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

Ketabton.com

ادب

(c) ketabton.com: The Digital Library

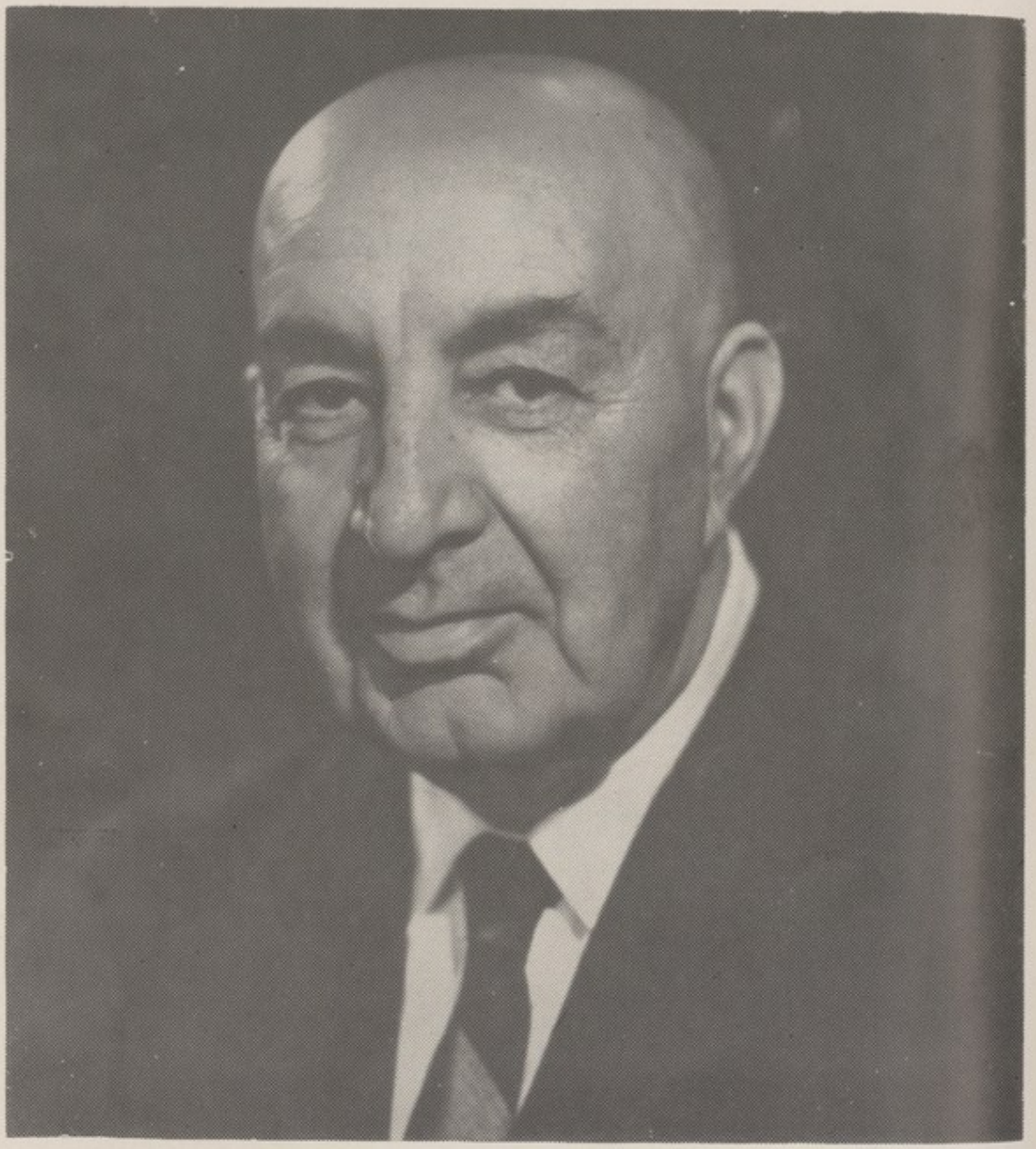
مضامین ونویسندگان این شماره

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

قسمت لاتین :

Khwadja Abdullah Ansari.... — Serge de Beaurcueil

(c) ketabton.com: The Digital Library



رهبر انقلاب وموسس جمهوریت بناغلی محمدداود رئیس دو لت وصد راعظم که شا م ۲۶ سر طا ن ۱۳۵۳ به مناسبت بزرگداشت سومین جشن جمهوریت بیانیه یی ایراد نمودند ودران به بلند بردن کیفیت تعلیمات عالی اشاره فرمودند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

ادب

نشریهٔ سه ماهه پو هنځی ادبیات وعلوم بشری پو هنتون کابل

سال بیست وچهارم شمارهٔدوم سر طان ـسنبله ۱۳۵۵

هدفهای عالی فرهنگی

«فرهنگ عالی وپیشرفته » د رمورد ملتی صادق می آید که درآنجا معیار ومیزان امور به کفه های عقل‌ودانش متکی باشد ومتصدیان امور هرکاریرا که برای منافع عا مه ایفامیکنند خوبی آنرا بر اساس نیك‌آن می سنجند واز بدیش برای آنکـه«بد درا صل بدا ست»احترا زمی نمایند .

کسانیکه به تصفیه روح معنوی‌ورهبری افراد جامعه بسو ی‌اهداف عالی فرهنگی بیش از همه مکلفیت‌دارند آنانی اند که به حیث مربی و معلم در کشور ایفای وظیفه مـ ـی‌نمایند .

یقیناً آنانکه خود را از افتـــادن‌درپرتگاه رزدایل نفسی نگه میدارند مر دان ستو ده ا ند مگرکسانیکه‌هم‌متوجه حال خود اند وهم اطرافیا ن خود را از فروافتادن در چاه مذلت‌ودنائت ونکبت باز میدارند گویـــا وظیفه خود را دربرابر انسانیـت ایفاء کر د ه‌اند .

گفتم :میان عالم‌وعابدچه‌فرق‌بود؟

تا ا ختیار کر دی ازآن‌این‌فریق‌را

گفت آن گلیم خویش بدر می بردزموج

وین جهد میکند که بگیرد غریق‌را

رهبر ا نقلاب جمهوری دربیا نیه‌ایشان که شب اول سومین ســـال

(c) ketabton.com: The Digital Library

برگزاری جشن فرخنده انقـــلاب‌جمهوری در رادیو افغانستان ایرا د کردندچنین فرمودند :«...**من‌ازتمام مسؤولین امور عر فانی، فر هنگی‌و تربیتی صمیمانه میخواهم که در امرتربیت مردم مخصوصاً جوانان مـا ترویج مفکوره اتحاد ملی را از یادنبرند وبدانند که حصول مقاصـــد عالی تمدن چیزی جز حصول عدالت‌اجتماعی نیست** »

رهبرملی مادرینجا دواصل عمده‌وبسیار مهم را گوشزد فرموده اند که :«اتحاد ملی » و«عدالت اجتماعی»است وتعمیم وتنمیه این دو فکرعالی رابعهده «مسؤو لان امور عر فا نی‌وفرهنگی وتربیتی »گذاشته اند .

مسؤو لان ا مور معار ف‌وفرهنگ‌کشور یقیناً به این عهده بسیـــا ر خطیرو مسؤو لیت بزرگ خو یش‌ملتفت و متوجه خوا هند بود که‌در برابر قضاوت تاریخ وفرزنـــدا ن‌آیندهٔ این کشور چه بار گرا نی را بدوش دارند !

در اینجا تعبیر های بسیـــا ربرا زندهٔ «اتحاد ملی» و عـــدا لت اجتماعی » را تفسیر وتوضیح نمی‌کنم ومفاهیم عالی آنها رادانشمندان درکتب لغت وحقوق نیك شر ح‌داده‌اندو لی ا ینقدر اشاره میکنم که‌رهبر بزرگ انقلاب «حصول مقاصد عالی‌تمدن» را بدان منوط دانسته اند و این توجیهی است عالمانه و خـردمند انه .میان مردمیکه «اتحـــاد » موجود باشند یقیناً پراگندگـــی و بدبختی سیطره نخواهد داشت ؛ وجایی که «اتفاق دو ستان با هـم»«دعا ی‌جوشن »گردد دیگر هر گز روی نحس بو م نفاق‌رانخواهنددید.وهرجا که «عدالت اجتماعی » مقا م گیرد دیگر تفاوت ها وتفرقه ها د رآنجا راه نخواهد داشت .

زیرا هر کس بوظیفه خود وکارخود وپیشه خود سرگرم میشود و هر روز سعی میورزد تا در کـــارمربوط خو د بهبود آردوآنرا بوجه احسن انجام دهد واز تجربه ییکه‌در آن می اندوزد در رفع نقایص آن می پردازد وبهمین ذریعه همه کارها و همه امور بر مجرای اصلی خود جار ی‌و ساری میگردد . چنانکـــه‌بناغلی محمد داود رئیس دولـت و صدراعظم بدین امر اشاره و نیکـوتوصیه فرمود ه اند :

(c) ketabton.com: The Digital Library

«.. همینکه سازمانها وموسسات‌دولتی چه اداری وچه اقتصادی و سیاسی وفرهنگی خود وسیلـــــه‌انسجام ا مور گر دند و در پرتو سیاست روشنی گره از کار مرد مبکشایند هم اعتقاد مردم نسبت به آنها بیشتر میشود وهم نتایج معین‌وسود مند سیاسی بدست می آید.»

یقیناً ساز مانهاییکه وظایـــف وامور مربوط خود را بدون تعویـق و تعطیل وسهل انگاری ایفامی نمایند نه تنها امور مربوط دولت جمعاً سر وسامان نیکو می یابد بلکه علاقـه‌وهمکاری مزید مردم را نیز به خود جلب می نمایند .

ر هبر انقلاب به «سیاست‌روشن»اشاره کر ده اند .

سیاست روشن ،در امـــور ازصداقت ،راستکاری وتصمیم قا طع وپابند ی بقانون پدیدار میگردد ،مثلا ما مور یکه از قوا نیـــــن مو ضو عـــه خصـو صـــاً درامور مربوط خویش آگاهی داشنه و کمر همت را برای خدمت بـــــه‌هموطنان خود بسته باشد هر گـز برای شخصیکه جهت انجام کارخودنزدش مراجعه میکند «جز راست » نمی گوید وباصطلاح او را «پی‌نخودسیاه » نمی فرستد بلکه تا جاییکه در خور فهم وصلاحش باشد او رارهنمونی وکمك می نماید ، واگـر کسی‌در هر اداره چنین دید بی‌خوف‌و هراس آنجا میرود و فقطایفای‌کار خود را مطالبه میکند واگر غیر ازآن‌دید یقیناً به چاره های دیگر مـــی پردازد وبه اعمال منافی قانـــو ن،اخلاق‌وشریعت دست می یازد .

رهبر انقلاب در مورد هـد ف‌تعلیمات عالی فرمودند : « در مورد **تعلیمات عالی هدف پلان :بلندبردن‌کیفیـــــت تعلیمات عالی اســـت** تاپو هنتو ن کابل وسایر موسسات‌تعلیمات عالی بتوانندکسانی‌رابه‌جامعه تقدیم کنند که قدرت انجام اموررداشته ودر رشته تخصصی خـــود حایز تسلط کامل باشند تا کشو ربتواند مشکلات واحتیاجا ت خود را ازین رهگذر تدریجاً رفع کند »

درین قسمت از بیانیه رهبـــرانقلاب بدو نکته بسیار مهم اشاره رفته است :«بلند بردن کیفیـــت‌تعلیمات عالی »و« تخصص ».

این سخن خیلی پر معنی و حاوی‌مفهوم عمیق است که میتو اند سر خط بزرگ وبرازنده مرامـــها ی‌تعلیمی پوهنتون گردد .همانطوریکه کشور مابه یك عده زیا داشخاص‌تعلیم یافته ومنور ضـــرورت دارد

(c) ketabton.com: The Digital Library

همانسان به داشتن اشخاص«رسیده‌وورزیده »بیش از همه نیاز منـــد است . زیرا پو هنتـــو ن:
نبایست تنها شکل ماشین تولـــیدرا داشته باشد که بی حد و حصر برای جامعه لیسانسیه عر ضه‌بدارد‌بلکه پوهنتون دستگاهی است کـه جوانان وطن را بحقه طوریـــــکه‌شایسته ومتقاضی علوم وفنـــون ، خاصه ا مروز است تعلیم‌دهد،تربیه‌کند ،ورزیده سازد واشخاصی بـه جامعه تقدیم دارد که واقعاً درپهلوی‌فراگرفتن علوم «نه تنها بـــرای امتحان »بلکه «برای استفاده ازعلوم‌درساحه حیاة اجتماعی »باروحیـــه وطن دوستی وانسان پـــروری وخدمت به هموطنان مجهز ومتحلـی باشند، بدین معنی که‌از یکـطر ف‌جوانان زحمت کش ،متحمـــل ، کنجکاو در علو م،رسیده‌وفهمیده درمسلك خود ،بار آیند واز طرف‌دیگر در برابر هموطنان خود حس‌کمك‌وهمدردی ومعاونت د اشته باشند .
وقتیکه یك جوان از دروس پوهنتون‌فارغ میگردد واقعاً از دروس خو د چیزی فرا گرفته باشد که در صحنه‌عمل مورد عمل گذارده بتواند .
دو دیگر «تخصص » یـکـی ازضرورت های بسیار مهم امـــروز است ،زیرا امروز علوم وفنون درهررشته آنقدر پیشرفته ووسعت یافته است ،که یك فرد بهیچوجه نمـــی‌توا ند حتی در یك رشتهٔ معین همه جوانب آنرا فراگیرد چه رسد بدانکه‌یك فرد در همه شعب علوم دسترس پیدا کند .واز طرف دیگر تخصص‌در هر رشته افراد بیشتری را د ر شعبات گوناگو نآ ما ده میسازدودر وقت نیاز مندی همه بصـور ت دسته جمعی کار مربوط رابه خو بی‌انجام میدهند . ذکر مثال در اینجا تطویل بلا طائل خو اهد بود .
خلاصه برای تحقق مرا مهـــا ی‌اصلاحی دولت جمهوری و« ضرورت انقلاب اداری وفرهنگی » توجه به‌تطبیق طرحهای اصلاحی معا ر ف و ایجا د شعبات تخصص درهر‌رشته‌از امور بس‌مهم‌و در خور اعتنا ی کامل میباشد .از همین لحاظ است‌که در جنب سایر شعبات علمـــی پوهنتون ،در پوهنځی ادبیـــا ت وعلوم بشری نیز بدین امر توجه‌جدی بعمل آ مده است‌و خاصتاً درسال‌جاری با تطبیق شیوه در ســـی «کریدت وسمستر » محصلان ا زصنوف اول به رشته های معین به دروس خود آغاز نموده اند . وبـاآغاز دروس بسویهٔ عالی «ماستر ی» در این پوهنځی یقیناً این فر مو دهٔ‌رهبر انقلاب : «بلند برد ن کیفیت تعلیمات عالی » و«تخصص» مصداق‌بیشتر می یابد .

من الله التوفیق
شاه علی اکبر

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهاند عبدالحی حبیبی

غاوردان یا بغاوردان

در جملهٔ فرآورده های مدنیت انسانی، که فرهنگ وزبان ونسلهای بشری در آن بوجود می آید وپرورده میشود ، اما کن وبلاد وساحات حیات بشریست که شناسایی رجال تاریخ ، به انتساب باین بلاد ممکن میگردد ، وآنچه در یک ساحه فعالیت بشری خلق گردیده، وآن ساحه امروز جزویک مملکت است، تمام آن مواریث ، مایهٔ تاریخ وفرهنگ مردم آن کشور شمرده میشود، وبنابرین حفظ نامهای قدیم بلادو اماکن جغرافی، از کارهای بسیار نافع است، که باآن تاریخ و فرهنگ آنجا معرفی میگردد وجزو مواریث مردم همان مکان شمرده میشود .

در نامهای بلادواماکن، بمرور زمان، دیگرگونه گئی نیز روي میدهد که در تحت عوامل مکانی ولسانی واداهای لهجوی محلی ، یااحیاناً به تصحیف کاتبان وطبقهٔ میرزایان بی سواد واقع میگردد. مانند اینکه اجرستان (وجیرستان تاریخی) راحجرستان وارغسان را ارغستان وکرتها را قرطای مینوشته اند، یاتورخم پښتو را طورخم ونام توره باس را طره باز، ونام بسیار مشهور تاریخی سهراب کابلی را سحراب وگزیو راگریو و پنجوای راپنجبائی ولال پوره رالعل پور وپشین را پشنگ وصدهاچنین تصحیفات را بر کلمات مظلوم تاریخی وارد آورده اند که :

« گر تو بینی نه شناسیش باز »

اگر چنین دیگر گونیهای عمدی یاغیر عمدی را برنامهای تاریخی بیاوریم، فردا هویت واصالت تاریخی آن از بین میرود، ووقایع وکسانی که منسوب بدان اماکن وبلادند وجزوتاریخ وفرهنگ این سر زمین بشمار می آیند ، نزد مردمان، نا آشنا ومفقود می مانند ودرنتیجه بسا از مفاخر تاریخ وفرهنگ از دست میرود.

مثلا باتغییر نام اسفزار، تمام آن علماء ومشاهیر یکه باین سر زمین منسوبند وجزومهم تاریخ ماانند، پیش آینده گان ناشناخته می مانند وآنچه را تاریخ بماسپرده، عمداً ازدست میدهیم .

این کار در نشر وطبع شروح احوال مشاهیرو ترتیب وانتشار متون قدیم اهمیتی بسزا دارد وباید آنچه دربین قدماء شهرتی بنامی داشته ،آن نام راهمانطوریکه تاریخ وگذشتگان ماضبط کرده اند حفظ کنیم ودران مطابق بذوق ویاشنیدگی امروز تصرفی نکنیم .واگر هم درنامی امروز تغییری وارد شده باشد، درپاورقی، این نام جدید را شرح دهیم، تاآینده گان به تخلیط والتباس گرفتار نیاید.

* * *

در حوالی نزدیک هرات جایی بود بنام بغاوردان ، که ذکرش در طبقات الصوفیهٔ خواجه عبدالله انصاری ونفحات جامی وبرخی از کتب جغرافیا ورجال آمده است :

در طبقات الصوفیه گوید :

« باحفص بغاوردان، پاسرازشب بر پل «؟» خفته میگفت . . . . . (ص ۲٦۷)

این سندیست که بخود هرات وپیرهرات ، پیش از سنه ۴۸۱ ق یعنی بزمانهٔ پیش از وفاتش که یکی از مریدان ،امالی اورا در طبقات الصوفیه می نوشت تعلق دارد، ودر نسخه خطی کتابخانهٔ نافذ پاشا (استانبول مکتوبه ٦۷۱ ق) و در مخطوطه کتابخانه نورعثمانیه (استانبول سنه ۸۳۹ ق) ومخطوطه کلکته (پیش از ۱۰۰۰ ق در هند) نام بوحفص بغاوردان را باضافت و با تصال حرف اول بادوم که جزواصل نام باشد — نه (به) ظرفیه نوشته اند ، که برخی متاخران آنرا جدا ساخته اند .

اینکه من بغاوردان راشکل اصیل کهن این نام دانم ،چند دلیل دارد :

۱ - کلمهٔ قدیم بغ - بگ که در اوستا وفرس قدیم وسنسکریت وپهلوی ودری وپشتووهم در کتیبه های زبان کوشانی افغانستان وهم در زبان وسی وبرخی السنه آریایی اروپا بمعنی عظیم وبزرگ وخدا ومجازاً صفت حکمرانان بوده، بطور پیشوند (پری فکس) درآغاز بسی ازناسهای جغرافی والقاب واسمای اعلام آمده که نظائر آن مخصوصاً من باب انتساب اماکن یا اشخاص بخداوند بزرگ، یامجازاً به حکمدا ران مقتدر، نهایت فراوان است، مانند اسمای اماکن :بغلان -بغنی-بغزن -بغشور- بغداده (روستایی در مردان شمال پشاور) بغاوزجان (در چهار فرسخی سرخس) ،بغداد-بغوان (ازقرای نشابور

(c) ketabton.com: The Digital Library

فغکت، بغو نکث - بغنکث (۱) (ازبلادماوراء النهر). یا بگرام -بگرامی- بگل (هرات بگلا (غرنه) بگپای (تالقان) بگ لک (دایزنگی)، بگی (نام شخص شاه ولیخان صدراعظم احمدشاه ابدالی).

من بغاوردان را هم ازین مقوله میشمارم که پیشوند بغ - رقدیم داشت و (به) قید ظرفیت بیش از (غ) نیست وغاوردان یاغو دان (تلفظ زندهٔ کنونی هرچه باشد) مخففی است از بغاور دان قدیم که (ب) آغاز آنراحذف کرده اندو اینکار هم غالباً در دورهٔ تیموریان هرات درقرن دهم تخفیفاً وقوع یافته است، وسانظیری ازینگونه تخفیف وحذف دراسماء بلاد داریم. مثلا عبدالکریم سمعانی (متوفا ۵۶۲ ق) که قولش در مورد انساب ورجال حجیت واثق دارد، در نسبت لبغاوزجانی منسوب بقریهٔ بغاوزجان چهار فرسخی سرخس مینویسد: که آنرا غاوزتنان (۲) هم گویند (۳) که (ب) اول کلمه را تخفیفا حذف کرده باشد، ورنه خود بغاوزجان هم پیشوندبغ داشته است، و قراریکه بنا غلی - علی اصغر بشیر گفتند، اینجازا اکنون قاز غان گویند ونزدیک زور آباد (سور آباد تاریخی) درسرزهای سرخس واقعست.

سند قدیمتر بغا و ردان تصریح اصطخری در حدود ۳۴۰ ق است که در شرح انهار هرات گوید: «ونهر یسمی فغر، لیسقی رستاق بغاوردان» (۴)

این فغر اصطخری را اکنون سپغر - سپقر گویند، وبغاور دان به غو ردا ن (بفتحتین) تبدیل گردیده، که در اتلس قریهای افغانستان (ج ۳ ص ۱۰۸۱) غوران در علاقداری گذره جنوب شهر هرات ظاهراً جز غو ردا ن است که این نام در اتلس مذکور نیست.

۲- سمعانی در تحت مادهٔ اسکاف (بکسرهٔ اول) نام ابو الفتح عبدالسلام بن احمد بن اسماعیل

---

(۱) بنگرید: سمعانی: کتاب الانساب، ۸۵ — ۸۶، حدود العالم ۹-۲۴ متن عکسی.
ابن حوقل: صورة الارض، ترجمه فارسی. ۱۵۰ — ۱۹۹ — ۲۳۳ — ۲۳۶.

(۲) درنسخه مطبوع عکسی مرگلیوث (لیدن) این کلمه خوب بنظر نمی آید. درطبع الانساب حیدر آباد هند ۱۹۶۳ م (ج ۲ ص ۲۶۸) یقال لها غاوزغان است که در اللباب ابن اثیر: غاورغان ودر معجم البلدان یاقوت: غاوزجان ضبط شده وبقول سمعانی مرد فاضلی بنام ابوالحسن علی بن علی البغاوزجانی بدان منسوبست (۲ / ۲۶۸)

(۳) سمعانی: الانساب عکسی ۸۵ ب

(۴) اصطخری: مسالک الممالک ۲۶۶. در یک ترجمه فارسی اصطخری (طبع تهران) این مطلب نیست. ولی متن عربی معتبر تراست.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مقری رامی آورد ، که از محدثان هرات و شنونده گان حدیث از ابو المظفر عبد الله بن عطاء البغاوردانی بود ، که خود سمعانی دو بار از عبد السلام درس خوانده واحادیث یحیی بن ساعد رادر هرات در ده جزو ازونوشت . عمرش متجاوز به ۸۰ بود که در آخر کور شد، ودرسنه ۵۴۲ ق در هرات از جهان رفت. (۱)

چنانچه دیده می شود :سمعانی که ۲۰ سال بعد از ابو المظفر محدث نسبت این استاد استاد خود را بغاوردانی صریح نوشته وچون خودش در هرات بوده واینجارا دیده ،لا بد قول او نسبت به اقوال وضبط های ما بعد حجیت تام دارد ونباید با چنین تصریح قدیم ،مصحفات مابعد را مورد تایید قرار داد، تابغاوردان قدیم گم نگردد وآینده گان بغلط فهمی ها گرفتار نیایند . در حالیکه مانند قد یمتر اصطخری را دوصد سال قبل ازعصر ابو المظفر بغاوردانی وسمعانی ساکن هرات هم دردست داریم، ونمیتوان گفت که درتمام این کتابهای ثقه این قدر تصحیف سنگین و مکرر روی داده باشد.

کسانیکه درمقابل درمتن قدیم ودلائل اتمولوجی به کتب ممسوخ و یا ضبط های مصحف ومغیر متاخران ،مانند کاتبان متاخر نسخ نفحات ویا مرتب کتاب منسوب بجامی بنام مقامات شیخ الاسلام استناد جسته ویکنام قدیم تاریخی را ممسوخ کردن میخواهند ، کار علمی سودمندی نیست . (۲)

تذبذب درضبط نام کنونی غوردان ،که برخی آنرا غاوردان هم نوشته اند،و در اتلس قریها ضبط نشده،خودضعف مسأله را میرساند،واعتبار ضبط رستاق بغاوردان اصطخری رادر مدت بیش از هزار سال پیش ، و از سمعانی را درحدود ۸۵۰ سال پیش ضعیف ومغلوط ساخته نمیتواند.

اگر بنا باشد که ماهویت تاریخی چنین اماکن رابنابر تلفظ کنونی ومروج امروزهٔ مردم، تغییر دهیم، پس در همین سلسلهٔ زندگی خواجه عبدالله انصاری که مدتی در نباذان درزمستان ۴۲۵ ق زندگی داشت ،واکنون مردم آنرا نو بادام گویند، باید از شکل قدیم وتاریخی کلمهٔ نباذان که

---

(۱) سمعانی: الانساب ۳۵ الف، طبع عکسی بغداد ۱۹۷۰ م از روی طبع عکسی لیدن بوسیله مرگلیوث. در طبع حیدرآباد هند ۱۹۶۲ م، ج ۱ ص ۲۳۴ نام ابو المظفر بغاوردانی عیناً چنین آمده و طابع در حاشیه نوشته که اسکاف سازندهٔ نوعی موزه باشد .این طبع از روی چند نسخهٔ خطی صورت گرفته است وبنابرین ضبط تمام نسخ خطی الانساب همین بغاوردانی است لا غیر.

(۲) درحالیکه اگر عبارات این کتب راهم باضافت بوحفص به بغاوردان بخوانند، اشکالی نمی ماند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

درمعجم یاقوت هم‌بدین شکل ضبط شده (۷۳۶ر۴) صرف نظر کنیم ، که‌اینکا رهم د ر آ یند ه اشتباه والتباس را بوجود میاورد .

درکتاب سرگذشت پیر هرات تالیف دانشمند سرژ بور کوی وتر جمهٔ د انشمند د کتوررو ا ن فرهادی،طبع جدید کابل درثور ۱۳۵۵ ش جا یکه‌مولف محترم به‌مآخذاصیل رجوع داشته نامهای بو حفص بغاوردان وبشر گواشانی را باضافت‌درج کرده(ص۱۶)ولی‌در تعلیقات کتاب‌جا یکه‌مترجم محترم مقامات تاریخی هرات راشرح میدهد، به‌استناد سهو یکه درکتب‌ما بعدمانندمقصدالاقبا ل سلطانیه (ص۳۰) وتعلیقات مرحوم فکری بر مقامات‌شیخ الاسلام(ص۸۱)واقع شده مینویسد:«در متن این کتاب درصفحه ۱۰۶ سطر ۹ بجای بو حفص بغاو ردان چنین تصحیح شود :
«بو حفص غاوردان»(ص ۲۳۷ سرگذشت) که این تصحیح(!) متر جم محترم، کسانی راکه با سوابق امر آشنا یی ندارند به اشتباه مطلق می کشا ند .

مخفی نماند که‌این‌سهو جدیدنیست، د ر برخی‌نسخ خطی نفحات،مخصوصاً نسخه های‌مخطوطهٔ هند،با حواشی منسو ب‌به عبدالغفور لاری (؟) از قرن دهم بدینطرف تذ بذبی درکا تبان ا ین کلمه مشا هده میشود که بر خی (ب) را جز و کلمه شمر د ه بغاو ردان نوشته اند ، و بعضی آنرا از قیود ظرفی پند اشته به غاوردان ضبط کرده اند.

در نفحات طبع کلکته ونو لکشور (ص۳۱۱) دو بار مکررا بو حفص بغاوردان طبع شده و در مطبوعه تهران ۱۳۳۶ش باهتمام محمد توحیدی پور(ص۳۴۱) دو بار ابو حفص بغا ورد ان باضافت‌واتصال (ب) آمده وازسیا ق عبارات نیز پدید می آید، که‌جنبه اضافی واتصال (ب) ادباً افضل است .

در یک نسخه خطی کتابخانهٔ عامهٔ کابل که بقلم عبدالکریم‌صدیقی‌جونپوری درسنه۱۰۰۶ق از روی نسخه مکتو به۸۸۷ق نقل شده‌واین نسخهٔ‌منقول‌عنهاراعبدالغفورلاری بانسخهٔ خطی مؤلف مقابله‌وتصحیح کرده‌بود، در(ص۱۸۲)دوباربوحفص بغاوردان باضافت است ،واین داستان‌دراکثر نسخ خطی‌وچاپی‌عنوانی‌ندارد‌ودر‌ضمن‌شرح‌حال‌احمدچشتی‌آمده‌ولی کاتب‌این‌نسخه‌ویابرخی‌نسخ خطی دیگر به خط قرمز،داستان بوحفص راعنوان‌جداگانه داده ونو شته‌است: بوحفص غاو ردا نی (؟) که بظن غالب این عنوان گذاری وتغییر نام از طرف کاتبان نافهم صورت گرفته که‌ازمردم هم آنرا بنامهای مختلف غاوردان ـ خاوردان ـ غوردان ـ غاوران و غیره می شنیده اند وا کنون هم این اختلاف سماع وضبط های گوناگون آن موجو د است .

در مقامات شیخ الاسلام طبع جدید کابل(ثور ۱۳۵۵ش) که آنرا اثر حضرت‌جامی پنداشته‌اند،

(c) ketabton.com: The Digital Library

اولا انتساب صحیح و در خور اعتبار این کتاب به حضرت جامی ثابت نیست. (۱)

دوم: داستان بوحفص بغاوردان (ص ۲۱) آنرا بهر دوصورت باضافت واتصال(ب)وبفک اضافت (به) ظرفی تو ا ن خو اند. در حالیکه ضبط این داستان در مناقب مختصر ودر نفحات، مفصل و دیگر گونه است که نویسندهٔ هر دو داستان یکی بنظر نمی آید. ولی شاید حضرت جامی وصاحب مناقب منبعی واحد داشته باشند. در تعلیقات مقامات شیخ الاسلام (ص ۱۱۸) تعلیق نویس محترم، ما نند مرحوم فکری، غاور دان را بسند قرائت خود از مناقب یانفحات ویا کتاب تقسیم آب از قاسم بن یوسف هروی ترجیح داده‌اند.

ولی درصورتیکه اسناد قدیمتر بغاور دان در اصطخری وسمعانی وهم نظائر حذف (ب) پیش از (غ) در بلاد در دست باشد، نمیتوان بر یک جواز قرائت تر کیبی از کتب مابعد، این همه اسناد قدیم را نا دیده انگاشت. در حالیکه اگرهمان ترکیب را باضافت بخوانیم، بااسناد قد یم نقاضتی ندارد.

دراینجا باید قضیه را چنین طرح کرد:

دلائل ترجیح بغا وردان باتصال ب:

(۱) دوسند قدیم اصطخری وسمعانی درنسبت صحیح بغاوردانی ورستاق بغاوردان.

(۲) قرائت متون طبقات الصوفیه ونفحات ومقامات به اضافت: ابوحفص بغاوردان.

(۳) تذبذب درضبط شکل وتلفظ غاوردان ـ غوردان ـ غاوران ـ خاو ردان؟

(۴) تحلیل کلمه ازنظر اتمولوجی وداشتن پیشوند بغ بانظائر فراوان.

امادلائل ترجیح غاوردان:

(۱) ضبط آن درنسخ جدید بعدازقرن ۱۰ ه، به انفکاک (به)

(۲) یکخوا نش تر کیب، بفک اضافت و (به) ظرفیه.

---

(۱) در داخل متن مناقب شیخ الاسلام اشارهٔ جزوی هم به تصریح نام مؤلف آن یا حضرت جامی نیست. ولی تاریخ کتابت آن ۲۴ شوال ۹۲۳ ق است. در (ص ۳) مینویسد: «جامع مقامات شیخ الاسلام گفته است که این کلمه (هن) آفرینست، که همه نیکی ها در ضمن آنست یعنی چنانکه صفت نتوان کر د از غایت نیکویی واز ین پدید می آید که جامع مقامات شخص دیگر یست غیر ا ز جا می. د ر طبقات الصو فیه (ص ۲۴۵) اشارتیست که شیخ الاسلا م بنا م مقا ما ت کتابی داشت، ودر حین املای طبقات در دست املاء کنندهٔ آن بود. ولی این اشارت ضعیف بنظر می آید وعبارات طبقات ر اطوری هم توان خو اند که وجود کتاب مقامات را ازآن استنباط نتوان کرد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

این دودلیل محدث در مقابل چهار دلیل قدیم ومحکم واقع میشوند وضبط تلفظ کنونی هم مذبذب ومتنوع است که بر یکی اعتماد نتوان کرد، الاغوردان .

پس نتیجه باید گرفت: که شکل صحیح قدیم واصیل کلمه بغاوردان بود، وآنرا بعد از قرن ۱۰ ه کاتبان در نسخه نویسی وسامعان در مکالمه، تصحیف وتخفیف نموده واشکال سابق الذکر را از ان ساختند.

اکنون باید در متون کتب بغاوردان را برسنت قدیم اصطخری ویاقوت وسمعانی ضبط نماییم، ودر پاورقی یا تعلیقات شرح بدهیم، که اکنون مردم، غوردان یا غاوردان گویند، وبقول هرویان گرامی، در یکونیم فرسنگی هرات بجانب مشرق در بلوك جوی نو واقع است .

در نقشه (ص ۲۲۶) سرگذشت پیر هرات (طبع ثور ۱۳۵۵ ش) که بعنوان نقاط حوالی هرات در زمان پیر هرات (قرن ۵ ه) چاپ شده، در جنوب شرق شهر هرات در شمال نوبادان، غاوردان نوشته شده، که این ضبط طبقات الصوفیه وغیره در قرن پنجم هجری و عصر پیر هرات نیست، وباید همان اشکال مضبوطه آن نباذان وبغاوردان نوشته می شد که در معجم البلدان یاقوت وسمعانی واصطخری وغیره کتب قدیم حتی نفحات ومقامات ثبت اند . ودانشمند پور کوی هم در سرگذشت پیر هرات بر روز های نباذان فصلی دارد (ص ۱۰۵ -۱۱۳). (۱)

جائز بود، که مرتب دانشمند نقشه فوق، نامهای قدیم را قرار یکه در عصر انصاری در قرن ۵ ه بود ضبط میکرد، ودر قوسین اشکال جدید آنرا می نوشت مثلا نباذان (نوبادان ـ نوبادام) وبغاوردان (غوردان).

---

(۱) نباذان را اکنون نوبادام وبغاوردان را غوردان گویند، که گویش جدید مردم است. نوبادان را یاقوت متوفا ۶۲۶ ق ضبط کرده، که نباذان شکل قدیم آنست. ویکتن بانوي عارفه محدثه امة الله بنت محمد بن احمد النباذانی بدان منسوب است. این بانوي نباذانی درسگاه حدیث در هرات داشت و چند ین تن محدثان از و روایت کنند، که ازان جمله محمد بن طاهر المقدسی وخود ابوسعد سمعانی وپسرش ابوالمظفر عبدالرحیم باشد. معجم البلدان ۸-۲۴۴ و ۸-۳۲۰ طبع مصر ۱۹۰۶ م).

جای تعجب است که در دو منبع رسمی مملکت: قاموس جغرافی افغانستان واتلس قریه های افغانستان طبع اخیر، ذکری از بغاوردان یا غوردان نیست، درحالیکه برادران هراتي ما همه بر وجود کنونی وتسمیه غوردان گواهی دهند ـ ولی در هردوی این منبع غوران آمده که بفاصله ۲۶،۵ کیلو متر درجنوب شرق هرات درگذره واقعست بین ۶۲ د رجه ۲۶ د قیقه، ۳۶ ثانیه طول شرقی و ۳۴ در جه و ۱۷ دقیقه، ۵۲ ثانیه عرض شمالی (قاموس جغرافی ج ۲)

(c) ketabton.com: The Digital Library

به مناسبت هزارمین سال ولادت
خواجه عبدالله انصاری هروی

«شیخ الاسلام گفت، عظم الله کرامته که ذوالنون گفت: سه سفر کردم و علم آوردم- اول علم آوردم که خاص بپذیرفت وعام بپذیرفت. بار دوم سفر کردم وعلم آوردم که خاص قبول کرد وعام نکرد. وسفر سه دیگر کردم وعلم آوردم که نه خاص بپذیرفت ونه عام»

طبقات الصوفیه

پیام صوفی بت شکن به بت پرستان قرن بیستم

پوهاند دکتور بهاء الدین مجروح

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

این یاد بودهای بزرگان اعصار گذشته برای چیست؟

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

هر ملت از خود افتخارات تاریخی دارد. و از آنجمله نوابغ جهان علم و ادب اند که نباید بدست فراموشی سپرده شوند. لازم است از ایشان به احترام یاد کنیم وبنام ایشان افتخار نمائیم.

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

در اجتماعیکه مسایل مهمتر وعاجلتری طرح است و ضرورت بکار و عمل مؤثر دارد صرف پول ومساعی در راه پرستیژ وافتخارات بسیار جدی نیست.

باز جواب داده می شود که:

(c) ketabton.com: The Digital Library

تنها مسأله پرستیژ درمیان نیست. بلکه تاریخ وگذشته هر ملت بعد اساسی هویت همان ملت است. واقعیت اجتماعی امروز ادامهٔ واقعیت های تاریخی وفرهنگی دیروز است. و اگر این احساس دوام نباشد، تقویت نشود وگذشته ها در طاق نسیان گذاشته شود، ملت به دیوانه ای شباهت خواهد داشت که حافظه خود را از دست داده وناخود آگانه حیات نباتی وحیوانی بسر میبرد.

درین پاسخ مفهوم و معنایی نهفته است. ولی غـوروتامل میخواهد وجوان امروز فرصت تأملات طولانی را ندارد.

اما امروز مخصوصاً بمناسبت تجلیل خاطره پیر هرات خواجهٔ عبدالله انصاری تصور میکنم پاسخ بهتری یافته باشم ومیگویم که :

مهمترین وعاجلترین سوال حیاتی پیرو برنا سوال صحت وسلامتی است.

وآن هم صحت و سلامت روح فرد انسانی.

در جهان پرآشوبی که ما زندگی میکنیم، یکی از پرابلم های وخیم وعلت بساتشاویش و اضطرابها، دردها و رنجهای گوناگون همانا موجودیت بیماری های روانی است که دامنگیر وزنجیر پای افراد شده است. پیر هرات در مورد این مسأله عاجل حیاتی درسی دارد وپیامی و من درس ویرا برای همه ما خیلی آموزنده یافتم و پیام ویرا برای جهان امروز بی حد ارزنده.

اینک میکوشم این پیام را طوریکه در حدود فهم نارسای خویش دریافته ام با صدق واخلاص بر گویم .

* * *

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

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

---

(۱)- رك. چهار مقاله، نظامی عروضی، که تهمتی بر خواجه بیش نیست.

(c) ketabton.com: The Digital Library

پیر اصلا هرات صوفی نیست. فقط بهترین معلم و مدرس تصوف است. واگر امروز زنده میبود بدون شك بحیث استاد ممتاز مضمون تصوف در هر پوهنتون معتبر جهان پذیرفته میشد و با فصاحت وبلاغتی که داشت و روش تدریسیکه بکار میبرد صدها شاگرد و محقق را بسخود جلب میکرد ودیپلومهای مافوق لیسانس و دکتوری امضاء می فرمود. پیر هرات صوفی نه بود. اگر می بود، نه تنها دروازه های مدارس بروبش بسته می گردید، بلکه از مسجد نیز رانده می شد. این چه نوع صوفی است که صدها میدان را می پیماید، اما هیچ ترددی از خود نشان نمیدهد، به منزلها میرسد، در هر منزل قدمهای محکمی میگذارد وکوچکترین لرزه یی در اندامش دیده نمی شود، از دره و وادی به قله ها بالا میرود، اما نفسش هیچ کوتاهی نمی کند و توازن خود را از دست نمیدهد. هرگاهیکه می گذارد می شمارد و حتی گاهی بدون ضرورت برای تکمیل شمار قدم می نهد. این روش منظم وسیستماتیک، این طرح دقیق مفاهیم کار یك صوفی غرق وجد نیست، بلکه کار یك مدرس ومعلمی است که در حالت صحو و مسلط بر موضوع خود است.

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

«آنکس که اورا به پذیرد دوستر ازان دارم که رد کند.» (۱) اما خود ش او را، نه می پذیرد ونه رد میکند. یعنی منصور حلاج نزد وی شاگرد مشروط است.

* * *

درسفر دوم: خواننده بااندکی تامل به مشکلاتی بر میخوردو کم کم پی میبرد که پیرهرات صوفیی مانند آن صوفیان بیابان گرد شوریده حال نیست که ایشان نه تنها پا از آستانه مذاهب فراتر میگذارند، بلکه پرده ازاسرار ادیان نیز برمیدارند.

خواننده درمی یابد که بیانی چنین دقیق وعمیق در احوال ومقامات تصوف ممکن نیست مگر اینکه خود شخص آنرا به نحوی ازانحا آزموده وتجربه کرده و اهل حال باشد. چه یك بحث خالص نظری رامی توان بسهولت از یك کلام ناشی از تجربه شخصی و مشکی بر ان تمیز کرد. سیری درمنازل السائرین، شاهد این مطلب است. وقتی خواجه ازبدایات یاابواب ویااز اصول حرف میزند

---

(۱)- طبقات الصوفیه - خواجه عبد الله انصاری هروی. چاپ انجمن تاریخ - ۱۳۴۱ - ص - ۳۱۵

(c) ketabton.com: The Digital Library

مخصوصا وقتی درقسم احوال ازمحبت،غیرت،شوق،قلق،عطش،وجد،دهش بیان میکند، شکی باقی نمی‌ماند که بشکلی ازاشکال امانه به ترتیبیکه بیان می کند-وی باید آن وادی ها را پیموده،آن احوال را دریافته ودر آن مقامات توقفی کرده باشد.

طورمثال مادرینجادونمونه کلام رامی آوریم.یکی ازفخرالدین رازی و دیگر ازعبدالله انصاری که هردودرخاك هری آرمیده‌اند. هردومتن دربیان سیرمعنوی و طی منازل روحانی است.ولی خواهید دید که در متن اول مطالبی توسط یك سلسله مفاهیم مجرد نظری بیان شده که دران هیچگونه اتکائی به تجربه فردی نیست .ومتن دوم ازتجربه فردی برخاسته وراه رابرای تجربه وآزمایش فردی باز میکند .

اینك متن اول. فخرالدین راوگزی ید:

«....پس چون قدم همت وعقل درآن عالم افلاك نهد که آنراعالم ملکوت گویند،اول منزلیکه در عالم ملکوت پیش آید فلك قمربشود که نخستین فلك هاست وبدین عالم مانزدیکتر است . پس چنان باید که قدم همت درمنزل فلك قمرنهد ودراوفرود آیدو منزل سازد و درومقام کند،نیك تفکر کند،بنظر واستدلال درو ودر کواکب او،و آنرا نیك بیند و بشناسد ودر زیر تصرف عقل خود آردوآنگه قدم همت ازمنزل قمر که آنرا آسمان نخستین گویند،در منزل فلك عطارد نهدودرآن نیز....»وغیره..وغیره..تااخر الامر

«...قدم همت از منزل فلك الافلاك که آنرا آسمان نهم گویند درعالم عقل کل نهد که آنرا چونی و چگونگی وحدو نهایت نیست ودرو نیز فرود آیدو منزل بسازد ومقام کند ونیك تفکر کند به نظراستدلال درو و پاکی ومنزهی وبی چونی وچگونگی او...»

بکلی هویداست که درین متن ،مؤلف ازسلسله مفاهیم مربوط به عقول وافلاك فلسفه عرفانی افلاطونیان جدید،آمیخته بامفاهیم میتافزیك ارسطو کارمیگیرد.از خود وازتجربه شخصی خویش در آن چیزی نمی‌افزاید.ومعلوم است که خودش هیچ یکی ازین افلاك رانه دیده‌ودر هیچ یکی ازان منازل مقام نکرده است .واین شرح بیشتر به یك طرح خیالی سفر کیهانی شباهت داردنه به سیر معنوی.واین متن اقتباسی است ازرساله «سیرنفس عاقله»

امام فخرالدین رازی رحمة‌الله علیه (۱) کسی که مولانا جلال الدین بلخی ازوگله داردواستدلالیش می‌شمارد.

و اینك متن دوم:

---

(۱)- رساله سیر نفس فخرالدین رازی وسیرالعباد الی المعاد حکیم سنائی غزنوی به تصحیح ومقدمه مایل هروی- کابل - سرطان ۱۳۴۴-ص ص (۷ - ۹)

(c) ketabton.com: The Digital Library

«میدان هفتادوچهارم حکمت است .ازمیدان حیات میدان حکمت زاید.حکمت دیدن چیزیست چنانکه آن چیزاست .میان عقل وعلم درجهٔ شریف است.. وآن سه درجه است یکی درجهٔ دیدن است ودیگر درجهٔ گفتن است وسیم درجه بدان زیستن است.درجه دیدن شناختن کاریست بسزای آن کارو نهادن چیزیست بجای آن چیز و شناختن هر کس در قالب آنکس.واین عین حکمت است و درجهٔ گفتن راندن هر سخن است در نظیر آن وبدیدن آخر سخن دراول آن وشناختن باطن هرسخن درظاهرآن واین بناء حکمت است .واما درجه زیستن به حکمت ....»(۱)

درینجا بحث واقعا درسیر معنو یست وهدف آن درس عملی است.تنها ذکره زیستن به حکمت» کافیست که اهمیت حیاتی تجربی ومحسوس این منزل رانشان دهد. معلوم است که از تجربهٔ شخصی گوینده منبع میگیرد وهدفش این است که تجربهٔ شخصی، دیگران را برانگیزد .

* * *

واما درسفرسوم: خواننده با اندکی تأمل بیشتر درمی یابد که پیرهرات در تعلیمات خویش پیامی دارد. واین پیام طی هزارسال هنوز کهنه نشده بلکه کاملا تازه وکارآمده است وبراي جهان پرآشوب ماداراي ارزش خاص است.وموضوع گفتار ماهمین است.

***

تاریخ تمدن اسلام شاهد دو جریان مهم فکری وفرهنگی می باشد: یکی فلسفه و دیگر تصوف. مقایسهٔ مختصر این دو جریان در راه طرح مسأله ما کمك خواهد کرد. پل نویا(۲) محقق تاریخ تصوف اسلام از پروفیسر ارنالدز نقل قول کرده گوید که: ((فلاسفه عالم اسلام در برابر مسائل

---

(۱)ـ صدمیدان، درمنازل السایرین. خواجه عبد الله انصاری هروی . با ترجمه دری از روان فرهادی، بیهقي کتاب خپرولو موسسه ،ثـور ۱۳۵۵ص ۳۹۹ .

(2) — Prof. Arnaldez, in:
Paul Nwya. Exègèse Coranique et langue mystique
Recherche. 49
Institut des Lettres orientales
Dar el. Macherq ed.
Beyrouth— Liban 1970. Introduction

(c) ketabton.com: The Digital Library

فلسفی واقعی ازنابینائی عجیبی کارگرفتند. به جای اینکه راجع به اسرارهستی وزندگی به تفکرپردازند عمرهاراصرف این کردند که این متن یا آن متن افلاطون و ارسطو را برای خودقابل فهم سازند.» واز آغاز در این تلاش خویش در یك ساحهٔ مجرد دور از واقعیت قرارگرفتند. به این نکتهٔ اساسی هیچ توجهی نکردند که افلاطون وارسطوخودزادهٔ یك عصرویك محیط اجتماعی وفرهنگی بودند و آثار و افکار ایشان اساساً سوالاتی راجع به معنای هستی وزندگی بود. فلسفه از جهان واقعیت انسانی وزمانی دوری کرد وتوسط مفاهیم مجرد محض مانند کرم پیله یی ازخود به دور خودبه ترشح وتار پیچیدن پرداخت تا خفه شد و بمرد. فلسفه در یك جهان درحالت تغیر وتحول بی خبر از سیلاب زمانه دریك عالم مفاهیم مجرد عقلی ثابت وتغیرناپذیر عین بحث هارابدون تغییر قرنها تکرار کرد وبه لفاظی پرداخت. چنین جریان فکری یکه خودرا ماورای واقعیت وما فوق زمانه قرار داد، زمانه آنرا محکوم کرد و امروزآن فلسفه هیچ پیامی برای ماندارد. امروز زبان آن یك زبان مرده است. وزمانه قالب مفاهیم آنرا از معنی تهی کرده به الفاظ و اصوات خالی مبدل کرده است.

مسائل واقعی فلسفه رافیلسوف طرح نه کرد بلکه صوفی طرح کرد. وراه مشکل صدق و اخلاص را درپیش گرفت. فیلسوف برای حل مسأله یی بگفتار افلاطون وارسطو اتکاء کرد؛ فقیه به ظواهر ارشادات دینی پناه برد وتنهاصوفی به خویشتن رجوع کرد وراه تجربه شخصی را در پیش گرفت.

حرم جویان دری را می پرستند فقیهان دفتری را می پرستند
برافگن پرده تامعلوم گردد که یاران دیگری رامی پرستند

واین تجربه متکی به اخلاص و صدق دوخصوصیت عمده دارد: توجه کامل به واقعیت و دوری ازلفاظی. درنظر صوفی لفاظی بدترین شکل بت پرستی است. ازین جاست که کلام تصوف را زمانه نتوانسته ازبین بردوپیام تصوف هنوز زنده است. چه اخلاص وصدق، وکلام صادق چسپیده به واقعیت استواربه تجربه شخصی همان چیزیست که تفکرعلمی وفلسفی امروز به آن اتکاء دارد.

حالا باید دید که توجه به واقعیت چیست؟

***

حضور درواقعیت:

نکته جالبی که برای طالب العلم وفیلسوف امروز نه تنها کاملا قابل فهم ودرك است بلکه آموزنده نیزاست، همانا واقعیت بینی ور یالیسم صوفی است - توجه کامل او به واقعیت انسانی و زمانی است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

صوفی ما از مفاهیم مجرد و خارج تجربه شخصی مانند مفاهیم «روح»، «عالم ملکوت»، «تسلسل عقول» و «افلاك» کار نمیگیرد بلکه از یك واقعیت نفسی محسوس و تجربی - از یك واقعیت خیلی انسانی آغاز میکند. این واقعیت «غفلت» است. بیدل این واقعیت را با تمام عمق آن چنین طرح میکند:

بسکه غفلت در کمین انقلاب آگهی است
تا کسی چشمی کند بیدار، خفتن میشود

هدف صوفی انجام دادن همین انقلاب آگهی است.

هیچ انقلاب اجتماعی و فرهنگی حقیقی را نتوان انجام داد تا فرد نخست انقلاب درونی خود را، انقلاب آگهی را درنفس خویش انجام نه داده باشد. آیا این پیام راجهان امروز آموزنده نمی یابد؟ آیا انقلاب آگهی ضروری ترین وعاجلترین مسأله نیست؟ وآیا بزرگترین مانع درراه انقلاب آگهی «غفلت» نیست؟

ازینجا نخستین منزل سایر «یقظه» یا بیداری است: بیداری ازخواب فکری وذهنی، بیداری ازغفلت، بیرون آمدن از ورطه فتور:

«ألیقظه من سنة الغفلة و النهوض من ورطة الفترة»

(منازل السایرین)

و یکی ازعوامل مهم تقویه واستحکام حالت غفلت وفتور ازنگاه روانی، «عادت» است. این نکته امروز روشن است که عادات روزمره بشکل سلسلهٔ زنجیری درمی آید که فردانسانی رابه یك ماشین خودکار مبدل می سازد و بسیاری از اعمال بدون توجه وزحمت ذهنی انجام می یابند.

میکانسم خود کار عادات به فکروذهن مجال میدهد تا آرام بخواب رود. موقف صوفی دراین مورد کاملاً واقع بینانه، عملی وتجربی است. چه از همین لحظه هریکی ما اگرخواسته باشیم، می توانیم توسط آنچه که پیرهرات «خلع عادات» می نامد «انقلاب آگهی» خود را آغاز کنیم. «خلع عادات» نخستین قدم عملی در راه بیداری است. آنانیکه گویند: «ترك عادت موجب مرض است» مرادشان این است که ترك عادت طبعاً ذهن وفکر را وادار به تلاش میکند و ناراحت می سازد. وآگهی بذات خود ناراحتی ذهن وفکر است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ومعتادان غفلت زحمت و نا راحتی ذهنی را بیماری می پندارند (۱).

«خلع عادات» پهلوی منفی این تجربهٔ محسوس روانی است. پهلوی مثبت آن در «معرفت ایام» است. و درینجاست که تفکر صوفی که طالب سقوط رسوم ومتلاشی شدن حدود است به مطالعات روانی و فلسفی امروز بیشتر نزدیک میشود. حقیقتی را که فلسفهٔ امروز کشف مهم خود می پندارد صوفی از دیریست دریافته وبه آن عمل کرده است. زمان و زمانیت نه بشکل مقولهٔ عقلی مجرد بلکه بحیث واقعیت محسوس حیاتی به نظر فلسفهٔ امروز بعد اساسی موجودیت انسان است. هستی انسان نسجی است که تار و پود آن از زمانه بافته شده است. اما دونوع ذهن با این واقعیت زیست نمی کنند: یکی ذهن بسیط نا خود آگاه و دیگری فیلسوف قدیم. ذهن بسیط ناخود آگاه در هر لحظه طوری زندگی میکند که گویی ابدی و فنا ناپذیر است. وي «من» وخودي خود را ثابت میداند ومی پندارد که هویتش آن طوریکه دیروز بوده امروز

---

(۱) گویند شخصی را عادت برین بود که هرشب کفش هارا از پا بیرون میکشید و در بستر خواب می آرامید وهر روز بامداد آنرا بدون توجه وچون وچرا به پامیکرد و بی کار خویش میرفت. روزها و ماها بدین منوال میگذشت. از قضا شبی از شبها وقتی آن مرد کفشهارا از پا بیرون کشید وطبق عادت به بسترخواب رفت، گژدمی که از شبگردی بسیار خسته و درمانده شده بود یکی از کفش ها را بستر راحت خویش ساخت. بامدادان وقتی مرد بدون چون وچرا پادرکفش فرو برد راحت گژدم را برهم زد. وی ازین زحمت بی علت وناگهانی برآشفت وپای مرد رابانیش زهرآگین خویش ازخوددفع کرد. مرد از دردو ناله فریادمیکرد وبه آن گژدم نادان که اصلاً بی گناه بود نفرین می فرستاد. دوستی براو وارد شد. چون از ماجرا آگاه گشت آن مرد را مخاطب قرارداده چنین گفت:

ای دوست عزیز! بدانکه تو از آن گژدم هیچ گزندی نه دیده ای بلکه از غفلت اعتیادخویش به مصیبتی گرفتار آمده ای. چه تو هربامداد ازیك خواب گرانی برخاسته ای وبخواب گرانتر دیگری فرو رفته ای. ازخواب سنگین جسمی بیدار شده ای تا به خواب شیرین ذهنی خویش ادامه دهی. و اگر آن گژدم کاری انجام داده فقط همین است که خواسته ترا ازخواب غفلت بیدار کند تا ببینی که در جهان هم کفش ها وجود دارد وهم گژدم ها. ودریابی که گژدمها میتوانند در کفشها بخسپند و شر قدمهای نا آگاه را ازخود دفع کنند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

هم هست وفردا نیز خواهد بود . بااین موقف حیاتی خویش ذهن بسیط ونا آگاه زمان وزمانیت را نفی میکند ، باآن زیست نمی کند وبعد زیست خو یشتن نمی پندارد . وفیلسوف میتا فز یکی نیز موجود یت و واقعیت انسانی را بحیث یك مفهوم مجرد و ثا بت ماورای زمان د رفکر می گنجاند . ازین جهت بر واقعیت انسانی هرگز تسلط نمی یابد . اما صوفی با توجه کامل به ایام و اوقات به واقعیت انسانی می چسپد وعصارهٔ حقایق را می مکد .

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

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

دوم : چون سیر تکاملی حرکت د یالکتیکی است و چون صوفی تو جه کامل به واقعیت دارد ، سیر معنوی خود رابدون اینکه نام دیالکتیک رابران بگذا رد بشکل دیالکتیکی درکلام خویش منعکس می سازد . ماا کنون به کاوش مختصر این دونکته می پردازیم :

* * *

از خامی بسوی پختگی :

یکی از مفکوره های بزرگیکه برای عصر امروز با ارزش وآموز نده است همین مفکورهٔ رشد و تکامل معنوی شخصیت فردیست . به نظر روانشناسی امروز هر فرد انسان دارای یك سلسله استعداد ها و امکانات ذهنی وروانی می باشد . اما بصورت عادی ، فرد یك چها رم امکانات ر وانی خود را بکار نمی اندازد وبه کمال مطلوب آن نمی رسا ند . در اثر عواملی چون شرایط نا سازگار عضوی یا اجتماعی وتربیتی عقده های غیر شعوری وعادت به غفلت، سجیه فرد انسانی خیلی زود متحجر می شود وفرد عمر خود را د ر چار چوب محدود ذهنی با عا د ا ت سطحی و تمایلات رنج آور غیر شعوری بسر میبرد . روانکاوی اعماق ثابت کر ده است که توسط یك روش منظم تحلیل روانی می توان نیرو های شعوری و غیر شعوری بکار نرفته را آزاد کرد و دریك مجرای صحیح تکامل شخصیت فردی قر ار داد . تا چندی عقیده بر ین بود که چنین کار تنها توسط روش طبی و به د ستیا ری طبیب می تواند انجام گیرد . آخر ین انکشاف درین ساحه مسأ له را چنین طرح کرده است که آیا انسان نمی توا ند بدون کمك طبیب به نیروی ارادی شخصی به تحلیل روانی خویش بپردازد و در سجیه و شخصیت خویش تغییرا ت بنیاد ی براه اندازد ؟ یعنی آیا نمی توان خود را خود تربیه کرد وخود را خو د بسوی پختگی و کمال

(c) ketabton.com: The Digital Library

شوق داد ؟ صوفی ما به این سوال عملا جواب داده است ، و روش عملی وی ترکیبی است ازین دو موقف فوق‌الذکر وی که مراجعه به طبیب روانی واتکاء به تلاش شعوری و ارادی فردی را با هم می آمیزد .

اگر روانشناسی امروز در تجربهٔ صوفی تأمل کند، دودرس مهم می‌آموزد : یکی درمی‌یابد که برای بدست آوردن سلامت روانی حقیقی چه طورمی توانیم هم از کمک خود کار گیریم و هم از کمک غیر . ودیگر اینکه روانشناسی به یک عیب اساسی روش خود متوجه خواهد شد . در مغرب زمین بسا افرادیکه تحت روانکاوی طبی قرار میگیرند در انجام تحلیل بکلی بی‌توازن بیرون می‌آیند و اندك سلامت روانی را که‌قبل از تحلیل داشتند نیز ازدست میدهند. وبدبخترین ومعذبترین انسانها بار می‌آیند ، معنای حیات و مفهوم انسانیت راگم میکنند . علت حادثهٔ فوق شاید این باشد که روانکاوی وروانشناسی امروز فرضیهٔ «روح» و روان رابکلی دور انداخته است وسعی‌میکنند به تقلید از علوم طبیعی مثبت مسائل روانی را در چارچوب علت و معلول بیولوژیکی * و اجتماعی حل کنند . اماصوفی با اتکاء بر ین عقیده که فرد انسان فقط یک موجود بیولوژیکی ویک حیوان اجتماعی نیست ، بلکه هم‌این است و هم آنست و هم چیزی بیشتر از آن ، یک طبیب بسیار هو شیار تر و مؤثر تر ثابت میشود . وی ایمان و عقیده و دسپلین درین ساحه را بصورت یک روش و تخنیک خیلی مؤثر بکار میبرد و فرد را بسوی پختگی وکمال براه می اندا زد .

خدمت پیرو پیشوای روحانی همان مراجعه به طبیب است ومحاسبه وریاضت نفسی همان تحلیل روانی خویشتن است. واین هر دوعملیه دوپهلوی یک‌تجربه‌اساسی‌است که صوفی‌توانسته انجام دهد،اما روانکاو امروز هنوز برآن‌مسلط نیست . مقایسه منازل السایرین یا صد میدان پیر هرات بارساله هایی که دانشمندان امروز غرب راجع به رشد شخصیت روانی آدمی‌می نگارند این حقیقت را روشن می کند .

دیالکتیك زمان :

منازل السایرین‌و صد میدان نمایان گر توجه کامل صوفی بزمانه واوقات‌است واین توجه دریك نکتهٔ مهم دیگری به مطالعات فلسفی امروز نزدیکتر می شود. حضور صادقانه سالك درجهان باعث میشود که وی در واقعیت جریان زمانه فرورود وبدون اینکه نامی بر آن بگذارد روش دیالکتیکی را در پیش می گیرد .

طوری به نظر میرسد که خواجه در سیر معنوی مراحل سه گانه دیالکتیکی را مراعات می کند . گرچه بعضی‌اوقات سجع وتوازن عبارات ، گاه ایجاب تحلیل و تجزیه وگاه ملاحظات

(c) ketabton.com: The Digital Library

تعلیمی ویرا وادار میسازد تاموضوع را به سه بخش تقسیم کند . اما درعمق موضوع باز هم سیرمعنوی او طبق ایجابات حرکت دیالکتیکی زمانه صورت میگیرد. این سیر از مدارج ادنی به مراحل اعلی ، از محسوسات به معنویات ، از ظاهر به باطن ، از خامی به پختگی ، واز کثرت بسوی وحدت است .وبصورت عموم مرحلهٔ اول مرحله اثبات، قدم دوم نفی و مرحله سوم نفی نفی یامرحله عالی ترکیب نفی واثبات است. از جمله بسامثالها، در ینجا به یك مثالی اکتفا میکنیم که در آن اضداد در مراحل وترکیب ضدین در یك مرحله سومی بکلی روشن است . از صد میدان پر هرات یکی هم میدان «حیات» است. درین میدان سائر نخست درمرحله اثبات قرار میگیرد وآن مرحله «بیم» است بعد سایر از مرحله بیم به مرحله متضاد آن که «امید» است انتقال می یابد. امید نفی بیم است ومرحله «بیم» توسط مرحله متناقض آن یعنی «امید» نفی می شود . مرحله سوم مرحله «دوستی» است ودوستی ترکیبی است ازبیم وامید، اما بسویه عالیتر. به این معنی که در «دوستی» هم بیم نفی می شود وهم امید ودرعین حال هردو حفظ میگردند ویك مرحله جدید معنوی بالاتر از بیم وامید از آن می زاید. ودرین سلسله مراحل «علم» مانند تاریست که این سه مهره دیالکتیکی راباهم وصل میکند . علم وسیله انتقال از یك مرحله بر مرحله دیگریست .

طوریکه خواجه گوید :

«زندگی (دل) سه چیز است : یکی زندگانی بیم است باعلم

دیگر زندگانی امید است با علم

سیم زندگانی دوستی است باعلم

بیم بدون علم ، امید بدون علم ، ودوستی بدون علم ، فرد رادر همان مرحله ایکه هست متحجر می سازد وسیر حرکت معنوی متوقف میشود .

چیز یرا که خواجه در اینجا بشکل درس عملی سیر معنوی بیان میکند. هیگل قرنها بعد ازو بصورت نظری وفکری طرح کرد ونام آنرا روش دیالکتیکی گذاشت . وی گفت : چون موجودیت وهستی در زمانه قرار دارد ومتحرك ومتغیراست ، اضدادو تناقضات را در نفس خویش نهفته دارد . وحرکت جزانتقال از یك مرحله به مرحله متناقض آن چیز دیگری نیست . شکل نظری عمومی حرکت دیالکتیکی چنین است : نخست مرحله «هستی» است واین مرحله اثبات است . دوم مرحله «نیستی» است واین مرحله نفی است . وسوم مرحله «شدن» (Werden) است واین مرحله نفی یا مرحله ترکیب هستی ونیستی است، وقتی در لحظهٔ حال میگویم: چنین هستم باچنان ، در همان لحظه گفتار همین تصدیق مارا گذشت زمان درماضی قرار

(c) ketabton.com: The Digital Library

میدهد ونفی میکند . از ین رووقتی گفتیم : چنین هستم یا چنان ، باید فوری علاوه کنیم چنان بودم واکنون نیستم . واین تصدیق دوم را نیز به‌نوبه خود گذشت زمان درماضی قرار میدهد و نفی میکند ـ باید گفت : هستم، نیستم، هستم‌نیستم . . . . تا سرانجام از ین همه تضادها وتصادم هستی و نیستی ، از ین همه مردنها و زنده شدنها در هر لحظه ، مفهوم «شدن» بر میخیزد . در مورد زمانه و در مورد هر واقعیتیکه در زمانه قرار دارد ـ و هیچ واقعیتی نیست که بران موجودیت انسانی در زمانه قرار نه گیرد ـ نه می توان گفت هست ونه می توان گفت نیست ، بلکه درحالت شدن است . (۱)

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

وقتی صوفی دریک مقام گوید: چنین هستم ودر مقام دیگرگوید چنان نیستم ـ این کلام صوفی را دو نوع ذهن درك نمی کنند : یکی ذهن بسیط نا آگاه‌متحجر که همه چیز را چون ذهن متحجر خویش ثابت و مستقرمی پندارد . ودیگری فیلسوف میتافزیکی که واقعیت هستی وزندگی را ماورای زمان در یک عالم نظری ثبات واستقرارجستجو میکند . موقف فکری این دوشخص یعنی این عالم وآن جاهل دراساس یکی است. هردو کلام صوفی را مملو ازضد ونقیض می یابند وخرده می گیرند که این چه‌نوع حقیقت جوئی است که امروز یک چیزمی گوید ومیکند ولحظهٔ بعد آنرا نقض کرده ضدآنرا میگوید ومیکند ـ وحکم می کند که نه کلام صوفی کلام عقل ومنطق است،چه اصل عدم‌تناقض منطق ارسطوئی رادرنظرنمی گیرد ـ ونه‌تجربهٔ وی کدام تلاش جدی است. همه جدوجهدوی حرکات عندی درهم وبرهم بی ارزشی بیش نیست . امابا نظر فلسفی امروز به وضاحت می توان دید که آن فلاسفه تاچه حداز کورسوادی کارگرفته‌اند وآن‌ـ صوفیان تاچه‌اندازه حق به جانب بودند تابا آن نوع عقل مجردبه جنگ وپای آن نوع استدلالیان راچوبین دانند. چه پروبلم های اساسی فلسفه یعنی پرسش ها راجع به معنی هستی

---

(۱) بخاطر باید داشت که هیگل ترجمه های اشعار مولانا جلال‌الدین بلخی را بزبان المانی خوانده بود و در باب توحید نگاه صوفیان اسلام را از همه والاتر می شناسد واین مطلب را دراثر مشهورخودبنام «دائرة المعارف دانش فلسفی» آورده است و درحاشیه‌ترجمه ابیات مثنوی را نیز ذکر می کند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

وزندگی را صوفی طرح کردنه فیلسوف ، حقیقت بنیا دی هستی در زما نه را صو فی دریافت نه فیلسوف. از ین جاست که صوفی از مقامات حرف می زندوازسنا زل نام میبر د . وی آنچه را که دیروز میگفت ودیروز بود، امروزنمی کند ونیست. دیروزرابه عقب گذاشته، نفی کرده است وبه عقب نگاه نمی کند .وی قدمی در مقام امروز دارد وآنرا نیز در حال نفی کردن است . وگامی بسوی آینده میگذارد. وی در آغوش وا قعیت هستی وزمانه درجستجوی حقیقت است.

این بود نکتهٔ چند راجع به ار زش تعلیمات صوفی ازنگاه بعض تفکرات روانشناسی وفلسفی این عصر. واما پیام پیرهرات برای جهان امروز علاوه براین همه درنکتهٔ دیگریست ...

***

خدا یان خود پرست

به عقیده ، یکی ازفلاسفه معروف(۱) یعنی ژان پول سارتر:

درعمق هستی انسان یک آرزو نهفته است وآن آرزوی علو است. انسان میخواهد درنهایت امر بلندتر از همه باشد. اگراین نظررا نتوانیم بصورت یک قاعده کلی به پذیریم، لااقل درمورد انسان غربی وتمدن مغرب ز مین صدق میکند.

اما واقعیت کلی این است که رابطهٔ انسان بایك قدرت مافوق الطبیعی مسأله ایست که تفکرو احساس بشری رادر طول ازمنه مشغول ومشوش نگه داشته است . نظری به تاریخ تمدن بشری و کاوشی د رجهان بینی هاي گوناگون فرهنگ ها واعصار مختلف نشان میدهد که درعمق هرجهان بینی همین مساله رابطه انسان وخدا چون عمدهٔ نهفته است . اگر قدمی فراتر گذاریم بایك مطالعه مقایسوی د رخوا هیم یا فت که درآخر ین تحلیل درعمق جها ن بینی های گو نا گون رابطهٔ خداوانسان از دونگاه متضاد در نظر گرفته شده است : یاانسان آرزو کرد خود ش رب النوع باشد و یا خواسته برده وبنده خدا باشد . اگر آرزوی رب النوع بودن ویا هدف بندگی در تهداب جهان بینی جاگیرد ، دونوع طرز نگاه ، دونوع فرهنگ وتمدن مختلف و متضاد از آن برمیخیزد .انسان مربوط به کلتور متکی به ایدال رب النوع بودن وانسان مربوط به کلتور متکی برهدف بند گی ، هردو باهم در طبیعت وماهیت اختلاف دارند . این دو نوع انسان در احسا س ادارك ، فهم و طرزالعمل در جهت مخالف همدیگر قرار میگیرند. انسانیکه میخواهدخودش رب النوع باشد، عالم وطبیعت را طوریکه هست وزندگی را در آن غایه وهدف بذات خود پنداشته ، میکوشد حیات را در شرایط ممکن به مدارج کمال آن برساند . اما انسان دارای ایدآل بندگی بدرگاه خدا ، عالم و

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

طبیعت را طوریکه هست منزلگه موقت وزندگی را وسیله خواهد دانست. کمال زندگی و هدف نهائی آنرا در یك جهان دیگر وبهتری جستجو خواهد کرد . از جهان بینی های مختلفی که در طول تاریخ با این ایدآل ویاآن ایدآل را درهسته خویش گنجانیده است ،می توان مثالهاداد .اما چون ازموضوع گفتار ماپیرون می شود ، تنها یکی ازمثالهای برجسته آنرا که به موضوع امروز ارتباط دارد ذکر میکنیم . واین مثال برجسته تمدن وکلتور مغرب زمین است .

جهان غرب مخصوصاً بعد ازدوره رنسانس درسمت ایدآل «پرومته» در حرکت است. در اساطیر یونان باستان چنین حکایتی میخوانیم :

گویند در آن سرزمین قهرمانی بود بنام «پرومته»،وی خواست به اسرار قدرت وتوانائی ارباب الانواع دست یابد وباآنها همسری کند . سرانجام توانست این رمز را بدست آرد و آتش را از نزد «زوس» خدای خدایان دزدید . خدای ارباب انواع ازجسارت «پرومته» بی حد خشمگین شد وامرفرمود تا ویرا دور ازسواحل مسکون میان امواج دریا برصخره سنگی دست وپابه زنجیر بندند وشهبازی را مامور کرد تاجگر او را تاابد بدرد. اما «پرومته» در آن حالت اسارت، زجر وعذاب ابدی ، به همهٔ ارباب انواع زمین وآسمان نفرین میفرستاد . روزی از روز ها هرمس قاصد خدای خدایان به دیدن وی آمد . پرومته ویرا مخاطب قرار داده چنین گفت :

ای هرمس (بدانکه درین حالت بدبختی زجر و عذاب ابدی حاضر نیستم سر نوشت پر از درد ورنج خود را باسرنوشت پر ازشادمانی وخوشنودی تو عوض کنم . من می پسندم براین صخره سنگ تا ابد زنجیر بسته بسر برم ، نه اینکه چون توقاصد وفادار و بردهٔ سکار خدای خدایان باشم .

شاید درین جا پیر هرات بر افروخته شده وباخشم ازمن به پرسد که :

ای گمراه ! من صوفی فقیر گوشه گیر را با آن «پرومته» قدرت طلب، عصیانگر،تبهکار چکار ومن بایك جهان عجزو فروتنی بخدمت ایشان عرض خواهم کرد که :

ای خواجه ! من روشنی آن آتشی را که‌از جاهی برگرفته یی وبا خود پنهان داری از سوراخهای خرقه ات می بینم ...

***

صوفی شرقی وانسان غربی هردو به‌دنبال ایدآل پرومته رفته اند و در دو نکته اساسی باهم اشتراك نظر وعمل دارند :

نخست اینکه : **هردو به سرنوشت تسلیم نمی شوند بلکه به آن پنجه میدهند ،هیچ اقتدار بیرونی رانمی پذیرند. درمقابل قدرت های مسلط**

(c) ketabton.com: The Digital Library

سیاسی و مذهبی عصیان میکنند (۱) به تنهائی خویش و به نیروی اراده فردی خویش تلاش می ورزند تا خود معنی هستی و زندگی را دریابند و یا ایجاد کنند. هردو آفریننده و ایجاد کننده معنی اند. و در این تلاش یافت معنی و ایجاد معنی، خویشتن را می یابند و خویشتن را می آفریننده.

ثانی: هردو آرزوی رسیدن بمقام ومرتبهٔ بلند را دارند. وهدف همانا تحقق شعور خودی در کمال آنست. واین تحقق چیست؟ این است:

انفجار و انفلاق طبیعت ربانی، در موجودیت انسانی

انفجاریکه هستی را در ژرفای آن می لرزاند وساختمان وجود را واژگون می سازد. مقامیکه در آن بتوان گفت:

«پس همه نیست اند جزازوی مگر هست به وی. پس همه هست و نیست. باران که به دریا رسید برسید. ستاره در روزنا پیدا شد. در خود برسید آنکه بمولی رسید.» و یا معکوس آنرا میتوان گفت که: به‌مولی رسید آنکه به خودی واقعی خود رسید وآن مقامیست که‌درآن: «از میدان فنا میدان بقازاید، خداوند تعالی وبس. علایق منقطع واسباب مضمحل ورسوم باطل و حدود متلاشی و فهوم فانی و تاریخ مستحیل و اشارات متناهی و غیر متمحی و حق یکتا بخودی خود باقی.» (صد میدان)

---

(۱) ـ پروفیسور جان‌ریپکا فقیدمستشرق مارکسیستی معروف چکی راجع به نظریه دانشمند شوروی بابه‌جان غفوروف درمورد صوفیان گوید: «نظریه‌بابه جان غفوروف (راجع به دوکترین صوفی» قابل شك وتردید است. به عقیده غفوروف دکترین صوفی ازآغازگسترش خویش‌چون مانعی در برابر علوم غیر دینی وچون سدی در راه پیشرفتهای اقتصادی وکلتوری عمل کرده است، بعدها دردوره تیموریان وخانان بخارا صوفی هاحتی در راس مجادله‌قرارگرفتند که‌فیودالها وخانها برای سرکوبی تفکر آزاد وحرکات شورش طلبانه مردم تحت شکنجه به پیش می برند.» به نظرپروفیسور ریپکابرعکس، نفوذ معنوی‌صوفیان درمردم وتشکیل حلقه های قوی درویشان ومریدان هیچ وقت به نفع صاحبان اقتدار وفرمانروایان کارنه کرده است بلکه طوریکه گوید: (در بساموارد ثابت شده که این درویشان مقدس، مرتاضان وشیخان تاچه حد برای‌آرامی‌عامه ویا لااقل برای آرامی طبقات پراقتدار می توانستند خطرناك باشند چه ایشان مردم را در راه شورشها وانقلابهای سیاسی به جنبش درمی آورند. (درینجا می توانیم از شورش اندیجان در اسیای مرکزی در سال ۱۸۹۹ ومریدان‌شامل درقفقاز.... نام بریم» Jean Rypka.

Iranische Litteratur geschichet Leipzig. 1959. P.216

(c) ketabton.com: The Digital Library

طوریکه منصور حلاج گوید :

«بدانکه انسانیکه وحدت خداوندی را اظهار کند ، خودی خویشتن را تأیید و تصدیق میکند . تأیید وتصدیق خودی خویشتن در باطن با خدا پیوستن است .»

پیر هرات گرچه دربارهٔ منصور حلاج واحتمال اناالحق گفتن وی نظر محتاطانه بیان می کند مگر خودش در پایان منازل السایرین منشاء هر چه راکه سخن توحید باشد خداوند می داند و نه آدمی وباین صورت کلمهٔ شهادت وتوحید که بظاهر گفتار بشراست گفتار وگواهی خداوندی می شود :

شهد الله ان لااله الاهو !

* * *

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

انسان مغرب زمین نیز در تلاش همین ایدآل رسیدن به مقام رب النوع است . اما بکلی در جهت دیگر . صوفی در راه رسیدن به این مقام یك شرط اساسی میگذارد و قدمی بر میدارد که ، جهان غرب اندك اندك به اهمیت آن پی میبرد . این شرط مهم وقدم بنیادی

رسیدن به آن مقام عبارت است از قربانی شعور خودپرست و بت پرست . ولی انسان غربی این قدم را برنمی دارد ، شعور خودپرست و بت پرست خودرا درین راه قربانی نمی کند . بلکه برعکس راه رسیدن بمقام رب النوع را تحت رهنمائی شعور خود پرست می پیماید . چون شعور خود پرست رهبر تلاش اوست . انسان غربی وقتی به مقام رب النوع می اندیشد تنها فریفتهٔ قدرت و توانائی مطلق می شود و به دنبال تمایل بنیادی شعور خود پرست خویش راه فرمانروائی را پیش می گیرد وپی تفوق طلبی مطلق می رود .

* * *

داشتن و بودن :

صوفی شرقی و انسان غربی عین مرتبهٔ خدایی را آرزو میکنند . اما نه در عین مقوله ،

انسان غربی قدرت خدائی را در مقوله «داشتن» جستجو می کند و صوفی شرقی آنرا در مقولهٔ «بودن» . از ین جاست که اختلاف عظیمی به وجود می آید و هردو فرسخ ها از همدیگر دور می شوند . و این اختلاف ، اختلاف بین صحت و مرض

(c) ketabton.com: The Digital Library

است . فرق بین سلامت روانی وبیماری روانی است . صوفی چون آن هستی مطلق را در مقولهٔ بودن جستجو میکند . در راه سلامت روان قدم میگذارد و انسان غربی چون آنرا در مقولهٔ داشتن می پالد حس قدرت طلبی مطلق اورا براه از خودبیگانگی می کشاند .

فلسفهٔ امروز از سه مقولهٔ مهم کارمی گیرد: «کردن»، «داشتن» و «بودن» . «کردن» یابرای «داشتن» است یابرای «بودن» . انجام سلسلهٔ اعمالی یا در هدف تصاحب و مالکیت چیزیست ویامراد از آن موجودیت به نحوی . انسان غربی «بودن» را در داشتن می پندارد . موجودیت را مربوط ومتکی به مالکیت می داند . در حالیکه صوفی شرقی «داشتن» را حائل ومانع در راه «بودن» می داند .

«یکی قطره باران بدریا رسید (سعدی) . قطره بارانیکه بدریا می پیوندد . چنین وصال خودرا درمقولهٔ «داشتن» انجام نمی‌دهد بلکه درمقولهٔ «بودن» . قطره بارانیکه درآغوش دریا ناپدید میگردد نمی تواند بگوید: «من دریا دارم» منتها اگر شورمنصور حلاج برسرش بزند فقط می‌تواند بگوید : « من دریا هستم » .

اما انسان غربی چون « بودن» رادر «داشتن» می داندمیگوید: چون میتوانم قدرت داشته باشم می توانم رب النوع باشم . چون قدرت دارم فلهذا رب النوع هستم . یعنی چون دارم پس هستم .

و این مقولهٔ داشتن تنها و تنها درنظرگاه شعور خود پرست ارزش و معنی دارد .

شعور خود پرست در ذات خود بت پرست است و آن بتیکه می پرستند خودویست . درحالیکه نخستین قدم صوفی در همشکستن همین بت است . ازین جاست که انسان غربی رابت پرست وصوفی شرقی را بت شکن می توان نامید .

شعورخود پرست وقتی آرزو میکندرب النوع باشد چنین آرزو در مقولهٔ « داشتن» این معنی را دارد که مرتبهٔ رب النوع را اشغال کند . به‌جای رب النوع بنشیند ، زمام قدرت مطلق ونامحدود اورا از دست وی برباید ودر دست خویش گیرد .

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

« ومیدان دوستی میدان محبت است وآن سه مقام است : راستی - مستی . نیستی . »

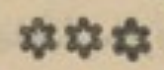
واین دیگر یعنی فیلسوف غرب می‌تواند چنین گوید :

ومیدان قدرت میدان فرمانروائی است وآن سه چیز است :

داشتن وسائل فرمانروائی، بکار بردن وسایل فرمانروائی

توسعهٔ قلمرو فرمانروائی .

بدین سان در راه رسیدن به عین ایدآل آن یکی جهان وانسان را از نگاه محبت می بیند واین دیگری همهٔ مسائل جهان وانسان را از زاویهٔ دید فرمانروائی وفرمانبرداری طرح میکند.



فرمانروایان وفرمانبرداران

درطول تاریخ تمدنهائی متعددی نشو و نما کرده اند. یکی جای دیگر را گرفته ویا فرهنگ ها وتمدنهائی گوناگون با ارزشهائی مختلف پهلوی همدیگر در یک عصر زیسته اند . چنین حوزه های فرهنگی معاصر همدیگر بعضی اوقات از موجودیت همدیگر اطلاعی نمی یافتند ویابین بعضی ها برخورد ها صورت میگرفت ، باهم می جنگیدند ، روابط بازرگانی برقرار میکردند وتأثیرات فرهنگی متقابل به همدیگر وارد می‌نمودند .

اما بعد از قرون وسطی در برخی از ممالک اروپای غربی در اثر توسعهٔ تجارت تراکم سرمایه اکتشافات واختراعات سیانس وتخنیک وانقلابهای صنعتي تمدنی مانند سیلاب عظیمی براه افتاد که در تاریخ بشریت سابقه ندارد . ونتایج سرسام آوری برای تمام عالم انسانیت بار آورده است. انسانیکه این تمدن را به وجود آورد وازین تمدن به جود آمد یک انسان نو بود: جسور ، ماجراجو ، ازخود راضی ، تفوق پسند ، قدرت طلب . این انسان نو به تسخیر بحر و بر پرداخت . مسیر دریاها را تغیر داد وازنیروي آن به نفع خود کار گرفت . دل ذره را بشکافت واز آتش درونی آن خانه‌انها بسوخت . آلات وافزار تخنیکی بزرگی ایجاد کرد وبخدمت خود گماشت . ازقطب شمال تاقطب جنوب راه پیمود . در قعر ابحار فرو رفت . باقدرت سرمایهٔ سیانس وصنعت عالم بشریت را تحت فرمان خویش درآورد واکنون قلمرو فرمانروائی خودرا بسوی کیهان توسعه میدهد . این فرمانروای روی زمین ارزشهای فرهنگی خود را ، طرز فهم ، طرز دید ، وسبک حیات خود راچون نمونهٔ اعلی وایدآل به همهٔ جهانیان تحمیل کرد .

نخستین بار در تاریخ بشریت یک تمدن واحد تمام روی زمین رافرا میگیرد . وهمهٔ اجتماعات وفرهنگ های دیگر را تحت شعاع وتحت تأثیر خویش قرار میدهد . این تمدن فرمانروا زیست باهمی فرهنگ ها را نمی‌شناسد ، شریک همسر وبرابر باخود راتحمل نمی کند . فقط فرمانبردار

(c) ketabton.com: The Digital Library

وبنده می‌پذیرد وبس. وجهان امروز نیز متشکل از دونوع انسان است : فرمانروا وفرمانبردار. فرمانروایان آنانی اند که صنعت دارند وقدرت وتولید کنندهٔ وسائل قدرتند. فرمانبرداران آنانی اند که نه صنعت دارند ونه قدرت ونه توانائی تولید وسائل قدرت. اما امروز فرمانبرداران از آلات واسباب ساخت فرمانروایان کار میگیرند. ازسبک حیات ونظم اجتماعی فرمانروا تقلید میکنند.

روزگاری بود که فرمانروای روی زمین به زور تازیانه ، توپ وتفنگ حکمرانی میکرد . اما اکنون برای چنین تشدد فز یکی احتیاجی باقی نه مانده است. از چندیست فرمانبردار در مدارس فرمانروایان درس آموخته، سبک حیات اوراپسندیده وبه ارزشهای بنیادی جهان بینی وی ایمان آورده است . وی بدین سان فرمانروا وارزشهای فرمانروایان رادرذهن خویش گنجانیده است. یعنی حالا

فرمانروا بیرون از فرمانبردار بروی مسلط نیست بلکه در نفس فرمانبردار جا گرفته و بروی حکومت میکند .

فرمانبردار درنفس خود درعمق ذهن خود از دریچه چشم فرمانبردار به خویشتن نگاه میکند. خودش درمورد خود، درمورد حیات خود، اجتماع و فرهنگ و تاریخ خود از دیدگاه فرمانروا حکم و قضاوت میکند . **سرور در نفس برده، در عمق فکر و ذهن برده توسط فکر وذهن خود برده بروی مسلط است .**

بدین سان قلمرو تسلط فرمانروایان وسیعترو عمیقتر از آنست که می توان تصور کرد .

این تسلط بادار برنفس غلام یك نتیجه وخیم وتراژیك دارد وآن حادثه الم ناك ودرد ناك از **خود بیگانگی** است. فرمانبردار جهان امروز بکلی آگاه است که جهان فرمانروایان ازآن وی نیست . آن جهان دیگریست وفرمانروا نیز او را از خود نمی داند بحیث برابر همسر، هم نژاد وهم فرهنگ خویش نمی پذیرد . **غلام در قلمرو بادار غریب و بیگانه ای بیش نیست .** امادر دیارخود چون خودراو ارزشهای فرهنگی واجتماعی خود را ازنگاه سرور می بیند خود را و همه چیز ازآن خود را بی ارزش دانسته نفی میکند .

وجود خود را از خود نمی پندارد ودر دیار خود بیگانه از خود می شود.

تناقض درونی که درنفس وی نهفته است این انسان بیگانه از خویشتن را مبدل می سازد به یك سایه وآنهم سایه بادار، بشکل شبحی درمی آورد و آن هم شبحی از هویت تاریخی گذشته او . این انسان واقعیت انسانی خود را از دست داده است وسایه و شبحی است که دردهلیز های جهنم نفس خویش ازین سو بدان سودر نوسان است .

***

(c) ketabton.com: The Digital Library

اگر حالت فرمانبردار را رقت بارو درد ناك یافتیم و ضع فرمانروای روی زمین قابل تشویش واضطراب است . وی به شاگرد جادوگری ماند که رمز به طغیان آوردن دریا را آموخته اما به تد ریج معلوم میگردد که رمز آرام کردن آنرا نمی داند .

انسان غربی به توانائی‌مطلق خویش آگاه است . خودش چنین گوید :

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

توانائی مطلق انسان غربی تاآن‌حدیکه بزرگترین آرزوهای بهبودی‌شرایط زندگی رادرجوامع بشری بیدار کرده‌است. به‌همان اندازه عمیقترین تشاویش‌واضطرابات را نیز بارآورده است .

انسان غربی دچار چنان تناقضات ژرف ووخیمی شده است که دیگر نمی داند چطور آنها را با هم آشتی‌سازد، چطور به هستی وزندگی خویش مفهوم و معنی دهد . ازیك سو بزرگترین قدرت برای تحقق بهترین آرمانهای‌زندگی واز طرف‌دیگر بزرگترین قدرت برای تخریب ونابودی مطلق حیات اورا درمورد خویشتن مبتلا به چنان حیرت وتعجبی کرده است که دراثر آن توازن معنوی خود را از دست داده است وسلامت روانیش درمعرض خطر جنون است بیش ازنیم قرنی به این طرف علایم مرض به جهانیان مشهود شده و آثاریك جنون قریب الوقوع وممکن الوقوع برهمگان هویدا است : رژیم های استبدادی وفاشیستی ، دو جنگ خونین جهانی ، قتل ها ، کشتارهای محلی دوام دار ، مسابقات تسلیحاتی ، بومبهای هیدروژنی ، فرارجوانان از خواب پریشان جامعه سرسام آورغربی درخواب پریشان مواد مخدره ، تشدد دایمی تبلیغات وپروپاگند ، قتل ها وجنایات بدون جهت و بدون مرام چند علامه این بیماریست . وسرعت سرسام آور مسلط برهمه جوانب حیات شده است : سرعت در تولید ، سرعت در استهلاك ، سرعت در حرکت، سرعت درکشتار ، سرعت درآلودن محیط زیست و در غارت منابع طبیعی .. سرعت درسرعت ...

(1) Gunther Anders
Reflection on the H. Bomb in: Man alone, Dell ed, 1971. p. 288.

سیاسی و تخنیک موثرترین وسائل تسلط و قدرت را در دست انسان غربی گذاشت تا آنرا بخدمت خود بگمارده ولی امروز بجای اینکه ماشین برای انسان خدمت کند، انسان غربی شب وروز مشغول خدمت ماشین وآلات خوداست. وی مستخدم مستخدم خویش شده است. خالقی است که تحت فرمان مخلوق خویش درآمده است. سروریست که به برده گی برده خویش می پردازد.

صدای پرازتشویش واضطراب از دهن نویسندگان و متفکرین آن دیار شنیده میشود. یکی می گوید:

«... جای تعجب نیست که انسان غربی دچار اضطراب عمیقی باشد. چه وی خودرا دربرابر گودال عمیق وبی انتهائی می یابد. وآن ورطه ایست بین نفیس ترین تولیدات دست ودماغ اوازیکطرف وازطرف دیگرناتوانی رقت باراوبرای تسلط بران ودادن معنی ومفهومی به آن. مادر مقابل نیرو های تخنیکی و اجتماعی عصر امروز احساس ناتوانی مطلق میکنیم ودر تاریخ بمرحلهٔ رسیده ایم که درآن همهٔ دانش و آلاتیکه درآغاز برای خدمت به انسان ایجاد شده بود، اکنون انسان را به نیستی ونابودی تهدید میکند. این چه نوع اجتماعی است که بر آلات وتولیدات ساخته دست خود کنترول را از دست داده است» (۱)

بهر هرات در هر لمحه آرزومند وصال درپایان زندگانی این جهان است وآن لمحه خجسته را طالب است که این قفس بشکند. مگر شعور خود پرست انسان غربی یک اشتباه بزرگ دیگری را مرتکب شده است وآن موقف منفی در برابر مرگ است. مرگ را دشمن حقیقی و رقیب سرسخت خود می پندارد. چون حس می کند که درنهایت امر فرمانروایی مطلق در دست مرگ است ازین جهت با آن می جنگد، آنرا نفی میکند و از ساحهٔ فکر و شعور خویش بیرون میراند. چون آن قدرت را نمی تواند نابود کند و بکلی از بین برد تلاش وی فقط درین است که آغاز سلطهٔ اورا به تعویق اندازد. در قلمرو فرمانروائی آن بادار مطلق هرچه دیرتر داخل شود. ازین جاست که انسان غربی در مستی وغرور قدرت زندگی میکند. اما درعمیقترین حالت یاس و بیچارگی جان می کند وجان به جان آفرین تسلیم می نماید یکی از نویسندگان بزرگ آن دیار چنین گوید:

«غربیان یگانه مردمانی اند که درمحفل ضیافت زندگی رفیقهٔ باشکوه (یعنی فرشتهٔ مرگ) را دیگر دعوت نمی کنند وتمام طعامهای ایشان از ین جهت مسموم شده است». (۲)

وبا اضطراب نامحدود از خود چنین می پرسد:

«آن جرقهٔ معنی را که دل شب تاریک لا یعنی تمدن مغرب زمین را بشکافد کجا میتوان یافت؟» (۳).

---

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

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

(کلمه «مرگ» درفرانسوی مؤنث است).

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهاند محمد رحیم الهام

بحثی بر گشتاسپنامهٔ دقیقی بلخی و گرشاسپنامهٔ اسدی طوسی

گفتار ما دراینجا منحصر است به‌بحث دربارهٔ وجوهی ازدواثر منظوم ازحماسه های‌ملی ما: یکی گشتاسپ نامهٔ محمد بن احمد دقیقی بلخی (متوفی در حدود ۳۶۷ ه) ودیگر گرشاسپ نامهٔ حکیم ابونصر علی بن‌احمد اسدی طوسی (متوفی درحدود ۴۶۵ ه) که‌نظم آن‌به‌گفتهٔ مؤلفش در ۴۵۸ به اتمام رسیده است (۱).

گشتاسپ نامه وگرشاسپ نامه‌هردو ازآثار ارجمند حماسهٔ ملی‌ماوحاوی کار نامه های‌افتخار آمیزنیاکان‌ماست.

گشتاسپ نامه‌درحدود یکصدسال پیشتر ازگرشاسپ نامه پرداخته شده‌است. پیش ازگشتاسپ نامه‌صرف ازوجود یک‌اثرمنظوم حماسی دری به نام شاهنامهٔ مسعودی مروزی مؤلف درسالهای پیش‌از۳۵۰ هاطلاع داریم که‌به‌بحرهزج‌مسدس‌محذوف(ومقصور)مفاعیلن‌مفاعیلن فعولن(ومفاعیلن مفاعلین مفاعیل)سروده شده‌بودوتنها سه‌بیت آنرا مطهر بن‌طاهر مقدسی‌درالبدء والتاریخ بدینگونه نقل کرده است:

---

(۱) اسدی درخاتمت کتاب گوید:

شد این داستان بزرگ اسپری — به پیروزی و روزنیک اختری
زهجرت بروبر سپهری که گشت — شده چار صد سال‌و پنجاه و هشت

(c) ketabton.com: The Digital Library

نخستین گیومرث آمذ به شاهی — به گیتی د ر گر فتش پهشگا هی
چو سی سال به گیتی بادشا بوذ — کی فرما نش به هر جایی روا بوذ
سپر ی شد نشا ن خسرو ا نسا — چو کام خویش راندند درجهانا(۲)

واصل کتاب که شاید باری مفصل ومعزز ومشهور وحتی مصور بوده از میان رفته است. اما گرشاسپ نامه چهارمین حماسهٔ منظوم موجود دری است، چنانکه پیش ازان شاهنامهٔ مسعودی مروزی وگشتاسپ نامهٔ دقیقی بلخی وشا هنامهٔ فردوسی طوسی سروده شده بودند .

گشتا سپ نامهٔ، دقیقی بلخی نخستین اثر رزمی است، که دربحر پرهیمنه وپر صلابت و مؤثر حماسی متقارب : فعولن فعولن فعولن فعول، سروده شده وازاین بابت فردوسی و اسدی راعلی الظاهر مقلد و پیر و دقیقی میتوا ن دانست .

گشتاسپ نامه، چنانکه معروف است، صرف یکهزار بیت (درچاپ محمد دبیرسیاقی. ۱۰۲۰ بیت) وگرشاسپ نامه چاپ حبیب یغمایی در حدود ۹۶۲۵ بیت است *

گشتاسپ نامه حاوی ۲۴ عنوان وگرشاسب نامه مشتمل بر ۱۴۴ عنوان است .

گشتاسپ نامه بدون تمهید ومقدمه باداستان «به بلخ رفتن لهراسپ وبرتخت نشستن گشتاسپ» آغاز میشود وشاعربدون ایراد حمدونعت وپرداختن به مدح کسی که در روزگار وی متداول بود به بیان اصل داستان بدینگونه میپردازد :

چو گشتاسپ را داد لهر اسپ تخت — فرو د آمد از تخت و بر بست ر خت
به بلخ گزین شدبد ا ن نو بها ر — کـه یزدان پـرستان در ان روزگـار
مر آن خا نـه را دا شتندی چنا ن — که سر کعبه را تا زیان اینز مـا ن

بنابراین آشکار نیست که دقیقی کتاب ناتمام خود را ازبرای کدوبه نام کدام کس نوشته است . آیا کتابش آغازی وانجامی داشته، به نام کسی بوده ، به روایت حمدالله مستوفی ۳۰۰۰ بیت، یا به گفتهٔ محمد عوفی ۲۰۰۰۰ بیت بوده ، یاچنانکه ابو القاسم فرد وسی ادعا کرده صرف هزار بیت آن سروده شده ومرگ ناگهانی وپیشرس ، دقیقی را ازبرای اتمام آنچه در نظر داشته امان نداده است. دقیقی متأسفانه نه ازخود درگشتاسپ نامه یادمیکند نه ازکسیکه اورا نظم کتاب فرموده ونه ازگوینده یی دیگر که مانند فردوسی و اسدی روانی شعر وقوت داستانسرایی خود را باوی

---

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

* درنسخه های مختلف تعداد ابیات مختلف وازv تا ۱۰ تا ۱۱ هزار بیت است .

(c) ketabton.com: The Digital Library

دومحل مقایست قرار داده‌باشد .اما گرشاسپ نامه مطابق به سنت روزگار بامقد مات و تمهیدات مفصل وموجه آغاز شده است .

اسدی سرآغاز آنرا باسپاس خدای‌متعال آراسته ،سپس به‌ثنای فرستادهٔ خدای حضرت محمد صلعم پرداخته وپس ازآن در عنوان های جداگانه ازجهان نکوهش کرده،صفت آسمان و طبایع چهارگانه وستایش مردم وصفت جان وتن گفته و گفتار خود را به‌نکته های عمیق دینی و فلسفی زینت‌داده‌است‌ونیزمنظورخودرا ازپرداختن کتاب بیان‌نموده و در پایان‌چنین تمهیدات مفصل به **ستایش ملك بودلف** آغاز کرده‌است. درپی‌مقدماتی‌ازاین‌گونه، که‌حاوی‌ده‌عنوان علیحده‌است، وپیش ازآغاز داستان ازمردانه گی گرشاسپ پهلوان داستانهای کتاب خویش به شیوه بی شگفت سخن رانده وخوی وکردارش رابارستم‌زابلی قهرمان بزرگ شاهنامهٔ‌فردوسی مقایسه کرده و گفته است :

ز رستم سخن چند خواهی شنود — گمانی که چون او به مردی نبود ؟
اگر رزم گرشاسپ یاد آوری — همه رزم رستم به یاد آوری
همان بود رستم که دیو نژند — ببردش به ابر و به دریا فگند
سته شد زهومان به گرز گران — زدش دشتبانی به مازندران
زبون کردش اسفند یار دلیر — به کشتیش آورد سهراب زیر
سپهدار گرشاسپ تا زنده بود — نه کردش زبون کس نه‌افگنده‌بود
به هند و به روم و به چین ازنبرد — بکرد آنچه دستان و رستم نکرد
نه‌بیرونه گرگ آمد ازوی رها — نه شیرونه دیوونه نراژد ها
به جنگ ار سوار ار پیاده‌بدی — جهان‌ازیلان‌دشت‌ساده‌بدی...

اسدی بدینسان گرشاسپ زابلی رانیرومند ترودلاورترورزمنده تژو مغلوب ناشدنی تر ازنوه اش رستم سپندارد وازفردوسی به سببی که داستان های‌قهرمانی چنین پهلوانی بزرگ‌را در شاهنامه نیاورده است چنین گله میکند :

بة شهنامه فردوسی‌نغز گوی — که‌ازپیش‌گو ینده گان‌برد گوی
بسی یادرزم‌یلان کرده بود — ازاین داستان یاد ناورده بود
نهالی‌بداین‌رسته هم زان درخت — شده خشك وبی بارو پژمرده سخت

وسپس ازخود یاد کرده بر سبیل مفاخرت گوید :

من اکنون زطبعم بهار آورم — مر این شاخ نورا به بار آورم

(c) ketabton.com: The Digital Library

به یاد هنرگل کفانم براوی — زا بر سخن د رفشا نم براوی
بسازم یکی بوستان چون بهشت — که خندد زخوشی چوارد یبهت
گلش سر به سر درگو یا بود — درخت و گیا مشك بو یا بود
بتستانی آرایم ازخوش سخن — که هر گزنگارش نگردد کهن
اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت — تو باگفتهٔ خویش گردانش جفت
زبهتر سخن نیست پاینده تر — وز و خوشتر و د لفز اینده تر
سخن همچوجان زان نگردد کهن — که فرزند جان است شیرین سخن

این تعریضها و کنایتهای اسدی به فردوسی شاید در پاسخ تعریضها و کنایه هاییست که فردوسی خود دربارهٔ سلف خو یش دقیقی جوانمرگ چنین گفته بوده است :

چواز دفتر این داستانها بسی — همیخواند خواننده بر هر کسی
جهان دل نهاده براین داستان — همان بخردان وهمان راستان
جوانی بیامد کشا د ه ز بان — سخن گفتن خوب و طبع روان
به نظم آرم این نامه راگفت من — ازو شاد مان شد دل انجمن
زگشتاسپ وارجاسپ بیتی هزار — بگفت و سر آمد برو ر و زگار
برفت او واین نامه ناگفته ماند — چنان بخت بیدار او خفته ماند...

اکنون ببینیم گشتاسپ، که نامهٔ دقیقی به نام اومشهور شده، وگرشاسپ، که اسدی کتاب خود را به نام وی کرده است، کیستند .

باید گفت که هرچند تألیف گشتاسپ نامه مقدم برگرشاسپ نامه است، دورهٔ زندگانی گرشاسپ طبق روایات داستانی مامقدم بردورهٔ زنده گانی گشتاسپ است. بنابراین نخست در بارهٔ شخصیت گرشاسپ سخن میگو ییم .

درآثار حماسی ما از دوتن به نام گرشاسپ یاد شده است :

یکی گرشاسپ واپسین فرمانروا ازسلالهٔ پیشدادیان آریانا پسرزو (یا زاب) پسرمنو چهر است که پس ازمرگ پدرنه سال فرمانروای آر یانابود افراسیاب پور پشنگ پهلوان آر یایی توران زمین درآخرین سال جهانداری وی از آمودریا گذشته برآر یانا هجوم آورد. فردوسی داستان اورا به همین گونه آورده است. ودیگر گرشاسپ پهلوان نام آور آر یانا ازسرزمین زابل از اخلاف جمشید بلخی و از اسلاف رستم زابلی است .

اسدی داستان زادن گرشاسپ ونسبنامهٔ اوراچنین آورده است که چون جمشید ازدست ضحاك

(c) ketabton.com: The Digital Library

متواری‌شد، پس از روزگاری نهانی به‌زابلستان رفت. درآنجا دختر گورنگ شاه زابل را به زنی گرفت وازوی پسری به‌نام «تور» آورد. گورنگ دختری‌از تخمهٔ خویش‌به توورداد وازآنان پسری به نام شید سپ به‌جهان‌آمد. شید سپ‌راازتخمی بزرگ‌پسری‌به دنیاآمد که‌به اسم‌نیا«طورگ» نامید ندش. ازطورگ پسری به‌نام‌شم بیامدوازشم«اثرط» پدیدآمد. سپهر به‌اثرط پوری‌بدادواو را گرشاسپ نامید. ازگرشاسپ،نریمان به‌جهان آمد. داستانهای دنبالهٔ‌این سلاله‌را فردوسی در شاهنامه آورده است. چنانکه‌گاهی نریمان‌را به‌نام نیرم یاد کرده وطبق روایت‌او ازنریمان، دستان‌سام،ازسام،زال زرو از زال‌زابلی ورودابهٔ کابلی رستم‌جهان پهلوان به‌جهان آمده است. و امادرگرشاسپ نامه نریمان پسر برادرگرشاسپ است که گورنگ نامداشته است.

اسدی گورنگ‌را بافرهنگ خوانده است. توررا بزرگ‌و بافرهنگ و زیباروی و جمشید چهره گفته‌است.شید سپ‌را به‌عبارات‌سرو بالاوهنرمند ووالانام و بافر ستوده‌است. طورگ‌پهلوان ورزمنده بوده و با سرندپسرکابلشاه نبرد کرده و بروی پیروزشده است. ولیکن اثرط پدرگرشاسپ رابه‌زورتن وچهره و برزوبال درمیان سروران بی‌همال دانسته‌و به‌نیکوکاری وکشاده دستیش ستوده است.

در اوستا تلفظ اثرط پدرگرشاسپ به‌صورت ثریته و ازگرشاسپ به صورت کرساسپه است. همچنان ازبرادر کرساسپه که‌درگرشاسپ نامه گورنگ نام‌دارد به صورت او روخشیه نام برده شده است. اماسام که‌درگرشاسپ نامه شم‌خوانده شده و پدر اثرط یعنی نیای گرشاسب است در اوستا به‌صورت سام‌ونام خانواده‌است نه‌ازشخص، بدینسان دراوستا ثریته وکرساسپه وار وخشیه سه‌تن ازخاندان سام‌دانسته شده اند. صفاتیکه اوستا به‌این کسان‌داده است با صفاتیکه اسدی برای‌شان آورده وپیشتر گفتیم تفاوت دارد،به‌این معنی‌که ثریته در اوستا شخصی پاك و بزرگ وکسیست که‌فشردهٔ گیاه مقدس‌هوم یاسوما‌رابه‌دست‌آورده وبه همین سبب به‌صفت نخستین پزشك ودرمان کنندهٔ آدمیزاده گان شناخته‌شده‌است. اورمزد ثریته‌رابه‌پاداش‌نیکوکاری وازاینکه‌عصارهٔ هوم‌را برگرفته دوفرزند داده یکی‌او روخشیه که‌قانون گذار ومردی دانابود و دیگر که پهلوان ودلیر بوده است. کرساسپهٔ اوستایی‌درمتون‌پهلوی کریساسب شده وبه‌معنای کسیست که دارای اسپ‌لاغرباشدوهمین کلمه‌درزبان‌دری‌چنانکه‌درتاریخ‌سیستان‌وشاهنامه وگرشاسپ‌نامه آمده‌است گرشاسپ‌شده است.

گرشاسپ دراوستابه سه‌صفت متصف‌است:

یکی گنسو یعنی‌گیسو داریا دارای موهای مجعد،دیگر گذوریعنی گرزوریا صاحب گرزوسوم نیرمنو یعنی نرمنش یادلیر وپهلوان ومردانه .فردوسی در شاهنامه‌گرزگرشاسپ‌را «گرزهٔ گاوروی»

(c) ketabton.com: The Digital Library

میخواند که‌بایك ضربهٔ آن‌به هنگام پیری شیرویه سپهدار سلم وتور را به خونخواهی منوچهر میکشد و گوید :

چو بشنید گر شاسپ گرز گران ز زین بر کشید و بیفشرد ران
بزد بر سرش گرزهٔ گاو روی به‌خاك اندر آمد سر جنگجوی

واسدی باربار از گرز گرشاسپ یادمیکند. باری گرشاسپ را از پیکار با اژدهامیترسانیدند، گرشاسپ گفت :

هم اکنون بدین گرزه صدمنی برآرمش ازان چرم اهریمنی

وباهمان گرز سرو مغز اژدهارا باخون بیامیخت :

به گرز گران یاخت مرد دلیر در آمد خروشنده چون نره شیر
بد انسان همزدش بازور وهنگ که‌از که به زخمش همیریخت سنگ
سرومغزش آمیخت باخاك وخون شد آن جانور کوه جنگی نگون

استادذبیح‌الله صفاگوید که‌از صفت نیرمنو در ادبیات دری نریمان ساخته‌شده‌وپسر گرشاسپ گردیده است(۳).

همو داستان گرشاسپ رااز قسمتهای مختلف اوستابدینگونه جمع و نقل میکند:« کرساسپ اژدهای سرو وره یعنی سرودار یعنی شاخدار راکه اسپان وآدمیان را می اوبارید * کشت . این اژدها زهر دار وزرد رنگ بود وبرپشتش جوبی اززهر زرد به‌ضخامت یک‌بند انگشت جریان‌داشت. کرساسپ نیمروز دردیگی آهنین برپشت این‌اژدها طعام‌می‌پخت وچون‌اژدها گرم‌شد ناگهان از جای جست وآب جوشان را پراگند چنانکه کرساسپ نریمان ازبیم‌خودرا واپس کشیداماسرانجام اورا کشت » (۴)

اسدی داستان نبرد گرشاسپ را با اژدها به تفصیل و با اوصاف و تخیلات شاعرانه وجذاب چنان بیان‌میکند که سراسر با روایت اوستا مغایراست وکوتاه‌شدهٔ آن چنین است :

---

(۳) حماسه سرایی درایران، ص ۵۵۸

* اسدی درین باره گوید:

اگر زان دره سر یکی بسر کشد هم این جایگه تان به‌دم‌در کشد
زمردم بپرد اخت این بوم وسرز هم از چارپای و هم‌از کشت‌وورز

(۴) همان کتاب.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ضحاك باری به‌مهمانی اثر ط پدر گرشاسپ به زابلستان رفت وگرشاسپ‌را که هنوز کودك بود بدید. به‌چهروبالا وفروشکوه‌اوخیره‌شد وگفت که‌این پسربه‌جمشید ماند. گواهی‌دهم‌من که از تخم اوست. اکنون اژدهایی پدید آمده‌است بسیاربزرگ که‌چون گیتی‌از طوفان برست زدریابه‌خشکی برآمد وبر کوه**شکاوند** * ، که در کابل‌زمین واقع‌بوده‌است ،نشیمن گرفت‌و گیتی از رنج‌به ستوه میدارد . بایداز این زشت پتیاره کین کشید . چون‌گرشاسپ این بشنید کشتن‌اورا پذیرا گشت . اثر ط و خویشان گرشاسپ پندش‌گفتند که‌بااژدها نستیزد،مگروی پندنشنید وبه‌جنگ اژدها رفت واو را بکشت .

دراوستا دربارهٔ زهر اژدها چنانکه پیشتر گفتیم چنین آمده است :

این‌اژدها زهر دار وزرد رنگ بود وبرپشتش جویی از زهر زرد رنگ به‌ضخامت یک بند انگشت جریان داشت .

اسدی چنین گوید:

زدنبال او دشت هر جای‌جوی　　به‌هرجوی در رودی از زهراوی

نبینی ز زهرش جهان گشته‌رود　　همه شخ سیاه وهمه که کبود

چون‌اژدها را گرشاسپ بانیزه زخمی کردزهرزرد بیرون فشاند :

زدش پهلوان نیزه بی پر ز فر　　سنانش ازقفا رفت یک رش بدر

دم اژدها شد گسسته به درد　　بر افشاند با موج خون زهرزرد

درگرشاسپ نامه از شاخهای اژدها که‌در اوستاآمده است‌به‌صراحت سخن‌نرفته‌ولی‌به کنایت سراژدهاسنان خوانده شده که شاید مرادازشاخهای اوباشد :

همه کام‌تیغ وهمه دم کمر　　همه سرسنان و همه تن سپر

ولی اورا دارای پشکهای دراز شاخ مانندمیخواند :

چوتار یک غاری دهن پهن وباز　　دو پشکش چو شاخ گوزنان دراز

گرشاسپ افزون براین اژدها، که‌اساساً به روایت‌اوستا مطابق‌است، به گفتهٔ اسدی شش اژدهای دیگررا نیزدرجزیره‌یی کشته‌است .

در روایات‌پهلوی یاداتستان‌دینیك روان گرشاسپ خطاب به‌اور مزدچنین گوید:

«وروان گرشاسپ گفت که‌مرابیامرزاور مزد ، ومرا آن بهترین جهان وگروتمان ده (چه‌من) اژدهای شاخدار به کشتم که‌اسپ اوبارید، مرداوبارید ، (که) اورا دندان به‌اندازهٔ چند بازوی من‌بود، وگوش‌او به‌اندازهٔ چهارده بود، چشم اوبه اندازهٔ گردونه یی‌بود، شاخ اوبه اندازهٔ‌بالای

---

* شکاوند همان سگاوند وسجاوند لوگر است .

دهاك بود، ومن چند نیمروز به‌پشت همیرفتم تاآنکه سراو به‌دست کردم ، گرزی به گردنش زدم و بکشتم » (۵)

استاد صفادر باب پهلوانیهای گرشاسپ نیزاز اوستانقل‌میکند که گرشاسپ «برکنار دریای وورو کشه گندروزرین پاشنهٔ دیو را کشت وبه‌انتقام برادر خوداور خشیه هیناسپ زرین تاج رابه قتل آورد ونه فرزند پثنیه وپسران نویکه وداشتیانی وورشوه وپیته اونه وارزشمنهٔ شاخدار سنگین دست‌را کشت» (۶)

تطبیق این‌نامهای اوستایی بانامها یی که اسدی‌درگرشاسپ‌نامه‌آورده است‌د شوا ر است . درگرشاسپ نامه ازگونه گون دیوسرد سها وجانوران دراز یشک وسگ دهن وپیلگوش‌و زرد رخ ونیل اندام وآهنین شاخ وهمانند آنان سخن رفته‌است ودرداستانی چنین آمده است :

چو غولا نشان‌چهره، چون سگ‌دهن — بسان بزان سوی پوشیده تن
به دندان گراز و به دو گوش پیل — به‌رخ زردواندام همرنگ‌نیل...
سوار آورند اند رآورد و کین — نه بر تن‌سلیح ونه براسپ‌زین...
گرفته ستونی زده رش فزون — دو شاخ آهنین در سرهرستون
از این کوه سنبا ده و زر بر نند — هم ارز یزو پولاد وگو هربرند
شبه هرچه مرد است افسر کنند — زمرجان زنان تاج‌برسر کنند...

وچنان مینماید که دراین داستانها هیناسپ زرین تاج وگندرو زرین پاشنهٔ دیو وارزشمنهٔ شاخدار سنگین‌دست که‌دراوستابه دست گرشاسپ کشته‌شده انددر وجودیک نوع یا انوا عی از جانوران جمع شده اند .

درداتستان دینیك گرشاسپ‌خود ازنبرد خویش باگندروزرین پاشنهٔ دیو که در پهلوی گندرپ شده‌است ودرآب‌میزیسته ودریا تاپاشنه‌اش میرسیده،وبدان‌سبب‌لقبش‌زره‌پاشنه یعنی زریاپاشنه یعنی دریاپاشنه بوده ویادی‌ازعوج بن‌عوق‌روایات سامی‌میدهد که‌آب دریا تاپاشنه‌اش‌میرسید وبه دست موسی(ع) کشته‌شده‌است،به‌ارمزد حکایت‌میکند، بدینسان :

«گرشاسپ‌گفت که‌اورمزد، مرابهترین‌جهان گروتمان ده‌چه من‌گندرپ به کشتم که یکباره دوازده‌ده بجوید،چون‌من اندردندان‌گندرپ‌به نگریدم مردم مرده اندر دندانش آویخته‌بود. ریش او

---

(۵) دکتر رحیم عفیفی، اورمزد وگرشاسپ ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد .

(۶) حماسه سرایی در ایران،ص۵۵۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

گرفتم به دریا کشیدم. نه روز شبان در دریا کارزار داشتیم، و پس من از گندرپ تواناتر بودم. و من یك پای گندرپ گرفتم و تا سرچرم به کشیدم و دست و پای گندرپ به بستم و از دریا به کنار کشیدم به آخر ورگ سپردم و ۱۵ اسپ مرا کشت و خورد. و به جایگاه ستور خفتم و گندرپ آخر ورگ دوست کشت و او این خویش مرا کشت و پدر و دایه مرا کشت و همه مردم خرم، به پناه من آمدند و از من خواستند... هرچه او شکافت آتش اندر آن افتاد به دریا شدم و مرا ایشان باز فرستادند و گندرپ کشتم. .» (۷)

گرشاسپ به تأیید اوستا و روایات پهلوی و گرشاسپ نامه از فر ایزدی برخوردار بوده است. صفا در حماسه سرایی از اوستا چنین نقل میکند، «چون سومین بار فر از جمشید دور شد کرساسپ نریمان آنرا برگرفت» .

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

بید خیره ز و پهلوان، سترگ — به دادار گفت: ای خدای بزرگ
توانایی و آفرینش تراست — همیسازی آنچ از تو آنت سزاست
تو ده بنده را زورمندی و فر — که از بنده بی تو نیاید هنر

و چون اژدها به دست وی کشته میشود به خاك میغلتد و خطاب به داد فرمای پاك چنین میگوید:

زتست این توان من از زور نیست — که بی تو مرا زور یك مور نیست
همه زور و فر و توان و بهی — تو داری و آن را که خواهی دهی

امافرهٔ ایزدی سر انجام از کرساسپ برفته است چنانکه در اوستا چنین روایت شده «آخر کار کرساسپ به خنتیتی پری که اهریمن در سرزمین ویی کرته یعنی کابلستان آفریده بوده دل باخت و مطرود و مغضوب گشت. کرساسپ بنابر اشارت یشتها جاویدان و نامردنیست و ۹۹۹۹۹ فرو هرجسد او را نگاهبانی میکنند .» (۸)

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

---

(۷) داکتر عفیفی، اورمزدو گرشاسپ.

(۸) حماسهٔ سرایی در ایران، ص ۵۵۹

تا بنوشد، وی درجام می زهرافکنده بود. گشتاسپ به کنیزك فرمان داد تا آنرا خود بنوشد و بدینسان دختر هلاك شد و مادرش رانیز به شمشیر سربرید .

واما در دینکرد (کتاب ۹ فصل ۱۴) علت مطرود شدن گرشاسپ بی احترامی او نسبت به آتش خوانده شده است (۹). به همین سبب فرابزدی ازوی جدا گشته وبازخم تیر شخصی به نام نو یین (نایین- نوهین-ینهاك) در کا پلستا ن به حالت بوشاسپ (خواب غیر طبیعی) فرورفته است. درفروردین یشت ومینوی خرد آمده است که گرشاسپ در آخرالزمان مأموراست تاد هاك زنجیر گسسته را، که فریدون در کوه دماوند به بنده افکنده است، نابود سازد (۱۰) .

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

در بند هشن آمده که گرشاسپ دردشت پیشیانسی واقع در کابلستان تارستا خیز به خواب غیرطبیعی فرورفته است (۱۲) واما در اوستا به جای دشت پیشیانسی درهٔ پیشین آمده است (۱۳)، گویا بدینگونه به روایت اوستاومتون پهلوی وگرشا سپ نامه چنانکه گفتیم گرشاسپ با فرایز دی بوده مگر یا در اثر دل باختن بر پری اهریمن زاد کابلی یا به علت کشتن آتش که ازمقدسات اوستایی وگو یا پسر اورمزد است فرایز دی را از دست داده ومغضوب اورمزد واقع شده است . در روایات پهلوی مباحثهٔ اورمزد وگرشاسپ به تفصیل تمام آمده است .

دراین مباحثه «اور مزد در حضور زردشت باروان گرشاسپ پرخاش میکند واز انکه آتش را کشته سر زنشش مینماید. گرشاسپ هم کارهای سودمندی که در این جهان کرده برای اورمزد بیان میکند وازو درخواست مینماید که بهشت برین را به وی ارزانی دارد . اردیبهشت فرشتهٔ نگاهبان آتش به سبب لغزشی که گرشاسپ به نسبت آتش روا داشته ازورود او به بهشت جلوگیری میکند و گوشورون فرشتهٔ نگاهبان چهارپایان در ازای نیکیهایی که ازگرشاسپ دیده مانع ورود او به دوزخ

---

(۹) اورمزد وگرشاسپ

(۱۰) ایضاً

(۱۱) ایضاً

(۱۲) ایضاً

(۱۳) حماسه سرایی درایران، ص ۵۵۹

(c) ketabton.com: The Digital Library

میشود . سر انجام با پایمردی وشفاعت زردشت توبهٔ گرشاسپ مورد قبول واقع میشود » (۱۴) .

اما اسدی هرچند به تکرار از فرگرشاسپ یاد میکند وحتی گرزونیزهٔ او را بافر میخواند هیچ عملی ناپسند را به او نسبت نمیدهد، اورا میرنده میداند وداستان مرگش را چنین بیان میدارد :

چون از عمرگرشاسپ هفتصدوسی وسه سال گذشت روزی در باز گشت از نخجیر بیمار شد. از اخترشمار پرسید که ازروزگار چه بهره ماندستش .ستاره شمارگفت که اگر تاده روزگزندش نرسد شادمان خواهد بود . گرشاسپ دانست که عمرش به سر رسیده است وپس ازده روز در اثر همان بیماری به مرگ طبیعی بمرد ودر زابلستان به خاکش سپردند .

بدینسان روایت اسدی در باب مرگ گرشاسپ باروایات متون اوستایی وپهلوی که اورابی مرگ واز جاودانان دانسته اند وبه سبب لغزشی که مرتکب شده است آهو رامزدا اوراتارستاخیز به خواب اندر کرده است، که چون گیتی را بیداد وبیدینی فراگیرد و ضحاك، که فریدون اورادر کوه دماوند به زنجیر دربند کرده، زنجیر بگسلاند، گرشاسپ از خواب بر خیزد، از ضحاك کین بکشد وجهان را ازداد ودین ونیکویی پر کند، تفاوت بسیاردارد .

همچنان پدر گرشاسپ اثرط وبرادرش گورنگ که دراوستا ومتون پهلوی او ور و خشیه و از دانایان ونخستین پزشکان وتهیه کنندهٔ عصارهٔ هوم دانسته شده ودر مباحثهٔ اورمزد وگرشاسپ گندرپ اورا کشته است، درگرشاسپ نامهٔ اسدی در اثر بیماری وبه مرگ طبیعی مرده اند . اما بسیاری از رزمهای گرشاسپ درکتاب اسدی با وصف تفاوتهایی که در نامهای دیوان ودان وپهلوانان وجایها و خصوصیات وجزئیات جنگها و اوصاف دشمنان وهمنبردان گرشاسپ دیده میشود باروایات اوستایی وپهلوی اساساً مطابقت زیاد دارد . منتهاد استانهای اسدی درگرشاسپ نامه بسیار تخیلی وشاعرانه وپر از اغراق ومبالغه وغالباً باورنا کردنی است، و بسیار ممکن است که اسدی مأخذی دیگر نیز به دسترس خود داشته که درتلفیق این داستانها از انها استفاده کرده است .

درزبان دری جز گرشاسپ نامهٔ منظوم اسدی طوسی اثری منثورو بزرگ به نام « کتاب گرشاسپ » از ابو المؤید بلخی نیز بوده است که درتاریخ سیستان وآثاردیگر چندبار ازان یادشده است ومؤلف ناشناختهٔ آن داستان گرشاسپ راهم ازکتاب گرشاسپ ابوالمؤید چنان به کوتاهی وفشرده گی نقل میکند که گویا باتفاوت هایی درجزئیات، گرشاسپ نامهٔ اسدی مفصل همان گفتار مجمل ابوالمؤید باشد وچون این عبارات کهن وزیباست به جای آنکه داستانهای گرشاسپ را ازمنظومهٔ اسدی کوتاه کنیم همین گفتارابوالمؤید را ازتاریخ سیستان نقل میکنیم .

---

(۱۴) اورمزد و گرشاسپ .

« .... وقصهٔ گرشاسپ زیاداست وبه کتاب اوتمام گفته آید. اما این مقدار اینجا بسنده کردیم تا کتاب درازنگردد . اما ازبزرگی وفخراوی یکی آن بود که به روزگار ضحاك که هنوز چهارده ساله بیش نبود یکی اژدها را که چند کوهی (۱۵) بود تنها بکشت به فرمان ضحاك و پس ازآن با اندك مردم زاولی . . . برفت هم به فرمان ضحاك بیاری بهرام هندی برفت وبهوه را باد و هزارسوار وهزار پیل بگرفت وبکشت وهندوان وآن دیارهمه ایمن کرد، وپیرامن دریاء محیط برگشت وآن جزیرها وعجایبها بدید واز آنجا به مغرب شدو کارکردها بسیار کرد، تاباز افریدون بیرون آمد ـ پسرعم وی ـ وضحاك رابست وباز کسی فرستاد وگرشاسپ رابخواند وگرشاسپ برفت بانبیرهٔ خویش نریمان بن گورنگ بن گرشاسپ سوی آفریدون شد وآفریدون پذیرهٔ اوبازآمد وبرتخت نشاند ونریمان را اندرپیش تخت بر کرسی زرین بنشاند وباز اورا به چین فرستاد تاشاه چین راکه به فرمان افریدون درنامده بود بگرفت وباهزار پیلوارزروجواهر به درگاه فرستاد به دست نریمان وخود به نفس خویش به چین بود ونامه کرد سوی افریدون که این مرد راگرفتم و بفرستادم واینجا ببودم تا او اینجا بیاید. اما خلعت ده وبازگردان وعفو کن که مرد محتشم است (۱۶) هیچکس این

---

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

اگر کوه البرزیك نهمه اوست — سرش کنده گیراز که آگنده پوست...
گهی جا نور بد رونده زجای — به سینه زمین دربه تن سنگ سای...
سرش بیشه ازموی وچون کوه تن — چودودش دم وهمچودوزخ دهن
درامد بدان دره آن نامدار — یکی کوه جنبان بدید آشکار
زدریا بدینگونه کوه آوری — جهانی زرنجش ستوه آوری
نشسته نمودی چو کوهی به جای — چنان خفته چندانکه پیلی به پای
برو کارگر خنجر و تیر نیست — دم آهنج کوهیست نخجیر نیست

(۱۶) اسدی دراین موضوع چنین گوید :

سپهبد گزید این همه چارماه — یکی نامه فرمود نزدیک شاه
به فغفور در سرکشی کار کرد — نشد رام وآهنگ پیکار کرد
سرانجام هم بخت شه بود چیر — درآمد سر بخت بد خواه زیر
همه بوم چین گشت برهم زده — بتان برده بتخانه آتشکده
به بند اندرون بسته هشتاد شاه — اباکوس زرین وگنجند وگاه
مگرشاه فغفور کش نیست بند — که شه بود وبندش ندیدم پسند
زگنجش یکی بهره برداشتم — دگر دست نابرده بگذاشتم
مگر شاه با مهر پیش آیدش — ببخشد گناه و ببخشایدش

(c) ketabton.com: The Digital Library

ولایت را جزاو نتواند داشت و افریدون همچنان کرد و از انجا گرشاسپ به درگاه افریدون آمد و از انجا به سیستان آمد و نهصد سال پادشاه سیستان بود (اسدی عمر گرشاسپ را هفتصد وسی سال داند) وضحاك را به روزگار او به سیستان هیچ حکم نبود و همه زابل و کابل وخراسان را که ضحاك داشت به گرشاسپ بازداشته بود. افریدون بر ولایتش زیادت کرد... گورنگ بیش از سی سال زنده گانی نکرد و به روزگار گرشاسپ فرمان یافت وچون گرشاسپ به خدای پرستی مشغول گشت جهان پهلوانی را به نبیره خود نریمان که پسر گورنگ بود سپرد» (و گورنگ در گرشاسپ نامه برادر گرشاسپ است نه پسرش) .

واما کوتاه شدهٔ داستان گشتاسپ چنانکه دقیقی گفته است:

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

چون یکچند گاهی براین برآمد زردهشت ظهور کرد وخویشتن را پیامبر خواند. گشتاسپ و زریر برادرش ولهراسپ پدرش که به بلخ پیر گشته بود و همه سران بزرگ و پزشکان داناوگند آوران دین زردشت را پذیرفتند. بدینسان به یزدان پرستی ره بت پرستی پراگنده شد.

برگشتاسپ فرایزدی پدید آمد ودخمه ها پر از نور میشد. سپس نیاشگاه آذرمهر برزمین بنیاد کرد وزردهشت سرو کاشمر را بر در آن نیایشگاه بکاشت .

زردشت پیر گشتاسپ را از پرداختن باژ به ارجاسپ تورانی بازداشت. نره دیوی ازین آگاه شد و به ارجاسپ تورانی خبر برد که پور لهراسپ به جای بت پرستی آیینی دیگر نهاده و بر تو لشکر همیکشد. سراسواران از صد هزار بیشتر است اگر خواهی همه را پشت بیارم تا باوی پیکار کنی .

توران خدای از شنیدن این سخن اندوهناك و بیمار شد. پس آنگه همه موبدان را بخواند وگفت که فرایزد از آریانا برفت. درانجا مردی سرسری به دعوی پیغامبری برخاسته گوید که از آسمان واز نزد خدای جهان آمده ام. خدا در بهشت برایم زند و استا نوشت. اهرمن را در دوزخ بدیدم. بدینسان گشتاسپ و پدرش و زریر برادرش وچشموان دبیرش دین آن پیرجاد و راهژ وهیده اند.

سپس ارجاسپ به گشتاسپ نامه نبشت که راه تباه گرفته و آیین نیاکان بازگذاشته ای. یکی پیرجادو بیراهت کرده است. این پیر مردم فریب دلت را از بیم ونهیب پر کرده است. چون نامه بخوانی سروتن بشوی وفریبنده را روی منمای وبه آیین پیشینیان برگرد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اگراین پند بپذیری ازمابه جانت گزندنیاید. زمین کشانی وترکان وچین همچون آریاناترا باشد ونه‌ز گنج وخواسته وکنیزکان فراوان فرستیمت . وراید ونکه این پند نپذیری به بندآهنین گران بسابیمت. پس ازیك دوماه سپاه‌گران به کشورت کشیم. دریای آمورا به‌مشك بینبازیم وآب آنرا به‌مشك خشك کنیم وبوم وبرت رابسوزیم. سپاهت رابه‌ناوك بهم بدوزیم . زنان وکودکانرا بنده سازیم وبیران آریانا رابه بند افکنیم .

ارجاسپ نامه رابه‌دوجادو- بیدرفش ونامخواست- بداد تابه گشتاسپ برد وگفت تابه گشتاسپ بگویند که زردهشت رادرآتش افکند واگروی اهریمن وناسازگارباشد دبیراین نامه‌را پیش‌وی بخواند تاآنرا به شتاب پاسخ نویسد وازبرای دین خویش حجت بیارد. چون برهان اوبنگرم به اوبگروم واگر بیهوده باشد دروغش رانشنوم .سپس فرستاده‌گان را باسیصد سوار جنگجوی و خنجرگذار به نزد یك گشتاسپ فرستاد.

بیدرفش ونامخواست ، درفش به سوی بلخ بامی کشیدند . چون از توران به‌بلخ آمدندبه درگاه گشتاسپ شدند ونامهٔ ارجاسپ راکه به خط پیغوی بود به وی سپردند . چوگشتاسپ آن نامه را بازکرد برآشفت وپیچیدن آغاز کرد . جاماسپ وزیر ورهنمون خود را باگزینان وسپهبدان و مهان آریانا فرایش خود بخواند . اوستا وزردشت وموبداورابابرادر خویش جهان‌پهلوان زریر سپهبد که سالارگردان لشکرش بود بخواند . نامهٔ ارجاسپ سالار ترکان وچین را به‌آنان بازخواندوسخنان زشتش را بازنمود .

چون سالاران آریانا از پیغام ارجاسپ آگاه شدند زریر سپهدار و اسفندیار شمشیر ها از نیام برکشیدند وگفتند : هرانکو دین بهی نپذیرد واین دین رارهی نگردد وبه درگاه‌فرخنده گشتاسپ نیاید وسیان به خدمتش نه بندجان از تنش به شمشیر برکنیم وسرش را به‌دار برکنیم .

سپس به‌دستوری گشتاسپ زریر وگرانمایه اسفندیار و جاماسپ دستور فرخنده کار پاسخی چنانکه‌درخور نامهٔ ارجاسپ بود نوشتند وبه دست فرستاده‌گانش به وی فرستادند .

فرستاده‌گان سپهدار توران به خواری وخاکساری از آریانا به خلخ رفتندوپاسخ نامهٔ ارجاسپ را به‌وی بسپردند . چون دبیر پاسخ نامه برخواند زریر نبشته‌بود که سخنانت راکه نه شنیدنی بود نه بنمودنی شنیدیم . توبر خویشتن رنج میفزای وبه سوی ((کشور فرخ)) لشکرمیار که ماخودبه‌زودی باگردان نیزه دارو شمشیر زن ودین پذیر و هوشیار وشیرگیر و رزم ساز که جهان آنانرا ازرنج وآزنه فرستوده ، چون به‌روزنبرد جوشن پوشند ازچرخ برین گردبرآرند ، باد وسپهدار گزیده زریر واسفندیار، که چون قبای آهن دربرکنند به خورشید وماه پای اندرآرند ،به کشورت

(c) ketabton.com: The Digital Library

فرستیم . تو دریای آمو به مشك مینباز که من درگنج خشك خواهم کشود واگرخدای بخواهد به روز نبرد سرت را به‌زیر پای اندر آرم .

چون ارجاسپ پاسخ پیام خویش بشنید به خشم اندر شد . سپهدار راگفت تالشکری بزرگ ازگزینان تورا نزمین گرد کند : ارجاسپ به دوبرادر خود کهرم واندیرمان کوس وپیل ودرفش و سیصد هزار سوار نبرد، بداد وپهلوان دیگرچون‌گرگسار ، بیدرفش، خشاش ، هوش دیور و تبه را زیرفرمان شان بداشت . خویشتن درقلب لشکر جای گرفت وبه سوی آریانا تاخت . غارت همیکرد ، کاخ همیسوخت ودرختانرا بابیخ وشاخ همیکند .

چون به‌گشتاسپ آگاهی آمد که توران سالار ازجای جنبیده و از مرز آریانا گذشته است مرز داران خودرا به‌نامه به‌درگاه فرا خواند ولشکر کشن ، هزار ، هزار ، به درگاهش فرا زآمد . فرمانروای آریانا درگنج بکشاد . ازبسیاری در فشها ونیزه های کارزاریان توگفتی درخت از هرکوهسار رسته یانی در نیستان به‌وقت بهار سر برآورده است .

گشتاسپ ازبلخ بامی به جیحون رسید . ازجاماسپ دستورخویش که سرموبدان وپاك تن وپاکیزه جان ودرستاره شناسی گرانمایه ورهنمون‌بافرهنگ ودانش بود در چگونه گی آغازو انجام جنگ پرسید . جاماسپ که راز های نهانی رامیدانست دژم گشت وگفت : ایکاش ایزداین‌خرد وهنر به من‌ندادی ،وازچگونه‌گی نبرد چنین پیشگویی کرد که در این جنگ به مردم آریانا وتورانیان‌گزند فراوان رسد . بسیار پسران بی‌پدر وپدران بی پسر شوند.اردشیر وشیدسپ و نیوزار پسران تو وزریر برادرت وگرامی پسر من کشته شوند . چون گشتاسپ این بشنید گرز زرینه از دستش بیفتاد وبیهوش‌گشت.مگر جاماسپ پندش گفت وبه پیکار دلیرش گردانید .

چون رزم گشتاسپ وارجاسپ‌در پیوست پیشگویی جاماسپ‌درست‌آمد.اردشیروو شیروشیدسپ ونیوزار پسران گشتاسپ وزریر برادرش وگرامی پورجاماسپ درجنگ کشته شدند .

وکشته شدن گرامی چنان بود که چون باری سپاهیان آریانا وتوران ازدوروی‌درهم آویختند دران گیرودارو‌شورش درفش‌آریانا، که همان درفش فروزندهٔ کاویان بود،ازپشت پیل‌برزمین بیفتاد. گرامی‌پورجاماسپ چون آن درفش نیل رنگ را افگند مدید ازباره فرود آمد . آنرا ازخاك برگرفت، بیفشاند وخاکش راپاك بسترد . چون گردان چین اورا بدید ندگردش بگرفتند و دستش به شمشیر بینداختند . گرامی درفش فریدون به دندان گرفت وبه‌یك دست گرز همیزد تا آنکه دشمنان او را بکشتند وبه خاك‌گرمش بیفکندند .

گشتاسپ‌چون از کشته شدن زریر آگاه‌شدازاسپ‌فرود آمد و بنشست و به لشکر بگفت کدام

(c) ketabton.com: The Digital Library

شیر کین فرخ زریر را میستاند . هر کس‌دراین راه‌های پیش نهد دخترم همای‌رابه‌وی‌خواهم داد.

چون اسفندیار پورگشتاسپ ازکشته شدن اودر خود زریر آگاه شد دست بردست زدو نوحه کرد . سپس درفش به دست بگرفت وبه آزاده‌گان چنین گفت :

نگر تا چه گو یم نکو بشنو ید — بد ین خد ا ی جها ن بگر و ید
نگر تا نترسید ا ز مرگ و چیز — که کس در زمانه نماندست نیز
نگر تا نبینید بگر یختن — نگر تا نترسید ا ز آو یختن
سر نیزه ها را به رزم ا فگنید — زما نی بکوشید و مردی کنید

سپس بابستور پورزریر به جنگ ارجاسپ رفت‌وبیدرفش دیورا به کین زریر بکشت و د رفش کاویانی را بانکور نگ اسپ زریر وسلاحش‌ازوی باز بستد . ارجاسپ خود از کار زار بگر یخت . مهتران لشکرش ازاسفند یار امان خواستند وبخشایش یا فتند .

گشتاسپ سپس به آریانابازگشت‌وبه‌بلخ رفت . در آنجا نیایشگاهی بنا وآنرا«خان گشتاسپی» نام کرد . جا ماسپ را د رآن به مو بدی گما شت . سپس اسفند یا ررا برا ی انتشار دین بهی فرستاد . اسفند یار به روم وهندوستان رفت ودین بهی را بیاراست و از سالاران جهان باژگرفت . پدرش او را سالاری خراسان‌داد. چون‌چندی براین برآمد سرکشی گرزم نام که کهن اسفندیار در دل میداشت‌به گشتاسپ گفت که اسفندیار میخواهد ترابیندد وجهانرا زیردست کند . گشتاسپ و زیرخود جاماسپ را بانامه‌نزد اسفندیار فرستاد و او را به درگاه خواند . چون‌اسفندیار به بلخ نزد پدررفت ،گشتاسپ او را به زنجیر کشید و درگنبدان د ژبه‌بندافگند . وخود به زابل نزد رستم وزال رفت تادین بهی را به آنان بیا موزد .

گشتاسپ دو سال در زابل ماند و لهراسپ پدرش در بلخ فرماندهی میکرد . چون ارجاسپ آگاه شدکه اسفند یا ردر بندوگشتاسپ در زابل و بلخ به دست لهراسپ پیراست به کین‌خواستن برخاست . ستوه جادو را به بلخ گزین به پژوهنده گی فرستاد . ستوه چون بلخ را از اسفندیار تهی یافت شاد شد و نزد خاقان رفت و او را ازکار اسفند یارآگاه ساخت . ارجاسپ سوا ران کشورش را فرا خواند .

در اینجاگشتاسپ نامهٔ د قیقی به پایان میرسد و فردوسی داستان‌گشتاسپ و پسرش اسفندیار را د نبا ل میکند .

در آثار زرد شتی یعنی اوستا وکتا بهای پهلوی به نام وکارنامه های‌گشتاسپ و د یگر پهلوانان گشتاسپ‌نامهٔ د قیقی مانند لهرا سپ و زر یر و اسفندیار و جا ماسپ و ارجاسپ تورانی

(c) ketabton.com: The Digital Library

و اندیرمان و کهرم و کتایون زن گشتاسپ که در اوستا هوتاوس ضبط گردیده به تکرار برمیخوریم.

در بخش گاثاهای اوستا و در آبان یشت و یشت نهم و یشت چهل و نهم وزا میادیشت، از گشتاسپ یاد شده و یشت آفرین پیغمبر زردشت وو یشتاسپ یشت به بیان کار نامه های گشتاسپ اختصاص داده شده است .

درجملهٔ متون پهلوی کتابی است به نام ایاتکار زریران و این کتاب که از پهلوی اشکانی برگردانیده شده است گاهی به نام «شاهنامهٔ گشتاسپ» خوانده شده و داستان جنگ گشتاسپ با ارجاسپ که دقیقی روایت کرده است با این کتاب با رابطه دانسته شده است.

دربارهٔ کارنامه های اسفندیار پور گشتاسپ که دقیقی آغاز کرده و فردوسی به پایان رسانیده است در کتابی که به نثر پهلوی بوده و سکسیران یا سکسیکین نامداشته اخبار اسفندیار به تفصیل آمده بوده و مسعودی درمروج الذهب از ان یاد میکند . عبدالله بن مقفع کتابیرا از پهلوی به عربی برگردانیده بود که مسعودی به نام کتاب البنکش ضبط کرده است . دراین کتاب نیز که مارکوارت آنرا «پیکار» خوانده است، داستان اسفندیار و جنگهای وی باتورانیان وزابلیان آمده بوده است . درکتاب معروف دینکرت، جلد هفتم، از گشتاسپ وگرشاسپ هر دوبه تفصیل سخن رفته است . بند هشن یکی دیگر از آثار پهلویست که از کارنامهٔ گشتاسپ و دیگر فرمانروایان کیانی درآن سخن گفته شده است . درمتن پهلوی اردای ویرافنامه نیز نام گشتاسپ آمده است وازجمله دراین عبارات« بورزید اندیشهٔ نیک، گفتار نیک ، کردارنیک وهم به آن دین باشید که زردشت سپنتمان ازمن پذیرفت وگشتاسپ در جهان روا کرد.»(۱۷) ودقیقی عین موضوع را چنین بیان کرده است :

که آنجا کند زند و استا روا　　کند موبدان را بدان برگوا

همچنان درکتاب اردای ویرافنامهٔ منظوم از زردشت بهرام پژدو که به زبان دری در نیمهٔ دوم قرن هفتم هجری نوشته شده است درین ابیات نام گشتاسپ آمده است :

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

هم ازگشتاسپ شه از سوی مادر　　از این تخمه نبا شد هیچ بهتر (۱۹)

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

درمینوی خرد در ضمن کارنامه های جهانداران کهن اعمال گشتاسپ نیزروایت شده است.

۱۷، ۱۸، ۱۹ و. ۲ ارداو پرافنامهٔ منظوم زردشت بهرام پژدو، چاپ دکتر رحیم عفیفی ، چاپخانهٔ دانشگاه مشهد ، ۱۳۴۳، ص ۲۵ وص ۱۰۴ وص ۱۰۵ علی الترتیب .

(c) ketabton.com: The Digital Library

نام گشتاسپ دراوستابه‌صورت ویشتاسپه، درپهلوی ویشتاسپ آمده ویونانیان آنراهیستاسپس گفته اند، ومعنای آن دارنده اسپ رمنده‌است. این نام درعربی‌بشتاسف‌وویشتاسف‌شده است . ازپدر گشتاسپ لهراسپ دراوستا یك باربه تلفظاوروت اسپه که‌معنای آن‌دارای اسپ‌رمنده است یاد شده است . دقیقی کارنامه های لهراسپ راچندان یاد نمیکند ولی‌فردوسی داستان‌اورا آورده‌است.

درنوشته های‌بیستون از فارسی باستان‌ویشتاسپ نام‌پدر داریوش نیز ذکر شده است که البته کسی‌دیگر وجز گشتاسپ پهلوان دقیقی‌نامه‌است . دراوستا گشتاسپ به صفت « مزدا پرست وپیرومنش پاك وراستی ودارای اسپان‌رمنده وفرکیانی دانسته شده‌است که‌به‌یاری فر، اندیشه وگفتار و کردارخود راتابع دین‌بهی‌گردانیدوآنرابه‌مقام بلند رسانید وبردشمنان خودتثریاونت‌و پشن وارجت اسپه(ارجاسپ) ازقبیله«خی‌ن» واشت‌اوروت‌ردرشی نیکه‌وشپینجه‌رشکه‌غلبه‌جست»(۲۱)

دقیقی‌نیزدر باب دینداری ویزدان پرستی گشتاسپ بااوستا همنواست وگوید :

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

بیگفند یاره فر وهشت سوی سوی داو رداد گر کرد روی

همی بود سی سال پیشش به پای بدینسان پرستید باید خدای

ودرباب دادگستری اگویدو :

یکی داد گسترد کزداد اوی ابا گرگ میش آب‌خوردی به‌جوی

دقیقی نیزمانندداوستا گشتاسپ را بافر میخواند :

پدید آمد آن فرهٔ ایزدی برفت از دل بد سگالان بدی

وچون ارجاسپ توران خدای آگاه میشود که‌گشتاسپ دین زردشت گرفته‌به موبدان خود میگوید که فرهٔ ایزدی از آریانابرفت .

دقیقی همچنان کشورگشتاسپ (آریانا) وپایتخت آن‌بلخ را فرخ (بافر) وخرم‌وگزین و بامی ونامور میخواند :

به بلخ گزین شدبدان‌نو بهار . . . . . .

شد از پیش‌او کینه وربیدرفش سوی بلخ بامی کشیدش‌درفش

چواز بلخ بامی به‌جیحون رسید سپهدار لشکر فرود آورید

به بستور گفتا که‌فرد اپگاه سوی کشور نامور کش سپاه

چنین گفته بودی توتا چند گاه سوی کشور خرم‌آری سپاه

۲۱ـ حماسه‌سرایی درایران،ص ۵۵۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسدی درگرشاسپ نامه‌نیز ازبلخ بامی بدینگونه یادمیکند:

به فرخترین فال گیتی فروز　　سپه را ند از آمل شه نیمروز
سوی شهرخانه به شادی و کام　　که خوانی ورا بلخ بامی به‌نام
به کیلف شد ازبلخ گاه بهار　　وزان جایگه کردجیحون گذار
همه ساورا لنهر تا مرز چین　　شمردندی آنگاه تو ران زمین
از آموی وزم تابه‌چاچ وختن　　زشنگان وختلان شهان تن به‌تن

دراوستا زریربرادر گشتاسپ به‌صورت زیری ویری ومتصف به‌صفت اسپ یئوذ یعنی جنگی سوار آمده‌است. دقیقی این صفت اوستایی رابه‌شکل نبرده سواروسوار همواره بانام زریریکجایکار میبرد :

سپهدا ر کش نام بودی زریر　　نبرده سواری دمنده چو شیر
نوشته دران نامهٔ شهریار　　برآهنگ مردان نبرده سوار
به جان زریر آن نبرده سوا ر　　به جان گرانمایه اسفند یار
چه گویم چه کردم نگار ترا　　که برد آن نبرده سوا ر ترا
کجا اوفتاده است گفتی زریر　　پدرم آن نبرده سوا ر دلیر
دریغا گوا خسروا مهترا　　نبرده سوار اگز یده گوا
نبرده برا درش فرخ زریر　　کجا زنده پیل آوریدی به‌زیر
زد انا سپهبد زریر سوا ر　　زجاماسپ وز پورش اسفند یار
از ایشا ن دوگرد گز یده سوار　　ز ریر سپهدا ر و اسفند یا ر
جهان پهلوان آن ز ریر سوار　　سواران تر کش بکشتند زار
به‌دین خدای و گو اسفندیار　　به‌جان زریر آن گرامی سوار
و بستو ر پور ز ریر سوا ر　　زخیمه خراسید زی اسپ دار
گرفته عمان تیغ ز هر اب دار　　که‌افگنده بدزو زریر سوار

باشرح کوتاهی که‌از مقایسهٔ قسمتهایی ازگشتاسپ نامهٔ دقیقی و گرشاسپ نامهٔ اسدی با روایات کهن اوستایی وپهلوی آوردیم چنان مینماید که گویادقیقی واسدی هردو ازمنابع و مآخذ مشترك یامشابه که‌غالباً به‌نثر بوده وشاید قسمتهایی ازمآخذ دقیقی وفردوسی مشترك و ازاسدی همان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بوده‌باشد، استفاده نموده باشند .

فردوسی خود دراین باره اشاره‌هایی دارد،آنجا که در باب دقیقی گو ید :

چو از دفتر این داستانهابسی　　همیخواندخواننده بر هر کسی

(c) ketabton.com: The Digital Library

جوانی بیامد کشاده زبان — سخن گفتن خوب وطبع روان
به نظم آرم این نامه راگفت من — از و شادمان شد دل انجمن

ومعلوم است که «نامه» بی قبلا وجود داشته است ودقیقی به منظوم ساختن آن آغاز نموده، اما:

زگشتاسپ وارجاسپ بیتی هزار — بگفت وسر آمد براو روزگار
برفت اوواین نامه ناگفته ماند — چنان بخت بیدار اوخفته ماند

به همین جهت هرچند ابیات دقیقی به نظر فردوسی سست و نادرست آمده است خود به نظم مکرر داستان گشتاسب وارجاسپ نپرداخته وهمان ابیات دقیقی را در کتاب خودجای داده است.

واما اینکه گفتیم اسدی کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی رابه شعر برگردانیده است از عباراتی که تاریخ سیستان از کتاب گرشاسپ نقل نموده ومادر آغاز این گفتار آورده ایم پیداست، زیرا گرشاسپ نامهٔ اسدی درواقع تفصیل روایاتیست که تاریخ سیستان از ابوالمؤید نقل کرده است.

امانامه ییکه مأخذ دقیقی وفردوسی بوده ونیز کتاب گرشاسپ خودمجموعه های دری روایاتی بوده اند که ازمتون کهن اوستایی وپهلوی وترجمه های آنها به عربی و داستانهای شفاهی فراهم شده بودند که معروف ومستعمل ومروج بوده وگوینده گانی مانند دقیقی وفردوسی واسدی نیزآنها رامیشناخته اند واسدی نیزدرسبب گفتن گرشاسپ نامه به این نکته چنین اشاره میکند:

به بگماز یک روزنزد یک خویش — مرا هردو مهتر نشاندند پیش
بسی یاد نام نکو رانده شد — بسی دفتر باستان خوانده شد
ز هرگونه را بی فگندند بن — پس آنگه کشادند بند سخن
که فردوسی طوسی پاک مغز — بدادست داد سخنهای نغز
به شهنامه گیتی بیاراستست — بدان نامه نام نکو خواستست
تو همشهری اورا وهم پیشه ای — هم اندرسخن چابک اندیشه ای
بدان همره از نامهٔ باستان — به شعر آرخرم یکی داستان

ودر بیان مردانه گی گرشاسپ از دو «نامهٔ کردار گرشاسپ» یاد میکند:

زکردار گرشاسپ اندر جهان — یکی نامه بد یادگار از مهان
پر از دانش و پند آموزگار — هم از راز چرخ وهم ازروزگار
زفرهنگ ونیرنگ وداد وستم — زخوبی وزشتی وشادی وغم
که چون خوانی ازهردری اندکی — بسی دانش افزاید ازهریکی...

تا آنجا که گوید:

(c) ketabton.com: The Digital Library

اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت　　تو با گفتهٔ خویش گردانش جفت

گو یا اسدی ازاینکه گو ید «اگر فردوسی نامهٔ کردار گرشاسپ رانگفت تو بگوی» متیقن است که فردوسی نیزازان نامه آگاه بوده مگر به نظم کردن آن نپرداخته است .

علی ای حال، گشتاسپ نامهٔ دقیقی وگرشاسپ نامهٔ اسدی جز اینکه در بعضی موارد هر کدام باروایات اوستایی وپهلوی در باب کارنامه ها وخصوصیات بعضی از پهلوانان شباهتهایی دارند باهمدیگر خودوجوه مشترکی چندان ندارند که قابل مقایسه باشند. شیوهٔ داستان پردازی دقیقی محکم و پراز هیمنه وخالی ازتخیلات وپیرایه بندیهای شاعرانه و بنا بران نزدیك به اصل متن منثوری است که آنرانظم کرده است. وصف صحنه هاوشرح کار نامه ها کوتاه،وقوع حادثه ها سریع وخالی ازحشو وزواید است. شاعرحتی نخواسته است تسلسل حادثات راتنظیم وطرح وقایع رادستکاری ومنسجم کند. مانند مترجمی درستکار حتی وقایع مکررا نیز بازگفته است. اما اسدی دروصف اشیاء واشخاص وحادثات ازنیروی طبع شعری استفادهٔ اعظمی برده وگاهی چنان به توصیفهای دراز وشاعرانه وزیبا پرداخته است که مخل تعقیب تسلسل داستان میگردد. از لحاظ مفردات لفظی دری هر دوغنی وپرمایه است اما گرشاسپ نامه ازجهت فزونی ابیات پرمایه تر است . دقیقی درهزار بیتی که گفته است جایی برای ایراد صحنه های بزمی نداشته ولی اسدی داستان عشق جمشید ودختر گورنگ زابلی را به نیکو ترین وجهی پرداخته است. اسدی در ایراد مطالب حکمی و فلسفی و پند واندرز ونتیجه گیری از وقایع داستانها پیرو فردوسی است اما دقیقی جزد و سه بار آنهم بسیار کوتاه از این گونه مطالب ندارد . درگشتاسپ نامه و گرشاسپ نامه نوعی از احساسات وطن دوستی دیده میشود . دشمنان در هر دو نکوهش میشوند و از دلیران آریانا ستایش به عمل میاید . حتی دقیقی به دشمن فحش میدهد وارجاسپ وپهلوانان ولشکریانش راجادوودیووبددین وپلید وپیرگرگ ودرنده گرگ میخواند . درگشتاسپ نامهٔ دقیقی پایتخت آریانا بلخ باسی است وگشتاسپ فرمانرواست . درگرشاسپ نامهٔ اسدی فرمانروا ضحاك است، پایتخت آریانا معلوم نیست. گرشاسپ ازطرف ضحاك درزیمروز (زابل، سیستان) فرمان میراند . درگشتاسپ نامه ارجاسپ تورانی برآریانا لشکر میکشد ولی سرانجام پس ازنبرد های سخت وخونین و کشته شدن پهلوانان ولشکریان بیشمار ازهردوسوی ارجاسپ شکسته میشود ومیگریزد وگشتاسپ به زابل نزد رستم به مهمانی میرود . اما درگرشاسپ نامه ضحاك به زابل به مهمانی اثرط میرود . گرشاسپ نیز باتورانیان میجنگد ولی این جنگ مانند جنگ گشتاسپ دفاعی نیست بلکه گرشاسپ خود به توران (چین) میتازد وباسالاران آنجا میجنگد . دقیقی تورانیان را جادو میخواند ولی اسدی ازجادویی

(c) ketabton.com: The Digital Library

کردن آنان نیز داستانی دارد . درگشتاسپ نامه صحنه های حوادث کارزارها بیشتر در داخل آریاناست. دراین صحنه ها ازبلخ ، جیحون،نوبهار ، (گنبدان)دژ، طوس ، زابل ، زا بلستان ،آذر مهر بر زین وخراسان نام برده شده است . اما صحنهٔ کارنامه های گرشاسپ وسیعتر است ودرداستان اودرداخل آریانا ازآموی، جیحون ، کالف (کیلف — کلفت) ، آب زره، البرز ،ایران (آریانا) ،باختر ،بلخ، داور ،دریای سند، دماوند ،زابل ،زابلستان ،زرنگ ،زم، سوبهار ،سیستان ، کوه شکاوند،سکاوند (هردو واقع درکابلستان)،شنگان ،شیرخانه،طوس،غور، کابل ، کابلستان، کاول،نیمروز، هیرمند، بست یادشده است .

ازگشتاسپ نامهٔ وقیقی بلخی باآنکه شمارهٔ بیتهایش اندك وتوالی داستانها یش محدود است بساچیز ها میتوان آموخت . ازگشتاسپ نامه میآموزیم که نیاکان ماباتمطیع یاتخویف ازراه وآیین ومسلك وشرافت وحفاظت کشور ونوامیس ملی خوددست نمیکشیدند .

ارجاسپ درنامهٔ خویش گشتاسپ بلخی ومردم آریانا را بدینگونه تطمیع وتخویف میکند :

چو آگاهی تو سوی من رسید — بروز سپیدم ستاره بدید
چو نامه بخوانی سر و تن بشوی — فریبنده را نیز منمای روی
سر آن بند را ازمیان باز کن — بشادی سی روشن آغاز کن
گر اید ونکه بپذیری این پند من — زترکان ترا نیز ناید گزند
زمین کشانی و ترکان چین — ترا باشد این همچو ایران زمین
بتو بخشم این بیکران گنجها — که آورده ام گرد بارنجها
نگو رنگ اسپان باسیم و زر — به استامها در نشانده گهر
غلامان فرستمت با خواسته — نگاران با جعد آراسته
ور اید و نکه نپذیری این پند من — ببینی گران آهنین بند من
سپاهی بیارم زترکان چین — که بنگاهشان بر نتابد زمین
بینبازم این رود جیحون به مشك — به مشك آب دریا کنم پاك خشك
بسوزم نگاریده کاخ ترا — زبن بر کنم بیخ وشاخ ترا
زمینتان سراسر بسوزم همه — کتفتان به ناوك بدوزم همه
زایرانیان هرچه مرد است پیر — کهشان بنده کردن نباشد هژیر
از ایشان نیاید فزونی بها — کنم شان همه سر زگردن جدا
زن و کودکانشان بیارم ز پیش — کنم شان همه بندهٔ شهر خویش

(c) ketabton.com: The Digital Library

زمینشان همه پاك ویران کنم　　درختانش از بیخ و بن بر کنم

بگفتم همه گفتنی سر بسر

توژرف اندرین پند نامه نگر

چون نامه به گشتاسپ میرسد گزینان آریانا و اسپهدان وگوان جهان دیده وموبدان وجهان پهلوان زریر وجاماسپ حکیم وزیرو مشاور خودرا فرامیخواند ودربارهٔ نامهٔ ارجاسپ باآنان مشورت میکند وسپس میگوید:

که ناخوش بود دوستی با کسی　　که ما به ندارد زدانش بسی

پیام ارجاسپ جوانان آریانا راخشمگین میسازد، دقیقی این صحنه راچه خوب بیان میکند:

همان چون بگفت این سخن شهریار　　زریر سپهدار و اسفندیار

کشید نـد شمشیر و گفتند اگر　　کسی باشد اندر جهان سر بسر

که نپسندد او را به دین آوری　　سر اندر نیارد به فرمانبری

نگیرد ازو راه و دین بهی　　مر این دین به را نباشد رهی

به شمشیر جان از تنش بر کنیم　　سرش را به دار برین بر کنیم

سپس یك هیأت سه نفری تشکیل میشود تاپاسخ نامهٔ ارجاسپ رابنویسند:

زریر گرانمایه و اسفندیار　　چوجاماسپ دستور نا باکدار

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

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

پاسخ نامهٔ متعرضانه وپرازبیم وامید ارجاسپ، مملواز احساسات ملی ووطنی است که ازآن عزم واراده ودلیری واستواری نیاکان مابه وضاحت نمودار است وایستاده گی جوانان ازخودگذر آریانا را در برابر تعرض نشان میدهد. دقیقی شاعر نکته سنج وبزرگ آنرا چنین بیان کرده است:

رسید آن نوشته فرومایه وار　　که بنوشته بودی سوی شهریار

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

نه بنوشتنی بدنه بنمودنی　　نه بر خواندنی بدنه بشنودنی

چنان گفته بودی که من تادوماه　　سوی کشور خرم آرم سپاه

نه دو ماه باید زتونی چهار　　کجا من بیایم چو شیرشکار

توبر خویشتن بر میفزای رنج　　که مابر کشادیم درهای گنج

بیارم زگردان هزاران هزار　　همه کاردیده همه نیزه دار

(c) ketabton.com: The Digital Library

همه‌شاه چهر و همه‌ماهر وی — همه سر وبالا همه‌راست‌گوی
جهانشان‌نفر سوده از رنج وآز — همه شیر گیر و همه سر فراز
چو جو شن بپو شند روز نبرد — ز چرخ بر ین بگذرانند گرد
به‌زین اندرون گشته‌چون کوه‌سخت — کند تیغ شان کوه‌رالخت‌لخت
همه نیزه د اران شمشیر زن — همه‌باره ا نگیز و لشکر شکن
همه‌دین‌پذ یر وهمه‌هو شیار — همـه از در یـاره وگـوشوار
ازایشان دوگرد گزیده سو ار — ز ر یر سپهد ار و ا سفند یا ر
چوایشان بپوشند زآهن قبای — به‌خورشید وماه اندرآرند پای
چوبرگردن آرند رخشنده گرز — همی تابد ازگرزشان فر و بر ز
چو ایشان بپا شند پیش سپاه — ترا کرد با بد به ایشان نگاه
تو جیحون‌سینبا زهرگزبه‌مشك — که‌ماراچه‌جیحون‌چه‌سیحون‌چه‌خشك

به روز نبرد ار بخوا هد خدای
برزم اندرآ رم سرت زیر پا ی

گشتاسپنامه هرچند اثری حماسی وداستان رزم وکین است، د وستی صمیما نه بین افرا د خانواده و دربین انسانها به صمیمی ترین لهجه یی درآن تجلی کرده است.

دقیقی حالت گشتاسپ رابه هنگام آگاه شدن ازمرگ برادرش زریر چنین شرح میکند :

چو آگا هی کشتن ا و رسید — به شاه‌جهان مرگی آمد پدید
همی‌گفت‌گشتاسپ کای‌شهریار — چرا غ دلت‌را بکشتند زا ر
همه جامه تاپای بدرید پاك — بران‌خسروی تاج‌پاشیدخاك
سپس گفت‌داننده جاماسپ را — چگویم کنون شاه‌لهر اسپ‌را
چگو نه فرستم فـرسته بدر — چگو یـم بـدان‌پیر گشته پدر
چگویم چه کردم نگا ر ترا — که بردآن نبر د ه سوا ر ترا

ودربارهٔ بستور پورزریر به هنگام مرگ پدرش چنین گوید :

بدا ن‌تاختن تا برا و رسید — چو اورا بدان‌خاك کشته‌بدید
بدیدش مراو راچونزدیک شد — جها ن فر و زانش تاریك شد
برفتش دل وهوش‌وزپشت زین — فکند ازبرش خویشتن برزمین
همي گفت کای‌ماه‌تابان‌من — چرا غ دل‌و د یده‌و جا ن من

(c) ketabton.com: The Digital Library

بران رنج وسختی بپرو ردیم کنون چون برفتی بکه اسپردیم
همی لشکر و کشور آراستی همی رزم رابا رزو خواستی
کنون کت بگیتی برافراخت نام شدی کشته ونارسیده به کام

گشتاسپ دراین ابیات باچه صمیمیتی به مردم خطاب میکند :

به دین اندرون بود اسفند یار که بانگ پدرش آمد از کوهسار
که ای نامداران وگردان من همه سرسرا چون تن وجان من
مترسید ازنیزه و گرز و تیغ که ازبخشمان نیست روی گریغ

وقتی لشکریان آریانا از تورانیان کین میستانند وارجاسپ از آوردگاه میگریزد و لشکرش بیچاره میشود اسفندیار برایشان می بخشاید :

چو ترکان بدیدند کارجاسپ رفت همی آید ازهرسویی تیغ تفت
همه سر کشانشان پیاده شدند به پیش گو اسفندیار آمدند
کمانهای چاچی ببند اختند قبای نبردی برون آختند
بزاریش گفتند گر شهریار دهد بنده گانرا به جان زینهار
بدین اندر آییم وخواهش کنیم همه آذرانرا پرستش کنیم
از ایشان چو بشنید اسفندیار به جان وبه تن دادشان زینهار
بر آن لشکر گشن آواز داد گو نامبرد ار فرخ نژاد
که ای نامداران ایرانیان بگردید زین لشکر چینیان
که بس زاروارند و بیچاره وار دهید این کسانرا به جان زینهار
بدارید دست ازگرفتن کنون مبندید کس را مریزید خون
متازید واین کشته گان مسپرید بگردید واین خسته گان بشمرید

از اینگونه درسهای انساندوستی وداد گستری وراستی ومخالفت بانیرنگ ، در گشتاسپنامهٔ دقیقی بسیار است ولی به آنچه گفته شد بسنده میکنیم .

درفرجام بایدگفت که دقیقی بلخی شاعری توانا ، ژرف اندیش ونیکو خوی است، ازاشعارش چنانکه فردوسی بزرگ اشارت کرده است خوی بد نمودار نیست . وی همچنانکه کین گرفتن از متعرض رامیستاید دلیری ومردانگی رادر دل آدمی می نشاند. چراغ احساس وطند وستی ومردم پروری رادردل ودماغ خواننده روشن میکند. زینهاردادن به بیچاره گان وزارمانده گانرا تشویق میکند.

دقیقی نخستین بنیانگذ ارشعر حماسی وگزارندهٔ سر گذشت داستانی گذشته گان ماست زیرا

(c) ketabton.com: The Digital Library

هر چند بیش از وی حماسه سر ایا ن وتاریخ نگارانی بوده اند ولی متأسفانه آثار شان بمانرسیده است.وی می خواسته است تامردم خود را بیدار سازد.گذشتهٔشانرا بیاد شان دهد تا حال خود را بهتر سازند واز اسارت وزبونی که از لحاظ فرهنگی واجتماعی وسیاسی دامنگیرشان شده بود خود را وار هانند ومردم نیز چنان میخواستند .

بدینسان می بینیم که مردم سرزمین باستانی ما آریانای بزرگ ـخراسان ،افغانستان ـ در خدمت به ایجاد تمدن وفرهنگ وعلم وادبیات این منطقه پیشتازاند.د ر تکوین کهنترین حماسه های ملی وشناساندن قهرمانان بزرگ داستانی که اعما ل وکارنامه های همه به نحوی عبرت انگیز ودلاویز است سهم بزرگ داشته وحماسه سرایان بزرگ ما از دوره های ویدایی و ا وستا یی گرفته تا نویسنده گان خداینامه ها وگردآورنده گان شاهنامهٔ ابومنصوری وابوالمؤ ید بلخی و دقیقی بلخی وفردوسی واسدی ودیگران حقوق بزرگی بر ما دارند که باید با بزرگداشت آ نا ن و بحث وفحص عالمانه دراحوال وآثار شان وچاپ ونشر کتب شان آن حقوق را ادا کنیم وراه ورسم علمی وفرهنگی وادبی شانرادنبا ل نماییم .

قیمت وقت

باد است غرور زندگانی — برقست لوامع جوانی
دریاب دمی که میتوانی — بشتاب، که عمر در شتابست
(سعدی)

(c) ketabton.com: The Digital Library

نحمده و نصلی علی رسوله

نظری بر منابع شرقی

حکایات لافونتن شاعر قرن هفدهم فرانسه

۱۶۲۱-۱۶۹۵م

پوهنمل شاه علی اکبر

سر زمین های داستان آفرین مشرقزمین از زمانهای پیشین مهد پرورش قصص و افسانه های شگفت آور بوده است. آن داستانهانه تنها درین قطعه زمین پابر جامانده بلکه بسوی سر زمین ظلمات نیز سیر نموده و در آنجا باقیافه ها و اشکال دیگر اسباب سرگرمی مردمان را در مجالس فراهم کرده و هنر وادب آنان را غنی ورنگین ساخته است .

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

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

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

حکایات :

۱-از کلیله و دمنه :

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

---

(۱) لافونتن، کلیات، کتاب هفتم، مقدمه ص ۱۱۷ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ب ـ گرگ و صیاد

ج ـ دوطوطی، شاه وپسرش

د ـ گربه، را سوو خرگوش کوچك

ه ـ شوهر، زن و د زد .

و ـ تاجر، شریفزاده، شبان و پسر شاه

ز ـ گربه و موش .

۲ـ از انوار سهیلی :

الف ـ دو کبوتر .

ب ـ موشی که دختر شد .

ج ـ سنگپشت و دو مرغابی .

د ـ ماهیان وماهیخوار .

ه ـ زاغ، غزال، سنگپشت وموش .

و ـ دو دوست .

ز ـ انسان ومار (شتر سوارومار)

ح ـ مؤتمن خائن (موش آهنخوار)

ط ـ باز شکاری و مرغ خانگی

ی ـ خرس وبا غبا ن

یا ـ دوتن ماجراجووطلسم .

۳ ـ از مثنوی :

قور باغه وموش (موش وچغز درانوار سهیلی) .

۴ ـ سر زبان نامه :

روستایی ومار

۵ ـ از گلستان: رؤیای یکتن از باشندگان مغل (شاه وگدا) .

۶ ـ از پنچه تنتره: خردر پوست شیر (در پو ست ببر)

ونیز ده حکایه زیر را از منابع شرقی اخذ کرده ولی تنها معانی را اقتباس نموده: طرز تنسیق وتنظیم داستان وقهرمان حکایه را تغییر داده است .

۱ ـ از کلیله ودمنه : زن شیر فروش و کاسهٔ شیر .

(c) ketabton.com: The Digital Library

این حکایه در کلیله ودمنه وپنچه تنترا بنام «زاهد خیالباف بادیگ (کوزهٔ) روغن و عسل وآرد » آمده است .

ب ـ روباه ونیم تنه چرمی : درکلیله ودمنه وپنچه تنتره (روباه وطبل جنگ) آمده است .

ج ـ دوجوانه گاو وقورباغه: درکلیله ودمنه وپنچه‌تنتره بنام دوقوچ (نخچیر) وشغال آزمند (روباه آز مند) آمده است .

۲ ـ از انوارا لسهیلی :

الف ـ شبان وشاه : فریفته شدن زاهد بریاست وگمراهی ونابینا ومار .

ب ـ مرد ساعی ومردمتوکل : دوپسر پادشاه حلب .

ج ـ گرگ و بره : داستان باز و کبک دری.

د ـ زاغ وروباه: در کلیله و دمنه وانوار سهیلی : بطی که درآب روشنی ماه دید، ودرلطایف الحکمه : زغنیکه به‌گفته غوك فریب خورد .

۳ ـ از مثنوي مولوي : زاغ مقلد عقاب : درمثنوی وانوار سهیلی کلنگی که تقلید باز کرد و بزیان رسید .

۴ ـ ازمرزبان نامه : پسر مردوسه جوان : در مرزبان نامه (پسر مردوخسرو) آمده است .

۵ ـ از امثال لقمان : ماکیانیکه بیضه زرمی‌نهاد : درشاهنامه‌ثعالبی هم آمده است .

۶ ـ پرنده بیکه باتیر زخمی شد، دراشعار ناصر خسرو بلخی بنام عقاب مغرور، آمده است .

چگونگی انتقال منابع :

الف ـ داستانهایی راکه‌ازکلیله ودمنه اخذکرده بالوسیله پ ، پوسمن راهب ایطالوی‌بوده است .آن شخص کلیله ودمنه ابن‌مقفع راکه در اواخر قرن‌یازدهم میلادی (حدود ۱۰۸۰م) توسط سیمیون ست به یونانی ترجمه شده بود، از روي نسخه دست‌نویس مربوط به‌لیون‌الاسیوس درسال ۱۶۶۰م به لاتین ترجمه نمود وبسال ۱۶۶۶م در روم بزیر نام «حکمت هندیان‌باستان» بطبع رسانید . (۱)

۲ ـ داستانهای‌انوار سهیلی را داود صاحب اصفهان (داودسعید اصفهانی) به‌فرانسوی‌ترجمه کرده‌بود ودرسال ۱۶۴۴م توسط کتابفروشی سیمیون پوژه درپاریس نشر گردید .

این کتاب را محتملا ته‌ورنیه سیاح‌فرانسوی‌به فرانسه برده باشد.زیرا وی‌در سال ۱۶۸۹

---

(۱) محمد جعفر محجوب، درباره کلیله ودمنه، ص ۸۲ ، کلیات و امثال لافونتن صفحات ۶۵ ومقدمه ۳۰ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

وفات نموده یعنی شش سال قبل از لافونتن. ولافونتن در سال ۱۶۹۵ زندگی را پد رود گفت (۱) تهورنیه درسال ۱۶۰۵ بدنیا آمده بود ودر سنین بین ۳۵-۴۰ در وقت مسافرت خویش به مشرق آن کتاب را بپاریس برده باشد. این شخص سفرنامه یی نیز دارد که از سفر خود در ایران نبشته است *

۳ - قصص پنچه تنتره توسط سیاح دیگر فرانسوی، فرانسوه برنیه (۱۶۲۰ - ۱۶۸۸) طبیب اورنگزیب (فرمانروایی ۱۶۵۸ - ۱۷۰۷م) به پاریس برده شد. وی بسال ۱۶۶۹ از هند به فرانسه بازگشت ودرسال ۱۶۷۳ بالافونتن در مهانسرای مادام دوله سبلیی پر، برخورد. یاد داشت های او درسال ۱۶۷۰ - ۷۱ نشر گردیده بود.

۴ - بونه وانتور راهب ایطالوی (۱۲۲۱ - ۱۲۷۴م) نیز حکایتهایی از پنچه تنتره راترجمه کرده بود که مورد استفاده لافونتن قرار گرفت وامکان دارد ترجمه او پیش از ترجمه پوسین بدسترس لافونتن رسیده باشد. (۲)

۵ - پلانود: (۱۲۶۰ - ۱۳۱۰م) این شخص از آسیای کوچك و راهبی عیسوی بود. وداستانهای یونان باستان و لاتین را از افواه گرد آورد و بنام قصه سرایان آن سرزمین ها در کتابی بنام «مجموعه ادبیات یونان و امثال ایزوپ» گرد کرد. (۳) مگر این شخص بسیاری از امثال لقمان حکیم، حکایات مثنوی مولوی بلخی را بنام ایزوپ وفیدر ثبت کرده است.

حکایت های پرداخته ایزوپ وفیدر تاآن زمان وحتی تا امروز بصورت کتبی بدست نیامده است وبعضی ازمتخصصان یونان و بیزانس موجودیت ایزوپ را در ان عصر (۶، ۵، ق م) افسانوی میانگارند. (۴)

چون مولینا جلال الدین بلخی وپلانود دریك عصر و نزد یك همدیگر میزیستند بنا بر ان داستانهای او برای پلانود رسیده ووی آنهارا بنام ایزوپ ثبت کرده است. چنانکه (حکایه خواجه ولقمان» مولینا عیناً در سیر زندگی ایزوپ درج شده است. وهمان صفات لقمان حکیم که در کتب سیر وتواریخ شرق درج است پلانود آن را درباره ایزوپ آورده است. درحالیکه لقمان حکیم شخص واقعی بود و کتابی داشت

---

(۱) لاروس ۱۹۷۱ ص ۱۵۹۳، لاروس ادبی ص ۲۴۳، امثال لافونتن، مقدمه ص ۳۰.

* نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، مناسبات کلیسای روم با ایران، ص ۲۹۲ - ۲۹۷، شماره ۹۵ - ۹۶ سال ۱۳۴۹.

(۲) لافونتن، کلیات، ص ۱۲۲.

(۳) همان اثر ص ۶۵.

(۴) لاروس: ص ۱۰۷۳ (۱۹۷۱)، دیمیتری رافتو پولوس متخصص ادب وتاریخ بیزانس، Robert فرهنگ اعلام، چاپ ۱۹۷۴ پاریس ص ۹۰۶. تاریخ اخیقر، کامبریج سال ۱۹۳۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بنام «مجلة لقمان» (١) ولی ایزوپ را رافتو پولوس افسانوی میداند. واگر بپذیریم که ایزوپ موجود بوده باشد، زندگی اورا بین قرن ٦ و ٥ ق م میدانند وامثالش را در اوایل قرن چهارد هم از افواه گرد آورده اند. یعنی پس از یکهزار وهشتصد سال. قصص وامثال لقمان حکیم رادر سال ١٢٩٩ م یعنی همان زمانیکه هنوز پلانود زنده بوددر اروپا بدست آوردند که در آن نسخه موجود دراروپا به تعداد چهل ویك حکایه پندواندرز موجود است (٢)

بنا بران میتوان گفت که دراثر اشتباه یاسوء تفاهم یاعمد که پلانود درین مورد داشته است بسیاری ازامثال وحکایات لقمان ودیگران را از مشرقزمین بنام ایزوپ ثبت کرده است و خطای اوسبب گردیده است تالافونتن هم آنهارا ازمنابع یونان وروم بداند. نه تنها لافونتن را این التباس به دیده پدید آمد بلکه محققان امروزه قبل های او هم بهمین خبط گرفتار آمده اند.

یك عده داستانهای مولوی ومولینا جامی (درهفت اورنگ وبهارستان) وقصص لطایف الحمکه دانوار سهیلی نقل گریده وبدانوسیله به اروپا رفته است. ملاحسین واعظ علاوه بر امثال کلیله ودمنه ابوالمعالی تعداد زیاد حکایات مهابهارت ودیگر منابع رادر کتاب انوارالسهیلی ایزاد کرده است. چون آنان قبل ازواعظ میزیسته اند یقیناً واعظ ازآنان اقتباس کرده است. (٣).

٦ — اندره دوربی: این شخص حکمران ناحیه مالزر در فرانسه بودوچون مردی دانشمند بوده است، درسال ١٦٣٤ کتاب «گلستان» سعدی (ره) رازیر عنوان «قلمرو گلها» به فرانسوی

---

١ - راجع به لقمان: رك: شاه علی اکبر شهرستانی، تحقیق منابع شرقی اشعارلافونتن، صفحات ١٨ الف — ٢٥: قرآن کریم، تاریخ گزیده، بوستان، تاریخ طبري ج ١، طبقات ناصری ج ١، دائرة المعارف اسلامی چاپ اول، تاریخ الادب العربی، ملل ونحل، لطایف الحکمه، تاریخ العرب المطول، مرآت المثنوی، بانگ نای، تاریخ العربی ومصادره جزء دوم، قصص العرب، مروج الذهب، مصادر الشعر الجاهلی وقیمتها التاریخیه، تاریخ سیستان وغیره.

٢ - خلاصة دایرة المعارف اسلامی چاپ ١٩٥٣ لیدن ص ٢٨٩ — ٢٩٠.

٣ - مثنوی: موش وچغزو زاغ، شیروخر وروباه، نخجیران وشیر، و غیره، هفت اورنگ: کلنگی راکه هوس شکار بود، زاغ وکبوتر، زاغیکه تقلید کبك نتوانست وروش خود رافراموش کرد، مرغ ماهیگیر که بحیله ماهی میگرفت، قاضی غریب که پادشاه بروخشم گرفت. . . و غیره.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ترجمه کرد . (۱)ولافونتن در امثال خویش «رؤیای یکتن از باشندگان مغل» را ازان اقتباس کرده وبشعر در آورده است .داستان مذکور در «باب اخلاق درویشان» (۲)عیناً موجوداست .

انگیزه لافونتن در اقتباس از آثار شرقی :

چنانکه لافونتن درمقدمه نخستین کتاب خویش که درسال ۱۶۶۲م نشر گردیده، مینویسد: مرام اواز منظوم ساختن امثال تاثیر بیشترآن بر دوفن پسر لویی چهاردهم،اصلاح اخلاق واداب معاشرة اطرافیان وی بوده است. کاراوتا آن زمان درفرانسه بی سابقه بود .وی آن عمل را راهی جدیدمی پنداشت .هنگامیکه امثال پندآمیز واندرزهای مشرقزمین بدستش رسید بسیا راز مطا لبی راکه تاآندم از نظر او پنهان بود براو روشن گشت وآنهارا بشعردرآوردوگویابه اشعار خود جانی تازه وروحی جدید د مید (۳)

لافونتن نکته های پند آمیزخود راد رخلال حکایات ایرادمی نماید وگاهی نتیجه رابه همان مرام اخلاقی پایان میدهد، امثال رابشکل طنزوکنایه بر ای توبیخ خیره سران بکار می برد .(۴) اواز هر جا : یونان،لا تین ،شرق وهرجایی که دستگیرش می شود بدنبال مطلب خود می پوید وحکمت می جوید واثرخود رارنگین ونمکین می سازد واز هر دهن سخنی وازهرچمن سمنی گردمی آرد .

لافونتن حتی برمسایل فلسفی نیزدست می یازدوعقیده «تناسخ وحلول» و«دورو تسلسل» (۵) را ازخلال نبشته هاوآثار هند ی بیرون می کشد وآن رابا افکار وعقاید «فیثاغورس» مقایسه و مقارنه میکند وبرآن خرده میگیردوابراز نظر میکند . (۶)

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

۲ـ کلیات سعدی،چاپ اقبال ۱۳۴۲ تهران .

۳ـ لافونتن ، کلیات،مقدمه ص ۶۵ .

۴ـ رك: شاه علی اکبر،تحقیق منابع شرقی اشعار لافونتن، حکایات : سنگ پشت ودو مرغابی ، گربه وموش،قورباغه وموش ،خرس وباغبان .

۵ـ درین باب رجوع کنید به: الاضواء علی میادین الفلسفه . . . ازاستادفقیدصلاح الدین سلجوقی چاپ مصر،ص۲۳،عبدالکریم شهرستانی : ملل ونحل،چاپ ۱۳۵۰ چاپخانه اقبال ص ۴۵، ناصر خسرو: زاد المسافرین چاپ ۱۳۴۱ ص ۴۲۳،الادیان والمذاهب المعاصره ص ۴۵.

۶ـ لافونتن :امثال ، کتاب ۱۲ حکایه ۱۲ ص ۴۸۰ـ۴۸۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجودعقیده برهمن هاي و یشنویی که ازقرن هشتم قبل ازمیلاد درهند شا یع گردید(۱) درآثا ر آریه هاي قدیم نیز دیده می‌شود وداستان «زال وسیمرغ» نمونه‌یی ا ز ا ن ا ست که‌قبل ازظهورزر دشت (هزارسال پیش ا ز میلاد، درباختریا بخدی، بختی)وجود داشته است. (۲)

چنانکه ازپنچه تنتره وپنج د استان کلیله‌ودمنه پیداست برهمن ها درحکایات کرتکاودمنکا کوشیده‌اند تا در خلال‌آن عقا ید خو بش را القانما یند (۳)

در داستان های: «موشی که دختر شد»، «باز ،شاه‌وصیاد» و«دختري که باماراز دواج کرد»(۴) وغیره این اندیشه را باز گفته است .

بنا برآن‌طوریکه علامه‌ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی در کتاب«الملل والنحـل»(ص ۱-۴۶۲) گو ید وعقید ه براهمه رابصورت نیکوشرح دهدودر (ص۴۶۳)ازقول ارسطو سخنی ازعقاید شان بیان میدارد که‌با «قصه‌موشی که دختر شد» و« شغال‌زا هد»و «شیرسازان» کاملا مطابق‌است که‌در کلیله‌ودمنه آمده‌است . وشهرستانی برطرزتفکربراهمه ولافونتن در شعرخود تقرب انسان‌رابه‌آفتاب انتقاد مینمایند. (کلیـات، کتا ب نهم حکایه هفتم،ص ۱۴۲).

علامه شهرستا نی گو ید : قلانوس شاگرد فیثا غورس‌به هند رفت و به ا شا عـه افکارا و پرداخت.وبرهمنن ازافکار اومتا ثر گردید. (ص۴۵۸-۴۵۹) .

ولی‌فیثـا غورس‌حکیم یونا نی درقرن ششم‌قبل ازمیلاد زندگی‌میکرد وعقیده نسخ که‌لافونتن ان را Mètempsycose نامیده‌است چگونه‌دران زمان‌به‌برهمن هاانتقال‌نموده‌باشد ؟درحالیکه‌این‌عقیده درقرن‌هشتم‌قبل‌ازمیلا دمیان هندیان پخش گردیده باشد (۵) و ازروابط انسـان با حیو ا نات در او پانیشا د تذکرداده شده است. (۱)وبعضی ازآثار دیگر پیدایش‌آیین برهمن‌رابه‌قرن د هم قبل از میلادنسبت‌میدهد.(۲) لافونتن در حکایه ((دودوست))وجود دوستان یکدل را در کشور خیا لی

۱- الا دیان و ا لفر ق و المذا هب المعا صر ه، تالیف عبدا لقا د رشیبة الحمد استاد جامعه مد ینه منو ره ،چاپ‌جد ه ص ۴۵ .

۲-فر دو سی ،شاهنا مه ،ج‌اول ،داستان به دنیاآمدن ز ال‌ص۴۸،۴۹ از انتشارات امیر کبیر.

۳ - دو کتو رطه حسین ، ا لف لیلة و لیلة ص ص ۱۹۰-۱۹۵و۱۲-۲۱۳

۴-دکتو رذاکر حسین ، منتخب پنچه تنتره،سال ۱۹٦۵، چاپ دهلی ،

۵ -الا د یان و ا لفر ق‌والمذاهب المعا صره ص۴۵-۴۹،

(۱،۲)- (درح ص ٦٦).

مونومو تپه مي‌جويد وگويا باحافظ همنواست که ميگويد:

وفا ز کس مه طلب ورسخن نمي‌شنوی بهرزه طالب سيمرغ و کيميا ميباش

عقائد و آراء در بارهٔ منشأ امثال:

درآثار اروپايی حکيم هندی را «بيدپای» «وپيلپای» نوشته‌اند (۳) وواعظ کاشفی گويد: از اهل خبره شنيدم که نام آن حکيم ((هتي پات)) است به معنای (حکيم مهربان (۴) واصل آن «ويدپا پتی» است. يعنی «حکيم دانا» (۵) طبق تصريح مولف پنچه تنتره نام مولف آن کتاب «ويشنو شرمه» ميباشد. (۶) ويرا بنام «بشن سره» هم آورده‌اند. اين اسم از دو جزو مرکب است: جزء اول «ويشنو يا بشن» است بمعنای «نگهبان جهان» (۷) وجزء دوم «شرمه، شرمن» است که درنسخ دری و عربی کليله و دمنه «شليم» شده است. در آثار دری و عربی نام مولف را «بيدبا» و «بيد پا» نبشته‌اند و معنای آن «صاحب دانش» است (۷)

لا فونتن در مقدمه کتاب هفتم خويش که براي مادام دو مونتسپان نبشته است چنين ميگويد: «فقط از لحاظ حق گزاري بايد بگويم که قسمت اعظم اين کتاب را از پيلپاي حکيم هندي گرفته‌ام. کتابش به بسياري از السنه عالم ترجمه گرديده است. مردم کشور فرانسه آن حکيم و کتابش را خيلی قديم ميدانند و به مقايسه با ايزوپ آن را کهن‌تر مي‌پندارند، اگر همين ايزوپ لقمان حکيم نبوده باشد، بيدپاي از ايزوپ پيشتر و ديرين تراست....» (۸)

بهنود بن سحوان مشهور به علی بن الشاه الفارسی که در قرن هفتم هجري ميزيست (۹) در مقدمه کليله و دمنه ترجمه ابن مقفع (چاپ ۱۸۸۸ م بيروت) راجع به حملهٔ اسکندر کبير بر «فور Porus» شاه هند و پيروزي وخدعه حربی اسکندر داستان شيرين دارد (۱۰). هموگويد مردم قنوج بر کسيکه اسکندر اورا بحيث وکيل و نايب خويش گزيده بود. شوريدند ورايی ديگر از تخمه رايان قديم خويش

۱- ايند و شيکهر، پنچه تنتره، مقدمه - دکتور روان فرهادی، سرو دنيايش، مقدمه ص ۱۱۲، از نشرات مجله ادب ۱۳۵۴

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

۳- در آثار لافونتن مکرر تذکر رفته. ۴- واعظ کاشفی، انوار سهيلی، چاپ امير کبير ص ۶۰-

۵- پنچه تنترا، مقدمه. ۶- پنچه تنترا، مقدمه مجله ادب سال ۱۸ شماره ۵-۶ ص ۲۳ - (۷) لاروس، اعلام، ص ۱۶۳۷ - «۷» المنجد، اعلام ص ۱۰۷.

۸- لافونتن، کليات، کتاب ۷ حکايه اول ص ۱۱۷، (۹) ابن مقفع، کليله و دمنه، به تصحيح و تنقيح خليل الياز جی طبع ۱۸۸۸ بيروت، مقدمه. (۱۰) همان اثر

(c) ketabton.com: The Digital Library

گزیدند. و کلیله و دمنه در عصرآن شخص که اورا «دبشلیم» میگفتند تألیف گردید (۱). «دبشلیم» معرب یا ابدال «دیو شرمن» میباشد.

اگر سخن کیث را مدار اعتبار بدانیم که میگوید: کتاب پنچه تنتره در زمان فرمانروایی خاندان «گوپتا» تألیف گردید ودران عصر سنسکریت زبان دینی و درباری هند بود. (۲) پس تأثیر عقاید وافکار یونانی هم موردپرسش وسباحثه می‌آید وگفتهٔ علامه شهرستانی هم مصداق پیدامی کند. مگربنابه گفتهٔ ایندو شیکهر مترجم پنچه تنتره، این کتاب به مکتب نیتی شاسترا (سیاست و روش عاقلانه در روش و اصول زندگی) متعلق است. و ابواب لاحق آن را برزویه طبیب از کتاب مهابهارت ترجمه و با آن ضم کرده است. (۳)

قرارگفته مولف «کتاب اسکندر کبیر»، اسکندر بسال ۳۲۷ ق م به هند حمله کردو بسال ۳۲۵ ق م ازهند بسوی بابل بسیج کرد. و کیث گوید: کلیله ودمنه بسال ۳۰۰ ق م تالیف گردیده است.

واگنر دانشمندالمانی گوید: افکار هندی اقتباس وتقلید رانمی پذیرد ودارای حساسیت خاصه است. هندومشرقزمین گنجینه افسانه‌هابوده‌است. (۴)

دکتور طه حسین درکتابی که تحت عنوان «الف لیلة ولیلة» تالیف کرده و دران داستان ((هزارو یک شب)) را ازنگاه‌های گونه گون تحلیل وتفکیک نموده است درفصل چهارم ((موضوع الحیوان فی الملهاة)) چنین میگوید: «قصص حیوان را درهزار و یک شب بدودسته تقسیم می نماییم: اول آنکه حیوان درحکایتی شخصی ازشخصیت‌های قصه رامی سازد وحرف می زند، قسم دوم آنکه حیوان تنهادر آن «رمز» است که دراعتقادات دینی همچنان است. قسم نخستین آن برای پندو اندرزبکارمی رود. قصه حیوان برای موعظه درادبیات عربی کتاب کلیله ودمنه است وآن بهترین مثال است. و درادب فرانسوی قصص لافونتن بهترین نمونه آن است». لطایف الحکمه ومرزبان نامه وجواهرالاسمار

۱- ایضاً. ۲- آرتور، ب، کیث: تاریخ ادبیات سنسکریت، اکسفورد ۱۹۴۸ ص ص ۳۵۲ — ۳۵۳- فرانك و لا پیسکن: اسکندر کبیر، چاپ لندن ۱۹۷۴ ص ۱۸۸-۱۹۸

۳- مجله ادب سال ۱۸ شماره (۵-۶)، پوهاند میرحسین شاه، مآخذ کلیله ودمنه ص ۲۱ - ۴۳. محمد جعفر محجوب، درباره کلیله ودمنه، ج ۷ ص ۲۲، پنچه تنتره، چاپ ۱۳۴۱ دانشگاه تهران مقدمه.

۴- محمد جعفر محجوب، درباره کلیله ودمنه، ص ۲۱ ودکتور ایندو شیکهر، پنچه تنترا، مقدمه

(c) ketabton.com: The Digital Library

و چهل طوطی از داستان هاوحکایات بسیار زیبا ونمونه بسیار گویا ودلپسند این جنس حکایت است درزبان دری.

امابکار بردن حیوان به شکل «رمز» طوری است که آنرا لباس شخصیت می پوشاند تابدان اغراض اداگردد وصفات مشهورآن حیوان برای افاده رمز بکارمی رود. مثلا کبوتر رابرای تسبیح وگاورا برای حمل زمین و مار را برای رمز عذاب برگزیده اند. اینگونه قصص جزء کتاب هزارویک شب است واینهاغالبا منشا هندی دارند یا لااقل بروحیه هندی ایجاد گردیده اند،(۱)

بعضی از اروپائیان ازقبیل ارتور کریستانسن ،ا. وبر A.Weber و تیودور بنفی باختصاص قصص به مبدأ هندی شك و تردید دارند و گویندقصص یونانی در قصص هندی دخیل گردیده است. (۲)ولی چنانکه گفتم وجود گوینده وگرد آورنده نخستین قصص و امثال در یونان یعنی ایزوپ در آن عصر مشکوك است و حتی متخصصان بیزانس شناس نیز او را بنظر کاملا شك و ریب می نگرند. (۳)

ابن ندیم منشأ داستان هاو امثال حیوانات را فارس میداندو بزمان شاهان اشکانی می رساند. ولی طوریکه گفتم اینگونه امثال و داستانها به اواخر قرن یازدهم قبل از میلادمی رسدوآنهم به بلخ واز طرفی شعرای بزرگ ما همچون ناصرخسرو بلخی ،مولینا جلال الدین بلخی و مولینا کمال الدین عبدالرحمن جامی از قصص حیوانات برای اندرزواستنتاج درراه عرفان وتوحید کارگرفته اند وهر داستانی را که ایراد نموده اند در آخرازآن نتیجه بسیارنیکو برای رهبری مردمان بسوی حق وحقیقت استخراج کرده اند.

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

بهرحال امثال وقصص از زبان حیوانات کم یابیش درهمه ملل وجود داشته است مگرقدامت آن در سرزمین افسانه پرداز هند ثابت است. وطوریکه تحلیل کردیم مذهب «جین» که در قرن

---

۱ -دکتور طه حسین: الف لیلة ولیلة ،فصل چهارم،موضوع حیوان در هزار و یک شب، ص ۲۱۲-۲۱۴ چاپ مصر.

۲-شاه علی اکبر، تحقیق منابع شرقی اشعارلافونتن ص ۱۴-۲۶-.(۳) رافتوپولوس ،ادب وتاریخ بیزانس،رو بر(فرهنگ) اعلام، چاپ ۱۹۷۴ پاریس،ص ۶۰۹.

۴-مسعودی،مروج الذهب ج اول ص ۱۵۷ مطبعه البهیة المصریه .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ششم قبل از میلاد بوجود آمد(۱) واساس آن برعدم تشدد واختیار تقشف استوار است. نیز در حکایات کلیله و دمنه مثلا در(مثل شیر وصیاد)،(شغال زاهد که ازخوردن گوشت ذیحیوة پر هیزمیکرد) و(سگی که بطمع جیفه این جهان طعمه اصل را از دهن رها کرد) وغیره بخو بی مشهوداست وبیش بر آن که زن را منشا فساد می پندارند ودر داستانهای «مرزبان وباز یار»،«زن حجا»، «زن تاجر کشمیری ونقاش»،«زن پیر وجوان بلهوس» و«نهنگ ساده که سبب برهم زدن دوستی نهنگ نر وبوزینه گردید» (۲) و«زن درودگر» همه از همان طرز تفکر چین سرچشمه میگیرد که در کلیله ودمنه آمده است وبعد ازان درادبیات و داستانهای دیگر زبان دری بکثرت و وفرت داخل گردیده است.(۳)

حکایات هندی که از عقاید برهمنی سرچشمه میگیرند درافسانه های کشور ما به شکلی تغییر قیافه داده که معارض ومقابل عقیده دین مبارک اسلام قرار نگیرند. مثلا «شیر سازان» در مثنوی مولوی به «زنده کردن استخوانها» (۴) به دعای حضرت مسیح علیه السلام منسوب گردیده است و قصه «دختری که باماراز دواج کرد» شبیه به «داستان سنگ فارس» (۵) است و «موشی که دختر شد» در متن کلیله ودمنه به دعای درویش مستجاب الدعوات تعلیق گردیده است. تا با افکار اسلامی در نخستین نگاه متناقض نیاید.

طریق استنتاج از امثال:

طریق استنتاج از حکایات درادبیات مشرقزمین خاصه ادبیات دری خیلی جالب است. و تاثیر اخلاقی و طرز تفکر بصلاح عام «خیراندیشی» همیشه رهنمای نویسنده، مولف ومورخ مسلمان است.

آورنده داستان در ادب مافقط دو هدف عمده راتعقیب میکند ونصب العین او در ان آشکار و نقطه توجه اومشخص است:

۱ -آورنده داستان وامثال اگر مشرب عرفان دارد، هدفش توجیه بسوی عرفان و اتکاء به مبدأ یگانه است. وامثال رابیهوده برای آن ایراد نمیکند تاشنونده وخواننده از ان تنها برای حظو سرور نفس بهره برد ارد. بلکه مرام او آنست که خواننده وشنونده به کنه آن پی ببرد ومتوجه حقایق شود. حتی اگر برای خانه روشندان بازمیکند هم بایست در ان

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

۲- پنچه تنتره، بامقدمه دکتور ذاکر حسین چاپ ۱۹۶۵ دهلی. (۳) ابندوشیکهر، پنچه تنترا، مقدمه، کلیله ودمنه چاپ مینوی صفحات ۷۴، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۷۱، ۲۱۴، ۲۱۷، و ۲۳۸. (۴) مرآت المثنوی، دفتر دوم، حکایه ۳ ص ۷۹. (۵) مجله ادب شماره چهارم سال ۱۳۳۹ ومجله وته سال ۷ شماره هفتم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

چنانکه مولینا جلال الدین بلخی در امثال مثنوی وحتی همان امثال که از کلیله ودمنه آورده است نیز نتیجه عرفانی میگیرد (۱) ودرداستان «لقمان وخواجه» و دیگر داستانها هم همین کار را کرده است . ومیتوان درداستانهای مثنوی هفت اورنگ وبهارستان مولینا عبدالرحمن جامی اینگونه استنتاج را بخوبی ملاحظه کرد . عارف هرگز به نتیجه دنیوی و ظاهری آن نظر ندارد بلکه همیشه معنی وحقیقت می جوید وشیخ عطار وسنایی (ره) هم همین کار را کرده اند.(۲)

۲ـ اگر آورندهٔ امثال عارف نیست هم تنها به جنبه فکاهی یاظاهر آن نظر ندارد بلکه همیشه ازان نتیجه اخلاقی میگیرد و حتی اگر امثال رابرای مقاصد خاصه سیاسی ایرادمیکند باز هم متوجه نتیجه اخلاقی آن است. مثلا ما اینگونه نتیجه گیری رادر کلیله و دمنه ابوالمعالی وا نوار السهیلی و مرزبان نامه واطایف الحکمه ،جواهرالا سمار،چهل طوطی وهزارویك شب می بینیم. (۳)

مثلادر کلیله ودمنه در «حکایه سگی که بخیال استخوان طعمه خودرا رها کرد» به فریب دنیا اشاره میکند ودر «خسرو وپیر مردیکه نهال غرس میکرد» وحکایت گلستان و حکایه «دوبوم» در مروج الذهب وغیره همه همین امر صدق می نماید .

دانشمندان ما همیشه مردم رابه معنویات واخلاقیات متوجه می سازند و پای مرد می و نیك سیرتی را درمیان می کشند .

لافونتن شاعر فرانسه ومترجمان امثال مشرقزمین هم امثال را بطوری ترجمه کرده و باروحیه محیط وعقاید شان مطابق ساخته اند که بدون غورو تعمق زیادنمیتوان به اصل آن پی بردونتیجه را نیز بمرام خویش درمی آورند. چنانکه در امثال لافونتن بخوبی دیده میتوانیم. مثلا در مثل های «موشی که دختر شد» و «باشه،شاه وصیاد» لافونتن در آنجا اول وجوه مشترك آن را با عقاید غربی می جوید و سپس ازان چنین استنتاج میکند: کل شیء یرجع الی اصله، هرچندشما از هرراهیکه خواهید بکوشید هرگز موجودی را ازمرجع آن باز گردانیده نمیتوانید .

۱ـ رك : مثنوی مولوی، داستانهای: هلاك کردن خرگوش شیری را ازمکر(ص ۲۷ دفتراول، اعتماد ایلهی بردوستی خرس(دفتردوم ص ۱۰۹)، ترسانیدن خرگوش پیلان را از اضطراب ماه درچشمه (دفتر سوم ص ۲۳۱) وغیره .

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

۳ ـ کلیله ودمنه ،باب الملك وطایر فنزه. مرز بان نامه ص ۵۰ طبع لیدن (۱۹۰۸) .

(c) ketabton.com: The Digital Library

و همچنان «بونو انتوره» «داستان شاه وشبان» را برای توضیح مقصد عیسو یت توجیه میکند و بدان قیافه در می‌آرد . و غیره .

در مثل «عقاب مجروح» نقطه توجه لافونتن رانتیجه: «گفتاز که نالیم که ازماست که برماست» تشکیل میدهد مگر نگاه حکیم ناصر خسرو بلخی در: «حجت تومنی را ز سرخو یش بدر کن * بنگر به عقابی که منی کرد چه ها خواست» متمرکز است و «تکبرونخوة ومنی» را که بگفته دکتر مجروح اژد های خودی است وبنی آدم را بلای بس عظیمی که در مکمن خودش کامن است همانست، بایست از خود دورش کرد . (۱)

و همچنان در حکایه «گرگ وبره» مثل لافونتن نتیجه «بهانه جویی زو ر آوران» است ولی در «بازو کبک دری» نتیجه و خیم درصحبت ناجنس واحترازاز تقرب به ستمگر است وخیانت به همنوعان که عاقبت درد ناك دارد .

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

و درقصه: «سنگپشت ومرغابی» لا فونتن نتیجه میگیرد که نباید ژاژ خاي وسفرور و کنجاو بی جابود واینهارا همه از یك بطن میداند، مگردر کلیله و دمنه و انوار . هیلی نتیجه اینست که: «باخه گفت : این همه سودا است، چون اجل صفراتیز کردود یوانه وار روي بکسی آورد اززنجیرگسستن فایده حاصل نیاید وهیچ عا قل دل در د فع آن نبند د) .

و در مثل «ماهیخوار وماهیان» لا فونتن چنین نتیجه میگیرد که ماهیا ن بایست صبر میکردند و در ا تلا ف آنها خواه یك روز قبل یابعد هر کس خواه بشر یادیگر کس، هر کس که سعی می کرد تفاوتی نداشت وبرای آنها هردو مساوي بود. که اینگو نه ا ستنتاج همان دا ستان «گوسفند را که شخصی ازدهن گرگ رهانید» درگلستا ن، یاد می آرد. که خود شخص آن را ذبح کرد و خوردوشب درعالم رؤیا دید که روا ن گوسپند ازوی بنا لید .

ولی در کلیله ودمنه چنین نتیجه میگیرد که: «بسیار کس به کیدوحیلت خویشتن را هلا ك کرده است.» و نتیجه رابه: «هر که چاه درراه مردما ن کند عاقبت خود دران افتد» خا تمه میدهد.... وغیره .

گو یانظردانشمندان مشرقزمین ومغربیان درطرزا ستنتاج تفاوت داردو این امربه طر ز تفکروعنعنه،

---

(۱) دکتور سید بهاؤ الدین مجروح «اژد های خودی» ، از نشرات انجمن تاریخ افغانستان سرطان ۱۳۵۲ ، مطبعه دولتی ، صفحات ۶۰ و ۶۱ و ما بعد آن .

(c) ketabton.com: The Digital Library

عقیده ومکتسبات از محیط وماحول ارتباط می یابد واین رانمیتوان گفت که حتماً بایست اسلوب نتیجه گیري درهر دوگروه یکسان باشد .

تأثیر امثال در تربیه و راهنمایی :

قصص وامثال در استوار گردانیدن و پایدار ساختن دلها و مرامها خیلی مؤثر است واطمینان و اعتماد برنفس را از دیاد می بخشد وتشویش و پریشانی را از دل ودماغ می زداید. و نتیجه آن شخص راقادر می سازد که تا دیرگاه شکیب ورزد و در برابر بدیها وناملائمات پایدار بماندودر آخر پیروز گردد. (۱)

راستی همچنانکه مترجم «کلیله ودمنه» درآغاز کتاب خویش میگوید، امثال درتربیه و راهنمایی جامعه اثردارد. از همین سبب است که بزرگان ادب ما همچون ناصر خسرو، مولینای بلخ و مولیناي هري و مرزبان بن رستم و دیگران همچون عبیدالله زکانی دست ایراد به امثال زده اند وآن راطریقی موثرانگاشته اند ولافونتن شاعر معروف فرانسه حتی در راه تربیه شهزاده زمان واطرافیانش آن را موثر تشخیص داده بودو برای آنکه ان راشیرین تر سازد به نظم ساختن آن دست یازید . ویکی ازاسباب مهم منظوم ساختن کلیله و دمنه توسط ابوعبدالله رودکی و شعراءعرب هم همین امر بوده است .

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

لافونتن در باره تأثیر امثال چنین میگوید:«.. خواندن امثال در روح انسان بصورت ناخوداگاه و نا محسوس تخم تقوي می کارد، ووی رامی آموزد تاخود راشناسد ...»(مکتوب به دوفن، کلیات ص ٦٦). اگر چه سخنان لافونتن درباره امثال ایزوپ است ولی مصداق گفته اوبیشتر از خواندن اسمار وامثال زبان های شرقی وروح شرقی پدیداراست. زیراحکمای مشرقزمین دایم به امور معنوی توجه بیشتر داشته اند ودر واقع مال ومنال را همانقدر بسنده میدانند که بدان نیازمندي انسان بر آورده شود چنانکه سعدی گوید :«خوردن غذا همانقدر کافی است که انسان را حمل کندنه آنقدر که انسان حمال آن شود .»

---

(۱) دکتور محمد احمد خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم. طبع ثالث ۱۹۵۷، کتابفروشی نهضت المصریه، ص ۲۰۵ و ۲۱۴ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

بهر صورت تاثیر تدریجی وغیر شعوری امثال و اسمار خاصه در راه تربیه نیك مؤثر است زیرا بهترین طریق تلقین بشکل مسالمت وطیب روح است ،اگر چه ابن سینا گوید : بطعم تلخ چوبند پدر ولیك مفید ...» یعنی که اندر زپدر حتما باتشدد آمیخته‌است ولی پندتوسط امثال‌از ین‌نقیصه عاري است. و سخن ملین و حلیمانه تأثیرش خیلی بیشتر از دیگر گونه‌سخنان ا ست .

أن کنت فظاغلیظ القلب لاانفضوا من حو لك (آ یه مبارکه) .

تحقیق وغور مآخذ ومنابع :

یك‌نکته بسیار مهم‌را که‌بایست‌نگفته‌گذاشت، کتب و منابع است.طوریکه ازفهرست‌مآخذ که درذیل این‌مقال‌مذکور است‌استنباط میتوان کرد که‌قدمت وثقت‌منابع است که‌منابع ماعلی الاکثر به‌اعصار وقرون‌اول،دوم،سوم‌وچهارم هجری یعنی‌قرن‌ششم تا دهم‌عیسوی‌می‌رسدحالانکه‌منابع‌ومآخذ مترجمان وگرد آورندگان امثال در اروپا از قرن یازدهم عیسوی فراترنمی‌رودوگویادران‌میان فاصله اند قرن‌موجود است و«پلانوده» که مهمترین گرد آورنده امثال یونان باستان ولاتین است کارخود را در اواخر قرن سیزدهم میلادی‌انجام داده است. وانچه مسلم است آنست که هرقدر یك وثیقه تاریخی به مبدأ خودنزدیك باشد همانقدر به وثوق واستواری آن‌می‌افزاید،زیرادر مآخذ دست‌اول کمتر تحریف وتغیر رخ میدهدو هرقدر از منبع خویش دورتر شوددور نما یش غبار آلود میگر دد و تشخیص صحت وسقم آن دشوار می‌شود ،وحدس‌وگمان دران‌بیش ازپیش راه می‌یابد .

از قرن دوم تا اواخر قرن هشتم هجری بهترین آثار و تواریخ در سر زمین های اسلامی‌خاصه خراسا ن تألیف،ترجمه وتدوین گردیده است که‌مولفان ،مترجمان وگرد آو رندگان آنها از هرنگاه در عصر خویش مورد اطمینان بوده اندور استی و حقیقت‌جویی شان د ر امر تاریخ نگاری و کتاب نویسی اظهر من‌الشمس بوده‌وتطویل کلام در ین باره آینه صاف رابار دیگرصیقل ز دن است .

آغاز نهضت در ادبیات وعلوم دراروپا از عصر چهاردهم ودوره احیاء وتجدد می‌باشد وحتی تازمان لافونتن هم امر تحقیق و بررسی کافی در امر تاریخ بسیار مطمئن نبوده است . چنانکه‌او خود ش بو جود ا یزو پ » ولقما ن بو د نش » شك و تر د د د اشته‌است . بنا بر ا ن اهمیت سبقت و کهن بود ن منابع ومآخذ تحقیق ، را هرگز نبایدازنظردورداشت .

والسلا م

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهنوال م.ن. نگهت سعیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

(قسمت دوم)

«به گفتهٔ ویلیم اوزلی در پیشگفتار ترجمهٔ انگلیسی بختیار نامه، وی از میان سه نسخهٔ خودش وپنج یا شش نسخهٔ دیگر از مجموعه های دوستانش، نسخه یی را برای ترجمه برگزیده که به نظر میرسد به ساده ترین وخالص ترین سبکی (most pure and Simple style) نگاشته شده است.» (بختیار نامه، گلوستن، بخش یاد داشتها، ص ۱۲۱)

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

۴) گوستاو کنوس Gustav Knös دانشمند سویدنی در سال ۱۸۰۶ رساله یی تحقیقی دربارهٔ «داستان شهزاده بختیاره» در شهر گوتینگن المان چاپ کرد. در سال بعدی متن عربی داستان را با ترجمهٔ لاتین آن به عنوان Historia Decem Vizirorum et filii Regis Azâd—bacht انتشار داد. ـ مقدمهٔ بختیار نامه، گلوستن، ص ۳۷

۵) وی ترجمهٔ سویدنی بختیار نامه را در شهر اپسالای سویدن در دو جلد به طبع رساند که جلد دوم آن در سال ۱۸۱۴ از چاپ برآمد. ـ ایضاً

۶) آمیدی ژوبر Amèdèe Jaubert شرحی درباب تحریر اویغوری بختیار نامه (ژورنال ایشیاتیک، پاریس ۱۸۲۷) وترجمهٔ یکی از حکایتهای آن را از روی یگانه نسخه خطی کتابخانهٔ بودلین، منتشر ساخت. این ترجمهٔ فرانسوی یک حکایت بختیار نامه به انگلیسی نیز ترجمه شده است. ـ ایضاً

۷) بختیار نامه: داستان دری، ترجمهٔ ویلیم اوزلی از روی نسخه یی خطی، تدوین و. ۱. کلوستن با چار صفحه پیشگفتار وسی ونه صفحه مقدمه ویاد داشتها، لانارک شایر [انگلستان]، ۱۸۸۲. کلوستن (بخش یاد داشتها، ص ۱۲۲) میگوید که «ترجمهٔ اوزلی با متن بختیار نامه که در سال ۱۸۳۹ در پاریس چاپ سنگی [لیتوگراف] شده و به دقت تدوین گردیده، مقایسه شده است.» و به

(c) ketabton.com: The Digital Library

گفتهٔ هرمان اته، متن تصحیح شدهٔ بختیار نامه در پاریس توسط کازیمیرسکي در سال ۱۸۳۷ چاپ شده است.

۸) بختیار نامه- حکایت ده وزیر، ترجمهٔ فرانسوی باشرحها و یاد داشتها توسط رنه باسه، پاریس ۱۸۸۳. - بیبلیوگرافی ایران، ماهیار نوابی، تهران، ۱۳۵.

۹) کتاب بختیار نامه، به سعی واهتمام اوغانیوس برطلس [یفگانی اندریویچ برتلس یا برتلس پدر]، لنینگراد: مدرسهٔ السنهٔ شرقیه، سنه ۱۳۴۵ هجری (مطابق ۱۹۲۶ میلادی)، ۵۰ صفحه (به قطع خورد) + ۴۰ صفحه شرح لغات آن به روسی وانگلیسی.

«ترجمه های بختیار نامه به زبان اویغوری (محفوظ در نسخهٔ خطی مورخ لغات ۸۳۸ هجری)، عربی، سلایایی وترجمه جدیدی از آن به زبان فلیهی موجود است.» (دایرت المعارف اسلام، ج ۱)

۵ - بزرجمهر. افسانهٔ بزرجمهر دانا، آرتور کریستنسن، اکتا اورینتالیا، شمارهٔ ۸

۶ - «بهار دانش»، مجموعهٔ حکایتها و فیبلها نوشتهٔ شیخ عنایت الله کنبو در سال ۱۰۶۱ هجری مطابق ۱۶۵۱ میلادی بامقدمهٔ برادر خوردوی محمدصالح کنبو. داستان عشق جهاندار سلطان وبهره وربانو (توسط حسن علی عزت منظوم شده وبه تیپو صاحب سلطان میسور ۱۱۹۷-۱۲۱۳ مطابق ۱۷۸۳-۱۷۹۹ اهداگردیده- نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ادارهٔ هند به شمارهٔ ۱۵۳) (بهار دانش چاپ کلکته ۱۸۰۹ و ۱۸۳۶، کاونپور ۱۸۸۶، دهلی ۱۸۹۴، بمبی ۱۲۷۷ هـ، لکهنو ۱۲۷۹ هـ. - هرمان اته ورضازاده شفق)

۱) ترجمهٔ انگلیسی آ. دوو Dow، لندن، ۱۷۶۸

۲) ترجمهٔ انگلیسی جونه تان سکات، شروزبری، ۱۷۹۹

۳) ترجمهٔ المانی آ. ت هرتمان، لایپزیگ، ۱۸۰۲

۴) ترجمهٔ فرانسوی م. لسکالیه، پاریس، ۱۸۰۴ (دایرت المعارف اسلام، ج ۱) «بهار دانش به عنوان «حکایتهای دری عنایت الله دهلوی ترجمهٔ (آ. دوو) در سال ۱۸۱۲ در سلسلهٔ «حکایتهای مشرق زمین» جلد دوم، بار دیگر چاپ شده است.

درهمین سال وهمین سلسله، جلد دوم ص ص ۳۰۵-۵۹۸، کتابی به عنوان «حکایتهای دری» (حکایتهای دری عنایت الله دهلوی) به نام هانری ویبرد را د نبرای سکاتلند به چاپ رسید. (هردو کتاب به حوالهٔ بیبلیوگرافي ایران)، معلوم نیست که ویبر ترجمهٔ (دوو) را بار دیگر به نشر سپرده یا خودش بهار دانش را ترجمه کرده است.

چاپ دوم ترجمهٔ سکات در سال ۱۸۷۰ در بمبی انتشار یافته است. - بیبلیوگرافی ایران

(c) ketabton.com: The Digital Library

۷ـ بهارستان، نوشتهٔ نورالدین عبدالرحمان جامی در سال ۸۹۲ هـ. مطابق ۱۴۸۷ م.

۱) ترجمهٔ لاتین و المانی روضهٔ هشتم در سال ۱۷۷۸ درویانا چاپ شد.

۲) ترجمهٔ کامل لاتین بامتن دری بهارستان، به کوشش اگناز فون ستیومر، نشرشده است.

۳) شخصی به‌نام ای. اس. در سال ۱۸۲۵ پارچه‌هایی ازبهارستان را به عنوان «لطیفه ها و حکمتها» در مجلهٔ «اخبار اروپا» به‌زبان روسی چاپ کرد.

۴) درهمان سال، چند مطایبه‌وحکایت بهارستان در مجلهٔ «اخبار آسیایی» به زبان روسی منتشر شد.

۵) در سال ۱۸۴۶ شرقشناس آستریایی شلخته‌وسهرد Shlechta—Wssehrd متن دری بهارستان را با ترجمه المانی آن به‌طبع رساند.

۶) ترجمهٔ ترکی بهارستان در سال ۱۸۵۸ انتشار یافت.

۷) در سال ۱۸۷۷ شرقشناس مشهور روس ای. ان. بریازین، در کتاب «تاریخ ادبیات عمومی جهان» قطعاتی از بهارستان را درج کرد.

۸) در کتاب «لطایف و مطایبات دری» اثر چارلز ادوارد ویلسن (که هفت پیکر نظامی گنجه‌یی ودفتر دوم مثنوی مولانا جلال الدین بلخی را به نثر ترجمه کرده ورسالهٔ دکتوریش را دربارهٔ الهی نامهٔ عطار در سال ۱۹۲۸ در پوهنتون لندن نگاشته) چاپ لندن در سال ۱۸۸۳، بعض مطایبه ها وحکایتهای بهارستان از روضهٔ ششم به نثر و شعر انگلیسی ترجمه گردیده وبرخی شرحها ویادداشتها بدان افزوده شده است.

۹) در سال ۱۸۸۷ ترجمهٔ کامل انگلیسی بهارستان در بنارس ودر سال ۱۸۹۹ در بمبی انتشاریافت.

۱۰) در قرن نزدهم، پارچه‌هایی ازبهارستان به‌زبانهای اردو، پنجابی، چکی و پشتو ترجمه شد. در همین قرن، محمد رضا آگهی ادیب مشهور ازبک، بهارستان رابه از بکی ترجمه کرد.

۱۱) در سال ۱۹۰۳، آکریمسکی اکادیمیسن روس در کتاب «تاریخ فارس، ادبیات وتعلیمات درویشی آن» پارچه هایی ازبهارستان رادرج کرد.

۱۲) نخستین ترجمه فرانسوی بهارستان توسط A. Raux درسال ۱۹۱۱ درپاریس منتشرگردید.

۱۳) هانری ماسه شرقشناس معروف فرانسوی در سال ۱۹۲۵ ترجمهٔ بهارستان را (به‌قول خودش نخستین باربه فرانسوی) با مقدمه وحواشی به‌چاپ رسانده و منابع حکایتهای آن رانیز تحقیق کرده است.

۱۴) در سال ۱۹۳۵ ک. چایکین ترجمهٔ چارده حکایت بهارستان را با متن اصلی آنها، در مسکو نشر کرد.

۱۵) بهارستان به شکل مختصر و منتخب توسط یان ماریك در سال ۱۹۵۷ به زبان چکی در پراگ ترجمه و نشر شد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

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

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

۱۹)متن کامل بهارستان به الفبای دری وخط نستعلیق در چاپ آفسیت، با تصحیح و مقابلهٔ اعلاخان افصح زاد از طرف اکادمی علوم تاجیکستان شوروی- انستیتوی شرقشناسی، در سلسلهٔ نشریات «دانش» شهر دوشنبه در سال ۱۹۷۲ از روی چار نسخهٔ قدیمی ومعتبر ذیل در چار هزار نسخه منتشر گردید:

الف)نسخهٔ ۹۷۸. بخش نسخ خطی اکادیمی علوم ازبکستان (تاشکند)، تاریخ کتابت ۸۹۵ هـ (۱۴۸۹-۱۴۹۰م.)، در زمان زندگی جامی به خط کمال الدین محمود بن جلال الدین جورقانی نوشته شده، همین نسخه اساس کار مصحح قرار گرفته.

ب)نسخهٔ ۳۳۸۶ همان اکادیمی، بی تاریخ کتابت ولی به خط درویش محمد طاقی همعصر جامی.

ج)نسخهٔ ۱۳۳۱ همان اکادیمی، کلیات جامی، شامل سی وهشت اثر جامی، تاریخ کتابت ۹۰۸ هـ.(۱۵۰۲-۱۵۰۳م.) به خط محمد الکاتب الهروی که در هرات نگارش یافته.

د)نسخهٔ دورن ۴۲۲ کتابخانهٔ عمومی دولتی لنینگرا دبه نام سلتی کوف شدرین، که در بین سالهای ۹۳۲و۹۳۹م هـ. کتابت شده.

۸ - بوعلی دانا، دو افسانهٔ محلی در بارهٔ ابن سینای بلخی (گردآوریدهٔ صبحی مهتدی)، در سال ۱۹۶۷ در سلسلهٔ انتشارات کودکان: همیان افسانه ها Traista Cupovesti ترجمهٔ ویورل باجاکو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست (رومانیا)، منتشر شد. (ویورل باجاکو، «ادبیات دری در رومانیا» ترجمهٔ محمدعلی صوتی، هنر و مردم، ش ۱۳۵۳/۱۴۸ (بهمن ۱۳۵۳)، ص ۳۷).

۹ - پادشاه و وزیر، در بهار ۱۹۷۱ شمارهٔ ۶۱۹ سلسلهٔ انتشارات «کتابخانه برای همه» (کتابهای جیبی) به منتخبات افسانه های دری اختصاص یافت. این کتاب شامل سی وپنج افسانه

(c) ketabton.com: The Digital Library

و به عنوان پادشاه و وزیر Padisahuï Si Vizirul ، ترجمهٔ ولادیمیر کولین و ویورل باجاکو، در هفتاد هزار جلد در بخارست انتشار یافت. مقدمه و پاورقیها و انتخاب افسانه ها، از ویورل باجاکو و افسانه ها از کتابهای زیر، گلچین شده است: ف. صبحی مهتدی، افسانه ها. جلد اول و دوم، افسانه های بوعلی سینا، افسانه های کهن، جلد دوم، دیوان بلخ و دژهوش ربا، امیرقلی امینی، سی افسانه از افسانهٔ های محلی اصفهان، کوهی کرمانی، پانزده افسانه از افسانه های روستایی ایران جلال آل احمد، جزیرهٔ خارك Khark. (باجاکو، ص ص ۳۷-۳۸).

آنچه در این ترجمه و در مجموعه های مأخذ، مورد توجه ماست، نخست «افسانه های بوعلی سینا» است که مستقیماً به افسانه های افغانستان مربوط میشود. در اینجا باید یاد آوری کرد که افسانهٔ معروف «مریض عشق» وتشخیص وتداوی آن مریض به وسیلهٔ ابن سینای بلخی بر مبنای اساسهای علم النفس، توسط مرحوم عبدالغفور برشنا به شکل درام نگارش یافت و آن درام، هم به روی ستیژ آمد و هم چاپ شد.

در دو مجموعهٔ «افسانه ها» و «افسانه های کهن» وآن مجموعه های دیگر که متأسفانه دسترسی به آنها تا کنون ممکن نگردیده، واریانت ایرانی افسانه هایی درج خواهد بود که واریانت دیگر آن حتماً در افغانستان موجود است، به حیث مثال از افسانهٔ مشهور افغانی «بز ك چینی» (که چندین بار به چاپ رسیده، در کتابهای درسی جدید مکاتب ابتدایی یك بار در کتاب راهنمای معلم برای کتاب درسی صنف اول و بار دیگر درمتن قرائت دری صنف دوم درج گردیده، ترجمهٔ انگلیسی آن توسط پوهاند میرامان الدین انصاری در مجلهٔ ادب شمارهٔ ۶ دورهٔ ۱۵ (حوت ۱۳۴۶) انتشار یافته) واریانت ایرانی آن در مجلهٔ هنرومردم شمارهٔ ۱۱۲-۱۱۳ (بهمن و اسفند. ۱۳۵) به عنوان: روایت «بز وگرگ» در شهرستان قم به تحریر محمدجان فشان، نشر شده. در افسانهٔ افغانی نام بزغاله ها: انگك بنگك، کلوله سنگك، موری پتك است. در واریانت ایرانی بزغاله ها: شنگول، منگول، توت خراسانی، حسن درو اکن نام دارند. وقتی که گرگ پشت دروازهٔ شان میاید و میگوید: «دررا باز کنید.» بزغالهٔ کلان تر میگوید: «دمبت رابکن زیردر، ببینم چه رنگ است.» گرگ دمش را از زیر دروازه داخل میکند. بزغاله گك میگوید: «دمب مادر ما این رنگ نبود، آن رنگ بود.» وگرگ راچند بار بازی میدهد. بالاخر گرگ قهر میشود، دروازه را میشکناند، دوتا بزغاله را بلع میکند، دوی دیگر در تنور پنهان میشوند. وقتی بز برگشت و دروازهٔ شکسته را دید، ناله سرداد. بزغاله ها صدای مادرشان راشناختند، از تنور برآمدند و ماجرا را گفتند. بز مستقیماً به خانهٔ گرگ رفت واورا به جنگ فرا خواند. بز با یك کاسه شیر نزد چاقو تیز کن رفت و گرگ پیش دندانساز رفت . . . . درآغاز افسانه «یکی بود، یکی نبود، غیراز

(c) ketabton.com: The Digital Library

خدا هیچ کس نبود. یک بز بود که چهار تا بچه داشت.» و در آخر افسانه «قصهٔ سابه سر رسید کلاغه به خونه یش نرسید.» آمده است.

در مرتبهٔ دوم، حکایت «دیوان بلخ» توجه خوانندهٔ افغان را جلب میکند. «این حکایت هجوی از نوشته های باستانی هند سرچشمه گرفته و در ادبیات فولکلوری جهان، تکامل یافته و شکل یک اثر کاملا بدیعی را اختیار کرده است. این حکایت [در سر زمینهای مختلف و] در مجموعه های حکایتها به نامهای گوناگون یاد شده: نام اصلی آن «یهودی و مسلمان» است، [در افغانستان به نامهای «قرضدار و قاضی» و «دیوان بلخ» یاد شده]، در فولکلور تاجیک «قاضی نادر برابر» و در ایران «دیوان بلخ» نام دارد. به قول و. ژوکوفسکی در مقالهٔ «روایت دری شیم به کین سود» ZVAO، ۴، ص ص ۱۵۷ — ۱۷۶، به رشتهٔ نظم نیز کشیده شده. موضوع این حکایت در ادبیات و فولکلور شرقی (تبت، عرب، اوزبک، ترک) و غربی (المانی، انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی) نفوذ کرده [چنان که یک واریانت آن را در «تاجر ونیزی» اثر شیکسپیر، می بینیم.] فیودور بوسله یف (در کتاب «سرگرمیهای من، در دو بخش»، مسکو ۱۸۸۶، ج ۲، ص ۲۱۸) در بارهٔ این موضوع سخن رانده و اشاره کرده است که قصه ها و حکایتها در زمانه های خیلی قدیم از شرق به غرب به واسطهٔ ادبیات دری انتقال یافته است، اما تئودور بنفی (در کتاب «پنچاتنترا. پنج کتاب فیبل هندی. افسانه ها و حکایتها» از سنسکریت با مقدمه و یادداشتها، ۱ — ۲، لایپزیگ ۱۸۵۹، ص ص ۳۹۴ — ۴۰۴) تخمین کرده که این اثر اصلا هندی است و به وسیلهٔ ادبیات تبت به اروپا رفته است. این حکایت به قول س. ف. اولدنبورگ (در مقالهٔ «شیم به کین سود» ژور نال Zhivaya Strina، ۳، ۱۸۹۱، بخش سوم، ص ص ۱۸۳ — ۱۸۵) سیر دو هزار ساله دارد. در مقالهٔ اولدنبورگ ۲۴ واریانت این حکایت در زبانهای گوناگون، آورده شده اما وی از نسخهٔ دری آن، اطلاع نداشته است.» (یوسف سلیموف، نثر روایتی فارس و تاجیک، شهر دوشنبه: نشریات «دانش»، ۱۹۷۱، ص ص ۹۷ — ۹۸ — ۱۰۰)

۱۰- جوامع الحکایات و لوامع الروایات (سال نگارش ۶۲۵ ه.) اثر سدیدالدین (یا جمال الدین) محمد عوفی چاپ لیدن (هالند) ۱۹۲۹، و چاپ خاور تهران.

مقدمه بر جوامع الحکایات و لوامع الروایات سدیدالدین محمد العوفی، تالیف محمد نظام الدین (رسالهٔ دکتوری به زبان انگلیسی، لندن)، چاپ لیدن، ۱۹۲۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۱۱ — چهار درویش ، منسوب به امیر خسرو بلخی دهلوی . به قول یوسف سلیموف (نثر روایتی ... ص‌ص ۱۰۷ - ۱۰۸) به امیر خسرو بلخی دهلوی نسبت ند اشتن این اثر و خصوصیتهای غایوی آن را استاد صدرالدین عینی به تفصیل بیان کرده (چار درویش، ستالین آباد ، ۱۹۶۱ ، ص ص ۵ — ۱۱)

و در بارهٔ زمان تالیف چهار درویش ، چنین نوشته است : « این کتاب «یکی از شاه اثر های بسیار دلچسپ خلقی است که از زمانهای بسیار پیش ، سرشده ، با پیداشدن حادثه های نو در دنیا تاوقت نوشته شدنش پوره وسکمل شده آمده است . »(چار درویش ، ص ۸)

سلیموف پس از این میگوید: «معلوم میگردد که کتاب «چهار درویش »را در عصر ۱۷ یا ۱۸ از قصه ها وحکایتهای معلوم قدیم فراهم آورده اند . این اثر غالباً در ادبیات دری زبان هند تحریر شده است.» (نثر روایتی . . . ص ۱۰۸) .

۱) چهار درویش نخست به اردو توسط میر عمان دهلوی به‌عنوان «باغ وبهار» ترجمه شد.

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

۳) ترجمهٔ انگلیسی باغ وبهار به عنوان «باغ وبهار یا حکایتهای چهار درویش» به وسیلهٔ دونکن فاربز استاد زبانهای شرقی در « کینگز کالج» لندن وعضو «انجمن شاهی آسیایی بریتانیای کبیر وآیرلند» ومؤلف چندین اثر راجع به زبانهای هندوستانی ودری، در سال ۱۸۵۷ در لندن انتشار یافت .

۴) بار دیگر ترجمهٔ انگلیسی لفظ به لفظ آن به عنوان «باغ و بهار: ماجرا های آزاد بخت پادشاه وچهار درویش» ، از روی ترجمهٔ اردوی میرعمان دهلوی ، با پیشگفتار ویادداشتهای توضیحی فراوان به وسیلهٔ ادوارد ب. ایست ویک ، در لندن در سال ۱۸۷۷ نشر شد.

۵) ترجمهٔ روسی باغ وبهار توسط گ . ا . زاگ‌رف، در سال ۱۹۶۲ در مسکو به چاپ رسید .

(c) ketabton.com: The Digital Library

۶) چهار درویش در قرن نزدهم دو بار به زبان اوزبکی ترجمه شد : ترجمهٔ منثور آن توسط صدیق ادیب خوارزمی، وترجمهٔ منظوم به وسیلهٔ خراسی صورت گرفت. این منظومهٔ خراسی در تاشکند در سال ۱۹۶۰ چاپ شد. (سلیموف، ص ۱۰۷)

۷) درهمان قرن، چهار درویش در تاشکند یاسمرقند به زبان قزاقی، در قازان به زبان تاتاری درپترزبورگ به زبان روسی ترجمه شده است. (ایضاً)

به گفتهٔ صدرالدین عینی (چادرویش، ص ۱۹۷—۲۰۳) ای.اس. بره گینسکی در بارهٔ «مقام چهاردرویش» در تکامل نثرروایتی، مقاله یی نوشته است (نثر روایتی . . . ص ۱۰۷) (ولی تصریح نشده که به زبان روسی نگارش یافته یا به تاجیکی، وچه وقت و در کجاچاپ شده است.

۱۲- چهارمقاله اثرابوالحسن نظام الدین (یانجم الدین) احمدبن عمربن علی نظامی عروضی سمرقندی

سال تالیف: حدود ۵۵۰ ه.

۱) چهارمقاله، ترجمهٔ انگلیسی ادوارد براون که از روی نشر «مجلهٔ انجمن شاهی آسیایی JRAS ماههای جولای واکتوبر ۱۸۹۹ — درلندن درهمان سال چاپ شده است .

۲) چهارمقالهٔ نظامی عروضی سمرقندی، بامقدمه ویادداشتهای میرزامحمدبن عبدالوهاب قزوینی و پیشگفتار انگلیسی ادوارد براون در سلسلهٔ انتشارات گیب درسال ۱۹۱۰ درلیدن (هالند) ولندن (انگلستان) انتشار یافته است .

۳) ترجمهٔ دیگری به وسیلهٔ ادوارد براون ازروی چاپ محمدقزوینی، باترجمهٔ مختصر یادداشتهای قزوینی راجع به چهارمقاله، صورت گرفته ودرسلسلهٔ انتشارات گیب توسط کتابفروشی لوزاک درلندن درسال ۱۹۲۱ به طبع رسیده است.

۴) ترجمهٔ روسی چهار مقاله از طرف انستیتوت مردم آسیا (انستیتوت شرقشناسی) اکادمی علوم شوروی، توسط س. باشیوفسکی و ز. ن. وروژیکینه زیر نظر پروفیسر آ. ن. بولدریف انجام یافته و درمسکو درسال ۱۹۶۳ منتشر گردیده است.

۵) ترجمهٔ فرانسوی چهار مقاله به وسیلهٔ ایزابل دوگاستین در مجموعهٔ یونسکوود رسلسله کتابهای قدیم وکلاسیک دری، درسال ۱۹۶۸ درپاریس چاپ شده است.

۶) ترجمهٔ پشتوی چهار مقاله توسط محمد عباس (کلی رزر، تحصیل، چارسده) صورت گرفته و توسط یونیورسیتی بک ایجنسی (کابلی گیت، پشاور) درسال ۱۹۶۴ انتشار یافته است .

۱۳- حاتم طایی، تحریرهای مختلف این داستان به نامهای گوناگون یادشده: قصهٔ حاتم طایی، سرگذشت حاتم (چاپ دوشنبه، ۱۹۶۷، به کوشش ج. عزیز قلوف، س. دورانوف)، سیاحت حاتم (چاپ بمبی، ۱۳۱۳ ه. مطابق ۱۸۹۵ م. به اهتمام علی بهایی وشرف علی)، هفت سیر حاتم، هفت سوال حاتم، هفت انصاف حاتم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

«کتاب سرگذشت حاتم درعصرهای ۱۸-۱۹ دربین دری گویان و ارد و زبانان هندوستان، خلقهای اوزبک، ترکمن وتمام ترکی زبانان شهرت داشته وایشان آنرا به زبانهای خود ترجمه کرده‌اند. درآخرهای عصر ۱۸ شاعراردو زبان حیدر بخش حیدری (متوفی ۱۸۲۳) سرگذشت حاتم را به اردو نظم کرده که به نام «آرایش محفل» مشهور است.» (سلیموف، ص ۱۱۰)

دونکن فاربز، این داستان را به عنوان «ماجراهای حاتم طایی» به انگلیسی ترجمه کرد. چاپ اول این ترجمه در سال ۱۸۳۰ در لندن، چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ دربمبی و چاپ سوم آن در سال ۱۹۱۱ در بمبی ومدراس در ۳۱۹ صفحه، انتشار یافت. ـ ببلیوگرافی ایران.

۱۴ ـ حسن و دل: داستان رمزی (تمثیلی، سمبولیک) عرفانی، اثر محمد بن یحیی سیبک خراسانی (مشهور به: تفاح، فتاح، فتاحی، متوفی ۸۵۲ یا ۸۵۳).

۱) ترجمهٔ انگلیسی آن توسط آرتر براون صورت گرفته وبار اول در دبلین، مرکز ایرلند جنوبی درسال ۱۸۰۱ وبار دیگر در لندن در سال ۱۹۲۶ چاپ شده است.

درتدوین ر.س. گرین شیلد، کتاب باعنوان «دستور العشاق: رومانس تمثیلی حسن ودل» انتشار یافته است ونام دو اثر سیبک به هم آمیخته شده.

۲) متن دری حسن ودل باترجمه انگلیسی آن بوسیلهٔ ویلیم پرایس در سال ۱۸۲۸ درورستر چاپ ودر لندن نشر شده (به حیث جزئی از کتاب «گرامر سه زبان عمده شرقی: هندوستانی [اردو]، دری وعربی» که در لندن در سال ۱۸۲۳ تالیف گردیده).

۳) حسن ودل: داستان تمثیلی دری از، فتاحی نیشاپوری، چاپ ترجمهٔ المانی توضیح و مقایسه باترجمه ترکی آن توسط لامعی، به کوشش دکتور رود ولف دو وراك، ویانا، ۱۸۸۹. غیراز ترجمه لامعی، این داستان توسط آهی و والی به ترکی ترجمه وتقلید شده (دایرت المعارف اسلام، ج ۲) و از طرف ادبای هندی نیز تقلید وترجمه گردیده است (مجله سخن، شماره ۹ و ۱۰ دورهٔ ۱۳ (دي و بهمن ۱۳۴۷) ص ۱۰۴۷).

«لامعی متوفی ۹۳۸ ه. مطابق ۱۵۳۱ م.، آهی متوفی ۱۵۱۷، والی متوفی دراواخر قرن شانزدهم و نیز سدقی آنرا به ترکی ترجمه کرده اند. گیب خلاصه آن رادر «تاریخ شعر ترك» درج کرده ودر هندوستان محمد بیدل به پیروی این داستان پرداخته است.» (مقدمه دستور العشاق، تدوین گرین شیلد)

۱۵ ـ حکایتها، قصه ها، ونامه ها ترجمه ازعربی ودری به وسیله جونه تان سکات [انگلستان] ۱۸۰۰. بخش دوم این کتاب، ترجمهٔ سندباد نامه رابه عنوان «داستان پادشاه، پسرش، کنیز وهفت وزیر» که از روی متن عربی «هزار ویك شب» صورت گرفته است، دربر دارد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۱۶ ـ حکایتهای دری از منابع گوناگون، ترجمه کلوستن، گلاسکو (سکاتلند) ۱۸۹۲.

۱۷ ـ حکایتها و افسانه های دری و پشتو، ترجمه روسی، مسکو، ۱۹۷۳

۱۸ ـ حمزه‌نامه، تحریرهای گوناگون این داستان به نامهای: حمزه نامه، داستان امیرحمزه، سموز حمزه (چاپ تهران، ۱۲۷۴ ه. در هفت جلد)، قصهٔ حمزه (چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش. در دوجلد)، قصه امیر حمزه، یادشده، متن دری آن بارها در شهرهای هند به‌چاپ رسیده است.

این داستان به زبانهای هندی، اردو، عربی، ترکی، اوزبکی، و ملایایی از روی متن دری آن ترجمه شده، و دلچسپ این است که «اشک ACHK مولف تحریر هندوستانی قصه حمزه، اصل آن را به ملا جلال بلخی نسبت میدهد.» (فهرست نسخه های خطی موزیم بریتانیا، چارلز ریو). باید گفت که در مورد معرفی یك نسخه خطی دوجلدی این داستان در کتابخانه بودلین (در شهر اکسفورد ـ انگلستان) به شماره های (اوزلی ۱۶۱ و ۱۶۲، اته ۴۷۳)، مولف آن به‌صورت احتمالی، ملاجلال ـ بلخی دانسته شده است. (فهرست نسخه های خطی دری، پشتو، ترکی و هندوستانی در کتابخانه بودلین، ادوارد زاخاو و هرمان اته).

«سیر کتاب حمزه‌نامه در ادبیات اردو خیلی عجیب بوده است: اثر مذکور در ادبیات اردو بارها تحریر و تکمیل یافته با مرور زمان قصه های زیاد را در برگرفته و به یك کتاب یا سلسله بزرگ کتابها تبدیل یافته است. چاپخانه نوول کشور شهر لکهنو رومان امیرحمزه را در چهل و شش جلد هزار صفحه یی نشر کرده است.» (سلیموف، ص. ۴، جمله آخر به حوالهٔ «تاریخ نثر هندی»، آ. سوخه چیف، مسکو ۱۹۶۲). مقاله یی به‌عنوان «داستان امیرحمزه» توسط ه. کوم ستوك نوشته شده و در سال ۱۹۲۵ در مجله «ستودیوی بین المللی (نیویارك)» به‌چاپ رسیده است.

۱۹ ـ داستانهای دری، نمایشگر رسوم و عادات شرقی، توسط هانری جارج کین، لندن ۱۹۳۵ (بیبلیوگرافی ایران).

تصریح نشده که این کتاب، ترجمهٔ داستانهای دری است یا در بارهٔ داستانهای نگارش یافته، و نیز سال (۱۹۳۵) اگر تاریخ چندمین چاپ کتاب نباشد، مورد تامل است (رجوع شود به ترجمه انگلیسی، فصل اول، انوار سهیلی).

۲۰ ـ سندبادنامه (یا حکایت هفت وزیر): این داستان، مانند «کلیله و دمنه» و «طوطینامه»، منشأ هندی دارد، از ادبیات سنسکریت سرچشمه گرفته و سیر و سرگذشت آن بسیار دلچسپ است.

از سنسکریت به پهلوی و از این زبان به عربی توسط موسی فارسی در حدود اواسط قرن هشتم میلادی ترجمه شد. از روی ترجمه پهلوی یا عربی، در زمان نوح بن نصر سامانی (۳۳۱-۳۴۳ ه.)

توسط خواجه عمیدابوالفوارس قنارو زی درسال ۳۳۹ ه. (۹۴۹-۵۰ م.) به دری ترجمه شد. ابوبکر زین الدین ازرقی هروی (متوفی پیش از سال ۴۶۵ ه.) آنرا کلا یاقسما منظوم ساخت. ظهیری سمرقندی (محمدبن علی بن محمد) متن سادهٔ دری قناروزی رادر حدودسال ۵۹۰ ه. (۱۱۹۳ م.) به نثر متکلف تحریر کرد (به اهتمام وتصحیح وحواشی ومقدمه ترکی احمدآتش، چاپ استانبول، ۱۹۴۸). کلوستن میگوید (مقدمه کتاب سندباد، ص ۲۷، نیز مقدمهٔ بختیارنامه، ص. ۴) «تحریر منظوم دیگرسندبادنامه ازشاعری نامعلوم، باسعرفی نسخهٔ خطی یگانه یی که در سال ۷۷۶ ه. (۱۳۷۴ م.) نگارش یافته توسط پروفیسر فاربز فاکنر Forbes Falconer به اروپاشناسانده شد.»

پس از ترجمه های منثور و منظوم دری، قدیمترین ترجمه های دیگر آن، ترجمه های یونانی و عبری است. «ترجمه یونانی به عنوان سنتیپاس Syntipas توسط یک مترجم مسیحی به نام اندریو پولوس Andreopulos وبه قول وی در مقدمهٔ ترجمه، از زبان سریانی (که این ترجمه سریانی از روی ترجمه موسی فارسی فراهم آمده) به فرمان دیوک گابریل Duke Gabriel از شهرملیطه Melitene (یکی از شهرهای باستانی آسیای صغیر انجام پذیرفت. به قول پروفیسر کومپاریتی (مطالعات وتحقیقات در باب کتاب سندباد، ترجمهٔ انگلیسی، ص ص ۵۵-۵۸) این دیوکاگابریل، همان شهزاده گابریل است که در بین سالهای ۱۰۸۶ و ۱۱۰۰ برملیطه فرمان میراند وبدین صورت، تاریخ ترجمه یونانی سندباد نامه، دههٔ آخرقرن یازدهم میلادی است. ترجمه ازروی دونسخهٔ خطی «کتابخانهٔ پادشاه» درپاریس، توسط Boissonde در سال ۱۸۲۵ نشرشدویک چاپ انتقادی آن درسال ۱۸۷۲ توسط ایبرهارد Eberhard درلایپزیک منتشرگردید.» کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، ص ص ۳۷-۳۸).

«ترجمه عبری سندبادنامه» به عنوان مشلی سندبر (مثلهای سندباد (Mishli Sindabar) در اواخر قرن ۱۲ میلادی به وجود آمد. دیلونشامپ Deslongchamps میگوید که کلمهٔ «سندباد» براثر سهو واشتباه کاتب، «سندبر» شده، زیراشکل حرفهای (د) و (ر) عبری، مشابه است.» (کلوستن، مقدمه بختیارنامه، ص ۲۵) «مثلهای سندباد، ترجمه عبری سندبادنامه توسط Carmoty به فرانسوی ترجمه ودرپاریس درسال ۱۸۴۹ نشرشد درپیشگفتار «هفت خردمند» چاپ رولان Rolland ذکرشده که متن عبری سندباد نامه «نخست درقسطنطنیه در سال ۱۵۱۶ وسپس درونیانا درسالهای ۱۵۴۴، ۱۵۶۸ و ۱۶۰۵ چاپ شد. به گفتهٔ دمپستر Dempster (تاریخ روحانیان، ص ۳۶۴)، جیمز بونا وینتور هیپ بورن James Bonaventure Hepburn متن عبری را به لاتین ترجمه کرد.» (کلوستن، مقدمه کتاب سندباد، حاشیهٔ صفحه ۳۹)

(c) ketabton.com: The Digital Library

«از ترجمهٔ عبری، در اوایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمهٔ یی لاتین به عنوان Historia Septem Sapientum Romae به میان آمد که گمان میرود به دست دام جهانس Dam Jehans راهب دیر Haute Selve در بخش اسقف نشین شهر نانسی ایتالیا، صورت گرفته باشد.» (کلوستن، مقدمهٔ بختیارنامه، ص ۲۵)

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

«رودیگر Rodiger نسخه یی یگانه ولی متاسفانه ناقص ترجمهٔ سریانی را که در سال ۱۵۶۰ کتابت شده، کشف کرد و آن را در «منتخبات ادبی سریانی Syriac Chrestomathie" در سال ۱۸۷۸ به چاپ رساند. یک سال بعد فریدریش بیتگن Friedriesch Baethgen این متن را با ترجمه المانی آن به عنوان Sindban, oder die Sieben Weisen Meister انتشار داد.» ایضاً، ص ۳۸، مقدمهٔ بختیارنامه، ص ۲۶.

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

ترجمهٔ فرانسوی دیگر آن با تحقیق و مطالعه درباب این داستان، از «کلر» H.A. Keller

است به عنوان «داستان هفت خردمند» که در توبینگن «المان» در سال ۱۸۳۶ انتشار یافت

یک تحریر عربی سندبادنامه که جزو داستان «هزار و یک شب» گردیده با ترجمهٔ هزار

شب، بارها به زبانهای شرقی وغربی گزارش یافته است. ترجمهٔ فرانسوی آن توسط گا لان

در اوایل قرن هژدهم صورت گرفت. نخستین ترجمهٔ کامل هزارویک شب به انگلیسی

جان پین Joha Payne انجام یافت. از ترجمه های متعدد هزارویک شب به انگلیسی

دانشمند عرب شناس ویلیم ادوارد لین William Edward Lane از متن عربی آن، بهترین

آن سان که پیشتر ذکر شد، ترجمهٔ انگلیسی سندباد نامه از روی متن عربی هزار و یک

به عنوان «داستان پادشاه، پسرش، کنیزو هفت وزیر» که در هزار و یک شب نیز با همین

درج است ـ توسط جنه تان سکات صورت گرفت و به حیث جزئی از کتاب «حکایتها، قصه و نامه

وی در سال ۱۸۰۰ انتشار یافت.

چاپ مجدد این ترجمه با پیشگفتار چار صفحه یی، مقدمهٔ چل صفحه یی، ضمیمه و یاد

و . ا . کلو متن در سال ۱۸۸۴ انجام یافت.

ترجمه یا تقلید ترکی سندبادنامه به نام «چل وزیر» یاد میشود و هشتاد حکایت را در بر

«ترجمه های سلو وانیک وارمنی آن نیز وجود دارد ـ دایرة المعارف اسلام، ج ۳»

۲۱ ـ سیاستنامه یا سیر الملوک از ابو علی حسن بن علی بن اسحاق نظام الملک، سال

۴۸۴ (۹۲-۱۰۹۱ م.)

۱) متن دری سیاستنامه به کوشش شارل شفر Charles Schefer پاریس: انتشارات

بانهای زنده شرقی، ۱۸۹۱ (از روی نسخه های پاریس و برلین و موزیم بریتانیا).

۲) ترجمهٔ فرانسوی سیاستنامه توسط شارل شفر (عضو انستیتوت، مدیر مکتب مخصوص

ندهٔ شرقی، پاریس انتشارات مکتب زبانهای زنده شرقی ۱۸۹۳، این ترجمهٔ به گفتهٔ ادوارد

تاریخ ادبی فارس، ج ۲، چاپ ششم ۱۹۵۶، ص ۲۱۲) «با حواشی تاریخی بسیار سود

فته است.

ضمیمه یا تکمله یی اثر شارل شفر، درباره مطالب سیاستنامه، شامل نکات بسیار

زندگی و عصر نظام الملک، در پاریس به سال ۱۸۹۷ نشر شد. (براون، ایضاً)

باید این نکته را نیز گفت که ترجمه فرانسوی سفر نامه ناصرخسرو توسط شارل شفر

به سال ۱۸۷ انجام یافت و یکجا با متن دری آن، تدوین شفر، نشر شد. «(براون، ایضاً

۲۲۰ - ۲۲۱)

(c) ketabton.com: The Digital Library

۳) ترجمه روسی سیاستنامه با مقدمه و یادداشتها به کوشش ب . ن . زاخودر B.N. Zakhoder به سلسله انتشارات اکادیمی علوم شوروی ، درسال ۱۹۴۹ به چاپ رسیده است .

۴) ترجمهٔ المانی آن با مقدمهٔ مفصل در بارهٔ نظام الملک، باتشریحات وتعلیقات، ازطرف کارل امیل شابینگر Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen در موزشن سال ۱۹۶۰ انتشار یافته است .

۵) متن دری سیاستنامه ، به کوشش هیوبرت دارک Hubert Darke (لکچرر در پوهنتون هامبریج) ازروی نسخه های قدیمی پاریس (مورخ ۴۹۴ ه) واستانبول (مورخ ۷۳۰ ه) ونسخه های هامبریج (مورخ ۱۰۲۰ ه) موزیم بریتانیا (مورخ ۱۰۳۲ ه) و نسخه های رامپور وپنجاب، طرف بنگاه ترجمه ونشر کتاب درتهران منتشرگردیده است .

۶) ترجمهٔ انگلیسی آن توسط هیوبرت دارک با مقدمه دو صفحه یی روبن لیوی، در لندن سال ۱۹۶۰ طبع شده است .

(ادامه دارد)

(c) ketabton.com: The Digital Library

نوشته پوهندوی عبدالقیوم قویم

تحقیق مقایسی در داستانهای رستم وزال وگور اوغلی

-۳-

بخش دوم

رستم و اوس

۱-اعمال پهلوانی رستم و اوس Awas

طوریکه قبلا متذکر شدیم ،زال وگور اوغلی تاحدی سرگذشت همانند داشتند .در این مبحث پس از بررسی یک سلسله مطالب در خواهیم یافت که میان داستان واحوال وکردار رستم واوس خان نیز شباهتها یی موجود است . برای اینکه شباهتهای این داستان هارا نشان داده باشیم، بهتر است به شرح زندگی وکار نامه های قهرمانان آنها بپردازیم ودر ضمن بررسی وتحلیل حوادث وجوه مشترک هر دو داستان راایضاح نماییم.

پس از آنکه مدتی از زنا شویی زال ورودابه سپری گردید ،رودابه بار دارشد. او تا زمان ولادت رستم ،سخت به زحمت واز سنگینی بچه درد مند بود ،هرروزتکلیف او بیشتر از پیشترمیشد. روزی رودابه از هوش برفت. زال را از ین حادثه مطلع ساختند . چون زال به بالین همسرآمدزار زارگریه کرد . چارهٔ دیگر نداشت جز اینکه پر سیمرغ را برآتش گذارد وبعد از آمدن سیمرغ از آن استمداد جوید. چون پر سیمرغ لختی بسوخت، هوا تاریک شد وسیمرغ پدیدار گشت . از زال پرسید که اینهمه رنج وغم از بهر چیست ؟ از رودابه نره شیری نامجوی پیدا میشود که هژبر خاک پای او را می بوسد وابر برسر او گذشتن نتواند . به زال دستور داد که اول رودابه را به ی مست کن تا او را از درد آگاهی نباشد . یک مرد بینادل رابیاور ویک خنجر آبگون نیز تدارک ببین . آن مرد به آن خنجر پهلوی رودابه را بشکافد واز آن کودک را بیرون کند. سپس پهلوی رودابه را بدوزد . بعد از آن گیاهی است که باید آن را بدست بیاوری وا نرا باشیر ومشک بکوبی وهرسه را در سایه خشک کنی وآنرا بسایی وبر موضع پاره شده بیالایی تاسحل پاره شده بهم پیوست گردد.

ورودابه بهبود یابد. سپس یکی از پرهای سیمرغ را برآن بمال زیرا فرمن ، خجسته است. (۱)

و قتیکه سیمرغ این سخن را بپایان رسانید، یک پرخود را کند و به زال داد و خود بپرواز در آمد و از نظر ها ناپدید گشت. زال برحسب دستور سیمرغ عمل کرد. بعداز پاره کردن پهلوی رودابه بچه بی شیر مانند بیرون آوردند. مرد وزن به تعجب اندر شدند، زیرا کسی چنین نوزادی را ندیده بود. رودابه از تاثیر می هنوز بی هوش بود. چون به هوش آمد، با [illegible] حرف زدن را گذاشت. کودک را به رودابه نشان دادند. از دیدن کودک بخندید. از اینکه از درد زاییدن اورسته بودوی رارستم نام نهاد. (۲) درجیبش فر بزرگی را خواند. به اندازهٔ او از حریر کودکی بساختند وداخل آنرا از موی سمور پر کردند. بررخ آن صورت ناهید وهور را نقش کردندوبربازویش شکل اژدهای دلیررا. در چنگش چنگال شیررانهادند ودر زیر کش اوستان راگذشتند. وبریك دست او کوپال وبه دست دیگرش عنان را دادند. سپس او را براسپ سمندسوار کردند، در حالیکه در گردش چند چاکر بود، آن صورت را نزد سام نریمان به زابلستان بردند. از دیدن صورت او موی بر بدن سام بلند شد. گفت این کودك مرا ماند. پس نامهٔ زال را پاسخ کرد و گفت که اکنون پشت من راست شد. رستم را ده دایه شیر می دادند. چون نان خور شد، خوراك پنج مرد را می خورد. وقتیکه هشت ساله شد چون سروی آزادگردید. تصور می شد که به قدو چهره و فرهنگ به سام یل می ماند. وقتیکه بسام خبر رسید که رستم بزرگ شده است، رغبت دیدن رستم در دل او پدید آمد. برای دیدن او آمادهٔ حرکت شد. چون زال از آمدن سام خبر شد، خودش با مهراب کابلی به پذیرایی او بر آمدند. برپشت یك پیل تختی زرین را آراستند وبر آن پور زال برنشست. بر سرش تاج، برمیانش کمربند و در پیشش سپر، وگرز گران در دست بود. همه بر سام سر فرود آوردند. سام چون رستم را بر پشت پیل بدید مانند گل چهره اش شکفت. رستم، سام را نماز برد و برایش گفت من از نسل تو هستم وچهرهٔ من به چهرهٔ تو می ماند. خدا کند که قدرت و دلیری من نیز به تو مانند باشد. سام از دیدن شکل وهیئت رستم حیران شد وهر زمان نام یزدان را بر او می خواند. سام مدتی بازال بماند وسپس از آنان جدا شد. هنگامیکه آنها را ترك می کرد به پور زال گفت: بکوش تاجز از راستان نباشی. خرد را بر خواسته ترجیح بده. همه ساله از بدی دست دور بدار وهمه روزه راه ایزدی را جستجو کن، به این پند من عمل نما وجز راه راست مرو.

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

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

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

اما در بارهٔ چگونگی بوجود آمدن و بزرگ شدن اوزگزر(۱) مانند رستم جهان پهلوان اطلاعات وسیع در دست نیست. تنها از خلال داستان گوراوغلی همینقدر معلوم میتواند شد که اوس در خانه یک مرد قصاب موسوم به کریم، بدنیا آمده است. در هنگام تولد او، نه رهنمایی واهتمام سیمرغ ونه کدام قوهٔ خارق العادهٔ دیگر در کار بوده است. شاید ولادت او مثل یك نو زاد عادی صورت گرفته و مانند یك طفل عادی پرورش یافته باشد. علت این امر که چرا اشباح چهار مرد روحانی گور اوغلی راتشویق کرده بودند تا اوس را بفرزندی برگزینند، اینست که چون گور اوغلی در تمام عمر صاحب فرزندی نمی شد تا از ملك ومنال او حراست کند، بنابران بایست اوس را به پسر خوانده گی می گرفت تا بعد از وي وارث ملك او باشد و در دوران زندگی باوی مددگاری نماید واز شجاعت و همت او، قلمرو تحت نفوذ گوراوغلی از گزند مخاصمان در امان شد. همانگونه که آریانا از دلاوری وهمت رستم در برابر متجاوزان ومخاصمان. بخصوص تورانیان، از گزند و آسیب بر کنار مانده و رستم برای یاری وحمایت فرمانروایان زمانش کمر همت بسته بود. بهرحال کار نامهٔ اوس از دربار گور اوغلی آغاز می یابد وقسمتی از داستان گور اوغلی حاکی، از زور مندی وپهلوانی اوست. او برای تسخیر بلاد مختلف گاهی تنها و زمانی با یاران خود می رود. گاهی پیروز بر می گردد و زمانی در بند می افتد و باز رها می شود. اسپ او یعنی «قیر» همیشه یکی از عوامل نجات او ازمشکلات بوده است. چنانکه رخش، جهان پهلوان راد رسختی ها یاری می کرد. برای اینکه مقارنه داستانهای رستم واوس بصورت بهتر ومنظم تر انجام گیرد، لازم است نخست به بیان سرگذشت رستم وسپس به ذکر احوال اوس بپردازیم ودر ضمن بیان مطالب به ایراد وجوه مشترك هرد و داستان اقدام نماییم.

رستم که لقب او در بعضي ازتواریخ قدیم عربی «الشدید» آمده است(۲)، اعمال قهرمانیش آوردن کیقباد ازالبرز کوه برای فرمانروایی ونجات دادن کاووس ازبندهاماوران وبیرون راندن افراسیاب از آریانا که در غیبت کاوس براین سامان تاخته وآنرا تسخیر کرده بود ونیز کارهای دیگر ازقبیل پروردن

۱ـ هرگاه اوس باتلفظ گزر Gazar (پهلوان، شجیع) یکجا بیاید: در اینصورت Awaz تلفظ می گردد واگر تنها بیاید اوس(Awas)تلفظ میشود.

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

سیاوش، گذشتن از هفتخوان، تسخیر دژسپند کوه، تاختن به توران به خونخواهی سیاوش، جنگ باسهراب، نبرد باجهانگیر پسرش، جنگ بابرزو، جنگ باکوان دیو، جنگ بادیوسفید وغیره میباشد.

یکی ازبزرگترین اعمال پهلوانی رستم گذشتن ازهفت خوان است. خوان اول، جنگ رخش با شیر میباشد وآن چنین است که رستم بعزم سفر ازپیش پدر بیرون شدو به رخش نشست. دربیابانی رسید که پر از گوربود. انجالگام رخش را ازسرش کندوآنرا رها کرد وخودش بخوابی رفت، ازقضادراین دشت شیری بود. پاسی بگذشت، شیر درنده ازسوئی بطرف کنام خودآمد، نظرش به رستم افتاد، رخش را بر بالای سراو دید. شیربررخش حمله کرد دراین وقت رستم از خواب بیدارشدوبررخش صدازد که ای هوشیارترا که گفت که باشیر کارزار کنی وبه توصیف رخش چنین آغاز کرد

چنین گفت بارخش کای هوشیار	که گفتت که باشیر کن کارزار
اگر توشدی کشته بردست اوی	من این بیرواین مغفر جنگجوی
چگونه کشیدی به مازندران	کمندو کمان، تیغ وگرز گران
نبینم چو تو باره تیز تگ	بتندی وتیزی ونرمی ورگ(۱)

خوان دوم، یافتن چشمه آب است، چون رستم دربیابانی سوزان منزل می کرد، هم خودش وهم رخش از تشنگی ازکار افتاده بود. روی بسوی آسمان کرد وازخداوند کمک خواست. نابهنگام میشی دربرابررستم پدیدار شد. بالهنگ رخش بدستی وتیغ خود بدست دیگر بگرفت ودربی میش براه افتاد. میش برسرچشمه بی رسید. رستم ازآن آب نوشیدونیزتنش راپاک شست وسپس شکار کرد وآنرا کباب نمودوخورد وبخواب رفت(۲).

خوان سوم، جنگ رستم بااژدهاست، دراین جنگ رستم مانند اوس که درموقع بازگشت ازسفری بااژدهایی جنگیده بود ه پیرو زگشت. خوان چهارم کشته شدن زنی جادوگر بدست رستم میباشد. در این خوان رستم برزن جادوگر پیروز میشود، همانطوریکه اوس خان در کشمیربرجادوگران پیروز شده بود.

خوان پنجم گرفتار شدن اولاد پهلوان بدست رستم میباشد. اولاد مرزبان ناحیه مازندران بود به رستم گفت نباید بدیار نره دیوان پر خاش خرگذر کنی. ایکن رستم براوتاخت، با کمند اسیرش کرد واز اودرخواست تانشان وجای دیو سپیدوپولاد دیورا به اوبازگوید. اولادنشان آنان رابه رستم گفت. جهان پهلوان پس از زدو خورد زیاد بادیوان، خود را بنزد کاووس که در مازندران محبوس بود، رسانید. خوان ششم جنگ رستم باارژنگ دیواست وخوان هفتم کشته شدن دیو سپید بدست

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

۲-ایضاص ص ۳۰۰—۳۰۲

(c) ketabton.com: The Digital Library

رستم .جهان پهلوان از طرف کاوس نزد فرمانروای مازندران جهة رسانیدن پیام شد. پیام کاووس را به‌اوگفت اما فرمانروای‌مازندران به پیام کاووس‌اعتنایی نکرد وگفت به کاووس بگو که از خواستن من نزدخود درگذرد وباید زود به‌آریانا بازگردد ورنه‌من باسپاه‌خودبسوی اوسی‌آیم واو را شکست سخت‌خواهم داد . رستم به‌نزدیک کاووس بازگشت وپیام‌او به کاووس بازگفت وکاووس‌را بجنگ او تحریض کرد. کاووس در این نبرد پیروزشدوبه خواستهٔ رستم اولادرا که بارستم مساعدت کرده بود، بر مازندران فرمانروا کرد . (۱) کاووس‌به‌آریانا بازگشت ورستم را به نیمروز فرستاد وسرزمین سیستان و زابلستان را به او داد (۲).

دیگراز کارروایی های‌رستم ،جنگ‌باافراسیاب‌وجنگ باپسرش سهراب‌وکشته‌شدن‌اوبدست رستم‌میباشد. وهمچنان‌جنگ‌بااشکبوس پهلوان‌تورانی‌ونبرد باخاقان‌چین‌وکافور مردم‌خوارو پولادوند ونجات دادن‌بیژن از چاه (۳) وجنگ با کک کوهزاد است .داستان‌برخورد رستم باکک کوهزاد درملحقات شاهنامه آورده شده‌است(۴). کک کوهزادمردی‌بود نبرده‌وپهلوانی‌بود نیرومند .زال از اوبسی خوف داشت، زیرا او به‌زال وسام نریمان گردو نیزبه گرشاسپ دستبرد زده بود. کک کوهزاد درنزدیک زابل به سه روزه راه‌برسر کوهی سر کشیده‌به ماه در قلعه یی زندگی داشت (۵).نام این‌حصن مردبابوده کک کوزاد سپاه‌فراوان داشت. سپاه اوهمه‌ناوک اند از ژوبین گذار بودند. وی هرسال‌ده چرم گاو پراز زر اززال باژوساو می گرفت. چون‌رستم از کوه سپید بیامد ،زال اندیشمند گشت که‌مبادا اوبسوی کک کوهزادبتازدو زندگی‌خود را بباذ دهد. رستم باکشوادومیلاد از کک کوهزاد خبریافتند. جهان پهلوان‌نزد زال شدوبه‌او اظهار کرد

---

۱ ایضاً ص ۳۳۴

۲ ـ بوسورت،سیستان قبل از ورود اسلام ،ترجمه نگارنده،مجلهٔ‌ادب شماره۱ ـ ۲سال ۴۹ ص ۷۱.ونیز رجوع شود به فارسنامه،تالیف ابن‌بلخی چاپ‌لسترنج ونکلسن، کمبریج ۱۹۲۱ ص۴۳.

۳ ـ فردوسی،شاهنامه،از انتشارات امیر کبیر ،چاپ‌سوم،تهران ۱۳۴۶ ج۲ص ص۲۰۷-۲۱۰ وص۲۲۶

۴ ـ فردوسی ،شاهنامه ،چاپ محمد بیر سیاقی، ج ۶ ص ۴۳

۵ ـ درفراه‌حالیه‌حصاری‌بر افراخته از سنگ‌وگچ وجود دارد که‌مردم آن‌ولاآنراحصار کک کوهزاد می‌نامند.درمقابل حصار بر دشتی پهناور جایگاهیست مستطیل‌شکل که‌گویند میدان زور آزمایی رستم و کک بوده است. نشانه ها ومحل وقوع این دژ استوار به‌توصیف شاهنامهٔ فردوسی ازین دژ شباهت کامل دارد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

که می‌خواهد به رزم کک کوهزادشود. زال خطاب به‌اومی گوید که کک کوهزاداز گرشاسپ وسام جنگی‌تر است. زال‌می‌خواسته‌بااین تذکر، رستم را از رزم کردن با کک‌باز دارد، لیکن پور زال برین امر تن درنداد وبه‌جنگ کک شدودرین رزم‌دلاوریهایی ازخود نشان داد. (۱) از اعمال دیگر پهلوانی رستم، جنگ او بانواسه اش برزو پسر سهراب میبا شد. (۲)

دراینجا باید به یک رویداد بزرگ دیگرزندگی پهلوانی رستم که‌نبرد او بااسفندیاراست، اشاره کنیم. سبب اصلی این‌جنگ گشتاسپ‌بود که‌برای‌رهایی ازخواهشهای پسروباآنکه‌میدانست مرگ او در زابلستان بدست پور دستان خواهد بود، ویرا بجنگ پهلوان سیستان فرستاد. رستم چون با اسفندیار رو برو شداز در استمالت پیش‌آمد، اما‌اسفندیار با تندخوبی به‌اوپیش‌آمدمی کرد وچنین‌می پنداشت که‌اورا دست‌بسته نزد گشتاسپ خواهد برد. جنگ‌میان دوپهلوان در گرفت ورستم بچاره گری زال وسیمرغ، پهلوان کیانی را از پادر آورد وگویا همین کار مایهٔ زوال‌خاندان سام شد (۳). حادثه جنگ اسفندیار ورستم را نویسنده کتاب مجمل‌التواریخ والقصص عیناً از کتاب غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی گرفته است. (۴) راجع به‌علت جنگ‌اسفندیار بارستم اکثر مورخان هم عقیده اند لیکن دینوری، آنرانتیجهٔ مخالفت رستم باگشتاسپ درپذیرفتن کیش زردشتی میداند(۵) همین نظر را دکتور محمد علی اسلامی ندوشن در کتاب «داستان داستانها تایید می کند.

بروی هم رستم پهلوانی است که قدرت وقوهٔ او بیش از نیروی آدمیان است. بقول نولد که، شاید این نیروی او از آنجهت است که از طرف مادر به ضحاک منسوب بوده است (۶) لیکن باید متذکر شد که رستم علی الرغم ضحاک که خصلت اهریمنی داشت، هوا خواه نیکوییهابودو با بسیاری از دیوان بجنگید وبسیاری‌از اهریمنان را در جنگ مغلوب کرد. چنانکه ماجرای رستم با آکوان دیو که جهان پهلوان را از فاصلهٔ بسیار بلند به‌دریاب انداخت، مشخص است.

---

۱ ـ شاهنامه، چاپ دبیر سیاقی، ج۶ص ص ۶۱ـ ۷۰

۲ ـ ایضاً ص ۷۷

۳ ـ ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۵۹۸

۴ـ مجمل التواریخ ص ۵۲، غرر اخبار ملوک الفرس ازص ۲۴۱ـ به‌بعد، بحوالهٔ حماسه‌سرایی در ایران ص ۵۹۹

۵ـ دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۷، بحوالهٔ حماسه سرایی در ایران ص۵۹۹

۶ـ نولد که، حماسه ملی ایران، ص ۳۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

طرز کشته شدن رستم نیز بسیار جالب توجه است ، بدین معنی که برادرش شغاد کاری می کند که رستم ورخش او درگودالی که پراز نیزه وشمشیر است ،می افتد و رستم در همانندم مرگ تیری از کمان رها می کند که درخت وتن او را بهم می دوزد .

درین شکی نیست که درزنده گی رستم دستان ،همانند اوس،خوارق عادت راه یا فته است، اما این حادثه نباید سبب متزلزل ساختن وجود وهستی تاریخی اوشود . امکان وجود پهلوانی بنام گور اوغلی ،به سبب بودن خوارق عادت در داستان او رد نمی شود واین امر دو راز حقیقت نیست که گذشت زمان وذوق وسلیقهٔ راویان ،بعداً چیز های عجیب وغریبی راد ر داستان های مذکور وارد نمود وحوادثی را در لباس افسانه نمودار ساخت.

بهرحال رستم با اوس از جهات مختلف قابل مقایسه میباشد.اوس د ر«بلخ آوان»حکمروایی داشت ،چنانکه رستم ساتراپ سیستان بود . همانطور یکه رستم از زال مدد می گرفت واز طرف او هد ایت می شد ،اوس نیز ازگور او غلی کمک می گرفت وچشم به مشورت ورا هنمایی اوداشت. همانقسمی که رستم با دیوان ،جاد وگران ودژ خیمان در ستیز بود ،اوس نیز با این گروه جنگید ه است .اگر سیمرغ در ز نده گی رستم نقش داشته ،بازنده گی اوس «چهل تن پاک»و«خضرحیات» رابطه داشته است.لقب رستم جهان پهلوان وگو پیلتن است واز اوس،گزر (Gazar) که معنا ی د لاوری وشجاعت وقوت در آن مندمج میباشد .برای اینکه مقایسه سر گذ شت و کا ر نا مه های رستم واوس به وجه بهتر انجام گیرد ،لازم است داستان واعمال پهلوانی اوس راهم مانند آ ن رستم جهان پهلوان نقل کنیم .باید متذکر شویم که سرگذشت اوس دراین جا مقتبس از روایت گوراغلی گویان ولسوالی چاه آ ب ولایت تخار میباشد. ممکن است ا ین شکل رو ایت سرگذشت اوس، در مناطق دیگر افغانستان که گور اوغلی گویی رواج دارد،بگونهٔ دیگر ایر اد شود.برای معلوم کر دن روایت های مختلف این داستان مطالعات جداگانه،مقایسوی میتو اندصورت بگیر د که این کارفعلا خارج از حوصلهٔ موضوع مورد نظر مامی باشد .

بعد از اینکه گور او غلی ، اوس را از پدرش کریم قصاب از داغستان به ترکستان آورد ، مدتها در تر بیت او بذل مساعی کرد.او را تیر اندازی واسپ سو اری آمو خت . چون اوس جو ان برومند شدآوا زه قوت وپهلوانیش نه تنها در شهر چمبل ،بلکه د ر سراسر تر کستا ن پهن گردید .بعد از بزرگ شدن اوس ،گورا وغلی دیگر آرام وبی غم بودجز کامروایی وعیش ونو ش و تفریح وشکار کاری نداشت .جنگ آوری وپیکار جویی را به عهد هٔ اوز گز رگذاشت.این پهلوان شهر ها را می کشود ،با پریان هم صحبت می شد ودر مجا لس رقص وشا د ما نی آ نان آشکارا

(c) ketabton.com: The Digital Library

ونهانی حضور می یافت، بادیوها پنجه نرم می کرد وطلسم آنانرا درهم می شکست. او چون رستم دستان در میانهٔ آوردگاه می غرید. ضربهٔ گرز وشمشیر بر او کارگر نمی افتاد، زیرا تیغ بندی داشت وعلم کشمیر (جادو) را فرا گرفته بود. برعلاوه هرجا که بمشکلی برمی خورد، فورا خضر را به کمک خود می خواند، چنانکه رستم سیمرغ را. اوس در شهر چمبل که مرکز تر کستان خوانده شده است سکونت اختیار نکرد. مخصوصاً بعد از ازدواج به «بلخ آوان» رفت و در آن شهر بساط حکمروایی بگسترد. اوس مانند رستم خود را در جنگ ها معرفی می کرد تا حریف و همرزمش، وی را بشناسد. وقتیکه حریف را به جنگ وزورآزمایی دعوت می کرد، خودش را بدین سان معرفی می نمود: «اصل دارم داغستان، با وام (۱) گوراوغلی سلطان، نام خدم (۲) اوس خان، آباد کدم (۳) بلخ آوان، بیا بدرا (۴) ده (۵) میدان». بعد از آن بجنگ شروع می کرد. او بسیار زیرک ودرعین حال فریبکار بود. درمواقع لازم خودرا به گونه گون صورت می آراست تا به هدفش دست یابد. گاهی که ضرورت می افتاد خودرا بصورت ملنگ، قلندر، تاجر مسافر ژولیدهٔ نادار ونظایر آن درمی آورد و بعد کار خودش رامی کرد. اوس مانند رستم ظاهر آدوزن داشته است. یکی بنام «شیرماهی» واوس از او دو پسر بنام شیرعلی ونورعلی و یك دختر بنام گلنار داشت. با مطالعه ویا شنیدن سرگذشت اینها بیاد پهلوانیهای دو پسر رستم یعنی سهراب وجهانگیر ودختر او آذرگشسپ می افتیم که شرح رویدادهای زنده گی آنها را در بخش های جداگانه بررسی خواهیم کرد. شیرماهی زن اوس با کمال وجمال بود. او مانند تهمینه زن رستم که از جهان پهلوان برای سهراب نشانی گرفته بود، قیراوس را بعد از محبوس شدنش بحیث نشانی درمحلی مخفی نگهداری کرد تااینکه شیرعلی بزرگ شدو بسواری این اسپ، پدرو اقوام خودرا از بند نجات داد. شیرماهی درواقع دومین زن اوس است. چنانکه تهمینه دومین زن رستم بود. همانطوریکه دربارهٔ زن نخستین رستم معلومات زیاد نداریم دربارهٔ زن اول اوس نیز اطلاع مامجمل و حتی خیلی ناچیز است. دومین ازدواج اوس همانند دومین ازدواج رستم که بیرون از سیستان ودرسمنگان صورت گرفته بود، دور از چمبل وبلخ آوان صورت گرفته است، درواقع اوس درضمن سفری که داشته با شیرماهی ازدواج

۱- باوام bawam (=بابام، بابایم) دربعضی جایها کلمهٔ اتم (atam=پدرم) را بکارمیبرند.

۲- خدم Xədam (=خودم)

۳- کدم Kadəm (=کردم)

۴- بدرا bədra (=داخل شو)

۵- د da (=در)

(c) ketabton.com: The Digital Library

کرده است. همانطوریکه رستم درضمن مسافرت به‌نزدیکیهای سمنگان به‌شکار مشغول‌میشود، بعد از شکاروصرف غذا بخواب می‌رود. درین وقت اسپ اورا می‌ربایند برای پیدا کردن‌اسپ به‌سمنگان می‌شود وبالاخره باپدر تهمینه آشنایی بهم میرساند وعاقبت کارش به ازدواج باتهمینه می کشد. همین قسم‌سفر اوس به کشمیر وبر خورد اوبا ساحران وجادوگران، یادآور سفر رستم به مازندران و جنگ او با دیوان آنجا میباشد ولی در جزئیات‌سر گذشت این دوپهلوان دراین دومحل تفاوتهایی موجود است.

بصورت‌عموم‌سیمای رستم درداستانهای وی نمایندهٔ یك انسان‌نیکو کار است ولی گاهی بخصوص در مواقع مشکلات‌از بکاربردن‌حیله‌ومکربا کی‌ندارد. مثلاوقتیکه دژسپید رافتح می کندویا هنگامیکه آکوان‌دیو براو تسلط می‌یابد، برای پیروزی، ورهایی یافتن حیله‌و مکر بکار میبرد (۱) این خصلت را میتوان در اوس نیز سراغ کرد مگر باا ندك تفاوت. رویهمرفته کارنامه های اوس مبین رغبت وی‌برای حصول تفوق برخوانین وکسب‌قدرت و شهرت بوده است. از خلال داستانهای شفاهی گوراوغلی بر می‌آید که‌داستان وی‌در مجموع از یك زنده گی چوپانی و گله داری نشات کرده و سپس از دایرهٔ این نوع زنده‌گی برآمده‌وگویا عناصرخان‌خانی باآن‌آمیخته‌است. بهمین سبب موضوع اصلی این داستان برمحور خواسته ها وتمایلات خوانین می‌چرخد. درحالیکه داستانهای‌زال‌ورستم برمبنای‌مظاهرعالی‌زنده‌گی‌ازقبیل‌فدا کاری، مساعدت، حراست ازنوامیس ملی ونظا براین‌موضوعات استوار است. بنابران رستم واوس مطابق خصوصیات حوادث‌هرداستان کار هایی راانجام میدهند. اگر این دو داستان بطور کلی باهم مطابقت نداشته باشد، اماموارد متعددی‌رامیتوان یافت که شاهدشباهت‌احوال‌و کرداربهلوانان‌باشدونیزنشانه‌همگونی نسبی‌حوادث مختلف. با نظر داشت همین امر میتوان استنباط کرد که ایجاد داستان گوراوغلی نمیتواند از تاثیر داستانهای آریانای باستانی و مخصوصاً داستان رستم وزال برکنار باشد.

۲- رخش رستم و قیر اوس:

در داستانهای پهلوانی ملل جهان اسپهای کوه‌پیکر با زنده‌گی پهلوانان رابطه داشته‌است. در اساطیر یونان باستان، در داستانهای‌عربی‌و دری، اسپهایی را می شناسیم که پهلوانان را از مشکلات رهانیده اند، بحیث مثال از «اشقردیوزاد»، اسپ نیرومند وبا وفای حمزه که مادیان بوده است، میتوان نام‌برد. اشقر بارها حمزه را از گزند نجات داده و با دشمنان عجیب‌الخلقت وی‌جنگیده وآنانرا نابود کرده است. همین قسم شبدیز خسرو پرویز اسپی‌بود معروف. رخش یعنی اسپ با وفای

۱- نولدکه، حماسه ملی ایران، ص ۱۱۳

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

چه بر آب بسودی چه بر خشك راه　　بروز از خور افزون بدو شب زماه

فرود آمد از رخش رخشان چوباد　　سر نامور سوی بالا نهاد

می نویسد که رخش رخشنده وفروزان بود وبنظر اومدونین داستانهای ملی اسپ رستم را از درخشنده گی آن بدین نام نامیده اند و یاوجه تسمیهٔ آنرا ازین طریق معلوم کرده باشد (۳). نولدکه درین مورد می نویسد: «قریب ۶۵ سال پیش اوالد، بمن حدس خود را اظهار کرد که رخش باید همان کلمهٔ سامی Rahch باشد. البته باید اذعان کرد که این کلمه دربدو امر یك معنای عمومی وجامعی داشته است. (در زبان عبرانی ظاهراً به اسپهای اصیل اطلاق شده) اگر بخواهیم این کلمه را با Rakshas (دیو) هندی مربوط کنیم، حدس واهی زده ایم. رخش می بایستی «قهودیی سیر» وبعقیدهٔ برخی «برنگ سرخ باز» باشد. حالاتیانش، همین اصطلاح ارمنی را در نوشته های Grigor Magistros (وفات ۱۰۵۸) «Fuchsrot» ترجمه کرده است. در هرصورت ربطی با کلمهٔ رخش فارسی بمعنای تابش ندارند». (م) اینکه رخش را رستم چسان و از کجا بدست آورده است، معلوماتی در شاهنامهٔ فردوسی موجود است، بهتر آنست که آنرا از زبان شاعر مذکور بشنویم:

گله هر چه بودش بزا بلستان　　بیاوردو بهری زکا بلستان

همه پیش رستم همی راندند　　برو داغ شاهان همی خواندند

هراسپی که رستم کشیدی به پیش　　به پشتش فشردی همی دست خویش

زیروی او پشت کردی بخم　　نهادی بروی زمین بر شکم

چنین تاز کابل بیامد زرنگ　　فسیله همی تاخت از رنگ رنگ

یکی مادیان تیز بگذشت خنگ　　برش چون بر شیر و کوتاه لنگ

دوگوشش چو دو خنجر آبدار　　برویال فربه میانش نزار

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

۲- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس ورامین ص ۱۲۷، ص ۳۱۰

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

۴- نولدکه، حماسه ملی ایران، پاورقی شمارهٔ ۴، ص ۳۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

یکی کره از پس بالای او — سرین و برش هم به پهنای او
تنش پر نگار از کران تا کران — چو برگ گل سرخ بر زعفران
چه بر آب بودی چه بر خشک راه — بروز از خور افزون بدی شب ز ماه
پی مور چه بر پلاس سیاه — شب تیره دیدی دو فرسنگ راه
بنیروی پیل و بالا هیون — بزهره چو شیر و که بیستون
چو رستم بدان مادیان بنگرید — مر آن کرهٔ پیلتن را بدید
کمند کیانی همی داد خم — که آن کره را بازگیرد زدم
به رستم چنین گفت چوپان پیر — که ای مهتر اسپ کسان را مگیر
بپرسید رستم که این اسپ کیست — که از داغ روی دورانش تهیست
چنین داد پاسخ که داغش مجوی — کزین هست هرگونه یی گفت و گوی
همی رخش خوانیم و بورا برش است — بخوبی چو آب و بتک آتش است
خداوند این را ندانیم کس — همی رخش رستمش خوانیم و بس
سه سالست تا این به زین آمده است — به چشم بزرگان گزین آمده است
چو مادرش بیند کمند و سوار — چو شیر اندر آید کند کارزار
ندانیم ای پهلوان جهان — چه راز است با این هم اندر نهان
بپرهیز تو ای هوشیوار مرد — بگرد چنین اژدها بر مگرد
که این مادیان چون در آید بجنگ — بدرد دل شیر و چرم پلنگ
چو بشنید رستم بدانسان سخن — بدانست گفتار مرد کهن
بیند اخت رستم کیانی کمند — سر ابرش آورد تا گه ببند
بیامد چو پیل ژیان مادرش — همی خواست کندن بدندان سرش
بغرید رستم چو شیر ژیان — ز آواز او خیره شد مادیان
یکی مشت زد بر سر و گردنش — بخاک اندر افکند لرزان تنش
بیفتاد و برجست و برگشت از وی — بسوی گله زود بنهاد روی
بیفشرد ران رستم زور مند — برو تنگتر کرد خم کمند
بیازید چنگال گردی بزور — بیفشرد یک دست بر پشت بور
نکرد ایچ پشت از فشردن تهی — تو گفتی ندارد همی آگهی
بدل گفت کاین بر نشست منست — کنون کار کردن بدست منست

برآمد چو باد دمان از برش　　بشد تیز گلرنگ زیر اندرش
ز چوپان بپرسید کاین اژدها　　بچند ست و اینرا که داند بها
چنین داد پاسخ که گر رستمی　　بر و راست کن روی ایران زمی (۱)
لب رستم از خنده شد چون بسد　　چنین گفت نیکی ز یزدان سزد
بزین اندر آورد گلرنگ را　　سرش تیز شد کینه و جنگ را
گشاده ز نخ کردش و تیز تگ　　بدیدش که دارد دل و زور و رگ
کشد جوشن و خود و کوپال اوی　　تن پهلوان و بر و یال اوی
چو زین سان بجنگ آمدش بارگی　　دل از غم بپرداخت یکبارگی (۲)

رخش اسپی بوده است تیز تگ، قوی هیکل، هوشیار و بالاخره از عجایب مخلوقات جهان. در خوان اول از هفتخوان رستم می خوانیم که رخش با شیری می جنگد و آن را از پای در می آورد، چون رستم از خواب برمی خیزد با آن حرف می زند و آن حیوان هوشیار سخن رستم را می فهمد. (۳) همچنان در رستم نامه منثور آمده است که رخش اژدهایی را که میخواسته بر رستم حمله کند، می کشد. در خوان سوم از هفت خوان رستم که قصه جنگ رستم با اژدهاست، رخش بدندان پوست اژدها را می کند و بعد رستم با تیغ سر از تن آن حیوان جدا می سازد (۴) رخش در سردی و گرمی و سایر مشکلات مقاوم است (۵) بقول نولدکه، محل اصطبل رخش رستم در اوایل عهد اسلامی در قرنین نزدیک زرنج باقی بود (۶) در داستان گوراوغلی اسپی تنومند، بنام «قیر» همانند رخش رستم اعمال خارق العاده یی را انجام

۱- مقصود از سر زمین آریانا ست.

۲- فردوسی، شاهنامه چاپ محمد دبیر سیاقی ج ۱، ص ص ۲۵۵-۲۵۷

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

۴- فردوسی ایضا ص ۳۰۴

۵- ایضاً ص ۲۹۹

۶- نولدکه، حماسه ملی ایران، برلین، لیپزیک. ۱۹۲ ص ص ۱۱-۱۲، فرای، میراث ایران ص ص ۱۸۵-۱۸۶ بوشنر، دایرة المعارف اسلامی، چاپ اول، ذیل لغت «سیستان»، فتوح البلدان بلاذری، چاپ دوخویه، لیدن ۱۸۶۶ ص ۳۹۴. ابن اثیر، تاریخ چاپ تورنبرگ، لیدن ۱۸۵۱-۷۶ ج ۳ ص ۱۰۱، یاقوت، معجم البلدان ج ۳ ص ۴۳ و منابع دیگر عربی در فهرست مراکز ایالتی ایرانشهر، مارکوارت، چاپ میسینه روم ۱۹۳۱ ص ۸۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

میدهد. در بارهٔ این اسپ روایات ونظریات ناهمگون است. صمد بهرنگی نویسندهٔ کتاب کو را وغلو و کچل حمزه، دراینمورد چنین ابراز نظر کرده است که علی کیشی، مهترخان بزرگی است به نام حسن خان وی برسر اتفاق جزئی که آنرا توهینی سخت نسبت به خود تلقی می کند، دستور میدهد چشمان علی کیشی یعنی پدر کوراوغلو را درآورند، علی کیشی بادو کره اسپ که آنها را از جفت کردن مادیانی با اسپان افسانه یی دریایی به دست آورده بود، همراه پسرش روشن (کو راوغلو) از قلمرو خان می گریزد و پس از عبور از سرزمینهای بسیار سرانجام در چنلی بئل (کمرهٔ مه آلود) که کوهستانی است سنگلاخ وصعب العبور باراههای پیچاپیچ، مسکن می گزینند. روشن کره اسپ ها را بدستور جادو مانند پدرش در تاریکی پرورش میدهد ودر قوشابولاق (جفت چشمه) در شبی معین آبازی می کند. (۱) دو کره اسپ همان اسپهای باد پای او میشوند. نام این دو اسپ «قیرآت» و «دورآت» است (۲) قیرآت نسبت به دورآت، تیزتک وقوی تر بوده است. این اسپ در تمام زندگی کوراوغلو نقش عجیبی داشته است. به سبب اهمیتی که این اسپ داشته است، حسن خان در فکر دزدیدن آن می شود و کچل حمزه را برای این امر موظف می کند واین شخص باحیله وتدبیر در این کار موفق میگردد ولی کو راوغلو آنرا دوباره بدست می آورد. نظر صمد بهرنگی در این مورد از روایت آذربایجانی داستان گوراغلی متاثر است. باید خاطرنشان ساخت که نظر صمد بهرنگی راجع به تربیه وپرورش قیرآت گوراوغلی درتاریکی به قوهٔ جادو وجوره کردن مادیانی با اسپان دریایی افسانه یی که درنتیجه سبب پیدایش قیرآت و دورآت میشود، این عقیدهٔ اورا که قیام گوراغلی را ملهم ازقیام جلالی لر میداند وعلت آنرا به نابسامانی وضع سیاسی واجتماعی ارتباط میدهد، تضعیف می کند زیرا ازخلال روایات او بدین نتیجه می توان رسید که داستان گو راوغلی بیشتر جنبهٔ افسانوی و تخیلی دارد.

بهرحال آنچه که از روایات شفاهی گور اوغلی گویان افغانستان راجع به قیر یعنی اسپ گوراوغلی و اوس خان شنیده می شود، با نظر صمد بهرنگی وسایر کسانی که با او هم فکرند (۳)، منافات دارد. آسانکه در گذشته نوشته بودیم، در روایات شفاهی گور اوغلی افغانستان، راجع به قیر گوراوغلی مطلب بگونهٔ دیگر

۱- صمد بهرنگی، کور اوغلو و کچل حمزه ص ۱۲

۲- ایضاً

۳- داستانهای پهلوانی کور اوغلو، ترجمه محسن صدری افشاری، به اهتمام داود منصوری و کتاب درشناخت ادبیات و اجتماع، اثر بهروز تبریزی، از انتشارات کتاب نمونه، تهران چاپ دوم ۱۳۵۱ ص ۲۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

گفته میشود وآن چنین است که گور اوغلی مادیانی را که خودش از پستان آن شیرخورده است، با اسپ ایل قره، یکی ازخوانین ترکستان و رقیب احمد خان مامای گور اوغلی، جفت می کند وازآن کره یی زاییده میشود که پس از بزرگ شدن، همچون رخش رستم قوی، هوشیار وتیزتگ میباشدو نام آن برسر زبانها می افتد.

دربارهٔ وجه تسمیهٔ قیراوس خان، همچون رخش رستم اقوال متفاوت است. خود کلمهٔ قیر از نگاه لغت، به معنای سیاه و مشکی است، لیکن تاجاییکه از روایات شفاهی گور اوغلی در افغانستان برمی آید، این اسپ کاملاسیاه نبوده، بلکه سیاه مایل به سرخ یا سرخون (Sorkhun) بوده است. قیر در اصطلاح گور اوغلی گویان با مفهوم، اصیل، پربها، تنومند، سرکش و تیزتك ملازمه دارد. چنانکه اسپ لاغروکم قوت ویابو رابر سبیل تمسخر، قیر اوس خان می گویند.

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

برای اسپ اوس خان کلمه یی دیگر را نیز بکار میبرند که آن «تلفار» (Tolfar) میباشد. متأسفانه بنده معنای این را درهیچ جای نیافتم. خودگور اوغلی گویان که لابد بعضی از آنها از نعمت سوادبی بهره و یا کم بهره اند، معنای دقیق این لغت را نیز نمی دانند. تنها این کلمه را با چالاك ودونده مترادف میسازند که شاید حقیقی یا حدسی باشد.

در داستانهای گور اوغلی، برای قیر صفتهای زیاد ذکر رفته است. بحث مثال گفته میشود که قیر مانند آهودرصحاری وصخره ها می دویدومانند انسان دراك بود. وقتیکه اس زخمی میشد به مداوای اومی پرداخت.

بالاخره دربارهٔ قیر اوس خان روایات شگفتی انگیز موجود است. خلاصه اینکه رخش رستم وقیر اوس خان از جهات مختلف با هم شباهت دارند. بنظر من ممکن است. ایجاد چنین اسپی در داستان گور اوغلی باداشتن خصوصیات عجیبی، از داستان رخش رستم متأثر باشد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دکتور سید مخدوم رهین

آداب الصوفیه و خواجه عبدالله انصاری

درسال ۱۹۶۰ شمارهٔ پنجاه ونهم مجلهٔ انستیتوت فرانسوی - باستان شناسی شرقی رساله یی بنام «کتاب المختصر فی آداب الصوفیه والسالکین الطریق الحق» به کوشش پدر روحانی سرژ دوبورکوی بچاپ رسانید. نسخهٔ منحصر بفرد خطی این اثر که مورد استفادهٔ مصحح مذکور قرار گرفته عبارت است از نسخه شمارهٔ ۱۳۹۲ کتابخانهٔ شهید علی استانبول که در غرهٔ ربیع الاول ۷۷۰ هجری مطابق ۱۴ اکتوبر ۱۳۶۸ توسط مردی بنام عبدالله بن احمد تحریر یافته است.

آقای بورکوی در پیشگفتار فرانسوی این رساله در بارهٔ تعلق آن به خواجه عبدالله به تفصیل بحث کرده اند. چون در آغاز رساله آمده است: «قال الشیخ الامام العارف ابو اسماعیل عبدالله انصاری: بدان که تصوف چهار چیز است...» ودر صفحهٔ ۹۳ نسخه خطی ذیل نام این رساله آمده است: «من تصانیف الامام شیخ الاسلام قدوة السالکین وسلطان العارفین ناصر السنة و قاهر البدعة ابی اسماعیل عبدالله بن محمد بن علی الانصاری الحنبلی الهروی الخزرجی قدس الله تعالی روحه» و روی چند قرینهٔ دیگر مصحح محترم احتمال داده اند که رسالهٔ مذکور از آن خواجه عبدالله انصاری باشد. سپس با قرینهٔ ذکر نام خواجه عبدالله در آخر کتاب واشاره به کتاب منازل السائرین تقریبا اطمینان یافته اند که این رساله از آن عبدالله است. مصحح قر این دیگری نیز استنباط کرده اندمانند آنچه در بارهٔ شرایط سماع که باید مبتنی بر سنت و شریعت باشد واحتیاط در آن دربن رساله آمده ومنطبق برمشرب خواجه عبدالله انصاری است. مصحح محترم فرموده اند که بعضی از کلمات این رساله نمایندهٔ صفات شخصی خواجه است مانند آنچه در صفات پیر آمده است که باید دانندهٔ شریعت وطریقت باشد واین نظر در تمام آثار خواجه منعکس است که تصوف از قرآن وسنت بیرون نیست ومیان شریعت و طریقت اختلافی نه. دیگر اینکه پیر نباید وابسته به درگاه ومنسوب به دستگاه پادشاهان باشد و باید سنی بود که مبتدع پیری رانسزد، همه باروش خواجه وفق دارد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مصحح ضمن بیان فواید این رسالهٔ در شناسایی خواجه ازرعایت وضع لباس که از ان درین رساله سخن رفته یادمی کند دال برانکه خواجه ملامتی نبود زیرا که وضع ظاهر را مطابق باطن می داند.
درهمین مقدمه آقای پورکوی رسالهٔ مذکور را بابعضی از کتب صوفیه که در باب راه و رسم صوفیان وآداب سلوك نوشته اندمی سنجندوباتوجه به این سنجش وبااتکاء به قراین قبلی به این نتیجه می رسند که آداب الصوفیه از ان خواجه عبدالله انصاری است ویکی از تلامیذ واراد تمندان پیر هرات ازمجالس تذکیر او یاد داشت نموده وپس از مرگ وی آن را تدوین کرده است، چنانکه طبقات الصوفیه ومناجات ها وبرخی دیگر از آثار خواجه نیزچنین حالتی دارند.

بنده بامراجعه به آثار برخی ازمشایخ کبرویه دریافتم که این رساله از آن شیخ نجم الدین کبری، پیشوای طریقهٔ کبرویه است . بویژه هنگامی که در کتاب او را دالاحباب و فصوص الاداب ابوالمفاخریحی باخرزی به کاوش پرداختم دیگر تردیدی برایم باقی نماند که رسالهٔ المختصر فی آداب الصوفیه تلخیصی از یکی از رسایل شیخ نجم الدین است.

کتاب اوراد الاحباب وفصوص الاداب در دو بخش است . بخش نخستین حاوی بیان اوراد واوقات صوفیه وسنن پیغمبر درطاعات وعبادات قلبی وبدنی وسلسلهٔ خرقه پوشیدن وامثال اینهااست. بخش دوم که فصوص الآداب نام دارد وبچاپ رسیده(۱) دربیان آدابی است که سالك باید در سفر وحضر خود را ملزم به رعایت آن بداند وشرح آداب و اخلاق و ترتیب «صورت و صفت نشست وبرخاست وپوشش وخورش وحرکت و سکون ،قول و فعل وسفر و حضر ایشان» است.

مولف کتاب ابو المفاخر باخرزی فرزند برهان الدین احمد باخرزی بود .این برهان الدین احمد درسال ۷۱۲ از کرمان به بخارا رفت ودرسال ۷۲۶ هـ در ان شهر درگذشت. وی فرزندشیخ العالم سیف الدین ابو المعالی سعید بن مظفر (یا مطهر) باخرزی ۵۸۶-۶۵۹ عارف نامدار اواخر قرن ششم واوایل قرن هفتم واز معاصران شیخ فرید الدین عطار وشیخ نجم الدین کبری بود واز شاگردان وخلفای شیخ نجم الدین کبری.

وی از طرف شیخ نجم الدین از خوارزم به بخارا رفت ودر ان شهر طریقهٔ کبرویه را گسترش بخشید. این عارف بزرگ آثاری به نظم و نثر دری دارد که دلالت تام بر استادی و چیره دستی او می کند . از آثار اووقایع الخلوة رسالهٔ وصیة السفرو رساله درثمن ورباعیات اوست (۲). سیف الدین

---

(۱) انتشارات دانشگاه تهران ـ شماره ۱۰۵۷ ـ به کوشش ایرج افشار ـ تهران ۱۳۴۵

(۲) مجله دانشکده ادبیات ـ شمارهٔ ۴ ـ سال دوم ۱۳۳۴ ـ سعید نفیسی ص ۱-۱۵ نیز مجله دانشکده ادبیات شماره ۴، سال هشتم ایرج افشار ص ۱۱-۲۴

(c) ketabton.com: The Digital Library

با خرزی از دست پیر و مرشدش نجم‌الدین کبری خرقه پوشید و برهان الدین احمد فرزندش از دست پدر خویش سیف‌الدین وابوالمفاخر یحیی باخرزی مؤلف اوراد الاحباب وفصوص الاداب از دست پدر خود برهان الدین احمد. (۱)

بدینگونه دیده‌می شود که ابوالمفاخر یحیی متعلق به طریقت کبرویه وسلسلهٔ خرقهٔ اوبه‌نحوی که خودش ذکر کرده به‌شیخ نجم‌الدین کبری می‌رسد.

ابوالمفاخر مطالب ومحتویات کتاب خودرا ازچندمآخذعمدهٔ، عرفانی در زبان عربی ودری گردآورده وگفته‌است که «درین دوروابن دیارا کثرفقرا، واهل خرقه از لغت عربی بی‌نصیب اند» بنابرین موفق در صدد نگاشتن این کتاب وگردآوری مطالب آن از مآخذ مختلف عارفان برامده‌است. آداب واوراد واعمال صوفیان راباتلخیصی ازروی آثار ومراجع معتبر عرفانی تدوین کرده است. مؤلف نام رسائل وکتبی راکه درتدوین این دو بخش کتاب اوراد الاحباب وفصوص الاداب مورد استفاده قرارداده درآخر هربخش ذکر نموده. مآخذ اودربخش اول کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی بودوبعضی ازاحادیث صحیحین وجز آنها که شیخ العالم سیف‌الدین باخرزی گرد آورده‌بود. مآخذ بخش دوم یعنی قسمت فصوص الاداب بنحوی که مؤلف بیان داشته عبارت است ازقوت القلوب ابی طالب مکی. آداب المریدین شیخ ضیاء الدین ابی نجیب سهروردی وعوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی و رسالة الخلوه و رسالتین فی آداب الصوفیه، شیخ نجم‌الدین کبری ورسالهٔ وصیة السفرشیخ سیف‌الدین باخرزی وحلیة الابدال و رسالة امر المربوط و کتاب کنه‌مالا بدللمرید ازشیخ ابن عربی محی الدین و منازل المریدین شیخ ابوعبدالله المرجانی. همانطورکه گفته‌آمددر جمله مآخذ مولف د و رساله ازشیخ نجم‌الدین کبری که ابوالمفاخر ازانهاباعنوان رسالتین فی‌آداب الصوفیه یاد کرده،بوده است.

درمتن کتاب دربخش‌هاو فصول مختلف بصورت پراگنده درلابلای مباحث ذیل عنوان‌های: اللباس والخرقه،آداب السجاده والابریق و التوضی به‌والعصا،آداب انواع الخدمات وآداب خدامها ،آداب السفر،آداب السماع وآداب الاکل تقریباً تمام مطالب ومندرجات رسالهٔ مختصرفی آداب الصوفیه با عین عبارت نقل‌شده است. گاهی حتی تصریح شده‌است که مطالب مذکور رامؤلف ازکتاب آداب نجم‌الدین کبری برداشته است، مثلاً می گوید: «شیخ ما نجم‌الدین الکبری—رضوان الله وسلامه علیه درآداب فرموده است که هرکه راارادت این راه پدیدآید وخواهد تاخرقه پوشد باید که ازدست پیری پوشد که علم شریعت وطریقت وحقیقت نیکوداند.. الخ» واین عبارت البته باحذف جملهٔ اول که نام نجم الدین کبری دران آمده تا آخرقول نجم الدین دررسالهٔ المختصرفی آداب الصوفیه منسوب به خواجه عبدالله آمده است.

---

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

ظاهراً به نظرنمی رسد که ابوالمفاخر رسالهٔ خواجه عبدالله‌را اشتباها بنام نجم الدین کبری یاد کرده باشد. بیرون از مراتب علم و فضل ابوالمفاخر باخرزي‌وی‌با آثارپیشواي‌مکتب کبرویه بخوبی‌آشنابود، زیراخودش وپدروپدرکلانش از پیروان این مکتب بودند واگر این رساله از خواجه عبدالله میبود نه ازشیخ نجم الدین حتماً درجمع مآخذ مولف رسالهٔ مذکور بانام خواجه عبدالله یاد می شد.

از طرفی مطالب ومندرجات‌این رساله‌بامشرب کبرویان سازگارتراست تا باروش پیر هرات. چند موردی که در نظرمصحح محترم قرینهٔ تعلق رسالهٔ مذکوربه خواجه عبدالله تواند بودقرینهٔ محکم تری بدست می دهد که آن را ازآن شیخ نجم الدین بدانیم.مثلا صحبت در باره سماع بارعایت جوانب‌احتیاط از طرف نجم الدین کبری بیشتر مورد دارد تا خواجهٔ انصار. «۱» شیخ الاسلام گفت که نوحه ازمصیبت‌زده خوش آید وغنا از مطرب عاشق گرم ترآید »(۱)چنین‌مردی مسلماً حساسیت کمتری نسبت به سماع دارد،درحالیکه شیخ نجم الدین دراسر سماع احتیاط بیشتری بخرج می دهد. او باآنکه بنا بر روایت ابوالمفاخر گفته است: «سماع را به تکلف‌مکن‌وبه‌پیشباز شووچون حالت پدید آید به غفلت منشین وچون ساکن شود به تکلف‌مجنب که‌مزه‌وبرکه آن‌برود ودروقت نرسی.»(۲)وبا وجودی که در کتب کبرویه درباره سماع وآداب آن به کثرت سخن رفته،نجم الدین شخصا سماع را دوست‌نداشت. دریکی ازمسافرت هایش هنگامی که بیمارشد باهمه بیعلاقگی و بی میلیش در حضورا و مجلس سماع برگزار کردند ووی ناگزیربه سماع گوش‌داد واین بیشترا زبیماری او را رنج داد. (۳) پیران کبرویه‌نیزسماع را آمیخته‌بااحتیاط تجویز کرده اندوبروضع سماع در روزگار خود خرده گرفته اند چنانکه ابوالمفاخرگوید :((اما سماع این قوم روزگارماسمی است‌بی معنی‌وکالبدی است‌بی روح ورسمی است‌بی حقیقت،نی صورت سماع صدیقان دارد ونی معنی‌پاکان،مگرعزیزانی که‌آداب وشرایط اورا محافظت نمایند ازان معانی بویی یابند.» (۴)

ملامتی نبودن خواجه عبدالله نیزازین‌رساله که‌دران وضع درون سالک‌راباجامهٔ برون متناسب دانسته،برنمی آیدواین سخن نیزبه مذاق کبرویان است .خواجه‌عبدالله باانکه‌خودش‌ملامتی‌نبود ولی علی رغم اعتراضش بروضع ملامتیهٔ آن روزگاراین مکتب را پسندیده می‌داشت :

---

(۱) طبقات الصوفیه ۴۵- ۴۶ (۲) اوراد الاحباب وفصوص الاداب ۲۰۸

(۳) مجله وحید،شماره نهم - سال دوازدهم- مکتب کبرویه-ابوالقاسم ملاسیان ،اوراد الاحباب ۲۹۵

(c) ketabton.com: The Digital Library

«شیخ الاسلام گفت کی مذهب (ملامت) نه آن است کی بر شریعت نیایی کی ملامت آن است که بر نفس خودنیایی وخود را قبول ننگاری. ملامت نه آن بود که کسی به وی حرمتی کار کند تااو راملامت کنند. ملامت آن بود کی (در) کارالله از خلق ناپاکدار بود و سر خود او را می‌کوشد و صافی می‌دارد به‌بد خلق باك ندارد ، هرگه کی کرد کار توبه توریا شود و سخن توبه تو دعوی شود آن گاه سرهنگ بی.» (۱)

حتی می توان گفت باتعریفی که عبدالله ازملامت کرده است، مخصوصا آنجا که گفته «ملامت آن بود کی (در) کار الله ازخلق نا باکدار بود» خود وی بهترین مصداق اینگونه ملامت بوده است و حوادث زندگی و حالات او شواهد خوبی برای «ناباکداری وی ازخلق درکارالله» است.

پس او صرف مخالف ملامتیان عصر خودش است که «اکنون قوم اباحت وتهاون شرع وزندقه وبی ادبی وبی حرمتی بردست گرفته اند که ملامت باش ،» (۲)

این نکته که پیر باید داننده شریعت وطریقت باشد منظور شیخ نجم الدین کبری نیز بود و خودش بهترین نمونهٔ این دانندگی است. نجم‌الدین نیز رعایت شریعت راطی منازل سلوك لازم می شمرد ومعتقد بود که سالك هنگامی می‌تواند که به محل شهود رسد که منازل شریعت وطریقت را پشت سر گذارد و به همین سبب اعتقاد کسانی را که از عارف کامل اسقاط تکلیف می کردند رد نمود .

عقیده برانکه پیر باید سنی باشد نیز از عقاید کبرویان است نه انصاری .چراکه با توجه به مشرب عبدالله می‌توان گفت که وی مبتدعه راحتی به‌مریدی هم قبول نداشت تاچه رسد به پیری. اما کبرویه اعتقاد به‌سنی بودن پیرداشتند ومادر کتاب شیخ نجم‌الدین رازی که مرید شیخ مجدالدین بغدادی و وی مرید شیخ نجم الدین کبری بودمی‌بینیم که دربارهٔ پیر می گوید:

«دوم اعتقاد است باید که اعتقاد اهل سنت وجماعت دارد وبه بدعتی آلوده نباشد تا مرید در بدعتی نیندازد که معاملهٔ اهل بدعت منجی نباشد ». (۳)

واما دربارهٔ جامه‌خواجه عبدالله سختگیری ندارد. اوکه مدت‌ها با جامهٔ عاریتی ویك‌باربی شلوار (۴) مجلس کرد .

---

(۱) طبقات الصوفیه ۱۰۴ (۲) همان کتاب ۱۵

(۳) مرصادالعباد شیخ نجم الدین رازی ۱۳۷

(۴) نفحات الانس ۲۲۲- مطبعهٔ سیدی- بمبئی .

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

واین مانند نظر خواجه است دربارهٔ «معلوم» که میزان دلبستگی بدان رابسته به کیفیت «تجرید» می بیند، « کی تجرید درست شود ملك سلیمان معلوم نبود. کی تجرید درست نشده بود آستین افزونی ازدست معلوم بود. » (۲)

داشتن رکوه بقول این رساله سنت است. شیخ الاسلام در طبقات الصوفیه باذکر اسناد ازابراهیم اطروش آورده است که می گفت: « رکوهٔ صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینهٔ او (او). یعنی حق . (۳) این سخن اگر موافق طبع آن پیرنمی بودووي آن را نمی پسندید به شاگرد ان املا نمی کرد. اما درآثار کبرو یان داشتن رکوه وابریق وناخن پیرای وشانه وسوزن و منقاش وسرمه دان و میلی ازآهن که سرخود باآن بخارند ومیلی که گوش خودباآن پاك کنند وظرفی از کرباس، مستحب و شایسته شمرده شده است (۴)

بااین مقدمات روشن شد که رساله «المختصر فی آداب الصوفیه» ازخواجه عبدالله انصاری نیست و تلخیصی از رساله یا «رسالتین» نجم الدین کبری است. ازمیان آثار شیخ نجم الدین کبري یکی رسالهٔ آداب المریدین که نسخه خطی آن در کتابخانه ملی پاریس موجوداست (۵) ورسالهٔ کوچک بدون عنوان دیگري درباب آداب ظاهری صوفیان نگاشته شده است وگو یا مقصود مولف اوراد الاحباب از « رسالتین فی آداب الصوفیه للشیخ نجم الدین الکبري» همین دو رساله است و «المختصر فی آداب الصوفیه» تلخیص گونه یی ازهر دوویا تنها از رسالهٔ آداب المریدین .

ظاهراعبارت «قال... » دراول این رساله موجب اشتباه یکی ازارادتمندان خواجه که مدت ها پس از ان پیر می زیسته، شده است و وی پنداشته که خواجهٔ انصار از آغاز تا انجام این رساله را بیان کرده است .

---

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

(۴) اوراد الاحباب ۳۱ و ۹۷ و ۱۶۰

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

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

متن المختصر فی آداب الصوفیه با مقابله به متن فصوص الآداب

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

قال الشیخ الامام العارف ابواسماعیل عبدالله الانصاری: «بدان که تصوف چهارچیزاست: صفاووفا وفنا و بقا. وسهل تستري ـ رحمة الله علیه ـ می گوید: «التصوف الصفاء من الکدر والامتلاء من الفکر والقطع الی الله من البشر».

(c) ketabton.com: The Digital Library

معنی سخن وی آن است که صوفی باید کی از همه تخلیطی دور باشد، وپر از فکر بوذواز همه خلق دل بردارذ وامید به خذای تعالی دارذ . وبدان کی اهل تصوف را آداب بسیار است در نشستن وخاستن و خفتن و جامه پوشیدن وخوردن و آشامیذن وبه دعوت رفتن وسماع کردن و در حضروسفر بوذن ودر جمله حالات .

وهر که خرقه پوشذ وزی ایشان گیرذ ، باید کی آن آداب بشناسدو بردست گیرذ ، تا ظاهر او بذان آراسته شوذ کی به برکت آن باطن او به حقیقت تصوف متحلی گردذ. وگفته اند: هر که ملیح نبوذ باطن او صحیح نباشد »،«من کان له ظاهر ملیح کان له باطن صحیح » ظاهر بآداب نیکو باید داشت ، تاباطن به الوان حقیقت آراسته گردد ، کی ظاهررا از باطن اثراست وباطن را از ظاهر خبر، وشیخ الاسلام عبدالله انصاری گفته است کی دو ذ از آتش خبر دهدوگرد از باذ، و ظاهر از باطن حکایت کنذ وشاگرد از استاد روایت کند. (۱)

آداب اول

در خرقه پوشیذن

(۲) هر که را ارادت این کار (۳) پدید آیذ وخواهذ کی (۴) خرقه پوشذ بایذ کی از دست پیری پوشذ که او راهم شریعت باشذ وهم طریقت وهم حقیقت (۵) . عالم بوذ به اصول شریعت وعارف به آداب طریقت،و واقف بوذ بر اسرار حقیقت (۶)، تاچون مرید را در شریعت اشکالی افتد به علم خویش (۷) بیان کنذ ، وچون درطریقت واقعه یی روی نمایذ به معرفت روشن (۸) کنذ ، وچون در حقیقت ستری پیدا شوذ به بصیرت خویش سر (۱۰) آن باز نمایذ. نه خرقه از دست کسی پوشذ کی او پیر زاذه و محتشم باشذ

---

(۱) ازآغاز تا اینجادر فصوص الاداب نیامده . (ـ)

(۲)ف: شیخ ما شیخ نجم الدین الکبری ـ رضوان الله وسلامه علیه ـ درآداب فرموده است که هرکه را .... ص ۲۷ ذیل حکم الخرقه. (۳)ف : راه ص۲۷ (۴) ف: تا ص۲۷. (۵) که علم شریعت وطریقت وحقیقت نیکو داند . ص ۲۸ .(۶) وبه اصول شریعت عالم باشد و به آداب طریقت عارف و براسرار حقیقت واقف . ص ۲۸ (۷) او به علم خود ص ۲۸. (۸) تقریر ص ۲۸ (۹) او را۲۸ تحقیق ۲۸ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

وچندین مرید دارذ وپیش ابناء دنیاو سلاطین محترم باشذ،... اگر مبتدعی بینی مثلا کی او را بظاهر کرامت باشد ، هان تا بدان مغرور نگردی کی آن تخا یل شیطان باشذ کی خلق بذان در ضلالت افتذ، کی شیطان را دام هاست. صاحب بصیرتی بایذ کی از آن دام ها حذر تواند کرد. وعظیم تردام های او حال مبتدع وزهد ونماز اوست، کی خلق بظاهر زهد او مغرور شوند و به وی اقتدا کنند وباوی صحبت دارند تااو بتدریج تخم بدعت در دل ایشان می کارذ واز راه سنت ایشان راباز می دارذ. چون بنگری عاقبت کار ایشان کفر وضلالت پدید آیذ. خدای تعالی مارا از صحبت مبتدعان دور کناذ. (۱)

پس مرید بایذ کی خرقه ازدست پیری ... عالم به شریعت وطریقت وحقیقت پوشذ . (۱) وآنک خرقه (۲) پوشذ بایذ کی توانایی استقامت دارذ. (۳) برعناورنج (۴) طریقت . وبر (۵) ریاضت ومجاهدت اهل حقیقت صبرتواند کرد (۶) و برنگردد . (۷) کی هر که درین کار آمذ (۸) وآنکه برگردد (۹) مرتد طریقت باشذ . و مرتد طریقت بتر (۱۰) از مرتد شریعت باشذ (۱۱)، زیرا کی مرتد شریعت به یک کلمه کی بگویذ باز سرکار آیذ (۱۲) و مرتد طریقت به عمل ثقلین باز (۱۳) سرکار نیایذ . هر که یک بار از وی خیانتی معلوم شوذ دیگر بروی اعتماد نکنند (۱۴) وبزرگان گفته اند : «طلب الحال بعدالزوال محال» .

وچون خرقه خواهذ پوشیذن اول جامه یی کی درروزگار پوشیده باشد برکند وبیفگند. (۱۵) وبهترین جامه ها (۱۶) جامهٔ پشمین است . واول کسی کی (۱۷) پوشید آدم وحوا بودند . چون به دنیا آمذند (۱۸) برهنه بوذند ، جبرئیل آمذ (۱۹) وگوسفندی بذیشان آورد (۲۰)،

---

(۱) عبارت «نه خرقه ازدست . . . . وحقیقت پوشد» درف نیست . ص۲۸. (۲) ومرید باید که وقتی خرقه . ص۲۸. (۳) که داند که برآن استقامت تواند نمودن . ص ۲۸. (۴) و رنج ومشقت (۵) بر- ص ۲۸. (۶) کردن ص ۲۸. (۷) واز عهد . آن خرقه به تمامی تواند بیرون آمدن . ص۲۸. (۸) راه آید ، ص ۲۸. (۹) وبازگردد. ص۲۸. (۱۰) واوبدتر ص۲۸. (۱۱) است ص۲۸. (۱۲) مرتد شریعت چون کلمه «لااله الا الله» بگوید نجات یابد اگرچه هرطاعت که کرده بود برباد داده باشد، اما (ص۲۸) (۱۳) به. (۱۴) هر که. . . . نکنند - (ص ۲۸) (۱۵) وچون خواهد که خرقه پوشد وجامه ها ، اول ، جامه ای که عادت داشته باشد بیرون کند و بیفگند آن گاه خرقه پوشد (ص۲۸) . (۱۶) های اهل خرقه پشمین (ص۲۸) (۱۷) خرقه (۱۸) چون از نعمت بهشت به محنت دنیا افتادند (ص۲۸) (۱۹) بیامد. (۲۰) و گوسفندی بیاورد. - >

(c) ketabton.com: The Digital Library

پشم ازوی باز کردند وحوابریسمان(۲۱) کرد وآدم ببافت ودرپوشیدند . وموسی- علیه السلام- هم پشمین داشت .

وصوفی (۲۲)را نسبت باصوف است ، وچون صوف پوشید داذ (۲۳) آن از خوذطلب کنذ، کی صوف سه حرف است : ص ، و ، ف . به صاد صدق و صفا و صلابت (۲۴) و صبر و صلاح از خود طلب کنذ . و به واو وفا و وصلت و وجد از خود طلب کنذ .(۱) وبه فاءفرج وفرح از خوذ طلب کنذ، تااو راپوشیذن صوف مسلم شوذ .

و اگر مرقع پوشذ ، گویذ : «هر کارکه میان من وخذاوند پوشیذه بوذ بازمی دوزم ».(۲) ومرقع نیز چهار(۳) حرف است : م ، ر ، ق ، ع . به میم معرفت ومحبت ومذلت از خوذ طلب کنذ . وبه راء رأفت ورحمت وریاضت وراحت ازخود طلب کند .وبه قاف قناعت وقربت و قوت حال و قول صدق از خوذ طلب کنذ . وبه عین علم و عشق و علو همت و عهد نیکو از خوذ طلب کنذ . (۴)

اگر کسی پرسذ (۵) کی خرقه پوش راخرقه برچه رنگ بایذ پوشیذ (۶)، گویم :(۷)اگر نفس را مقهور کرده باشذ (۸) و به تیغ مجاهدت و مکابدت (۹) کشته است ودرماتم نفس نشسته ، جامهٔ سیاه وکبوذ پوشذ ، کی عادت اصحاب مصائب آن است کی جامهٔ سیاه وکبوذ پوشند . (۱۰)

---

(۲۱) پرشت (ص۲۸).(۲۲). مرید (۲۳) حق (۲۴) صیانت.

(۱) از خود طلب کند (ص۳۰)- (۲) «گوید . . . ذورم » - بجای آن : واگر مرقع پوشد بدان نیت پوشد که سنت است و میراث است از آدم و حوا علیهما السلام ، قوله تعالی : «وطفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة.»(ص. ۳). (۳) ودیگر آنک مرقع چهار حرف (ص. ۳)

(۴) «میم»تمامی معرفت ومجاهدت ومذلت است، و«را» بی نهایتی رحمت ورأفت وریاضت وراحت ، و « قاف» ظهور قناعت وقوت و قربت وقول صدق ، وحرف « عین» عیان شدن علم وعشق وعمل وجمله این معانی که در این چهار حرف مرقع است از خود طلب کند .(ص. ۳).

(۵)سوال کند. (۶). . . که خرقه چه رنگ باید ؟ (۷)گوئیم که صورت درویش باید که مناسبت سیرت اوباشد . اگر رنگی وصورتی گیرد که حقیقت آن درویی نبود شعبه ای ازنفاق باشد پس باید که رنگ وصورت مناسب حال باطن وسیرت وسیر اوباشد. اگرمریدنفس را...(ص. ۳۰)

(۸) است (۹) مکابدت -(۱۰). . . کشته ، درماتم نفس نشسته ، جامهٔ سیاه وکبود

(بقیه درص ۱۱۲)

و اگر (۱۱) از جملهٔ مخالفات توبه کرده است (۱۲) و جامهٔ (۱۳) عمر خوذ را به صابون انابت وریاضت (۱۴) شسته وصحیفه دل خوذ را از نقش یاذ اغیار پاك وصافی گردانیذه است ، جامه سپیذ پوشذ .(۱۵).

و اگر به همت ازعالم سفلی برگذشته است وبه عالم علوی رسیده وآسمانی همت (۱۶) وستاره زینت گشته ، جامهٔ ازرق پوشذ کی رنگ آسمان دارذ . (۱۷) و اگر در جمله مقامات ومنازل رفته است (۱۸) واز هر مقامی ومنزلی نصیبی یافته وازانوار حالات لمعه یی بروی تافته، جامهٔ(۱۹) ملمع پوشذ .

واگر مهر امانت برظاهر وباطن خوذ(۲۰)نهاده است ودل خوذ را خزانهٔ اسرار کرده‌است فراویز (۲۱) برنهذ .

واگر برتخت محبت نشسته است وبر سریر علم وموافقت امر حق تکیه کرده است ، کرسی بردوزد.(۲۲)

واگر زره مخالفت نفس و شیطان پوشیذه است وخوذمقابلات سلطان برسرنهاذه،قب برنهد.(۲۳)

واگر از راه مداهنت نفس برخاسته است وباوی به مخاشنت(۲۴) درطریق محاربت آمذه‌است خشن در پوشد .

واگر خود را به هزارحربهٔ مجاهدت مجروح وخسته کرده است وهزار شربت زهر نوش کرده ونهاذ خوذ را به سوزن ناکامی بیازده است(۲۵) ، هزار میخی درپوشذ .

واگر (۲۶) جامهٔ وجود خوذ را چاك کرده‌است وبوذ خوذ را برفنا آورده ، لباجه در پوشذ (۲۷) واگر خوذ را باشکال امر و نهی بسته است و بند های شریعت بر و

پوشد که این رنگ اصحاب مصیبت است . (ص ۳۰) (۱۱) واگر مرید (ص ۳۱). (۱۲) بود (۹۳) جامهٔ - (ص ۳۱).(۱۴) . . . انابت شسته وصفحهٔ دل را از نقش اغیاروهرهوا[ی] نفس پاك وصافی کرده سفید پوشیدن او رامسلم گردد (ص ۳۱).(۱۵)جامه سفید پوشد - (۱۶) آسمان صفت گشته (ص ۳۱).(۱۷) جامه ازرق . . . دارد - (۱۸) واگر . . . رفته است (۱۹) جامهٔ-(۲۰) (خود)- (۲۱) بر -(۲۲)...علم تکیه‌زده جوزگره‌بر جامه وکلاه‌بنهد . (ص ۳۱) .(۲۳)واگر زره مجاهدهٔنفس پوشیده‌است وخود مقابله باشیطان برسر نهاده کلاه راقبه برنهد(ص ۳۱).(۲۴) محاسبت.(۲۵) واگر برخودضربت‌مجاهده زده‌است وهزار شربت زهر نوش کرده . . . ناکامی دوخته . . . (ص ۳۱)(۲۶)مرید(ص ۳۲). (۲۷) وبوذ . . . . در پوشذ - :

(بقیه درص ۱۱۳)

(c) ketabton.com: The Digital Library

(۱) نهاده ، اشکال بروی نهذ(۲)

واگر رداء و فا پوشیذه است وبه عهود شریعت وطریقت وفا کرده ، ردا بر افگند . و اگر رستگار وایمن شذه است وجملهٔ خلایق ازو ایمن ورستگار شذه اند ، دستار بر سر نهذ (۳)

واگر ما دون حق را با زپس پشت انداخته است ، شاخ دستار باز پس اندازد. (۴)

واگر آنچه مقصود اوست درپیش او نهاذه است وآنچه مطلوب اوست او را نقدگشته. شاخ دستار درپیش افگنذ .(۵)

واگراز آزارخلق بگذشته(۶)است واز ریاضت ومجاهدت زار ونزار گشته(۷)، ازار (۸) برسر نهد.

واگر از صفات خود نیست گشته (۹) است وبه عالم بقا(۱۰)وهستی رسیذه، ازارلام الفی برافگنذ . (۱۱)

واگر مقید (۱۲) شریعت شذه است ومجرب (۱۳) طریقت گشته ، جورب در پوشذ .(۱۴)

واگر قدم(۱۵) از الواث نگاهداشته است ودرعالم پاکی قدم نهاذه، پاچیله دارذ.(۱۶)

واگر چشم وزبان از بند(۱۷) شیطان بر هانیده است و به دیدار حق (۱۸) سزاوار گشته، روی ستره دارذ .(۱۹)

ودر جمله بایذ کی احوال ظاهر اوموافق احوال باطن او باشذ ، کی هرچه اهل تصوف کنند درظاهر ، از باطن خود نشان دهند .

وبزرگان گفته اند : « معنی مرقع آن است کی مروقع ، برفت وبیفتاد» . یعنی هرکه ازمیان مرقع بیرون آمذ ، چنان افتذ کی هرگز برنخیزد . و مرقع حمایل توحید است کی درگردن

فرجی پیش گشاده درپوشد ، وفرجی پوشیدن مکروه است الاشایخ راکه فرجی به منزلهٔ طیلسان است . (ص ۳۲).(۱)خود. (۲) بر جامه نهد ، وبعضی آن راچپ وراست گویند . (ص ۳۲).

(۳) واگر . . . نهذ.

(۴) . . . حق راازپیش برگرفته است وپس پشت انداخته شاخ دستاراز پس پشت افگند.(ص ۳۲):(۵) واگرآنچه مقصود . . . درپیش افگند.(۶)گذشته(۷).وازریاضت . . . گشته.(۸)ایزاربرسرنهد، یعنی فوطه یاشملهٔ خرد بربندد . (۹) صفات بشریت نیست شده . (ص ۳۲)(۱۰)بقاو(۱۱)رسیده است دستار به لام والفی برسر بندد ، یعنی یک گوشه را به اریب فرو گذارد. (ص ۳۲).(۱۲). مقبل به (۱۳) محرم .(۱۴)در پای کند. . . (۱۵)قدم را.(۱۶) پاچیله در پوشد و آن کفشی است تنگ که اهل تصوف چون پای افزار ازپای بیرون کنند آن رادرپوشند. . . ص(۳۲). (۱۷)ننگ (ص ۳۳) (۱۸)ودیدارحق را.(۱۹)روی استره برافگند، یعنی روی مال یادستارچه برگردن اندازد. . .

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

وبدان کی (۵) آستین مرقع سلاح است یعنی بادشمن می‌روم . (۶) ودامن مرقع ستر است کی بر برادر مسلمان می پوشم . (۷) وکلاه تاج کرامت است کی بر سر نهاده ام و تکبر و تطاول (۸) از سر بیفگنده‌ام (۹) و دستار دستور امان (۱۰) است کی جهود و ترسا و جملهٔ خلق ازمن ایمن شده اند . (۱۱) ومیان‌بند کمر بندگی کی درمیان بستم (۱۲)ووطا و طا رحمت است کی بازافگندم کی برهمه خلق رحمت وشفقت نمایم (۱۳) . و سجاده بساط قرب (۱۴) است کی بازگستردم (۱۵) و پای حرمت و خدمت بران نهادم . (۱۶) و عصا قضیب غربت است وانیس وحدت ودفع مضرت است . (۱۷) رکوه وابریق منبع‌عشق است وشرب شوق(۱۸) وکنف خزانهٔ اسرار است وخانهٔ(۱۹)نیکوی وصندوق‌علم و حال. (۲۰) وپای او زار (۲۱)آلت رفتن به‌حضرت است وسفر کردن درطاعت و گریختن از هر چه دون خداست . (۲۲) پا تاوه نگهداشت جوارح و زندان هوی و پاکی تن و جامه است (۲۳). ترازوی نمازمقیاس (۲۴) است کی دوست ودشمن را بدان وزن کنم (۲۵) ومعیاردل است وطیار سر است . (۲۶)

ومعنی خرقه دریدن آن است کی هرچه اغیاراست همه بدریدم .(۲۷) ونصب فراگرفتن معنی

---

(۱) و در جمله . . . . افگند - (۲)یعنی راز کس (ص ۳۳). (۳) و در ماندگان را (ص۳۳).

(۴) اگرچه کافرباشد - (۵) بدان کی - : و (۶) است که پیش دشمن برم و ستر است که بر برادران بپوشم.(ص۳۳). (۷)ودامن . . . پوشم-(۸)تجبر (۹) سرخودبنهاده ام . (ص۳۳)

(۱۰) امانت(۱۱). کی جهودو ترسا و جملهٔ - : همه (ص ۳۳).(۱۲) است که بسته‌ام . (۱۳) ووطا . . . نمایم - (۱۴) قربت (۱۵) که‌گسترده ام (ص۳۲) .(۱۶) وپای‌رحمت بر او نهاده . (۱۷) وعصا که عرب عکاز گویند تکیه گاه منفعت و دفع مضرت است . (۱۸) ابریق منبع طهارت‌است ومشرب‌رحمت‌است(ص۳۳). رکوه - (۱۹) گنجینه (۲۰) وحال -(۲۱) پای افزار (ص۳۴).(۲۲) وطاعت واز هرچه دون خدا ست گریختن (ص ۳۴).(۲۳) پا تاوه . . . است - (۲۴) ترازو نماز است که‌نماز مقیاسی (ص۳۴). (۲۵) کند (۲۶)ومعیار. . . است - (۲۷) ومعنی . . . بدریدم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آن است کی اگر از براذ ی عیبی در وجود آیذ . بر دیدهٔ خوذ اند ا زم تاعیب او نبینم . (۱)

پس بایذ که صوفی هر چه در ظاهر کنذ مصداق آن از باطن طلب کنذ ، تا صادق باشذ نه کاذب وموافق باشذ نه منافق ومخلص بوذ نه مرای و محقق بوذ نه مدعی . (۲)

آداب دوم

در نشستن وخاستن (۳)

صوفی باید کی به ادب برسجاده نشینذ ، و روی در قبله کذ ، پای چپ بیفکنذ و پا ی راست بردارذ ، چنانکه کسی درپیش پیرواستاذ نشیند. واگر بروی زانو درایذ شایذ ، وشایذ کی مربع بنشینذ . (۴) ونگذارذ کی دست وی تا ساعد پیش برهنه شوذ (۵) و در میان جمعی پای برهنه دراز نکنذ (۶) وبینی ندمذ و آب دهن نیفکنذ . واگرسرفه آیذ یاعطسه آستین (۷) یادست بر دهن نهذ (۸) ، و در عطسه آواز بلند نکنذ . چندانکه تو انذ رد کنذ (۹) وآواز فرو گیرذ ، کی رسول ـ علیه السلام ـ می گویذ :«اذاتثاب احد کم لایقول اه فان الشیطان یضحک به»(۱۰) و خویشتن بسیار نخارد ودست به موی وروی (۱۱) فرو نیار ذ.

وبر سجاده کی نشینذ بایذ کی حق آن نگهدارذ . وحق سجا ده آن است کی به تفکر و حرمت نشینذ و به ذ کر حق وفکر مشغول با شذ ودل در اندیشهٔ آن دارذ کی طاعت او بردرگاه حق تعالی مقبول است یانه ، ودر نگرذ کی کدام طاعت به نز دیک حق تعالی پسند یده تر است وآن را بردست گیرذ . (۱۲)

وسخن بسیار نگویذ وآنچه گو یذبه قدر حاجت گویذ(۱۳).ودر سخن گفتن دست نجنباند(۱۴) وآواز بلند بر نهاورذ (۱۵) و حرکات خارج نکنذ .

---

(۱) و در خانقاه نصیحه برگرفتن را معنی آن است که اگر از کسی عیبی در وجود آید آن عیب را به دیدهٔ خود اضا فت کنیم و عیب یار نبینیم (ص ۳۴).

(۲) پس هرچه در ظاهر صوفی پیدا شود مصد ق آن از باطن خود طلب کند تا در طریقت صادق گردد نه کاذب ، مخلص وموافق باشد نه مرائی ، محقق باشدنه مدعی.(ص۳۴).(۳)- (۴) صوفی باید ...بنشیند ـ (۵) ونگذارد که پای برهنه شود ودست برهم نهدودر آستین کشد ودست هادر زیر جامه در نیارد ونگذارد که ساعد دست برهنه شود . (ص ۹۸).(۶) و در... نکنذ ـ (۷) آستین یا ـ (۸) پیش دهان خود دارد (۹) چندانکه ... کند ـ (۱۰) کی رسول... به ـ (۱۱) محاسن بسیار(۹۸).(۱۲) وبرسجاده ... گیرذ ـ (۱۳) ... نگوید الا آنک ضرو رت باشد (۹۹) .(۱۴) بسیار نجنباند(ص ۹۹) (۱۵) نکند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

وچون برخیزد از پای راست برخیزد وقدم راست در پیش نهذ وکفش راست دربوشذ وکفش چپ بیرون کنذ وقدم برهنه برزمین ننهذ .

ودر رفتن نخرامد ودست نجنباند وازراست وچپ ننگرد واز پیش وپس ننگرذ وسر درپیش افکنذ ودر راه سخن نگویذ وقرآن نخواند ، واگر خواند به دل خواند وبه سر .

وبه بازار نرود مگر بدوقت ضرورت . ودر راه توقف نکنذ واز مواقف تهمت و مجال طعن حذر کنذ ، وقدم خوذ را از مواضع نجاست نگاهدارذ . و به شتاب نروذ ، خاصه کی باجماعت روذ . و به تشییع جنازه و عیادت بیمار و نماز جمعه ودیگر نماز ها همچنین آهسته روذ ، تابه هر قدمی او رافیکی بنویسند . (۱)

آداب سیم
در رفتن در خانگاه

چون ابتدا در خانگاهی روذ ، پای بردر خانگاه بماند وبردر خانگاه پای برزمین نزنذ . و چون در روذ سلام نکنذ وکیسهٔ کفش بیرون گیرذ وکفش در پیش نهذ وپای چپ از پای اوزار برآرذ وبرروی کفش نهذ ودر کفش نکنذ تا پای راست بدر کنذ . آنگه پای راست در کفش کنذ وپس پای چپ در کفش کنذ وبرود ووضو بسازذ وباز آیذ ودو رکعت نمازبگزارذ و برخیزذ وبر حاضران سلام کنذ . (۲)

معنی آنکه چون در خانگاه روذ سلام نکنذ (۳) ، یکی آنک بی وضو سلام نکرده باشد ، زیرا کی سلام نام حق - سبحانه وتعالی - است وطریق آداب عبودیت (۴) نزدیک ارباب معرفت آن است کی بی طهارت سلام برزبان نرانند ، زیرا کی رسول - علیه السلام - وضو نداشت دست مبارك بردیوار زد وتیمم کرد وجواب سلام باز داذ وآن مرد را گفت : « چون من بروضو نباشم سلام بر من مکن ، چه اگر سلام کنی و من بر وضو نباشم جواب سلام باز ندهم . (۵) ومعنی دیگر (۶) آن است کی بر اصحاب (۷) ناگاه سلام نکرده باشذ ، زیرا کی اصحاب پیوسته در ذکر وفکر باشند وبه حق مشغول (۸) ، وچون ناگاه برایشان سلام

---

(۱) وچون برخیزد ... بنویسند - (۲) آداب ... سلام کنذ -

(۳) سؤال : چه معنی دارد که به خانقاه در ایند واول سلام نکنند وسخن نگویند تاآنگاه که رکعتین بگزارند ؟ (ص ۱۶۹) . (۴) وطریق آداب عبودیت - (۵) روزی یکی از صحابه بر رسول الله سلام کرد . . . وفرمود . . . برمن سلام مگوی (۱۷۰) (۶) ومعنی سیم (۷) که در خانقاه برصوفیان (ص ۱۷۰) . (۸) دایم به حضور حق وذکر حق مشغول اند ودر مراقبه وفکرت اند . (ص ۱۷۰) .

(c) ketabton.com: The Digital Library

کنذ وقت ایشان بشوراند .(۱)، وچون وضو کنذ و باز آیذ ایشان جواب سلام او ساخته باشند ووقت ایشان شوریده نشوذ . (۲)

آداب چهارم
در طعام خوردن

چون طعام خورذ ، اول دست بشویذ وبرپای چپ نشیند وکاسه بر روی نان ننهذ . و به اول طعام خوردن « بسم‌الله » بگویذ وبه آخر « الحمدلله » بگویذ . وابتدا به نمک کنذ ، پس به کاسه ثرید چند ان کنذ کی بخواهذ خوردن ، واز کاسهٔ خوذ چیزی نبگذارذ ، (۳)ولقمهٔ کوچک برگیرذ وخرد (۴) بخایذ ، وتا یک (۵) لقمه فرو نبرذ دیگری بر نگیرذ .(۶) ودر طعام گرم باذ ندهذ (۷) کی رسول

علیه‌السلام می‌فرمایذ: «النفخ فی الطعام یذهب البرکة» ودرمیان‌طعام‌خلال نکنذ وچیزی که‌در دهن آیذ از دهن نیفکنذ . وپیش ازانک از طعام خورذن فارغ شوذ دست به دستار خوان پاک نکنذ وانگشتان پاک بلیسذ وکاسه را . وبه کارد نان پاره نکنذ ودست آلوذه برنمک نزنذ ولقمهٔ ثرید به آب گوشت در سرکه نیارذ . (۸) وتا تواند در میان طعام آب نخورد دومعنی را (۹) : یکی آنک از روی طب زیان کار باشذ (۱۰) ، ویکی‌از روی‌ادب کی چون دهن چرب بر کوزه نهذ دیگران را کراهیت باشذ .(۱۱)

وسر درپیش دارذ (۱۲) و درلقمهٔ دیگران ننگرذ واز پیش خویش خورذو دست گرد کاسه درنیارذ وبرسر سفره سخن نگویذ . وتا جماعت فراغ نشوند دست از طعام باز نگیرذ، کی‌خوذ را به اندک خوردن منسوب کرده باشذ ودیگران را به بسیار خوردن .

وچون باجماعتی به طعام خوردن مشغول شوذ، اگرروزها نافله دارذ بگشایذکی موافقت جماعت اولی تروخود رابه قرای وزاهدی ننمایدبه‌خلق تااز ریا دور باشد . (۱۳)

---

(۱)(برایشان) بشوراند واین نشاید .

(۲) پس به وضو و تحیت مقام مشغول گردد تا ایشان نیز سلام وپرسش اورا مهیا وساخته شده باشند تاوقت برایشان شورید ،نگردد.(ص.۱۷۰)

(۳) آداب. . .نبگذارد - (۴) نیکو(ص ۱۳۹) (۵) وتا آن (ص۱۳۹).(۶) دست به لقمهٔ دیگر دراز نکند (ص ۱۳۹) (۷) و به دهان طعام را باد نکند . (ص۱۳۵).

(۸) کی رسول . . .نیارذ - (۹)به سبب دومعنی(ص۱۳۵).(۱۰) از روی‌طبع‌زیان دارد (ص ۱۳۵).(۱۱)ودیگر ازروی ادب . وکوزه را به دهان چرب‌برد کوزه چرب‌شود ودیگران راکراهت آید.(۱۲) اندازد (۱۳۵ص).(۱۳) ودرلقمه. . . باشذ -

(c) ketabton.com: The Digital Library

و چون (۱) فارغ شوذ ختم برنمک کنذ ، وبعد از ان خلال کنذ و در طشت اندازذ . وچون دست شویذ برسرهردوپای نشینذ و اشنان بر دست چپ کنذ (۲) و به دست راست آب بروی زند . و اول دردهن ولب آرذ ، آنگه به دست راست، دست چپ رابشویذ . و انگشتان وکف دست چندانک آلوذه باشذ بشویذ ، وپشت دست نشویذ کی این کار کرم وکانا باشذ . و چون دست بذین ترتیب بشویذ (۳) آنگه دهن بشویذ وآب ازدهن اندرتشت اندازذ چنانک چشم جماعت بران نیایذ (۴)، وآب دهن ورطوبت درطشت بیندازذ . و اگراز خلال کردن فارغ نشده باشذ خلال را بشویذ ، پس بکاردارذ . ونیکو تر آن است کی پیش از آنک دست شویذ از خلال فارغ شده باشذ تاچون دهن پاک بشویذ اثرطعام از دهن و میان دندان زایل شذه باشذ . (۵) وچون دست ازطعام بشست در آستین کشد یابه ازار خویش پاک کذ ، کی مکروه است کی جماعتی دست به یک ازار پاک کنند. (۶)

آداب پنجم

در رفتن به دعوت‌ها (۷)

بایذ کی اگر کسی وی را به دعوت خوانذ اجابت کنذ ، مگر کی آن طعام از آن ایتام باشذ کی مالی حرام است . (۸) وچون به دعوت روذ . آن جا نشینذ کی میزبان نشانذ (۹) و به مراد میزبان باشذ وآنگه بیرون آیذ کی میزبان اجازت دهذ. (۱۰) وچندانک حاجت دارد بخورذوزله نکنذ مگر میزبان به طبع خویش چیزی به وی دهذ . (۱۱) .

---

(۱) و در وقت (ص ۱۴۲) . (۲) وصابون بااشنان بر دست گیرد .

(۳) به دست راست آب . . . بشوید - (۴) آنگاه دست هابشویدوآب در دهان گیردوبشوید و آب را از دهان بازچنان در طشت ریزد که چشم کسی بران نیفتد (ص۱۴۳). (۵) وآب . . . باشذ - (۶)وچون از دست شستن فارغ گردد هردودست را همچنان تربه آستین درکشد ، وپیش ازطعام که دست شوید نیز همچنین کند و به مئزر دست را خشک نکند که خلاف سنت است (ص ۱۴۳) (۷)- (۸) اگر کسی ترا به دعوت طلب کند باید که اجابت کنی مگرکه دران دعوت چیزی باشد که شرعاً حرام باشد . . . (ص۱۵۴). (۹) وبرمهمان واجب آن است که آنجا که اورابنشانندبنشیند (ص۱۵۶).

(۱۰) بیرون نرودتااجازت نطلبد. (۱۱) وزله بر نگیردمگر که صاحب دعوت او را الحاح *

(c) ketabton.com: The Digital Library

وچون طعام خورذ به سخن گفتن مشغول نشوذ، زیرا که حق تعالی می گوید : «فاذا طعمتم فانتشروا ولامستانسین لحدیث .(۳) » ود یر ننشیند مگر کی میز بان بنشانذ (۴). و در سرا ی میزبان به همه جای ننگرذ ونپرسذ کی این فرش چیست واین بیرا یه چیست کی در محل تهمت باشذ (۵) .

ومیزبان باید کی مهمان را نیکو دارذ وتکلف نکنذ و ماحضر پیش آرذ(۶). ومهمان را جاي نیکو بنشانذ و بروی در نشستن وخوردن و بودن الحا ح نکنذ . وچون مهمان خوا هد کی بر وذ باز ندارذ . وفرزند خویش وا پیش مهمان نیارذ تا بنوازذ و بوسه دهذ، کی نه هر کس فر زند مردمان را چنان دوست دارذ کی فرزند خویش را وچون یک کس را میز با نی کنذ ، جماعت بسیار به خانه حاضر نکنذ کی زحمت باشذ ونه هر کس طاقت زحمت بدارذ (۷) و باید کی مهان را طعام حلال پیش آورذ(۸) ،ونه گوید کی این طعام به چندین خریده ام . وسنت برمهمان ننهذ کی (۹) بر خود نهذ کی مسلمانی طعام وی بخورذ ویقین باخوذ دا نذ کی چو ن مهمان از خانه بیرو ن گناه او باخوذ ببرذ وبرکت درخانه اوبگذارد ،وهرطعام کی از وی بازما نده باشذ آن راحساب نباشد.

آداب ششم
در سماع شنیذن

باید کی سماع به تکلف نکنذ وپیش او باز نروذ وچون پدید آیذ برغفلت ننشیند ووقت خوذ باحق تعالی نگهدارد - وچون وا ردی بذ ودرایذ تا توانذ آرام گیرذ واگر واردی قوی بوذ وی را بجنبانذ

---

* کندو امر کند که برگیر و... (ص ۱۵۴). (۳) و چون. . . لحدیث - (۴) وچون طعام خورده شود برخیزد و از خانه بیرون آید ، الا آنک صاحب خانه او را مانع گردد (ص۱۵۴). (۵)ودر خانه او به هر جانب نظر نکند و نپرسد که فلا ن چیزی به چندخر یدی وآن فلا ن چیز را از کجا آوردی ، که این سخن ها ازطمع با شد . (ص۱۵۴).(۶) وشرط آن است که در ماحضر تکلف نکند (ص ۱۵۵).(۷) ومهمان را . . . بدارذ - (۸) اول واجب آن است که مهمان را طعام حلال دهد . (ص۱۵۶).(۹) بلک مهمان را مدح وثنا گوید که مصطفی - صلی الله علیه وسلم - فرموده است : «الضیف اذا نزل نزل برزقه ، واذا ارتحل ارتحل بذ نوب جمیع من فی الدار» مهمان گناهان جمله اهل خانه را با خو د بیرون ببر ذ . . . (ص۱۵۴) .

(c) ketabton.com: The Digital Library

بتکلف نجنبد کی برکت از وقت او بروذ وبذان نرسذ .(۱) ودر حرکت از کسی موافقت نخواهذ، واگر کسی از وموافقت خواهذ مساعدت کنذ . (۲)

اما سماع را ازسه چیز لا بد است . (۳)مکان و زمان واخوان. مکان جای بایذ فراخ ، اطراف آن گشاذه تادیدهٔ اغیار بر جماعت نیایذ . (۴) ومستمع بایذ کی در مجلس گستاخی نکنذ وخواب آلوذه ننشینذ وخوذ را نخارذو بینی ندمذ . واز موی ومحاسن وجامه پیراستن پرهیز کنذ وبرتفرقت دل ننشینذ وقرای نکنذ ودرمحبت درویشان سماع غنیمت شمرذ .(۵)

اما زمان : مرید بایذ کی وقت سماع شناسذواز روی ظاهر درشب بهتر کی در روز(۶) زیرا که در روز تکثیر مردم باشذ ودر شب (۷) صاحب قال از صاحب حال پدیذ آیذ . باشذ که صاحب سماع سماع را برخواب اختیار کنذ ومار گزیذه را خواب نبرذ ، و در شب دل ها جمع باشذ وخاطرها متفرق نبوذ وازنظارهٔ خلق واغیار ایمن باشذ . (۸)

واز روی حقیقت زمان وقت است (۹) چون وقت آمد روز وشب یکسان باشد کی « الوقت سیف قاطع » چون وقت درامذ نپاید کی شمشیر برهر چه آیذ ببرذ و بگذرذ .وهمچنین گفته اند: «الصوفی مع الوقت» . (۱۰) هر صوفی کی گوید : «من امشب سماع کنم .» اورا تصوف مسلم نیست ، آنچه آن تو نیست دربند آن مباش .توچه دانی کی امشب ترادهند یاندهند ؟ و قتی کی نقد داری از دست مگذار .چون حال درامذ وقت آن است ، وچون خرقه درمیان آمذ و افتاذ وقت آن است ، زیرا در تصوف تأخیر نپسندیده اند .

مرید بایذ کی از مخالفات واضداد بپرهیزذ ، و سماع الا باجنس خوذ نکنذ کی «لا عذبنه

---

(۱) و شیخ نجم الدین کبری قدس الله روحه می فرماید سماع را به تکلف مسکن وپیش بازمشو وچون حالت پدید آید به غفلت منشین و چون ساکن شود به تکلف مجنب که مزه وبرکهٔ آن وقت برودودروقت نرسی . (ص۲۰۸) (۲)ودرحرکت رقص از کسی یاری مخواه واگر کسی از تو معاونت خواهد موافقت کن. تکلف دیگر است و تصوف دیگر (ص۲۰۸) (۳) و در سماع سه چیز نگاه داری . (ص ۲۰۸).(۴) اما مکان ،باید که فراخ باشد وگشاده واز نظر اغیار پوشیده . (ص۲۰۸).(۵) و مستمع ... شمرد ـ(۶) شب پسندیده تر (ص۲۰۸). (۷)زیرا ... شب ـ (۸) ... پدید آید که صاحب دردرا خواب نبودودر شب اجتماع دل هابه غفلت صورت نبندد(ص۲۰۹). (۹)وحقیقت زمان حقیقت وقت است...(ص۲۰۹)

(۱۰) کی الوقت. . . نپسندیده اند ـ

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

یوسف حسین رازی - رحمة الله علیه » گفته است کی آفت صوفی سه چیز است : «صحبت با احداث ومجالست بااضداد وموافقت زنان » (۲) وجنید - رحمة الله‌علیه - وقتی‌در دعوتی بود سماع می کردند درنمی گرفت ، (۳) جنید گفت : «باز دانید تاچه افتاده است ؟» باز دانستند طعام حلال بوذ ودرمیان هیچ ناجنس نبوذ . گفت : «نوک بنگرید تاچه سبب است.» یک‌تای کفش‌صوفی بازان عامی بدل شده بوذ ، ازآن سبب بوذ که‌سماع درنمی گرفت . (۴)

واگر قوال امرد باشذ نشایذ سماع شنیذن کی‌درمحل‌آفت است ومجال طعن ، ونفس وشیطان دشمن اند . (۵) رسول علیه‌السلام گفته‌است کی با پسران تو انگران و پاذشاهان منشینید کی باایشان همچنان شهوت است کی با دختران .

واگر دف باجلاجل باشد به مذهب امام شافعی مباح است و به مذهب امام ابو حنیفه حرام است . وسماع این طایفه را روح است ، بایذ کی برطریق سنت وحرمت و ادب و موافقت شریعت باشذ تاازآن راحت و کرامت‌وحیوة حقیقی و درجات بلند ومکاشفات غیبی پدیذ آیذ . وهرسماع کی بر خلاف این بوذ ازآن آفت ومعصیت وتهمت و مضرت دینی حاصل شوذ ، زیرا که تکلف جذاست وتصوف جدا . (۶)

آداب هفتم
درسفرها کردن است (۷)

مرید بایذ که سفر از بهرسه چیز کند(۸) زیارت را، یادیدن مشایخ را، یاریاضت را. وهر

---

(۱) وناجنس باید که البته نباشد که باناجنس صحبت ورای همه عذاب هاست . (ص ۲۰۹) . (۲) وبزرگان گفته اند آفت صوفی سه چیزاست : مجالست امردان وصحبت احداث وموافقت زنان(ص۲۰۹). (۳) شیخ جنید قدس الله روحه درسماع بود وسماع درنمی گرفت . (ص۲۰۸). (۴) شیخ گفت‌بنگریت تاهیچ ناجنس در میان ما هست ؟ طلب کردند هیچ نیافتند . شیخ فرمود بهتر بنگریت . تفحص کردند کفش صوفی باکفش عامی بدل‌شده بود ، سماع ازان درنمی‌گرفت . (ص۲۰۹).(۵) و بهتر آن است که قوال موی روی داشته‌باشد که‌بعضی گفته اند که سماع بی‌ریش‌نباید شنودن (ص ۲۰۹)

(۶) رسول علیه السلام . . . تصوف جدا- (۷) نص آداب السفر (ص ۱۵۷).(۸) وشیخ نجم الدین کبری رضوان‌الله‌علیه فرموده است که سفرازبهرسه چیزباید کردن(ص۱۵۸)

(c) ketabton.com: The Digital Library

سفر کی ازین هرسه بیرون است بطالت است و بر مسافر تاوان است .(۱) و مرید بایذ کی در سفر رفیق موافق هم درد هم همت هم راز هم ارادت بدست آورذ .و اگرتواند به حدودی سفر کنذ کی از زحمت وعوایق حذر کنذ . و بی عصاو ابریق نروذ . (۲) و گفته اند کی هرمریدی کی بی ابریق سفر کنذ بترك وضو ونماز بگفته باشد .(۳) وعصا (۴) دردست راست گیرذ وابریق در دست چپ . واز چهار چیزبایذ کی درسفرو حضر خالی نباشد : مسواك وشانه ونا خن بر (۵) و سرمه دان . این هر چهار بایدکی در همه احوال با وی بوذ. (۶) و بایذ کی ما دا م بروضو باشذ و بی طهارت نروذ وپیاده روذ ، اگر قوت دارذ وریاضت ومجاهدت بیشتر کشذ . ودر رفتن میا ن د ر نبندذ و آستین با ز ما ند تا مشمر تر با شذ و در ر فتن سبك بهتر کی (۷) روذ . وبه هر بالا و نشیب کی برروذ وفرو آیذ(۸) تکبیر بگویذ . ودر راه در یو زه نکنذ و در مساجد نخسپذ مگر جای نیابذ ، کی آدمی چون بخفت از وقایع خواب بیرون نباشذ .

* **

این است آداب ظاهر کی مرید را در بدایت ارادات بکار بایذ داشت وآن را رعایت بایذ کرد تاشایستهٔ صحبت باشذ . اما آداب باطن خوذ کاری دیگر است وآن را ابواب بسیار است ومقامات ومنازل بیشمار ، اول از ریاضت ومجاهدت است .(۹)

هرکه خواهذ کی آن آداب بدا نذ بایذ کی منازل السالکین کی شیخ الاسلام عبدالله انصاری - رحمة الله علیه - ساخته است بخوا نذ و بدانذ وبشنا سذ، هر چند کی این معنی به رفتن ودیذن وکوشیذن راست نیایذ کی کار به کردار است نه به گفتار ، کی شناختن آب تشنگی را ننشانذ . کسی هزار سال به زبان گوید شکر ، مذا ق او شیرین نشو ذ ، کی شکر دردهن بایذ نهاذ تا حلاوت به حلق رسذ وطبع خوش گردذ . ایزد تعالی مارا به گفتار موقف مگر داناذ واز آنچه حقیقت است بهره یی برمار ساناذ ، بمنه ولطفه وجوده وکرمه. (۱۰)

تم المختصر فی آداب الصوفیه بحمدالله وحسن توفیقه.

---

(۱) وهرچه خلاف این باشد برمسافر تاوان آید(ص۱۵۸). (۲) ومرید بایذ . . . نروذ- (۳) و گفته اند که چون صوفی را بی رکوه وبی کوزه بینی بدانك عازم ترك سلوة و کشف عورت است. اگرخواهد اگرنه (ص.۱۶۰). (۴) وچون وداع اصحاب کرد عصا (ص۱۶۲). (۵) گیر (۶) این . . . بوذ- (۷) وبایذ . . . کی روذ -

(۸) وچون بربالا ونشیب برآید وفرود آید (ص.۱۶۰)

(۹) و آداب ظاهر را لا بد محافظت کند و هر که آداب نداند صحبت را نشاید ، وآداب باطن خود کاری بزرگ است واگر خواهد تابه آن برسد مجاهدت وریاضت باید کردن تادر باطن او چیزی ظاهر گردد ، والله اعلم بالحقائق (ص۱۶۲)(۱۰) هر که خواهذ . . . بمنه ولطفه وجوده وکرمه -

(c) ketabton.com: The Digital Library

دکتور اسدالله حبیب

اندیشه های اجتماعی پیر هرات

ازهشتاد وپنج سال زندگی خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ه.ق) هفتاد واند سال آن بقول خودش درفراگرفتن دانش ،ونوشتن وپیکار درراه عقیده سپری شده است(۱) . ود ر پهنه عقیدهٔ او در پهلوی خدا پرستی داغ بیکران و عظیمش علا قمند به خلق و زندگی اجتما عی همه جا مشهود است چنانکه هرجا که ازخدا یاد میکند خواه مخواه به فکر خلق می افتد ،مثلا د ر رسالهٔ دل وجان : «بدان ای عزیز که زندگانی برمرگ و قتی ترجیح دارد که این ده چیز نگاه دارد . او ل باحق سبحانه وتعالی به صد ق ـ دوم باخلق بانصاف ،سوم بانفس بقهر ـ چهارم با مهتر ان به عز ت پنجم با کهتران به شفقت ششم بادوستان به نصیحت ـ هفتم بادشمنان به مروت ـ هشتم با عالیمیان (عالمان) به تو اضع ـ نهم با درویشان به سخاوت ـ دهم باجاهلان بخا موشی » (۲)— ویادر طبقات الصوفیه که آمده است :

مروت سه چیز است : ز ند گانی کرد ن وا خود به عقل وو اخلق به صبرو واحق به نیا ز ونشان زندگانی واخود به عقل سه چیز است : قدر خود بدانستن وا ند ازه کار بدیدن و خطر خود بگوشیدن وباخلق به صبر به سه چیز است بتوان ایشان از ایشان راضی بودن وعذرها ی ایشان بازجستن وداد ایشان از توان خود بدا دن . ...» (۳) .

۱—«من هفتادواندسال علم آموختم ونوشتم ورنج بردم در اعتقاد » جامی—نفحات الانس — به تصحیح ومقدمه وپیوست مهد ی توحید ی پور ص (۳۳۸) .

۲—عبدالله انصاری—رساله دل وجان —رسائل جامع ،خو ا جه عبد الله انصاری ، به تصحیح ومقابله وحیددستگر دی — چاپخانه شرق ،۱۳۴۷ —ص ۲۶ .

۳—عبدالله انصاری ،طبقات الصوفیه ه اهتما م عبد الحی حبیبی ، کابل، ص ۱۹۳

(c) ketabton.com: The Digital Library

توجه خواجه‌عبدالله انصاری به زندگی اجتماعی وصلاح جامعه به آن حد است که در صد میدان میدان‌معاملت رابرتقوی فزونتر میداند که‌میگوید: «میدان هفدهم معاملت‌است از میدان‌تقوی میدان معاملت زائد. قوله تعالی. واء مروبینکم بمعروف» ومعاملت سه چیز است: باخود به خلاف وباخلق بانصاف‌وباحق باعتراف زیستن....» (۴)

آتش عظیم دوستی‌انسان درسینه خواجه شعله وراست و حتی به عقیده او «نیست از عبادات چیزی باسنفعت تراز صلاح خواطر دلها» (۵) خواجه بااین چنین‌ایمان محکمی که به زندگی و روابط مردم دارد از دو شیوه یکه صوفیه برای پخش عقاید خود برگزیده اند که یکی عبارت است از تدریس و تبلیغ شفاهی و دیگری نگارش رساله‌وکتاب از نخستین بامیل بیشتر واز دومین کمترو اما از هردوموفقانه کارگرفته وبا زبانی خوش‌آهنگ، ساده‌ونزدیك به‌فهم مردم‌سیاهی های زندگی‌اجتماعی زمان خود را افشاء کرده مردم را بسوی درستی وراستی راه نموده است.

در راه نمودهای اجتماعی واخلاقی خواجه‌عبدالله‌انصاری‌بخوبی دیده‌میشود که‌انسان دوستی او مافوق‌مناسبات‌اجتماعی قرار ندارد وموضع گیری‌خودش هم دراین‌مورد بربنای «صلح کل» استوارنیست خواجه ازقدرتهای‌حاکم به مردم همیش دوری‌گرفته در برابر دربار عزت‌النفس خود را چنانکه شایسته بود نگاه کرده است، نخستین بر خوردش بازما مدار زمان‌ملاقات اوست بامسعودطوریکه دشمنان سعایت کردند که‌خواجه عبدالله خداوند رابا صفات انسانی توصیف‌میکند. وقتیکه‌مسعود خواجه را احضار نمود پرسید: این توهستی که‌گفته‌ای که‌خدای‌عزوجل در آتش‌قدم‌می‌نهد؟ خواجه جوابداد: «عمر سلطان بزرگ در ازبادخدای‌عزوجل از آتش‌آسیب نمی‌بیند وآتش‌او را آسیب نمیرساند وپیامبر اودر بارهٔ او دروغ نمیگوید وعلمای این‌امت بآنچه ازپیامبر روایت میکنندو بر کلام وی استنادمیکنند چیزی‌از خود نمی‌افزایند (۶) ویادرآغاز سال ۴۵۹ که‌آلب ارسلان برای فرونشاندن شورش قره ارسلان عازم کرمان شده در راه در حومهٔ هرات منزل کرد خواجه‌عبدالله انصاری را یارانش‌وا داشتندتابرای سپاسگزاری به سرا پردهٔ نظام الملك برود. در حضور نظام‌الملك ابوالقاسم علی دبوسی که‌بعداً مدرس نظامیهٔ بغداد شد واستاد شافعی بود از خواجه پرسید:

۴—عبدالله انصاری، صدمیدان به اهتمام عبدالحی حبیبی ۱۴۳۱، ص ۱۷.

۵— طبقات، ص ۷۷.

(۶) سرژ بورکوی — همان اثر ص (۸۴) به نقل از تاریخ بیهقی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

که چرا ابوالحسن اشعری را لعن میگویی؟ خواجه پاسخ تندی داد و مجلس را ترک گفت. وزیر برای فرونشاندن خشم خواجه کسی فرستاد تا بوی قبایی از جانب او هدیه دهد. خواجه هدیه را نپذیرفت و راه شهر پیش گرفت (۷). در اخیر رسالهٔ واردات آمده است که «نقل است که حاکم هرات شیخ را گفت مرا نصیحتی کن یا کسی را فرست که مرا نصیحتی کند. فرمود که هر که دنیا طلبد ترا نصیحت نکند و هر که عقبی طلبد با تو صحبت نکند ـ آنکه بدر خانهٔ تو آید ترا نصیحت نتواند کرد و آنکه ترا نصیحت تواند کرد بدرخانه تو نیاید» (۸).

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

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

مثلا در گنجنامه که مجموعه ییست از رسائل خواجه به شمول کنزالسالکین و در سال (۱۳۲۸) در لاهور بچاپ رسیده است (۱۰) در چند جای از ضرورت عدل سلطان سخن رفته است.

در میان دیگر راهنمود های اجتماعی و اخلاقی خواجه عبدالله انصاری که برای عموم مردم است قصیده ۲۸ بیتی او که در گنجنامه آمده امتیاز خاص دارد (۱۱).

در این قصیده خواجه واقعیت های زشت زمان خود را با هنرمندی استادانه می گوید نخست باطرح پرسش هایی در آغاز قصیده به بی سروسامانی جامعه اشاره میکند و بعد در چند بیت تصویر کمرنگی از آشفتگی کلی اوضاع بدست میدهد و سپس سیماهای منفی از میان قشرهای

---

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

(۸) رسائل جامع، ص ۳۸.

(۹) رسائل جامع ـ رسالهٔ دل و جان ـ ص ۲۲.

(۱۰) دربارهٔ گنجنامه رجوع شود به مقاله پیام پیرهرات به نظام الملک وزیر گزارش و نگارش نویسنده که قرار است در کتاب مجلس پیرهرات به چاپ برسد.

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

مختلف مردم انتخاب وترسیم میکند، مانند: سیمایا زاهدیکه به‌لفظ چسپیده وازمعنی‌بویی نبرده‌است مفتی خودبین، عابدتن پرور قاضی رشوت خوار، حاکمی که‌بررعایاهمچو گرگ برروسه حمله وراست ،ثروتمند لئیم وزاهد گدایی پیشهٔ محیل- باین ترتیب‌موضوع قصیده کم کم روشن میشود و د ر اخیر مثل اینکه شاعر تمام نور افگن ها را متوجه‌صوفی‌میسازد-صوفی که مزوراست،نفس را برحق گزیده صوفی که درپی صورت است‌حر یص است‌وهمه چیز را از داشته‌برای خود میخوا هد،یعنی در اخیرد رسیمای صوفی ریا کار، مر دم فر یبی و تقلب و تزویر را به سختی‌افشا میکند تا اینکه قصیده با این بیت ها تمام می شود:

ای‌مزور صدق باید تا کشاید بر توراه کی‌شوی ای‌بند ه‌صالح تانالی همچوعود

پیرانصاری تورو صفرا مکن آهسته‌باش چو ن زیان کردندمردم درپی‌دنیا نه‌سود

دریاب پنجم کنزالسالکین که‌در حق درویشان مجازی وحقیقی نگارش یافته است خواجه‌باخطوط روشن صوفیان فریبکار را مجسم میسازد وبا کلمات زهر ناکی به جنگ شان میرود و در اخیر می نویسد :«ای سالك روشن جبین اهل صفه راچنین مبین این جنگ با فرقه بیست که ناموس‌ایشان خرقه بیست کبود پوشان سبز خواراند،زرد رویان سیاه کار اند،در رقص برافشانند آستین و از صد یکی نه راستین...» (۱۲)

و در مقابل این گروه صوفیه راستین را قرار میدهد، باهمان صفای بلورین شان و ایمان محکم شان وایثارو از خود گذری شان.جالب توجه آنست که بنابر بی عدالتی و کوری مسلط بر جامعه به‌گفته‌شیخ‌الاسلام:«اما آنانکه مردند،از اشغال ریافردند وطالب‌نیازودردند وزاد راه آ ماده کردند وبااین همه روزی ایشان‌پریشان و بی سرو سامانی کار ایشان،ایشانرانه در شهر شادمانی‌توقفی‌ونه برفوت کامرانی تأسفی))

خو ا جه مانند این اشاره های زیادی در انتقاد جامعه زمان خود دارد که در موردش تذ کر خواهیم داد.گذشته از نکوهش ریا وتزویر آنچه در اندیشه های‌اجتماعی خواجه خطوط اساسی را میسازد از ینقرار است :

نخست مفید بودن به مردم که‌در آثار مختلف‌وی‌باتعبیرات‌جود وجوانمردی،دل بدست‌آوردن و خدمت‌خلق‌ونیکی کردن‌به‌مردم‌وغیره افاده شده است،مثلاً: «خلق‌رابه‌خودامید وار گردان»(۱۳) و«شریعت بی بدیست وحقیقت بیخودی،آنچه در پیشانی مردم نها نست بجوی که‌به ازهردو

(۱۲)رسائل جامع خواجه، کنزالسالکین،ص ۷۷

(۱۳)رسائل جامع- رسالهٔ واردات ص- ۳۶

(c) ketabton.com: The Digital Library

جهان است(۱۴).

ویا«چنان زنی که بثنا ارزی چنان مزی که به دعالرزی» (۱۵)و «جوان مرد چون دریاست وبخیل چون جوی، دوازدریاجوی نه‌از جوی»(۱۶)دیگر تشویق به تحصیل علم که در رسا ئل‌او فراوان دیده میشو د .

در رسالهٔ و اردات می نو یسد : «طا اب علم عز یز است و طا لب ما ل ذ لیل است علم بـر سر تا ج ا ست و جهل بر گر د ن غل و اما علمی را که باصطلاح(حق بردل بریزد)بـرتـر میگذارد وآنرا مؤثر تر می پندارد » (۱۷)

این اندیشه در پهلوی این گفته که:«فریاد از معرفت رسمی‌و ازعبادت عادتی واز حکمت تجربتی و از حقیقت حکایتی»(۱۸) یعنی نفی حکمتی که از تجربه حاصل شود و(علمی که‌ازقلم آید)از یکسو که باسبك زندگی خود خواجه عبدالله ویا کنش خود اومخالفت دار دبابعضی گفته های دیگرش نیز متناقض‌است،مثلا آنجا که‌میگوید:«همه رابه معاملت بیازمای‌آنگاه دوستی کن» و یا«به نا آزموده کارمفرمای»(۱۸)در این گفته ها منظورش ار زش شناخت است که ازطـریق آزمایش‌حاصل میشود و اینگونه راسیونالیزم‌را دربعضی‌جاهای‌دیگر آثارخواجه‌نیز میتوان یافت .

مثلادر کنزالسالکین میگوید: «اگر خوا هی شهدی—جدی بنماي وجهدي— طفل میخواندا لف و نمیدا ند علوم مختلف اگربتواند جوششی وبنماید کوششی، حاصل گردد لغت‌و نحو وجهل ازدل‌او شودمحو . . . . . »» «۲۰». دراینجا نیزعلم‌از طر یق حواس فـراگرفته میشودو میتو اند جهل را محوکند که‌متناقض‌است بـاگفته‌دیگرخواجه که «علمی که زقلم ایداز ان چه‌خیز د علم‌انست که‌حق بردل‌ریزد. . .»» «۲۱»

---

(۱۴)همان اثر- ص(۳۵)

(۱۵)همان اثر- ص(۲۸)

(۱۶)همان اثر- ص(۲۳)

(۱۷)همان اثر- ص (۲۹)

(۱۸)همان اثر- ص(۳۱)

(۱۹) همان اثـر- ص(۳۷)

(۲۰) « ص(۶۹)

(۲۱) « ص(۲۹)

(c) ketabton.com: The Digital Library

دیگر مساله کار و کوشش است که هرچند در این زمینه خواجه کمتر اشاره کرده است اما قابل بحث میباشد در مورد کار و کوشش انعکاس اند یشه جبری را که صوفیه اکثر داشته اند در عبارت خواجه بروشنی دیده میتوانیم به نهجی که تلاش در پی روزی وظیفه انسان است و روزی دهی کار خداوند چنانکه میگوید دست می جنبان تا کاهل نشوي - روزي ازخدا میدان تا کافر نشوي» «۲۲» و آنجا که میگوید «در طاعت حریص باش ولی تکیه به آن مکن» نیز به نحوي تا ئید گفته گذشته است. در کشف الاسرار آمده است: «کار نه کرد بنده دارد. کار خواست الله دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند (۲۳) در جای دیگر می گوید: «آلهی بنده باحکم ازل چون براید؟ وآنچه ندارد چه باید؟ جهد بنده چیست؟ کار خواست تو دارد. بنده به جهد خویش نجات خویش کی تواند» (۲۴) اما تا انجا که از دیگر آثار خواجه برمی آید وی در مساله جبر وقدر طرفدار سنتریزم است. و حتی تاکید او بیشتر بر اختیار بنده است واستدلال او بیشتر به سود «فاعل مختار» بودن انسان. خواجه میگوید «آري چو کان ازل راگویي ولی زنهار تانگویی که نقش بند الست برسر کارم چه بست. همت را برعمل دار مقصور تا در دو جهان باشی منصور» (۲۵)

زیاده بر آنچه ذکر شد در آثار مختلف خواجه در باره جهات مختلف چگونه بودن باخویشتن و چگونه بودن باخلق راهنمود هایي هست مانند:

فروتنی را پیشه ساختن، درون را به از بیرون دانستن، در گفتار احتیاط کردن و غیره که در مجموع در بارهٔ همه اندرز های خواجه عبدالله انصاری قطع نظراز آنکه برای صوفی نوشته شده یا غیر صوفی، میتوان گفت تخمه های دعوت صوفیانه در همهٔ آنها افشانده شده است و البته این دعوت ها باچنان نرمشی صورت گرفته که برای غیر صوفی نیز پذیرفتنی وخاطرخواه میباشد.

هرچند این مطلب واپسین را پروفیسور برتلس در بارهٔ نصیحت نامه خواجه عبدالله انصاری به نظام الملك وزیر گفته است (۲۶) اما بر دیگر را هنمود های اجتماعی خواجه نیز صادق است طور مثال آموزش های خواجه در بارهٔ خاموشی که در آغاز چنان معلوم میشود که شاید با اختناق سیاسی مسلط برجامعه آنوقت ارتباط دارد اما در قدمهای بعدی همانا سر نگهداری و سکوت

---

(۲۲) « »

(۲۳- عبدالله انصاری. کشف الاسرار، به سعی واهتمام علی اصغر حکمت، جلد ۵ ص ۳۹۵)

۲۴- همان اثر، جلد اول، ص ۱۲۹

۲۵- رسائل جامع، ص ۷۲

۲۶) رجوع شود به منتخب آثار برتلس - مسکو - ۱۹۶۵ (بزبان روسی) ص ۳۰۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

ملا متیست اندیشهٔ «جزراست نباید گفت ـ هر راست نشاید گفت» در مرحلهٔ نخستین آموزش اخلاقی ابتداییست اما درجمله های دیگر تکامل مینماید بدین نهج که مهراز کیسه بردار وبر زبان نه ـ مهر از درم بردار وبر ایمان نه » (۲۷) . و« جوینده یابنده است ویابنده خاموش» (۲۸) تاآنکه میگوید: «درویشی پنهان باید ،چون پیداشد برعان باید) (۲۹) همچنان اندرز «نهان خود را به از آشکار دان » به استدلالی که «ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق» در صورت انکشاف بسوی نگرش ملا متی میرود ومثالهای دیگر از این قبیل زیاد است.

از تحلیل مختصری که نمودیم بر می آید که خواجه عبدالله انصاری توجه بزندگی اجتماعی مردم خودداشته ودر پهلوی ارشادات عرفانی برای خیر آنجهانی در تنظیم زندگی این جهانی شان نیز نقش مبلغ اخلاق را پیوسته ایفا کرده است .

درمیان عقاید اجتماعی خواجه بعضا نکات متناقض به نظر میخورد که چون از یکطرف تاریخ املا یا نگارش اکثر آثار معلوم نیست نمیتوان سیر تکامل فکر خواجه را در این زمینه دریافت. بعض تعالیم اجتماعی خواجه آبستن دعوتهای صوفیانه است که میتواند آغازی برای سالک و پلی برای عموم مردم بسوی تصوف باشد .

از انتقاد نظام اجتماعی مسلط آن وقت نارضامندی خواجه از وضع آشفته جامعهٔ آنزمان احساس میشود اما پیکار او بخاطر پیروزی عقاید دینیش چنان گرم است که بان دیگری کمتر میرسد.

مثلا آنجا که میگوید: « باخداوند دولت منازعت مکن» (۳۰) . به عقیدهٔ ما گریز از دردسر احتمالیست که شاید مانع کار او شود.

خواجه چنانکه میگوید ریاضت اقوال سه چیز است: «قرائت قرآن ـ ومداومت عذر ونصیحت خلق» (۳۱) . خود این دین را بوجه احسن ادا کرده واکثر نظریات واندرزهای او حتی برای نسل امروز جامعهٔ ما روشنترین چراغ راه است ونصیحترین اندرز اجتماعی خواجه که به عشق پیروزی و تلاش ناپذیر در راه سعادت مردم اشاره میکند همانا زندگی خود اوست.

---

۲۷) رسائل جامع ص ۳۴

۲۸) همان اثر ص ۳۰

۲۹) رر ص ۳۲

۳۰) رسائل جامع ص (۲۷)

۳۱) عبدالله انصاری، صدمیدان ، ص ۲۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهنوال محمد حسن ضمیر

اصول تاریخ و تاریخ نگاری

در طبیعت و در جامعه حادثات و واقعات همیشه مطابق علل وعوامل خاص از یکطرف بمیان می آیند وجریان میابند و میگذرند و از طرف دیگر انعکاسات، اثرات و خاطرات خود را برای زمان آینده یا در شعورو حافظهٔ انسانها، یا در قلب مصنوعات یا در دامن محیط طبیعی ویادر آغوش جامعه بحیث اسناد و وثایق تاریخی بطور یادگار باقی میگذارند. چنین یادگار ها وخاطرات باقیه یابعبارت دیگر اسنادو وثایق تاریخی تا کنون تحت چهار عنوان مطا لعه میشوند:

محکوکات ۱- آبدات ۲- روایات ۳- نوشته ها. ۴- شهادت و شواهد.

برای اینکه یك مورخ بتواند حادثات وحالات گذشته را درك واحیاء کند، باید دو عملیه را انجام دهدو آن اینکه اول اسناد ومدارك تاریخی را بهر طوریکه ممکن است بدست آورد وحتی الامکان مستقیماً خود آنها را مورد مطالعهٔ عمیق ودقیق قرار دهد. و باز وقتیکه معلومات موثق ومستندرا از آنها بدست آورد آنرا باهم بیك ترتیب منطقی ترکیب وتألیف نماید که عملیهٔ اول را بنام عملیهٔ تحلیل و انتقاد اسناد تاریخی یا (متود تاریخ) و عملیهٔ دوم را بنام **انشأو ترکیب تاریخ** یا Historiographie مینامند که اینك ماذیلا عملیهٔ اول را مورد بحث مختصر قرار میدهیم.

الف - تحلیل اسناد تاریخی یامتود تاریخ:

در تاریخ تحلیل وانتقاد، عبارت از آن عملیه ایست که در طی آن شناخت کامل اسنادتاریخی صورت میگیردومعلومات معتبر مستندراجع به آنها بدست میآید. چون اسناد تاریخی از لحاظ نوعیت مختلف اند و از همین لحاظ هم تحت چهار عنوان جدا گانه مطالعه میشوند، بنابرین طرز انتقاد و تحلیل ویامتود مطالعهٔ آن نیز بر اساس نوعیت اسناد تاریخی تغییر می پذیرد. یعنی یکنوع طرز تحلیل و انتقاد بر تمام انواع اسناد تاریخی، تطبیق نمیشود و هر نوع از اسناد تاریخی طریق علیحده‌ای را ایجاب میکند باین ترتیب:

(c) ketabton.com: The Digital Library

اول : آبدات وطرز تحلیل و بررسی آنها :

آبدات اسناد و وثایق تاریخی اند که بزبان بسته از حالات وواقعات گذشته حکایت میکنند ازقبیل عمارات،معابد،مقبره ها،طاقها،ستونها، مجسمه ها،اسلحه، زیورها،مسکوکات وسایر آلات وافزار کارساختهٔ،دست بشر درازمنهٔ گذشته. که بعضی از اینها درجا های خود ثابت وغیر قابل انتقال است ویکنفر محقق به منظور تحلیل وانتقاد آن مکلف است که خود بدآنجا برود و از نزدیک مطالعه کند. ولی بعضی ازآبدات که قابل انتقال بوده از هر جا بدست آمده است و بموزه ها وارشیف های عمومی وخصوصی برده شده وتمرکز یافته اند. باید گفت که تمام آن چیزهایکه تحت عنوان آبدات ذکر کردیم گرچه اسناد تاریخی به شمار میروند ولی همهٔ شان ابدات تاریخی نیستند زیرا آن اسناد تاریخی ایکه بحیث آبده شمرده میشوند مشروط اند بشرایط ذیل :

۱-آبده باید مطابق ونمایانگر یک واقعه معین ومشخصی باشد.

۲-از هردوره ایکه میخواهد نمایندگی کند باید در همان دوره اعمار وساخته شده باشد.

۳-ازلحاظ شکل ومعانی تحریف وتقلید نشده باشد یعنی بان شخصی ویا به آن واقعه موسوم ومنسوب باشد که بار اول برای آن اعمار واختصاص داده شده بود. عموما بقایای ساخت بشر اگر بحیث یک آبدهٔ تاریخی ارزش داشته باشد یا نه ولی بازهم من حیث اشیای انتیک Antique میتوان ازآنها در راه درک وشناخت جوامعیکه انها را بوجود اورده از خود باقی گذاشته اند، استفاده مطلوب کرد. مثلا از عمارات سبک زندگانی واز معابد معتقدات وازقبور طرز تلقی انسانها نسبت به روح ومرگ واز اسلحه طرز دفاع وتعرض و از زیور ها وآثار صناعتی وهنری ذوق بدیعی وزیبائی پسندی وازآلات وافزار کارشیوهٔ تولید واز ظروف سویه زندگانی و از مسکوکات بعضی ازحالات سیاسی و اقتصادی مردم بخوبی معلوم شده میتواند .

زیرا اینهمه آثار باقیهٔ ساخت بشر ازسویه تمدن وچگونگی کلتور وانکشاف عقلی وهنری جوامع حکایت و نمایندگی میکند .

دوم : نوشته ها وطرز تحلیل وبررسی انها :

آثار و اسناد حل شده و نوشته شده یکی از منابع بسیار گرانبهای تاریخی شمرده میشوند که حالات وواقعات گذشته رابزبان گویا شرح میدهند و بطور عمومی بدو حصهٔ ذیل تقسیم میشوند :

۱-نوشته های اصلی تاریخی :

ازقبیل کتیبه ها (سنگهای نوشته) شجره ها، سالنامه ها، راپورها روزنامه ها، سوانح، تقاویم خاطره ها و یادداشتها وفرمانها وبالاخره کتب تاریخ . . .

(c) ketabton.com: The Digital Library

۲- نوشته‌های غیر تاریخی :

از قبیل متون ادبی (به اشکال منظوم و منثور) و آثار حقوقی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و هنری وغیره. درین نوشته های غیرتاریخی بعضا نوشته های اصلی تاریخی نیز دیده میشوند مثلا داستانهای تاریخی فوتوگرافیها و فلمها یی هستند و آن علومیکه از سیر تکامل خود یعنی از سیر تاریخی خود صحبت میکنند .

قسمت زیادی از آثار حل شده ونوشته‌شده تاریخی در موزیم ها و کتابخانه ها و آرشیف های عمومی و خصوصی جمع کرده شده اند که یک مورخ و نویسنده باید خودش بدانجا رفته ومستقیما اسناد ووثایق مطلوب رامورد مطالعه قرارد هدودرطی مطالعهٔ اسناد نوشته شده تاریخی البته قبل از همه باید صحت و تمامیت آنرا معلوم کند ودرین راه نکات ذیل را باید جداً در نظر داشته باشد :

۱- نوشتهٔ مورد مطالعه از کدام جای واز طرف چه کسی بدست آمده است؟

۲- چه کسی ودر کدام وقت وبه چه منظور آنرا نگاشته وسبك نگارش طرز دید نویسندهٔ آن از چه قرار بوده است .

۳- آیا این وثیقه یك نسخهٔ اصلی واولی است ویا استنساخ شده است. اگر ثابت شد که نسخه اصلی و اولی است پس باید بحیث یك سند معتبر و یك وثیقه تاریخی به آن اعتماد کرد، اگر وثیقه یك نسخه اصلی واولی نیست واستنساخ شده است پس باید با اصل نسخه اولی اگر وجود آن درجایی معلوم باشد دقیقا مقابله شود و احیانا تغیرات وتعدیلات وتصرفاتی اگر از طرف ناسخ سهوا ویاعمدا صورت گرفته باشد نیز باید معلوم گردد .واگر نسخهٔ اصلی هنوز کشف نشده باشد نسخه های استنساخ شده البته در ارزش تاریخی خود در درجه دوم قرار میگیرند. بعداز آنکه یك نفر مورخ ونویسنده صحت وتمامیت وثیقه وسند دردست داشته رامعلوم کرد میتواند ارزش آنرا بحیث یك سند تاریخی تشخیص وتعین نماید.

ناگفته نماند که درك وشناخت یك سند نوشته شده وحل شده تاریخی ودریافت صحت وتمامیت و ارزش تاریخی آن وقتی ممکن شده میتواند که محقق قبل ازهمه به زبان ادبیات معاصر آن وثیقه بکلی آشنا باشد.

ودرغیر آن حق وصلاحیت تحلیل وانتقاد آن وثیقه را ندارند .

برای تحلیل وانتقاد وارزیابی هرنوع اسناد ومدارك حل شده ونوشته‌شده علوم وفنون و دانش های جداگانه موجود است از قبیل پالیوگرافی Paleography — ایپی گرافی Epigraphy

(c) ketabton.com: The Digital Library

نومس ماتیکی Nomismatics وغیره

سوم-روایات وطرز تحلیل وبررسی آنها:

روایات منبع سوم اسناد ووثایق تاریخی شمرده میشوند وعبارت اند ازقصه هاوافسانه هاوآوازه هایکه بین مردم پخش شده و از یک حادثه واقعی در گذشته حکایت میکنند. از تحلیل وانتقادروایات نیز حقایق تاریخی بدست آمده میتواند ولی مشروط بشرایط واحتیاط زیاد. زیرا هرقدر زمانیکه برآن میگذرد قسمت حقیقت آن کم شده میرود وگاهی چیزی از آن ساخته میشود که عقل آنرا نمی پذیرد ولی یک مورخ میتواند از آن نتایج مطلوب بدست بیاورد.

بهرحال تحلیل وانتقادروایات ایجاب میکند که مورخ پهلوهای خیالی واحساساتی را ازیک روایت زدوده کوشش کند که منشا وماخذ آنرادریابدیعنی معلوم کند که روایت مورد مطالعه برای دفعهٔ اول ازطرف چه کس وچه مردمی وبکدام غرض گفته شده است؟ آیا خاطرات متعلق به آن بروز های رسمی وملی و یاتوسط آبدات ثبت شده یا نه؟ آیاممکن است بران دوره هانظرانداخته شود که همچو روایات در آن بمیان آمده اند؟ بعدازحل همچوسوالهایک مورخ میتواند که از روایات حقایق ومعلومات مطلوب را بدست آورد.

چهارم-شهادت وشواهد:

این یکی از تمایلات فطری بشراست که میخواهد دیدنی های خودرا بدیگران بازگوید وازدیگران را بشنود وشهادت نیز عبارت ازین است که یک نفر مشاهدات خود رانسبت بیک واقعه بمنظور تصدیق بدیگران بیان کند. و از این رهگذرشهادت وشواهد نیز یکی از منابع ومدارک مهم تاریخی شمرده میشوند. درین مورد یک مؤرخ بیک سلسله مشکلات روبرو میشود زیرا بی درنگ بگفته هر کس اعتماد نمودن کار عالمانه نخواهد بود.

گذشته از آن خیلی واقع میشود که یکنفر شاهد بدون کدام غرض درمورد یک حادثه مشاهدات خود رابیان میدارد ودر بیانات خود نیز راست وصادق است ولی ممکن است بیانات او غلط وناقص بوده و چیز های غلط را درست و صحیح تلقی کرده باشد. لذا یک مورخ قبل از همه کوشش کند که اول راجع به خودآن واقعه کمی بیندیشد و بعدازآن شخصیت شاهد راهمه جانبه مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. مثلا اگر گاهی (راجع بیک حادثهٔ گذشته چیزی می شنود باید نخست بفهمد که وقوع همچو یک حادثه بااصول عقلی مطابقت میکند یا نه ولی درین ضمن یک مشکل دیگر نیز عاید میگردد وآن اینکه گاهی واقعاتی رخ میدهد که عقل ماآنرا دراول نمی پذیرد ولی وقوع حادثه واقعیت میداشته باشد. پس درین صورت شخصیت، اخلاق وذکاوت وقوه فهم وادراک شاهد موردانتقاد وتحلیل قرار داده شود، مثلا ثابت شود که شاهد

(c) ketabton.com: The Digital Library

چه کسی است؟ از کجاست؟ بکدام گروه منسوب است؟ کسب و کارش چیست؟ چند سال دارد آیا استعداد فهم وادراک صحیح و کامل یک حادثه را دارد؟ اگر شاهد یکتن بود باساس ملاحظات فوق او مورد اعتماد شده میتواند واگر شاهد آن متعدد بودند آنگاه نیز باید تحقیق شود. که اینهمه شاهدان بیک گروه منسوب اند؟ ویا به جریانها و پارتی ها وگروه های مختلف؟ اگر همه مربوط بیک قشر ویک طبقه ویک نوع جریان فکری بودند انگاه شخصیت و کار واخلاق وسوابق هر یک بصورت جداگانه تحقیق میشود. واگر شاهدان بچند ین دسته وطبقه منسوب و در اقرار خود نیز متحدالقول بودند آنگاه شهادت آنها درست است وباید بران بحیث یک وثیقه اعتماد شود.

ب- انشأ و تاریخ نویسی:

از تحلیل وانتقاد اسناد ومدارک تاریخی که قبلا ازآن بحث کردیم معلومات وحقایقیکه بدست میاید اگر چه اکثر شان صحیح ودرست اند ولی بازهم نیمتوانند که حالات وحادثات گذشته را بصورت صحیح ومنطقی بیان کند وحس تجسس انسانرا در مورد درک حالات گذشته از ضانماید. زیرا طوریکه دیدیم در عملیه تحلیل و انتقاد وثایق تاریخی هر کدام بصورت جداگانه و از طرف متخصصین علوم وفنون مختلف غور وتحقیق قرار میگیرند و معلومات وحقایقیکه از آنها بدست میاید نیز متفرق و پارچه پارچه میباشند. وتنیکه روابط منطقی بین آنها برقرار نشود، گنگ وصامت میباشد ونتیجه مطلوب که عبارت از احیاء گذشته است، بدست نمی آید. پس ترکیب ویا انشا وتدوین تاریخ آن عملیه ایست که درطی آن اسباب وعوامل واقعات و روابط منطقی بین آنها دریافته ونگاشته میشوند.

نوشتن تاریخ بدو طریق صورت میگیرد:

۱- طریق کشف علل وعوامل از روی واقعات. علل جزئیه را دریافتن یعنی بمظور ایضاح کامل یک حادثهٔ تاریخی مطالعه ودریافتن آن عوامل وعلل که بریک حادثه تقدم داشته وآنرا بوجود آورده است.

۲- کشف قوانین:

درطی این طریق تنهابه معلوم نمودن علل و اسباب یک واقعه اکتفا نمیشود بلکه مورخ جلوتر رفته سعی میکند تاقوانینی که حیات عمومی ملل وجوامع بشری را اداره میکند توضیح و کشف کند و حتی بعضا نیزاقدام میشود تا اوضاع اجتماعی آینده را تخمین وتعین نماید.

درعملیه ترکیب وانشای تاریخ وتاریخ نویسی، مورخ مکلف است که در بین حادثاتیکه میخواهد تاریخی برآن بنگارد انتخاب معقول نموده و علاوه برآن نواقصی راکه بعضا بعلت بودن

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسناد ومدارک دراثنای نگارش یک حادثه بوجود میاید بقدرت استدلال ومنطق خود رفع کند.

گذشته از آن دانشمندانیکه میخواهندتاریخ بنویسند بایست بصفات ذیل متصف باشند: علاقه به‌علم وتاریخ ،حوصله واستقامت، دانش عمومی در مبادی علوم چه طبیعی و چه اجتماعی و بشری،قدرت استدلال منطقی،جرات اخلاقی،مهارت درنویسندگی ودرزبان وادبیات.مهمتراز همه داشتن جهان بینی علمی یکی از ضروریات مهم بشمار میرود. چنیکه یک مورخ بعد از تحلیل وانتقاد اسناد و مدارک تاریخی که یک عملیه خاصهٔ علمی است به انشا و تاریخ نویسی میپردازد درحقیقت حالات و اوضاع گذشته رابار دیگراحیاو مجسم می‌سازد که این عملیه نه تنهادر تاریخ بلکه درعلوم دارای جنبه‌فنی است وذوق بدیعی وهنری بکاردارد.

چون انشا و تاریخ نویسی یک فن و هنر است پهلوی ادبی نیز دارد. از جملهٔ انواع سبکهای ادبی ریالیزم برای یک مورخ توصیه میشود .ولی بایست گفته شود که یک مورخ باآنهم سعی کند که کلمات وعبارت، هنر وادبیات را برای هدف اصلی (انشا وتدوین تاریخ) استخدام کند نه اینکه حقایق وهدف اصلی تاریخ رافدای الفاظو عبارات رنگین.بعضی ازمورخین رومی باین عقیده بودند که تاریخ یک صنعت است و لذا یک نویسنده باید بکوشد آنرا دلچسپ وزیباجلوه دهد .

تاسیتوس Tacitus یک مورخ دیگر رومی میگوید:«تاریخ غیر از نطق پردازی ماهیت دیگری ندارد».فلیسین شاله مینویسد:چون تاریخ مانند تمام شهکار های صنعتی قوهٔ تخیل رازیاد بکارمیبرد به هنر خیلی شبیه است و بنا برین ممکن است که تاریخ شعبه یی از ادبیات محسوب شود». بهمین ترتیب همچو نظریات وطرز تلقی ها بتعداد زیاد ارائه‌شده.چون طرزتلقیات ونظریات دریک مورد بی اثر نمی ماند لهذا درمورد تاریخ نیز چنین نظریات بی اثر نمانده‌است، وخیلی ذهنیت ها را باین وادارساخته است که‌تاریخ‌را یک علم مستقل نی بلکه‌شعبه یی از ادبیات وهنربدانند.

البته باید اعتراف نمود که خصوصا تاریخ نویسی و انشأ تاریخ طوریکه درسطور گذشته ذکر کردیم همیشه توسط کلمات وعبارات وزبان ویا توسط بعضی ازشقوق هنر ازقبیل داستانهاو درامه هاو فوتوگرافی وفیلم ها وغیره تمثیل وافاده میشود،ویک مورخ نیزبمنظور تحلیل و انتقاد استعداد تاریخی خصوصاً اسناد و مدارک مکتوب،به دانستن زبان و ادبیات آن مکلف است ولی این مکلفیت دلیل آن شده نمیتواند که بگوییم تاریخ شعبه یی از هنر وادبیات است . اگر باین استناد کنیم پس درآنصورت باید تمام علوم راجز وتاریخ بدانیم زیراتمام‌علوم درراه تکامل خود بتاریخ محتاج و به دانستن آن مکلف اند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

البته میدانیم که چنین نیست زیرا تاریخ یک علم علیحده وهنر و ادبیات یک دانش جداگانه است. آن تعریفیکه از ادبیات شده است و یا آن صفات و ممیزات و خصوصیاتیکه هنر و ادبیات دارد تاریخ به‌آنها آنقدر انطباق نمی کند.

زیرا تعریفیکه از هنر و ادبیات شده چنین است:

«آن دانش هاییکه بزبان تعلق میگیرند و یا وسایل افهام و تفهیم شمرده میشوند ادبیات‌اند. ترجمانی احساسات و جذبات و افکار انسان وظیفه ادب است ولی این ترجمانی بایست همیشه‌بطوری زیبا و مرغوب باشد که بر دیگران مؤثر و مرغوب بیفتد.» (۱)

اگر ما این تعریف‌و سایر خصوصیات‌و ممیزات ادبیات را به صفات و ممیزات تاریخ مقایسه کنیم خواهیم دید که:

«ادبیات و هنر پابندی بیکقانون عمومی ندارد و اصول خاصی‌را نمی‌شناسد و بر اثر عوامل متعدد و مختلف نزد هر کس و در هر محیط و هر زمان‌تغییر میکندو نصب العین آن زیادتر استفاده آنی ویاانعکاس‌جمال و زیبایی ظاهر است»

حال آنکه تاریخ به چنین تعریف ادبیات و ممیزات اختصاصی آن چندان انطباق و توافق نمی کند.

بطوریکه میدانیم تاریخ پابند بیک قانون بوده و دارای متود و اصول جداگانه است. نصب العین آن استفاده آنی و یا انعکاس جمال و زیبایی نی بلکه ادراک و انعکاس حقیقت است.

ادبیات معمولاً میدان خیال و ابتکار واتصال موضوع تصورات رنگین است. حال انکه درتاریخ خیال و ابتکار وتصورات رنگین هیچ موردندارد. وبقول فوستل‌دو کولانژ که میگوید: «آن چیزهاییکه موضوع بحث تاریخ اند چیزهایی نیستند که درخیال و منطق انسان وجود داشته باشند» و به تأیید این گفته گوستاو لوبون‌نیز میگوید «بهر اندازه ایکه یک مورخ قدرت ابتکار و اتصال موضوع ومهارت در بزرگ و زیبا نشان دادن حادثات رادا شته‌باشد بهمان اندازه تاریخی که مینویسد ناقص‌خواهد بود

بنابرین میتوان گفت که تاریخ به علوم خیلی شبیه ونزدیك است تا به هنر وادبیات. والدکولپه مینویسد: ((عجب است که حتی‌اکنون هم در بین مورخین اشخاصی‌وجوددارند که پهلوی فنی وهنری تاریخ را نسبت به پهلوی علمی آن ترجیح میدهند وآن خود دال براینست، اشخاص

۱-از «دپنبتو د ادبیاتو تاریخ» ج ۱ ،چاپ اول تالیف پوهاند حبیبی

(c) ketabton.com: The Digital Library

ومحصلینیکه بتاریخ سروکار دارند و در آن به تحقیق میپردازند باین نکته ملتفت نشده اند که مطالعات دقیق علمی در تاریخ وجود دارد .))

بهمین ترتیب بعضاً بعوض جمله (تاریخ یك علم است)جملهٔ(تاریخ یك فن است)نیز شنیده میشود.ماهم این جمله‌را که(تاریخ یك فن است)در پهلوی جملهٔ(تاریخ یك علم است)قبول میکنیم. بلی تاریخ علاوه بر اینکه یك علم است ،یك‌فن نیز هست‌نه تنها تاریخ بلکه هر علم دیگر فن نیز شده میتواند.زیرا علم نام معرفت وفن نام تطبیق واستفادهٔ عملی از آن است .

وبنابرین وقتی یك علم در معرض تطبیق و استفادهٔ عملی قرار گیرد در آن وقت تحت عنوان فن میاید.مانند فن کیمیا، فن طب،فن هندسه، فن ریاضی ،فن فیزیك وغیره.

طوریکه گفتیم هر علم دو پهلو دارد از قبیل پهلوی نظری و علمی و پهلوی عملی و تطبیقی وبنابرین افادهٔ آن نیز بدوطریق صورت میگیرد.از قبیل افادهٔ نظری‌وافادهٔ عملی .مثلاوقتی میگوییم (۲+۲=۴)این نوع افادهٔ کاملا نظری و علمی است و اگر اینطور بگوییم (۲ قلم + ۲قلم=۴قلم) این بتمام معنی یك افادهٔ فنی وتطبیقی‌است .

بهمین ترتیب در تاریخ نگاری حادثات تاریخی نیز بدو نوع افاده میشوند.مثلاتاریخ برای معرفت و تاریخ بمنظور استفاده وتطبیق که اینك ماهر دو نوع آنرامختصراً موردبحث‌قرار میدهیم.

الف- طرز علمی ویا آفاقی افادهٔ تاریخ :

درین نوع طرز افاده مورخ علل واسباب حادثات را در ماورای حادثات جستجو مینماید وبه جزئیات حادثات نمی پردازد و هر آن چیزی را که سبب معقول ونتیجهٔ حقیقی میداند استنباط میکند و بعد از مطالعهٔ عمیق آنرا بعبارت منطقی وخارج از قالب حسن وجمال ارائه میدارد واحساسات‌وعواطف خود را باآن نمی آمیزد وحقایق تاریخی راطوریکه هستند همانطور می نویسدوقضاوت‌ومحاکمه ونتیجه گیری را بخودخواننده میگذارد .

ژان ژاك روسو که به آفاقیت تاریخ معترف‌است میگوید: «برای‌جوانان‌بدترین تاریخ آنست که درآن ازطرف نویسنده قضاوت‌ومحاکمه صورت‌گرفته باشد».و علاوه میکند: «چیز یکه‌اصلالازم‌است واقعات با لذات اند که محاکمه‌وقضاوت بر آن‌باید از طرف خواننده صورت بگیرد. زیرا اگرافکار مورخین رهنمای خوانندگان باشد درآنصورت خواننده حادثات را بچشم دیگری می‌بیند. همین که این چشمان‌عاریتی او راتنها بگذارد دیگر اوچیزی رادر مورد به چشم خود دیده نمیتواند. هدف یگانه تاریخ که امروز یك اصول مثبت را بخودگرفته است اینست که‌بحدامکان واقعات گذشته طوریکه هستند همانطورتثبیت ونگاشته شوند وبه واقعات معنی بخشیدن وازروی آن حکم وقضاوت صادر کردن وظیفه یك تاریخ علمی نیست.»

رنان Renan میگوید: «تاریخ نیز یك علم است مانند، کیمیا، فیزیك بیالوجی و برای اینکه

(c) ketabton.com: The Digital Library

تاریخ بدرستی فهمیده شده بتواند به تحقیقات ومطالعات عمیق ضرورت دارد.» طرفداران این نوع طرز افاده عقیده دارند که چون تاریخ یک علم است پس یک مورخ همیشه باید پابند اسناد ووثایق باشد وخودش نظر خود را درآن اشکار ننماید ورنه باطل است».

ب- طرز فنی افاده تاریخ :

در این طریقه هدف مورخ دریافت آن محرکات داخلی واسباب و علل واقعی است که در خود حادثات وجود دارند وتمام این حقایق را بیک اسلوب بلیغ وزیبا یکی پی دیگر مرتب وتصویر مینماید. مورخ اکثر از بیان واقعات بترتیب زمان وقوع آن ها شانه خالی میکند یعنی به کرونولوجی چندان وقعی نمی گذارد .و تنها به بیان واقعات برجسته ودلچسپ می پردازد و احساسات وعواطف خود را نیز باآن می آمیزد . این نوع مورخین توصیه میکنند که مورخ باید تمام علل وپهلوهای یک حادثه را بسنجد ودریابد که این حادثه ازروی کدام علل و عوامل بوقوع پیوسته است وکدام علت میتوانست ازوقوع آن جلوگیری کند ؟ وبالاخره برای رسیدن باین مقصد یک مورخ باید جامعه شناس زبان شناس ، و انسان شناس باشد.

این نوع مورخین نمی خواهند که خوانندهٔ خود را درپیچ وخم حوادث سرگردان بگذارند و برای دریافت علل واسباب حادثات ونتیجه گیری ، آنها را دچار زحمت سازند بلکه میخواهند که خوانندگان شان هر چیزیکه میخواهند بدانند ازمطالعه تاریخ شان دریابند.این مورخین میگویند : گرچه تاریخ یک علم باشد یا نباشد بازهم بحیث یک هنروفن قبول شده است ویامانند یک هنرخدمت میکند وعلاوه میکند که علوم مثبته محض استخوانهای خشک حقایق را تهیه میکنند و این تنها از برکت تصورات وجذبات هنرمند است که باین استخوانها زندگی وزیبائی می بخشد.»

وی.دی گاتی مینویسد: تاریخ ازدو جهت هم علم است وهم فن. از لحاظ جستجوی حقیقت یک علم است واز لحاظ ثبت وبیان حقیقت بصورت افسانه یک فن است و ما باین هردو پهلوی تاریخ ضرورت داریم .طوریکه آرزو داریم که واقعات گذشته رابصورت درست وسالم بدانیم همانطور هم آرزومندیم که واقعات گذشته رابصورت بسیار زیبا بشنویم ویا بخوانیم وبیان حقیقت نیز ممکن است که بدون مبالغه ودروغ پردازی بصورت ذوقی و ادبی صورت بگیرد .

(c) ketabton.com: The Digital Library

در نگارش این مضمون از منابع آتی استفا ده شده است:

۱-(منطق) از حسن عالی یوجل ترجمهٔ پوهاند غلام‌حسن مجددی چاپ کابل ۱۳۲۵

۲-(اساسات تاریخ)ازپوهاند فاروق اعتمادی گستنر درپوهنځی ادبیات‌وعلوم بشری ۱۳۳۷

۳-(د پښتو ادبیاتو تاریخ)لومړی ټوک ،از پوهاندعبدالحی حبیبی ،چاپ کابل ،۱۳۲۹

۴-(مجله حقوق) شماره‌های ۵-۶ سال ۱۳۳۶

۵-(مقدمه برفلسفه . . .)از والبر کولپه ،ایران ۱۳۳۱ (ترجمه احمد آرام)

6—(Suggestion For The Teaching of History) by V.D. Ghate, India, 1955.

7—Understanding History, by Louis Gottschalk, U.S.A. 1965.

8—'The Nature And Study of History, by, Henry Stale Commayer, U.S.A., 1966.

بت افسونگر

برده بت فسونگری از برمن قرار را
ازسرم عقل وهوش را از کفم اختیار را

کرده اسیر رنگ وبو حلقه به حلقه،موبه مو
گیسوی تا بدار او این دل بیقرار را

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

گربه سراغ اوروی باش زآرزو بری
ازپس گرد کی توان کرد نظر سوار را

رفت بهارو وا نشد غنچهٔ آرزوی دل
سر زانفعال کش دیدهٔ انتظار را

زبرسپهر کی بود محفل عیش بی خطر
کرده به پای گلبنان تعبیه نیش خار را

برسرراه دلستان دیده گرفته آشیان
کیست که تا کند بیان معنی انتظار را

صدقی نکته آفرین باد وجهان نمید هد
سوی زرین یار را خامه زرنگار را

م.ع. صدقی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهندوی گل رحمن حکیم

اهمیت تلقین در روانشناسی

روانشناسی مانند سایر علوم مورد استعمال عملی دارد که سال به سال رو به افزایش است. انسان براثر مشاهده خود وسایرین، اصول عملی ذیقیمتی برای طرز رفتار خود. ودیگران بدست می آورد. لیکن این قبیل اطلاعات اختیاری است دارای اطمینان دقت ودرستی اطلاعاتی که با اسلوب و حسب تجربه بدست می آید، تهیا شد.

روش تجربی که از چند قرن پیش در علوم فزیکی متداول گشت در اواخر قرن ۱۹ میلادی در مطالعات روانی نیز تاثیر کرده وراه یافته است: مثلا تداوی های روحی وعصبی با معالجه مریضان دماغی وجسمی که در طبابت خدمتی مهم بدوش دارد همچنین ازاصول روانشناسی درحرفه و کار و امور تعلیمی وتربیتی استفاده اعظمی میشود، درین مقاله از اصل های روانی که در معالجه امراض روانی استفاده میشود بحث مینماییم.

در طبابت علی الاکثر از دوطریقه در تداوی روحی وعصبی استفاده میشود، یکی تلقین ودوم روانکاوی. دراصطلاح لغت وعرف عام تلقین کردن دارای معنائی (القای فکر بدون متوجه ساختن) است. لیکن این معنی درتمام موارد تلقین طبی صدق نمیکند. درنتیجه ما تعریف زیر را درنظر میگیریم.

تلقین عملی است که دراثر آن فکری وارد مغز میشود ومورد قبول واقع میگردد.

« هرفکر تلقین شده وقبول شده بی سعی میکند بعمل منجر گردد. » همان فکر ممکن است توسط شخص دیگری وارد مغز مریض شود که آنرا تلقین گویند ویا مریض میتواند فکر سلامت خیزرا بخود تلقین کند.

تلقین بغیر ممکن است (۱)، درحال عادی بعمل آید یعنی موقعی که شخص بیدار است، لیکن درین صورت شخص در مقابل تلقین مقاومت میکند. بهمین علت اغلب به طریق دوم

۱- پل فولکیه، ترجمهٔ فضل الله حمیدی- خلاصه فلسفه روانشناسی - ۱۳۴۱

(c) ketabton.com: The Digital Library

متوسل میشوند (۲) در حال خواب مصنوعی یا «خواب مقناطیسی» حالت تلقین پذیری در آن بحد اعلی وجوددارد ،بعمل آید .

تلقینی که شخص به خود میکند میتوان این عمل را تلقین به نفس نامید، امامعمولا شخص مریض برا هنمائی احتیاج دارد که تلقینات لازم را به او بنماید . پس برای روشن ساختن موضوع و برای آنکه سابقه ذهنی بوجود آوریم به ذکر بعضی ازنظریات اززمان مسمرشروع بایدنمود، بعد از آن به متقدمین مکتب روانکاوی وسپس به عقاید فروید، ادلر بصورت مختصر می پردازیم .

درحدود سال ۱۷۶۰ عالمی اطریشی بنام «انتون مسمر» به نظریات پارسلوس علاقمند گردید. پارسلوس معتقد بود که نیروهای مقناطیسی ستارگان میتواند امراض بشر راشفا بخشد، مطابق به این نظریات مسمر بفکر افتاد که مقناطیسی راجهت شفاء بیماران بکاربرد. وبه زودی اعلام داشت که بدین وسیله موفق بشفای فلج، تشنج وغیره گردیده است. این روش تداوی بدست طبیبان فریب کار افتید وبه زودی بین مردم معرفی شدند. درنتیجه هیأتی که بنیامین فرانکلین ولاوازیه کمیاد ان مشهور فرانسوی نیز عضویت آنرا داشتند مامور تحقیق وبررسی درباره روش مسمر گردیدند . بالاخره نتیجه گیری این هیأت چنین بود که شفای حاصل دراثر مقناطیس نبود بلکه دراثر قوه تخیل خود بیمار می باشد .عقایدونظریات مسمر تایک قرن بعدنیزشیوع داشت.

پنجاه سال بعدیک جراح انگلیسی بنام «جیمز برید» حالت جذبه یی راکه بعضی ازپیروان مسمر دربیمارتولید مینمودند، مورد مطالعه قرار داده به این نتیجه رسید که تاثیرات حاصله در مریض بعلت توقع وانتظار موجوددرمریض میباشد واصطلاح «خواب مقناطیسی» را بکار برد، کم کم دکتوران طبی به آن (تلقین) علاقمندگردیدند. متعاقبا دکتور فرانسوی بنام «امپروزاگست لیه بالت) درشهر نانسی به استفاده ازطریق تنویم شروع نمودودرمورد هیستري که یک مریضی روحی همراه باعوارض بدنی مختلفی می باشد خواب مقناطیسی نتایج خوبی نشان داد. «هیپولیت برنهایم» یکی ازهمکاران . (لیه بالت) پس از چند سال تجربه وبکاربردن هیپنوتیزم اعلام داشت :که همه اشخاص را میتوان تنویم کرد. ولی این قابلیت در اشخاص متفاوت می باشد .

در اثنائی که لیه بالت درشهر نانسی مشغول بکاربردن تنویم بود «چین مارتین شارکو» تحقیقات خود را در شهر پاریس درمورد امراض روحی وعصبی شروع نمود، شارکو که بزرگترین عالم علم الاعصاب زمان خود بود اعتقاد داشت که هیستری علت فزیولوژیکی دارد .

شارکومکتب نانسی راکه لیه بالت رهبرآن بود به نظر شک وتردید مینگریست و گفت که

(c) ketabton.com: The Digital Library

حالت هیپنو تیکی خود یکی ازعلا یم و نشانهای هیستری است وتنهااشخاصی راکه مستعدهیستری می باشند میتوان هیپنو تیزم نمود. شارکو خصوصیات هیستری رابدقت مطالعه نموده واظهارداشت که درطی هیپنوتیزم تغیراتی درسلسله اعصاب مشاهده میگردد ، وی همچنین اعلام داشت که نیروی ایمان واعتقاد بسیاری از امراض را شفاء می بخشدو چه بسی مریضا نی که در کنا را مکنه مقدس شفا یا فته اند .

نام شارکو وروش تداوی او که در شفاخانه او درپاریس رائج بود بسیاری از اطبا راجلب نمودواز میان آنهادونفر پی یرژانه وزیگموند فروید برجسته تربودند. ژانه دریافت که بیماران هستری درحالت خواب هیپنو تیزم قادر به یادآوری حوادث واتفاقاتی که در حال عادی مقدور شان نیست ،میباشد. بنا بران درحین خواب هیپنو تیز می مریض برخی حوادث گذشته وفراموش شده راکه علت وریشه مخفی مریضی بود بخاطر میآورد. وژانه شروع به تلقین مریض مینمود وحادثه گذشته را بوجهی صحیح تعبیر می نمود وراه حل صحیحی پیشنهادمیداد وبدین طریق موفق به رفع عوارض مریض میگردید.

خلاصه عمل هیپنو تیزم که توسط ژانه، برنهایم وغیره مورد استفاده قرار گرفته بودمریضان را شفاء بخشیده است اما بعد ازآن این طرز تاحد ی متروك شد زیرا که فکر می شد که خطرناك و مضر می باشد. در حقیقت عمل هیپنو تیزم بتدریج حالت تلقین پذیری را توسعه میدهد ودر نتیجه اراده را زائل میکند .

اما روش تلقین امیل کوئه (۱۸۵۷ - ۱۹۲۶) مورد استفاده است. نامبرده مریضان خود را بتکرار اینگونه جملات وادار میساخت «حال من از هر حیث روز بروز بهترمیشود». واضح است که این طرز معالجه یك نوع آرامش روحی ایجاد ودر نتیجه اعمال حیاتی راتسهیل میکند . درعین حال این اصول آزادی شخص رانیز تأیید میکند. طریقه دوم استفاده از سایکو تراپی وروانکاوی است که آن هم به نحوی خاص به تلقین متکی می باشد .

موضوع روانکاوی بمنزله یك نوع علاج برای امراض عصبی است. درین نوع علاج مریض را از کیفیات روحی ندانسته پی که باعث زحمت اومیگردد مطلع می سازد (۱) ومهمترین نمایندهٔ مکتب

---

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

(۱) پوهاند دوکتور سید بهاوالدین مجروح، دجبر او اختیار دیا لکتیک، پوهنځی ادبیات وعلوم بشری ۱۳۵۳، صفحه ۶۴-۷۳ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

روانکاوی داکتر زیگموند فروید اطریشی (۱) است. گرچه موضوع تحلیل روحی قبل ازفروید نیز توسط شارکو ژانه وبرنهایم عملی شده است .

زیگموند فروید که به علم الاعصاب علاقه فراوان داشت درسال ۱۸۸۵ به پاریس رفت تا در تحت نظارت شارکو به مطالعات خود ادامه دهد. فروید درپاریس بکاربردن هیپنوتیزم را درمورد بیماران هستری فرا گرفت. وی پس ازیکسال اقامت درپاریس به وین مراجعت نمود وسپس برای کسب اطلاعات بیشتری در باره هیپنوتیزم به شهر نانسی نزدلیه بالت وبرنهایم رفت وپس از مراجعت ازین سفر نیز فروید اعتقاد صحیحی نسبت به تاثیر قطعی هیپنوتیزم نیافت زیرا مشاهده میکرد که بعضی از مریضان هیپنوتیزم نمی شوند وبرخی دیگر نیز بوسیله هیپنوتیزم شفانمی یابند، پس ازمدتی فروید بایکی از همقطاران خود بنام «ژوزف بروئر» که روش مکالمه بامریض راتغییر کرده بود، شروع به همکاری نمود اما بعداز آن که این دو دانشمند کتابی را درسال ۱۸۹۵ بنام «تحقیقات در باره هستری» چاپ نمودند یکدیگر را رها کردندوفروید بکار خود به تنهائی ادامه داد. فروید به مریضان خودمیگفت که بر تختی درازبکشند وهرچه بخاطرشان میرسد بیان نمایند این روش را «تداعی آزاد» نام نهاد وآنرا به مراتب بهتر وموثر از هیپنوتیزم میدانست . کشف شعور باطنی که روانکاوی فرویدنا شی از آن است بقول ویلیام جمس «بزرگترین شخص توسعه دهنده علم روانشناسی درقرن ۱۹» نامیده میشود.

شعور باطن قسمت اعظم حیات نفسانی ماو گنجینه ایست که انگیزه ها وتمایلات بدوی ما را محتوی میباشد . اگر چه شعور باطن از صحنه شعور ظاهری خارج است ولی دایما نفوذ شدید و تاثیرات بسیار بر حیات نفسانی و روحی ما دارد. محرکها وانگیزه های ممنوعه که مخالف اخلاق و سنن است دایما سعی دارد که از شعور باطن به شعورظاهری خود رابرساند. در نتیجه این تجلی وظهور با مخالفت مواجه شده و درآنجا آنچه را فروید عقده مینامد، تشکیل میدهد . عقده مذکوردر زندگی جسمانی وروانی شخص تاثیر نامطلوبی ایجاد میکند واگر این عقده ها بوضع مناسبی حل نگردد به امراض هستری ونوروزهامنتج خواهند شد. برای از بین بردن اختلالات مذکور بدوا باید علل آنهاراشناخت. منظوراز روانکاوی کشف این علل است که به طرق مختلف صورت میگیرد .

---

(۱) این طریق تداوی اصلا ازطرف ابوعلی بن سینا مورد تطبیق قرار گرفت . طرزتداوی آن راوي در کتاب قانون ذکر میکند . (رک :قانون ابن سینا) .

(c) ketabton.com: The Digital Library

فروید عقیده دارد که در اثنای خواب «من Ego» (۱) در حال استراحت می باشد. درین حال ممکن است ایده ها وامیال فشرد شده از شعور باطن به شعور ظاهر رخنه نماید و چون برخی از این امیال ممکن است احساسات منفی تنفر وشرم برانگیزد بنابران بصورت رمز یا سمبول به عرصه شعور ظاهر عرضه میشوند.

فروید بطور کلی عقیده دارد که رؤیا برای ارضای میل وآرزو صورت می‌پذیرد. رویا های تغیر شکل یافته که باعث ایجاد تنفر گردد حتما ریشه جنسی دارد - فروید عقیده داشت که میتوان امیال وآرزوهای نهفته وزانده شده در شعور باطن راتوسط تعبیر خوابها شناخت واز این جا رأی فروید درباره خواب و تعبیر خواب بوجود آمد.

روانکاران معتقد اند که تعبیر رویا ها میتواند روان کا را در شناختن کشمکش‌ها وتضاد های درونی محتوی شعور باطنی مریض بسیار کمك نموده وپرده را از بسیاری مجهولات بر دارد.

برحسب نظریه فروید هرفرد تعبیر وروشی برای حل اختلاف وتباین بین امیال حیوانی بدوی خود وموازین ومتن عالم خارج در پیش میگیرد که (۲) تصعید یا اعتلای روحی یکی ازآنست وآن راهی است که شخص امیال و خواسته های بدوی و حیوانی خود را براههای مختلفی که مورد قبول اجتماع می باشد، سوق میدهد مانند کار های حرفه ای- خدمات اجتماعی اشتغالات هنری ونیکوکاری. تذکر باید داد که این کارتا حدی مشکل بوده چه برای کسی پیدا کردن نبوغ علمی، هنری یاسیاسی میسر نیست بنابران این معالجه ممکن است برای همگان موثر نباشد و علاجی که برای همگان موثر است. جا بجا کردن است. این روشی است که هرکس در هر موقعیتی و با هر قدرتی قادر است انجام دهد و خود را از شرپلیات و عواقب احتمالی محرومیتها، شکستها و توهین هادر امان بداردوان محرومیت یاشکست را بانوشتن یك کتاب یامقاله، موسیقی، هنر های زیبا وارزش هاجبران کرد. تعکیس Projection روش دیگری است که شخص -امیال وآرزوها وحتی عیوبی را که دروی موجود است بطور ناخود آگاه بدیگران نسبت میدهد.

---

(۱) پوهاند دوکتور سید بهاوالدین مجروح، دجبراو اختیار دیالکتک، پوهنځی ادبیات و علوم بشري دوهم چاپ ۱۳۵۳ صفحه ۶۴ - ۷۳

Calvins. Hall and Gardner lindzey, Theories of Personality. Jonn wiley and Sons. INC. New York, 1967.

(۲) داکتر بدیع زاده، روح و تن آدمی ۱۳۴۱، موسسه چاپ وانتشارات امیر کبیر صفحه ۳۶- ۵۳

(c) ketabton.com: The Digital Library

فروید نشان دارد که همه افراد کم و بیش دارای عقده های جنسی زمان کودکی و پس زدگی هاسیباشند. این عقده ها و پس زدگی بوسیله اشخاص طبیعی بنحو شایسته حل و جواب گوئی شده است. «نوروز» وقتی عارض میشود که لیبدو بموضوعات جنسی کودکی مثل عشق بخود یا عشق به والدین باقی بماند و یا اینکه تعادل بین لیبدو (من Ego) و (مافوق Super Ego) از بین برود و اختلاف و کشمکش بزرگی دست دهد. به وسیله تداعی آزاد معالج موفق به شناختن کشمکش های درونی مریض میشود و زمانی بهبودی شروع میگردد که مریض تعبیر و تفسیر روانکاو را جمع به مشکلات و کشمکش های خود درك نموده وقبول نماید.

الفرد ادلر موسس مکتب روانشناسی فردی در آغاز کار متخصص بیماریهای چشم بود بعداً مشغول مطالعه علم الاعصاب گردید. در سال ۱۹۰۲ در اثر استماع سخنرانی فروید به روان کاوی علاقمند شد. در سال ۱۹۰۷ ادلر کتاب خود را بنام «مطالعات در بارهٔ زبونی ها و نقص های عضوی» منتشر ساخت. در این کتاب وی رشته وزمینهٔ ارثی امراض را نشان داد و بیان داشت که چگونه در یك خانواده افراد مختلف به ناجوری های مشابه مبتلا میشوند و در مرحله دوم با ذکر شواهد نشان داد که چگونه نقص ضایعه و از بین رفتن یك عضو بوسیله رشد بیشتر عضو دیگر و مشابه آن جبران وتلافی میگردد.

عین همین حقیقت را که در باره اعضای بدن صادق است ادلر تعمیم داد و آنرا به همه فعالیت های بشری کشانیده و نشان داد که آنهائی که در یك قسمت نارسائی و کمبود دارند ایشان میکوشند تا با موفقیت در موارد دیگری این نقص و کمبود را بپوشانند و تلافی وجبران نمایند. این نظریه ادلر بنام «عقده حقارت» خوانده شده است. ادلر همچنین عقیده داشت که محرکات اصلی بشر میل به توانائی، قدرت تسلط وبرتری است. علاوه براینها وی معتقد بود که تکامل شخصیت هر فرد در اثر احساس جامعه یعنی احساس گروهی و دسته جمعی از قبیل ملایمت، دوستی ورفاقت، دوست داشتن همسایگان و محبت بطور کلی انجام میگیرد. وی مانند فروید که کشمکش بین میل لذت طلبی لیبیدو غریزه فطری تهاجم وغریزه مرگ تشخیص میداد.

ادلر نیز بین میل به قدرت طلبی واحساس دسته جمعی کشمکش وتضادی میبافت. فروید حالت عصبانی را در اثر کشمکش وتضاد بین دو غریزه و میل فوق الذکر میدانست. ادلر نیز همچنانکه گفته شد به دو عامل مختلف ودو کشش اعتقاد داشت. ولی وی حالات عصبانی را در اثر غلبه وتفوق یکی از این دو عامل میدانست.

در نتیجه اعتقاد داشت که برای معالجه میبایست کل وجود فرد و هدفی را که میخواهد

(c) ketabton.com: The Digital Library

بدست آورد در نظر داشت و برای همین است که مکتب خود را نیز «روانشناسی فردی» نامید وی مانند فروید همپوتیزم را بکار نمیبرد. میخواست که نتائج سریعی در بهبودی مریضان خود بدست آورد وغالبا این نتائج را بدست می‌آورد ادلر به مریضان خود نشان میداد که ناراحتی انها تنها راه وطریقی برای بدست آوردن تفوق و برتری وتسلط بر اشخاص معین بوده‌است ومریض این راه وطریق را برای‌وصول به هدف ونظر خود بکار برده است. برخلاف فروید که‌تغیر رفتار و کردار مریض را به تداعی آزاد وا میگذاشت و خود کلمه یی بیان نمیداشت. ادلر رفتاری کردار مریض‌را موردتعبیر وتفسیر قرار میداد و نشان میداد که غالب آن راه وروشی برای‌یافتن تسلط وبرتری ویا رفع حقارت وکمبود می‌باشد. ادلر به تعبیر رؤیا ها میپرداخت‌ولی وی‌بر عکس فروید رؤیاهارا انعطافهاي ضمیر نا آگاه و کوشش‌برای‌ارضاي امیال نمیدانست بلکه رؤیا هارا برای کشف طرح و نقشه زندگی مریض مورد استفاده‌قرار میداد و بالاخره ادلربه تجزیه و تحلیل خاطرات اولیه کودکی وخردسالی میپرداخت و بوسیله آنهاطرح و نقش حیاتی را که شخص در سالیان بعدی تعقیب نموده است و آشکارمینمود. فروید در طول تجزیه و تحلیل روانی از خود عمل و گفتاری نشان نمیداد وتنها مانند ماسائی‌فقط برای‌تخطر و تداعی‌خاطرات فشرده وسر کوب شده گذشته کمك می‌نمود. اما ادلر جدا اعتقاد داشت که‌برای معالجه «نوروز» میبایست همه راها وروشهاي گذشته مریض را اصلاح نمود ووی رابا ارتباطات صحیح تری با اجتماع خود پیوند داد و اینکار را تعلیم ثانوی‌و مجدد مینامید.

علاوه بر اینها ادلر بر خلاف فروید اهمیت کمتری به‌امور جنسی میداد و امور جنسی‌را نیز چیزی جز راه وطریقی براي یافتن غلبه وتسلط و تفوق نمیدانست. فروید سعی داشت که عواطف و احساسات‌مستور و مخفی‌را برای‌مریضان خودروشن‌نماید، درصورتیکه ادلر کوشش میکرد که هدف و غایت مریض را که اعمال ورفتار وی به آن‌منتهی‌میشودبدو بازشناساندو برای‌این کار «وحدت‌شخصیت» مریض رادر نظر میداشت.

ادلردر تداوی روحی و تدابیر نفسانی بیش از زنده نمودن خاطرات گذشته به تعبیر و تفسیر راههاي‌انتخابی مریض براي‌وصول به هدفهایش پرداخته وسپس طرق وراههاي پسندیده تری‌را بوی پیشنهاد مینمود و موارد احساس حقارت وقدرت طلبی را توضیح داده و بیمار را برای احساس جمعی وگروهی بهتر یعنی برخورد با سایرین و اجتماع آماده میکرد. عقاید ادلر و مخصوصا توجه وی به (منظور و مقصود) رفتارواعمال مریض موردنظر بسیاری قرارگرفت وامروز نظریات ادلر رادراکثر ممالك جهان خصوصاامریکا

(c) ketabton.com: The Digital Library

واروپا بکار میبرند. و انهارا پیروان روانشناسی فردي می نامند. ادلر درعین حال ازبزرگترین پیشروان تعلیم و تربیت بوده و اول کسی است که در کلینك خودبه تداوی روحی کودکان ودانش آموزان پرداخت و نظریات اجتماعی وی دارای اهمیت فوق العاده میباشد.

تکنیك و روشی را که مشاورین امروز در مشوره واندرزگوئی وتوصیهٔ استعمال میکنند همان روش تلقین و اصول های روانکاوی است، که بیشتر تحت تاثیر معتقدات فروید وادلر می باشد. کارل راجر که یکی از پیشوایان توصیهٔ واندرز است ازروشهای فروید وادلر استفاده نمود، اما خصوصیات برجسته روش راجر «روش غیر مستقیم» و سادگی اصول و احتراز در اصطلاحات و نکات پیچیده فنی است. مقایسه نظریات راجربا فروید و ادلر به طوالت موضوع انجامیده از گنجایش این مقاله بیرون است. ولی درختم موضوع تذکر باید داد که در زمان حاضر در روسیه تداوی امراض روانی بیشتر تحت تاثیر مستقیم آزمایشات پاولوف ونظریات وی است «تقویت تاثیرات مثبت و مفید ازطرق بکار بردن تلقین وهپنوتزم» یکی از اصولهای تداوی روحی آنهابه شمار میرود. (۱)

---

(۱) احمد ارد وبادی، روانشناسی درمانی ناشر: «کانون معرفت» سال طبع معلوم نیست

برون کن از سر نخوت هوا پرستی را
که چون حباب کند خانه ها خراب هوا

* * *

از بحر چون حباب تهی کاسه است حرص
قانع دهد چو آبله آب از سراب چشم

* * *

ربوده است زمن شوق خاکبوس قرار
اگر چو موج زد ریا کرانه می طلبم
(صائب)

(c) ketabton.com: The Digital Library

کتابهای تازه

نشر چند کتاب در بارهٔ پیر هری و شهر هری

به‌مناسبت تذکار هزار سین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروي، وزارت اطلاعات و کلتور چند کتابی به چاپ رسانید که معرفی میشوند .

مقامات شیخ الاسلام

مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ هـ) اثر مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی ، تحشیه وتعلیق ملی اصغر بشیر موسسه چاپ کتب بیهقی ، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارسین سال تولد خواجه عبد الله انصاری هروی ، ثور ۱۳۵۵ . محل فروش : کتابفروشی ابن سینا، کابل

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یك صفحه ، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر دوصفحه ، مقدمه چاپ اول بقلم دانشمند فقید برتانوی آربری چهار صفحه ، مقدمه چاپ سابق بقلم استاد مرحوم فکری سلجوقی پنج صفحه ، متن کتاب تاصفحه ۱۴۱ ، تعلیقات بناغلی بشیر تاصفحه ۱۵۵ ، فهرست نام اشخاص ، فهرست نام کتاب ، فهرست نام اماکن ، تا اخیر کتاب صفحه ۱۸۲ .

عنوان اصلی این رساله (مناقب شیخ الاسلام است ، اما به نام (مقامات شیخ الاسلام) مشهور شده است .

چاپ این اثر مختصر مولانا جامی ، ازضروریات عمده بود ، زیرا نسخه منتشره شرق شناس فقید آربری شامل یك مجله چاپ اروپا بود ، و نسخه منتشره مرحوم فکری سلجوقی دستیاب نمیشد. مساعی بناغلی علی اصغر بشیر ، درمطالعه دقیقتر متن ، وافزودن پاورقی ها قابل توجه است . قسمت خیلی مفید این کتاب ، تعلیقات آن میباشد که درآن علاوه بر یادداشت های دانشمند فقید آربری ، ومرحوم فکری سلجوقی ، یادداشت های خود بناغلی بشیر نیز اضافه شده است فهرست های الفبایی اخیر کتاب برای محققان بی نهایت سودمند است .

چاپ این کتاب را ، ازصمیم قلب تبریك میگوئیم ، وامیدواریم بمرور ایام دیگر کتب مولانا جامی بچاپ برسد . ضمناً به توجه میرسانیم ، که از نفحات الانس مولانا جامی ، جز چاپ های ناقص وبدون فهرست های

(c) ketabton.com: The Digital Library

الفبائی ،بدست نداریم . تهیه چاپ انتقادی نفحات الانس با فهرست های الفبائی ، یکی از وظایف دانشمندان ما میباشد ،تااینکه حق مولانا جامی هروی را ادا کرده وبفرهنگ کشورخود خدمت مزیدی کرده باشیم .

سرگذشت پیر هرات

سرگذشت پیرهرات : خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ ه) اثر سر ژ بور کوی . ترجمه روان فرهادی —به مناسبت هزارمین سال تولد شیخ الاسلام ، موسسه نشر کتب بیهقی وزارت اطلاعات و کلتور- کابل ثور ۱۳۵۵-

محتویات: یکورق تذکر وزارت اطلاعات و- کلتور، پنج صفحه مقدمه مترجم ، هشت صفحه آشنائی با مؤلف ،چهار صفحه مقدمه مولف، پنج صفحه درباره مدارك ومنابع، ۲۰۹ صفحه مجموع کتاب ، ۱۰ لوحه کرونولوژی بر سرگذشت پیر هرات، چهار خریطه جغرافیائی، رسالهٔ منضمه ،حاوی مقامات تاریخی هرات از روی سرگذشت پیر هرات بقلم مترجم کتاب از صفحه ۲۲۷ تا ۲۴۹ ،فهرست الفبائی گزیدهٔ نام ها با مراجعه به صفحات کتاب درشش صفحه، مراجعه به آثار دیگران دریك صفحه ،فهرست آثار پیر هرات وآثار منسوب دریك صفحه ،چهل وهشت فوتو ازمناظر هرات به ارتباط زندگی پیر هرات .

مهتمم چاپ: سخی دادفایز -محل فروش: ابن سینا کابل

ترجمه وچاپ این کتاب از ضروریات بود ، زیرا کتابی که تا کنون بدست داشتیم، یعنی زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی ،در سال ۱۳۴۱ بچاپ رسیده بود وازان زمان تا کنون مؤلف کتاب استاد بور کوی مطالعات عمده دربارهٔ زندگانی خواجه عبدالله انصاری بعمل آورده بود که درین کتاب چاپ امسال درج شده است .

فصول این کتاب قابل توجه است :شهر هرات زادگاه عبدالله ص ۲۴ ، محیط خانواده عبدالله ص ۳۱، کودکی عبدالله ص ۴۰ ،نوجوانی عبدالله ص ۵۷ ،سفر نیشاپور ص ۶۸ ،در راه پختگی ص ۷۵ ،نخستین مسافرت به عزم حج واقامت بغداد ص ۸۵ ،دومین سفر به عزم حج و دیدار خرقانی ص ۹۰ ،آغاز استادی وارشاد ص ۱۰۱ ، روز های نو با دان ص ۱۰۵ ، سالهای تجزیهٔ شاهنشاهی غزنوی ص ۱۱۴ ،دوازده سال محنت ص ۱۲۸ ،غلبه وپیروزی ص ۱۳۸ ، پیکار با اهل بدعت ص ۱۴۸ ،براوج بزرگی ص ۱۶۲ ،سالیان واپسین ص ۱۸۳ ، درخاتمه کتاب ص ۲۰۳ تا ۲۰۹ .

چنانکه مطالعه میشود، درهمه این فصول، مطالب عمده در بارهٔ زندگانی خواجه عبدالله انصاری آمده است .

این کتاب نه تنها برای آشنائی با پیر هرات لازم است، بلکه برای محققان جوان ما که آرزومند نگارش آثار بر زندگانی بزرگان باشند ، رهبر سودمندیست .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ده لوحهٔ کرونو لوژی، که بعد از آخرین فصل کتاب آمده است قابل توجه است لوحه آخرین مصائب ومحنت های خواجه عبدالله انصاری را که در اثر کوششهای مخالفان توقیف یا تبعید شده بود با قید سنه ها وسن پیر هرات بحساب شمسی واضح میکند. نه لوحهٔ اولی مراحل مختلف زندگانی پیر هرات است، که در هر کدام، سنهٔ هجری قمری وسنهٔ مسیحی شمسی، وسن خواجه بحساب قمری وسن بحساب شمسی، وسپس رویداد های زندگانی خواجه، وخدمات وی در راه علم وطریقت و رویداد های سیاسی زمان، بصورت لوحه های موازی آورده است. این نوع معرفی زندگانی بزرگان، در نوع خود قابل پیروی میباشد، و نشان میدهد که مؤلف برای تعیین رویداد های زندگانی خواجه، ووقایع زمان او مطالعات تاریخی دقیق ودامنه داری را بعمل آورده است.

اهمیت این طریق تحقیق، دران است که وقایع محیط، رویداد های زندگی، وتالیف آثار را درچهار چوب زمان آن قرار میدهد، ومارا ازین خیال خام، که یك شخصیت (گرچه پیر هرات باشد) در نوجوانی، جوانی، سالمندی، وپیری عین فکرو شخصیت را دارد نجات میدهد، و ملتفت تحول زندگانی بزرگ مردی در طول سالیان میسازد.

چار خریطهٔ جغرافیائی تاریخی، که به کتاب اضافه شده است، و مقیاس آن یکی بعد دیگر، دقیق تر وبزرگتر میشود، برای مطالعهٔ تاریخی سودمند است. نقشه صفحه ۲۲۶، که در آن قریه های حوالی هرات قدیم بخوبی دیده میشود، برای مطالعهٔ احوال هزار سال پیش کشور ویافتن مولد ویامحل زندگی بزرگان آنجا خدمت میکند، وبه سیاح امروزی موقع میدهد که باسانی به همان قریه ها ویامحل آن مسافرت کند.

ضمیمه که ازطرف مترجم کتاب، در بارهٔ مقامات تاریخی تحریر شده است، دارای چهل قسمت است: بزرگان پیش ازپیر هرات، زادگاه عبدالله، بزرگان عهد خواجه، استادان ومربیان او، دوستان پیر هرات، تربت پیر هرات، مخلصان پیر هرات پس از زمان وی.

عدهٔ بیشتر این اطلاعات، از کتب تاریخی گرفته شده است ویکعده متکی برمطالعات مرحوم فکری سلجوقی ودیگر معاصران است. باینصورت دارندهٔ کتاب تاحدی که به زندگانی پیرهرات مربوط است، از مراجعه به کتابخانه ها فارغ میگردد. تصاویری که در اخیر کتاب درج شده است مشحون از اطلاعات مفید است که بطور بصری به خواننده تقدیم میشود.

یکی از تقصیرات عمدهٔ این کتاب، کوتاه بودن فهرست الفبائی اخیر آن است. لازم بود این فهرست های الفبایی، راجع به اشخاص و امکنه وکتب وآثار، تفصیل بیشتر میداشت.

امیداست این کوتاهی در چاپ های عمده رفع شود.

اندیشه های پیر هرات

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

محل فروش: کتابفروشی ابن سینا - کابل.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور یک صفحه، پیش گفتار بناغلی علی اصغر بشیر چهار صفحه، عنوان فصول دیگر: شیخ الاسلام. درجهان تصوف، تصوف چیست، صوفی، بیدار، توبه، پیرومرشد، پیران پیر هرات، توشه راه، پرهیز از غرور، سلامت، شریعت، محاسبه نفس، اداب صحبت، زهد، حجاب، استفاد ازوقت، توکل، رضا، عنایت، خوف ورجا، معرفت، محبت، حفظ اسرار، فنا، توحید، تا صفحه ۹۳ منابع وماخذ یک صفحه، رهبر مطالعات علاقمندان طی یک فهرست مختصر یک صفحه، فهرست نام های اشخاص واماکن و نام های کتب پنج صفحه.

÷ ÷ ÷

این کتاب مختصر، نتیجه سالیان مدید انصاری شناسی میباشد. مزیت مهم آن اینست که حتی کسانیکه در مطالعات عرفانی تخصص قبلی ندارند میتوانند با کمال آرزومندی وباتوقع استفاده معنوی، این کتاب رابکشایند. وآنرا سرتاپا بخوانند وآنگاه برای مطالعات، وتحقیق مزید در اثار خواجه آماده شوند.

باینهمه سادگی این کتاب بناغلی علی اصغر بشیر، درچندین جا، حاوی چنان اطلاعات سودمند است که دراکثر آثار دیگر بآسانی بدست نمی آید.

تاجائیکه به ترتیب فصل ها ارتباط دارد، میتوانیم بگوئیم که آن بیشتر متکی بر طرز نگارش و تقدیم کتاب توسط مولف محترم میباشد. صورت صنف بندی ابواب وفصول مطالب عرفانی، چنانکه خواجه عبدالله انصاری هروی میارد، از روی مندرجات منازل السایرین دانسته می شود. اما آشکار است که مولف کتاب اندیشه های پیر هرات، خواسته است، بدون تحمیل دشواری های رساله های عرفانی برخواننده یک کتاب جالب و کوتاه برای خواننده امروز تقدیم نماید، ودرین مقصد خود به نیکوئی موفقیت یافته است.

گازرگاه

گازرگاه مدفن پیر هرات بقلم مرحوم فکری سلجوقی بمناسبت هزارمین سال ولادت شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی انجمن تاریخ افغانستان وزارت اطلاعات وکلتور، ثور ۱۳۵۵

محتویات: مقدمه وزارت اطلاعات و کلتور یک صفحه مقدمهٔ طبع نخست بقلم مرحوم فکری سلجوقی سه صفحه، سر آغاز رساله از صفحه ۱ تا ۸ بنای آرامگاه پیر هرات از صفحه ۸ تا ۲۷، مزار پیر هرات از ۲۸ تا ۳۴

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

مزارات بیرون صحن مزار تا صفحه ۷۲. تعلیق درباره چند مطلب بقلم میر عبد العلی شایق صفحه ۷۳.

* * *

چاپ مجدد این اثر عمده در حالیکه چاپ اول بکلی دستیاب نمیشد، امر ضروری بود که انجمن تاریخ باین مناسب خجسته بان پرداخت چون این رساله جاگزین یك شمار مجله اریانا میگردد، بنا برین، نسخه های آن از یکسو برای مشترکین، وازجانب دیگر برای علاقمندان بصورت کتاب جداگانه عرضه میشود.

یقین است که استاد فکری، دانشمندی بود که نه تنها راه خود را در کتب وآثار قدیم میبافت و بر مطالب دقیق احاطه داشت، بلکه برای تحقیق علمی فرسخ ها را پیاده راه می پیمود و از محلات دیدن میکرد.

یکی از تصاویر عمده که درین کتاب درج شده است منظره در ویشان بحضور شیخ الاسلام است که از یک نسخهٔ خطی «حیرت الابرار» امیر علی شیر نوائی هروی استخراج شده است. و انتصاب آن به استاد کمال الدین بهزاد هروی ثقه بنظر میاید (اصل مینا تور رنگین است وسیاه وسفید عکاسی شده است) همچنین تصویر ایوان درگاه حیاط مزار پیر هرات ازجانب اندرون که در مقابل صفهٔ دهونیز در پشتی آمده است، قابل توجه میباشد، زیرا از روی سفرنامهٔ نیدرمایر المانی گرفته شده ودر سال ۱۹۱۵ عکاسی گردیده است. همچنین سقف خانهٔ زرنگار از روی رسالهٔ نیدرمایر است، وتزئینات کاشی معرق عصر شاهرخ. دیگر تصاویر تازه بوده ودر حوت سال ۱۳۵۴ توسط عکاس آژانس باختر گرفته شده است معنی گازرگاه بواسطهٔ چشمهٔ که دران محل بود وگازران دران اقامت داشته و نیز بروایتی مخفف کارزارگاه آمده است. نیکوئی آب گازرگاه معنی اول را بیشتر تائید میکند. و مولانا عبدالرحمن جامی، در بیت خود - بهمان مطلب اشاره میکند:

گازرگهیست تربت او کابر مغفرت
در ساحتش سفید کند نامهٔ سیاه

صفحات این کتاب، دارای مطالب عمدهٔ تاریخی بوده، ویکعده دشواری های تحقیق علاقمندان تاریخ وادب را رفع میکند.

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

منازل السایرین

منازل السایرین خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱ ه) متن عربی، بامقایسه به متن علل المقامات وکتاب صدمیدان- ترجمهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

دری منازل السایرین وعلل المقامات ، وشرح کتاب از روی آثار پیر هرات آز روان فرهادی بمناسبت هزارسین سال تولدشیخ الاسلام ، نشریه موسسه نشر کتب بیهقی — و زارت اطلاعات وکلتور - ثوره ۱۳۵۵ . مهتمم چاپ: سخی دادفایز.

محتویات : مقدمهٔ وزارت اطلاعات و کلتور ، دو صفحه ، پیش گفتار تاصفحهٔ هشتم دربیان تالیف منازل السایرین وتالیف صدمیدان ومعرفی رسالهٔ علل المقامات ، وتذکر از کشف الاسرار (تفسیر خواجه عبد الله انصاری) ومناجات خواجه . تذکر دربارهٔ شرح های منازل السایرین و سوابق آن . مقدمهٔ صلاح الدین المنجد ، در آغاز چاپ مصر یك صفحه . متن عربی کتاب بطور کامل ، که از روی چاپ مصر عکاسی و بطور آفسیت چاپ شده است . ترجمهٔ دری کتاب صفحه مقابل صفحه وسطر درمقابل سطر ، مجموع متن عربی وترجمه دری ، تا صفحهٔ ۲۳۵ - دوازده لوحه فوتوگرافی از روی نسخه های خطی عمده . سپس شرح منازل السایرین از روی آثار خواجه ، یعنی برای هرباب بیان آیات قرآن کریم ازروی تفسیرخواجه عبدالله انصاری (کشف الاسرار) وبیان مطالب آن باب با اشاره به محتویات داخل کتاب ، وسپس باتقدیم — بخش صدمیدان دارای عین عنوان ویاعنوان نزدیك به آن ، و سپس فصل دارای عین عنوان در کتاب علل المقامات (متن عربی وترجمهٔ دری) ، گفتار پیر طریقت ، نکات ومناجات مربوط به موضوع . شرح کتاب ازصفحهٔ ۲۴۳ تا ۵۰۳ را فراگرفته است . در اخیر ، در بارهٔ نسخه های خطی منازل السایرین اطلاعات عمده داده شده است . در اخیر پنج ورق فهرست بخش ها وابواب آمده است.

مترجم کتاب حق بجانب است که در آغاز تذکر میدهد : کتاب منازل السایرین عمده ترین کتابیست که از خواجه عبدالله انصاری هروی بدست ما رسیده است .

متن عربی این کتاب باسانی دستیاب نمیشد. چاپ های سابق که یکجا با بعضی شرح های کتاب تهیه شده بود ، متکی بر نسخه های خطی قدیم نبود . متن عربی ، که درین چاپ ازروی آن عکاسی شده است عبارت ازمتن انتقادی مرتبهٔ استاد بورکوی میباشد ، که بعد از تحقیقات مفصل ، از روی تقریباً چهل نسخهٔ خطی ، وبا استناد دقیق بر پنج نسخهٔ معتبر تهیه شده است .

ترجمهٔ دری متن ، خیلی ها متکی بر متن عربی میباشد ، بحدی که خواننده را دعوت به خواندن متن عربی میکند . اینکه مترجم از سره نویسی وناب نگاری ، در ترجمهٔ دری پرهیز کرده ، کار درستی بوده است زیرا نمیتوان در عوض متن عربی «منازل السایرین» یك متن دری تقدیم کرد ، درحالیکه صدمیدان را شاگردان از زبان خواجه نوشته اند . فایدهٔ این ترجمه محض آسان ساختن قرائت متن عربی منازل السایرین است .

قسمت شرح کتاب مزیت عمده دارد، وان اینکه فصل به فصل متکی بر سخنان شیخ الاسلام روی آثار دیگرش میباشد. اما ترجیح میدادیم که برای شرح هر بخش وباب ازتفسیر زین الدین ابوبکر خافی رحمة الله علیه نیز استفاده میشد که نسخهٔ منحصر بفرد آن درگنجینهٔ کتب جار الله دراستانبول محفوظ است.

گرچه درچند جا به شرح های زین الدین خافی، ودیگر شرح ها از عبدالمعطی اسکندری، وعفیف الدین تلمسانی، وعبدالرزاق تاشانی، وشمس الدین تستری، ومحمد درگزینی، وابن القیم جوزیه، ومحمود فرکاوی، اشاره ها شده است، اما درج کردن متن کامل شرح زین الدین ابوبکر خافی هروی از همه مهمتر بود وامیداست درچاپ های آینده به نظر برسد ویا اینکه جداگانه چاپ شود.

توجه دقیق به قسمت دوم، یعنی شرح کتاب (ومقایسه آن به قسمت اول، یعنی متن عربی و ترجمهٔ دری) نشان میدهد، که عین دقت درتصحیح اغلاط چاپ، درقسمت دوم صورت نگرفته است. ومعلوم میشود، که مترجم وگرد آورنده شرح کتاب عین فرصت کار را هنگام تصحیح قسمت دوم کتاب یعنی شرح آن نداشته است وتوقع میرود درچاپ آیندهٔ این کوتاهی نیز جبران گردد. جای اطمینان است که در اصل ترجمهٔ منازل السایرین اغلاط طبع بحداقل است.

ترجمهٔ صفحه مقابل صفحه وسطر مقابل سطر و حتی کلمه مقابل کلمه قابل قدر وبرای مطالعه کنندگان متن های عرفانی عربی، بی نهایت سودمند است، وبهرکس موقع میدهد انتقادات خود را دربارهٔ ترجمه فهرست کند، (و یقین است مترجم محترم، از مطالعه این فهرست ها برای چاپ های آینده کتاب استفاده خواهد کرد).

در اخیر کتاب فهرست بخش ها وابواب منازل السایرین، بامقابله با بخش های مربوطهٔ صد میدان وسپس فهرست برعکس (یعنی میدان های صد میدان، با ذکر باب مربوط منازل السایرین وهمچنین، در اخیر، فهرست ابواب کتاب علل المقامات، باذکر باب مربوط منازل السایرین بااشاره به صفحات آمده است و کارخواننده را در هنگام مراجعات آسان میسازد.

باحسن استقبال از چاپ شدن این اثر عمدهٔ پیرهرات رحمة الله علیه، امیدواریم از ین کتاب درآینده، چاپ های مزید آن صورت گیرد، واین تذکرات، هنگام چاپ های آینده در نظر باشد. درحال حاضر، این چاپ اول کتاب را با این همه مزایا خدمت ارزشمندی تشخیص میدهیم

مناجات وگفتار پیر هرات

مناجات وگفتار پیر هرات، بکوشش محمد آصف فکرت، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبد الله انصاری هروی (۳۹۶—۴۸۱ ه)، از طرف موسسه طبع کتب بیهقی وزارت اطلاعات وکلتور — ثور ۱۳۵۵ — محل فروش کتابفروشی ابن سینا.

(c) ketabton.com: The Digital Library

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات و کلتور، یک صفحه — پیش گفتار بقلم دکتور روان فرهادی چهار صفحه، یاد داشت مولف دو صفحه، بخش اول کتاب حاوی مناجات و گفتار پیر هرات اقتباس از کشف الاسرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری تا صفحهٔ ۸۸، اقتباس از طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری از صفحه ۸۹ تا صفحه ۱۰۳، اقتباس از رسائل خواجه عبد الله انصاری تا صفحهٔ ۱۴۲، بخش دوم کتاب تحت عنوان «گفتار پیر طریقت» از کشف الاسرار تا صفحه ۲۰۲، از طبقات الصوفیه تا صفحه ۲۱۱، از رسایل خواجه تا اخیر کتاب صفحهٔ ۲۱۵.

* * *

نشر این کتاب از ضرورت های عمده بود زیرا تاکنون بدست مطالعه کنندگان بجز الهی نامه و مناجات متد اول که چند ورق مختصر میباشد و بارها چاپ شده است وجود نداشت درحالیکه، مناجات و اندرزها و نکات پیر هرات در کتاب ثقهٔ تاریخی، مانند طبقات الصوفیه و تفسیر خواجه عبدالله انصاری هروی، تالیف میبدی (بنام کشف الاسرار) وجود داشت. مساعی شاغلی محمد آصف فکرت، بعد از مطالعهٔ این همه آثار، و استخراج این کتاب زیبا از آن، قابل قدر است. امید واریم این کتاب به مطالعه همه ارادتمندان پیر هرات برسد.

این کتاب یک گنجینه عرفان شرق وضمناً یک شاهکار ادبی بزرگ مردی است که بر ادب دری نقش ژرف داشته است.

یکی از کمبود های این کتاب، نداشتن فهرست الفبائی مطالب و موضوعات در اخیر میباشد. چون مطالب عمدهٔ عرفان، از روی فهرست ابواب منازل السایرین، نزد خواجه عبدالله انصاری تشخیص میشود، بنا برین در چاپ آینده، افزودن این فهرست الفبائی در اخیر جلد امکان پذیر میباشد.

چون این کتاب مورد مطالعه اکثر خوانندگان غیر متخصص میباشد بنا برین بهتر خواهد بود بعضی صورت های قدیم تلفظ و تحریر (مانند «تاوان» بجای «تاپان») در حاشیه بیاید و نه در متن، تا باین صورت از یکسو خوانندهٔ امروزی هنگام قرائت صعوبتی را روبرو نشود و از طرف دیگر محقق با مراجعه به حاشیه بداند در نسخهٔ های قدیم خطی کلمه چگونه درج شده است.

یقین داریم از این کتاب، همه مخلصان ادب و عرفان استقبال نیکو خواهند کرد. وجز کتابخانهٔ هریک از ایشان خواهد بود.

الهی نامه

الهی نامهٔ پیر هرات (۳۹۶-۴۸۱ ه)، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبد الله انصاری هروی به خط استاد محمدعلی عطار، حاوی سیزده لوحهٔ زنکوگرافی شده، موسسه طبع کتب بیهقی، ثور ۱۳۵۵ مهتمم چاپ عبد الرحمن صلح.

***

(c) ketabton.com: The Digital Library

این رسالهٔ کوچك وزیبا، یك مجموعهٔ نفیس انواع مختلف نسخ ونستعلیق وشکست میباشد، که عینا عکاسی وبعضی رنگین تقدیم شده است. گرچه درچاپ هر صفحه رنگهای مختلف دیده نمیشود، وهر صفحه دارای یك یادو رنگ میباشد اما بطور مرجع، برای علاقمندان خطخوش، و شاگردان تحصیل خوش نویسی، رسالهٔ سود مندیست باید ذکر کرد، بعضی صفحات، که اساساً بخط زرین نوشته شده، چون با سانی درعکس نمی آید در داخل این رساله تماماً خوانا نیامده است. اما بطور مجموعی، همه صفحات این کتاب ارزشمند ستودنی وشایسته تمجید است.

امید است کلیشه های آن بدقت محفوظ باشد، واگر درآینده چاپ میشد، بان یك صفحه زندگانی نامه استاد محمد علی عطار علاوه گردد.

برخی از کتیبه ها وسنگنبشته های هرات

برخی از کتیبه ها و سنگ نبشته های هرات به خط استاد محمد علی عطار، شرح و تبصره از رضا مایل، بمناسبت مجلس بزرگداشت هزارمین سال تولد خواجه عبدالله انصاری هروی، موسسهٔ چاپ کتب بیهقی، ثور ۱۳۵۵ مهتمم چاپ، عبدالرحمن صلح.

محتویات: تذکر وزارت اطلاعات وکلتور یك صفحه، مقدمهٔ بناغلی رضا مایل تحت عنوان نقش کتیبه ها درپایداری فرهنگ تاصفحهٔ ۲۱، خطاطی از روی کتیبه های هرات حاوی ۲۷ لوحه، تصاویر هرات مربوط به زندگانی خواجه عبدالله انصاری هروی، تا اخیر کتاب.

تذکر: درهنگام چاپ پشتی متأسفانه اسم خطاط محترم، یعنی محمد علی عطار از چاپ افتاده است. وخواننده بعد از مطالعهٔ مقدمهٔ وزارت اطلاعات و کلتور وسپس در صفحه چهارم مقدمهٔ کتاب متوجه نام خطاط میشود. امیداست این نصفیه در چاپهای آینده رفع شود.

این کتاب نه تنها برای دریافت مطالب عمده دربارهٔ خواجه عبدالله انصاری هروي بلکه بالعموم راجع به نفایس دورهٔ اسلامی هرات، مواد سود مندی رابه علاقمندان تقدیم میدارد.

مقدمهٔ بناغلی رضا مایل، حاوی شرح بیست وهفت لوحه ای میباشد که در کتاب زنکوگراف شده است. این شرح، باسراجعه به آثار عمده تقدیم گردیده، ومطالب ارزشمندرا به خواننده تقدیم میدارد.

سپس درین کتاب، خطاطی های استاد محمدعلی عطار می آید، که مطابق آنچه بر سنگها در قرون تاریخی درج شده است، به خطهای گوناگون بوده، واز نظر فن خطاطی مقام عالی دارد.

این قسمت کتاب، که متن حقیقی آن میباشد ازنظر تاریخ خط نگاری، وبرای مطالعه کنندگان شیوه های خوش خطی، ونیز کسانیکه آرزومند تحصیل خوشنویسی باشند، بی نهایت سودمندست

درین ضمن باید اشاره کرد، که نشر لوحه های نگاشتهٔ خطاطان بزرگ کشور، چون استاد

(c) ketabton.com: The Digital Library

عزیزالدین وکیلی ،استاد محمد علی عطار ،و استاد سید داود الحسینی ودیگران بصورت رساله ها ،یکی ازسود مند ترین اقدامات فرهنگی میباشد که باید بآن پرداخته شود .

در حال حاضر، امید واریم وزارت اطلاعات وکلتور ،استاد محمدعلی عطار را به تکمیل این رساله دعوت نماید ،تا آنکه،دیگر سنگ نبشته های دورهٔ اسلامی هرات،بخط یك استاد چیره دست،شامل یك کتاب شود. ومانند«ریاض الالواح غزنه، که یك منبع عمدهٔ معلومات تاریخی وخوشنویسیست ،محل استفاده بیاید .درحال حاضر ، این کتاب نفیس را به استادمحمدعلی عطار ومحمد رضا مایل تبریك میگوئیم .

لغات زبان گفتاری هرات

لغات زبان گفتاری هرات، ازمحمدآصف فکرت، ناشر موسسه چاپ کتب بیهقی، وزارت اطلاعات وکلتور ثور ۱۳۵۵ .

محتویات : تذکر وزارت اطلاعات وکلتور یك صفحه ،پیش گفتار بقلم دکتور روان فرهادی سه صفحه ،یاد داشت مؤلف دو صفحه، اصل کتاب ،حاوی لغات زبان گفتاری هرات به ترتیب الفبا ۱۸۱ صفحه ،صورت تلفظ بعضی کلمات در اخیر کتاب ۴ صفحه .

* * *

این کتاب یك اثر خوب لهجه شناسی زبان های زنده میباشد که یکی ازشعبات مهم زبان شناسیست .مؤلف ،موفق گردیده است درطی یك کتاب لغاتی راکه مخصوص زبان گفتاری هرات است، ودردیگر نواحی یکعدهٔ آنرا نمی شناسند ویابعین معنی بکار نمی برند، جمع کند، وبیان هر کدام را با کلمات کوتاه وسودمند تقدیم دارد .

اکنون آنچه به‌عهدهٔ شاغلی محمدآصف ـ فکرت باقیست ،نگاشتن دستور زبان گفتاری، هرات است. زیرا هرزبان گفتاری، دارای دستورمیباشد، وبررسی دران ،مانند بررسی لغات از نظر زبان شناسی ،فواید مختلف داشته ،وبطور خاص در بارهٔ تاریخ تحول زبان ادبی اطلاعاتی ارزشمند عرضه میدارد .

چنانکه درمقدمهٔ کتاب اظهار توقع شده است ،امید میرود ،لهجه های مختلف زبان های افغانستان،طی چنین رساله ها محل تحقیق آمده ودستور های زبان گفتاری،ولغات زبان گفتاری، از هرناحیهٔ کشور گرد آورده شده بچاپ برسد .

نگارندهٔ این کتاب ،خدمت دیگری بجاآورده است وآن نگاشتن نشانه «ك» (بین قوسین) در مواردی میباشد که لغت در لهجهٔ گفتاری کابل نیزموجوداست(والبته خواننده را درآغازبا خبر داشته است که تفاوت های تلفظونازکی های معنی حتی در مورد این کلمات بین زبان های گفتاری هراتی وکابلی وجود دارد).این اقدام گمارنده کار مقایسه راآسان می‌سازد .

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

دانشمندان بوده است، درحقیقت، التفات بیك سند زندهٔ تاریخ فرهنگ است. زبان مردم، مانند یك نسخه خطی گرانبها وارزشمند ترین مطالب تاریخ را محفوظ میدارد، وچون تلفظ و آهنگ ادا نیز دران موجوداست، ازین جهت، برگرامی ترین نسخه های خطی ادبی مزایائی نیزدارد.

موفقیت های مزید بناغلی محمد آصف نکرت را در تحقیقات آینده اش آرزومندیم.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۵—۴۸۱ هـ)

خواجه عبدالله انصاری اودده مناجاتونه

اودده مناجاتونه—ژوند پیښی—کتاب ښود—نغوتی او نمانځنی—(سه رساله در یك جلد)

۱—دژوند پیښی ایکونکی ځیرندوی عبدالله خدمتگار—

۲—دکتاب ښود لیکونکی—حبیب الله رفیع

۳—دنغوتی او نمانځنی ژباړن—حبیب الله رفیع

دپښتو د پرمختیا او پیاوړتیا آمریت داطلاعاتو او کلتوروزارت د ۱۳۳۵ دثورنهمه د عیان پهاهتمام.

محتویات: مقدمه اطلاعات و کلتوردو صفحه، مقدمه پوهاند عبدالحی حبیبی سه صفحه، لومړنی خبری ازحبیب الله رفیع سه صفحه د خواجه عبدالله انصاری ژوند پیښی تاصفحهٔ ۳۶، دخواجه عبدالله انصاری کتاب ښود تاصفحهٔ ۸۰، دخواجه عبدالله انصاری دنغوتی او نمانځی ترجمه (دوباره کتاب صفحه زده شده است) تاصفحه ۳۸.

۱—قسمت اول یعنی سرگذشت خواجه عبدالله انصاری هروی بقلم ځیرندوی عبدالله خدمتگار حاوی معرفی هرات درزمان خواجه دهیواد سیاسی حالات، مذهبی—علمی حالت—مذهبی فکری وضع، زیږیدنه او کورنی و ړو کتوب، دلوانی دور نیشاپورته سفر، دحج په تکل، بغداد ته رسیدل دحج دپاره دوهم تکل داستادی او ارشاد مرحله، په نوبادان کی، لس کاله تدریس، لس کاله کړ او، بر مختگ او بریالیتوب، دسختو مبارزو دوره، دلوړاوی په لوړه څوکه، وروستی کلونه، مزار، کورنی او اولاد، علمی دینی خدمت، تالیفات، ادیب او شاعر، ماخذونه.

این رساله ځیرندوی عبدالله خدمتگار، بهترین خلاصهٔ همه آنچه میباشد که تاکنون در بارهٔ شیخ الاسلام بچاپ رسیده است. گرچه مندرجات این صفحات حاوی خلاصهٔ مطالب گوناگون علمی میباشد، اما خواننده هنگام خواندن آن هیچگونه ثقلت وفشار احساس نمیکند و با چهرهٔ دیر هرات به نیکوئی آشنا میشود.

۲—خواجه عبدالله انصاری کتاب ښود: دحبیب الله رفیع په قلم، بناغلی رفیع نخست همه آثار خواجه را وآنچه به نام وی معروفست تحت ۳۶ عنوان مورد بحث میارد. ودربارهٔ هر کدام، اطلاعات سودمند میدهد. و باآن اثار که

(c) ketabton.com: The Digital Library

انتساب آن به شیخ یقینی نیست اشاره میکند.

۳ـ قسمت سوم کتاب: دخواجه عبدالله انصاری نغوتی او نما نخنی، ژبا ړن حبیب الله رفیع.

مترجم کتاب، صد پارچهٔ زیبا را، از زبان خواجه به زبان پشتو ترجمه کرده است. آنانکه متن دری این مناجات شیخ الاسلام را بخاطر سپرده اند، با مطالعهٔ ترجمهٔ پشتوی آن درمی یابند، که مترجم محترم به یاری روحانیت پیر هرات علیه الرحمه شوق واستعداد قابل قدری را که مریدان ومخلصان نیکودل حاصل میکنند صاحب شده است، وباینگونه زیبا ترین اثر ادبی وعرفانی گنجینهٔ سخنان گهربار زبان پشتو تقدیم کرده است.

ما نشر این اثر را به پاغلی رفیع و همه هموطنان تبریک میگوئیم.

قیمت وقت

این مثل در زمانه معروفست　　که عملها بوقت موقوفست
حاصل عمر جز یکی دم نیست　　وان دم از رنج و غم مسلم نیست
نفسی کز تو در گذشت آن رفت　　از پی آن نفس نتوان رفت
کوش تا آن نفس که آید پیش　　نشود از تو فوت ای درویش
صرف کن آن نفس برای خدا　　تا شوی روشناس هردو سرا

(سنایی ـ طریق التحقیق)

☆☆☆

(c) ketabton.com: The Digital Library

عطای نشان مینه پال درجه اول

بناغلی محمدداود رئیس دولت وصدرا عظم ، نشان مینه پال درجه اول را برای پوهاند دکتور غلام صدیق محبی رئیس پوهنتون کابل مطابق به پیشنهاد وزارت معارف منظور نمودند .

رئیس پوهنتون تهران در پوهنتون کابل

در اثر دعوت پوهاند دکتور غلام صدیق محبی رئیس پوهنتون کابل ، بناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران برای باز دید از مؤسسات علمی وفرهنگی کشورما، روز دوشنبه ۲۵ اسد ۱۳۵۵ بکابل آمد .

با فتخار دکتور نهاوندی در روز مذکور ساعت سه ونیم بعد از ظهر مجلسی در تالار کتابخانه پوهنتون کابل دایر گردید که در آن یکعده زیاد از استادان پوهنتون کابل، بناغلی داودی سفیر کبیر واعضای سفارت کبرای ایران در کابل اشتراک ورزیدند. درآن محفل پوهاند محبی پیرامون سیر تاریخی توسعه شعب علمی پوهنتون کابل وارتقاء سویه علمی درآن بیاناتی ایراد نمود . و همچنان بناغلی نهاوندی در بارهٔ پوهنتون تهران از زمان تاسیس آن تا کنون ایضاحات داد .

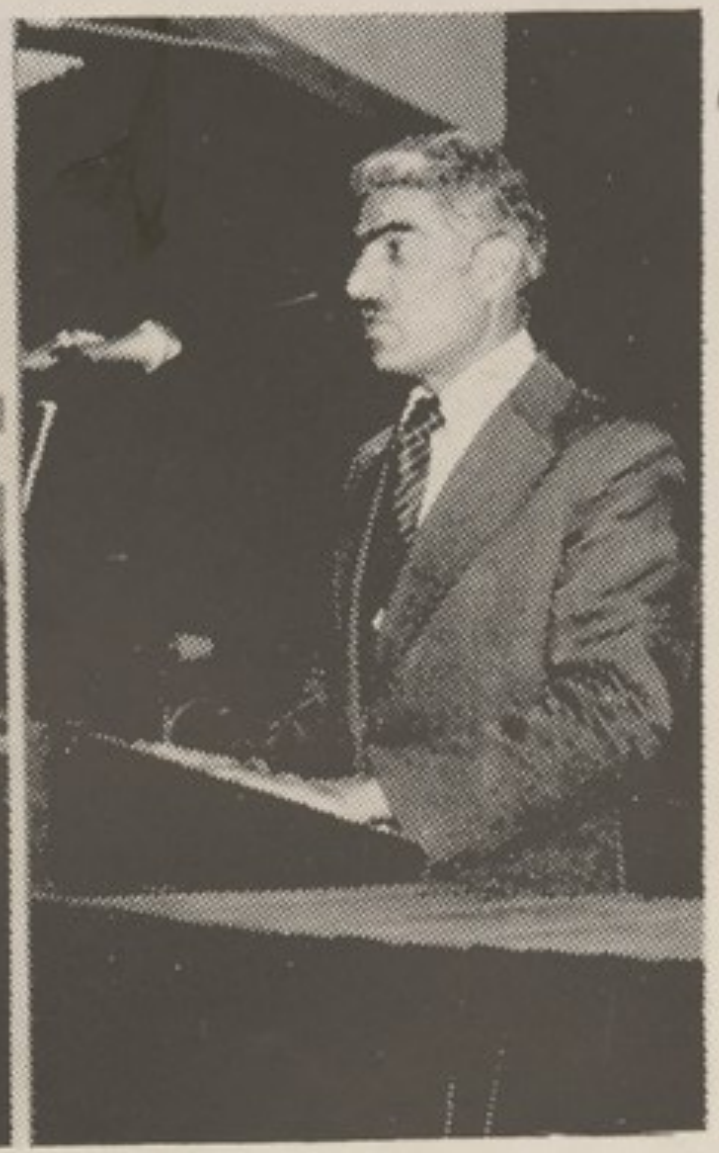
رئیسان پوهنتون های کابل وتهران درضمن بیانات شان بروابط دیرین فرهنگی وعلمی هر دو کشور اشاره نمودند .

درین محفل یکتعداد کتب از نشرات مختلفهٔ پوهنتون کابل ودیگر نشرات کشور برای پوهنتون تهران اهدا گردید. ونیزیك تعداد کتب از نشرات دانشگاه تهران به کتابخانه پوهنتون کابل اهدا شد .

بناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی وهمراهان حین مسافرت در افغانستان ازجاهای تاریخی و باستانی، بلخ ،غزنی وبامیان دیدن نمودند.

رئیس پوهنتون تهران وهمراهان بعد ازیك هفته مسافرت دوستانه در کشورما روز اول سنبله ۱۳۵۵ به تهران باز گشتند .

درین سفر بناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم انسانی پوهنتون تهران وبناغلی دکتور محمد رضاء جلیلی رئیس موسسه مطالعات بین المللی آن پوهنتون نیز با بناغلی دکتور نهاوندی همراه بودند .



پوهاند محبی رئیس پوهنتون کابل حین ایراد بیانیه دیده می شود. وبه بناغلی دکتور هوشنگ نهاوندی رئیس پوهنتون تهران وهمراهان ، خیر مقدم میگوید .

در عکس از راست بچپ نشسته: شخص پنجم دکتور نهاوندی بیانیه رئیس پوهنتون کابل رااستماع میکند .

نشستگان در صف اول : پوهندوی دکتور ضامن علی معاون اداری پوهنتون ، پوهاند میر حسین شاه رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم بشری، پوهاند عبدالعظیم ضیا ئی مشاور علمی پوهنتون، بناغلی حسین داودی سفیر کبیر شاهنشاهی ایران در کابل ، بناغلی دکتور نهاوندی ، بناغلی عزت نگهبان رئیس پوهنځی ادبیات وعلوم انسانی پوهنتون تهران، بناغلی جلیلی رئیس ارتباط بین المللی پوهنتون تهران و پوهنوال عبدالسلام عظیمی معاون علمی پوهنتون کابل ، دیده می شوند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

ترفیع رتبوی

به‌سلسله ترفیعات سنویه‌مامورین ازتاریخ ۲۶سرطان ۱۳۵۵ استادان آتی‌در پوهنځی ادبیات وعلوم بشری بیك رتبه ترفیع نایل گرد یده اند .

۱ ـ پوهاند دکتور غلام فاروق اعتمادی از رتبه دوم برتبه اول

۲ ـ پو هاند عبدا لشکور رشاد رر رر رر

۳ ـ پوهندوی‌گل رحمن حکیم رر چهارم بر تبه سوم

۴ ـ پوهنوال غلام جیلانی عارض رر پنجم به رتبهٔ چها رم

۵ ـ پوهنوال محمد افضل پاکمل رر پنجم برتبه چهارم

۶ ـ پو هندوی محمد ا فضل بنوال رر رر رر رر

۷ ـ پوهنیار عبدالغیاث نو بهار رر رر رر رر

۷ ـ پو هیا لی محمد حسین یمین رر رر رر رر

۹ ـ پوهندوی سید سلطا نشاه همام رر ششم بر تبهٔ پنجم

۱۰ ـ پوهنمل غلام جیلانی ولدبناغلی‌گدامحمد رر رر رر

۱۱ ـ پوهنمل عبدا لاحد دانش رر رر رر

۱۲ ـ پوهنیار عبدالحمیدفیاض رر رر رر

۱۳ ـ بناغلی غلام علی ولدبناغلی‌غلام‌محمد رر رر رر

۱۴ ـ بناغلی خا لد احمد بشیر رر هفتم بر تبه ششم

۱۵ ـ محترمه جمیله اسحق رر رر رر رر

۱۶ ـ محترمه ملیحه بنت بناغلی میر زا محمد رر رر رر رر

۱۷ ـ بناغلی فا روق فلاح رر رر رر رر

۱۸ ـ بناغلی محمد کاظم بیما ر رر رر رر رر

۱۹ ـ بناغلی هدایت الله ولد بناغلی محمد صدیق رر رر رر رر

۲۰ ـ محتر مه تور پیکی خد اد رر هشتم برتبه هفتم

۲۱ ـ بناغلی عزیز احمد ولد بناغلی نیك محمد رر رر رر رر

۲۲ ـ بناغلی محمد مبارک‌ولدبناغلی‌سکندر رر نهم‌بر تبه هشتم

۲۳ ـ بناغلی امیر محمد ولد بناعلی مهمند رر رر رر رر

۲۴ ـ بنا غلی عبد المجید ولدبناغلی‌عبدا لملك رر رر رر رر

وهمچنان بناغلی احمد شاه‌ولد بناغلی احمد جان ما مور تدریسی از ر تبه نهم بر تبه هشتم ترفیع کر د ه ا ست .

(c) ketabton.com: The Digital Library

اعطای مدال پوهنه

یکعده از استادان این پوهنځی نظر به سوابق خدمت باخذ مدال پوهنه نایل گردیده اند :

۱ـ محترمه پوهندوی ساجده کمال .

۲ـ پوهندوی محمد امیر کیفی

۳ـ پوهنمل زمریالی ولد بناغلی فیض محمد

۴ـ پوهنمل عبدالرسول امین

۵ـ پوهنیار بایزید هوتک

۶ـ پوهنیار حبیب الله جاج

۷ـ محترمه شفیقه .

۸ـ پوهیالی هدایت الله

۹ـ بناغلی عبد الاحد .

رفت و آمدها

اشتراك در کانگرس بین المللی علوم بشری

سی امین کانگرس بین المللی علوم بشری ، برای آسیا وافریقای شمالی، ازتاریخ ۱۲ تا ۱۸ اسد ۱۳۵۵ درمکسیکو دائر گردید .

دران کانگرس ، پوهاند دکتور سید بهاءالدین مجروح استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری اشتراك نمود .

پوهاند مجروح که برای این منظور بتاریخ ۸ اسد ۱۳۵۵ عازم مکسیکو گردیده بود بتاریخ ۳۰ اسد بوطن باز گشت .

بوطن باز گشتند

بناغلی پوهنمل قیام الدین راعی استاد شعبه دری پوهنځی ادبیات وعلوم بشری که بتاریخ ۸ جوزای سال (۱۳۵۰) جهت ادامه تحصیلات عالی به ترکیه اعزام گردیده بود ، بعد از احراز درجه دکتوری بتاریخ ۲۲ سرطان ۱۳۵۵ بوطن بازگشت .

وهمچنان بناغلی محمد طاهر علمی عضوشعبه پښتو که بتاریخ ۲۲ اگست ۱۹۷۲ جهت ادامه تحصیلات عالی به اتحادشوروی اعزام شده بود . بعدازاخذماستری بتاریخ ۹ـ اسد ۱۳۵۵ بوطن باز گشت

مقرریهای جدید

حسب پیشنهاد ریاست پوهنځی ادبیات ومنظوری مقام ذیصلاح بناغلی محمد صابر استاد شعبه پښتو، بحیث مدیر تدریسی.

وبناغلی دکتور زیورالدین زیور عضو علمی شعبه پښتوی پوهنځی ادبیات و علوم بشری بحیث مدیر مسؤول مجله وپمه مقرر گردیدند.

محترمه زرمینه بنت غلام دستگیر بعداز ختم تحصیلات درامریکا وباز گشت بوطن بحیث عضو علمی درین پوهنځی مقرر شده است .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ضایعه المناك

پوهنوال محمدعظیم زایر که یکتن ازاستادان فعال وزحمتکش پوهنځی ادبیات وعلوم بشری بود دراثر مریضی که عاید حالش شده بود ، دراین سینا روغتون داعی اجل را لبیك گفت .

انالله وانا الیه راجعون .

سوانح مختصر مرحوم زایر

مرحوم محمد عظیم زایر درسال ۱۳۰۴ درکوهستان پاپه عرضه وجود گذاشت. بعد از ختم تحصیل بتاریخ ۱۵ حوت ۱۳۲۵ بحیث معلم بخدمت معارف آغاز نمود .

دربرج اسد سال ۱۳۳۵ جهت تحصیلات به انگلستان اعزام گردید وبعد از دوسال بوطن باز گشت ـ ازتاریخ ۱۵ حمل ۱۳۳۷ در ریاست انکشاف دهات داخل وظیفه گردیدوالی اول میزان ۱۳۴۰ درشعبات مختلف آن موسسه اجرای وضیفه کرد .

بتاریخ اول میزان ۱۳۴۰ غرض تحصیلات عالی به امریکا اعزام گردید وپس از احراز درجه ماستری درماه جدي ۱۳۴۲ بوطن بازگشت وبه تاریخ اول عقرب ۱۳۴۴ باردیگر در همان موسسه بحیث مدیر عمومی عملیات دهات ایفای وظیفه کرد .

مرحوم از تاریخ اول عقرب ۱۳۴۴ بحیث عضو تدریسی درموسسه تعلیم وتربیه وأز اول میزان ۱۳۴۵ بحیث عضوتدریسی پوهنځی تعلیم وتربیه وازحمل ۱۳۵۲ بحیث استاد در پوهنځی ادبیات وعلوم بشری خدمت نمود .

وبالاخره درسرطان ۱۳۵۵ بعمر پنجاویك سالگی فرمان یافت. خداوند بیامرزاد ش .

افتخارات:

مرحوم زایر مامور رتبه چهارم دولت درطول دوره های ماموریت خویش بالترتیب باخذ: یك ماهه وپانزده روزه معاش طور بخشش وباخذ مدال پوهنه ومدال رشتین نکلی افتخاریافته است.

مجله ادب

فوت مرحوم زایر راکه ازهمکاران قامی این نامه بود ضایعه المناك میداندو از بارگاه ایزد متعال برای آن مرحوم اجر و براي با زماندگانش صبر میخواهد .

(c) ketabton.com: The Digital Library

دوکتور سید مخدوم رهین

معمایی از دقیقی بلخی

در کتابخانهٔ دولتی مدراس (جنوب هندوستان) جنگی بنام «مجموعهٔ اشعار شعرای نامدار» جزء نسخ خطی موجود است که در ان معمایی نیز بنام دقیقی بلخی شاعر بزرگ روزگار سامانی آمده است. هنگامی که این عاجز کتاب دقیقی نامه را به چاپ سپردم از وجود این معما وآن جنگ بی‌خبر بودم. در جریان سیمینار بزرگداشت دقیقی بلخی در کابل دوست عزیز و دانشمندم جناب دکتور اظهر دهلوی استاد پوهنتون جواهر لعل نهرو معمای مذکور را که گویا در باب شراب است به من لطف کردند. چون آن وقت «دقیقی نامه» چاپ شده بود و باز جستی نبود معمای دقیقی را درین جا بچاپ سپردم:

نگویی تاچه چیز است ای برادر
بسی دیده تموز و تیر و آذر

زباب ومادر است اصلش ولیکن
نزاید بچه چون او باب و مادر

گهی چون مرد باشد گاه چون زن
گهی دستار دارد گاه چادر

اگر در آب وآتش جاش سازی
نه آبش بشکند نی سوزد آذر

بجز در آب و آتش هر کجاهست
بهر شکلی برآید تیز بنگر

(c) ketabton.com: The Digital Library

fire the intruder's house. Riot.. The old master is explelled on the spot, on January 9, "he himself, his children and servants". Poushang. Unfortuntely, the theoligian has taken refuge three Uproar.. With blood this time. Report to the vizir by the notables. The answer takes two months before reaching Isphahan: Ansari (80 years!) and his inmates have to leave for Transoxiane. The small group goes in that direction, making a detour through Nishapour, in order not to pass by Herat. On the way, an order arrives to alter the itinerary, the exile will take place at Balkh. After a short stay instructions arrive, authorising Ansari to go to Mervar Rud: it is the path of return! It takes place at the springtime of 1087, with a triumphal welcome. But it is the end: last dictations, accelerated rhythm, but in vain, to terminate the commentary of the Qoran before death comes. And the old master slept the sleep of death on Friday afternoon, March 8, 1089. It was raining when he was buried, the following day, at the Gazargah, where, in the bygone times, he liked to stroll along, in the midst of the tulips.

Attactive character, that of the "pir—e—Herat", whose abundance of documents allow us to follow the life step by step. "Monolithic" in a faith that was the motivation of his tenacious work, supplied the thread of his teaching,, guided his spiritual evolution sustained his courage while going thrrough the polemics and persecutions of his adversaries. A man without any kind of compromise, that nothing nor anybody was ever able to stagger. Nothing nor anybody, except God from whom he accepted to "receive" the mystery in silence, fearing that by proclaiming it, he "would be two" with the Unique.

(Translated from French by Marcelle Paradis).

(c) ketabton.com: The Digital Library

protector, scheik 'Ammou, leaves him in misery, and he is too proud to let it being seen...

AFTER RAIN COMES SUN SHINE

After rain comes sunshine...Under the influence of his secretary Kondori Sultan Togril—Beg persecutes the Ash'arites, that Ansari did not cease to cleave asunder. For eleven years, he lives in tranquility with an increas of his celebrity. His material improves, thanks to gifts. A professorial chair is granted to him at the great mosque. Important personages follow his courses and are amazed. But soon, the wind turns: The sultan dies; his son and successor Alp Arslan has arrested Konrori and replaces him by a vizir having genius, Nizam Al—Molk. This last revokes the measures taken against the Ash'arites and counts on them to have, in new universities, professors of his own. Ansari's opponents raise their head again, multiplying denunciations and roundups towards the authirities of the Empire. They partly fail, because what the vizir wants, is peace and good order, which as he sees it, surpass the advantages granted to the Ash'arites. It is on account of the irritation of the minds that, in 1066, he calls for Ansari and commands him to go to Balkh. Painful exile (on his arrival, the populace wants to stone him to death), but of a short duration. Before the end of the year, Ansari is authorised to go back to Herat.

LONG CAREER

And it is the glorious apogee of a long career. In 1070, at the age of 64, Ansari receives a roble of honour from the caliph of Baghada, under the proposition of Nizam al—Molk who, on account of the master's influence, deems it good to spare him and to load him with honours. His adversaries champ the bit, without appeasing their anger. The master is getting old: in 1081, his sight is nearly lost. However, his activity, encouraged by a new robe of honour from the Abbassid caliph, does not slow down. To his young disciples, he dictates his works, especially the famous Manazil—us—Sayerin, book of the steps of the itinerants towards God, to which is due his celebrity in the Arab world throughout the ages. It sanctions a long spiritual evolution where love has progressively given place to the Tawhid (recognition and proclamation of God's unicity by Himself "unicity of which he irradiates a fulguration in the inmost of the heart of His elects, group.")..

1086, LAST TRIAL:

A "theologian fond of philosophy" begins to teach at Herat. Ansari does not hide what he thinks of him...A group of his disciples' set on

(c) ketabton.com: The Digital Library

"O Abdollah Ba Mansour! What a light God has deposited in your heart!" It will take him 40 years to understand about what Taqi was making an allusion.

At twenty, Ansari leaves for Nishapour in order to complete his studies After a year of intensive work, he returns to Herat, as an adult. At twenty—six and twenty—seven years of age, two unfortunate tentatives of pilgrimage to Mecca. The first time, the caravan goes up to Baghdad. The second time it cannot go further than Rayy (Teheran) But on the way back, an upsetting encounter: Kharaqani, an old mystic who reads in his herat opening to his refection and to his life perspectives the scope of which will appear to him much later. 'Abdollah comes back to Herat with much enthusiasm. He acquires disciples to whome he speaks mystic. Not for long! In the course of winter (beginning of 1034), he takes part in a meeting of seventy—two scheiks (spiritual masters) at Nobadhan. An incident makes him doubt of his experience and of its interpretation by others. He escapes back to Herat. During ten years, he will teach only the deeds and saying of the Prophet.

GHAZNAVID EMPIRE

The Ghaznavid empire is overthrown little by little under the pressure of the Turcomans who appear at the borders. Sultan Mas'oud, refusing to listen to his counsellors, accumulates blunders, and goes on the spree. In May 1040, everything is in confusion. The Ghaznavids shall never be seen at Herat which will herefter have the Seldjoukids as masters. For Ansari begins a "black" period which will last twelve years. His enemies (although in different wayss all those who want to interprete the holy Koran instead of accepting it literaly), having accused him in vain in front of Masoud, think that their hour has come. An assembly of notables forbids his teaching. Having lost his credit, for two years he exiles himself at Shekiwan, where he works, assembling arguments against his opponents. At his return, in 1044 he is thirty-eight), begins to comment the holy Qoran. Endeyour judged insufficient it is a fact that, the following year, he begins over, this time following the manner rich in excursus, of Ibn'Ammar, an eminent master of his adolescence. At his death, 45 years later, this commentary of holy Qoran had remained uncompleted ,1046, new meeting of the notables. Ansari, incorrigible, will this time be exiled near Poushang and placed on in captivity. Five months of reflection..Upon his takes over again his commentary. Notes, taken by a disciple (The Book of the Hundred Grounds 1047-48) prove that his spiritual teaching is then polarised by the love of God "which comprises three dwellings: the first being rectitude, the middle one inebriation, the last annihilation", Difficult times! The death of an old

(c) ketabton.com: The Digital Library

Khwadja Abdullah Ansari of Herat (1006-1089)

By

Serge de Beaurecueil

An inhabitant of Herat, feeling a strong affection for his native city and its "noble-hearted" inhabitants whose culture and sensitiveness but also the impetuous character he shares. An eleventh century man, so a man belonging to an agitated epoch, if ever, in the course of which empires collapse and arise and ideas clash with violence. In that environment, a tenacious student, and afterwards, a teacher in religious scinces, thoroughly engaged in the polemics of his time, altogether spirtually guiding his disciples. Very secondarily and almost in spite of himself, an author handling Dari and Arab with an equal easiness, in a concise and full of imagery style, proceeding by successive waves, according to the rhythms and assonances. Thus appears to us Khwadja 'Abdollah Ansari, of whom we celebrate the lunar millenary of birth (396—1396).

He was born on a night of spring time, of a profoundly religious father, shopkeeper at Qohandiz, the citadel of Herat. A genius child, he begins to attend school at the age of three. Soon after, it will be, during the fully employed days of which the schedule is well known, the study of the holy Koran (per day, six pages by heart), the scholar in letters, the deeds and saying of Prophet with their transmission chains, written unexpected departure of his father, abandoning boutique and family to under the dictation of two old and famous traditionists. A hard blow (the return to his spiritual masters of Balkh) does not interrupt his ardour. At the age of fourteen, his teachers admit him in their assemblies, as a successor, or else as an equal. A great encounter: that of Taqi Sidjistani:

(c) ketabton.com: The Digital Library

مدیر مسؤول پوهنمل شاه علی اکبر

هیأت تحریر

پوهاند محمد رحیم الهام پوهاند دکتور سید بهاءالدین مجروح
پوهاند محمد فاضل پوهنوال م.ن. نگهت سعیدی
دکتور سید مخدوم رهین

آدرس

* * *

ادارهٔ مجلهٔ ادب، پوهنځی ادبیات وعلوم بشری
پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶، ۴۱۳۶۲

* * *

اشتراك سالانه

شاگردان مرکز ۲۰ـافغانی
مشترکان دیگر ۲۵ رر
مشترکان ولایات ۳۰ رر
قیمت یك شماره (۵) افغانی

مقالا تیکه نشر نشود ،به نویسنده پس داده می شود
اقتباس مضامین مجله باذکر نام مجله مجاز است .

تصحیح

در مقاله «ترجمه آثار حکایتی دری» موارد آتی تصحیح شود:

صفحه ۷۵ سطر ۸: کلمه (لغات) زاید است.

ص ۷۷ س ۷ از آخر: ۹۳۹و۹۳۲

ص ۷۹ س ۸ و س ۱۸: شیم یه کین سود

ص ۸۱ س ۶ از آخر: شماره (۶) است و بایست شمارهٔ ۶ ترجمه پشتوی چهارمقاله بجش از شماره (۵) خوانده شود.

ص	۸۳	س	۳	:	رموز
ص	»	س	۷	:	Ashk
ص	»	س	۱۶	:	حوالهٔ
ص	»	س	۲۱	:	دربارهٔ داستانهای دری
ص	۸۴	س	۱۴	:	دیوك گابریل
ص	۸۶	س	۲	از آخر:	۱۸۸۱

(ایضاً ؛ ص ۳۸ ؛ مقدمهٔ بختیار نامه ، ص ۲۶)

مطبعهٔ دولتی

(c) ketabton.com: The Digital Library

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

Vol. XXIV, No. 2, 22 Sept. 1976

Editor

Pohanmal Sh. Ali Akbar

Annual Subscription:

Foreign Countries - 2 Dollars

Government Printing House

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