در کنار دریا یک درخت بسیار بلند و

سر تفع بود. فوراً درخت را از بیخ قطع کردند و بروی دریا انداختند. این درخت مانند یک پل بود که در عرض دریا انداخته شد. مردم وای استان ازین دریا عبور کردند. و درخت را بعد از عبور از دریا در امواج متلاطم دریا افکندند تا یوش به تعقیب آنها از دریا گذشته نتواند. یوش وقتی به کنار دریا رسید همه مردم وای استان با پسر یتیم از آن دریا عبور کرده بودند. یوش در کنار دریا ناامید و مأیوس ماند. و مردم وای استان خیلی مسرور گردیده و میگفتند: «ای» «دی» تو کجاستی؟ بیا و ما را از شر یوش که مردم وای استان را تهدید می کند نجات بده.» مردم وای استان از کنار دریا بطرف روستای وای استان روان شدند. درین اثنا یک سون ننگاچه (Sun-Nangacha) (پرنده طلائی) خود را بروی شانۀ پسر یتیم انداخت و به همراه این دسته مردم که «دی» ورد زبان شان بود یکجا شد. سون ننگاچه به گپ زدن شروع کرد. بعضی ازین مردم حیران ماندند که این چه پرنده زیبا و مقبول و شیرین زبان است که با ایشان همراهی میکند. بعد از آن پی بردند که این سون ننگاچه همان «دی» است که این سه دسته مردم در جستجویش بودند. و سون ننگاچه همان «دی» بود که بشکل پرنده طلائی به این مردم ظاهر شد. مردم آرزوها و توقعات شان را به سون ننگاچه گفتند.

سون ننگاچه به ایشان گفت: «در خطری که از یوش مواجه شده بودید تا حدی که لازم بود با شما همکاری بعمل آید. و از تهدید یوش دیگری که در وای استان است نیرنجات خواهید یافت.» مردم وای استان از شنیدن این کلمات «دی» خیلی خرسند شدند و به همراه او بطرف وای استان حرکت کردند.

بعد از طی مسافت زیاد «دی» بشکل پرنده طلائی با مردم به وای استان آمدند. درین وقت این پرنده طلائی به شکل یک انسان نیرومند و قوی درآمده و برای از بین بردن آن یوش با مردم وای استان هم دست شد.

«دی» گفت من این دیورا مغلوب و منکوب خواهم کرد. برای تقویه و احیای نیروی خود در حین محاربه با یوش به نوعی از خوراک که بنام سماری (Samari) یا دمی شود ضرورت خواهم داشت. و اگر یوش از شما کمک بخواهد چون او دشمن سرسخت شماست سنگ دریائی را در آتش سرخ کرده و در دهن او بیندازید. مردم وای استان به همراهی «دی» بطرف

(۵) - سماری (Samari) یک نوع خوراکی است که آرد و روغن را مقدار معین یکجا کرده و آن را می پزند که مانند حلوا است. و این از جمله خوراکهای لذیذ در این ساحه محسوب میگردد.

مسکن یوش رهسپار شدند. «دی» بشکل انسان و مانند یک پهلوان نیرومند بود. و از همه مردم وای استان جلوتر می رفت. او مانند یک قهرمان جنگ بسوی یوش شتافت و چند کلمه با یوش رد و بدل کرد و جنگ بین یوش و «دی» با انداختن سنگ بر یکدیگر در گرفت. همه مردم وای استان این جنگ را تماشا میکردند. میگویند که جنگ تن به تن در بین یوش و «دی» شروع شد و این جنگ دره دیگل را به اهتزاز درآورده بود. مردم وای استان همه موفقیت «دی» را ستیخواستند. در اثنای کشمکش یوش گفت:

«آه! نیرو و قدرت من ضعیف شد. چیزی خوردنی برای من بدهید.»

مردم وای استان مطابق هدایت «دی» سنگهای دریائی را که در آتش سرخ کرده بودند در چوب انداخته و بطرف یوش می دویدند و میگفتند: «دهن خود را باز کن.» وقتی یوش دهن خویش را باز می کرد مردم سنگهای سرخ را در دهن او می انداختند. یوش سنگ ها را بلع می کرد و سنگ های سرخ شده و جسد او را خلی یسوش را می سوختا نسد نسد. یوش فریاد می زد و می گفت: «سوختم سوختم!» و تیکه «دی» میگفت: «که چیزی خوردنی برایم بدهید که ضعیف شده ام.» مردم از خوراک بسیار لذت بردند و هوسانه خویش که سماری بود برای «دی» میدادند تا نیرو و قدرت او تازه میشد. اما در مقابل قدرت یوش لحظه به لحظه ضعیفتر شده میرفت تا اینکه سر انجام یک باره یوش ضعیف گشته و آهسته آهسته بر زمین افتاد. و در آن اثناء «دی» یوش را مغلوب ساخت و یوش در آنجا در زمین فرو رفت و برای ابد گم شد.

یوش در حال جان کندن از مردم وای استان خواهش کرد اندکی خون بزشان را بیاد بود او در آنجا بیندازند. به اینصورت مردم وای استان یوش را که حیات شان را تهدید میکرد به رهنمائی دیال و به کوشش پسر یتیم و خواهرش به کمک «دی» از بین بردند. و در آن جائیکه یوش از بین برده شده بود دیتاع (جای دی) نامیده شد. که تا سال (۱۸۹۶) مردم وای استان بنام «دی» بز و گاو را در دیتاع نثار و قربانی می کردند. و از کمک «دی» هر سال با قربانی کردن چند بز و گاو تمجید و تجلیل بعمل می آمد. میگویند که «دی» هم در دیتاع می زیست و همچنان دیگل (دره دی) بنام او یاد گردیده است.

گوشا نیشنا خو و در کومار :

این اسطوره در باره دیگل آهوی مشهور و مخصوص است که متعلق به کومارها (Kamar—Panawu)

بود. نام این آهوگوشا نیشناخوو (Gushanishina-cöw) بوده که در داسنه کوه کومار (Kumar) زیست می‌کرد. اسطوره این آهواز یکطرف از بین رفتن یک قبیله مشهور و جنگجویان این نام سنکی داری (Sanki-dare) (۱) در کلاشوم نورستان بشکل تاریخ محلی تشریح می‌کند و از طرف دیگر روابط و عقاید مردم نورستان باستان را به ارباب انواع، محیط فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی انعکاس می‌دهد.

مته کان (Mata-kan) (۲) پیرمرد نیشگرام که در داستان سرائی، سرودخوانی و رجز خوانی شهرت به سزائی داشت از قول اجدادش قبیله سنکی داری را چنین معرفی می‌کند. «سیگو پند قبیله سنکی داری در شجاعت و جنگجویی مانند داشته است. چنانچه اکثر قهرمانان جنگ در کلاشوم نورستان باستان ازین قبیله وجود آمده بودند.

وقتی که قهرمانان جنگ سنکی داری جهت اشتراک در مجلس روستا بطرف اکنه (Akana) (۳)

۱- رب النوع کومار پاناوو در کوه کومار و در بین روستاهای نیشگرام و جامچ زیست می‌کرد. چنان می‌انگاشتند که وظیفه این رب النوع حفظ و نگهداری حیوانات و چراگاه‌ها و غیره بود. هر قبیله در هر قریه برای خود یک پانا ووی جداگانه داشتند. Morgenstierne دانشمند شهیر سوئدنی پاناوورا هفت برادران را با انواع تعریف نموده است. (1954: 319)

۷- قسمتی ازین معلومات در زمستان سال ۱۹۶۵ از مردی بنام مته کان Mata-kan در قریه نیشگرام بدست آورده شده است. مته کان در داستان همان سال بدین حیات گفت.

۳- اکنه محلی است که تقریباً در مرکز قریه نیشگرام موقعیت دارد. درینجا هر نوع مجالس و مراسم به سویه عوام برگزار می‌شود و همچنان پیغام حکومت و دیگر اعلانات مربوط به امور سیاسی و اقتصادی، و اجتماعی قریه از اینجا به مردم اعلان می‌گردد. و به این ترتیب مردم از امور قریه مطلع

وباتورماله (Batur-Mala) (۱) رهسپار می شد ند به تعداد سه دسته هژده نفری پت دانا کول اودا (Put-danakul-oda) (۲) و سه دسته دیگر نیله دانا کول اودا (Nila-danakul-oda) (۳) با تجهیزات جنگی، رقص های محلی، و لباس ها، تیکه رتبه ها و سواقف اجتماعی

(۱) - کله پاتور (Batur) اصلاً نام یک رتبه اجتماعی است که یک نفر بعد از کشتن هشت نفر دشمن و نشان دادن شواهد معین از هر یکی ازین کشته شدگان به مردم خود و بالاخره با برگذار کردن یک ضیافت مجلل به تمام اعضای قریه خود به این رتبه و سواقف اجتماعی و فرهنگی نایل میشد. کلمه ماله Mala به معنی پام است. درینجا باتورماله جایی است که در قسمت جنوب قریه نیشگرام واقع شده است. آخرین مراسم برای نایل شدن به رتبه اجتماعی باتور در اینجا اجرامی شد. ناگفته نباید گذاشت که برای تشخیص این رتبه اجتماعی علائم معین بر روی لباس ها، دروازه های خانه، وستون ها که بنام اوستوما (Üstüma)، کیره (Kera) و پانوزنگ (Panung) یاد می شد ترسیم و حکاکی میکردند. در پهلوی باتور چندین رتبه های اجتماعی دیگر نیز موجود بود. برای معلومات بیشتر درین باره رجوع شود به پالوال ۱۹۶۹، علم نورستا نی ۱۹۷۱)، و هم M. Klimburg عضو هیات پوهنتون هیدل برگ (Heidelberg) جرمنی که از چندین سال به این طرف درین موضوع تحقیقات مینمایند.

۲- دانا کول به معنی تاج است. این اصطلاح نیز به رتبه های اجتماعی مربوط است. در نورستان کسانیکه هفت نفر دشمن را می کشت، برای اهل قریه خود چندین دعوت می داد. همچنان یک پارچه سرخ رادریک چوبک بسته و در وقت رقص یا دیگر مراسم بر سر کلاه خود می آویخت تا به این صورت رتبه اجتماعی و کلتوری شان معلوم و تشخیص میگردد. رتبه اجتماعی و فرهنگی به دو صورت کسب می شد. اول: - به اثر کشتن دشمنان. دوم: - به اثر برگزاری دعوت های مجلل برای مردم عوام. پس دانا کول اودا به کسانی گفته می شد که دارای رتبه اجتماعی و مستحق پوشیدن تاج بودند و پت دانا کول اودا به کسانی که مستحق پوشیدن تاج سرخ بودند، اطلاق می شد.

(۳) - نیله دانا کول اودا هم عین مفهوم پت دانا کول اودا دارد. اما نیله به معنی (آبی) است و نیله دانا کول اودا به معنی کسانی است که مستحق پوشیدن تاج آبی بودند.

شان را نشان میداد در قسمت راست دینگا ستون (Dengastoon) (۱۲) توجه همه مردم را بخود جلب میکردند.

باید گفت که کوه کومار چراگاه ها و بلوط زارهای شاداب دارد که متعلق به مردم قبیله سنکی داری بود. مردی یکمقدار ماست را در مشک انداخته و طور معمول حرکت میداد تا از آن مسکه و دوغ بدست آرد. ناگهان این مرد چوپان جفیدن سگی را مکرراً شنید. چوپان از روی تجارب خود برای دریافت علت به عقب سنگ دوید. بالاخره در نزد یک طویله، سنگ به سوی یک آهو که دو شاخ آن از زیر زمین برآمده اما وجودش معلوم نمیشد اشاره کرد. وقتی چوپان نزد یک شاخ آهو رفت دید که غیر از دو شاخ آهو چیز دیگری معلوم نمیشد. و این دو شاخ هم آهسته آهسته حرکت می کرد. چوپان بحیرت افتاد و به زودی به طویله بازگشت و این سر را که دیده بود به رفقای دیگر خود گفت. آنها نیز به دیدن شاخ آهو رفتند و حقیقت موضوع را مشاهده کردند. بعد از آن ایشان به طویله آمده و درینوقت پیغامی به روستای نشیگرام به قبیله (۲) سنکی داری فرستادند تا راجع به این کشف عجیب مطلع شده و در حصه کشیدن آن اقدام نماید. چون شکار آهو از قدیم عنعنۀ مردم این منطقه می باشد لهذا مردم سنکی داری و چوپانان شان بیل و کلند را گرفته و در جای که شاخ آهو نمودار شده بود به گندن زمین شروع کردند. وقتی که یک حصه زمین را کندند یک آهوی خیلی چاق و بزرگ را یافتند که از چاقی آن از کنار لبش روغن می چکید و خود را خودش تغذیه می کرد. این آهو به سخن گفتن آغاز کرد و نام خود را با خصوصیاتش به آن ها معرفی کرده و چنین گفت: «نام من گوشانیشناخو است و مال کومار پاناوو میباشم. لطفاً مرا ازین جانکشید. ازینکه جای مرا یافیند هر سال به این جایباید و بارهفت نفر را از روغن و شحم برایتان تهیه خواهم کرد. به شرطیکه مرا ازین جا حرکت ندهید. سنگ در جای خود سنگین است و نعمتی را که هر روز کم کم بخورید بهتر خواهد بود نظربه اینکه یکبار همه را بخورید و از پر خوردن بهیرید. بهترین حیات برای من همین جا است و همچنان حیات شما را نیز بهتر خواهم ساخت. اگر مرا از بیخ بکشید بیخ قبیلۀ شما توسط صاحب من کشیده خواهد شد.» مگر سنکی داری عاقبت نا اندیشانه این آهو

(۱) - دینگا ستون (Dengastoon) سنگ بزرگی است در پیشروی قریه نیشگرام که مراسم مذهبی در ازمنه قدیم بر روی همان سنگ اجرا می شد.

(۲) - قبیلۀ درینجا به معنی یکدسته از مردسی است که اجداد مشترک داشته باشند و معا دل به لغت انگلیسی (Lineage) است که در نورستان هم اصطلاح مته (Mata) و یا داری (Dare) استعمال میگردد.

را يك آهوی عادی تصور کرده گفتاروی را ناشنیده گرفته و به کشیدن او اقدام کردند . وقتیکه آهورا از زیر زمین کشیدند به ذبح کردن آن آغاز کردند . آهو یکبار دیگر به مردم سنکی داری رو آورده گفت : (معلوم می شود گفتار مرا که به نفع شما بود قبول نکردید حالاً بدبختی نصیب شما خواهد شد . تا آخرین روز یکه از گوشت من استفاده کنید حیات خوش ، موافق و رتبه های بلند اجتماعی و کلتوری رادر کلاشوم خواهید داشت . مگر با تمام شدن گوشت ، پوست و استخوانهای من روزگار بد بختی بسوی قبیله سنکی داری رو خواهد آورد و صاحب من از شما قصور سنگین تر خواهد گرفت .) مردم سنکی داری هژده بار گوشت ، شحم ، و روغن این آهو را به روستای نشیگرام آوردند و این شکار را يك شکار غیر عادی تصور کردند و آوازه آن در افواه افتاد که هژده بار گوشت يك آهو به قریه انتقال داده شده است . این موضوع به همه مردم کلاشوم تعجب آور و غیر قابل باور بود . همچنان آنها در پهلوی گوشت آهو چندین بز و گاو رانیز کشته و روزهای خوشی را تجلیل کردند . کومار پانا و و از عمل مردم سنکی داری سخت متاثر شده بود . لیکن این مردم هیچوقت از عواقب شوم آن آگاه نبودند . میگویند که سنکی داری از گوشت این آهو اضافه تر از سه ماه خوردند و درین مدت سه ماه نه تنها مردم سنکی داری جزوی ترین خساره مالی و جانی راندیدند بلکه آنها در کلاشوم به گرفتن رتبه های اجتماعی مانند ماچمال (Machmal) (۱) باتور و دال او دا (Dal_oda) (۲) نیز نایل گردیدند . همچنان بسیاری از اعضای این قبیله به اجرای چندین مراسم و ضیافت های مانند شینگر اتا دول

(۱) ماچمال نام رتبه اجتماعی مردم کلاشوم بود که میتوانستند یک نفر دشمن را کشته و نشانه آن یکدانه پر عقات بود که در مراسم مختلف در کنار دستار خود می بست .

(۲) کسا نیکه بیشتر از هشت نفر دشمن را می کشتند نشانه آن در مراسم مجلل یکدانه تاج مرغ زرین بود که بالای دستار خود نصب می کرد . و همچنان یکدانه کمر بند زنگدار که بنام سوتری (Sutri) یاد میشد نیز به کمر بسته و یکدانه چوب دست مخصوص رانیز که بنام وا شلیگ (Vashlig) یاد می شد بدست می گرفت . و علاوه بر امتیازات فوق یکدانه چوب بسیار بزرگ را که چندین سوراخ داشت با مراسم بسیار مجلل در نزد یک قریه استاده می کردند . و وقتیکه او دشمن را می کشت در هر یکی ازین سوراخها یکدانه چوبک می افنداختند . این رتبه بسیار بزرگ اجتماعی و کلتوری در کلاشوم نورستان قبل از (۱۸۹۶) به اینتر تیب کسب می شد . برای رسیدن به این رتبه باید تمام مراحل و رتبه های دیگر را بکنفر طی و کسب می کرد .

(Shingrata-dool) (۱) چاگرشا چیک (Chagershachig) (۲) دین (Din) ،
(۳) دوراوسی (Dur — Osee) (۴) املا پملا نگ (Amala-Pilang)

(۱) - اصطلاح (دوول) به معنی ضیافت خیلی بزرگ بوده که در آن تمام طبقه ذکور و
اناث یک قریه اشتراک می‌کردند. و دوول به چندین نوع میباید شد. مانند اشتراک دوول
(ضیافت عروسی)، شنگیرا تا دوول (ضیافت خوشی) که یکنفر در دوره جیات خود به مردم برگذار
می‌کرد. و دوول (ضیافتی به نسبت سوگواری بخاطر وفات یکنفر توسط پسرش بمردم داده
می‌شد. هر یکی از موضوعات فوق‌الذکر بحث جدا گانه را مینماید که در آینده از آن مفصلاً
بحث خواهد شد.

(۲) چاگرشا چیک نام ضیافتی است که یکنفر تمام مردم یعنی زن و مرد یک قریه دیگر را
برای مدت سه روز دعوت می‌کرد. درین مدت رقص‌های محلی و بازی‌های محلی به شکل مسابقه در
بین مردم قریه میزبان و مهمان صورت می‌گرفت. و بدین ترتیب در بین مردم شناسایی و معرفت نیز
حاصل می‌شد.

(۳) دین بلندترین رتبه اجتماعی بود که به اثر برگذار کردن ضیافتهای مجلل و پی‌درپی
حاصل می‌شد. به این معنی که ثروتمندان کلاشوم قدیم برای کسب رتبه دین (Din) داوطلب میشدند
که این داوطلبان را بنام دین‌ویع (Din—Vie) یاد می‌کردند. و این داوطلبان بعد از یکسلسله ارزیابی
توسط (مالده) (Malda) (نام یک رتبه اجتماعی بوده است که بعد از دادن ضیافت دین کسب میشد)
نامزدان این دسته قبول میشدند. این نامزدان (دین‌ویع) برای مدت پنج سال در هر ماه معین برای یک‌عده
اشخاص معین (مالده) ضیافت مجلل میدادند و بعد از پنج سال ضیافت آخرین مراسم بازشستن در یک‌چوک
مخصوص بنام شینگک نیشا (Shing-Nisha) و بسته کردن یک دستار مخصوص بنام مو و پاری
(Mooparee) و لباس مخصوص در یک‌خانه صورت می‌گرفت که این‌خانه را بنام مالده اما
(Malda-ama) یاد می‌کردند. تمام نامزدان در این‌خانه جمع میشدند و در مابین خانه آتش زیاد انداخته
میشد که حتی نصف خانه را نیز به خاطر این آتش باز می‌کردند به این ترتیب مراسم به خاتمه
میرسید و کاندیدان به رتبه بلند اجتماعی موفق میشدند.

(۴) دوراوسی نام یک رتبه اجتماعی و کلتوری بود که بعد از دادن چندین ضیافت به هر خانواده
یک بزرگ ضیافت دهنده بطور تحفه میداد ازین جهت این رتبه را بنام دوراوسی (دوره معنی دروازه
و اوسی به معنی بز) یاد می‌کنند به این مفهوم که یک خانواده که از یک دروازه رفت و آمد می‌کنند
درین ضیافت مستحق یک بز میشوند.

(۱) و غیره موفق شد ند و بعد از سه سوم با تمام شدن گوشت این آه-و همه-سواشی و قبیله سنکی داری بیک مرض مهلک و تباه کن گرفتار شدند. این مرض سر و مال سنکی داری را باشان و شوکت شان از بین برد. میگویند که کومار پانواو این آفت را بمقصد انتقام گرفتن گوشتا نیشینا شو که سال او بود بر مردم سنکی داری آورد. قبیله سنکی داری را با همه رتبه های اجتماعی و کلتوری، چراگاه ها و بلوط زارهای فراوان و شاداب که داشتند از بین برد. با وجودیکه همه مردم کلاشوم مخصوصاً مردم نیشگرام برای دفع این مرض پزها و گاوها را قربانی کردند مگر این قبیله از شر این آفت و مرض نجات نیافتند. و یک خانواده سنکی داری که تصادفاً از گوشت گوشانیشناشو و نخورده بود از حمله این مرض سدهش مصون ماند. دن کان (Dan-kan) پیر مردم سنکی داری در قریه نیشگرام تا سال ۱۹۳۹ حیات داشت و یک پسر او بنام توروگ (Turog) که خانواده اش در قریه نیشگرام زندگی میکنند ازین خانواده میباشد. تعداد زیاد درختان چارسغز، بلوط، زمین های زراعتی و چراگاهها را از اجدادش (قبیله سنکی داری) به ارث برده است. تعداد اعضای خانواده سنکی داری از آن وقتیکه گوشانیشناشو را کشتند از دباد نیا فته بلکه منحصر و محدود به یک شخص مانده است.

ازین اسطوره چنین نتیجه گیری کرده میتوانیم که مردم کلاشوم نورستان طبعاً مردم مذهبی بوده اند و به هر مذهبی که عقیده داشتند به قوانین و مقررات آن نیز اطاعت و احترام میکردند. مذهب قدیم مردم نورستان در قریه همان کلتور و محیط فیزیکی بعین انکشاف کرده بود. عدم اطاعت به مقدسات به عقیده این مردم بیک عمل ناشایسته و زشت بود. آفتی که قبیله نامدار و جنگجوی سنکی داری را که به سال یکی از خدایان فرعی کومارها ناور بود که این رب النوع از آنها انتقام مالش را گرفت

قبیله پریج و یع Prejvie :

مردم کلاشه با شنیده اصلی و بومی کلاشوم نبودند بلکه طائفه و ارجن آن از طرف شرق نورستان و طائفه چیمما - نیشای آن از قسمت غرب نورستان به این دره مهاجرت کرده اند که مهاجرت های آنها در قسمت تاریخی محلی تقدیم خواهد شد. با شنندگان بومی کلاشوم طبق بعضی اساطیر، قبیله بود که بنام پریج و یع یاد میشود. از چند تن پیر مردان که در باره این قبیله پرسش بعمل آمده روایات مختلف کردند مگر اهداف آنها یکی بوده که ذیلاً تقدیم

(۱) اسلا پیلانگ یک نوع ضیافت بود که بارقص در بام خانه توام بوده است. این ضیافت توسط

یک نفر در وقت خوشی و ثروت مندی برای تمام مردم یک روستا داده میشود.

میگرد (۱).

مردم پریج و یغ با شنندگان اصل کلاشوم نورستان بودند. میگویند که این مردم خیلی مغرور و متمول بودند. در سر زمین کلاشوم امروزه امرار حیات میگردند. با وجودیکه تعدادشان کم بود اما تمام سرزمین کلاشوم امروزه در تصرف آنها قرار داشت. این مردمان به تعداد زیاد سال مواشی داشته و هم چراگاههای شاداب، بلوطزارهایی زیاد در اختیارشان قرار داشت. از باب انواعشان نه تنها در اموالشان فیض و برکت انداخته بودند بلکه همه حوائج حیاتشان را نیز برای آنها تهیه میکردند. آنان در مقابل همچو نعمت های بی دریغ نه یک بز را به از باب انواعشان ذبح و قربانی کردند و نه آنان را سپاسگزاری کردند بلکه با عمل و گفتار کفران نعمت کردند. و این همه نعمت های بی دریغ را که بر ایشان داده شده بود بی مورد صرف کردند. به این معنی که مردم پریج و یغ با شهر بز و گاو و گاو و گاو و گاو میگردند. همچنان یکنوع بازی که بنام چیتول موش Chetol—Mosh (۲) یاد میشود و توسط سنگ اجرا میگردند. این مردم عاقبت نا اندیش این بازی را بانان و پنیر اجرا میگردند. از باب انواع مردم پریج و یغ به نگرانی متوجه این اعمال و کردارشان بودند و بالاخره آنها ازین عمل مردم پریج و یغ به ستوه آمده به قهر و غضب شدند. و بواسطه پاریدن یکنوع گیاه خشک بنام شو و (Shu) از آسمانها این مردم را با همه مال و ثروتشان نابود کردند. اما مردم بی گناه قبیله پریج و یغ به دره تیر یگام نورستان مهاجرت کردند. و درین دره قریه بی بنام پریج و یغ دیش (Prej-vie-desh) را آباد کردند. چون همه از باب انواع نظر لطف و معاونت را از این مردم قطع کرده بودند و با اینان هیچ مددی نمی کردند. غار نگران مردم همجوار به روستای پریج و یغ دیش حمله آورده قریه شان را تاراج و متباقی مردم شان را هلاک کردند. جای، اموال، و وطنشان را دشمنانشان متصرف شدند. این قریه امروزه بنام کتار قلعه (Katar-Kala) یاد میشود. که مردم دیگان در آنجا زندگی میکنند. مردم کهن سال مخصوصاً در دره تیر یگام نورستان این قریه را تا اکنون بنام پریج و یغ دیش (قریه مردم پریج و یغ) یاد میکنند. اما نام کتار قلعه بعد ازین رفتن مردم پریج و یغ بوجود آمده است.

(۱) - پیر مردانی که این معلومات را دادند متهمان، پولوگ، از قریه نیشگرام و

کوچای از قریه مولدیش میباشند.

(۲) - این یک نوعی از بازی است که در قسمت بازیهای محلی مفصل تر تشریح خواهد شد.

حسین نایل

سراج التواریخ

از سال ۱۱۶۰ هجری قمری تا هنگام استرداد استقلال که مدتی نزدیک به ۱۸ سال است - به استثنای تاریخ احمدشاهی تالیف محمود الحسینی و سراج التواریخ نگاشته فیض محمد کاتب کتب مهم دیگر یکه بیانگر حوادث و انعکاس بخش پس منظر اوضاع اجتماعی و سیاسی این زمانه بوده و در افغانستان تالیف شده باشد، تقریباً سراغ نمیشود و چنان سینماید که در میان دو انجام این مدت طولانی (تقریباً دو قرن) آبه ظهور نه پیوسته است و اگر هم کسی بدین امر مهم دست یا زیده باشد اطلاعی از اثر او در دست نیست و از انظار پوشیده مانده است .

تاریخ احمد شاهی نیز که تا چند سال قبل نا شناخته بود و جز افراد معدود، کسی از وجود آن بدرستی آگاهی نداشت و مدت زیادی نیست که علاقه مندان بتاریخ افغانستان آنرا می شناختند، ساحت اشتمالش محدود به زمانه حکمروایی احمد شاه بابا می باشد . (۱)

باین صورت در میان کتابهای موجود و مربوط بتاریخ افغانستان در عصر سدوزائی، محمد زائی خاصاً عهد محمد زائی کتاب سراج التواریخ با شرایط معمول تاریخ نو پس عصر خود بدون شک نسبت به همه جامع تر خواهد بود .

جلوه هایی از وقایع دو عهد مزبور ، حداکثر درین کتاب بازتاب یافته اند و حوادث نا چیز و غیر مهمی خواهند بود که مسطور نگردیده و یا از نظر افکنده شده باشند. سایه روشن هایی از علل حوادث و پیشامدها و ارتباط آنها با سرزمین های مجاور مانند ایران و هند بر تا نوب و روسیه آنروز نیز جا بجا به دست داده شده اند تا خواننده بزودی و سهولت، حقیقت مسائل را در یاد و به هدف برسد .

(۱) تاریخ احمد شاهی از طرف انتشارات دانش - شعبه ادبیات خاور - مسکو، از روی نسخه

خطی آن در دو جلد و ۶۸۱ صفحه بسال ۱۹۷۳ به صورت عکسی چاپ شده است .

واقعات و حوادث، به تفصیلی که در این کتاب امضاح و بیان گردیده، علی الظاهر در هیچیک از کتب مؤلفه این دوران، آورده نشده اند و سعی مؤلف بر این معطوف بوده است تا چشم اندازها علی قدر الامکان با تمام خصوصیات و جوانب خود ترسیم و بصورت مشروح توجیه و درج کتاب گردند و از همین شرح و بسط رویدادهاست که حجم سه جلد موجود سراج التواریخ باقطع بزرگ به (۱۲۳۰) صفحه میرسد و اگر جلد چهارم (که نیز قسماً بطبع رسیده و از میان رفته است) دستیاب گردد و به آن اضافه شود به بیش از دو هزار صفحه بالغ خواهد گشت. مؤلف که عضو دارالانشای دربار بوده هنگام ایجاد اثر خود مواد و مدارک زیاد و غالباً دست اول و قابل اعتنایی در دسترس داشته است.

کتابهای معتبره چاپی و خطی، فرامین، مکاتیب، معاهدات، عرایض و اسناد گوناگون دیگر همه سایه کار او بوده و محفوظات رجال معمر و برجسته دولتی و خاطرات شخصی امیر حبیب الله خان آن منابع و مراجع را سایه و رتر گردانیده اند که گاهی از محتوای و عناصر مطالب سود گرفته شده و زسانی عیناً بنقل و اقتباس آنها مبادرت بعمل آمده است.

مزید بر اینها، مؤلف که خود هنگام جوانی در جنگها اشتراک داشته (۱) و سالهای زیاد را به دربار و همنشینی با رجال درباری بسر ده است با چشم دیده و استدرکات خود افق های تازه تری نشان داده و بغنای کتاب کمک بخشیده است.

برای دقت و صحت کار مؤلف سراج التواریخ میتوان شواهد فراوانی ازلا بهای اثرش ارائه داشت اما بمنظور اعراض از اطناب بذکر نمونه بی بسنده میشود. این مطلب مربوط بشورش کابل علیه انگلیسها در ۱۸۴۱ و قتل عبدالله خان اچکزایی میباشد:

«... صاحب ناسخ التواریخ نسبت خواهش این وجه را (وجهیکه توسط سردار سلطان احمد از انگلیسها مطالبه شده بود) بسردار محمد صادق خان کرده و همچنین تمامت احوال مذکور را بعبوض ماه شوال در ایام ماه رمضان نوشته است و حال آنکه عبدالله خان اچکزایی در روز بیست و هفتم ماه رمضان زخم یافته که بنده نگارنده قصه معاربه روز مذکور را با تاریخ فوت او از لوح سزارس که بسنگ کنده اند از پیش ثبت کتاب نمودم. ..» (۲)

توجه شود که نویسنده برای صحت عمل خود از هر امکانی کمک گرفته و حتی لوایح قبور را مورد استفاده قرار داده است.

(۱) سراج التواریخ، ص ۵۲۲ و ۵۰۰

(۲) سراج التواریخ، ج ۱، ص ۱۷۱. (فوت عبدالله خان پنا تاریخ ۱۳ شوال ۱۲۰۷ ق واقع گشت.)

زمانه بنفدی سراج التواریخ:

سراج التواریخ در چهار جلد تالیف و تحریر یافته است که سه جلد آن (۱ - ۳) بقطع بزرگ ۳۳ × ۲۱ در مطبعه حروفی دارالسلطنه کابل بچاپ رسیده اند و جلد چهارم آن ظاهراً بعد از چاپ و قبل از توزیع و انتشار از میان رفته است. (۱)

جلد اول کتاب، وقایع دوران سلطنت احمد شاه بابا و جانشینان او را از (۱۱۶۰) تا (۱۲۰۸) قمری که مدت ۴۸ سال است، دربر دارد.

چون نظر گاه اصلی مؤلف، نگارش تاریخ عهد محمد زایی خاصه دوران اسارت امیر عبدالرحمن و امیر حبیب الله میباشد لذا واقعات عصر سدوزایی را فشرده تر و باجمال آورده است.

بدانسان که در پایان جلد اول تصریح یافته این جلد بتاریخ یوم سه شنبه ۲۹ جمادی الاول سال ۱۳۳۱ قمری پایان آمده و در همان سال بچاپ رسیده است و مشتمل بر ۱۹۴ صفحه میباشد. در اینجا نکته قابل یادآوری این است که مؤلف در خلال واقعات ۱۳۱ قمری، آنگاه که از شمول خود در خدمت دربار و اسر نویسنده گی سخن به میان می آورد، درباره جلد اول تاریخ خود چنین مینویسد:

«... در سال ۱۳۲۰ شهبزاده رفیع مکان سردار نصر الله خان بواسطه مسوده جلد اول این تاریخ که بهای رفته بود دفعتماً سبذول مرحمتم فرموده به تنخواه هزار روپیه سالیانه بر اوج تفاخرم برافراخته فرمان کرد که از جمله سالی هفتصد روپیه را گرفته سه صد و بیست روپیه اصل را (حقوق سالیانه مؤلف اصلاً ۳۲ روپیه بوده که به ... روپیه افزایش داده شده است) که از سبب تعویق یافتن و بتاخیر افتادن تالیف جلد دوم اعلم حضرت والا تنبیهاً معطل فرموده اند تا زمان اتمام کتاب بهمان اسر اقدس معطل داشته بعد از روز تاریخ معطلی آن تا هنگامیکه اسر اجرایش شرف صدور یابد یکجا گرفته سمون تفقدات بیکرانه شود...» (۲)

ازین تذکر بخوبی ظاهر میشود که مسوده جلد اول در سال ۱۳۲۰ قمری باکمال رسیده و حتی در نظر بوده است که مسوده جلد دوم نیز تا آن هنگام به پایان آورده شود ولی مؤلف باین اسر

(۱) پوهاند دکتور جاوید در مقاله «نظر اجمالی بفرهنگ دوره محمد زایی» مندرج در کتاب «نگاهی

بر نقش فرهنگی افغانستان در عهد اسلامی» چاپ کابل بسال ۱۳۵۰، ص ۱۳۸ - تعداد

مجلدات سراج التواریخ را پنج جلد دانسته اند. (۲) سراج التواریخ، ج ۳، ص ۸۶۹

توفیق نیافته و تنبیهها قسمتی از حقوق او معطل قرار داده شده است.

اما اینکه تاریخ اتمام کتاب، در پایان جلد اول «سال» ۱۳۳۱ قید گردیده، مسلماً این تاریخ مربوط به زمان نوشتن تتمه یا خاتمه کتاب است که معمولاً مانند مقدمه، بعد تر نوشته میشود و این خاتمه هنگامیکه که کتاب برای طبع آماده گردیده تحریر یافته است. (۱)
جلد دوم سراج التواریخ از ۱۲۵۹ یعنی هنگام استقرار سلطنت به اسیر دوست محمد خان آغاز میشود و تا سال ۱۲۹۷، ۱۲۱۰ م. سی یا پد که زمان سقوط امیر محمد یعقوب و تسلط امیر عبد الرحمن میباشد. صفحات جلد دوم با دامه جلد اول است و لذا از صفحه ۱۹۵ آغاز و به صفحه ۳۷۷ پایان یافته است.

این جلد سراج التواریخ که بین سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۱ ق با کمال رسیده نیز بسال ۱۳۳۱ قمری در مطبعه حر و فی دار السلطنه کابل طبع و با جلد اول یکجا وقایه گردیده است. (۲)
جلد سوم که به گزارش وقایع زمان سلطنت امیر عبد الرحمن خان اختصاص دارد از صفحه ۳۷۸ تا صفحه ۱۲۳۰ ادامه یافته است که به تنهایی ۸۶۳ صفحه میشود. رویداد های سنوات ۱۲۹۷ تا ۱۳۱۴ درین جلد درج یافته و دنباله حوادث ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۹، از سلطنت امیر عبد الرحمن خان با پیشامدهای دوران حکمرانی امیر حبیب الله خان در جلد چهارم جای داده شده اند.

این جلد را برای اینکه بسیار بزرگ و ضخیم نشود، در صفحه ۱۲۳۰ طوری از صفحات سابقه جدا و تجلید کرده اند که حتی جمله آخر صفحه مذکور ناقص مانده و قسمتی از جمله به صفحه ۱۲۳۱، مربوط به جلد چهارم گردیده است:

«وهم درین ایام عبدالرزاق خان سهار نهوری که فرمان حضرت والا احرام بند قبله امرانی و آمال شده بود وارد پیشاور شده و میرزا محمود خان بمهاننداری او معین گردیده . . .» (۳) بدین

(۱) بعد از اینکه کتاب از نظر هیات منتخبه و بعد از نظر شخص امیر گزارش می یافت و از لحاظ سیاست در بار قبول میگردید، آماده طبع میشد که این جریان وقت زیادی را احتوا میکرد.
(۲) «چون کتاب مستطاب سراج التواریخ چار جلد میباشد که اگر در یک وقایه شیرازه میشد حجم کتاب موصوف کلان میشد لذا علیحضرت ^{مراد} مایون امر نمودند که جلد اول و دوم در یک وقایه (شماره شود . . .) از اعلان منتشره در شماره اول مال ششم سراج الاخبار افغانیه، ۲۳ - اسد ۱۲۹۵

ش. ۱۵ شوال ۱۳۳۳ ق. - (۳) سراج التواریخ، پایان صفحه ۱۲۳۰.

ترتیب جلد سوم سراج التواریخ مهمترین و بزرگترین بخش از سه جلد موجود آن میباشد و چاپ آن طوریکه در صفحه اول کتاب ضبط گردیده بسال ۱۳۳۳ در مطبعه حروفی دارالسلطنه کابل صورت پذیرفته است.

درین جا مطلب جالب توجه این است که بموجب بیان صفحات ۸۵۲ و ۱۰۵۴ و ۱۱۷۳ و ۱۱۹۰ و ۵۵۰مین جلد، کتاب مزبور بسال ۱۳۳۴ و ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ در دست تحریر و تالیف بوده است و مؤلف بدینگونه آنرا صراحت می بخشد:

« و این حکم (حکم تهیه لباس جدید همه ساله برای غلام بچه ها) تا حال که سال ۱۳۳۴ و زمان تالیف و تحریر این کتاب میمنت نصاب خجسته آثار است جاری و بر حال است. » (۱)

و در جای دیگر:

((... چنانچه ازین تاریخ تا کنون که روز سیزدهم ماه ربیع الثانی سال ۱۳۳۵ هجری مطابق ششم ماه فروری ۱۹۱۶ مسیحی است و مؤلف این خجسته تاریخ بر کتاب سعادت انتساب اعلی حضرت سراج المله والدين در جلال آباد شرف اندوز عزو افتخار است و این قصه را درج و ثبت این فرخنده کتاب نمود عبدالله خان مزبور بر حال و مقرر خدمت محوله خویش است)) (۲)

و نیز در جای دیگر:

((و این حواله جریبی تا کنون که ماه ربیع الثانی سال ۱۳۳۶ هجریست و قصه اش ثبت کتاب شد همچنان بنام لاقبولی مانده و همه ساله و کلای آن مردم در کابل خواسته شده و صرف و خرجی کرده پس میروند.)) (۳)

و همچنین از اعلانی که بمنظور فروش مجلدات کتاب سراج التواریخ در شماره های متعدد سال ششم سراج الاخبار افغانیه (۱۳۳۴-۱۳۳۵ ق) بچاپ رسیده واضح میشود که تا آن هنگام جلد سوم و جلد چهارم کتاب مذکور زیر چاپ قرار داشته و برای فروش آماده نشده بوده است:

((چون کتاب مستطاب سراج التواریخ چهار جلد میباشد که اگر در یک وقایه شیرازه میشد حجم کتاب موصوف کلان میشد لذا اعلی حضرت همایون والا امر نمودند که جلد اول و دوم در یک وقایه شیرازه شود و جلد سوم و چهارم آن که هنوز در زیر طبع میباشد پس از آنکه از طبع برآمد مقوا کرده شد، انشاء الله اعلان فروش آن نشر خواهد شد)) (۴)

(۱) سراج التواریخ، ص ۸۵۲ (۲) سراج التواریخ، ص ۱۰۵۴

(۳) سراج التواریخ، ص ۱۱۷۳

(۴) سراج الاخبار افغانیه، سال ۶، شماره ۴، شوال ۱۳۳۵

ازین تذکرات و اشارات مسلم میگردد که قسمت هایی از جلد سوم در سالهای ۱۳۳۳ و ۱۳۳۵ هنوز در دست تالیف قرار داشته و مواد جلد چهارم نیز مستناباً آماده و مسوده میشود است و سال ۱۳۳۳ که در صفحه اول جلد سوم ضبط گردیده مربوط به آغاز امر چاپ آن یعنی هنگامی میباشد که بخش هایی از ابتدای کتاب از تحریر فارغ و از دربار پاس شده وزیر چاپ رفته است و کمال طبع و توزیع جلد سوم در واقع اواخر سال ۱۳۳۵ و اوایل سال ۱۳۳۶ قمری باید دانسته شود.

امیر حبیب الله خان علاقه زیاد بتدوین تاریخ عهد اخیر افغانستان خاصه آدوران سلطنت خود ابراز میداشت و مولف سراج التواریخ نیز سالهای بیشتر از خدمت نویسنده کی خود را زیر نظر شخص او و در عهد امارت او پایان می برد و بدین اساس همزمان بانگارش جلد سوم، مدارک و اسناد جلد چهارم که بزمان سلطنت حبیب الله خان اختصاص یافته بود تنظیم و مسوده میشد و ازینجاست که شرح و دنباله بسیاری از رویدادهای سندرجه در جلد سوم به جلد چهارم ارجاع یافته و حواله داده شده که از جمله ۲۵ مورد آن بنظر نگارنده رسیده اند.

این شواهد بیان میدارند که جلد چهارم در عرض جلد سوم مسوده میشود و بخش های اول آن بسال های ۱۳۳۳-۱۳۳۵ متناوباً زیر چاپ میرفته است که اعلانات متواتر سراج الاخبار افغانستانیه مبنی بر ریر چاپ بودن جلد های سوم و چهارم ویداین امر توانند بود.

گرچه نسخه های چاپی جلد چهارم ظاهراً در دست نیستند اما احتمال قوی موجود است که سمرین و آگاهان مسایل تاریخی و اجتماعی ازین امر بی اطلاع نباشند و حتی بعضی از نسخه های چاپی و نیز نسخه خطی آن نزد خانواده مولف یا کسان دیگر موجود باشند که ظاهر گردانیدن آنرا لازم نمی شمارند اما در هر حال، دیر یا زود نسخه چاپی آن خواه کامل و خواه نامموم و نیز نسخه خطی آن در دسترس پژوهندگان خواهد رسید و مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

ارزش تاریخی سراج التواریخ:

سراج التواریخ صرف نظر از شیوه تاریخ نویسی آن که امروز نمیتواند مورد توجه همگان باشد، از لحاظ قابل رویت نمودن و بیان حوادث بیشمار و گوناگون تقریباً ۱۸۰ ساله افغانستان و اجدا اهمیت شایان میباشد زیرا صدها مطلب در خور توجه و حیرت آور از تاریخ این سرزمین در لا بلای اوراق و سطور آن نهفته اند که بیشتر آنها را مشکل است بتوان در منابع و مراجع دیگر سراغ نمود، خاصتاً واقعات روزگار امارت عبدالرحمن خان و حبیب الله خان که همه با شواهد و اسناد موجود در دارالانشای دربار و چشم دیدها نوشته شده و ثبت کتاب گردیده اند.

میتواند بجزرات بنام شود که رویداد های عهد سلطنت امیر عبدالرحمن خان در هیچ کتابی با این تفصیل و خصوصیات و جزئیات ضبط نگردیده و سندرجات هیچ کتابی از وقایع این زمانه بهایه سراج التواریخ موثق و درخور اعتماد نتوانند بود ، زیرا اسناد و مدارك دست اولی که در اختیار نویسنده این کتاب قرار داشته برای کس دیگر از گزارندگان تاریخ این عهد میسر نبوده اند ، در حالیکه توجه و اهتمام شخص امیر حبیب الله خان نیز درین زمینه یعنی در مورد درستی و صحت سندرجات کتاب از احفاظ سو ضوع نباید از نظر دور نگهداشته شود .

نکته دیگر اینکه مؤلف ، بدون هراس و با شهامت زیاد وزیر کانه در هر جای اثر خود گاهی بطور صریح و بی نقاب و زسانی در لفافه الفاظ و عبارات ، رشوت خواری ، چورو ستم و دیگر بد کار یهای کار داران وقت را در هر سوقف و مقامی که بوده اند مورد نکوهش و انتقاد قرار داده و افشا کرده است و هیچگاه سعی بعمل نیاورده که رخسار مقاسد را با پرده استتار بپوشاند مگر اینکه حکماً چنین کرده باشد که در آنصورت هم حالت او ازورای الفاظ و تعبیرات دریافته میشود و از همین حاست که گویند بار ها مورد عتاب و سرزنش واقع گردیده است .

در هر حال صراحت گفتار مؤلف ، از محسنات و مزایای کتاب او بحساب میرود و مشروعیت آنرا در انعکاس حقایق بالاتر میبرد و به سر افرازی نویسنده یاری میرساند .

در جریان تقریباً دو قرن که در کتاب سراج التواریخ اشتمال یافته است هزاران تن از رجال مناطق مختلفه افغانستان مصدر اعمال و ایفاگر نقش هایی در حیات سیاسی و اجتماعی مردم این سر زمین بوده اند که از نظر معرفت بتاریخ افغانستان آشنایی با اعمال و نقش های نیک و بد آنان اهمیت فراوان دارد و درین کتاب بانام و کارهای تعداد کثیری ازین افراد آشنا میشویم که بصورت قطع در هیچ مرجع و منبع دیگر نمیتوان این همه آشنایی و شناسایی را حاصل نمود .

تعداد نامهای اماکن مربوط با افغانستان و سر زمین های مجاور و حتی کشور های دور دست که در کتاب سراج التواریخ بمناسبت های لازم استغراق یافته اند نیز آنقدر زیاد اند که حیثیت یک قاموس را بدان سی بخشند و شاید در کمتر اثری با این اندازه معلومات جغرافیایی بخصوص برای افغانستان بتوان بدست آورد . اگر در آینده قاموس مکملی از مناطق جغرافیایی افغانستان تدوین شود این کتاب را میتوان یکی از منابع سودمند و معتبر آن بحساب گرفت و مورد استفاده قرار داد .

قبایل و عشایر مختلف افغانستان نیز از نظر سهم گیر یهایی که در حوادث سیاسی و جنگ های داخلی و دفاع از سر زمین در مقابل بیگانگان بعهده داشته و مصدر عملهایی گردیده اند در

لابلای اوراق این کتاب نمودار میشوند که شناخت اینها از نگاه چگونگی و اهمیت سهمشان در حوا دت کشور بجای خود قابل اعتنا تواند بود .

افغانستان بدحفاظ موقعیت حساس خود از گذشته های بسیار دور با اینسو مورد توجه قدرت های خارجی و همسایگان خود واقع بوده و پیوسته در امر سیاست آن مداخلاتی وجود داشته و بعضی از رجال وقت به مخالفت و با موافقت این مداخلات متمایل بوده اند . این بحث که از نظر مطالعات روابط سیاسی افغانستان با کشور های دیگر جدا و جدا اهمیت بسیار شد در سراج التوار یخ بیشتر مورد گفت و گو و بررسی قرار گرفته است . تعیین حدود و سرحدات افغانستان و برگزاری مذاکرات و مباحثات فی مابین افغانستان و کشور های همسایه بخصوص در ناحیه های شرق و جنوب - از مطالب مشخص این بحث بحساب می رود .

علاوه بر آنچه گفته آمد، میتوان از معاهدات ، قرارداد ها ، احکام و فرامین ، دستورالعمل ها و ده ها مطالب دیگر که هر کدام بعد تازه ای از تاریخ افغانستان را روشن میسازد درین کتاب یاد آوری نمود .

درین جا بی مناسبت نمی نماید که در باره کتاب «پندنامه دنیاودین» و کتاب «تاج التوار یخ» که هر دو با سیر عبدالرحمن خان منسو بند و این امر زد بعضی از خوانندگان کتابهای مذکور ابهام دارد : مطلبی که باین موضوع صراحت می بخشد از سراج التوار یخ نقل شود :

«و مقارن این حال در اوایل ماه صفر (۱۳۰۷ ق) منشی غلام مرتضی خان نام قندهاری که کارکنان دولت انگلیس از شالکوت با اجازت حضرت والا براه قندهار مامور با قاسم مشهد مقدس کرده بودند از نقطه فاصله دولتین افغانستان و انگلیس عبور کرده و کار پردازان این دولت محافظ و بدرقه با او گماشته باعزاز و احترام تا نقطه فاصله دولتین افغانستان و ایرانش رسانیدند و این منشی ، غلام مرتضی خانی است که کتاب مؤلفه منشی سلطان محمد نام هندی را که مدتی بحضور اقدس والا بکار مکتوب نویسی پایه عزت و اعتبار داشت و آخر الامر بدون صدور امری بمذلول «الخانن خائف» روی از دولت و سعادت برتافته زنی را که از مردم کابل بعقد نکاح در آورده بود فرود گذاشته از راه فرار در قرارگاه اصلی خود رفت و کتاب پند نامه دنیا و دین حضرت والا را که از زمان صباوت خویش تا روزگار حرکتش از خوقند جانب افغانستان و ورودش در خطه بدخشان بقلم خاص رقم و در مطبع کابل با سمه و طبع فرموده بود از فارسی بزبان انگلیسی نقل کرده یک جلد فرار داد و وقایع افغانستان را که از اعداد مردم شنیده و هم خودش از دربار پادشاهی از خادمان حضور مسموعاً اخذ کرده بود جلد جداگانه نوشته سبایغ خطیر ازین دو کتاب

حاصل کرد. ... از انگلیسی بفارسی ترجمه کرده «تاج التوار یخ» نام نهاد و ما جلد پرا که در کابل چاپ شده بود چون از روی خط خاص حضرت والا بود جا بجا در جلد دوم کتاب ثبت نموده جلد دومش را که سند صحتش بدست نبود نقل نداده بجا لش گذاشتیم. . . .» (۱)

تمام کسا نیکه بعد از فیض محمد کاتب بنگارش تاریخ دوره محمد زایی بخصوص زمان امیر عبدالرحمن خان دست یازیده اند نظر باهمیت تاریخ بخی سراج التوار یخ و فضیلت تقدم نویسنده اش از مرا جعه بان ناگزیر بوده و آنرا بحیث عمده ترین و موثق ترین منبع و سند کار خود مورد استفاده قرار داده اند.

انشای سراج التوار یخ:

گرچه فیض محمد کاتب سالهای زیاد عضو دارالانشای دربار بود و پیوسته با منشیان سروکار داشت و مناشیر مسجع و مقفای آنان را همه روزه از نظر میگذرانید و از آنها در تحریر اثر خود استفاده می برد مع الوصف در انشای سراج التوار یخ از شیوه پیچیده منشیانه زیاد متاثر نگردد و روشی را اختیار کرده است که میتوان گفت به خود او اختصاص دارد.

صرف نظر از گرایش بغایت اندک و گاه بگاه او به اسلوب منشیان، کتاب او در مجموع یک اثر منشیانه نیست و از تصنیفات و تعقیدات معمول منشیان فراغت دارد و ساده و خالی از تکلف است بدانسان که خواننده را از سطرالعلم آن سلال دست نمیدهد و بفهم و درک آن دچار مشکلات نمیشود.

ازجانب دیگر چون فیض محمد تحصیلات علوم دینی داشت و زبان عربی را بخوبی میدانست در استعمال الفاظ و کلمات آن زبان توجه بیشتر از خود نشان داده و نیز در بعضی از موارد بمناسبت های لازم با نقل آیات و احادیث و مقولات زبان عرب گفتار خود را قوی تر و اثر بخش تر گردانیده است و کلمات و اصطلاحات زبان های انگلیسی وارد و و پختن نیز در خلال نوشته های او دیده میشوند که در غنای بیان او یاری میرسانند. آشنا بی سواف با زبانهای انگلیسی وارد و محصول زمان تصیحیح او در لاهور می باشد و پشتو از مکتوبات او در محیط زیست و در میان مردم است.

تخصیص

بارور

الفاظ و کلمات این زبانها که غائباً بمنظور وضوح بیشتر و افاده بهتر مطالب بکار گرفته شده اند فی الواقع هدف نویسنده را بر آورده میسازد و در انتقال مفاهیم بخواننده، یاری میدهد و نیز در بهرور گردانیدن زبان دری سودمند واقع میشوند و هم درین حالت است که نویسنده از در بدر گردیدن

در ہی آن کلمات دری که مقصود اورا بخوبی انعکاس داده بتوانند رهایی پیدا میکنند .
نثر سراج التواریخ همانطور که از نضج و استحکام بهره وافر دارد از نظر سلاست و بلاغت لفظی
نیز جداً در خور اعتنا دانسته میشود و بجزرات میشود گفت در عصریکه این کتاب انشا گردیده
اثر دیگری را که از لحاظ پختگی و رسایی و سادگی و در عین حال مطابقت با موازین ادبی همپایه
آن باشد عجزالتاً نمیتوان نشان داد .

در سال ۱۲۹۷ قمری مردم افغانستان پیکارهای خونینی با سپاه انگلیس بعمل آوردند و صحنه
بی ازین پیکار هادر بیابان میوند بوقوع پیوست که نمایانگر رشادت و جانبازیهای مردم علیه تجاوز
گران بشمار می آید، در کتاب سراج التواریخ ازین جنگ و ارتباط آن با عوالمش به تفصیلی سخن
رفته است که قسمت کوتاهی از آن بمنظور آشنایی با انشای کتاب نقل میشود :

«... در روز هفدهم ماه شعبان (۱۲۹۷ ق) ... در بیابان میمند مشهور به میوند ... هنوز
نایره قتال در اشتعال بود که افواج پیاده نظام با اتواب صاعقه بار درر سیده دست بالات پیکار بردند
و تا پنج ساعت بازار گيرو دار را گرم داشته در پایان کار لوای فتح افراشتند چنانچه سپاه انگلیس
پشت بجنگ داده رو بهزیمت نهادند و جنرال ایفر نام انگلیس با بسیاری از افراد سپاه همراه او کشته گشته
از لشکر اسلام ... پنجصد تن از از آحاد شربت شهادت چشیده هشت صدتن زخم دار شدند و دیگران
هزیمت میان سپاه انگلیس را تعاقب نموده بسیار تن رادر عرض راه گریز از پادر انداختند و از مشاهده
این حالت کرنیل سنجان انگلیس خود و تمام سپاه راتباه دانسته فریاد زد که کسی هست که
خود را فدای دولت ساخته دلاوران اسلام را دست از کشتن و پا از تاختن باز دارد که نام انگلیس
پست نشود - و از فرهاد و الغیث او دوصدتن از پیادگان فوج گوره داخل دیوار بست باغیکه در
کنار راه واقع شده بود ببازداشتن غزات پرداخته بکشاد دادن تفنگ گرانیدند و دیگران منهنزماً
رو بقتدهار همی دویدند و غازبان که از قفای انگلیسان سرگرم ترکتاز بودند از گلوله تفنگ جای
گزیدگان باغ مذکور هیچ نیندیشیده با آنکه تگرگ آما از ضرب گلوله بزین میریختند بی باکانه
بدیوار بست باغ بر شده داخل باغ گردیدند و با پیادگان گوره در آویخته بسر نیزه تفنگ و ضرب
شمشیر یکدیگر را زده آخر الامر همه دوصدتن گوره را از دم تیغ و طعن سنان و زبان نیزه گذرانیده
یکتن را زنده نگذاشتند و ازین گرفتاری غازبان بقیه سپاه انگلیس که دست از جان شسته بودند با
تن خسته و دل شکسته داخل قندهار شدند و غازیان متعاقباً وارد قندهار شده با سر سردار نا مدار
محمد ایوب خان در روز بیست و هفتم ماه شعبان شهر و انگلیسان را در تنگنای محاصره انداختند راه
آمد شد راهروی انگلیسان سخت بر بسته کار را برایشان دشوار ساختند و در روزهای محاصره

ایشیک آقاسی محمد یوسف خان و فرخ خان کمیدان توپخانه از ضرب گلوله شتر بت شهادت نوشیدند تا که از سمله بذریعه تلگراف بسپاه مقیم کابل از عسرت و گرفتاری سپاه مقیم قندها ر خبر داده امر کردند که از راه معاونت در قندها ر رفته محصورین را از قید گرفتاری رها د هند چنانچه جنرال سر فریدرک را برتس با سپاه گران ... رهسپار قندها ر شد. . . سپاه انگلیس روز بیست و سوم ماه رمضان وارد قندها ر گردیده در روز بیست و چهارم از راه پیرپایمال رو بمیدان قنال نهاد و با سپاه سردار محمد ایوب خان در آویخت و تا نیم روز آلات کار زار پایدار مانده بسیار تن از جانبین کشته کشته آخر الامر سپاه سردار محمد ایوب خان راه هزیمت برگرفته فرار اختیار کردند و از جمله کرنیل شیر محمد خان هزاره با یکصد تن پیاده از فوج ایستاده تا یک ساعت هشت فوج نظام انگلیس را بزور بازوی مردانگی از تاختن باز داشته هزیمتیان اسلام را از ورطه هلاک و دمار نجات داد . . . » (۱)

مشخصات کتاب سراج التواریخ

هر اثری دارای مشخصات و سمیذاتی میباشد که سبب امتیاز آن از آثار دیگر میگردد و هر نویسنده ای برداشت معین از محیط ماحول خود و سبک کار و روش ادبی مخصوص بخود را دارد . کتاب سراج التواریخ که مولود شرایط زمان و محصول اثر و هش نویسنده آن است نیز ازین قاعده استثنی نمی پذیرد یعنی مشخصات و خصوصیات دارد که دانستن آنها و آشنایی د قیقتربا آنها بمعرفت بیشتر خواننده در شناخت کتاب کمک میکند .

نام کتاب یعنی کلمه مرکب «سراج التواریخ» ماخوذ است از لقب امیر حبیب الله خان که «سراج الملة والدین» بود - چنانکه در عهد این امیر ناسهای زیاد د یگری نیز با کلمه «سراج» ترکیب و پیوند یافته بودند مانند «سراج الاخیر» و «سراج الاطفال» و ((سراج الاحکام)) و ((سراج العماره)) و ((سراج الخواتین)) و غیره .

اما اینکه این نام از طرف نویسنده کتاب انتخاب شده یا توسط دارانشا پیش نهاد گردیده و یا شخص امیر آنرا برگزیده است بدرستی معلوم نیست و در خود کتاب نیز اشارتی بدین امر بنظر نمیرسد . ثبت واقعات به ترتیب سنوات در نظر گرفته شده و رویداد ها با عناوین مربوط بخود در ذیل عنوان کلی تر هر یک از سالها جا گرفته اند .

مولف، فهرست موضوعات مندرجه کتاب را در نظر نگرفته و ترتیب نداده است و چون صفحات کتاب زیاد است خواننده، مطلب طرف علاقه خود را بسهولة از آن بدست آورده نمی تواند مگر اینکه تمام کتاب و یا عناوین متن و حواشی آنرا سراپا مرور نماید که این امر مستلزم وقت زیادی

میباشد.

اگر ترتیب فهرست در پایان جلد چهارم مد نظر مؤلف بوده باشد احتمال دارد ولی این جلد فعلاً در میان نیست و مشکل دستیابی بمطالب معین کتاب در برابر هر یک از خوانندگان بجای خود باقیست. صفحات مجلدات سه گانه موجود سراج التواریخ یکی بدیگری پیوسته و مسلسل است و بدین ترتیب جلد سوم از صفحه ۳۷۸ تا ۱۲۳۰ - ادامه پیدا کرده است و نیز جمله آخر این صفحه که نا تمام است ادامه آنرا بجلد چهارم نشان میدهد.

عناوین مطالب کتاب گاهی در متن صفحه و گاهی در حاشیه پهلوی آن و گاهی هم در متن و هم در حاشیه یعنی در دو جا آورده شده اند و نیز بسیاری از مطالب اند که اصلاً عنوان ندارند و باید در جریان مطالعه بآنها دسترس پیدا کرد.

گویا در عصر مؤلف این کتاب نقطه گذاری و علامات هنوز معمول نبوده است و یا او ازین امر بی خبر بوده است و ازینروی در سراسر کتاب نقطه گذاری صورت نگرفته و علاماتی که بدین منظور بکار میروند بنظر نمی آیند و جدا کردن پاراگراف ها از یکدیگر و آغاز هر پاراگراف از ((خط نو)) نیز مورد توجه نبوده اند.

کلمات نا آشنا و غیر سائنوس زبان دری و نیز کلمات غیر دری که فهم آنها برای خواننده مشکل پنداشته شده اکثر در حاشیه های پهلو و گاهی نیز در ذیل صفحه توضیح گردیده اند و خواننده از زحمت مراجعه بفرهنگها رهایی یافته است.

در بعضی از موارد جملات کتاب بسیار طولانی ترکیب شده اند و گویا نویسنده به اینگونه ساختمان لفظی دلچسپی داشته و آنرا برای بیان مقصود مناسب تر میدانسته است.

منابع سراج التواریخ :

مؤلف سراج التواریخ برای تدوین و تالیف کتاب خود مصادر و مراجع متعدد و مختلفی را مورد استفاده قرار داده و از جمله تعدادی از آنها را در صفحه سوم جلد اول معرفی کرده است و در جریان مطالعه خواننده ملتفت میشود که علاوه بر آنچه که در صفحه یاد شده و نامود گردیده منابع دیگری نیز مورد استفاده او بوده که گویا وقتاً فوقتاً و در جریان امر بدست او افتاده اند. باین نکته باید التفات شود که ماخذ نشان داده شده از لحاظ زمانی اکثر بوقایع مندرجه در جلد های اول و دوم مربوط میشوند و بزمانه جلد سوم تماس نمی یابند.

مصادر جلد سوم را علاوه بر تعدادی از کتب که بصورت ضمنی بدانها اشاره رفته است گنجهینه ای از اسناد و فراسین و معاهدات و مکاتیب و عرایض و یادداشت های دیگر تشکیل میداده اند

دسترس

که در دارالانشای دربار جمع بوده و در اختیار نویسندگان قرار داشته اند.
سرگذشت و خاطرات رجال سالمند که اکثر از وقایع را به چشم دیده بودند و محفوظات شخص
امیر حبیب الله خان که چیزهای زیادی را مستقیماً از پدرش و او نیز از اسلاف خود بیاد داشتند
بخش دیگری از مواد کار مؤلف بحساب میروند.
منابعیکه در ابتدای کتاب از آنها نام برده شده و یا در خلال گفتار بدانها اشاره رفته است
بترتیب الفبایی ازینقرار اند:

آتشکده آذر - تالیف لطفعلی بیگ آذر

اتحاد الفرقه برقع الخرقه - تالیف حافظ سیوطی به عربی

اساس القضاة - تالیف مولوی احمد جان

اسناد دارالانشا (معاهدات، فرامین، مکتوبات و غیره)

پند نامه دنیا و دین - تالیف امیر عبدالرحمان خان

تاج التواریخ - امیر عبدالرحمان و منشی سلطان محمد

تاریخ احمدی

تاریخ سرجان ملکم

تاریخ سلطانی

تحفة الحبیب - تالیف فیض محمد مؤلف همین کتاب (۱)

جام جم - تالیف فرهاد سیر زار جهان کشای نادری: تالیف میرزا مهدی خان استرآبادی.
چشم دیدها و یاد داشت های شخص مؤلف.

حکایت

(۱) تحفة اثر دیگر مؤلف است که قبل از سراج التواریخ در دو جلد تالیف گردیده است:
جلد اول این کتاب در ۶۷ ص ۷ صفحه و بقطع ۲۸ x ۱۷ بخط غلام قادر کاکری و جلد دوم آن در
۸۸۵ صفحه بهمان قطع بخط خود مؤلف که در شوال ۱۳۲۲ هجری قمری پیاپی رسید به تحریر
یافته اند و هر دو جلد در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کانون موجود و محفوظ میباشند.
موضوع جلد اول وقایع دوران سدوزائی و از جلد دوم مربوط به حوادث عهد محمد زایی تا امیر محمد
یعقوب خان میباشند و ازینرو از مندرجات آنها در تحریر جلد اول و جلد دوم سراج التواریخ
استفاده زیاد بعمل آمده و حتی بسیاری از مطالب عیناً و یا با تغییر عبارات از آنها اقتباس
گردیده است.

اساساً «تاریخی را که حبیب الله خان خواسته بود نوشته شود همین تحفة الحبیب است، *

حیات افغانی - تالیف دپتی حیات خان باردو

خاطرات رجال برجسته و معمر عصر

خزانه عامره

رساله تاریخ مغول و جغرافیای هزارهجات - (احتمالاً مختصر المنقول اثر محمد افضل ارزگانی)

رساله شریه سید جما الدین افغانستانی

رساله علی قلی میرزای اعتضاد السلطنه

رساله محاربه کابل و قندهار

روزنامه اعلی حضرت شاه شجاع الملک ^{رد} المختار

روضه الصغای ناصری

میر المتاخرین

کتاب قانون حکومتی (کتابچه حکومتی - رساله قانون حکومتی)

مخفوقات و خاطرات امیر حبیب الله خان

مخزن افغانی / سرآة العقول تالیف امیر عبدالرحمن خان

مکتوبات میان فقیر الله شکار پوری نقشبندی (مکتوب هفتاد و چهارم) / سرآة الرضیه - تالیف کرنل سوات

منظومه حمید کشمیری

مواهب الادبیه: تالیف شیخ شهاب الدین احمد.

ناسخ التواریخ.

* اما از اینکه بسیاری از مطالب آن از نظر سیاست آنروز در با مناسبت دیده نمیشد از نشر باز

گذاشته شد و مؤلف بتحریر سراج التواریخ با طرح دیگر و تغییر نحوه تحریر موظف گردید.

صفحات متعددی که در هر دو جلد بروی آنها خط کشیده شده و باطل ساخته شده اند و نیز تبصره

ها در حاشیه کتاب - علاوه بر دلایل عقلی دیگر مؤید این قول توانند بود.

در حاشیه صفحه ۱۰۴ جلد دوم نوشته ای را که برنگ سرخ است چنین میخوانیم:

«کاتب در سخن خیلی از خیلی طناب کلام دراز کرده و حکایت حقیقت را بقافیه ها و رعایت

عبارت پردازی در مبالغه ضایع نموده، اصلاح و تصحیح آن بجز آنکه سراز نونوشته شود ممکن ندارد.»

و توضیح مؤلف در ذیل این نوشته جالب تر از آن است:

«جمله معترضه که مشتمل بر اوصاف ظالمان و متضمن بر مظلومیت مستمد یگان است بر سهیل

تنبیه نگارش داده شده زیرا که مقام را مناسب دانسته تحریر نمودم، اطنا ب ممل نیست.»

در معرفی جلد دوم این کتاب یوهاند حبیبی مقالاتی نیز نوشته که در شماره (۵) سال (۶)

مجله آریانا بچاپ رسیده است و معرفی هر دو جلد آن بصورت کاملتر مقالات دیگر را ایجاب میکنند.

۲
کتابچه

نوشته های لوا یح قبور .

پایان گفتار :

نسخه های چاپ اول سراج التوار یخ که تقریباً ۶۰ سال قبل بطبع رسیده بود امروز کمیاب و بلکه نایاب است و همه علاقه مندان بتاریخ کشور بدان دسترس ندارند و اسکانات چاپ دوم آن نیز فعلاً موجود نیست . بنابراین بمنظور استفاده بهتر از انبوه مطالب آن و روشن ساختن برشهایی از تاریخ افغانستان اگر عجلتاً این توجهات در باره کتاب مزبور صورت پذیرد خالی از سودمندی نخواهد بود :

- تنظیم فهرست اعلام آن اعم از اشخاص و اماکن و قبایل و کتابها و غیره .

- ترتیب فهرست موضوعات مندرجه کتاب برای سهولت دستیابی بمطالب مورد ضرورت خواننده .

- تصحیح و توضیح و تفسیر بعضی از مطالب عمده آن با معلومات امروزی .

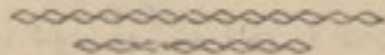
- چاپ بعضی از موضوعات آن از جمله جریان تعیین سرحدات افغانستان و معاهدات با کشور

های خارجی و پاره ای از جنگها مثلاً جنگهای سال ۱۲۹۷ با انگلیسها .

- جست و جو بر ای دستمابی جلد چهارم و احیاناً جلد پنجم آن .

و بالاخره یاد بود مؤلف بجهت یکی از مؤرخان و نویسندگان بزرگ کشور بمناسبت سال تواد

یا سال وفات و یا سال چاپ کتابش .



پوهندوی شمس العابدین شمس

ابتکار و نوآوری در سازمانها

نویسندگان و محققان کوشیده‌اند، چگونگی تطبیق نوآوری را در سازمان‌ها به شش نوع مختلف توضیح و تشریح نمایند؛ آن‌ها عبارتند از: ۱- نقش اداره، ۲- نقش مستخدمین، ۳- خصوصیت و شخصیت اداره کنندگان و مستخدمین، ۴- امداد مادی و معنوی از خارج سازمان بمنظور وارد نمودن تغییر، ۵- خصوصیت جامعه، ۶- خصوصیت سازمان.

نقش اداره:

ابتکار مانند دیگر انواع سلوک به موقف اجتماعی ارتباط می‌گیرد. می‌توان گفت که نوآوری وظیفه و شغل یک عده محدود بوده و اداره کنندگان به حیث دست‌های مشخص راجع به ابتکار موقف حساس را اشغال می‌نمایند. آن‌ها در وارد نمودن تغییر به سطح پائین (مستخدمین) و به سطح بالا (سازمان به مفهوم وسیع آن) حیثیت کلید را دارند، (۱) (برخی) از نویسندگان آن‌ها را بحیث گروه محافظه کار خطاب می‌نمایند (۲-۳-۴) و برخی دیگر آن‌ها را بحیث قوای آزادی بخشی می‌شمارند که در وارد نمودن تغییر همیشه خود را مسؤول میدانند (۵-۶-۷). با اساس تحقیقات یک عده محققان نقش نوآوری سو پران تندت مکاتب امریکا (این عده با مدیریت‌های معارف ولایات قابل مقایسه می‌باشند) خیلی روشن بوده و می‌توان گفت که در مرکز نوآوری معارف امریکا قرار دارد. اما راجع به اهمیت مدیران مکاتب در مورد نوآوری شک و تردید موجود است. چرا که حجم زیاد کار دفتر داری کم‌تر وقت و انرژی جهت نوآوری به اختیارشان می‌گذارد. بهر صورت کتب و یگرا آثار در زمینه اداره تربیتی آن‌ها را رهبر و زعمیم تربیتی خطاب نموده در صورتی که فرصت برای ایشان اجازه بدهد و خود خواسته باشند می‌توانند در نوآوری سهم فعال بگیرند (۸-۹-۱۰).

نقش معلمان :

معلمان در رویکار آوردن تغییر بمقایسه اداره کنندگان کمتر نقش دارند چرا که موقف مسلکی شان برای این کار غیر کافی بوده و وقت و ساحه رهبری شان محدود می باشد. (۸-۱۱) از جانب دیگر این کوتاه نظری خواهد بود که آن ها به نظر غیر فعال، ضعیف و محض عملی نگاه شوند. حتی درجائی که سمت رهبری الهامی در رویکار آوردن تاسیسات جدید سهم فعال گرفته باشد؛ باز هم رهبر الهامی به که که اعضای علمی قوی و اداره معنوی و سادی خارج دستگاه متکی بوده است. (۲)

شخصیت: بر علاوه فرصتی که از رهگذر نقش اداره کنندگان و معلمان به آن ها دست میدهد شخصیت آن ها نیز در امر بمیان آوردن تغییر تاثیر فوق العاده دارد.

تعلیم و تربیت و تجربه :

به اساس شواهدی که در دست هست می توان گفت که نوآوری بد رجه تعلیم و تربیت رسمی اعضاء سازمان را بطه مثبت دارد. (۲-۳-۱۳-۱۴) اداره کنندگان نیکه به موقف خود اطمینان حاصل کرده از جریان و قایع جاریه و کتب و دیگر آثار سر بوط به رشته و شغل خود را بی خیر نگاه میدارند با آنکه درجه بلند تعلیم و تربیت رسمی را دارا باشند، رابطه شان بمنظور ابتکار و نوآوری منفی است. (۱۵) از جانب دیگر بین اندازه تجربه معلمان و ابتکار بردن تکنیک های جدید رابطه فوق العاده مثبت را پور داده شده است. (۱۳) برویت مطالعه دیگر تعداد معلمان متجرب در حوزه دارای سکاتپ ابتکاری نسبت به حوزه غیر ابتکاری زیادتر است. (۱۴) تجربه در یک نظام و سیستم تحول را انکشاف داده، اطمینان خاطر و استحکام موقف اعضای آن را فراهم می سازد. جائی که تحول نیست یا بمیان آوردن آن امکان پذیر نیست، نارضایتی و عدم استحکام موقف اعضاء در آن حکمفرمائی دارد.

بملحوظ مسوولیت های خانوادگی و موقف و فعالیت های اجتماعی - زنان به کار و شغل خود نسبت به مردان کمتر متکی بوده، به رویکار آوردن تغییر از خود کم تمایل نشان میدهند و در فعالیت های ابتکاری سهم شان جزئی می باشد. البته این اختلاف بین مرد و زن در حالت تغییر بوده چه تا هنوز اکثریت موقف ها و عهده های بلند در امور تعلیم و تربیت و دیگر امور بدست مردان میباشند. شاید وقت و زمان و تعلیم و تربیت معاصر این فرق را زودتر از میان بردارد (۱۷)

(۱۸-۱۹)

از مطالعه نیکه توسط شعبات مربوط به رفاه اجتماعی صورت گرفته است، برمی آید که درجه تغییر پروگرام ها با تعداد فعالیت های مسلکی اعضاء در خارج سازمان رابطه مثبت دارد.

۲-۳. مادر حصه معلمان شواهدی در دست نیست که برویت آن بتوان گفت که فعالیت آن ها

بداخل اتحادیه وانجمن معلمان تاچه حد به تغییر پروگرام های مکتب کمک می تواند .

حفظ حیثیت و مقام :

آزادی در هر جا حدود دارد، قانون، مقررات، رسوم و رواج و سنن اجتماعی حدود آن را تعیین می کنند. به انسان کاملاً آزاد نسبت انسان بی بند و بار داده می شود و جا به جا معده انسانی، انسان بی بند و بار را پذیرفته نمی تواند. زمانی که از ابتکار و نوآوری صحبت می شود لازم است از آزادی علمی نیز صحبت شود. آزادی علمی به آن نوع آزادی نسبت داده می شود که طی آن عالم، راجع به موضوعی آزاد فکر کند، آزا دانه تضاد و تفاوت بتواند و موضوع را از طریق ابتکار بردن روش علمی تحلیل و تجزیه نموده، نتیجه و ثمره را کتباً و شفاهاً به سمع علاقمندان برساند. عالم زمانی دست به ابتکار میزند و دوبه تجربه و تحقیق مواد و مطالب می پردازد که مقام حیثیت خود را در خطر نه بیند و از کار و زحماتش قدر دانی شود، در غیر آن مراحل ابتکار و نوآوری خیلی بطنی پیش خواهد رفت. (۲۰)

امداد خارج جی :

بر طبق نظریه عدده زیاد جامعه شناس ها هر گاه تغییرات اجتماعی از خارج بالای جامعه تحمیل شود به مقاومت شدید اعضای جامعه مواجه می شود (۲۱) اما - گرفت (۲۲) در زمینه اشاره نموده میگوید که درجه و دوام تغییر مستقیماً متناسب است به شدت محرک منابع خارجی. در اساس خارجی ها به می تواند های ثابت و معیار های محلی متکی نمی باشند. آن ها محرک رادریک سا زمان برای کسانی آماده می سازند که به تحول آرزومندی دارند و همچنان وسایلی در اختیارشان می گذارند که توسط آن ها از مقاومت میخالفان بکاهند. باین وسیله یک عدده زیاد پروگرام ها بنا بر مقتضای خارجی ها در کشورهای جهان معرفی شده یا اینکه به مساعدت و همکاری گروه خارجی دوام و استحکام یافته است. (۱۲-۲۲-۲۳) درین جا لازم میدانم به توضیح منبع امداد خارجی بپردازم. آن ها عبارتند از گروه های جامعه محلی ۲ - سازمان معلمان ۳ - امداد خارجی .

به ملاحظه ماده اول، مکاتب تجربوی یا مکاتبی که آرزو می شود در آن ها تغییر وارد شود باید در جاهائی قرار داشته باشند که مردم از حقایق نو و رویداد های معاصر قدر دانی کنند. مردمان عادی جامعه به تعلیم و تربیه ابتکاری طور متردد نگاه میکنند در صورتیکه بحال خود گذاشته شوند تصمیم شان در امر قبول آن منفی است. طوریکه دیده شده است آن ها برای انکشاف امور تعلیم و تربیت فوق العاده کمک می کنند اما از جانب دیگر تغییر، تحول و ابتکار را مانع می شوند (۹-۱۰) سازمان (اتحادیه، انجمن) های معلمان بحیث منبع تغییر و تحول علمی الا کثر غیر مؤثر و غیر فعال

جلوه کرده است. بیشتر آن‌ها مانند سیستم‌های مکاتب محافظه کار، غیر متحول و جامد بوده در بعضی جاها حتی به آماده ساختن کتب درسی مشخص، پروگرام درسی بکلی اجباری و وضع دسپلین جدی چانه می‌زنند. (۱ - ۱۰)

با لایحه بملاحظه مجال های زیاد می‌توان گفت که امداد مالی خارجی در اکثر جاها سبب معرفت و معرفی پروگرام های جدید گردیده است. منظور مادرین جاز امداد مالی خارجی عبارت از پول یا متاعی است مازاد بودجه مشخص تاسیستم مکتب بر حسب نیاز مندی بر نامه جدید بدون قید و بست از آن استفاده بتواند. متخصص استخدام کند، و سایر دل درسی تهیه بیند و به تبلیغات پردازد. (۲۳)

خصوصیت جامعه :

وسعت حوزه مکتب برویت چندین تحقیق به ابتکار و نوآوری رابطه مثبت دارد. تقسیمات جدی اجتماعی، تغییرات سریع اجتماعی، مجادلات بالانقطاع، تبعیضات نژادی، عدم سیستم مرکزیت و تقاضای جدی معلمان خصوصیت شهرهای بزرگ را تشکیل میدهد. البته مردمان شهرهای بزرگ طور فوق العاده طرفدار پیشرفت و دارای ذهنیت، سلوک و کلتور جهانی می‌باشند. مردمان شهرهای بزرگ عموماً از تغییر و تحول قدر دانی و پشتیبانی می‌کنند. یا اینکه مانع آن قرار نمی‌گیرند مردمان شهرهای بزرگ اساساً به مکتب رابطه نزدیک قایل نمی‌کنند، بناء نمیدانند در مکتب چه مسایل جریان دارد. برویت توضیح فوق هر گاه کدام پروگرام جدید در مکتب شهری به راه افتد به مقاومت جدی مواجه نخواهد شد.

برعکس آن در حوزه های کوچک، مردمان اکثر از یک گروه مشابه بوده با هم دیگر ریشه های خویشاوندی دارند. آن‌ها طی مراسم مختلف یکدیگر خود را از نزدیک دیده راجع به جریان و قایل جامعه صحبت می‌کنند. آن‌ها دارای ذهنیت، سلوک و کلتور مشابه بوده، چون در مسیر زمان طور پیوسته آن‌ها را مشق و تمرین نموده اند بناء جزء غریزه شان گردیده است. تماس شان با مردمانی غیر از خود شان کمتر است، محیط کوچک با دارائی های سادی و معنوی آن تا حد زیاد جهان بزرگی را برای آن‌ها جلوه گر می‌سازد. درین نوع حوزه های کوچک وارد نمودن تغییر کاری است مشکل، و به مقاومت شدید مردمان آن روبرو می‌گردد.

با ساس شرح فوق شهر، خاصاً شهرهای بزرگ با وجود مشکلات و مجادلات پیگیر آن مناسب ترین محیطی است برای وارد نمودن تغییر و معرفی پلان ها و پروگرام های ابتکاری. جای تاسف است که در اکثر قسمت های جهان خاصاً جهان سوم، طور نا فهمیده یا بمجلوظات سیاسی یکمده پروگرام ها

را به دهستانها و قراء شروع می نمایند و با صرف مواد، سامان، متخصصین، پول و غیره نتایج مثبت از آن ها گرفته نمی توانند. (۲۰ - ۲۶)

خصوصیت های سازمان

یک عده تحقیقات عدم انحنای پذیری سیستم بیرو کراسی را مسوول ثابت ماندن سازمان های تربیتی میداند (۱۵ - ۲۴) (منظور از بیرو کراسی درین جا عبارت از وضع دفتر داری نظام اداری، تقسیمات قدرت، صلاحیت، مسؤلیت، چگونگی عاید و مصارف و استخدام و عزل افراد بوضع کهن و فرسوده آن می باشد) تاجائی که دیده شده است وارد نمودن تغییر یارو یکار آوردن پروگرام های جدید و ابتکاری حتماً با سیستم بیرو کراسی موجود بحیث کل یا جز، مداخله می کند. پس هرگاه همگوا یا سیستم بیرو کراسی تغییر نخورد، پروگرام ابتکاری بی نتیجه می ماند. جهت ایضاح مزید از چند خصوصیت سازمان طور مختصر صحبت می شود.

وسعت :

بجایگاه و عدم اعتماد دائمی خصوصیت سازمان های وسیع را تشکیل داده، این خصوصیت ها منجر به تغییر شده، انحنای پذیری و آزادی آن را تضمین می کند. سازمان های وسیع نسبت به کوچک مطمئن بوده و برای قبول خطری که از ناحیه ابتکار گاه می دست میدهد بوضع بهتر آسوده می باشند - سازمان های بزرگ دارای قوای بشری بزرگ و منابع مادی بزرگ نسبت به کوچک بوده و طور پیوسته زمینه تغییر پذیری و انکشاف آن ها را میسر می گرداند.

رسوم و مقررات :

بروایت چندین مطالعه می توان گفت که طرز العمل ها، رسوم و مقررات در اکثر حالات جلو پیشرفت ابتکار و تغییر را می گیرد. جانی که مقررات زیاد و فوق العاده جدی است ابتکار و نوآوری بمشکل صورت می گیرد. طوریکه قبلاً اشاره شد، مبتکران دسته های خیلی کوچکی است در هر تا سر جهان پراکنده. اکثر آن ها بحیث علمای مبتکر به رسوم و مقررات بمشکل تسلیم شده هرگاه در یک محل به موانع جدی مواجه شوند، از آن جا بجای دیگر مهاجرت می نمایند. با این علت می توان گفت که مدنیت های بزرگ جهان - چه درگذشته، چه در حال حاضر و شاید در آینده نیز - حاصل زحمات روشنفکران و مبتکران جهان میباشند. (۲ - ۳ - ۹)

تخصص :

با سانس شناخته ای که در زمینه صورت گرفته است، اینطور و نمود می شود که تخصص مسلکی به مستخدمین مجال میدهد - جهت خوش ساختن آبران خود در صد جستجوی معلومات جدی برآیند، به هر اندازه ای که در یک سازمان تخصص زیاد باشد، بهان اندازه فرق در ارزش ها

اعتقاد و ملیت

سید جمال الدین افغانی

در شماره های ۳ و ۳۱ «مجله اوریان - شرق» منتشره پاریس در سال (۱۹۶۴) مقالتهی مشرح
متکی به بعضی از آثار بزبان فرانسوی تحت عنوان «روشنی تازه برافغانی و عبده» توسط شخصی
بنام (Elie Kedourie) نشر گردیده است که در آن افکار و عقاید و اعمال «سید جمال الدین
و محمد عبده» با مقایسه بررسی و نقد گردیده است و بزعم من افترا آتی نیز بر سید بعمل آمده است
که لازم دیدم از خلال «آراء و افکار» آن سید افغانی در باره نکات مذکور روشنی افکنم.
و درین آوان که خاطره هشتاد و دو سال وفات آن سید بزرگوار در وطن خودش
و در رشد گاه نخستینش یعنی کابل تجلیل میگردد و با ساس خط مشی فرهنگی دولت جمهوری
افغانستان یاد آن راد مرد مجاهد تازه می شود و عرس او را برگزار می نمایند خواه هم کوشید
تا جایی که ممکن گردیده است سظوری چند در باره او بنگارم :

* * *

در باره (افغانی) بودن سید جمال الدین شکی وجود ندارد و در همه آثار و کتب و مقالاتی
که نشر گردیده است او را «افغانی الاصل» گفته اند. آن همه آثار که بزبانهای عربی، دری،
انگلیسی، فرانسوی و آلمانی و غیره نشر شده همه در افغانی بودن او متفقاً لقول بوده اند (۱)
علاوه بر آثار متعدد دلایل آتی نیز افغانی بودن وی را اثبات می نمایند:

۱ - Kedourie، مجله اوریان، شماره ۳۰ سال ۱۹۶۴ صفحات ۳۷ - ۵۷ و شماره
۳۱ سال ۱۹۶۴ صفحات ۸۳ - ۱۰۴؛ دودیانوس. مجله اوریان شماره ۳۱، ادبیات دری
افغانستان، ص ۱۳۷ - ۱۳۸، سرتضیی درسی چهاردهی: سید جمال الدین و اندیشه او، چاپ (۱۳۳۷)
سازمان خانه چاپ.

۱- در همه مکاتیب سید که به اشخاص مختلف در شرق و غرب فرستاده شده، سید، خود را افغانی نبشته است. مثلاً در مکتوب مورخه ۱۹ نوامبر ۱۸۹۵ که از استانبول برای سر فلیپ کوری به لندن فرستاده است چنین می نگارد: «... اجازه بدهید خود را بشما معرفی کنم و شما را در جریان بگذارم. من افغان (از کابل) هستم و مدتی است بقید انگلستان پابندم. برخی بزرگ از زندگی خود را در شرق سوری کرده ام و یگانگی هد فم ریشه کن کردن بدبینی و تعصب بیجا بوده است که اندوهها رترین مرض در کشورم بوده است. آرزو داشته ام تا هموطنان خود را اصلاح کنم و بردباری و تسامح را بین آنان جاگزین سازم.» (۱)

۲- محمود ابوریه در کتاب خویش زیر عنوان «جمال الدین الافغانی» گوید: «... چون سید اکثر عربی را به لهجه افغانی تکلم میکرد از آن رونام پدر خود را «صفت» میگفت یعنی اصلاً (صفت) است.» (۲)

۳- ابو الحسن جمالی اسدآبادی در کتاب «نامه های تاریخی و سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی» به نقل قول از ذکاء الملك در «تاریخ بیداری ایران» نبشته است: سید هفت زبان را به خوبی تکلم میکرد: فارسی، ترکی همدانی، ترکی اسلابول، فرانسوی، روسی عربی، افغانی و عبری هم قدری میدانست.» (۳)

که بحساب مذکور دری و پهن تو زبان ملی و مادری سید بود که از خردی فرا گرفته بود و البته دیگر کسبی بوده است که بعداً فرا گرفته است.

۴- در رساله سید که در باره «نیچریه» در سال ۱۲۹۸ هجری در دست کن نبشت و در آن ادله و براینی در رد دهر یون آورد شیوه نبشته سید همان اسلوبی است که میان مورخان و نویسندگان افغانستان رایج و شایع بوده است.

۵- سید جمال الدین با آنکه سردی بود که افق نظرش خیلی پهن و بود و بد بختی تمام سمالک و مردم مسلمان همچون خاری در دلش می خلید مگر هیچ گاه خوبها و مزایای هموطنانش از نگاهش دور نبود. خودش جسماً در مصر و فرانسه و... بود مگر دل در گرو ماداشت.

چنانکه در سال ۱۲۸۸ هـ (۱۸۷۱ م) وقتی که به مصر بازگشت دوستان و سریدان خویش را که از اهل شام و در مصر سرگرم تحصیل علم بودند ترغیب کرد تا مقالاتی در باره «روابط افغانان و انگریزان» بنویسند و شهادت این مردم را در برابر آنان افتابی سازند

۱- مجله اوریان شماره ۳۱ سال ۱۹۶۴ ص ۱۰۵ - (۲) محمود ابوریه، جمال الدین الافغانی

چاپ ۱۹۶۶ قاهره ص ۲۸ - (۳) - ابو الحسن جمالی؛ نامه های تاریخی و سیاسی جمال الدین،

چاپ سال ۱۳۴۹ هـ ش چاپخانه سپهر تهران ص ۲۸۲

مثلا یکی از آنان چنین نبشته بود: «مردم افغانستان مردمی اند آزادمش، دلاور، دارای عزت نفس که هیچگاه تن نمیدهند که زیر سایه بیگانه روند و کسی را که به «جوع البقر» و استسقا گرفتار باشد هزاران هزار انسان عطش و گرسنگی (*) اورا ز دوده نتوانند، هرگز نمی پسندند...» (۱)

۶- مرتضی مدرس چهاردهی در کتاب «آراء و معتقدات سید جمال الدین افغانی» گوید: سید در عجله سالگی به هندوستان سفر کرد و یک سال و چند ماهی در آنجا اقامت کرد... از آنجا به افغانستان برگشت (۲)

و در ذیل صفحه مذکور تبصره می نماید که گویا همین نخستین سفر سید به افغانستان بوده است. توضیح باید کرد که همچنان که آقای چهاردهی خودش گفته است: «... با افغانستان بازگشت» صحیح است. یعنی بوطن خویش. و ما سیدانیم که در آن ایام ساکنان مرکز افغانستان یعنی کابل بیشتر با هندوستان برآورده علمی، تجارتی و غیره داشتند و کابل در آن ایام نیز کما فی الماضي با هند روابط تجارتی و علمی داشت. بواقعیت نزدیکتر است که سید از کابل به هندوستان رفته باشد نه از همدان.

۷- دانشمندانی همچون مرحوم بهار و امثالش که بیش از افلاطون حقیقت را دوست دارند سید را اهل افغانستان گفته اند. (۳)

۸- علامه محمد خان قزوینی درباره سید گوید: «و چنانکه تاریخ افغانی از تالیفات او موسوم به «تتمة البیان فی تاریخ الافغان» نیز قرینه بیست قوی بر افغانی بودن او...» (۴)

راستی هم کسانی که آن کتاب را که در ضمن کتاب «حیة سید جمال الدین افغانی» که در سال ۱۳۱۸ ش توسط دانشمند محمد امین خوگیانی ترجمه و در کابل نشر گردید، مطالعه کرده باشند می برند که سید جمال الدین از کودکی در افغانستان بوده است که به اطوار و رسوم و زبانها و لهجه های مردم کاملاً آشنا بوده و در باره قبایل افغانستان نیز تا حدی معلومات میدهد. و این خود نشان میدهد، که وی «افغانی الاصل» بوده است (۵)

۹- وقتی که در سال ۱۸۷۹ م خدیو مصر توفیق پاشا، سید را در اثر تحریکات اجانب از مصر اخراج کرد، روزنامه تایمز لندن در شماره ۸ سپتامبر در صفحه «۶» چنین نوشت: «شخصی بنام

(*) اینجا اشاره به هندوستان میکنند. (۱) محمود ابوریثه، جمال الدین افغانی، ص ۱۰۹.

۲- ص (۱-۲) چاپ ۱۳۳۷، شرکت اقبال و شرکاء (۳) بهار، ملک الشعراء (۴) مدرس

چهاردهی: آراء و معتقدات سید جمال الدین صفحه (۳۷۹-۲۱).

۵- حیات سید جمال الدین افغان، طبع ۱۳۱۸، مطبعه عموسی کابل ص ۶۲-۶۳ و ما بعد آن.

محمد الدین افغان با سوابق نامعلوم . . .» (۱)

روزنامه مذکور از یکطرف نام وی را به شیوه غربی خود می نویسد که غریبان نامهای شرقی را خوب تلفظ و نبشته نمیتوانند و از طرف دیگر «افغان» بودن او را ذکر میکنند. و گویا تغافل می نماید و بدینوسیله میخواهد ذکر انقلابی او را در اذهان مسلمانان مقیم در انگلستان و دیگر مناطق اروپا مغموش گرداند.

سید، در سال ۱۸۹۵ یعنی دو سال پیش از مرگش مورد سوؤظن سلطان عبدالحمید قرار گرفت و خواست او را از استانبول و خاک ترکیه اخراج نماید و به فارس بفرستد، سید ناچار نزد سفیر برطانیه رفت تا بوی اجازه داده شود که خاک عثمانی را ترک کرده و به صفت یک افغان عادی به کابل و وطن خود باز گردد و در اینجا بماند. مگر سرقلیپ کوری که دو سال پیش وقت ماموریت خود در وزارت خارجه را جمع به سید جمال الدین سخن ها شنیده بود این تقاضای او را نپذیرفت (۲)

۱- شیخ محمد عبده در (رسالة الواردات) می نویسد: (تدریس مسایل دینی بر اساس اسلوب دیرین و ممانعت از فرا گرفتن حقایق جدیده فکرم را در تنگنای دشوار گذاری افکنده بود که حکیم کامل و شخص واقعی (۳) و امام بزرگ و راستین ما سید جمال الدین افغانی بسر وقت ما رسید که از گرد آوردن ثمرات دانش دسی نمی آساید و آفتاب حقایق را بر ما طالع گردانید و معضله ها و مسایل دشوار و مغلق را بر ما کشود. (۴)

سخن را درینباره بهمین جا کوتاه میکنم و به ترجمه و توضیح مقاله منتشره در (اوریان) می پردازم:

نویسنده مقاله مذکور (در ص ۳۸-۳۹) چنین می نگارد: (درین تازگیها راجع به تعلیمات و فعالیت های معمول و عینوی سید و محمد عبده شکهایی پدیدار گشته است. در یک مقاله مستدل در باره تدین و تزندق در ملت خواهی در ایران پروفیسور Mme NiKI R. Kedie کار و نظر خود را بجای رسانده که میگوید: سید افغانی میخواست اسلام را برای به کرسی نشانیدن اهداف

۱- اوریان، شماره ۳، سال ۱۹۶۳، ص ۱۹۶. چاپ پاریس. (۲) هموص. ۱-۲ به حواله مکتوب فوری و عاجل ۹۲۳ سرقلیپ کوری که از استانبول بتاريخ ۱۲ دسامبر ۱۸۸۵ فرستاده است، تحت م ۵۹ / ۶. F.O. (۳) اینجا شیوه کلام محمد عبده به کلام منصور حلاج شباهت دارد و میگوید حقی به وجود شخصی جلوه کرده است. زیرا محمد عبده خودش هم متصوف و فرزندی یکی از صوفیان مصر بود. (۴) اوریان شماره ۳، سال ۱۹۶۳، ص ۳۳.

سیاسی خود بکار برد دو عقیده باطن او چنان بود که ادیان همه مضراند. Sylvia G. Haim در اثر خود تحت عنوان ملیت خواهی عرب - همین نظر را ابراز داشته است. . . .
من باید بجواب آن خانم که عقیده خود را بنام عقیده سید و محمد عبده اظهار نموده است چنین بگویم:

سید جمال الدین به (فلسفه ظاهری و باطنی) پایبند نبود چنانکه سیر زندگی و فعالیت های خستگی ناپذیرش نشان میدهد هیچگاه از اظهار عقاید و افکار خود خوف و عراس نهداشت و در برابر بزرگترین قدرتهای آن زمان - زار روس - شاه ایران و سلطان عثمانی و قدرت استعماری برطانیه بازبان فصیح و صراحت لهجه آراء و افکار خود را ابراز داشت و در تمام آوان زندگی همچون آباء خویش به مجادله خویش در راه بیدار ساختن و اتحاد مسلمانان و تحکیم دین مبارک اسلام سعی کرد و «فضل الله المجاهدین علی الفاعلین درجۃ» را تحقق بخشید و در عمل و کردار خویش باثبات رسانید. اگر او اسلام را وسیله پیشبرد هدف خود قرار داده است پس این سوال بعین سی آید آیا او چه هدف داشت و منظورهای سیاسی او کدام ها بوده است تا اسلام را وسیله پیشبرد آنها قرار داده باشد؟

از نوشته ها، تألیفات و بیانات و کردار او چنان برسی آید که سید از ضعف مسلمانان و جهل و نادانی که در آن ایام بین مسلمین فرمانروا بود خیلی رنج می برد و آستین سردانگی و دامن همت بر زده بود تا مردمان را به جهل شان ملتفت سازد و آنان را به اهداف و طرق حقیقی اسلامیت آگاه و راست گرداند. چنانکه از آغازنیشته او در عروۃ الوثقی هم این گفته باثبات میرسد که میگوید «همگی برشته خدا چنگک زنید و پراکنده مشوید. ال عمر ان « ۱۰۳ » .

مسلمانان در دین خود تعصبی و در ایمان شان نیرویی و نسبت به اعتقاد خویش ثباتی ندارند. . . (۱) و نیز E. Q. درباره او چنین ابراز نظر می نماید: . . . تاریخ زندگانی سید جمال الدین نشان میدهد که او واقعاً مردی عمل و سرشار از تحریک، جنبش و تدبیر بود و همانسان که به شیوه های عنعنوی سیاست شرقی وارد بود از طریق تعلم و مطالعه کتب به اسالیب سیاست جدید غرب آشنا گردیده بود. . . (۲) و چنانکه استاد ابوریه میگوید، سید جمال الدین مردی مسلمان و مجاهد بود و دعوت او بر مردمان عصرش آن بود که مردم را به توحید خالص و بی شایبه متوجه گردانند و آرزویش آن بود که فرما نروایان مسلمان بایست پیرو خلفاء را شدین باشند و بزرگان و پیشوایان دینی از شرک اکبر خودر انگاه داشته و از

۱ - نامه های سید جمال الدین، سال ۱۳۳۹، تهران صفحه ۱۲۳ .

۲ - اورهان، شماره ۳۱ سال ۱۹۶۳ ص ۸۳ .

ان جدا بپرهیزند (۱) زیر مطالعه تاریخ و غور بر سیر و سیر زندگانی بزرگان دین نشان میدهد که آنان از هرگونه خودپسندی و آرزوی نفسی خودشان را نگاه میداشتند و آزادی بیان و حریت نفس بعدی بود که مردی مسلمان برای خلیفه وقت میگفت اگر تر اینیم که از راه راست کج شده ای با این شمشیر ترا راست می سازیم... (۲) پیغمبر ص و خلفاء راشدین حتی يك حبه و يك دانگ هم از پول بیت المال برای مصالح شخصی و نفسی خود خرج نمی کردند و زندگی و طرز معیشت و خانه، اثاثیه خلیفه از همه مسلمانان محقرتر و ساده تر بود (۳) گویند جمال الدین نیز همان منظره را به چشم تصور و تخیل میدید و آرزو داشت که رهبران ممالک اسلامی همان شیوه را اختیار کنند (۴) و او جز همین هدف سرام ها و مشارب دیگر نداشت. سید اوزر کورد و عدم تیقظ علماء اسلامی رنج می برد. و هر گاه که راجع به ترقیات مغرب زمین و پیشرفت صنعت و حرفت سخن می زد چون آن سخنان بنظر آنان انقلابی می آمد بنا بر آن به تحریکات و دسایس می پرداختند تا او را در نظر ارباب قدرت و عاقله مخالف دین نشان دهند. سید می گفت هرگاه علماء در انجام وظیفه بیکه بر عهده دارند مستی کنند یا در نهی از منکر کوتاهی نمایند مردم عامی دچار تردید و بدگمانی شده هر کس از دین بیرون رفته و از راه راست منحرف می شود... (۵)

وی گوید... افغانان کراراً جز به نیروی علماء نتوانستند کشور خود را از دستبرد اجانب و

هجوم انگلیس ها حفظ کنند... (۶)

و از روی این دلایل میدانیم که یگانه هدف و مقصد سید جمال الدین استخلاص گریبان ممالک اسلامی از چنگ استعمار مغرب بیان بود و متحد ساختن مسلمانان.

محمود ابوریه در کتاب جمال الدین الافغانی ص ۶۹ زیر عنوان «سید جمال الدین و انقلاب عربی» گوید: جنبش اصلاحی در هر گوشه زندگی علمی و سیاسی و اجتماعی در سبب همه از تأثیرات جمال الدین بود و تعلیمات او در رگهای همه افراد نفوذ کرده بود و ثمرات خود را ایثار آورد. مردم را

۱- استاد محمود ابوریه، جمال الدین افغانی ص ۸۸-۸۹.

۲- شیخ حسن منصور و دیگران، کتاب الدین الاسلامی، چاپ سال ۱۹۳۰، قاهره ص ۱۰۱.

۳- ۱۰۲- ۱۰۳ و ۱۰۴- ۳- همان اثر ص ۱۰۶.

۴- ابوالحسن جمالی، نامه های تاریخی و سیاسی سید جمال الدین، ۱۳۳۹، تهران ص ۱۱-۱۱۲.

سید جمال الدین و اندیشه های او ص ۱۲-۱۳۹.

۵- نامه های تاریخی و سیاسی... ص ۵۰.

۶- اوریان شماره ۳ ص ۳۸.

بیدار ساخت و غیرت و رشک آنان را برانگیخت تا آزادی کشور خود را و استقلال مردم خود را برپای دارند و شعله آن در سال ۱۸۸۲ زبانه کشید و مردم را برانگیخت و آن را «الثورة العرابیه» نامیدند. همه مورخان اتفاق نظر دارند که آن انقلاب را سید جمال الدین براه انداخت.

وی به نقل از کارل بروکلمن خاورشناس المانی گوید: (ص ۱۰۲-۱۰۳) اول سید جمال الدین در مصر با گرمی زیاد پذیرایی شد. وی در اینجا فکر آزادی از رسته با داری اروپائیان را در دماغهای مردمان روشن فکر افکند و فهماند که آنان نباید از اروپائیان آن مظاهر فر هنگی شان را بگیرند که سبب بردگی خود گردند.

بلونت گوید: در وقت بازگشت سید رسال ۱۸۷۱ به مصر، اسمعیل پاشا همه افراد فهمیده را سلوٹ کرده و فکر جوان مردی و آزادی را در آنان خفه کرده بود (ص ۹۷ ابوریه). کیدوری بحواله محمد انمخز و می شاسی می نویسد که: سید جمال الدین در اواخر زندگی خویش توافق سه دین: اسلام، مسوویت و عیسویت را ادعا می نمود. (۱) و این فکرش یعنی اصرار بر با همی بین ادیان ثلاثه برای ارجاع به تعقل بوده است (۲)

به نویسنده گرامی با ید گفت که توافق میان ادیان ثلاثه (ارجاع آن به تعقل) نیست بلکه یکی از اصول دین مبارک اسلام (ایمان به کتب الهی) است و نویسنده مذکور (زبور) را فراموش کرده است. چون سید جمال الدین مسلمان بود و اصحا به (کتب الهی) ایمان داشت و آنها را رد نمی کرد و اگر از آنها انکار می ورزید یقیناً خلی در ایمان خویش می یافت. قبول ادیان خدایی و کتب مقدسه ادیان الهی از اصول اسلام است.

چون سید جمال الدین به علوم معقول و منقول دسترس و احاطه داشت (۳) و با استعداد سرشار و فصاحت و طلاقتیکه در زبان داشت مخاطب خویش را به آسانی زیر قانی می آورد و بنا بران بد بینان مانند شیخ الاسلام و امثالش از نفوذ او می ترسیدند و می هراسیدند که مبادا با وجود او مقام خویش را از دست دهند. بنا بران علیه او آوازه ها می افکندند و او را به

۱- اوریان، شماره ۳۰ - ص ۸۸ (۲) همان اثر ص ۹۹ (۳) محمود ابوریه، جمال الدین الافغانی چاپ ۱۹۶۶ قاهره ص ۲۸. ، - اوریان شماره ۳۰ ص ۹۹ و جمال الدین الافغانی ص ۲۸ و فضل حق شیدا، سید جمال الدین افغانی، یونیورسیتی بک ایجنسی پیشور شهر ص ۲۰ - ۲۱ و غیره.

(الحاد و زندقه) متهم میگردند « (۱)

کیدوری خودش در وقت مناقشه برا فکار و عقاید میدجا الدین میگوید: کسانی که عقیده راسخ دارند علوم معقول و منقول را، مطالعه می نمایند تا نقاط و نکات تشابه و توافقی بین قدیم و جدید را بیابند « (۲)

و همو گوید: « هنگامی که افغانی از سمرقند خراج گردید و به حیدرآباد رفت یکی از مسلمانان هند پس از استماع بیانات او در باره اش گفت: « من از سخنان و بیانات سید چنان نتیجه گرفتم که وی بسان دانشمندان آزاد فرانسه (*) فکری بیرون از قید و حصر دارد « (۲) مثلاً بعضی از کسان بسان ابوالهدی السیدی در اثری بنام (المزاسیر) حتی بر طرز لباس پوشیدن او به شیوه فیلسوفان هم خرده میگیرند (۳)

اطرافیان و همنشینان سید جمال الدین او را از قایدان مذهبی و بد بین می دانستند و اکثر آن کسان از مردمان منور و دانشمندان انقلابی مذهبی و ناراضی از وضع زمان خود بودند، مثلاً عبدالله ندیم مصری و ادیب اسحاق شامی (۱۸۵۶-۱۸۸۵) و جیمز سنوچ یکی از بهودان او را فرانسوی تدریس میکرد و این شخص یکی از اعضاء وحدت مذهبی بود. و سلیم خان ارمنی سفیر ایران در لندن نیز از خواهران او بود. (۴)

کیدوری در شماره ۳۱ سال ۱۹۶۴ مجله (شرق) درباره سر او دات سید جمال الدین با (Blunt) که سید سه ماه در منزل او در لندن بوده است و Katkov که سید در مسکو با او دیدار نموده و با دلپ سنگه (۵) پسر رنجیت سنگه (فرماندار پنجاب) حرف زده است و خصوصاً با دلپ سنگه که در سال ۱۸۴۴ به فرمانداری پنجاب گزیده شد، درباره آزادی هند در مسکو به نشر مطالبی پرداختند که نشریه های مذکور در پاریس پخش گردید. (۶)

۱- اوریان شماره ۳۰ - سال ۱۹۶۴ ص ۵۰ - ۲ - همان اثر - ۳ - همان اثر به حواله

احمد شکری و علی لطفی: سهام التدریس فی صدور اصحاب المزاسیر، قاهره ص ۲۰۲.

(*) Libre-Penseur: در فرانسه کسانی بودند که بهیچ یک از ادیان و کتب الهیه عقیده

نداشتند. (Larousse)

۴- همان اثر صفحه (۵۱). (۵) این شخص اولین فرزند رنجیت سنگه بود (ص ۲۰۲)

جدوم سراج التواریخ چاپ ۱۳۳۱ ه ق کابل.

۶- اوریان شماره ۳۱ سال ۱۹۶۴ ص ۹۶.

چون من در پنجاه سال زهد برای گفتگو در باره همه مسیر زندگی و مناقشه افکار و آراء سید ندارم از آن رو به همین قدر مختصر سخن خود را اقتصار میکنم. آنچه بد بینان درباره اش گفته اند یا خود فهم کلام او را نداشته اند و افکارشان از حدود دستگیر بسیار ساده فرارفته بود یا آنکه به نحوی از انحاء به مراجع استبداد و استعمار وابسته بوده اند و درباره او اراجیفی را پخش کرده اند. قابل یاددهانی میدانم که سید جمال الدین در کتاب (نیچرید) بصفه يك مسلمان بانیر و همت بلند پایه، مسلمانان را از دسایس و نیرنگهای بیگانگان بر حذر داشته و دلایل بسیار استوار به تأیید و پیشقیبانی عقیده اسلامییت خویش آورده و مسلمین را بفر گرفتن آن گونه دانش هایی ترغیب میکند که مسبب پیشرفت شان گردد نه آن که ایشان را از نگاه فرهنگ و اقتصاد اسیر دیگران سازد.

در آن رساله خود، سید همه جریانهای فکری، فلسفی، تاریخی و سیاسی و غیره را چنان به اختصار بصورت جامع و مانع آورده است که گویی این رساله خلاصه و فشرده يك کتاب بسیار مفصل و مشروح باشد. عبارتش متین و معنایش دلنشین و استدلالش رنگین و عبارتش نمکین است.

و چنان مطالب را تحلیل و تجزیه کرده است که گویا بر اعمال و افکار غوص نموده و بر واقعیتها خوض کرده و از میان بحر ژرف تحقیق سروراید های راستین حقیقت بدر آورده است. هر کسیکه آن را با عمق نگاه بنگرد و مطالعه نماید همه افتراهایی را که بیگانگان در باره سید نموده اند درسی یابد و میداند که آن مجاهد بزرگ جز به خدای یکتا و بی همتا به هیچ بشر و مخلوقی تعبد نمیکرد و جز حق چیزی زهی خواست. (۱)

در باره فواید جریده و مطبوعات نیز صفحاتی چند را اختصاص داده و از آن جمله گوید:

«بشرط آنکه صاحب جریده بنده حق بوده باشد نه عبد دینا رودر هم» (۲)

بسیاری از دانشمندان به السنه مختلفه درباره سید کتابها بی نبشته اند و من نبذی از حقایق را فرامودم.

والسلام

شاه علمی اکبر

۱- مرتضی مدرس چهاردهی، آراء و معتقدات سید جمال الدین افغانی صص ۳۲-۳۸

۶۵-۶۱-۷۰-۷۶-۸۱

۲- همان اثر صص ۹۳

ما بعد الطبیعه از نظر

فارابی و ارسطو

خواننده محترم هدف از آنچه اکنون بخدمت شما عرض می‌شود مقایسه نظر فارابی «معلم ثانی» با نظر ارسطو «معلم اول» در زمینه «ما بعد الطبیعه» است. بدان منظور که آیا فارابی قدم به قدم از ارسطو تقلید کرده و یا از اندیشه خویش چیزی بر نظر معلم اول افزوده که حاکی از نوآوری و طرز دید خود او است و درین مقالت سعی گردیده است تا واقعیت طوریکه بوده است انعکاس داده شود نه اینکه کلام انشائی گفته آید. بنا برین بهر جائیکه بحث افاتی ما را کشانیده رفته ایم. و برای رسیدن باین منظور قبل از همه باید دید که ارسطو از ما بعد الطبیعه چه منظور نظر داشته و چه محرك عقلانی او را باین ساحه کشانیده و وظیفه ما بعد الطبیعه در نظام فلسفی وی از چه قرار بوده است زیرا کلیه مردمانیکه تمدن شان از منابع نصرانی و یا ماخذ اسلامی اقتباس شده ارسطو را بنیاد گذار این رشته از معرفت انسانی شمرده اند. علاوه بر آن خود فارابی که از فلاسفه بنام فلسفه مشائی در جهان اسلام است — متأخر از ارسطو بوده و حتی علم الهی را بر اساس کتاب ما بعد الطبیعه وی شرح و بسط داده است. (۱)

نظر ارسطو در باره ما بعد الطبیعه :

مسلم است که ارسطو خود لفظ متافزیک را که در زبان عربی به ما بعد الطبیعه ترجمه شده است بکار نبرده — بلکه یکی از گردآورندگان آثار او بنام اندرونیقوس رودسی در نیمه قرن اول پیش از میلاد لفظ متافزیک را عنوان برخی از آثار وی قرار داد تا صرف ترتیب یکعده از رساله های ارسطو

(۱) احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ص ۱۰۳، انتشارات بنیاد فرهنگ ۱۳۳۸

را در مجموعه آثار وی نشان دهد و بهمین جهت است که در زبان انگلیسی این علم را به عنوان (Metaphysics) بصیغه جمع یاد می کنند. (۱)

بنابرین می توان گفت که لفظ متافزیک یعنی مابعدالطبیعه در آثار ارسطو بر چیزی دلالت نمی کند ولی با آنها هم همین نامگذاری که صرف یک سبب اتفافی داشت عنوان یک علم خاص گشته و آنچه که بر شالوده تصادف استوار بود، از دیدگاه منطقی نیز درست آمد. (۲)

منظور اندرونیقوس ازین نامگذاری هر چه بوده باشد - ولی خود ارسطو آنچه را که بعد از وی بعنوان مابعدالطبیعه موسوم گشت به سه نام یاد کرده - گاهی آنرا علم اول خوانده است و منظور وی از اولیت قدامت و یا اسبقیت منطقی است - بدین معنی که ما بعد الطبیعه از موضوعاتی بحث میکند که نسبت به موضوعات مورد بحث سایر علوم منطقا اول و اسبق بوده و بوسیله آنها از پیش فرض می شوند - اگرچه در ترتیب آسوختن و بررسی بعد از آنها سی آیند. و گاهی هم آنرا بعنوان حکمت یاد کرده تا این نکته را روشن نماید که مابعد الطبیعه هدف علوم دیگر است - یعنی سایر علوم

باضافه هدف ازلی خویش که عبارت از تحقیق در باره موضوعات خاص خود شان است هدفی دیگر نیز دارند که عبارت است از کشف کردن فرضهای قبلی منطقی و زمانی آنها به سمت الهیات موسوم ساخته تا این نکته را نشان دهد که علم مابعد الطبیعه ماهیت خداوند را شرح و بسط می دهد. ارسطو را عقیده برین بود که موضوع علم از چیزی مجرد و یا کلی تشکیل میشود (۳) و مجرد و کلیت دارای سراقب است - بطور مثال اگر با حرف (ا) یک کلی جنس و با حروف (ب و ج) بدو شکل فرعی که بحیث انواع در تحت همان جنس قرار دارند اشاره کنیم (ا) مجرد ترو کلی تر از هر یک از ب و ج خواهد بود و (ا) در آنصورت اساس منطقی ب و ج بوده و اگر ماهیت آنها درک کنیم می توانیم درک کنیم که کلی جنس اشکال فرعی را بوجود آورده است - فرض کنید که (ا) عبارت است از عدد هر یک از ب و ج با لترتیب زوج و فرد بحیث انواع بوده، اگر ماهیت عدد را بدانیم می توانیم بدانیم که لازمه ماهیت آن این است که اعداد زوج و فرد وجود داشته باشند و این

(۱) P.I. An Essay on metaphysics by. R.G. Collingwood

1977 Clarendon Press.

(۲) ۱۹۶۶ فلسفه، تالیف دکتور توفیق الطویل ص ۶۷، مطبعه لجنة التالیف والترجمة

والنشر ۱۹۵۸.

(۳) P.P. 6-10 An Essay on Metaphysics By R.G. Collingwood

گفته که عدد یا فرد و یا زوج است نحوه دیگر بیان کردن این قول است که عدد اساسی منطقی فردیت و زوجیت است.

ب و ج بالترتیب موضوعات دو علم را تشکیل می دهند و این دو علم مبادی مشترکی دارند که هر یک، آنها را از پیش فرض کرده و مورد بررسی قرار نمی دهند. و همین مبادی موضوع یک علم دیگر را تشکیل میدهد که از کلی (۱) بحث می کند و برای توضیح این نکته می توان کمیت را بحیث مثال آورد و گفت بالفرض (۱) عبارت باشد از کمیت. دو نوع کمیت یکی کمیت متصل قابل پیمایش و دیگری کمیت منفصل قابل شمارش وجود دارد. اولی مورد بحث علم هندسه و دومی مورد بحث علم حساب قرار می گیرد. اما کمیت بصورت مطلق موضوع یک علم دیگر را که بعنوان ریاضیات عمومی یاد می شود تشکیل میدهد که در علم هندسه و حساب هر دو مورد قبول بوده و در هر دو تجلی می کند. (۱)

آوزنده پس از آنکه هندسه و حساب را آموخت بفرآ گرفتن علم عام کمیت آغاز می کند یعنی از نظر آموزنده بعد از این دو علم و از لحاظ منطقی قبل از آنهاست و موضوع آن اساس منطقی برای موضوعات این علم بوده و قضایائی که مورد بحث آن قرار می گیرند بوسیله این علوم از پیش فرض می شوند و بدین نمط در برابر نمونه های (۱) و (ب) و (ج) در بین کلیات نمونه هایی از ۱-ب-و ج در بین علوم می یابیم که به مطالعه این کلیات می پردازند و علم اعلی همواره بر علوم ادنای بوج دارای قدامت منطقی بوده ولیکن در ترتیب تحقیق و بررسی بعد از آنها می آید و در قبال نظام کلیات نظامی از علوم یافت می شوند. و این گفته درباره کلیه علومیکه در داخل نظام واقع اند صدق پیدا می کند نه در خصوص علومیکه در کناره نظام احراز موقع می نمایند و عملیه تجرید و انتزاع در راس و قاعده نظام متوقف می گردد. چه در قاعده نظام کلیاتی وجود دارند که نوع الانواع (Infimea species) بوده انواع فرعی دیگری را بوجود نمی آورند و در راس نظام کلیاتی هستند که جنس الاجناس (Genera Summa) اند یعنی کلیاتی که انواع جنس عالی تر نیستند یا عبارت دیگر تنها یک جنس الاجناس وجود دارد که عبارت است از وجود. و مقولات (۲) ده گانه که در منطق شناخته شده اند صوری می باشند که وجود بدانها تشخیص و تعیین پیدا می کند و بدین نحو صرف یک شکل هر می از کلیات و هکذا یک نظام هر می از علوم که به بررسی آنها می پردازند، وجود دارد و در راس

(۱) عین ماء خذ ص ۹

نظام هر سی علوم يك علم که عبارت از علم وجود مجرد و یا علم وجود محض است قرار دارد. و در نزد انسان عادی نام آنچه که اساس منطقی سایر اشیاء است خداست و عنوان واضح و کافی برای علمیکه از نظر رابطه آن با علوم دیگر علم اول و یا حکمت نامیده شده الهیات (Theology) است. عنوانیکه به ما سی فهماند که در باره چه موضوعی بحث می کند.

از آنچه که گذشت بوضاحت بر می آید که ما بعد الطبیعه از نظر ارسطو علم وجود محض و یا علم موجودات صرف از آن جهت که هستند و یا علم فرضهای قبلی بوده است و این نکته که آیا علم وجود محض ممکن است و یا نه از غرض ما از این بحث بدور است. ولی آنچه مسلم است این است که خود ارسطو قایل بوجود چنین علمی بوده اگر چه از مشکلات و فرقی آن از علوم دیگر آگاهی داشته است.

در ما بعد الطبیعه ارسطو چون هر يك فکرت اساسی و اس اساس نظریه وی در باره وجود بوده است گر چه خیلی مشکل است که نظر او را در خصوص جوهر به تفصیل بیان کرد، چه ارسطو جوهر را از نگاههای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده ولی با آنها هم ممکن است خطوط عمومی نظرش را درین مورد تشخیص داد. (۱)

در اثر خود بعنوان مقولات از دیدگاه منطقی و زبان در باره جوهر سخن گفته است و آنرا چنین تعریف می کند: جوهر چیزی است که نه قابلیت حمل بر موضوعی و نه وجود در موضوعی دارد. بنابراین ارسطو در جهان بینی خویش جهان را متشکل از موضوعات منطقی می دید که می توان درباره آنها چیزی گفت و هم چنان معتقد بوجود روابط و کوائفی بود که بصورت ایجاب و یا سلب باین موضوعات نسبت داده می شوند و مقولات نه گانه (۲) عبارتند از نه محمول که صادقاً و یا کاذباً برین موضوعات حمل می گردند.

اما در بخش های دیگر نوشته های خود را جمع به طبیعت و ما بعد الطبیعه بحث قابل فهمی دارد که می توان حسب آتی آنرا خلاصه کرد:

اشیای جزئی مانند اسب، درخت، سنگ و غیره از دو نقطه مختلف نظر مورد توجه فلاسفه قرار می گیرند: یکی اینکه هم چون مشخص دائمی و ثابت جهان که دارای ماهیت ثابت است در نظر گرفته می شود و از نظر ارسطو ماهیت محور اساسی خصایصی تصور شده که می توان سه چیز درباره آن گفت:

A Critical History of western philosophy, pp. 49-54 (۱)

Edit. By D.J. O' Conner New York Fress Press.

(۲) همان اثر

۱ - ماهیت برای يك شیء از نوعی خاص جوهری است بدین معنی که اگر ماهیت مورد نظر را نداشته باشد بهمان نوع تعلق نمی گیرد .

۲ - ماهیت بوسیله حدس عقلانی (Nous) درك می شود .

۳ - ماهیت در زبان بحیث تعریف بیان می شود .

دیگران که این اشیای جزئی بحیث محل تغییر منظور نظر قرار گیرند و بعد ها این سوال را پرسیدند که چه بوقوع می پیوندند، هنگامیکه چیزی تغییر می کند، درجهان بینی ارسطو اشیاء دارای خصایص معین بوده و بادقت تمام طبعاً در انواعی دسته بندی شده اند و اعتقاد جازم وی باین امر نظرش را در مورد تعریف متأثر ساخت چه تعریف از نظر ارسطو بر ماهیت که بوسیله حدس عقلانی درك می شود و باز بان بیان می گردد استوار بود. بنابراین تعریف کردن يك شیء عبارت از گفتن چیزی مهم درباره همان شیء بوده است و اینگونه تعریف وقتی امکان پذیر می گردد که شیء دارای خصایص معینی باشد که بدو دسته ذاتی و عرضی تقسیم شوند .

سوالیکه در ذهن ارسطو وجود داشت و میخواست برای آن پاسخی پیدا کند این بود که چرا جهان و اشیاء موجود در آن هستند، آنچه که هستند نه اینکه این شیء جزئی و یا آن شیء جزئی چگونه بحالت موجود خویش در آمده است و ارسطو برای پاسخ دادن باین سوال به سخن گفتن از هیولی و صورت بالقوه و بالفعل و علیت کشانیده شد، از نظر وی در هر چیز خواه طبیعی و خواه صنعتی اگر مورد ملاحظه قرار گیرد می توان دو چیز را از هم تمیز داد :

یکی ماده اینکه شیء از آن ساخته شده

و دیگری تنظیم و یا شکلی که طبیعت و یا هنر بدان داده است و این تقابل بین هیولی (Hylé) و صورت (Morphè یا Eidos) صرف تقابلی نیست که بوسیله ادراک فطری قابل درك است بلکه به سه صورت قابلیت تعمیم و توسعه را دارد :

۱ - صورت و هیولی دو مفهوم متلازم بوده که نه تنها در اشیاء صنعتی قابل تمیز اند بلکه در اشیاء طبیعی هم قابل تمیزی باشند و تناسب اجزاء ترکیب کننده شیء جز و صورت است. عناصر را به که عبارتند از آب، خاک، آتش و هوا نیز از هیولی و صورت تشکیل یافته اند، بدانسان که کواکب متضاد مثلاً حرارت و برودت و دو بهم آمیخته عناصر را تشکیل داده اند مثلاً صورت آتش حرارت و برودت و صورت خاک برودت و برودت است و ماده این عناصر را بعنوان ماده اولی (Prime matter) یاد می کنند و فرق آن از ماده بسویده عالی تر در این است که هیچگاه بدون صورت پیدا نمی شود و بکلی فاقد مشخصات و ساختمان است .

۲ - قسمت قابل شناخت در اشیاء همانا صورت است نه هیولی و همین جنبه شی است که تعریف، توصیف و تصنیف شده و ممکن است بدیگران انتقال داده شود و هیولی بقایای بی ساختمان و نامعلوم اشیاء است که عقل بدرك آنها دسترس ندارد.

۳ - ماده منبع تعدد و کثرت، فردیت در اشیاء است اگر صورت دو و یا زیاده از اشیاء متعلق بیک نوع یکی باشد همان اشیاء تنها ذریعه ساده خود از هم متمایز می گردند.

صورت و ماده مولود این است که اشیا ثابت و تغییرناپذیر منظور نظر قرار گیرند و ایکن اشیاء در عالم طبیعت دستخوش تغییر می شوند، از کون به فساد می گرایند. برخی از خصایص را از دست می دهد و برخی دیگر از صفات را بخود می گیرند و ارسطو با در نظر گرفتن وضع مفهوم صورت را انکشاف میدهد تا پدیده تغییر را تفسیر کند یعنی تغییر زاده آن است که صورتی جای خود را بصورت دیگری عوض نمی نماید و هیولی را به حیث یک طبقه تحتانی (Substratum) که تغییر بر آن وارد می شود تصور می کند و برای اینکه همین طبقه تحتانی محلی برای تغییر از خاصیتی بخاصیت دیگر شده بتواند بایدا سکانات تغییر یا عبارت دیگر قوه (Potentiality) وجود داشته باشد. ازین گفته بخوبی روشن است که طبیعت از نظر ارسطو می بایست در حدود معین و با نظم خاصی کار کند و تنها تغییراتی رخ می دهد که امکان و قوه برای آن وجود داشته باشد مثلاً رنگ سیب سرخ و یا زرد می شود نه آبی. و جان شین شدن صورتی در عملیه تغییر بجای صورت دیگر در فلسفه ارسطو به مفهوم فعل (Actuality) تعبیر شده است و بدین ترتیب مفهوم هیولی و صورت که هم چون عوامل تغییر در نظر گرفته شده بودند به قوه و فعل تبدیل می شوند.

رو به حرفه ارسطو میان چهار عامل که هر یک ضروری و برای تفسیر یک شی در حالت معینی مجموعاً کافی انگاشته شوند فرق می گذارد:

اول - علت مادی که محل تغییر است.

دوهم - علت صوری که عبارت است از قانون و یا تعریف شی و یا مبادی که شی بر وفق آنها ساخته می شود.

سوم - علت فاعلی که منشأ حرکت و تغییر است.

چهارم - علت غایی که منظور از شی را نشان می دهد بطور مثال در ساختمان یک خانه خشت و سمنت و شیشه علت مادی و معمار علت فاعلی بوده و علت صوری در طرح و نقشه مهندس تجلی می کند و علت غایی راحت و سکونتی است که از ساختمان خانه منظور نظر می باشد. گذشته ازین ارسطو در جهان بینی خود از آله حدیثی سخن به میان می آورد تا از یکطرف منبعی برای حرکت و تغییر

در جهان تهیه ببیند و از طرف دیگر یا تدارك نمونه ای از صورت محض که با ما ده هیچگونه ارتباطی ندارد نظری تطوری کاذب خود را در باره جهان بحیث يك دستگاه منظم به اتمام رساند (۱) والهیات ارسطو در جواب این دو سوال خلاصه می شود:

یکی اینکه ما چرا وجود اله را مسلم انگاریم

دیگر آنکه ما در باره اله چه می دانیم

برای جواب دادن به سوال اول - برهانی اقامه کرده که بر وجود حرکت و تغیرا ستوار است و او بدین نحو برهان خود را ترتیب کرده است: اول يك حرکت ابدی دوری وجود دارد - یعنی حرکت فلک ثوابت - دوم هر چیزی که بحرکت درآمده است بوسیله چیز دیگر بحرکت درآمده است - سوم - بنا برین با يك سلسله لانهایت علل وجود دارد و با يك علت حرکت که خود متحرك نیست. چهارم چون يك سلسله لانهایت علل و معلولات ناممکن است، لذا علت غیر متحرك حرکت هست و این اله است. جواب ارسطو در برابر سوال دوم این بوده که اله چون محرك غیر متحرك است باید تغیر ناپذیر باشد و مانند جواهر دیگر از قوه و فعل ترکیب نیافته است - بنا برین سی با یست صورت محض و فعل محض باشد و فلک محیط و یا فلک ثوابت را حرکت می دهد و این حرکت با عملیات عادی میکانیکی به افلاک داخلی انتقال داده میشود ولی اله فلک محیط را بصورت میکانیکی بحرکت در نمی آورد واقعاً اله نمی تواند چنین عملی را انجام دهد زیرا او غیر مادی بوده در مکانی قرار ندارد و صرف جذب و کشش در او هست و چون معشوق و مطلوب است آنرا از طریق غیر مادی حرکت می دهد و چون يك موجود غیر مادی است فعالیت وی صرف يك فعالیت فکری Thinking on Thinking بوده و ذات خودش موضوع علم و تفکرش را تشکیل می دهد و علم او بهر چیز یکی با نهن تر ازین مرتبت باشد از الوهیت وی میکا همدسه ارسطو فکر می کرده که هر موضوع اندیشه اگر تغیر در خود متفکر است بنا برین او باین نتیجه رسید که عاقل و معقول در مورد اله یکی است.

نظر فارابی در باره ما بعد الطبیعه:

فارابی ما بعد الطبیعه را زیر عنوان علم الهی (۲) دارای سه بخش تصور می کرده است. در بخشی از آن از موجودات و از چیزهایی که بر موجودات - تنها از آن جهت که موجود هستند عارض می شوند

(۱) P.P. 54-55 A Critical History of western philosophy.

edit. By D.J. O, Conner.

(۲) احصاء العلوم اثر الفارابی ص ۱۰۳، ترجمه حسین خدیو جوم، ۱۳۴۸، انتشارات بنیاد فرهنگ.

بحث بعمل می آید و این گفته در واقع نحوه دیگر بیان این نکته است که در علم مابعدالطبیعه از وجود مطلق و یا وجود محض (As such یا pure being) بحث بعمل می آید. در بخش دیگری از آن مبادی برای این در علوم نظری جزئی مورد بررسی قرار می گیرند. این علوم مضاف به موضوعات خاص خود که از عوارض آنها بحث می نماید - اصول و مبادی را از پیش فرض میکنند و این مبادی موضوع یک علم دیگری را که عبارت است از مابعدالطبیعه تشکیل می دهند و نظر فارابی در باره این بخش علم الهی عین این گفته است که مابعدالطبیعه علم اول و یا علم مبادی اولی اشیا (First principles of Things) است (۱) در بخش سوم علم الهی از موجوداتی که جسمیه است ندارد و در اجسام نیستند گفتگو می شوند. در همین بخش است که از خدا و صفات او تعالی سخن بمیان می آید و هم چنان از این موضوع که موجودات چگونه از وی بوجود آمده، سپس در مراتب موجودات به بحث می پردازد و بیان می کند که مراتب چگونه برای آنها پدید آمده و هر کدام از آنها با داشتن چه خصوصیتی شایستگی پیدا می کند تا در مرتبه ای که قرار گرفته باقی بماند و بیان می کند که ارتباط و انتظام برخی از آنها با برخی دیگر چگونه است و این ارتباط و انتظام با چه چیزهایی برقرار می شوند. (۲) و از این گفته بوضاحت بر می آید که سوالی که در ذهن فارابی وجود داشت و میخواست پاسخی برای آن تهیه بکند این بوده که اشیا چگونه ایجاد شده اند و ارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار بوده است. هم چنان در براهین مابعدالطبیعی از یک نوع یقین جستجو می کرده و معتقد بوده که برهان مابعدالطبیعی طوری علم الیقین را ایجاد می کند که ممکن نیست انسان در آنها دچار شک و تردید شود.

با این طرز تلقی در باره علم الهی و یا فلسفه اولی (۳) وجود از نظر فارابی بدو بخش عمده تقسیم میشده: یکی آنکه ذاتش بتصور در آورده شود، وجودش ضروری نیست و بعنوان ممکن الوجود یاد می گردد و اگر معدوم فرض شود از آن محال عقلانی لازم نمی گردد و در وجود خویش مستغنی از علت نیست و لازمه این سخن آن است که بذات خویش در ازل ممکن بوده و بوسیله غیر خود واجب الوجود میگردد. (۴)

The Concise Encyclopaedia of western philosophy, and philosophers édit.
By J.O. Urmson 1967, Hutchinson, P.259.

(۲) احصاء العلوم، اثر الفارابی ص ۱۰۳ ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ۱۳۴۸

(۳) - مقاصد الفلاسفه للإمام غزالی ص ۱۳۶، تحقیق سلیمان دینا طبع دارالمعارف، ۱۹۶۰

(۴) عیون المسائل اثر الفارابی مسأله سوم، المطبعه السلفیه، ۱۹۱۰.

این موجود ممکن از لحاظ تصور ذهنی دارای دو حالت است - یکی حالت بقاء و حیز امکان و قبل از انتقال به حالت وجود، دیگری حالت وجود یعنی وقوع با لفظ و فارابی هنگامیکه از دوگانگی حالت ممکن الوجود سخن می گوید در واقع دوگانگی عام و خاص و یا کلی و جزئی و یا مفهوم و مشخص و یا عبارت دیگر دوگانگی ماهیت و هویت منظور نظرش بوده است و می توان مشخصات موجود ممکن را در حالت امکان محض از نظر فارابی چنین تلخیص کرد. (۱)

امکان محض يك امر عام است - زیرا شایستگی آنرا دارد که بهر صورت تشکل یابد.

امکان محض تنها در ذهن وجود داشته و صرف از راه تأمل و تفکر بد آن راه برده میشود و هنگامی با حواس ادراک میگردد که تشکل یابد.

امکان محض جوهر قائم بذات است - اما صرف در تصور ذهنی چه پیوند آن به حالت دوم که عبارت است از حالت وجود نه ازین رهگذر است که یکی بر دیگری استوار می باشد - بلکه از این جهت است که ذهن از تصور یکی به تصور دیگری انتقال می کند.

امکان محض وقتی که بالفعل واقع می شود خاص و یا جزئی و یا مشخص گشته بعنوان هویت یاد می شود چه وقوع بالفعل معنی تعیین را دارد و تعیین دائره عموم و شمول را تنگ می سازد و در همین حالت است که امکان محض از وجود خارجی بهره مند شده بعد از آنکه صرف از وجود ذهنی - بهره ای داشت و در همین حالت است که با حواس ادراک می شود، پس از آنکه تنها از طریق عقل درک می شد - اما در هر دو حالت لفظ جوهر بران اطلاق می شود و لی با این تفاوت که در حالت تعیین و تشخیص جوهر امکان محض در ضمن جوهریت وجود که عبارت از هویت است پیدا می شود و معنی این سخن آن است که دوگانگی ای که تنها در ذهن وجود داشت در خارج از ذهن بوحدهتی تبدیلی می شود که عبارت است از ماهیت در ضمن هویت.

بنابراین فارابی معتقد بود که موجوداتی که در عالم طبیعت هستند از ماهیت و وجود تشکل یافته اند و ماهیت آنها عین وجود و نه جزء وجود آنها است - بطور مثال اگر ماهیت انسان عین وجودش باشد چون ماهیت او را تصور کنی وجود او را تصور کرده باشی و تصور ماهیت انسان همان تصور وجود او باشد و بنابراین هر ماهیتی تصور شود بوجود او هم تصدیق کرده اید، وجود جزء ماهیت نیست و اگر چنین باشد باید مقوم آن باشد و ماهیت بدون وجود تصور نشود و پندارنده نتواند آنرا از ماهیت بر دارد و پندار وجود انسان با پندار جسمیت و حیوانیت او هما نند باشد.

(۱) الجانِب الالهی من التفكير الاسلامی ج ۲ ص ۹۸ دکتور محمد البهی ۱۹۵۱، دار احیاء

کسیکه انسانرا انسان دانست در جسمیت و حیوانیت او شك نمی کند (در آن هنگام که جسم و حیوان را دانسته است) برای تنگونه باید در وجود او هم شك نکند، در صور تمکه تا دلیل و حس افزاشته و برپای نگردیده، که وجود جزء ماهیت انسان است در وجود او شك می کند (۱)

بنابراین فارابی عقیده داشت که در ممکن الوجود ماهیت از وجود جدا است و از طرف علت دیگری از وجود بهره مند میگردد زیرا در اینگونه موجودات ((ماهیتشان اقتضاء وجود ندارد یعنی وجود ذاتی آنها نیست بنابراین سبب صدور وجود غیر ماهیت است.)) (۲) «و هر لازم و عا رضی یا از خودش است و یا از دیگری. وجود وقتی از خود ماهیت نباشد ناگزیر باید از غیر باشد و هر چیز بکه وجودش غیر ماهیات و مقومات آن باشد وجودش از دیگری بوده باید منتهی شود به سببئی که ماهیت آن غیر وجودش نباشد بلکه ماهیت و وجودش هر دو یکی باشد» (۳)

یعنی هویت ممکن الوجود - بعبارت دیگر انتقال آن از حالت امکان محض به حالت وجود بر اثر فعل فاعلی صورت می گیرد و در اینجا است که فارابی به قسم ممکن الوجود که عبارت از واجب الوجود است کشانیده می شود تا جهان بینی خود را تکمیل کند و این همان وجود است که هرگاه عقل بتصور آن پردازد وجودش را ضروری داند و هرگاه غیر موجود فرض شود از آن محال لازم می گردد و علتی برای وجود او نیست و وجودش از غیرش جایز نیست و او سبب نخستین وجود اشیاء است و لازمه آن این است که وجودش اولین وجود باشد و از کلیه جوانب نقصان منزه، پس وجودش تام است و لازمه این آن است که وجودش تمام ترین وجود و منزه از علل مانند ماده و صورت و فعل و غایب است. (۴)

فارابی به گزارش صفات واجب الوجود ادامه داده گوید: واجب الوجود نه جنس دارد و نه فصل و نه حد. خودش بر همه اشیا برهان بوده بر او برهانی نیست، او بالذات موجود است و با عدم استزاج ندارد و نه وجودش بالقوه است و لازمه این آن است که ممکن نیست که نباشد و بهیچ چیز که بقای او را ادامه دهد نیازی ندارد و از حالی بحال دیگرگون نمی شود. او یکی است بدین معنی که حقیقتش بجز برای خودش برای هیچ چیز دیگر نیست، او یکی است بدین معنی که قبول تجزیه نمی کند

(۱) فصوص فارابی ص ۲۶ ترجمه و توضیح غلام حسین آیتی ۱۳۳۹ کتابفروشی تأیید اصفهان.

(۲) فصوص فارابی ص ۲۶ ترجمه و توضیح غلام حسین آیتی ۱۳۳۹ کتابفروشی تأیید اصفهان.

(۳) فصوص الفارابی ص ۲۶-۲۷.

(۴) عیون المسائل اثر الفارابی، المكتبة السلفية ۱۹۱۰ -

بد انسان که اشیاء دارای بزرگی و کمیت می کنند و بنا برین مقوله های مکان و زمان بر او اطلاق نمی شود و جسم نیست ضد ندارد او خیر محض، عاقل محض، معقول محض و عاقل محض است. و این اشیاء سه گانه همه در او یکی است. او حکیم - حی - عالم - قادر و مرید است دارای غایت زیبایی و کمال بوده بذات خویش بی نهایت مسرور است. او عاشق اول و معشوق اول است وجود تمام اشیاء از او است بدانگونه که اثر وجود او با اشیاء می رسد و آنها بالاثربوجود می گردند و تمام موجودات بالترتیب از اثر وجود او حاصل شده اند (۱)

بنا برین نقش واجب الوجود در نظام فلسفی فارابی این است که وجود اشیاء ممکن را تفسیر کند و در غیران عالم امکان بدون شرح و تفسیر باقی می ماند و فارابی وجود اشیاء ممکن را از او بدین نحو تفسیر می کند که از علم واجب الوجود بذات خودش باقی موجودات پدید آمده اند ولی نه بدان منظور که شباهت به مقصود ماداشته باشد و نه بر سبیل طبع از وی صدور یافته اند بی آنکه رضا و معرفتی بدانها داشته باشد و همچنان از این که او سبب نظام خیر در وجود است . (۲)

بعد از شرح و بسط نظر فارابی فیلسوف مشائی در جهان اسلام و نظراسطو بنیادگذار فلسفه مشائی در یونان باستان در زمینه ما بعد الطبیعه بدان نحو که همین اکنون تذکرات مقایسه آنها با یکدیگر کار مشکلی نخواهد بود و سهولت می توان به وجود شباهت و اختلاف میان نظراین دو فیلسوف پی برد و لاچار باید شباهتی بین آنها وجود داشته باشد چه فارابی فلسفه یونانی را بصورت عمومی و فلسفه ارسطو را بصورت خصوصی پذیرفت و به فلسفه اخیر الذکر عنایت و توجه خاصی مبذول داشت و معلم وار به تدوین و ترتیب آن پرداخت و بهمین جهت لقب معلم ثانی را بعد از ارسطو که ملقب بمعلم اول بود کمایی کرد و لا جرما اختلافی بین این دو نیز وجود داشته باشد زیرا اگر چه فارابی فلسفه ارسطو را قبول کرد ولی با آنها هم دارای شخصیتی خاص بخود بود و جای شك نیست که شخصیت فیلسوف رنگی از ذاتیت در فلسفه وی بجای می گذارد. این از یک طرف و از طرف دیگر فارابی در یک محیط فرهنگی پی پرورش یافت که دانش آن بر پایه وحی الهی استوار بود (۳) و از طرف سوم او منطق و فلسفه را از استادان مسیحی آموخت و قبل از فارابی فلسفه یونانی با ادیان آسمانی آشتی داده شده بود و همه اینها در اندیشه فلسفی فارابی اثری از خود بجای گذاشته و اختلاف نظرش را با نظرات ارسطو بار آورده اند.

(۱) عیون المسائل، اثر فارابی ص ۵ المکتبه السلفیه . ۱۹۱

(۲) عیون المسائل اثر فارابی ص ۶ المکتبه السلفیه . ۱۹۱

(۳) ظهرا الاسلام ج ۲، احمد امین ص ۱۳۱ مطبعه لجنة التالیف والترجمه والنشر ۱۹۵۷

از وجود شبا هت میان نظر فارابی و نظر ارسطو در زمینه ما بعد الطبیعه این است که هر دو علم ما بعد الطبیعه را یکسان تصور می‌کند. هر دو انرا علم وجود محض و یا علم فرضهای قبلی سایر علوم می‌دانسته‌اند و در واقع نظر فارابی در باره حدود و آفاق علم ما بعد الطبیعه بر اساس کتاب ما بعد الطبیعه ارسطویی ریزی شده است. (۱)

گذشته ازین فارابی هنگامی که وجود را بدو بخش عمده تقسیم نمود و بخشی را بعنوان واجب الوجود و بخش دیگر را بسمت ممکن الوجود موسوم کرد از ارسطو پیروی کرده اصطلاحات او را اندیشه فلسفی خود در زمینه ما بعد الطبیعه اقتباس کرد.

نخستین نقطه اختلاف نظر این دو فیلسوف راسی توان در یکی از مباحث منطقی سراغ گرفت، اگرچه این ناحیه اختلاف با موضوع گفتار ما بظاهرا ربط معلوم می‌شود ولی در واقع با آن ارتباط محکم دارد چه ارسطو و فارابی هر دو منطق را آلت فلسفه می‌انگاشتند. بنا برین بجا خواهد بود که نظر هر دو را در باره کلیات بطور مثال انسانیت در حین سخن گفتن از ما بعد الطبیعه هر دو با هم مقایسه کرد، و پرسید که آیا کلیات از دیدگاه فارابی و ارسطو از وجود عینی برخوردارند یا صرف دارای وجود ذهنی بوده از وجود مستقل از ذهن بهره‌مند نیستند.

ارسطو بر خلاف استاد خویش افلاطون عقیده داشته که اشیای جزئی مشخصات حقیقی جهان را تشکیل می‌دهند و دارای وجود عینی می‌باشند - اما کلیات تنها در ذهن وجود داشته ولی در خارج از ذهن بجز از اشیای جزئی چیزی بعنوان امور کلی وجود ندارد و او پیش از آنکه از مباحث منطقی بکاوشهای ما بعد الطبیعی یعنی در تعیین صفات الهی بپردازد منظورش از تصور صورت و هیولی و از تصور موجودیکه دارای دو حالت بوده و یک حالت آن از حالت دیگری انفکاک پذیر نیست این بوده که نظر افلاطون را در باره این نکته که مثل در تصور واقع مستقل از سایه‌های خود یعنی اشیای جزئی اند رد کند و مثال از نظر ارسطو عبارت بوده از اسکان که وجود خارجی آنها در ضمن ماده صورت پذیرفته و صرف عقل می‌تواند که مثال و سایه آنها و یا بحدل قول خود ارسطو صورت و ماده را جدا و مستقل از یکدیگر تصور کند اما در خارج از ذهن نمی‌توان جز شخص محدود را بوسیله حواس درک کرد.

فارابی که از یکطرف قایل بدوگانگی واجب الوجود و ممکن الوجود و از طرف دیگر معتقد بدوگانگی دو حالت خود ممکن الوجود یعنی حالت امکان محض و حالت واجب آن بوده است از ارسطو متابعت کرده بدین معنی که ماهیت را در خارج از ذهن جدا و مستقل از هویت نمی‌دانسته اما انجا که نظر

ارسطو را با نظر افلاطون اشتی می دهد نظر ارسطو را طوری تصویر می کند که گو یا قایل بوجود عینی کلیات بوده است (۱) ولی با انهم وجود آنها در خارج از اشیا چنانکه بزعم خودش منسوب با ارسطوسی انگاشته و هکذا وجود آنها در جهانی مستقل که عبارت از عالم مثل بوده طوریکه افلاطون می گفت مردود دانسته قایل بوجود آنها در عالم خداوند گردید (۲) و این امر زاده فرهنگ اسلامی است که فارابی در سایه آن پرورش یافته بود زیرا او بحیث یک فیلسوف مسلمان خود را مجبور می دید تا وجود اشیا را تعلیل و تفسیر کند و صدور اشیا از خداوند بر مبنای طبع و بدون رضا و معرفت او تعالی به آنچه که خلق می کند در این فرهنگ مورد قبول نیست. بنا برین می توان گفت که فارابی در باره کلیات نظری خاص بخود داشته و از نظرا ارسطو در این مورد فرق دارد.

بسیاری از مورخان فلسفه اسلام در تعامل این نکته که فارابی قول بوجود عینی کلیات را به ارسطو نسبت داده چنین گفته اند که فارابی در فهم نادرست خویش در باره نظر ارسطو بربیک کتاب بعنوان ربوبیت و یا اتولوجیا که از تا سوعات چهارم و پنجم و ششم افلوطن الهام گرفته شده و اگر می دانست که این کتاب واقعا از ارسطو نیست فلسفه اورنگ دیگری بخود می گرفت (۳) واقع امر در باره این کتاب هر چه باشد و لسی قدر مسلم این است که ارسطو خود مفاهیم صورت و ماده را در حین شرح و تفسیر اشیا طبیعی هم چون دو مفهوم متلازم بکار برد ولی در ما بعد الطبیعه بیک صورت محض که با ماده هیچگونه پیوندی ندارد قایل شده و آنرا بمعنی خاصی بکار برده است و از نظرا و این صورت محض در خارج از ذهن انسان و بیرون از عالم اشیا وجود دارد و ازین گفته بوضاحت بر می آید که ارسطویه نظر استادش افلاطون بازگشت نموده و اثر افلاطون بر حس طبیعی وی غلبه یافته است. (۴)

اگر این مبحث منطقی را کنار گذاشته و به مباحث ما بعد الطبیعی بذل توجه شود و اندیشه هر دو فیلسوف در زمینه ما بعد الطبیعه مورد مقایسه قرار گیرد تجدید و نوآوری را بی بصورت درشت و برجسته چشم می خورد.

نخست در این نکته که ارسطو وجود اله را بدین منظور مسلم انگاشته بود که پدید آمدن حرکت و تغییر را در جهان تفسیر کند و این امر وقتی بذهن خطور می کند که اشیا در حال تغیر در نظر گرفته شوند - بنا برین پرسش اساسی که در ذهن ارسطو وجود داشت و میخواست جوابی برای آن تهیه بیند این بود که چرا اشیا هستند آنچه که هستند (۵) اما فارابی می خو است یک تفسیر وجودی برای اشیا بیکه عالم

(۱) کتاب الجمع بین رایى الحکیمین. اثر الفارابى ص ۱۰۵

(۲) الجانب الالهى من التفكير الاملاسى تالیف دوكتور محمد البهى ص ۱۰۷

(۳) مقدمه کتاب الجمع بین رایى الحکیمین تقدیم و تحقیق دكتور البیر نصرى نادر ص ۶۲

۴ P. 55 A Critical History of western philosophy edit. By D.J. O, Conner.

(۵) عین ما خذص . . .

اسکان را تشکیل می دهد پیدا کند. بنابراین سوال اساسی که در ذهن فارابی و جود داشت و میخواست جوابی برای آن تهیه نماید این بود که اشیاء چگونه ایجاد شده اند (۱) و در بین این دو سوال از لحاظ فرض قبلی و هم چنان از نگاه نتایج حاصله فلسفی فرق فاحش وجود دارد و بهمین جهت است که در فلسفه به نحوه طرح سوال اهمیت فراوان قایل می شوند.

دوم نظر ارسطو و فارابی درباره صفات خداوند از هم فرق دارد. ارسطو در مورد خدا عاقل و معقول رایکی می دانست و اله از نظر او چون یک موجود غیر مادی است. باید فعالیت او یک فعالیت فکری باشد و موضوع اندیشه او را صرف ذات خودش تشکیل می دهد و تفکری در هر آنچه که پائین تر از مرتبت وی باشد از الوهیت او میکاهد. بنابراین اله از نظر ارسطو نه به کلیات و نه به جزئیات علم دارد و نه دارای اراده است و چنین الهی از نظر فارابی با عدم یکسان می نموده است (۲) بنابراین هنگامیکه فارابی اصطلاح واجب الوجود را از فلسفه ارسطو قبول کرد و انرا بر اله اطلاق نمود صفت علم بما سوای ذات و اراده حیات و قدرت را به او تعالی نسبت داد و البته علم او تعالی به کلیات که عبارتند از ماهیات موجود در علم وی می باشد و این نکته تازه دیگری است که فارابی بر اندیشه ما بعد الطبیعی ارسطو افزوده است و هم چنان اله که در فلسفه ما بعد الطبیعی ارسطو بحیث علت غایی حرکت و تغییر شناخته بود در فلسفه ما بعد الطبیعی فارابی هم چون علت فاعلی ایجاد قلمداد شده است.

سوم نظر ارسطو و فارابی در مورد پیوند صورت محض با صورت آمیخته با هیولی از هم فرق دارد چه از نظر ارسطو واجب الوجود دارای یک حالت و ممکن الوجود دارای دو حالت بوده و بجز جذب و کشش معشوقانه از جانب اله و حرکت موجود دارای دو حالت بطرف موجود دارای یک حالت پیوند دیگری در بین آنها وجود ندارد ولی این نحوه تفسیر مورد پسند فارابی واقع نشده بنحو خاص این خلا را در فلسفه ما بعد الطبیعی خود پر و فکر عقول ده گانه را پیشنهاد کرده است تا تسلسل و پیوند وجود را تفسیر کرده باشد. اگر چه فکرت و ساطت در بین اله و سایر موجودات قبل از دوران فارابی در فلسفه بوجود آمده بود (۳) اما فکرت عقول عشره از یکطرف اصالت نظر فارابی را در زمینه فکرت و ساطت و از طرف دیگر این نکته را ارائه میکند که او حلقه وصل واجب به ممکن را که در نظام فلسفی معلم اول مفقود بود تا ساین کرد و این فکر تازه ای است که از اضافات فارابی بر فلسفه ما بعد الطبیعی ارسطو شمرده می شود.

(۱) احصاء العلوم ص ۱۰۳ ترجمه حسین خدیو جم

(۲) حقایق الاسلام و باطیل خصومه اثر عباس محمود العقاد ص ۱۰ دارالکتاب العربی بیروت ۱۹۶۶

(۳) الجانب الالهی من التفكير الاسلامی اثر دکتور محمد البهی ص ۱۷۲ ج ۱

دارالاحیاء الکتب العربیة ۱۹۳۸.

چهارم آنکه در نظام فلسفی ارسطو دونقش را ایفا می کند یکی اینکه منبع حرکت و تغیر در جهان است و دیگری آنکه با تهیه نمودن نمونه ای از صورت محض نظر تطوری او را در کماز موس به اتمام می رساند. درین طرز دید ماده ازلی و ابدی تلقی شده نه خلق می شود و نه معدوم می گردد و صرف در جهان پدید آمده کون و فساد حکم فرمایی می کنند و خلقت بمفهوم دینی خود اصلاً در نظر فلاسفه یونان باستان یک مشکل فلسفی نبود تاراه حلی برای آن پیدا کنند و از همین جاست که حتی کلمه (Theos) یونانی که معمولاً بخدا ترجمه می شود معنی خالق و یا عنایت الهی را انداشت (۱) - اما فارابی در محیط فرهنگی پرورش یافت که فکرت آفرینش در آن وجود داشت بناءً خود را مجبور می دید که در چهارچوکات فلسفه مشایی این فکرت را تفسیر نماید - لذا می توان گفت که فارابی برخلاف ارسطو خلقت را بحیث یک مشکل فلسفی حل طلب تلقی می کرده و جویای راه حلی برای آن بود و جهان ممکن را مخلوق می دانست بدین معنی که ماهیات ممکن بالذات معلول بوده و برای بوجود آمدن بیک علت واجب الوجود نیاز مند می باشند و این مشکل را بنحوی حل کرد که بزعم خودش هم دین و هم فلسفه مشایی را راضی ساخت و گفت که واجب الوجود بر ممکن الوجود تقدیم ذاتی دارد نه تقدیم زمانی. و علم واجب الوجود را بذات خودش (۲) علت وجود سایر موجودات می دانست - ولی درجایی دیگر اراده واجب الوجود (۳) را او اگر این نکته که فلاسفه اسلام سایر صفات او تعالی را بصفت علم (۴) ارجاع و علم او تعالی را عین ذاتش می انگاشتند مسلم انگاشت می توان نظر اولی فارابی را مرجح دانست و در این مورد شایان تذکر می دانیم این نکته را که اگرچه وجود از نظر فارابی بر ماهیت افزوده می شود و بعدیت آن از ماهیت واضح است ولی با آنها هم چون قایل بوجود ماهیت در علم افزوده می شود و بعدیت آن از ماهیت واضح است ولی با آنها هم چون قایل بوجود ماهیت در علم خدا بود و علم خداوند قدیم است بنا برین بقدیم ماهیات معتقد بوده است و شاید از همین جهت بوده که امام غزالی (۵) درباره قدم جهان به تکفیر فلاسفه مخصوصاً فارابی و این سینا پرداخت .

(۱) P. 54 A Critical History of western philosophy

edit. By D.J.O, Conner.

(۲) عیون المسایل ص ۶ اثر الفارابی. (۳) فصوص فارابی ص ۷۱ - ۷۲

(۴) الجانب الالهی من التفكير الاسلامی ج اول ص ۱۲۳ - ۱۲۵ .

(۵) المنقذ من الضلال ص ۷۹ مطبعه الجامعه السوریه ۱۹۵۶ تحقیق و تقدیم جمیل صلیبا و

به مناسبت محفل بزرگداشت سید در کابل، ۱۸ حوت ۵۵

سید جمال الدین افغانی و بر خور د شرق و غرب

بقلم دكتور سید بهاء الدین ((مجر و ح))

سید جمال الدین افغانی یکی از چهره های اسرار آمیز دلچسپ و پر معنی تاریخ جهان معاصر است. اسرار آمیز از جهتی است که بعضی مراحل زندگی وی مورد شک و تردید قرار میگیرد و به گفته البرت حورانی: ((وی خود را افغان میگفت و دشمنانش او را ایرانی میگویند.)) (۱) علا و تآ بعضی از جوانب مهم حیات و فعالیت های وی هنوز هم طوریکه شاید و باید به اندازه کافی روشن نشده است. دلچسپ ازین نگاه است که وی هم به چهره فلاسفه قدیم چون ابن سینا و ابن رشد و هم به چهره متفکر سیاسی به معنی جدید و هم به چهره روزنامه نویس مجاهد و مبارز و هم هنگامه طلب و ما جرا جو جلوه کرد.

و اما چیزیکه بصورت خاص بر اهمیت این چهره افزود و معنی خاصی بدان داد آن چیز عبارت بود از بزرگترین حادثه تاریخ جهان یعنی برخورد تمدن غرب با تمدن شرق اسلامی و سهم فعالی که وی درین جریان بزرگ تاریخ گرفت. موضع گیری سید درین حادثه موضع گیری يك تمدن در برابر يك تمدن دیگر بود. وی از يك جریان بزرگ تاریخی نمایندگی کرد. جریانیکه هنوز جزء تاریخ نشده است و ما امروز بشکل جدی ترو پیچیده تری بآن روبرو میباشیم. اندکی تفکر راجع به معنی و مفهوم شخصیت سید خواهی نخواهی ما را وای دارد تا پروبلم های عمده فرهنگی و اجتماعی جهان امروز را طرح کنیم.

(1)—Albert Hourani Arabic thought in liberal age 1798—1939
Oxford University Press. 1970.

ولی اگر کسی سعی کند علت این شهرت جهانی عظمت و بزرگی این چهره تاریخی را از آثار محدود و پراکنده وی در یابد با یأس عمیقی مواجه خواهد شد و بزودی پی خواهد برد که شخصیت سید از آثارش غایب است. این نکته هنوز چهره او را دلچسپ تر می سازد. چه مهمترین اثر ویگانه اثر وی همانا زندگی وی و فعالیت بی گیر وی بود. افکار و نظریات او در نفس تلاشها و مبارزات او جا دارد و از جنبه عملی حیات او جدا شده نتوانست و بشکل یک طرح نظری در نیامد. می توان گفت که خود سید، شخصیت وی، مبارزات وی بذات خود یک مفکوره زنده در حال جنبش و حرکت بود. راجع به اینکه سید در حیات خود چه ها گفت و چه ها کرد سخن ما فراوان گفته شده و آثار متعددی نگاشته شده است، اشاره مختصری به این نکات تکرار بیهوده خواهد بود. شخصیت سید جزو تجزیه ناپذیر یک متن تاریخی است و به نظر ما معنی تاریخی این شخصیت بیشتر اهمیت و ارزش دارد. لهذا ما این شخصیت را بصورت کل بحیث یک مفکوره در نظر گرفته و می کوشیم ابعاد تاریخی آنرا از دو زاویه جستجو کنیم:

(۱) - معنی و موقعیت شخصیت سید در پس منظر تاریخ

(۲) - معنی و مفهوم این شخصیت در متن تاریخی جهان امروز

روش مادرین جستجو بیان حوادث گذشته و معاصر تاریخی نخواهد بود. بلکه مادر قدم اول بعضی اساسات نظری را طرح میکنیم که اگر آنرا بصورت مسلمات و بدیهیات نه پذیریم، آنرا می توان بشکل فرضیه های کار قبول کرد و به یاری آن در مورد جریان مهم تاریخ مورد بحث خود بعضی نتیجه گیری ها خواهیم کرد.

* * *

چند فرضیه قبلی بحث ما را جمع به شخصیت سید و ابعاد تاریخی آن قرار ذیل خواهد بود:

اول: تمدن و کلتور یک واقعیت متحولی در زمان است.

دوم: نکته عمده ای که یک کلتور و تمدن را از کلتور و تمدن دیگر متمایز می سازد

عبارت است از اختلاف در جهان بینی های آن دو کلتور و تمدن.

سوم: جهان بینی یعنی: یک منظومه ذهنی متشکل از سوالها و جوابها متکی بر چند اصل

و پرنسپ فکری و عقیده وی که از طرف یک اجتماع به حیث منبع اقتدار و اعتبار فکری و ذهنی

پذیرفته شده (۱) و کردار فردی و اجتماعی، طرز فهم احساس و ادراک آنها را از جهان و زندگی تعیین می نماید.

چهارم: تحولات يك تمدن اساساً تحولاتی در جهان بینی همان تمدن است.

پنجم: تحول به دو نوع است: تحول تکاملی یا تحول انقلابی. تحول تکاملی بصورت کلی تدریجی است. و تحول انقلابی سریع و ناگهانی است. تحولات تکاملی تدریجی می تواند به تحولات انقلابی منجر شوند.

تحول تکاملی آنست که اصول و اساسات جهان بینی يك تمدن را متاثر نمی سازد. بلکه فقط در روشها و اشکال و فروع جهان بینی تغییراتی وارد می نماید که در اثر آن بعضی جوانب همان جهان بینی کاستر و غنی تر میشود و بعضی جوانب دیگر آن که با شرایط زمان سازگاری ندارند از بین رفته و جای آنرا اشکال دیگر میگیرد.

تحول انقلابی آنست که اصول و اساسات جهان بینی يك تمدن را برهم می زند و جهان بینی دیگری را جایگزین آن می سازد.

ششم: بزرگترین پذیرفته شده تاریخ تمدن مخصوصاً تاریخ تمدن جهان معاصر تمدن مغرب زمین است. یگانه عامل تحولات تکاملی یا انقلابی در همه اجتماعات جهان فقط موجودیت تمدن غربی و جهان بینی آن می باشد. همه چیز به تناوب همین واقعت جهانی تعیین و تشخیص میگردد. مبارزات یا در راه مقاومت یا مقابله با آنست یا در راه عملی شدن بعضی مفکوره های آنست و یا بشکل پیش آمد متناقض مورد نیست ها و رفورمست ها که بایک جهت آن مقابله میکنند و جنبه دیگر آنرا می پذیرند. هیچ واقعت تحولات اجتماعی و کلتوری را امروز نخواهیم یافت که از این چارچوب بیرون قرار گیرد.

* * *

اکنون این چند قضیه قبلی فوق را در نظر گرفته در روشنی آن میکوشیم پروبلم مورد بحث خود را طرح کنیم:

(۱) - این تعریف از جهان بینی با تعریفیکه گروه نیاوم از کلتور می کند با يك نکته اساسی

اختلاف در مورد اساسات فکری و عقیده وی نزد يك می باشد.

میتوان گفت که سهمترین پدیده تاریخ چه از نگاه ماسشرقیان و چه از نگاه تاریخ جهان همانا حادثه برخورد های دو تمدن یعنی شرق اسلامی و غرب عیسوی می باشد. این برخورد ها را می توان به دو مرحله بزرگ تقسیم کرد .

مرحله نخست: برخورد تمدن شرق اسلامی در سوقف برتری با غرب .

مرحله دوم: برخورد شرق اسلامی در سوقف کهنتری با تمدن غرب

چهره سید جمال الدین افغانی در این مرحله ثانی بر خورد شرق و غرب درخشندگی و معنی خاص دارد.

* * *

در مرحله نخست . دین اسلام در جوامع شرقی آن وقت تحولات انقلابی برآورد . تمدن جدیدی به وجود آورد که پیام نو، مفکوره نو از انسان و از جهان با خود داشت . جهان بینی اسلامی چنان یک منظومه بود که متکی بر اصول و اساسات جدید بود و همه جو انب حیات فردی و اجتماعی ، مسائل فهم و دانش ، مسائل اخلاقی و سیاست ، اقتصاد و حقوق را در بر میگرفت . معنی و هدف حیات را تعیین کرد . مسئولیت و اهمیت فرد را بر ضد جاهل و قبیله ، و اهمیت امت و تشکیل دولت را به اساس عقیده اسلامی نه به اساس وحدت قبیله ، قوم یا نژاد تثبیت و تأیید نمود . برخورد تمدن اسلام در این مرحله ارتقا با سایر تمدنها و برخورد همین تمدن در مرحله انحطاط با جهان غرب با هم بکلی اختلاف دارند .

در مرحله نخست تمدن اسلام در سوقف برتری قرار داشت . از اهمیت و ارزش پیغام خویش کاملاً آگاه بود . بقدرت فکری ، سیاسی ، و نظامی خویش اطمینان داشت . در آن زمان برخورد تمدن اسلامی با تمدنهای گذشته یا موجود آن وقت ازین قرار بود که چه ها از کلتورهای دیگران گرفته شود تا عامل قدرت و توسعه بیشتر اسلام گردد و باعث تکامل جهان بینی آن شود . در آن وقت تمدن اسلام چنان قدرتی داشت که توانست در برابر تاثرات عوامل کلتوری و فرهنگی بیرونی از اختیار و انتخاب کارگیرد و توانست توسط آن از علوم عقلی یونانی از علوم و هنرهای هندی و ایرانی بهره ها بردارد ، خود را غنی تر سازد و تمدن بزرگی ایجاد کند .

اما در مرحله ثانی وقتی جهان اسلام در برابر تمدن غرب قرار گرفت دچار انحطاط سیاسی ، اجتماعی و اقتصادی شده و در سوقف کهنتری بود . آن آزادی انتخاب و قدرت مقاومت در مقابل فرهنگ بیگانه دوره قبلی باقی نمانده بود . عالم اسلام وضع دفاعی به خود گرفت . و حادثه « غربی شدن » کشورهای اسلامی حادثه اجتناب ناپذیری جلوه کرد . درین موقف عقب نشینی و دفاعی در مقابل تمدن غرب مسأله برخورد با غرب معکوس مسأله مرحله قبلی بود و چنین طرح می شد : در پروسس

«غربی شدن» ایا کشورهای اسلامی به چه طریق می توانند سنن گذشته و تعلیمات اسلامی را حفظ و نگه داری کنند؟

در مرحله اولی جهان بینی اسلامی خودش یک جهان بینی انقلابی بود و همه تأثیراتی که از بیرون در خود پذیرفت تحولات تکاملی بود و باعث غنا و انکشاف بیشتر آن شد. در مرحله دوم جهان بینی اسلامی به حالت ثبات و استقرار رسیده بود و در مقابل تأثیرات بیرونی قرار گرفت که تحولات انقلابی در جهان براه انداخته است و اصول و پرنسپ ها ی جهان بینی ها را در مورد شك و تردید قرار داده است.

در اینجا لازم است به يك سوء تفاهم مهمی اشاره کرد که بعضی از نویسندگان مسلمان سر تکب شده و امروز نزد مسلمانان رواج یافته است. بعضی متفکرین عالم اسلام دوره دوم مسأله برخورد شرق و غرب را به شکل برخورد دوره اول طرح نمودند و گمان کردند (و امروز هم بسا از مسلمانان همین گمان را دارند) که همانطوریکه تمدن اسلام در آغاز توسعه و انکشاف خویش از علوم عقلی یونانی استفاده کرده توانست امروز میتواند این کار را در مورد علوم و تکنولوژی غربی انجام دهد بدون اینکه اصول و اساسات جهان بینی اسلامی از آن متغیر شود.

چون این مقاله دور افکار سید می چرخد و سید چهره مهم دوره دوم برخورد شرق و غرب میباید شد لهذا مجبوریم نظر مختصری به بعضی خصوصیات عمده تاریخی و فکری این دوره بیفکنیم گرچه بجهت به این اختصار و فشرده گی بعضی نکاتی را که ایجاب شرح و تفصیل بیشتری را میکنند خواهی نخواهی اندکی مبهم خواهد گذاشت.

دوره دوم برخورد شرق اسلامی و جهان غرب با دولت عثمانی آغاز یافته با انحطاط آن دولت دوام کرده و امروز نیز به شکل دیگری در جریان می باشد. امپراطوری عثمانی مانند سپری برای دین اسلام بود که آنرا در مقابل تهاجمات اجنبی حفظ کرد و عامل مهم قدرت و عظمت تمدن اسلامی بود اما این سپر عالم اسلام در عین حال مانند سدی در مقابل نفوذ بیرونی کار کرد و جهان اسلام را مدت های متمادی از انکشافات و تحولات عظیم اروپائی بی خبر و بیگانه نگه داشت. یکی از عوامل عمده این ایجاد موانع در راه نفوذ تحولات و انکشافات جدید یورپ در عالم اسلام این بود که دستگاه دولتی و اهل قدرت امپراطوری عثمانی افکار جدید و فلسفه های اجتماعی اروپا را بزرگترین خطری برای اقتدار سیاسی مطلق و نظام دولت استبدادی خود می پنداشتند. در

نتیجه وقتی دولت عثمانی روبه ضعف نهاد قدرت تخنیک و نظامی جهان غرب مانند صاعقه به سرکشورهای اسلامی فرو ریخت که از سرگیری آن صدمه ناگهانی عالم اسلام هنوز هم کاسه را به هوش نیامده است .

انحطاط دولت عثمانی در قرن هفدهم میلادی بکلی مشهود بود . سلطان مرکز همه قدرت بود . اما از یکطرف دستگاه ناقص و روبه انحطاط اداری دولت از مؤثریت در پیش برد امور می کاست و از طرف دیگر از ختم قرن شانزدهم به بعد سلاطینی که زمام امور را بدست گرفتند اکثر اشخاص بی کفایت و ضعیف بودند . اردوی عثمانی نیز به تدریج نظم و دیسپلین خود را از دست داد .

و هم درین زمان امپراطوریت دچاریک بحران عمیق اقتصادی بود . و علت اساسی بحران که ضعف اداری امپراطوریت آنرا بیشتر شدت بخشید - توسعه نفوذ اروپا به جوانب شرق و غرب بود . استقرار مراکز تجارتنی اروپا در هندوستان روابط امپراطوریت عثمانی را با جهان بیرونی برهم زد . کشف آمریکا و جریان سیل آسیای طایله به کشورهای مدیترانه بیشتر تاثیر عمیق در اوضاع اقتصادی امپراطوریت وارد نمود .

در داخل دو حادثه دیگر به وخامت بحران داخلی افزود:

یکی این بود که قدرتهای محلی از ضعف دولت مرکزی استفاده کرده پیش از پیش کسب استقلال نمودند و دیگری جریان و هابیسیم بود که موجودیت دولت عثمانی را مورد شک و تردید قرار میداد .

اما مهمترین خطری که موجودیت امپراطوریت عثمانی را تهدید میکرد در داخل قلمرو آن نه بود بلکه بیرون از سرحدات آن قدم برداشت . این خطر انقلاب علمی و تخنیک اروپا و قدرت روزافزون نظامی و اقتصادی آن بود . چه در اواخر قرون وسطی و بعد از آن تغییرات اجتماعی و اقتصادی بنهادی در اروپا رخ داد که در حوزه تمدن اسلام به وقوع نه پیوست . در بعضی از کشورهای عمده اروپای غربی نظام فیودالی قرون وسطی منتهی به کلیسای روم به ضعف نهاد و یک طبقه جدید اجتماعی تجارت و صنعت پیشه قوت گرفت . این طبقه بورژوازی برای کسب قدرت سیاسی و تسلط اجتماعی بر کلیسای روم و عیسوی اتکا نه کرد بلکه به فلسفه سیانس و تخنیک رجوع نمود . با جدایی فلسفه از دین اساسات جهان بینی نوی ریخته شد که در چوکات آن دولت از دین جدا شده توانست و فلسفه های سیاسی نوی به وجود آمد . علوم از ساحه اقتدار کلیسای روم رونق گرفته و وفق نا محدودی به روی انکشاف و توسعه آن باز شد . خلاصه در اروپا بعد از رنسانس جهان بینی جدیدی به تدریج جای جهان بینی کهنه را گرفت .

درین مورد نکته دیگر سوء تفاهم نزد ما این است که بعضی از متفکرین عالم اسلام اروپای بغداد از رنسانس را همان اروپای عیسوی فیودالی قرون وسطی تصور کرده و می پندارند که هنوز هم جهان اسلام تنها با دین عیسوی روبرو می باشد.

دولت عثمانی یعنی همان قدرتی که در قرن شانزدهم حتی چندی بعد از آن می توانست اروپا را تحت تسلط خویش قرار دهد و شهر ویانا را تهدید نماید و با قدها و تهای اروپایی مساویانه بجنگد نتوانست اختراعات و اکتشافات جدید را در هنر نظامی بکار برد. در نتیجه بعد از نیمه قرن هژدهم دولت عثمانی دیگر با قدرتهای اروپائی توان مقابله زانداشت. اختراعات و کشفیات علمی و تخنیکی اروپا در جهان اسلام انعکاسی نه کرد. مثلاً در ادبیات عثمانی این دوره هیچ اشاره ای به کوپرنیک نمی یابیم. اردو و قوه بحری اکتشافات تخنیکی جدید هیچ استفاده ای نه کردند. در نتیجه در نیمه قرن هژدهم انحطاط امپراطوریت اسلامی بکلی روشن و واضح بود. نخستین نویسندگان دوره انحطاط از سلطان وقت دعوت کردند که عظمت و بزرگی گذشته را احیاء کند. اما متوجه بودند که با احیای تاسیسات زمان گذشته مساله حل نخواهد شد و امپراطوریت به چیز دیگری محتاج است. و این احتیاج عبارت بود از تقویت قوه دفاعی نظامی. راه مقابله با یورپ را تنها در آموختن تخنیکهای جدید نظامی جستجو کردند. هر انچه یزیکه درین دوره از السنه اروپائی در ریاضیات، جغرافیه، تاریخ و دریا شناسی ترجمه شد فقط در هدف بهبودی وضع اردو و حالت نظامی امپراطوریت بود. مکتب، تعلیمات عسکری برای تدریس تخنیکهای اروپائی افتتاح شد.

بعد از تماس نظامی یک نوع تماس سیاسی با یورپ توسط مترجمین و بعداً توسط بعضی سفرا صورت گرفت. این نسل دیپلماتها نیز حل مسأله را بیشتر در رفورمهای نظامی دیدند و فکر کردند که امپراطوریت باید شکل دولت جدید متمرکز را اختیار کند و برای انجام این کار چند شرط ذیل را لازم دیدند: (۱) ایجاد یک اردوی نو (۲) استعمال این اردو در راه برقراری دوباره اقتدار مرکزی بر تمام ولایات نیمه مستقل. (۳) تطبیق یک سیستم جدید قوانین و اداره متکی بر اصل مساوات.

در اوائل قرن نوزدهم یک جریان فکری جدیدی در اجتماع امپراطوریت عثمانی برافشاد که تأثیرات بعدی طولانی داشت و آن تأثیرات امروز با شدت بیشتر جریان دارد. و آن عبارت بود از مفکوره اصلاحات در هدف «غربی شدن» اجتماع. درین دوره که بنام «تنظیمات» یاد شد مدارس جدید عسکری طبی و امور اداری تأسیس گردید، هیاتهای عرفانی به یورپ فرستاده شدند. یک

روز نامه رسمی به وجود آمد. لباس اروپائی معمول شده و غیره . . .

فقط بعد از نیمه قرن نوزدهم در حوالی ۱۸۶۰ بعضی نویسندگان و متفکرین اسلام بعضی مسائل اساسی جهان خود را مخصوصاً مسأله عمومی تیوری سیاسی را در میان گذاشتند و چنین سوالاتی طرح کردند:

اجتماع خوب کدامست؟ معیاری که را هنمای ریفورم و اصلاحات باشد چه خواهد بود؟ آیا این معیار را از مسائلات قوانین اسلامی استخراج شده می تواند و یا اینکه مجبوریم به تعلیمات و نظریات اروپای جدید رجوع کنیم، آیا از نگاه عمل و نظر تنها قضی میان این هر دو وجود ندارد؟

نسل اول این جریان در فضای نسبتاً آرامی زیستند. از یکطرف مجادله بین اسلام و عیسویت آرام شده بود و از طرف دیگر یورپ هنوز به حیث خطر سیاسی و اجتماعی عصر استعمار جلوه نه کرده بود. ازین روستفکرین این دوره بیشتر فریفته جوانب مثبت علوم و فنون و اصول دیموکراسی لیبرال اروپای آن عصر شدند. و پرو بلم هایی طرح کردند که بعد ها فکر عالم اسلام را بخود مشغول نگاه داشت و جز تفکر مسلمین شد. مثلاً گفتند که در داخل امت محمدی (ص) جمعیت های ملی وجود دارند. هدف دولت رفاه مردم درین جهان و آن جهان است و رفاه مردم در ایجاد تمدن است که هدف نهائی دولت می باشد. اروپای آن عصر مخصوصاً فرانسه راهبه حیث معیار تمدن پذیرفتند و بالاخره رمز قدرت و عظمت اروپا در پیشرفت علوم عقلی دیدند.

در طرح این مسائل فقط یک عده محدودی می توانستند درک کنند که مشکلات و تناقضاتی درین نکات وجود دارد که ایجاب غور و تعمق بیشتری را میکند. بطور مثال اصل وحی الهی را با ادعای عقل انسانی چطور می توان آشتی کرد؟ آیا شریعت را که بتکی به علم الهی است با حقوق جدید که استوار به اساسات غیر علم الهی است و یا و فاداری به وحدت دینی را با اتحاد ملی چطور می توان آمیخت (۱)

این مرحله ثانی برخورد شرق اسلامی روجه انحطاط و غرب روجه ارتقا را نیز میتوان به دو بخش تقسیم کرد: یکی راستیوان مرحله فریفته گی و بخش دیگری را مرحله مقاومت و مبارزه نامید. راستی هم در دوره آغاز این مرحله ثانی نویسندگان و متفکرین عالم اسلام فریفته ایدآل عدالت و مساوات مغرب زمین شدند و آنجا راه تمدن و علوم عقلی دانستند و پنداشتند که دنیای غرب یگانه (۱) برای معلومات بیشتر تاریخی این جریانات فکری رجوع شود به اثر قبل الذکر البرت حورانی.

معلم خوب است و اگر جوامع اسلامی به شاگردی آن به پردازند و علوم و فنون آنرا فرا گیرند اصول فلسفه اجتماعی و سیاسی آنرا در جوامع خویش جا می‌نهد و عمل بی‌شائبه درین صورت هم جهان اسلام از افتادگی و انحطاط نجات خواهد یافت و هم قدرتهای لیبرال و سنور غربی از کشورهای اسلامی حمایت خواهند کرد و شرق و رتقای منفی را خود ایشان از مردم مسلمان دفع خواهند نمود.

اما طی سالهای ۱۸۷۵-۱۸۸۲ غرب چهره جدید خود را نشان داد. جهان اسلام درین مرحله به کلی پی‌برد که ممالک اروپائی در هر فرصتی که آرزو داشته باشند وارد می‌کنند و می‌توانند در قلب کشورهای شرقی فروروند و آنرا تحت فرمان خویش قرار دهند. اشغال تونس توسط فرانسه در سال ۱۸۸۱ و اشغال مصر توسط انگلستان در سال ۱۸۸۲ برای جهان اسلام درس بزرگ تاریخی بود. در اثر این حوادث جریان فکری نیز در عالم اسلام دگرگون شد. نکته مهمی که بیشتر از همه جلب توجه کرد این بود که تسلط اروپا بزرگترین خطر است که امت اسلامی را تهدید می‌کند. مسأله قدیم احساس انحطاط تمدن اسلامی به حال خود باقی بود و هر و بلام جدیدیکه بران افزوده شد این بود که چطور در برابر قدرت بی‌سابقه جهان غرب مقاومت کرد، چطور زنده باقی ماند. مسأله برخورد شرق و غرب از مرحله فریفته‌گی و تماس فکری و نظری گذشته و به پروبلم حیاتی سرگت و زندگی تبدیل شد و ثابت گشت که عامل اساسی این خطر سرگت از بیرون تمدن اسلامی است و توجه است نه از داخل آن.

بطور عموم سوئف فکری مسلمین درین مراحل برخورد شرق و غرب داستان مشهور مولینا جلال الدین بلخی را بخاطر می‌آورد که گوید: چند تنی در تاریکی با فیلی رو برو شدند و هر یک یکی از اعضای اثر انوس کرد و به اساس مشاهده محدود خویش فیلی را به انواع مختلف تعریف نمودند. جهان غرب ما موت دیو پیکری بود که مسلمانان در تاریکی های تاریخ به یکی از پهلو های آن برخوردند و همان پهلو یی را که درک کرده بودند همه واقعت پنداشتند. یکی گفت: جهان غرب یعنی دین عیسوی که با قدرتهای نظامی کشورهای اروپائی نیرومندتر شده است. دیگر گفت: مغرب یعنی پرورش گاه سیانس و علوم تجربی. دیگری گفت: مغرب زمین یعنی مهد انکشاف اشکال نوفر هنگ واد پیات ساندر و ز نامه، رومان درامه و تاریخ نویسی. دیگری گفت: مغرب یعنی سرزمین دیموکر اسی اجتماع سیاسی خوب قلمرو عدالت و مساوات و حقوق بشری و دولت های مسئول در پیشگاه مردم. دیگری گفت: مغرب یعنی فساد اخلاقی، جای عیش و خوش گذرانی، جهان سادیت پرستی، فاقد حس بشری و بالاخره آن دیگری گفت: مغرب یعنی قدرت خودخواه و خود پرست فرسائروائی و با داری قدرت استعمار و استثمار.

* * *

چهره سید جمال الدین افغانی در همین متن تاریخ ظهور می‌کند که در آن دنیای غرب چنگالهای تسلط

استعماری را بیرون کشیده بود و انقلاب صنعتی و انکشاف اقتصادی کشورهای بزرگ اروپائی را بسوی تسلط سیاسی و نظامی، مالک شرقی سوق داده بود. سید از یکطرف برحالت انحطاطی جوامع اسلامی آگاهی کامل داشت و از طرف دیگر خطر فشار قدرتهای اروپائی را برای تسلط بر قلمرهای اسلامی بشدت احساس میکرد. وی دریافت که عالم اسلام در برابر مسأله عاجل مرگ و زندگی قرار گرفته است و راه حل عاجل آنرا در سباززه عملی در میدان سیاست دید. از یکسو خصوصیات کرکتری سید که اسامی شخص بیرون گرا Extravert و طبیعتاً متمایل به عمل و فعالیت درجهان بیرونی بود و از سوی دیگر ضرورت عاجل انوقت برای اقدامات عملی بر ضد نیروهای استعماری غرب به سید فرصت اندیشه های طولانی رانه داد تا به طرح نظری منظم مسائل به پردازد.

در رساله مشهور «نیچیریه» وقتی سید در مورد مسائل علوم عقلی و تجربی آن عصر استدلال میکند یک ساختمان ذهنی و سبک استدالی کلاسی را منعکس میسازد که متعلق به علمای اسلام قرون گذشته بود با وجود چنین ساختمان ذهنی جدلی نظری سید وقتی با دنیای قرن نهم اروپائی آشنا میشود بانبوغی که داشت مسائل عمده آنرا بصورت مورد رن درک می نماید مثلاً ضمن تعلیمات غیر رسمی به شاگردان مصری خویش بعد از سال ۱۸۷۱ برین نکات عمده تاکید میکرد که بزرگترین خطر بکه جهان اسلام را تهدید می نماید مداخله قدرتهای اروپائی میباشد و راه مؤثر سقاومت در برابر این خطر در سه چیز است: ضرورت به وحدت سلی، ضرورت به یک وحدت در چو کات بزرگتر وحدت ملل اسلامی و بالاخره ضرورت به قوانین اساسی که قدرت فرمانروایان خود مختار وقت را تحدید نماید. مفکوره دوسی یعنی اتحاد عالم اسلام یا پان اسلامیسیم یکی از اهداف مهم مبارزات و مجادلات سید بود. اما وقتی به جوانب دیگر مبارزات او مخصوصاً به فعالیت های وی در هندوستان نظر افکنیم می بینیم که وی در آنجا وحدت سلی بین هند و مسلمان را تبلیغ میکرد و سلیت را مافوق اختلافات ادیان و مذاهب قرار میداد. ازین نوع پیش آمد چنین برمی آید که پان اسلامیسیم باید یگانه هدف ستراتیژیکی سید نه بوده باشد بلکه آنرا یکی از وسائل مؤثری می پنداشت و می خواست توسط آن کشورهای اسلامی را بیدار کند و نیروی مقاوت ایشانرا در مقابل تسلط غربی تقویت بخشد. اما وی ناسازگاری و مشکلات آشتی مفکوره پان اسلامیسیم را با دیگر نکات پروگرام خویش در نظر گرفت. چه اگر این مفکوره اتحاد عالم اسلام تلاشی در راه برگشت به گذشته می باشد، دو مفکوره دیگر پروگرام وی یعنی تثبیت هویت های ملی و تشکیلات سیاسی مفکوره های عصر جدید بود که سید عمری در راه آن به سباززه پرداخت. علاوه برین تحت تاثیر افکار اروپائی

قرن نزد هم مخصوصاً فرا نسه آن عصر سید با اثا رگیزو Guizot ۱ آشنا شد و مفهوم «تمدن» را محتویات جدید آن عصر برداشت. و بار نخست اسلام را تنها به حیث دین در نظر نگرفته بلکه به حیث تمدن اسلامی در میان گذاشت. سید را محتوای جدید مفهوم «تمدن» یعنی مفهوم «ترقی» بخود جلب کرد. گیزو «ترقی» را در دو سمت میدید: (۱) انکشاف اجتماعی در راه رفاه روزافزون عموم مردم. (۲) — انکشاف فردی از نگاه استعداد های فکری، ذهنی، اخلاقی. به نظر گیزو و هر دو نوع انکشاف در قدرت انسانی قرار دارد. و میگفت که انسان خودش میتواند توسط فکر احساس و نیرو های ذهنی و اخلاقی خویش بر جهان حکمرانی کند و عاقل این فرمانروایی را بر امور فردی و اجتماعی عقل و اراده انسانی می دانست. این مفکوره قرن نوزده فرانسه را وقتی سید در ساحه تمدن اسلام می کشاند گوید که تمدن اسلامی واجد همین خصوصیات بود. چه در عصر اعتلای این تمدن همه عوامل ضروری انکشاف وجود داشت یعنی انکشاف اجتماعی و فردی عقیده به تعقل. اما در زمانه های بعدی جامعه اسلامی این خصوصیات را از دست داد. وی عقیده داشت که با آموختن علوم عقلی جدید اروپا و استقرار دوباره وحدت اسلامی تمدن اسلام خواهد توانست عظمت و بزرگی اعصار گذشته را باز یابد. ولی سید باز هم مانند متفکرین گذشته علل انحطاط عالم اسلام را در عوامل سیاسی و نظامی دید. ازین جهت به مسائل سیاسی بیشتر توجه کرد.

چون تفکرات وی متوجه جهان سیاست شد، سلاطین و زمامداران مستبد کشورهای اسلامی آنوقت را مانع بزرگ در راه تطبیق عقاید خویش یافت و در مقابل آنها به مبارزه پرداخت. مجادله با زمامداران بدو جستجوی زمامدار خوب همه سرگذشت پراشوب حیات سید را تشکیل میدهد. وی سازند افلاطون زمامدار خوبی را جستجو میکرد که نظریات او را جاسه عمل بپوشاند. اما باین اختلاف بزرگ که افلاطون طرح منظم و فکری نظام سیاسی جمهوریت خود را زیر بغل داشت و سید کدام طرح فکری منظم و منسجم مبارزات خود را نزد خود نداشت. وی مانند فارابی اتحاد بین فیلسوف و زمامدار را در نظر داشت و در طول عمر در جستجوی این مدینه فاضله با شکست ها مواجه شد. سو تفاهم بین سید و زمامدار همیشه ازینجا برمی خاست که زمامدار می خواست از نفوذ روحانی او برای تقویه اقتدار سیاسی خویش استفاده کند در صورتیکه سید میخواست زمامدار را در راه وحدت ملل اسلامی برای مبارزه در مقابل تسلط غرب استخدام نماید.

طی مبارزات شب و روز و فعالیت های عملی عاجل خویش سید با وجود اینکه متوجه جهان

سیاست بود فرصت نیافت به دو نکته اساسی ذیل توجه کند:

(۱) - توجه به فلسفه های سیاسی آن عصر اروپا و طرح مسأله اساسات قدرت سیاسی و جستجوی ریشه های استبداد و مطلق العنانی زمامداران در عمق جهان بینی مشرق زمین .

(۲) - توجه به این نکته که زمامداران کشورهای اسلامی و قدرتهای استعماری آنزمان برای استقرار و استحکام تسلط خویش بر جوامع شرقی وجه مشترکی داشتند و بیک عنصر مهم اتکاء میکردند و این عنصر عبارت بود از جهل و نادانی مردم عوام و فقر مادی و معنوی ایشان .

گرچه سید اساسات فلسفه سیاسی را از نو طرح نه کرد. و در تلاشهای خود از جنبش های مردم و نقش آن در حوادث تاریخ دنیای غرب، مخصوصاً در انقلابهای اجتماعی و سیاسی آن الهامی برای جهان اسلام نگرفت. ولی با این هم در اثر مبارزه های پی گیری با زمامداران مستبد شرقی جریانات مشروطه طلبی و وطن خواهی بصورت غیر مستقیم در کشورهای اسلامی تقویت یافت و مخصوصاً در ممالک عربی اساسات جریان ریفورمیسم و تجدید در پیخته شد .

بصورت عموم میتوان گفت که: چه در تحولات بی سابقه خود جهان غرب و چه در برخورد آن تمدن با شرق اسلامی مهمترین نکته عبارت است از برخورد دین و فلسفه. تصادم دین و فلسفه حادثه ایست که از آغاز دوره رنسانس نقش قاطعی در انقلاب جهان بینی غربی داشت. و همین تصادم است که در ساحه تلاقی شرق و غرب در عصر سید عمده ترین مسأله بود و امر وز به همان اهمیت خود باقی است. سید این مسأله عمده را در جوابی که در رد «رنان» (Renan) فیلسوف فرانسوی در پاریس نشر کرد به وضاحت و روشنی قابل وصفی طرح میکند. در یک بخش از متن فرانسوی این مقاله سید چنین گوید:

«ادیان به عرفانی که ناسیده شوند همه آنها با یکدیگر شباهت دارند. بین این ادیان و فلسفه هیچ نوع تفاهمی، هیچ نوع اسکانات آشتی موجود نیست. دین انسان را وامیدارد تا ایمان و عقیده را به پذیرد .

در صورتیکه فلسفه او را ازین عقیده و ایمان یا کلی یا تا حدی آزاد می سازد . . .

هر فرصتیکه دین غلبه کند فلسفه را ازین می برد. و معکوس قضیه هنگامی رخ میدهد که فلسفه قدرت مطلق را در دست گیرد. تا وقتیکه انسان وجود داشته باشد مجادله بین عقیده و تفکر آزاد بین دین و فلسفه خاتمه نخواهد پذیرفت، اساسی ترسم که درین مجادله شدید پیروزی به جانب تفکر آزاد نخواهد بود. چه عوام تعقل را دوست ندارند و هم تعلیمات آنها فقط عده محدودی از خواص درسی یابند و نیز از سببیکه علم گرچه خیلی زیبا باشد باز هم به ارضای کاسل انسان نمی پردازد. چه انسان تشنه ایدآل است و خوش دارد در قلمرو های اسرار آمیز و دور دستی تهداب گذاری کند که

فلاسفه و علما از درك آن وتجسس در آن عاجزند . « (۱)

متن فوق نکات مثبت و منفی در بر دارد که هر دو جهت مهم دلچسپ و با ارزش میباشد . نخستین نکته مثبتی که نکته آغاز متن است این است که مهمترین مساله برخورد شرق و غرب در آن عصر و مساله عمده عصر امروز را باچنان وضاحت و جرأت اخلاقی طرح میکنند . چه با امروز با همین مساله روبرو میباشیم و در طرح مسائل عمده خویش به چنین وضاحت روشن بینی و جرأت اخلاقی محتاجیم .

نکته مهم دوم در اشاره اخیر متن است به موجودیت تمامیل دینی و عقیده وی انسان باین قضاوت خویش سید برضد جریانات فکری عقل گرایی و سیانس گرایی سطحی قرن نوزدهم قرار میگیرد . و مساله ای را طرح میکند که در قرن بیستم معنی و مفهوم تازه یافته است . چه قرن بیستم آن روحیه ساده عقل گرا و سیانس گرای سطحی را محکوم کرده است و آنرا فاقد عمق و ارزش علمی سید اندو علوم انسانی امروز موجودیت چنین تمامیل را با بحیث یک پدیده تأیید میکند . روانشناسی اعماق در ریشه های عاطفی و تحت الشعوری آن و بشرشناسی در معانی فرهنگی اجتماعی و انسانی آن مصروف تحقیق اند .

اما متن فوق دو نکته قابل بحث نیز دارد .

اول اینکه : وقتی سید با اطمینان کامل از عقب نشینی تفکر آزاد حرف میزند ، حکم وی درین مورد متکی به نوع قضاوتی است که متعلق به ساختمان ذهنی اعصار گذشته میباشد . چه متفکرین قرون گذشته ما جامعه را به دو طبقه تقسیم میکردند : (۱) طبقه خواص و (۲) طبقه عوام . متکی بر اصل ثبات گرایی (Fixism) این تقسیم را غیر قابل تفسیر می پنداشتند . اگر این فرضیه دو طبقه ثابت خواص و عوام را به پذیریم بدون شك قضاوت سید درباره شکست تفکر آزاد در مقابل عقیده صحیح خواهد داشت . و اگر به اساس فرضیه اول این معالمت مفهوم تحول و انکشاف را در مورد فرد و اجتماع به پذیریم و تعمیم عصری تعلیم و تربیه را در نظر بگیریم . درین صورت مفاهیم ثابت خواص و عوام ارزش قاطع خود را از دست میدهد و مساله مجادله عقیده و تفکر آزاد به نوع دیگری طرح میشود .

دوم اینکه : نارسایی علما و فلاسفه در مورد فهم و شرح تمامیلات سیتافز یکی انسان نیز قابل غور است . چه اگر علم و فلسفه را به معنی افلاطونی و ارسطوی و به پیروی از آنها به معنی حکمای اسلامی قدیم در نظر بگیریم . درین صورت باز هم شك و تردید در مورد حکم سید باقی نمی ماند

1) Sayed Jamalluddin Al-Afghani
Al-Radd. Jural des Deb ats. 18 Mai, 1883. Paris
cf. A. Hourani P. 122.

و اما اگر انقلاب فلسفه و علوم جدید و انکشافات آنرا در نظر گیریم و عملاً مشاهده کنیم که علوم چه تحقیقاتی انجام میدهند و چه نتایجی بدست می آورند در این صورت در خواهیم یافت که راه انکشاف فلسفه و علوم هنوز بسوی لایتناهی باز است .

خلاصه میتوان گفت که نبوغ حضرت سید جمال الدین افغانی با وجود ساختمان ذهنی بسبب قدما توانست مودرن ترین و مهم ترین هر و بلم های عصر خود را در ساحه برخورد شرق و غرب منعکس سازد و در راه حل آن عمری به تلاش و مبارزه پردازد . و اساسات مبارزات امر وزی را پی ریزی کند . وی دریافت که بزرگترین پدیده تاریخ جهان موجودیت تمدن غربی است و برخورد به آن اجتناب ناپذیر است . اما درین برخورد چه راهی را میتوان در پیش گرفت که به کمک آن ما شرقیان هم شرایط حیات فردی و اجتماعی خود را بهبود بخشیم و هم هویت انسانی خود را و معنی حیات فردی و اجتماعی خود را از دست ندهیم . و این راه که یکی از اهداف اساسی مبارزات سید بود . و امروز هم صحیح ترین راهها جلوه میکنند . همانا تثبیت هویت ملی میباشد و برای اینکه هم هویت ملی تثبیت شود و هم در راه انکشاف تمدن مغرب قرار گیریم یکی از شرایط ابتدائی و اساسی آن ب فکر سید انتقال علوم و فنون در السنه ملی است . و این وظیفه مهم عصری هنوز در پیش روی ماست . بعضی کشورهای اسلامی درین راه تا حدی قدمهای مهمی برداشته اند

* * *

بعد از سید جریان فکری آن شخصیت بزرگ را محمد عبده و پیروانش به پیش بردند . اما عبده در نکته مهمی با سید اختلاف نظری داشت که برای بحث ما ارزش دارد و اشاراتی نیز به این نکته کردیم . عبده را عقیده برین بود که برای برخورد صحیح و موفقانه با تمدن غرب تنها مبارزات سیاسی و تلاشهای عملی کافی نیست . بلکه مهمتر از همه طرح نظری و تثبیت اساسات فکری این برخورد است . و پروگرام اصلاحی و رفورسی خود را به چهار نکته ذیل استوار کرد: (۱) تصفیه دین اسلام از تاثیرات و عادات فاسد . (۲) دفاع از اسلام در مقابل نفوذ اروپایی و حمله های عیسویان (۳) رفورم تعلیمات عالی (۴) طرح دو باره دو کترین اسلام در روشنی افکار جدید .

این پروگرام در جریان رفورسیسم مصر مخصوصاً در ساحه تعلیمات تاثيرات مهمی وارد نمود . اما پروگرام طرح دو باره اساسی دو کترین اجتماعی و سیاسی اسلام در روشنی افکار عصر امروز پروگرامی است که با وجود تلاشها و ادعای شخصیت مشهوری چون علامه اقبال لاهوری هنوز عملی نشده است .

علامه اقبال شخصیتی بود که ادعای انرا داشت و توقع سیرفت که بتواند اصول و پر نسیب های دو کترین اسلامی را در پرتو افکار جهان معاصر پارنخست طرح کند. چه وی با دنیای غربی بهتر از سید آشنا شده بود و در اینجا تحصیلات فلسفی انجام داده بود هم تمدن اسلامی را از نزدیک سی شناخت اما با وجود این شرایط سماعدوی در دام چنان تناقضات فکری گرفتار آمد که افکار لطیف بشر دو مستی را با نظریه بی رحمانه اراده قدرت انسانی برترین نیچه Nietzsche در آمیخت صوفیان را بد گفت اما راه حلی که گمان کرد برای تجدید تفکر اسلامی یافته است همان راه متصوفین بود که صوفیان بزرگ اسلام قبل از وی و بهتر از وی بیان کرده بودند. طوریکه گپ گوید :

«وی اخلاق صوفیان را نه پسندید اما جهان بینی صوفیانه را راه حل برای پروپلم های امروز جهان اسلام دانست» (۱) و از طرف دیگر علامه اقبال از اسلامی حرف میزند که ساخت تفکر و تحلیل شاعرانه خود اوست و تطابقی با دین اسلام واقعی و تاریخی ندارد .

بدین ترتیب سالها بعد از سید علامه اقبال با وجود اشنا ئی بهتر با جهان غرب و عالم اسلام وقتی

۱- از دین اسلام تعبیر عندی پیش میکند .

۲- طرح مساله فکری جهان اسلام را در چوکات جهان بینی متصوفین قرار میدهد، و

۳- مفکوره سلیت و تثبیت هویت سلی را به معنی واقعی و عصری آن در نظر نمی گیرد،

ازین جهت به مقایسه فکرو موقف سیدسه قدم عقب سی گذارد و می رود. و این مساله طرح دو باره اصول و برنسیب های دو کترین اسلامی در پرتو افکار جهان امروز که محور مبارزات سید بود و سید عبده آزاد رسیان گذاشت و علامه اقبال انرا حل نکرد بلکه مغشوشتر ساخت. امروزه همان شدت و حتی بشکل حادتری میباشد و محتاج تفکر و تعمق است.

• • •

پیشنهادی در باره :

نخستین کانگرس غرب شناسی توسط دانشمندان شرقی

باگمان من بهترین تجلیل شخصیت سید جمال الدین افغانی درین نحو اهد بود که بگویم در کدام سرزمین به دنیا آمد یا نیامد چه این سوال و هر نوع جوابیکه به آن داده شود هیچ تاثیری در حل سوال اساسی که سید عملا طرح کرده است وارد نخواهد کرد . تصور میکنم که بهترین تجلیل آن شخصیت درین خواهد بود که همان معضله ایرا که وی درك کرد و عمری در راه حل آن تلاش نمود و زحمات و مشقات بسیاری را متحمل شده و هنوز به شکل پیچیده تری بجای خود باقی است دوباره طرح کنیم و در راه حل آن اندکی بخود زحمت تلاش ذهنی دهیم .

(1) H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam Libraire du Liban Beirut 1975

آن سوال چنین است: ما شرقیان بطور عموم و عالم اسلام بصورت خاص امروز را جع به غرب چه فکر میکنیم؟

سوال ساده ای نیست شرح و توضیح زیادی میخواهد. و گفتار قبلی ما مقدمه ای برین شرح و توضیح بود. مادرین مختصر میکنیم به بعضی از عناصر تشکیل دهنده این معضله مهم اشاره های کوه تاه بنماییم.

• • •

برخورد ما با دنیا ی غرب امروز دراستداد موقف سید جمال الدین افغانی قرار دارد. لهذا یکی از عناصر مهم طرح روشن معضله امروزی ما این است که افکار سید و تاثیرات آن در کشورهای اسلامی به دقت تحلیل شود. (طور مثال در مصر افکار شیخ محمد عبده و پیروان او در ایران تا ثیر افکار روی در جنبش مشروطه خواهی. در افغانستان جر یان فکری که با محمود طرزی و بعداً محی الدین انیس و بعضی نویسندگان که هنوز در قید حیات انداز نزدیک مطالعه شوند).

اما باید در نظر داشت و این اساسی ترین نکته پروبلم گذاری امروزی است که نه جهان شرق و نه عالم اسلام امروز همان واقعیت عصر سید است و نه دنیا ی غرب دنیا ی قرن نهم میباشد. لهذا پروبلم امروزی ما نیز به همان شکل به همان سادگی نیست بلکه پیچیده تر شده است.

• • •

نخست در مورد غرب.

میتوان گفت که بعد از انفجار بم اتومی بر شهر هیروشیما و انقلاب عظیم صنعتی و تخنیکی که در جریان است. در آن سرزمین یک دوره جدید تاریخی آغاز یافته است که دوره های قبلی مخصوصاً قرن نهم در آن مانند یک دوره قبل از تاریخ جلوه میکنند.

قبلاً اشاره شد که اصلاح طلبان و رفورمیست های مسلمان ساده دل قرن نهم تصور میکردند که اگر کشورهای شرقی ارزشهای تمدن غربی را در حیات سلی و اجتماعی خویش بپذیرند در آن صورت این کشور در قطار سمالک پیشرفته جهان غرب محسوب شده و قدرت های لیبرال و عدالت پرور غربی از ایشان پشتیبانی خواهد کرد. امروز عصر چمن خوابها و خیالها سپری شده است. دو جنگ خونین جهانی خطر دایمی اسلحه ذروی اعتماد و اطمینان را که جهان غرب بخود داشت و سایر جوامع بشری به تمدن و ارزش های غربی داشت برهم زده است. هم جهان غرب در مورد ارزشهای کلتوری و معنوی خود دچار شك و تردید شده است و هم سایر جهانیان این اعتماد را در مورد ارزشهای تمدن غربی از دست داده اند. و این سوال به وجود آمده است که: یک تمدنیکه توسط ارزشهای معنوی و فرهنگی

خویش از تباهی تمدن خود نتواند دفاع کند، با سلب بیرون از حوزه خویش چه مساعدتی کرده خواهد توانست؟ سوال دیگر این است که: این تمدنیکه بزرگترین امکانات تعبیر را در تاریخ بشر در دست خود دارد، هم وحشتناکترین وسایل تخریب را نیز ایجاد میکند، باید در هر پرسش ارزشها و جهان بینی آن عیب اساسی موجود باشد. باید کرم مهلاکی در بطن این سیوه رنگین و شیرین نهفته باشد. این کرم را باید شناخت!

واقعیت شرق و غرب بشکل قرن نوزدهم نیز معنی خود را از دست داده است. تمدن جهان غرب خود را حالا به دسته های شرق و غرب تقسیم شده است که با ایدئولوژیهای متضاد نظام های اقتصادی و اجتماعی و سبک حیات مختلف در حال برخورد می باشند. وضعیت این برخورد دیگر اروپای کوچک نیست بلکه تمام زمین است که در آن برخورد شرق اسلامی و غرب عیسوی یک مسأله کهنه کوچک و بی معنی جلوه میکند.

ولی با این هم جنبه دیگر واقعیت غرب این است که این همه اختلافات و تضاد های ایدئولوژیکی بین آن دو بلاک همه آن را می توان سر بنای فکری و شعوری دانست چیزیکه آن دورا با هم نزدیک میسازد، طرز حیات، طرز فکر ایشانرا تعیین میکند و باعث ثروت و نیروی جهانی آنهاست. یک نوع زهر بنای اقتصادی و احد و شبیه است و آن عبارت است از صنعت متکی به پیشرفته ترین سائنس و تکنولوژی.

در برابر واقعیت متناقض غربی موقعیت جهان خود را چگونه میتوان درک کرد؟ اگر موقوف و ابستگی بدون چون و چرا به آن شرق و آن غرب و پیروی کورکورانه از ایشانرا به یک سو گذاریم، فقط دو راه باقی می ماند:

یا اینکه: تضاد کهنه شرق و غرب را فراموش کرد، بلاکهای شرق و غرب امروزی را به حیث واقعیت پذیرفته و جوامعیکه نه به آن پیوسته اند و نه به این به نام جهان سوم بنا مییم و جهان سوم به اساس همین معیار در داخل جوامع خود راست خود را از چپ خود تمیز و تشخیص نماید. یا اینکه: اگر زیر بنای اقتصادی صنعتی متکی بر سائنس و تکنولوژی را که عامل اساسی ثروت و نیرومندی کشورهای بزرگ غربی است معیار قرار دهیم درین صورت آن شرق و آن غرب را میتوان یک و واقعیت واحد دانسته و تضاد کهنه شرق و غرب دوباره معنی نوی می یابد.

ولی در هر دو صورت نتیجه یکی است. چه بصورت تضاد شرق و غرب کهنه و یا بصورت واقعیت امروزی جهان سوم ما مجبوریم با مغرب زمین بطور کلی و یا با دو جهت متضاد آن جداگانه از لحاظ فکر و نظر جداً رو برو شویم. از لحاظ فکری و نظری از جهتی گفتیم که برخورد اقتصادی

و اجتماعی ما از دیر بست (بیش از ۱۰ سال) که جریان دارد: اما هنوز مانند گذشته ایم اساسات فکری و نظری آنرا نزد خود به روشنی و وضاحت طرح کنیم.

ثانیاً در مورد شرق :

میتوان گفت که در جوامع این سرزمین بی توازن عمیق بین واقعیت اجتماعی و اقتصادی از یکطرف و واقعیت ذهنی و فکری از طرف دیگر به وجود آمده است. به این معنی که واقعیت فکری و ذهنی به تناسب واقعیت اقتصادی و اجتماعی خیلی عقب مانده است و فاصله بین دو واقعیت روز به روز بزرگتر میشود. و این از جهتی است که مغرب مانند سیل در جوامع شرق نفوذ کرد. ساختمانهای اجتماعی و اقتصادی، سیاسی و کلتوری ایشانرا بدون کدام مقاومت جدی تحت تاثیر قرار داد. اما پروبلم برخورد جهان بینی و اساسات فکری متضاد یکدیگر در حال تصادم اند در میان گذاشته نشد و متفکرین شرقی راجع به جهان بینی خود پرنسپ و اصول آن در روشنی این برخورد جهان بینی ها به تحلیل و تفکر جدی نه پرداختند. ازینرو پروبلم فکری و نظری به حال خود باقی مانده است. بی توازن فوق را میتوان توسط دو مثال کوتاه اندکی روشنتر ساخت :

دهقان ما از ماشین آلات زراعتی جدید کار میگیرد. اما حرکت ماشین در نظرش اعجاب انگیز است و در مقابل چشم بد به دم و دعاست و مسل میشود. و متوجه نیست که ساختمان ذهنی وی متکی به یک جهان بینی است که اختراع علمی و تولید ماشین را غیر ممکن می سازد. و گرنه وی از دیری باید خودش همین ماشین را می ساخت و محتاج به تولید کننده و مخترع غربی نمی بود و و خاست مسأله درین جاست که با چنین ساختمان ذهنی استفاده از پیشرفته ترین آلات تخنیک را بیش از پیش مرده و غلام مخترع و تولید کننده ماشین میسازد.

همچنین ما موراداری ما در چوکات اداری بسبب جدید مشغول فعالیت است اما نه از اساسات فکری و فلسفه سیاسی و پرنسپ های عقلی آن آگاه است و نه قرن آنرا باطرز اداره سبک قدیم شرقی در نظر دارد. ازین جهت بیک موجود بیوروکراتیک بی روحی تبدیل میشود.

خلاصه تحولات اجتماعی و اقتصادی مانند حادثه طبیعی جریان یافته است و کدام اراده و طرح شعوری روشنی در آغاز یاد رجر بان این تحولات نقشی نداشته ازین رو پدیده های اجتماعی و اقتصادی سیر طبیعی اجتناب ناپذیر خود را می پیمایند اما چون احساس ضرورتی به برخورد فکری نشده این واقعیت عقب مانده و روز به روز عقب تر میرود. و باین بی توجهی به مسأله فکری و نظری چنین جوامع زنجیر بردگی در مقابل غرب را بدست خود دور خود می پیچند و مستحکم تر

میسا زند. و متوجه نیستند که فقط انقلاب و انکشاف ذهنی به انسان توانائی میدهد که وسایل
تخنیکی و اقتصادی را در راه رسیدن به آزادی حقیقی بکار برد.

نکته دیگری که در مورد شرق میتوان گفت این است که یکی از مهترین پدیده های قرن
بیستم واقعیت ملی است. در مبارزات استعماری و بعد از عقب نشینی قدرتهای استعماری هویت
های ملی در جهان سوم بیش از پیش تثبیت شده است. در سرنوشت حیات اجتماعی و سیاسی جوامع
به سوی بحلی و جهانی نقش اساسی را به عهده گرفته است. حتی نظامهای خود را انترناسیونالست
میگویند و خود را بنا فوق ملیت قرار میدهند. عملاً در دام واقعیت ملی گرفتار آمده اند.

سید جمال الدین افغانی ارزش این مفکوره بودن را بوضاحت دریافت اما تا امروز بحث علمی
پیرا سون آن نه کرده ایم و اساسات فکری و نظری آنرا نه گذاشته ایم. از این جا است که جنبه
احساساتی و عاطفی آن از پهلوی فکری و عقلی آن قوی تر است و از این جهت این واقعیت
بزرگ عصر گاهی در عقاید نژادی بحلی یادینی و پادر تلاش احیای امپراتوریت هابسبورگ باستانی
مغشوش میشود و ماهیت شرقی و خصوصیت نهضت مردمی آن نا پدید میگردد.

حیات اجتماعی امروز ما در دو نوع جریان در حال حرکت است: یکی تلاش در راه تثبیت
هویت ملی است و دیگری تمایل به «غربی شدن» است و این دو می هم یکی از پدیده های
بی سابقه قرن بیستم میباشد. بیرون از حوزه تمدن غرب در همه جوامع روی زمین تمام تغییرات
و تحولات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی فقط يك سمت دارد و بس: همه بسوی «غربی شدن»
سیر میکنند. اما این هدف «غربی شدن» اگر به آخرین نتایج آن کشانیده شود يك هدف
متناقض بخود است. چه «غربی شدن» در نهایت امر بیگانه شدن از خود است. از دست دادن
هویت فردی و اجتماعی خود است. از اینجا فرد و اجتماع شرقی این حرکت به سوی از خود
بیگانگی را یا توسط مفکوره هویت ملی یا توسط عقیده دینی جبیره می نماید. اما در پهلوی این
هر دو عکس العمل جبیره ای دیگر لازم است که بر مبنای اساسات عقلی استوار باشد.

بزرگترین رمز بر تری و قدرت غرب بیان درین است که نیروی تفکر و تعقل را پرورش و انکشاف
میدهند. همین نیروی تفکر و تعقل است که غرب را باد آرو فر ما زروای مطلق روی زمین ساخته
است. در صورتیکه سلسله جهان اسلام در حیات فردی و اجتماعی خود از غرب پیروی میکنند از نتایج
سیانس و تکنولوژی ایشان استفاده نمی نمایند اما در پهلوی آن نیروی عقل انتقادی و تفکر آزاد را پرورش
نمی دهند. نتیجه این نارسائی بردگی و غلامی است. به این معنی که اشکال اجتماعی و فرهنگی و وسایل
تخنیکی جهان غرب به جای اینکه تحت اداره و فرمان ما باشد ما تحت تسلط و فرمان آن قرار خواهیم

داشت و باین برده‌گی خویش تفوق و برتری آن بدار جهان را بیشتر تقویه خواهیم بخشید و بیش از پیش به راه از خود بیگانگی خواهیم رفت .

پدیده مهم دیگر در کشور های شرق اسلامی طی تقریباً پنجاه سال اخیر عبارت است از توسعه و انکشاف تعلیم و تربیه به سبک غربی . امروز تعداد زیاد شرقیان یاد ر مدارس جدید کشورهای خویش ویا در مدارس عالی ممالک غربی علوم و فنون غربی را آموخته اند و در مورد فرهنگ و تمدن غربی معلومات نسبتاً عمیق و دقیقی دارند . اما خصوصیت قابل تامل این مدارس جدید ممالک شرق درین است که در هیچ یکی از کشور ها تعلیمات جدید به ادامه تعلیمات مدارس قدیم اسلامی قرار نگرفته و در هیچ جای سعی بعمل نیامده است که بین تعلیمات نو و کهنه پلی ساخته شود و یا ارتباطی قایم گردد . یا آن مدارس کهنه هنوز زنده اند و بدون رابطه با مدارس نو در یک حلقه بسته و محدود دور خود زیست میکنند . ویا آن مدارس ازین رفته اند و مدارس جدید بدون کدام بستگی با تعلیمات قدیم ، بدون سابقه یاریشه در کلتور و تمدن شرقی به کار آغاز کرده اند و چند نسلی را تربیه نموده اند . این گسیختگی و انفصال دو نتیجه منفی را در پرورش تعلیم یافتگان جدید بار آورده است :

(۱) این تعلیم یافته گان چون کاملاً تحت تاثیر تعلیمات سبک غربی قرار گرفتند اکثر در مقابل غرب فاقد روحیه انتقادی میباشند .

(۲) - چون نتوانستند که بر فرهنگ تمدن و لسان خود طوریکه شاید و باید تسلط یابند از من جهت در پیشرفت و تکامل کلتور و لسان خویش سهم خلاق و ابتکاری نه گرفته اند . این نخستین نسلهای پرورده تعلیمات سبک غربی بیشتر به درختان بی ثمر شباهت دارند .

در پهلوی این پدیده نوع دانشمند و ادیب سبک مدارس قدیم شرقی ما هنوز زنده است . گرچه محیط فرهنگی و تعلیمی امروز به احتمال قوی چنین نوع دانشمند را در آینده تربیه نخواهد کرد . ولی حقیقت این است که همین نوع دانشمند بود که تا حال در انکشاف و تکامل فرهنگ و زبان خود سهم خلاق و فعال گرفته است . زبان ، ادبیات و تاریخ ما امروز ساخته دست اوست . با استعداد و نبوغی که داشت تا حد زیادی از تخنیک ها و روشهای علمی جدید استفاده کرد . ولی چون تسلط کامل برالسنه ، فرهنگ و علوم غربی نداشت سهم علمی و کلتوری وی خواهی نخواهی محدود باقی مانده است . و موقف متناقض او نتیجه همین محدودیت است به این معنی که وی در روحیه انتقادی علمی خویش از هر نسیمپ «یک بام و دو هوا» کار میگیرد یعنی در مقابل غرب موقف انتقادی دارد اما عین معیار های تفکر انتقادی را در سورد خود بکار نمی برد .

این دو نوع روشنفکر یعنی تعلیم یافته جدید و دانشمند قدیم، ضد همدیگرند. تعلیم یافته جدید از دنیای غرب چیزی میداند اما در برابر آن از روحیه انتقادی کار نمی‌گیرد. از فرهنگ و کلتور خود معلومات کافی ندارد. اسادر مقابل آن موقف انتقادی اختیار نمیکند برعکس دانشمند قدیم، از جهان غرب معلومات کافی ندارد. اسادر مقابل آن از روحیه انتقادی کار میگیرد. برلسان و فرهنگ خود مسلط است. اما در مقابل آن فاقد روحیه انتقادی میباشد.

خصوصیات فوق الذکر خیلی عمومی بود هیچ جنبه کلیت ندارد. چه خوشبختانه امروز در مالک شرق و کشورهای اسلامی عده زیادی از دانشمندان سبک قدیم و جدید وجود دارند که هم صاحب دلدو هم صاحب نظر، هم از پروبلم های گذشته و حال خویشتن اطلاع دارند و هم مسائل بزرگ جهانی را در برابر چشم خویش گسترده می‌یابند. و راجع به اجتماع و کلتور خود راجع با نسان و جهان تشاویش واضطراباتی نزد ایشان موجود است. انتقادات علمی هم برخورد دارند و هم بر دیگران لهذا موجودیت عده زیاد چنین دانشمندان صاحب دل و صاحب نظر جهان شرق و جهان اسلام به من جرأت میدهد تا سرام اصلی این گفتار را بیان کنم و پیشنهادی تقدیم نمایم.

* * *

پیشنهاد :

ما مردم مشرق امر وز بیشتر از وقت دیگر به یک بحاسبه و تصفیه عمیق و وسیع فکری و نظری و یک برخورد علمی و انتقادی با تمدن غرب محتاجیم. چه چنین برخورد علمی صحیح، در جمله بسا نتایج سهم علمی یک نتیجه اساسی دربر خواهد داشت. ما در ورای آن خواهیم توانست اجتماع و تمدن خود، هویت اجتماعی و فرهنگی خود را بصورت دقیقتر و روشنتری درک کنیم. و این بزرگترین خدمتی خواهد بود که ما برای اجتماع و فرهنگ جهان خود انجام دهیم. دنیای شرق در حال حاضر دانشمندان زیادی دارد که میتوانند به خوبی از عهده چنین کار سهم برآیند.

دانشمندان غربی راجع به جهان شرق مطالعات و تحقیقات زیادی کرده اند و تقریباً از هشتاد سال به این طرف کانگرس بین المللی بنام کانگرس شرق شناسی تا سالهای اخیر در شهرهای بزرگ جهان تشکیل جلسه میداد. و من در چند جلسه این کانگرس که اشتراك کرده ام همیشه احساس نا آراسی روحی و ذهنی در خود نموده ام، علت این احساس نا آراسی درین بود که میدیدم اکثر شرق شناسان مشرق را چون سوزیم

آثار باستانی، چون لابورا توار بشر شناسی، چون بحفظه اشکال مرده و کهن، السنه و ساختمان های فرهنگی و اجتماعی در نظر میگردند و انسانهای شرقی را محض به حیث موضوع دانش به حیث یک شی بیجان مطالعه میگردند. و راجع به این شی بی روح نظر داده اند؛ قضاوتها کرده اند و حکمها صادر نموده اند. و اکنون وقت آن فرار سیده است که انسان شرقی دیگر محض موضوع دانش نباشد بلکه خودش فاعل دانش شود. دیگر فقط به حیث شی مطالعه نشود. بلکه خودش به حیث شخص اظهار وجود کند و در ساحه تفکر راجع به خود و جهان سهم فعال گیرد. و در مورد آنچه که غیر بیان راجع به جهان گفته اند و میگویند و راجع به آنچه غربیان راجع به شرق و شرقیان گفته اند و میگویند بالاخره اظهار نظر کند. به قضاوت پردازد و حکم صادر نماید و چون انسان دارای شخصیت عقلی و فکری در جهان انسانیت و علم قدم گذارد. لهذا لازم است که برای نخستین بار متفکرین و دانشمندان مشرق و جهان اسلام دور هم جمع شوند و اولین مجلس علمی بنام «کانگرس بین المللی غرب و شرق شناسی» را تشکیل دهند و در آن موضوعاتی مانند:

برخورد فلسفی شرق و غرب و پروبلم تصادم جهان بینی فلسفه های غربی در مقابل جهان بینی های شرقی و سیاست و تکنولوژی غربی، اساسات آن و معنی و ارزش آن برای جهان شرق. ساختمانهای اجتماعی سیاسی و فرهنگی مغرب و ارزش و معنی آن برای جهان و برای شرق. اترو پولوژی و علوم اجتماعی و معنی و مفهوم آن برای غرب و برای ما، شرق شناسی، نقش آن در تمدن غربی و معنی و ارزش آن در شناسائی تمدن های شرق.

کلتور و ادبیات غربی، ارزش و معنی آن و تاثیرات آن در ادبیات شرقی و مسائل موضوعات دیگری را مطالعه و تحلیل نمایند.

به نظر من مناسبترین محل برای نخستین جلسه چنین محفل بزرگ علمی و فرهنگی کشور ما افغانستان خواهد بود. کشور یکه قلب آسیا است. کشور یکه مرکز نقطه تقاطع و چهار راه عبور و مرور بزرگترین جریانهای کلتوری و تاریخی بود. زردشت ازین مرز بوم به جهان پیغام فرستاد. بودایی با ارزشهای فکری و هنری خود درینجا توسعه و انکشاف نمود و ازینجا بسوی آسیای مرکزی رفت. تمدن یونانی درین نواحی با مشرق و رو حیه شرقی بر خورد و شمیری انجام داد، تمدن کوشانی درین خاگ درخشید و تمدن اسلام درین مرز زمین شاکارهای هنر و ادبیات رایج و وجود آورد و امروز همین کشور که میهن سید جمال الدین افغانی است. باید زمینه بر خورد علمی و فکری جهان شرق را با تمدن غربی مهیا سازد.

از رابعه «اثر» (۱)

ساقی

خیال نرگست موج می نا باست ایساقی

جهان در دیده ام یک عالم آب است ایساقی

ز حد بگذشت به صبوری و کام دل نشد حاصل

دل از حسرت لعل لب آب است ایساقی

به جامی دستگیری کن خمار می هلاکم کرد

مرا زین بیشتر کپی طاقت و تاب است ایساقی

بده یک ساغر لبریز سرمست و خرابم کن

که امشب در چمن گلگشت مهتاب است ایساقی

سرت کردم نمی بینی خمار آلوده خود را

که دائم نرگست مست شکر خواب است ایساقی

بهار است و حریفان رالب پر خنده می بینم

مرا چون ابر نیسان دیده پر آب است ایساقی

ز بس شور و فغان من جهان چون صبح محشر شد

هنوز آن کودک گلباز من خواب است ایساقی

تنم بی با ده ملیرزد بیا و اضطر ابم بین

دل در بر بر آتش همچو میماب است ایساقی

لب لعلش چو بوسیدم تبسم گردد دانستم

که لعل او شکر آلوده عناب است ایساقی

چومی بیند برویت «رابعه» در سجده میافتد

که ابروی خمت در دیده مچرا ب است ایساقی

(۱) این شاعره جوان در سن ۲۴ سالگی در سال ۱۳۱۶ هـ ش وفات نموده وی

خانم دکتور امیر محمد اثیر بوده است.

آرزو

چشم های من گران از خواب شد
خواب در بن های سزگان خانه کرد
زنده شد رؤیای سحر آسای من
گوش رغبت جانب افسانه کرد

دایه پیرم کجا رفته است باز
تا بد آواز خوش جان آفرین
گوید از دنیاى زیبای خیال
خواب را با طفل گرد اند قرین

گوش دارم تا بگوید قصه یی
قصه یی از روزگار باستان
قصه جان پروری، افسونگری
از پری رویان و دیوان و ددان ...

زان زمان بگذشت عمری، من هنوز
گوش دارم بر صداها، همچنان
آن صداهایی که می افزود موج
بر جبین مردمان آسمان

کاش دمی داشتم بر آسمان
کان صداها را از سر آورد می
موج های درد و اشک و آه را
از جبین مردمان بستر دمی

می نوشتم شعرهای زندگسی
با پیرا فرشته عیش و سرور
با چنین افسون نگه میداشتم
آدمی را از غم و اندیشه دور

پوقا نه

من چو پوقا نه بی تارم - بی ر ابطه ام
من سبک سیروسبک بارم - بی واسطه ام
من خطا خورده ام از دست یکی طفل یتیم
که به وی هدیه یک آدم مسکین بودم
چون مرا یافت، مرا پردسوی کلبه خود
مادرش خوش شد و پنداشت که نان آورده است
لیک چون دید مرا مادر آن طفل یتیم
گفت آهسته که: این طفل جهان آورده است.

* * *

من چو پوقا نه بی تارم - درجو هوا
با کسی نیست سروکارم - بگذار مرا...

* * *

من نه نام که مرا گشته خورد سیر شود
من چو پوقا نه بی تار فلک پیمانم،
عقد دردم و سر را به فلک می سپارم
سروم، بی سبب از خویش، مگر می پازم
تا که نا بودی من یک دونفس دیر شود
لحظه بی بر سر من «سات کسی تیر شود!»

باع بالا - کابل

پوهاندر حیم الهام

تقریظ

مجله احصائیه

در سال ۱۳۵۵ مجله سه ماهه جدیدی در عرصه مطبوعات کشور عرض وجود نموده است . این نشریه سه ماهه از طرف ریاست عمومی احصائیه مرکزی با مضامین دلچسپ در باره احصائیه و تحلیل اوضاع اقتصادی کشور نشر میگردد . ریاست عمومی احصائیه که تا کنون چندین اثر گرانبها همچون «احصائیه قرا افغانستان» نشر کرده است با نشر این مجله سه ماهه قدم دیگر در راه خدمت به اهل تحقیق و مطالعه گذاشته است . بسیاری از مراجع و اشخاص داخلی و خارجی برای مطالعه تحول اقتصادی افغانستان به گرد آوردن معلومات احصائیه از منابع مختلفه دست زده اند که اکثر آنها بسیار زیاد قابل اعتماد نمیباشند و بسیاری از معلومات آن ها گمراه کننده است . با نشر چنین مجله مفید در حقیقت از سرگردانیهای بی مورد متعبان و محققان کاسته می شود و آنان به سهولت میتوانند مطالب مفیدی را ازین طریق بیابند که هم موثوق و هم مجتمع است . و از سوی دیگر گردآوری معلومات احصائیه کمی بسیار موثر در ساختن طرحها و برنامه های اقتصادی و ارتقا می نماید و بروی چنین معلومات در واقع کار بررسی و مراقبت از وضع بازار داد و ستد، واردات و صادرات و غیره خیلی سهل می گردد و دولت قادر می شوند که بروی اسناد ثقه دست بکار شود و پلان بسازد و پروگرام طرح کند . مجله احصائیه نه تنها در باره وضع اقتصاد کشور معلومات مفید بخشد بلکه خواننده را با تقدیم احصائیه های مفید از وضع توزیع و تکثیر نفوس، تدابیر در راه بهبود اقتصاد و جلوگیری از ازدیاد نفوس، وضع کار و بیکاری در داخل و خارج، تجارت و غیره با خبر می سازد و خدمات خوبی درین راه انجام میدهد .

مجله ادب : نشر این مجله نمودمند رابه همه کارکنان و بناغلی محترم عبدالکریم حکیمی رئیس عمومی احصائیه و بناغلی میرمحمد خالد مدیر مسؤول آن مجله تبریک گفته و فقیهت مزهسدشان را آرزومند است .

اخبار سه ماهه :

با پیام بناغلی محمد داود رئیس جمهور

هفته یا د بود هشتادسین سال و فات سجا هد بز رگ

اسلام، سید جمال الدین افغانی آغاز گردید

با خواندن پیام بناغلی محمد داود رئیس جمهور، مجلس بز رگ داشت سجا هد بز رگ علامه سید جمال الدین افغانی فیلسوف نامدار، قبل از ظهر روز چهارشنبه ۱۸ حوت ۱۳۵۵ در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید. بعد از ظهرهما نروز از طرف بناغلی محمد داود رئیس جمهور بر آرامگاه سید در سحوظه پوهنتون اکلیل گل گذاشته شد.

مجلس باقرائت چند آیه مبارکه قرآن مجید آغاز شد و سپس بیانیه رهبر انقلاب بناغلی محمد داود توسط بناغلی سید وحید عبدالله معاون وزارت امور خارجه خوانده شد.

در آن محفل پیام بناغلی محمد انور السادات رئیس جمهور عربی مصر توسط بناغلی توفیق عویضه رئیس مجلس اعلیٰ شؤون اسلامی مصر و پیغام بناغلی احمد حسن البکر رئیس جمهور عراق توسط سفیر کبیر آن دولت در کابل، خوانده شد.

و نیز در آن محفل بناغلی سید وحید عبدالله معاون وزارت امور خارجه و بناغلی عبدالوهاب طرزی به نمایندگی از دانشمندان افغانی و بناغلی توفیق عویضه به نمایندگی از دانشمندان مهمان بیاناتی دادند. و دانشمندان شامل سیمینار ساعت دو و نیم روز ۱۸ حوت بر سر آرامگاه سید جمال الدین در سحوظه پوهنتون آمده اکلیل گل گذاشتند و بروح آن راد سرد دعا کردند.

جهت اشتراك در سمینار بین انعملی بز رگ گذاشت سید جمال الدین افغانی، دانشمندان از کشورهای مصر، عراق، ترکیه، پاکستان، هند، اتحاد شوروی، ایران، لیبیا، تونس، الجزایر، فرانسه و اطریش، به کابل آمده بودند.

جلسات علمی سیمینار به روز (۱۹) حوت در تالار هوتل انتر کانتینا هتل آغاز گردید .
و روز سه شنبه ۲۳ حوت با صد ورق قطع ناسه بی از طرف شاملان مجلس خاتمه یافت . در آن
سیمینار دانشمندان افغانی و مهمان مقالات جالبی ایراد کردند و بر جوانب گوناگون زندگی علمی،
سیاسی و عقاید و ملیت سید جمال الدین روشنی افکندند .

علاقه مندان زیاد جهت استماع بیانات دانشمندان هرروزه حاضر می شدند .

یکتعداد کتب مفید به مناسبت این عرس فرخنده از طرف پوهنتون کابل و موسسه بیهقی و
پشتو تولنه ، مقالاتی نیز از طرف مجله عرفان و ادب و غیره نشر گردیده است . که پهلوهایی
مختلف فکری و سیاسی سید را روشن می گرداند .

دانشمندانیکه درین سیمینار بیانیه ایراد کرده بودند به ترتیب روزها:

۱- پوهاند عبدالحمی حبیبی راجع به نسب و زادگاه سید جمال الدین .

۲- محمدرندی عبدالله خدمتگار در «زبانهای سید میدانست» .

۳- پروفیسور عبدالقادر فرخ خان عالم ترکی راجع به «فعالیت های فکری و زندگی سید جمال

الدین افغانی در ترکیه» .

۴- استاد عبدالحمید العلوی دانشمند عراقی راجع به «جمال الدین افغانی در عراق» .

۵- شاغلی حبیب الله رفیع از افغانستان راجع به خدمات سید جمال الدین در افغانستان .

۶- پوهاند غلام صندر استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع «به مناظره قلمی سید جمال

الدین افغانی با ارنست رنان فرانسوی در خصوص دین اسلام و علم» .

۷- دکتور قیام الدین راعی استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به روابط

سید جمال الدین افغانی با دولت عثمانی» .

۸- شاغلی عبدالله صندر استاد پوهنځی شرعیات راجع «سجنی چند بر رد نیچریه» .

۹- پوهاند عبد الشکور رشاد استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع «به خانواده ماساخیلی

سید جمال الدین و پدرش» .

۱۰- پروفیسور دور یانکوف دانشمند از شوروی راجع به «عقاید و مفکوره های آزاد

سید جمال الدین»

۱۱- داکتر سامیه عبادی دانشمند افغانی راجع به سید جمال الدین افغان و آثار زبان روسی .

- ۱۲ - بناغلی رضا مایل دانشمند افغانی راجع به «مدینه فاضله از نگاه سید جمال الدین».
- ۱۳ - بناغلی سید قاسم رشتیا دانشمند افغانی راجع به «سید جمال الدین و افغانستان».
- ۱۴ - بناغلی محمدگللاب بشار دانشمند افغانی راجع به «شخصیت فکری، سیاسی و دینی سید جمال الدین».
- ۱۵ - دکتور عبدالحکیم طبیبی دانشمند افغانی راجع به «سید جمال الدین افغانی یا بزرگترین مصلح شرق و اسلام».
- ۱۶ - استاد علی اصغر بشیر دانشمند افغانی راجع به «روابط سید جمال الدین افغان با حج اسلام».
- ۱۷ - سواپنا عبیدالله دانشمند افغانی راجع به «نظری به اهمیت عروة الوثقی».
- ۱۸ - پروفیسور حسام الدین دانشمند پاکستانی راجع به «سید جمال الدین افغانی و تاثیر آن در سیاست و ادبیات نیم قاره هندو پاکستان».
- ۱۹ - دکتور نظیف خواجہ دانشمند ترک راجع به «آثار خطی که به اسضاء سید جمال الدین افغانی رسیده».
- ۲۰ - دکتور اسدالله حبیب استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به «تاثیر افکار سید جمال الدین افغانی بر ادبیات معاصر دری».
- ۲۱ - پروفیسور ایا بیگ لکیل دانشمند ترکی راجع به «تاثیر سید جمال الدین افغانی بر ترکیه».
- ۲۲ - دکتور نظیف شاهین اوغلو دانشمند ترک راجع به «سید جمال الدین افغانی در ترکیه اسروزی».
- ۲۳ - دکتور سعید افغانی راجع به «خوشبختی و سعادت در نظر سید جمال الدین افغانی».
- ۲۴ - پروفیسور علی الشابی دانشمند تونس راجع به «روابط رهبران اصلاح طلب تونس با جمال الدین افغانی و نقش ایشان در جنبشی بنام عروة الوثقی».
- ۲۵ - پروفیسور غفاروف دانشمند اتحاد شوروی راجع به «اقبال و جمال الدین افغانی».
- ۲۶ - دکتور سید بهاء الدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به «جمال الدین افغانی و بر خورده شرق و غرب».

- ۲۷- دكتور عبدالغفور روان فرهادی دانشمند افغانی راجع به ((سید جمال الدین و محمود طرزی))
- ۲۸- شیخ احمد حماني دانشمند الجزایری راجع به «نقش سید جمال الدین در بیداری شرق و نهضت مسلمانان»
- ۲۹- دكتور حنیفی بن یحیی دانشمند الجزایری راجع به «تأثیر سید جمال الدین در الجزایر و دیار المغرب»
- ۳۰- دكتور محمد اکرم عثمان دانشمند افغانی راجع به ((ماهیت پیکار سید بالاستعمار و استبداد))
- ۳۱- پروفیسور ژان پل شارنی دانشمند فرانسوی راجع به ((خط مشی سید جمال الدین افغانی و نقش او در احوال مسلمانان جهان))
- ۳۲- دكتور ضیاء المله خان دانشمند پاکستانی راجع به ((تحلیل اجتماعی و سیاسی سید جمال الدین افغانی))
- ۳۳- بناغلی اشرف غنی عضو علمی پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به ((نقد متودیک بر آثار شرق شناسان در باره حضرت سید جمال الدین افغان))
- ۳۴- بناغلی ما کس کلمبورگ دانشمند اطربشی راجع به ((سید جمال الدین افغانی از زاویه دید بشر شناسی))
- ۳۵- بناغلی محمد کاظم آهنگ استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به ((سید جمال الدین افغانی و سفاعمه ارتباط جمعی))
- ۳۶- دكتور یاسین العریبی دانشمند لیبی راجع به «اتحاد تفکر و پروگرام جمال الدین افغانی»
- ۳۷- پوهاند سوری و استوار دانشمند هندی راجع به ((سید جمال الدین افغانی مفکر بزرگ و پیشوای آزادی بشری))
- ۳۸- پروفیسور وزیر الحسن عابدی دانشمند پاکستانی راجع به ((انعکاس افکار حضرت سید افغانی در اشعار علامه محمد اقبال))
- ۳۹- پوهنیار محمد حسین یمین استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری راجع به ((علامه سید جمال الدین افغانی و علامه محمد اقبال))
- ۴۰- بناغلی محمد انور نیر دانشمند افغانی راجع به ((برخی از علمای معاصر سید جمال الدین افغانی در افغانستان))

- ۳۱- مولوی عبدالغنی علمی دانشمند افغانی راجع به ((اتحاد اسلامی از نظر علامه سید - جمال الدین افغانی))
- ۳۲- دکتور حنفی بن عیسی دانشمند الجزایری راجع به ((تأثیر سید جمال الدین افغانی در اندیشه الجزایری معاصر))
- ۳۳- محترمه نجیبه سکندری از افغانستان راجع به ((نظر سید جمال الدین در باره زنان)).

ترفیعات علمی

- بسیار ترفیعات علمی استادان، دونفر از اسنادان این پوهنځی که شرایط معینه ترفیعات را تکمیل کرده بو دند از تا ریخ ۲۶ سرطان ۱۳۵۵ « بیک رتبه تر فیع نایل گرد یده اند:
- ۱- شاغلی حمیدالله امین از رتبه پوهندوی برتبه پوه وال.
 - ۲- شاغلی سید حشمت الله حسینی از رتبه پوهنیا رتبه پوه هنمل.

عزیمت به خارج

- شاغلی دکتور سید میخدوم رهین استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری با استفا ده از یک بورس حکومت استرالیا جهة تقویه و آموختن زبان انگلیسی بتاریخ ۱۳ حوت ۵۵ عازم آن کشور شد.



پوهانند دکتور مجیبی ...

- از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۷ بحیث مدیر عمومی موسسه پولی تخنیک .
- از سال ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۰ بحیث معاون علمی ریاست پولی تخنیک .
- از ماه ثور ۱۳۵۰ تا قوس ۱۳۵۱ بحیث رئیس موسسه پولی تخنیک .
- از ماه قوس ۱۳۵۱ تا میزان ۱۳۵۲ معاون اداری پوهنتون .
- از ماه حوت سال ۱۳۵۳ تا ۲۰ حوت ۱۳۵۵ بحیث رئیس پوهنتون .
- بتاریخ ۲۶ حوت ۱۳۵۵ وزیر تعلیمات عالی .

و نیز در ایام ریاست پوهنتون در کمیته باصلاحیت تدقیق مسودۀ قانون اساسی دولت جمهوری عضویت داشت .

افتخارات:

پوهانند مجیبی در طول دوره های کار خود سه بار بدریافت معاش بخشش و سه بار به اخذ تحسین نامه و چهار بار به گرفتن تقدیرنامه درجه سوم نائل آمد است . و نیز در اثر حسن اجراءات به اخذ نشان های آتی افتخار یافته است :

در سال ۱۳۳۵ به اخذ مدال پوهنه .

در سال ۱۳۵۱ به اخذ نشان درجه سوم معارف

در سال ۱۳۵۵ به اخذ نشان مینه پال درجه اول

سفر های رسمی بخارج:

پهاغلی مجیبی وزیر تعلیمات عالی جهت اشتراك در مجالس و کنفرانسها - یا بنا بر دعوت به کشور های آتی مسافرت نموده است :

در سال ۱۳۳۳ در کنفرانس بین المللی فزیک به کشور چین .

۲ - در ۱۳۵۰ بحیث عضو هیأت کلتوری افغانی به اتحاد شوروی .

۳ - در سال ۱۳۵۳ به اثر دعوت رئیس پوهنتون نبراسکا به امریکا .

۴ - در سال ۱۳۵۵ در اثر دعوت رئیس پوهنتون تهران به ایران .

۵ - در سال ۱۳۵۵ بحیث رئیس هیأت انجمن دوستی افغانستان و شوروی به اتحاد شوروی

سفر نمود .

علاقه شخصی :

پوهانند مجیبی به کار های زراعتی و بازی سطرنج علاقمند است .

de l'eau, à Gozargâ,
 Tu verras souvent, deb-
 out,
 Plein de verve, le poète
 de Kaboul,
 Jetant son regard sur la
 rivière,
 Sur les vagues jailliss-
 antes,
 Ondulantes,
 Qui fuient vers les ber-
 ges.
 Tu verras des dessins
 dans l'onde,
 A chaque instant une
 forme nouvelle
 Cachant tant de secrets.
 Un ou deux jours passent.
 Les fleurs argentées
 Sur les arbres fruitiers
 Préparent la demeure de
 la mariée,
 Sous chaque branche en
 fleurs
 Ceux qui ont le cœur vif,
 Ceux qui aiment la be-
 auté
 L'amour et le désir
 Et qui en corservent l'an-
 goisse
 Rapprochent leurs têtes.
 Lorsque les fleurs des
 arbres
 Tombent sur les fleurs de
 la terre,
 Le parfum surgit
 De l'autre côté du mur
 Et envahit les cœurs,

Tout ce que tu verras,
 dans l'air
 Dans l'eau et sur la terre
 de la ville,
 S'épanouit de joie.
 Reviendront
 Le clair de lune,
 Le visage maquillé de
 l'arbre de Judée,
 Blanc et bleu
 Couleur de lune.
 Le flanc du mont Kho-
 ja Safâ,
 Les sources de Roshnayi
 Effacent la rouille du
 chagrin
 Avec la clarté des arbres
 de Judée.
 Le trône de Timour
 La ville de Zambél,
 De Homayoun,
 Pendant le printemps
 Cachent des légendes,
 des histoires et des récits
 Sous les briques et la
 poussière
 Et dans les feuilles du
 temps.
 Au printemps, en été, en
 automne et en hiver,
 Que grandeur et fermeté
 Soutiennent la demeure
 de la patrie,
 Afin que l'hirondelle
 Chaque nouvel an
 Apporte la bonne nou-
 velle du retour du printe-
 mps!

Fia.

La Nature nous a fait ses gardiens et notre amour protège ses souvenirs. Nous les conservons dans un coeur qui chérit ses chagrins et les préfère aux joies des autres. Nous sommes les gardiens d'une ville où sont enfermés tant de souvenirs que notre vie est consacrée à les conserver...

Des souvenirs de jours sombres et de silence de mort, troublent les reflets de la lune dans les eaux du Léman...

S'ajoutant à tout cela, l'idée que je suis loin de cette ville, foyer de notre existence me rend fou au milieu des plus beaux moments...

(Traduit de Dari, Texte Imprimé à Kaboul en 1957.)

LE PRINTEMPS DE KABOUL

par Youssef Ayina

Youssef Ayina est né à Kaboul, a étudié au lycée Amani; il est écrivain et poète. Cette poésie est de forme nouvelle:

Le vent du mont Assamâyi s'installe sur la rivière.

L'herbe sort de terre,
Les tulipes apparaissent sur les montagnes.

Jardin, prairie, rouge, jaune et couleur de Judée

Communiquent l'élan de l'amour et de la jeunesse.

En haut, en bas,

Les petits oiseaux chantent,

Battant des ailes.

Les grélons brillent comme des perles.

Les gazelles sortent de leurs gîtes,

Les gouttes coulent sur

les cheveux des châtons de saule.

Sous la brise du matin, l'eau ondule.

Sous le soleil printanier
La dernière neige de l'hiver.

Fond sur les cîmes.

Ce soleil envoie sa lumière,

Clairement et nettement
Comme le font les hommes d'esprit.

A ses yeux,

Château immense

Ou plafond détruit,

Haut ou bas,

Terrains arides

Ou beaux jardins,

Rues, villes ou pays,

loin ou près.

Tout est semblable!

S'enfuyant l'un derrière l'autre

Les nuages tissent cinq pièces en soie

L'arc apparaît,

La soie pare le ciel comme le visage des jolies mariées.

La roseraie est couverte de perles,

Ivre et parfumée

Vers midi

Tout danse,

Jeunes, vieux et enfants.

Le torrent envahit la rivière.

Les nuages dressent leur tente.

L'éclair farouche

Tire une ligne de feu

Sur la page du nuage sombre.

Les troncs des saules,

Les branchage,

Les ceps de la vigne recroquevillée,

L'arbre de judée endormi,

Se nourrissent des grains frais de la pluie.

Sur le pont, au-dessus

- le palais de Dâr—ul—Amân.
- le palais de Tâj — Beg.
- la résidence de Mahmoud Tarzi à Dâr—ol—Amân.
- plusieurs autres maisons à Dâr—ul—Amân.
- la grande mosquée de Shâh —é—do—Shamshêra (l'architecte fut un Turc, Ali Effendi).
- Le bâtiment de l'école normale (près du Shâh-i-Du Shamshêra)
- le bâtiment des Sco-uts (près du zoo).
- le bâtiment de l'école normale (près du Shâh-i-du shamshêra)
- le minaret d'Elm—o—Jahl.
("le savoir contre l'ignorance", construit à la suite de la guerre civile du Paktia appelée la "révolte du Mollâ le Boiteux" 1923—1924)
- La station du chemin de fer.
(à côté Mâshin—Khâna). Le train mettait 30 minutes pour aller jusqu'à Dâr—ul—Amân.

SOUVENIRS DE KAB- OUL

par Abdul Rahmân Pazhwâk.

(écrivain contemporain, diplomate)

Tout pensif, je marchais au bord du Léman; le clair de lune avait envahi le lac. Sous cette clarté, de tous les horizons, les montagnes caressaient les regards... Mais j'étais un étranger. Le souvenir de montagnes plus hautes et de neiges plus blanches m'at-

tirait. Mes monts de Pagh-mân aux cimes neigeuses étincelaient dans mon imagination...

Parmi ces montagnes Kaboul ressemble à une pierre précieuse tombée sur la terre. Elle brille dans la poussière de mes souvenirs. C'est une ville dont les limites sont proches et où les lignes brisées en pierre séparent les terres de l'atmosphère.

La beauté de Kaboul est pleine de légendes. Dans cette ville, la jeunesse s'écoule dans l'ennui... Alors que penser à la vieillesse est déjà douloureux!

Dans le soleil brûlant, la poussière du cimetière s'installe dans les rides de son front majestueux, pareil à celui d'un vieillard qui vient d'enterrer son fils.

C'est le cœur le plus brisé de l'histoire, que le temps a conservé comme un grand mais triste souvenir. Comment pourrait-on le chasser de la mémoire?

Ses montagnes d'acier pèsent aussi lourd sur les regards qu'un collier de métal sur le cou d'une statue d'argile.

Sur ses montagnes on a construit une muraille. C'est un dragon qui encercle ses habitants. La crainte de ce monstre limite leur espoir, emprisonne leurs désirs et leur liberté...

Kaboul est notre ville. Quoi qu'elle fût, c'était notre cité. Quoi qu'il s'y passe, elle est notre cité. Quoi qu'il advienne, elle restera notre cité. Je suis ravi que cela ait été ainsi, que cela soit ainsi et puisse être dans l'avenir...

Pendant ce temps

- le palais de Jahân — Nomâ à Khulm
- l'ancienne praite du Manzel — Bâgh à Kandahâr

De l'époqut Sirâjiya (1901-1919)

- La résidence de Nâyeb— us — Sultana. (aujourd'hui bâtiment abritant les bureaux du 1^{er} Ministre).
- le bâtiment de Bâgh — é Charm — gar (A côté du lycée Mal—âlaï; donnant sur la nouvelle rue, derrière le lycée. Jadis l'école militaire, maintenant destiné aux archives.)
- le palais de Stôr. (Où fut installé plus tard le ministère des Affaires étrangères)
- le bâtiment de Qawmi—Bâgh. (A côté du pont Mahmoud Khân, dépendant maintenant de la défense nationale).
- la résidence du Moïn — us — Sultanâ (deh Afghânân.
- la maison du Sardar Hayatullah Âzod us— Sultâna (A côté de la résidence actuelle de l'ambassadeur des États—Unis).
- le bâtiment du jardin de Babor.
- le bâtiment de Bagrami (A côté du pont sur le Lôgar)
- Kouti—Londoni (près du pont Hartan détruit par la municipalité vers 1960)
- le palais de Del—Kusha, La tour à l'hor-

- loge, à l'intérieur du parc de Delkushâ
- le bâtiment de Bostan Sarây (dans le parc Zar—Nigâr, en face du lycée Esteqlal).
- Mehmân Khâna. (dans le parc de Wilâyat (la préfecture) partiellement visible à l'époque actuelle).
- La mosquée d'Olyâ—Rotba (au bord de la rivière, à Andarâbi)
- la tour de Shahr—Arâ (une partie a été détruite pendant la guerre civile en 1928. La construction en avait été commencée à l'époque Ziyâiya.

En dehors de Kaboul à la même époque.

A Paghman

- Salâm Khâna.
 - la villa Sitâra
 - la villa Sitâra à Bek—tût (vallée à côté de Paghman).
 - la villa Moshtari.
- Sur la route du Logar
- Shikâr Qalâ (pavillon de chasse)

A Châr—Dehi

- Mahtâb Qalâ

A Jalâl—Abâd

- Bâgh—é—Kawkab
- Bâgh—é—Shahi

A Ghazni

- le dôme sur la tombe du Sultan Mahmoud.
- Dôme sur la tombe de Sanayi, poète—Soufi.

A Herat

- Plusiturs constructions sur les lieux saints.

De l'époque Amâniya (1919—1929)

Les Anglais détruisirent tout le Bâlâ-Hissâr ainsi que le quartier environnant avec des mines et des canons et en firent une immense ruine. Ils exécutèrent une grande partie du bataillon des ordonnances. Ils pendirent un certain nombre de combattants en leur attribuant le crime d'avoir attaqué les forces anglaises. Cependant, les citoyens de Kaboul ne furent pas effrayés.

Mohammad Jân Khan ainsi que les autres Ghazi rassemblèrent leurs forces aux alentours de la ville, les forces anglaises furent vaincues en plusieurs points et le général Roberts eut beaucoup de difficultés à regagner le cantonnement de Shêrpour.

Les forces des combattants occupèrent "Tapa-Maranjân (colline sur laquelle se trouve actuellement le tombeau de Nader Shâh), une partie du mont Sher Darwâza, Wassel Abâd (près de Chil-Sotun,) et Jangalak. Ils assiégèrent la ville. La population forma des groupes de résistance dans les rues et les ruelles. Ils faisaient parvenir aux combattants du ravitaillement que les femmes préparaient à la maison. Les combattants parvinrent à s'emparer des murailles du Bâlâ-Hissâr et les Anglais furent assiégés dans le cantonnement de Shêrpour (décembre 1879). Mais les Anglais, grâce à des stratagèmes, créant des dissensions parmi les combattants en payant des "pots de vin" à certains d'entre eux,

commencèrent à tirer des coups de feu dans les rues de la ville. Ils reprirent la ville mais comprirent que l'administration de l'Afghanistan restait une chose difficile. A cette époque le Sardar Abdul Rahmân Khân, fils de l'Emir Mohammad Afzal Khân, réfugié à Samarqand depuis douze ans, traversa l'Oxus, prit le Badakhchân et arriva à Kunduz. Les Anglais cherchèrent une solution à la question afghane. Ils lui écrivirent.

Abdul Rahmân passa le Sâlang, arriva à Tcharikâr en juillet 1880.

De l'autre côté du pays le Sardâr Mohammad Ayoub Khân (frère de l'ex-Emir Yaqoub Khân) partit avec l'armée de Hérat. A Maïwand, près de Koshk-e-Nakhod, il se battit courageusement contre les Anglais et fut vainqueur. Les Anglais acceptèrent le règne de l'Emir Abdul Rahmân Khân sur l'ensemble de l'Afghanistan.

Ceci était un condensé du livre "L'Afghanistan au XIXe siècle", écrit par Sayed Qâsem Reshtya.

Certains bâtiments de
Kaboul

construits après la 2^{ème} guerre anglo-afghane

De l'époque Ziyâyiya (1880—1901)

— Salâm — Khâna (Hors de l'Arg).

— Bâgh — è — Bâlâ

— Mâshin — Khâna (une porte seule)

Subsiste

— Gombaz --é — Kôt-wâli (détruit vers 1945 par la municipalité)

britanniques attaqua l'Afghanistan. L'Emir se rendit à Mazar et y mourut. Son fils Amir Mohammad Yâqoub fut obligé de signer le traité de reddition, après la victoire des Anglais à GANDOMAK (sur la route du Latâband). Selon ce traité, l'Emir Mohammad Yâqoub Khân promettait de n'entrer en relation avec les autres pays qu'avec l'avis de l'Angleterre.

Dans l'été 1879 CAVIGNARI entra à Kaboul comme ambassadeur de Grande-Bretagne. Il s'installa au Bâlâ-Hissâr. (Les gens de Kaboul l'appelaient KAMNARI).

* * *

Le 3 Septembre 1879, à 7 h du matin, les soldats de Hérat vinrent au Bâlâ-Hissâr chercher leur solde. Alors qu'ils demandaient le montant pour deux mois on ne leur en donna qu'un. Ils se révoltèrent, lancèrent des pierres sur leurs officiers et se rendirent vers la maison du représentant anglais. Accueillis par des coups de feu, ils se rendirent aux réserves d'armes et s'en munirent. Les autres soldats de Kaboul et une partie de la population se joignirent à eux et attaquèrent la résidence du représentant anglais. Les efforts de Mohammad Yaqoub Khân furent inutiles. CAVIGNARI incendia le palais de ses propres mains et il y fit brûler avec d'autres documents, le trésor et le drapeau anglais. Très vite le général ROBERTS arriva de Kandahar et ordonna

que MOHAMMAD YAQOUB Khân soit gardé à vue. Les combattants n'avaient pas d'armée organisée. Les forces anglaises arrivèrent à Kaboul, le 6 octobre après avoir subi bien des accrochages.

Les combattants du Kohistan (Parwân) ainsi que MOHAMMAD JAN KHAN "GHAZI" (combattant) se rendirent à Kaboul, sur la rive gauche de la rivière. Les Anglais firent leurs tranchées dans la montagne de Sher-Darwâza (montagne plus importante, plus imposante que l'autre, qui se trouve sur la rive droite de la rivière).

La bataille s'engagea durement. Parmi les combattants qui, après six heures de lutte, chassèrent les Anglais, il avait quarante femmes qui faisaient parvenir des outres pleines d'eau aux combattants. Des combattants quatre-vingt trois hommes furent tués. Les forces anglaises, prises de peur n'entrèrent pas dans la ville de Kaboul. L'Emir MOHAMMAD YAQOUB KHAN démissionna en octobre 1879. Les Anglais le prirent au cantonnement de Sherpour et de là l'envoyèrent en Inde.

Les Anglais firent savoir qu'ils étaient décidés à détruire le quartier du Bâlâ-Hissâ pour se venger de la mort de CAVIGNARI. Ils donnèrent deux jours de délai aux gens. A cette époque le quartier résidentiel de Kaboul se trouvait à côté du Bâlâ-Hissâr, c'est-à-dire à côté du quartier royal.

Les Anglais détruisirent

rent encerclées. Un groupe de combattants, venant d'un côté qui n'était pas surveillé par les Anglais, se rapprocha d'un monticule, près des batteries anglaises. Ils attaquèrent les artilleurs anglais à coups de fusils et les chassèrent des alentours des canons. Les cavaliers des combattants prirent alors possession de l'un des canons. La cavalerie anglaise ne put pas résister à cette attaque courageuse, ils prirent la fuite et rentrèrent dans le cantonnement avec les canons et les artilleurs.

(Ici se terminent les extraits de l'ouvrage: "Sirajut-Tawârix".)

* * *

Comme nous savons, quelques jours après, le Sardar Mohammad AKBAR (fils de l'Emir Dost Mohammad, arriva à Kaboul. Quelques semaines après, le 6 janvier 1842, lors d'un hiver rigoureux, les combattants permirent à l'armée anglaise de quitter l'Afghanistan par la voie de NINGARHAR. Shâh-Shujâ fut assassiné par un afghan. La majorité de l'armée anglaise dont une grande partie était des serviteurs indiens périt à cause du froid, de la neige et du harcèlement des combattants afghans sur le chemin de Jellal-Abâd. Le total des morts de l'armée anglaise pendant cette première guerre anglo-afghan, fut de 15 000 personnes environ.

Un seul, le docteur Brydon, parvint vivant au cantonnement anglais de Jellal-Abâd. Quelques autres,

avec femmes et enfants restèrent comme otages auprès des Afghans et eurent la vie sauve.

Plus tard, à l'automne, le général anglais Pollock, accompagné d'une armée de 20 000 soldats dirigea une campagne de répression en Afghanistan. Ils entrèrent dans le Bâlâ-Hissâr. Le jour de l'arrivée de l'armée anglaise, les citoyens de Kaboul abandonnèrent leurs maisons et la ville. L'armée anglaise, composée surtout d'Indiens, alla tout droit vers le bazar, fit sauter le grand dôme du Châr-Chatta et pilla les boutiques.

La mosquée de Ali Mardan Khân qui était l'une des merveilles de cette région du monde fut alors détruite.

Après cette répression et la destruction des beautés de Kaboul, l'armée anglaise rentra en Inde. Les Anglais permirent à Dost Mohammad captif en Inde, de se réinstaller sur le trône de Kaboul.

Ceci était un résumé de la suite de la première guerre anglo-afghane en ce qui concerne la ville de Kaboul.

Kaboul au cours de la deuxième guerre anglo-afghane.

La deuxième guerre anglo-afghane a eu lieu trente-huit ans après la première. Le lieu de résidence des rois de Kaboul était toujours le palais du Bâlâ-Hissâr.

Sous l'Emir Shêr Ali Khân, l'armée des Indes

Shâ Shujâ. Ils étaient tous assiégés.

Un autre jour, les combattants attaquèrent le "Qâlâ" de Ja'far Khân qui se trouvait près du cantonnement anglais. Ils prirent le "Qâlâ" d'assaut et emportèrent les biens des Anglais qui se trouvaient là.

Le mardi 24 du mois de Ramazan, le 8^e jour de la révolte, quelques hommes de la cavalerie anglaise, vers la fin de l'après-midi, purent monter sur la colline donnant sur le village de Bibi Mâhrou (Bimârou) pour patrouiller. Les combattants trouvant qu'ils étaient en petit nombre les attaquèrent et un accrochage eut lieu. L'armée anglaise se trouva seule et commença à se mettre en action. Les combattants prirent alors la fuite et rentrèrent dans la ville.

Une autre fois, dans le Bâgh-Shâh * (construit par Shâh-Jâhan, le grand mogol, ce jardin n'existe plus, il y a maintenant des champs cultivés, mais l'endroit porte toujours le nom de Bâgh-Shâh), il y eut des accrochages, à l'intérieur du parc et autour des arbres, à l'extérieur du jardin. Les murs et les arbres empêchèrent l'avance des combattants qui se retirèrent.

Au cours de cette dernière attaque, les Ghilzaï entrèrent en ville pour la guerre sainte. Ils ne firent aucune halte. Tout en traitant leurs bagages, les fan-

tasins, portant leur sac de grains sur le dos et les cavaliers ayant le sac de fourrage sur le cheval, se préparèrent à l'affrontement. En compagnie des combattants, ils resserrèrent le siège du cantonnement anglais.

Les officiers anglais craignant pour leur réputation, ordonnèrent à leurs divisions armées et accompagnés de quelques canons, de sortir du cantonnement. Cette armée sentit bien qu'elle était perdue, mais les soldats résistèrent, prêts à mourir.

Le lendemain, les gens du Kohistân (Parwân) allèrent, de nuit, au village de Bibi Mâhrou, vers le nord du cantonnement, pour se mettre à l'affût, prêts à l'attaque.

Au matin, ils attaquèrent le cantonnement. Les fantassins anglais sortirent, et dos aux murs, ils se préparèrent à la défense. Les cavaliers de l'armée anglaise, avec des canons, montèrent sur la colline de Bibi Mâhrou. Les combattants se trouvaient au Nord de cette colline et la bataille commença. Les cavaliers anglais, faisant usage de l'artillerie, empêchèrent les combattants d'entrer en guerre. D'autres combattants arrivèrent de l'Est de la colline, de l'Ouest également. La cavalerie anglaise ainsi que les batteries de canons fu-

* Sur cet emplacement on a reconstruit le nouveau bâtiment du lycée Amani.

pourraient cesser leur révolte. Mc Naughton crut que Shâh Shujâ exagérait le danger. Il envoya une autre division de gardes indiens avec 8 canons vers le Bâlâ-Hissâr pour donner du courage au roi et le protéger.

Pendant ce temps, dans la ville, les braves désireux de se battre, prirent d'assaut la résidence de BURNES. Ils l'assassinèrent, pillant ses biens et incendiant sa résidence. Ils prirent le trésor de l'Etat qui se trouvait auprès du trésorier, anglais: Ils s'emparèrent de 115,000 Roupias

Les gens des alentours de Kaboul furent informés. Ils arrivèrent nombreux, suivant les drapeaux et battant les tambours, décidés à la guerre sainte. En peu de temps beaucoup de gens se rassemblèrent dans la ville. Shâh Shujâ et l'officier anglais n'avaient pris aucune précaution et rien n'avait avancé de leur côté.

Les notables écrivirent une requête en marge d'une page du Koran, qu'ils envoyèrent à Shâ Shujâ, prenant à témoin la parole Divine: "Nous vous prions de cesser de protéger les Anglais, de vous lier avec nous pour chasser l'armée anglaise du pays et de vous préparer au combat, sinon votre propre vie sera en danger".

Shâh Shujâ tint la promesse qu'il avait faite au gouvernement anglais et rejeta cette requête.

Les insurgés ne trouvèrent pas d'autres solutions que d'élire le NABAB MOHAMMAD ZAMAN (neveu de l'ancien EMIR DOST MOHAMMAD) comme chef car sans chef il ne peut y avoir de guerre sainte. Ils lui promirent fidélité et obéissance. Chaque jour, ils allaient autour du cantonnement anglais et des accrochages avaient lieu. Le soir, ils rentraient à leur place. Ils attaquèrent le "Qalâ" de Nishân-Khân, situé entre la ville et le quartier de deh-Afghanân, pour le piller car c'est là que se trouvaient le fourrage et les céréales de l'armée anglaise. Ils se battirent avec les gardes du "Qalâ" qui ne purent résister et se sauvèrent pour se réfugier dans le cantonnement anglais. Les combattants prirent possession du "Qalâ". Les grains et le fourrage des Anglais furent emportés. De même, les combattants encerclèrent l'anglais TRIVER, qui était dans la tour de Wazir Fateh Khân, côté nord du Châr-Bâgh, à la bordure méridionale de la ville de Kaboul.

Ils voulaient l'assassiner comme BURNES, mais il descendit de la tour et se fit porter au cantonnement anglais. Ses biens furent pillés mais il eut la vie sauve. Personne d'autre parmi les officiers de l'armée anglaise ne resta dans la ville. Tous, se rassemblèrent dans le cantonnement. Certains restèrent au Bâlâ-Hissâr, auprès de

des accords furent conclus. Ils jurèrent avec fermeté de ne pas abandonner la lutte et d'écarter courageusement l'ennemi, tant qu'ils seraient en vie.

C'est le nabab Mohammad Zamân Khân, un des fils du feu Sardar Pâyenda Khân qui fût élu comme chef de ce rassemblement. Le Nizam-ud-dawla ne fut pas informé et malgré le va et vient des conjurés et leur accord secret, il ne bougea pas. Dans la nuit du 17 Ramazan 1257 (année lunaire, veille du 2 no-

vembre 1841) il fut informé que le lendemain le feu de la conjuration brûlerait les fondements de l'Etat. Il n'en informa même pas le Roi Shâh Shûja qui pourrait avoir l'idée d'essayer de l'éteindre.

Bref, le matin du 17 du mois de Ramazan, les portes de la bataille furent ouvertes. Des braves, avides de guerre commencèrent à se livrer à des attentats contre la vie et les biens des Anglais. L'épée nue, ils partirent vers la résidence d'Alexander BURNES qui vivait dans la ville (et pas au cantonnement).

C'est à ce moment seulement que Shâh Shujâ fut informé au Bâlâ-Hissâr. Il demanda aux crieurs publics (Jâr-chi) de défendre les gens mais personne ne les écouta. Tous les habitants de la ville et du bazar se rassemblèrent et encerclèrent la résidence de BURNES.

Shâh Shujâ ordonna à la division indienne des gardes ainsi qu'au prince Fateh-jang accompagnés de quelques canons, d'écarter les combattants et de faire évacuer BURNES. Le roi envoya un message à BURNES le priant de sortir de la ville et de se réfugier au Bâlâ-Hissâr ou au cantonnement anglais. C'était trop tard et étant donnée la foule déjà rassemblée et occupée à la bataille, Alexander BURNES ne trouva pas le temps de s'échapper afin d'avoir la vie sauve.

Lorsque le prince Fateh-jang arriva avec son armée et ses canons, les braves combattants qui avaient étroitement encerclé la résidence de BURNES n'abandonnèrent pas le siège et s'apprêtèrent à se battre avec les hommes du prince dans les maisons, les ruelles et le bazar de la ville. Le sang coula; sept cents personnes de l'armée de Fateh-jang furent tuées. Le restant, accompagné du prince s'enfuit et rentra dans le Bâlâ-Hissâr.

Shâh-Shujâ voyant la défaite du prince comprit l'état pitoyable dans lequel se trouvait BURNES. Il envoya le Munshi Ibrahim Khân au cantonnement anglais auprès de Mc Naughton. Il lui demanda de faire rentrer l'armée de l'Etat par les quatre côtés de la ville, car les conjurés n'étaient pas organisés et BURNES était toujours en vie.

Le roi espérait qu'ainsi le feu pourrait s'éteindre et que les citoyens épouvantés par l'attaque de l'armée

La Ville de Kaboul

Kaboul au cours de la première guerre anglo-Afghane (1839 - 1842)

—1— Traduction de textes historiques et littéraires sur le thème Ville de Kaboul."

Des morceaux à Pecture facile ont été choisis pour ceux qui n'ont pas accès aux textes originaux R.F.

Au cours de l'été 1839, l'armée anglaise parvint à Kaboul par Kandahar et Ghazni. Elle ramenait Shâh Shujâ Durrâni qui se trouvait en Inde. Il reprit le trône de Kaboul après trente ans d'attente et s'installa au Bâlâ-Hissâr. Le régiment anglais construisit sa garnison, appelés Tchauni en Indoustani, à l'endroit où se trouve aujourd'hui le club militaire. Deux années passèrent ainsi mais, peu à peu les citoyens de Kaboul et des autres régions de l'Afghanistan perdirent patience. En automne 1841, l'approche de l'orage se sentait dans l'atmosphère. Nizam-ud-dawla, ministre de Shâh Shujâ, essaya de calmer la population. Le 17 du mois de Ramazan (le 2 novembre) les gens se rassemblèrent dans les environs du Bâlâ-Hissâr, autour du poste de commandement des officiers anglais. Ils attaquèrent d'abord la maison de Sir Alexander Burnes qui se trouvait au-dessous du Bâlâ-Hissâr. Plusieurs ouvrages anglais décrivent ces événements.

Le récit suivant est un extrait de "Siraj-ut-Tawâ-

rix", ouvrage écrit par Mollah Faiz Mohammad Hazâra, il y a soixante-dix ans (page 166 du texte dari, imprimé à Kaboul):

* * *

Récit de la révolte du peuple de Kaboul et des réactions de l'armée anglaise.

Lorsque la révolte fut décidée, un homme profita de l'occasion. Il écrivit une lettre circulaire. Des copies furent remises aux portes des notables de la ville comme MIR HAJI et HAFEZ-JI, les deux fils de MIR-WAIZ, ainsi qu'Am-in-ullah du Logar et quelques autres personnalités connues. Pour cela, ils profitèrent de l'obscurité de la nuit. Cette lettre était ainsi rédigée: "Pensez à votre avenir; d'un jour à l'autre vous serez captifs, expédiés vers l'Inde". Personne n'a jamais su qui était à l'origine de cette initiative. De toute façon, chaque maître de maison, très inquiet le lendemain en trouvant ce message écrit, se rendit chez son voisin pour consultation. C'est ainsi que tout le monde fut informé. Pendant la nuit,

مدیر مسؤول

پوهندوی شاه عالی اکبر

هیأت تحریر

پوها زدمحمد رحیم الهام پوها زدمکتور مجروح

پوها زدمحمد فاضل 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 رر

مشترکان ولایات ۳۰ رر

قیمت يك شماره (۵) افغانی

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

اقتباس مضامین مجله با ذکر نام مجله مجاز است .

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

Vol. XXIV, No. 4, 20 March 1977

Editor

POHANDOY 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**