

پوهنځی ادبیات

Adab. Kabul
Vol.10, No.4), Mizan-Aqrah 1341
(September-October 1962)

علمی ، ادبی ، تحقیقی
تاریخی ، فلسفی ، اجتماعی

Ketabton.com

ادب

د امتیاز خاوند ، پوهنځی ادبیات

حيات تحرير

پوهاند ملک الشعراء بیتاب
 پوهندوی س.ب.م.جروح
 پوهاند دکتور اعتمادی
 پوهنوال دکتور علمی

درین شماره

| صفحه | نویسنده | مضمون |
|------|---------------------|---|
| ۱ | بناغلی استاد خلیلی | به مناسبت نهصدمین سالگرمه وفات پیر هرات |
| ۷ | نگهت | شیوه ها و دوره های نشر فارسی |
| ۱۹ | میر حسین شاه | تصرف |
| ۳۹ | بنووال | شاهنامه فردوسی |
| ۵۰ | له غه ره نثرونو شخه | جبر او اختیار |
| ۵۵ | بناغلی داکتر علمی | زندگانی عایشه (رض) |

| اشتراک | | آدرس |
|--------|----|------------------|
| افغانی | ۱۲ | مدیریت مجلهء ادب |
| » | ۱۵ | پوهنځی ادبیات |
| » | ۱۸ | کابل ، افغانستان |

ادب

نشریه دو ماهه

شماره چهارم سال دهم

۱۳۴۱

بیانیه و قصیده استاد خلیلی

به مناسبت نهمین سالگرد وفات پیرهرات

در این انجمن که به تعظیم و احترام هنر آسمانی و اندیشه جاودانی شیخ الاسلام، پیرهرات، زین العلماء خواجه عبدالله انصاری هر وی بپا گردیده هر چه بشرح و اشباع سخن رانیم هنوز در اول و صف او مانده خواهیم بود و این حدیث جان بخش دل انگیز بیابان نخواهد سید خاصه که فرصت نیز اندکست و دانشمندان بزرگ سخن راندند و برای بحث و تحقیق و تمحیص در احوال و آثار خواجه در مجلس آینده فرصت فراوان داریم.

پیامی که این عارف آلهی با خود آورده حکایت از جهان نیست که گفتار مختصر ما از شرح و تفصیل آن عاجز است و آن خود در بای بس مواج عظیم میباشد.

گر بریزی بحر را در کوزه بی

چند گنجد قسمت یک روزه بی

اگر من این اندیشه های عرفانی را دریا گفتم از باب مبالغه نیست و بگزارف

سخن نکته ام . شیخ ابوالحسن خرقانی که مرشد و خضر راه خواجه انصاری بود نیز روزی که خواجه بخد متش رسید و آن دو ننگه راه جانسوز بهم رو بر گردیدند - بخواجه گفت :
ای من ماتو کهء تو از دریا آمدی از دریا آمدی از دریا آمدی
و مسلمست که :

پریشان می نویسد کلمک موج احوال در یارا

در باب تأثیر افکار و عظمت و اهمیت آثار خواجه بزرگوار همین کافیست که نهصد سال از وفات آن درویش مرقع پوش بوریادشین تهدست بینوای بیابانی میگردد هنوز در حلقهء صاحبدلان و خلوتگاه مناجاتیان ، گوهر انانیدیشه در یابارش آویزه گوش دلها و گلبانگ آسمانی سخنانش نو از شگر جانهاست . هنوز آن آلهی الهی هابی که در دل شب های نورانی و در فرغ ستارهء سحری از سینه سوز ناله وی برخاسته ترجمان راز اصحاب مناجات و مظهر درد و سووار باب حاجانست . کیست که آن زبور دل و مزامیر جان و موسیقی روح را بشنود و ببوی دلا ، بزآن مست نشده دل از دست ندهد .

درین نهصدسال چه حوادث عظیم و دهشت زار در وطن ما و چه تحولات بزرگ در سایر ممالک به وقوع پیوست . شهنشاهی بزرگ غزنه و دولت آل سلجوق ، که خواجه بزرگوار عصر هر دورا یافته بود ، یکی پس از دیگری سقوط کرد .

حوادث مانند سیلاب مدمش آمد و در شکنجه قرون و اعصار نا پدید گردید . قصر عدنانی ، در شهر باستانی هرات ، ویران شد ، قندیل شوکت و اقبال سلاطین با عظمت ما در کاخ فیروزه و فیروزکوه خاموش گردید .

ولی پرتو لرزان و کم نور شمعی که در گازرگاه بر بالین این پیر مرد روشن ضمیر میسوخت از تند باد حوادث محفوظ ماند .

غریب و کوس جهانکشایان ما خاموش گردید اما صریر خامه او هنر و زبانه های اعصاب ما بازی میکنند و عواطف ما را نوازش میدهد . از اینجاست که امر و زاین مراسم در کشور وی ، در تجلیگاه ذوق وی ، در پرورشگاه افکار آسمانی وی ، در خانه ،

وی و خانه پدران وی بر پا گر دیده و امروز از شبی یاد میکنیم که ابرهای آشفته
 هرات بر مرگت بهترین و والاترین فرزند معنوی خود میگریست و گوهران اشک
 خود در ابر بالین ابدی وی نثار میکرد. چنانچه در روز ولادتش غرق گلهای بهاری بود
 بادبادغیس میوزید لاله هادر دامنه گازر گاه باز شده بود وی نیز که عاشق زیبایی های
 آفرینش بود بر آن ناز میکرد و پس از آن بر هر گل و گیاه این سرزمین عشق
 میورزید چنانچه این کلمات دل انگیز را درین معنی از عین گفتار خواجه می آریم :
 «من ربیعیم و در وقت بهار زاده ام و بهار را سخت دوست دارم. هر کس را
 بتی است یعنی معشوقه، وقت بهار بت من است که من بهار را دوست دارم.
 وقتی هوا گرم شده و گلها بر سیده مرا باید که گل بینم تا چشم من از آن بر آساید.
 در گازر گاه می رفتم در باغچه لاله ها دیدم بقدر سکره (۱) سخت نیکو که ممکن
 نبود که بیش از آن لاله بود.»

حضار گرامی !

چون مباحث تحقیقی و نقد منطقی و ادبی در اطراف شخصیت و افکار و آثار
 خواجه بزرگوار بمجالس بعد موقوف شده اینک اشعار ناچیز خود را می خوانم
 میدانم سخنان ناقص به پیشگاه مقام و حال رفیعی که پیر هرات دارد و در مجضر این
 همه دانشمندان بدان می ماند که شیخ بزرگوار سعدی گفته بود :

دیدم گل تازو چند دسته
 برگنبه - - - ابدی از گیاه بسته - -
 گفته - - - چه بود گیاه ناچیز -
 تا در صف گل نشینا، او نیز -
 بگریست گیاه و گنمت خاموش
 صحبت نکند کرم - - - را موش
 گر بسی هنرم و گر هنر مند -
 لطف است، امیدم از خداوند.

بودگر دیده دل را فروغ از نور بیداری
 جهان بیکران بیند برون زین چرخ زنگاری
 جهانی از حدود قید و شرط فکر ما بالا
 جهانی از فتور و هم بر ظن عقل مساعاری
 نه بر ماه دلارایش خوف حادثه عارض
 نه بر مهر دل افروزش غبار تیره شب طاری
 نه هرگز خوف را بر ساحت امنش حکمرانی
 نه هرگز حزن را بر عرصه قدسش کله داری
 جهانی کاندران نوزاد گمان آرزو هارا
 نموده عشق گاهی مادری، گاهی پرستاری
 ثواب آنجا نباشد جز کمال رحمت و رافت
 چنان کانجا نباشد جز دل آزاری گنهگاری
 دل آنجا کعبه جان و نیایش گناه جانا نست
 رسی در کعبه جان گر مقام دل نگهداری
 مدار عمر آنجا بر حساب سال و مه نبود
 که نبود آدمی مولود نیسانی و آزاری
 قیاس زندگی آنجا به بنیان عمل گیرند
 که انسانرا چه باشد و ز نکوکاری و بدکاری
 در آن مینوبهشت عدن، فرخ مردمی باشند
 که دارند از شبستان ازل تعلیم بیداری
 خجسته مردمی کز نور ایمان بر جبین دارند
 نشان از بندگی، نقش از هدی، توفیق از یاری
 دلی آینه سان دارند، کما آنجا باز میبینند
 چه پیدایی، چه پنهانی، چه آسانی، چه دشواری

عیار دانش آنجا جز دل روشن نمیباشد
 دل روشن بجز در نزد این مردم نه پنداری
 خرد در ظلمت او هام چون گردید آواره
 پناهی جز دل روشن نبودش زان شب تاری
 بلای حرص مر دانه را که زنجیر است بر گردن
 چور و باهی فتاده پیش این شیران بصد خواری
 کسی کوفنس سرکش را ز بدمستی عنان پیچد
 در آن میدان بود شایان سالاری و سرداری
 بود آنجا کمال آدمیت حرمت دلها
 در آنجا ره نیا بسی گـردل موری بیازاری
 جهان در چشم این مردم همه زیبایی و نیکی است
 اگر اندوه، اگر شادی، اگر عزت، اگر خواری
 بجز زیبا نمی آید ز زیبا آفرین نقشی
 نگردد حرف زشت از خا مه زیبای حق ساری
 بشر چون مرکزی باشد که گردد در طواف آن
 هزاران سال این گردون سرگردان پرکاری
 همه افراد انسانی بود اجزای این مرکز
 چه دیر رزی، چه امروز، چه ورنی، چه ناتاری
 اگر عضوی زرنج د بگرا ن غافل شود روزی
 کمال اوست گمراهی، عروج او نگو نساری
 جهان ماست دنیایی که پیوسته در آن باشد
 سلامت عین بیماری و آزادی گرفتاری
 «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل»
 شود هر دم فرو کشتی، ملل را از گرانباری

گر انبار است این کشتی ، خدایا ناخدا یانرا
 ننگه کن زان گر انباری که دار آرد سبکباری
 خوشا مردی که روزی یافت از بخت رسا راهی
 در آن فردوس نورانی از بن غمخانه تاری
 خوشا پیر طریقت ، پیشوای سالکان ره
 امام اهل عرفان - خواجه عبدالله انصاری
 ز سوز سینه اش دریای احسانست در جوشش
 زمز گمان قرش ابر عنایت در گهر باری
 شکوه بوریای فقر او را بین که تا امروز
 بنزد آستانش بر صد اورنگ جهاننداری
 بگازرگاه شوکاندر حریمش خفته گان یابی
 یکی در فر سلطانی یکی درزی سالاری
 شمیم عشق آید بر مشام جان مشتاقان
 هنوز از تریبتش گرمشت خاک کی را بیفشاری
 مناجات دل شوریده اش جانر اصفابخشد
 کنون هم بر سر بالین وی گر گوش بگذاری
 تپش های دل سوزان او را بشنوی هر دم
 به آواز آلهی های وی گر هوش بگماری
 زبور جان و مزمار دل و موسیقی روحست
 سخنهایی که شد از خامه فیاض او جاری

اثر نگهت

شیوه‌ها و دوره‌های نشر فارسی

آغاز نشر در ی: جباه‌ها و اشعار مجایی زبان دری که توسط کتابهای عربی یا فارسی (مانند: البیان والتبیین، اثر جاحظ متوفی ۲۵۵، عیون الاخبار و طبقات الشعراء، اثر ابن قتیبه مدینوری متوفی ۲۷۰، تاریخ الرسل والملوک اثر ابو جعفر محمد بن جریر طبری متوفی ۳۱۰، اغانی اثر ابو الفرج اصفهانی متوفی ۳۵۶ هجری و تاریخ سیستان...) به واسطه اول هجری و اوایل قرن دوم و بسرزمینهای بلخ و سیستان تعلق میگیرد.

قدیمترین شعرهای عربی و ضعی زبان دری نیز یاد هر ات و سیستان و یاد بلخ و مرو و سغد در اوایل قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری بوجود آمده است و به قدریچ در دوره صفاریان و سامانیان انکشاف کرده و در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم - یعنی در دوره ترقی آل سامان دوره اول غزنوی - به اوج کمال رسیده است. بنابراین، از عمق و دقت و پختگی و سلاست اشعار اوایل قرن سوم و قرن چهارم، بخوبی آشکار میشود که ممکن نیست این زبان با چنین اشعار مولود دوسه قرن پیش بوده بعد از اسلام بمیان آمده باشد و چند قرن پیش از اسلام سابقه نداشته باشد.

(۱) مقدمه جلد دوم سبکشناسی، حاشیه شماره ۴ و کتاب (افغانستان) چاپ انجمن

آریانا دائرة المعارف، صفحه ۱۶۵

در قسمت نشر، نخستین آثار مدون زبان دری که بدست ما رسیده و در سیستان و بلخ یا سمرقند و بخارا نگارش یافته از سال ۳۴۰ هجری پیشتر نیست؛ اما نمیتوان قبول کرد که نشر فارسی در همین آوان به وجود آمده باشد؛ زیرا نخست، آنسان که پیشتر گفتیم، بعضی جمله های فارسی دری در کتاب های عربی مشاهده میشود و در نتیجه نشر فارسی از قرن سوم هجری هم پیشتر میرود. دوم اینکه تا چند سال پیشتر، مقدمه شاهنامه، ابو منصور (سال تألیف ۳۴۶ هجری) را نخستین نشر موجود زبان دری میدانستند تا آنکه اثر مدون دیگری بنام «رساله احکام فقه حنفی» یا رساله در عقاید حنفی (۱) یافته شد و بدین وسیله، تاریخ نگارش نخستین نشر دری مدون، چندین سال بطرف اوایل قرن چهارم پیش رفت. با این ملاحظه، میتوان گفت که اگر اسناد تاریخی دهگری بمیان آید و آثار منشور دیگری یافته شود، تاریخ نگارش نخستین آثار منشور دری، پیش و پیشتر خواهد رفت. سوم اینکه اگر ترجمه منشور کلیله و دمنه از عربی بفارسی، توسط ابوالفضل بلعمی و زبیر نصر بن احمد سامانی، از میان نمی رفت و موجود میبود تاریخ قدیمترین نشر دری مدون به حدود سال ۳۰۰ هجری میرسید؛ آنسان که از مقدمه شاهنامه پرمی آید، ابو منصور معمري نویسنده شاهنامه، منشور (۳۴۶ ه) که به زمان بلعمی خیلی نزدیک و شاید معاصر او بوده است در مقدمه شاهنامه ما را از وجود این ترجمه می آگاهانند. چهارم اینکه به یقین می توان گفت در زبان دری آثار و مکتوب ها و رسایل و تألیفهای زیادی خیلی پیش از آغاز قرن چهارم و همچنین در طول قرن چهارم و بعد از آن موجود بوده است که متأسفانه به اثر تصاریف اندو هناك و جبران ناپذیر روزگار از میان رفته و بمان نرسیده است. زیرا «روش نویسنده گی و عسق و دقت و روانی آثاری که از قرن چهارم باقی مانده است بخوبی آشکار میشود که نشر دری سابقه بی طولانی داشته و نشر نویسان این دوره دنباله سبک قدیمتری را که چند قرن مدت آن بوده است گرفته باتصرفهایی چند از قبیل ادخال لغت های تازه وارد عربی، بکار بردن قانون ترجمه از زبان تازی و تقلید مختصری از نشر قرن سوم هجری عرب، سبک قدیم و با احتیاجات جدید تطبیق کرده اند؛ زیرا نشر ابو منصور معمري و ابوالفضل بلعمی و ابوالموء ید بلخی نشری نیست که بتوان آن را مولود يك قرن دانست و نیز مشکل است که

(۱) نسخه خطی این رساله بقول دکتر محمد معین استاد دانشگاه تهران، در صفحه ۲ «برگزیده نشر فارسی» چاپ سال ۱۳۳۲ ش، متعلق به دکتر مهدی بیانی رئیس کتابخانه ملی ایران است. دکتر مهدی بیانی خود در مقاله بی به عنوان «يك نمونه نشر فارسی از دوره رودکی یا قدیمترین نشر فارسی موجود» در صفحه ۵۷ مجله دانشکده ادبیات - شماره ۳ و ۴ سال ۶، فروردین و تیر ماه ۱۳۳۸ - میگوید: «این مجموعه خطی را در تابستان سال ۱۳۳۰ سخن دان دانشمند و دوست ارجمندم آقای فکری سلجوقی که اکنون در هرات زیست میکنند بمن بخشیده اند و هم ایشان مرا برانگیختند که بمعرفی این نسخه پردازم...»

مایه و پایه آن نثر را در نثر پهلوی جو یا شویم. «(۱)» اما در اینکّه نویسنده گان آن عصر، چه کسانی بوده اند با کمال تأسف باید اعتراف کرد که درین باب اطلاعات ما بسیار ناقص است و غیر از چند تن مشهور که از آنان آثاری باقیمانده است مانند معمری و ابوالموه یدو بلعی و چند تن دیگر، از دیگران که بدون شک گروهی بزرگ بوده اند خبر نداریم و بالعجله با تأکید و اصرار بیکه سامانیان در زنده کردن آداب و ثقافت باستانی داشته اند نمیتوان باور کرد که در آن عصر تنها ترجمه تاریخ و تفسیر طبری، شاهنامه ابو منصور و گرشاسپنامه ابوالموه یدو به پارسی تألیف شده باشد. پس ناچار باید چنین فرض کنیم که در سایر علوم و فنون ورشته های ادبی و اجتماعی و دینی هم آثار و تألیفات و کتابهایی داشته اند، چنانکه می بینیم که موه لغان عربی آن دوره مانند ابوزید بلخی و شهید بلخی و سایر ادیبان و گویندگان معاصر سامانیان، همه به تازی صاحب تألیفات متعدد بوده اند و ناگزیر با تشویقی که از طرف پادشاهان سامانی و امرای ایشان به عمل می آمده است کتابهای فارسی نیز خود بایست بیش از این می بود که اکنون در دست است و بدون شک مانند دیوانهای شعرو آثر دیگر، از میان رفته است. «(۲)»

شیوه ها و انواع نثر دری: نثر دری از لحاظ شیوه و اسلوب نگارش، چهار مرحله

مختلف را طی کرده است:

- (۱) نثر ساده و مرسل
- (۲) نثر مصنوع و مشکل یافنی و صنعتی
- (۳) نثر مسجع و آهنگدار
- (۴) نثر ساده و جدید

که ازین میان، نثر مسجع گاهی به ظهور می رسیده و دوره خاصی نداشته است و نثر مشکل و مصنوع به درجه های مختلف شدت و ضعف، در طی قرنهای پیاپی تا دوره معاصر، رایج و معمول بوده است.

نثر دری دو مدت طولانی مزارسال، که از زمان نگارش نخستین اثر بدون یافته شده تا امروز،

(۱) سبکشناسی، ج ۲، ص ۱

(۱) این اشکال بیشتر از آن سبب است که زبان دری از پهلوی ساسانی منشأ نگرفته است و ریشه این زبان پهلوی اشکانی و سندی است و صرف مقداری از لغات پهلوی ساسانی در نتیجه آمیزشها و فعل و انفعالات، یک زمان در پهلوی اشکانی و در زمان دیگر در خود دری (عیناً مانند تأثیر و تأثر فارسی و عربی) داخل شده است؛ و از طرف دیگر، نه از پهلوی اشکانی و سندی (به جز چند کتیبه و چند پارچه نثر یا چند جمله اندک و محدود) اثری بدست رسیده و نه از زبان فارسی پیش از قرنهای سوم و چهارم هجری (به جز چند جمله و چند شعر هجایی)، قایتوان مقایسه و سنجش و معیاری به عمل آورد.

(۲) سبکشناسی، ج ۲، ص ۱-۲

تاریخ و گذشته آن را تشکیل میدهند؛ به انواع رایشکال گوناگون نوشته شده است. در اینجا، نظر به اختصار موضوع، انواع آثار، مورد بررسی به صورت خیلی مختصر فهرست وار ذکر میشود:

الف) انواع نشر در گذشته

- ۱- مکتوبها و رسایل و فرمانهای رسمی و دولتی
- ۲- نگارشهای استدلالی (نشرهای علمی و فلسفی و تحقیقی)
- ۳- نشر تاریخی و تراجم احوال
- ۴- داستانهای طولانی (مثلاً «سک عیار»، «چهار درویش» و غیره)
- ۵- حکایتها (قصه های کوتاه)
- ۶- حکایتهای اخلاقی (پارابل: قصه ساده و کوتاهی که به غرض شرح يك نکته اخلاقی، گفته شده باشد)
- ۷- مقامه (نوعی از قصه، کوتاه که از زبان دیگران نقل شده و با صنایع و تکلفات لفظی و محسنات بدیعی بیان شده باشد)
- ۸- مناظره (دایلاگ) و سوال و جواب (که در برخی از نگارشهای علمی و دینی و ادبی، از آنها استفاده میشده است)
- ۹- فیبل (حکایتها بی که از زبان حیوانات و پرندگان گفته میشود)
- ۱۰- داستانها و حکایتهای عامیانه
- ۱۱- شرح حال خویشان و سفرنامه

ب) انواع نشر معاصر: در دوره معاصر، علاوه بر نگارشهای استدلالی و نشرهای تاریخی که در هر زمان و در هر جامعه موجود بوده است؛ و ادامه برخی از انواع نشر که در گذشته معمول بوده، انواع آتی نشر در زبان فارسی افغانستان به میان آمد و شیوع یافت.

- ۱- داستان یا ناول یا رومان (به مفهوم غربی آن)
- ۲- داستان کوتاه، شاروت ستوری (به مفهوم غربی آن)
- ۳- نقد و تبصره (ایسی ادبی و انتقادی)
- ۴- درامه یا نمایشنامه (وهم رادیو درام)
- ۵- دیالوگ (به صورت مستقل)
- ۶- آتوبیوگرافی و بیوگرافی (به مفهوم غربی آنها)
- ۷- یادداشتها و خاطرات
- ۸- پارچه های ادبی یا نشرهای شاعرانه
- ۹- نگارشهای عامیانه و محاوره ای
- ۱۰- نگارشهای خنده آور و انتقادی دارای مفاهیم جدی

۱۱- نگارهای ژورنالیستیک

۱۲- انواع گوناگون ترجمه از زبانهای مختلف

دوره های نشر دری: زبان نگارش مانند دیگر پدیده های اجتماعی، با گذشت روزگار و با تماسهای بازرگانی و سیاسی و فرهنگی اقوام و با تأثیر عوامل گوناگون اجتماعی، آهسته آهسته تغییر میکنند؛ زمانی راه تکامل می یابند و گاهی هم به سوی انحطاط می رود و به هر حال با سیر وقفه ناپذیر زمان دستخوش تحول و تطور می شود. زبان نگارش دری نیز به سان زبانهای دیگر، از روز پیدایش تا کنون، با این تطور و تغییر روبه رو شده است و در هر عصری مطابق ایجابات و شرایط و نیازمند بهای آن، رنگ خاصی به خود گرفته است. با تغییرات املائی، لفظی، گرامری و انشایی مواجه گردیده، گاهی یک دسته لغات متروک شده و دسته یی جدید از کلمه ها به میان آمده، زمانی معنای یک دسته الفاظ تغییر خورده یا معنای یک کلمه توسعه یافته و کلمه ها در موارد گوناگون و به مفاهیم مختلف به کار رفته یا مترادف ها و معانی مجازی و به افزونی گذاشته، با تسلط عربیها و نفوذ زبان شان مقداری کلمه های عربی و با هجوم ترکان و غزوان و مغولها کلمه های ترکی و مغولی در آن راه یافته، بر اثر تقلید از عربی و هنرنامه یی های بیورد خود فارسی - گویان به سوی تکلف و تصنع و پیچیدگی سوق داده شده و به سبب انحطاطهای اجتماعی و پیشامد رویدادهای درد انگیز و ناگوار زمانی راه انحطاط و بتدال پیموده است. پس از استعمار هند کلمه های انگلیسی وارد و بعد از سقوط ماوراءالنهر کلمه های روسی در زبان دری داخل شده است و در دوره معاصر به اثر تماسهای افغانستان با کشورهای غربی کلمه ها و مصطلحات بیشتر انگلیسی و فرانسوی و اردین زبان شده و در عصر ترجمه از زبان اروپایی مانند دوره غلبه زبان تازی (از قرن ششم هجری تا همین اواخر) - بدبختانه از نظر برخی قواعد دستوری و طرز جمله بندی هم به زیر تأثیر زبانهای بیگانه کشانیده شده است. اما به هر حال با تأثیر شتون مدنی و تکامل مظاهر اجتماعی، زبان دری نیز به قدریج به سوی تکامل می رود و ناگزیر پس ازین هم در این سیر تحول، گردش و تطور خود را دنبال خواهد کرد.

نشر دری پس از اسلام از نگاه شیوه نگارش و تغییراتی که از کی از آنها پیشتر یاد شده صورت

کلی به پنج دوره تقسیم میشود:

از دوره اقتدار سامانیان تا پایان دوره نخست غزنوی و مرگ مسعود
پسر محمود

۱- دوره نخست

نشر ساده و مرسل

۳۰۰-۴۳۲ هـ

دوره دوم غزنوی

۴۳۲-۵۹۸ هـ

اول سلجوقی

۵۹۸-۶۱۱ هـ

غوریان

۶۱۱-۶۱۸ هـ

خوارزمشاهیان

۲- دوره دوم

نشر مصنوع و متکلف

۴۳۲-۶۱۷ هـ

| | |
|---|--------------------|
| عهد چنگیزی و چغتایی ۶۱۷ - ۷۶۰ هـ | ۳- دوره سوم |
| « امرای کورت اوایل قرن هفتم - ۷۹۱ هـ | نثر صنعتی و مشکل |
| « تیموری ۷۷۱ - ۸۰۷ هـ | ۸۹۲۰ - ۶۱۷ هـ |
| « تیموریان هرات ۸۰۷ - ۹۲۰ هـ | |
| استیلای موقت صفویها و اغتشاش شیانیها | ۴- دوره چهارم |
| تسلط مغول هند ، با بردر ربع اول قرن دهم | انحطاط نثر |
| عهد هوتکی ۱۱۲۱ - ۱۱۵۱ هـ | ۹۲۰ - ۱۳۱۹ هـ |
| « ابدالی هرات ۱۱۲۹ - ۱۱۴۱ هـ | |
| « دولت ابدالی (سنو زایی) ۱۱۶۰ - ۱۲۵۸ هـ | |
| « اول محمد زایی ۱۲۵۹ - ۱۳۱۹ هـ | ۵- دوره پنجم |
| دوره معاصر از ۱۳۱۹ هجری مطابق ۱۲۸۰ شمسی از زمان | نثر ساده جدید |
| امیر حبیب الله خان شهید تا اکنون | ۱۳۱۹ هجری تا امروز |

مختصری از خصوصیتها و ممیزات هر دوره و نمونه آثار آن :

- (۱) در دوره نخست ، نثر دردی ساده و روان و موجز و با جمله های کوتاه و عاری از صنایع لفظی بود و لغت های عربی در آن خیلی اندک و بین پنج و ده درصد بود ؛ نمونه کامل این مکتب تاریخ بلعمی ، حدود العالم ، تاریخ سیستان ، التفهیم بیرونی و زین الاخبار گردیزی است .
- (۲) از آغاز دوره دوم و از اواسط قرن پنجم هجری نثر عربی در نثر دردی تأثیر کرد ؛ جمله ها طولانی شد و لغت های عربی رو به زیادی گذاشت . در بخش دوم این دوره صنایع بدیعی و سجع و موازنه در نثر افزونی یافت . نمونه آثار این دوره تاریخ بیهقی ، قابوسنامه ، مناجات نامه ، خواجه عبدالله انصاری ، سیاستنامه ، مقامات حمینی ، مرزبان نامه و کلیله و دمنه است .
- (۳) در دوره سوم نگار شهای مسجع تکلفات بدیعی زیادتر شد و لغات مشکل و نامأنوس عربی و اصطلاحات علمی نیز افزونی یافت و نثر را مشکل و فهم آن را دشوار ساخت و برخی از کلمه های ترکی و مغولی در آن راه یافت . نمونه این مکتب التوسل الی التوسل ، لیاح الالباب و جوامع الحکایات ، گلستان ، تاریخ یمینی ، جهانگشای جوینی ، تاریخ و صاف و بهارستان جامی است .
- (۴) در دوره چهارم نثر فارسی به سوی انحطاط رفت و بیشتر از پیش تحت تأثیر عربی واقع شد و لغات و کلمات تازی سیل آسا داخل زبان دردی شد و این تأثیر به جایی رسید که هشتاد الی نود درصد کلمه های زبان دردی و لغات و ترکیبات عربی تشکیل میکرد ؛ برخی از مختصات صرفی عربی و فقره ها و جمله ها و امثال و حکم و اشعار آن در زبان دردی وارد شد ؛ لغات مغولی و ترکی نیز بیشتر در این زبان راه یافت ، چنانکه حتی امروز هم نمونه های این انحطاط یافته میشود . نمونه آثار این دوره منتخب التواریخ ، اکبر نامه ، تذکره ، ناظم ، اخوان المجالس ، کنز السلاطین و تاج التواریخ است .
- (۵) در دوره معاصر ، یعنی قرن چهاردهم هجری ، به تدریج نثر ساده و روان بار دیگر رواج یافت و ترجمه از زبانهای اروپایی آغاز شد . نخستین ترجمه از زبانهای انگلیسی در سالهای اخیر

فرمانروایی امیر شیرعلی خان (دوره دوم ۱۳۸۵-۱۳۹۶ هـ) صورت گرفت: شخصی به نام عبدالقادر رویدادهای جنگ روسی و عثمانی را از «لندن تایمز» به زبان دری در سال ۱۲۹۴ هـ (مطابق ۱۲۵۵ ش) به نام «و عظم نامه» ترجمه کرد (۱) به هنگام مبارزه های آزادیخواهی افغانیان اندکی پیش ازین دوره تا استرداد استقلال، روح حماسی بار دیگر پدیدار شد و همچنانکه در شعر باعث به میان آمدن اشعار رزمی و جنگنا، ها گردید در نشر نیز سبب پیدایش آثار و نوشته های رزمی شد.

پیش از آغاز این دوره، در مرتبه دوم پادشاهی امیر شیرعلی خان، برای نخستین بار جریده و مجله «شمس النهار» به نگارندگی عبدالقادر پیشاوری منتشر شد و روزنه یی جدید از جهان بیرون در برابر ملت افغان گشوده شد.

از سال ۱۳۱۹ هـ (۱۲۸۰ ش) به بعد - که آغاز دوره معاصر است در همه اش، ون زندگی و مظاهر اجتماعی تغییرات و پیشرفتهایی به ظهور رسید که گاهی تدریجی و آهسته و زمانه سریع و جنبش آسا بوده است. این دوره شست ساله در ساحه های ثقافتی و فرهنگی از چندین لحاظ دارای امتیاز و برجستگی است:

از نظر نامه نگاری و ژورنالزم (۱)

از نگاه تحقیقات و تبعات تاریخی

از راه گذر پیشرفت ادبیات و تجدید ادبی در شعر و نثر

از لحاظ تحقیقات و تألیفات علمی در زمینه های مختلف

از حیث ترجمه های ادبی، تاریخی و علمی از زبانهای خارجی

در سال ۱۳۲۸ هـ (۱۲۹۰ ش) جریده مشهور «سراج الاخبار» به نگارندگی محمود طرزی به انتشار آغاز کرد و گذشته از مضامین و مقاله ها، آثار و تألیفات و مجموعه اشعار و ترجمه های طرزی در چاپخانه های آن عهد به چاپ رسید. در نشرات این عهد، نشانه هایسی از بیان آزادانه به چشم میخورد. نخستین ترجمه ناول ارو پاوسی - جزیره پنهان - در همان آوان به دست محمود طرزی صورت گرفت و نگارش نثرهای ادبی و شاعرانه نیز با او به ظهور رسید.

در سالهای بین ۱۲۹۷ - ۱۳۰۷ ش، توأم با استرداد آزادی افغانیان، جنبشها و نهفته های بزرگ و پیشرفتهای مهم و بی سابقه صورت گرفت چنانکه به حیث مثال در ساحه مطبوعات و انتشارات، گذشته از جریده معروف «امان افغان» به نگارندگی چندتن از نویسندگان یکی بعد دیگری، از آن جمله میر محمد قاسم و پاینده محمد فرحت، «ارشاد النسوان» - نخستین جریده یی که از طرف زنان و برای زنان انتشار می یافت (به نگارندگی اسماء سمیه و روح افزا) - و نخستین جریده ملی

(۱) کتاب «افغانستان»، ص ۳۶۹ و «نگاهی به ادبیات معاصر در افغانستان» اثر مرحوم ژوبل ص ۲۰

(۱) در قسمت شناسایی باجراید و مجلات و روزنامه های افغانستان، از آغاز پیدایش تا امروز،

کتابی که آقای مایل هر وی نوشته و چاپ شده است؛ اثری بی سابقه و قابل قدروخیلی سودمند است.

« انیس » به نگارندگی محی‌الدین انیس (مولف کتاب بحر ان و نجات) ، چندین جریده و مجله و روزنامه دیگر در پایتخت و همچنان در شهرهای ولایات (خان آباد ، مزار شریف ، هرات ، قندهار ، مشرقی) انتشار می‌یافت . عزیزالرحمان فتحی و میرغلام محمد غبار از جمله نخستین کسانی هستند که بالترتیب در مجله آینه، عرفان و جریده امان افغان به نوشتن پارچه‌های ادبی پرداختند . همچنان سبک خاص نگارش هاشم شایق و همدیفان او در کابل و طرز نگارش شاه‌عبدالله یمگی و سید محمد دهقان بدخشی در خان آباد - که از نفوذ طرزهای بیگانه جلوگیری میکرد - قابل یادآوری و درخور ستایش است . نکته دیگری که باید ذکر شود آنست که درین سالها توجه بیشتر به نشر و نگارش معطوف شد چنانکه در جریده و مجلات این عهد ، شعر کمتر به نظر میرسد .

ازد لو ۱۳۰۷ تا میزان ۱۳۰۸ ، که دوره تاریک و ازدهبار دیگری در تاریخ افغانستان است ، همه اوضاع مدنی و احوال اجتماعی دستخوش آشفتگی و بحران و ناآرامی و انحطاط گردید ولی خوشبختانه مدت آن خیلی کوتاه بود .

در سالهای بین ۲۳ میزان ۱۳۰۸ و ۱۶ عفر ۱۳۱۲ ، اگرچه دوره‌ی کوتاه بود ، افغانستان به پیشرفتهای تازه دیگری نایل شد . جریده اصلاح که چند ماه در یکی از دهکده‌های جنوبی نشر میشد ، نامه معروف این عهد است و در آغاز همه مطالب قابل ابلاغ و انتشار به صورت فشرده و مترجم در آن انتشار می‌یافت تا به تدریج جریده و مجلات دیگری در مرکز و برخی از ولایات به ظهور رسید . تأسیس انجمن ادبی و انتشار مجله مشهور و وزین کابل (که با مجله‌های معروف کشورهای همسایه برابری و همسری بلکه سبقت میکرد) به پیشرفت ثقافت و ادبیات و تاریخ افغانستان کمک به سزا کرد . باید گفت درین مدت بار دیگر توجه بیشتر به شعر مبذول شد .

از سال ۱۳۱۲ به بعد ، نه تنها تحولات و پیشرفتهای سابق ادامه یافت بلکه در بیشتر ساحت‌های حیات اجتماعی و در زمینه‌های دانش و ادب و عرفان تغییرات و دیگرگونی‌هایی به ظهور رسید و بیشتری از عناصر جدید مدنیت مادی و معنوی غرب در جامعه مارا با زکرد که ذکر آن همه درین مختصر نمی‌گنجد . در ساحت مطبوعات و نشریات نیز روز به روز پیشرفتهایی به عمل آمد . بیشتری از جریده که در دوره‌های گذشته در مرکز و ولایات به میان آمده بود نه تنها ادامه یافت بلکه به روزنامه ارتقا کرد و در ولایات و حاکمتهای اعلی دیگر نیز جریده‌هایی به انتشار پرداخت که امروز همه آنها به شکل روزنامه چاپ میشود . در پایتخت مجله‌های علمی ، دینی ، تاریخی ، ادبی و هنری و روزنامه‌های متعدد به زبانهای فارسی ، پشتو و انگلیسی یکی در پی دیگری به نشر آغاز کرد . در سال ۳۰-۱۳۳۱ پس از جریده ملی انیس ، برای دو مین مرتبه چند جریده ملی نیز سر بر آورد که عبارت است از « ندای خلق » ، « وطن » و « انگار » در کابل و جریده « اتوم » در مینته .

از اوایل دوره معاصر ، در هر گوشه و کنار افغانستان : در کابل و بدخشان ، فراه و هرات ، مزار شریف

و میمنه، غزنی و تخارستان، قندهار و پروان ... گویندگان و نویسندگان جوان و نوپرد از و باذوق و پرشور و محقق، به کار دانش و ادب و تاریخ پرداخته اند که از آن میان برخی روی در نقاب خاک کشیده اند و برخی دیگر زنده هستند و از تحقیق و تألیف و نگارش و تدریس و راهنمایی باز نایستاده اند و به تمقیب آنان، نسل جوان معاصر پایه عرصه وجود گذاشته است و در عین آنکه راه گذشتگان و پیران خردمند و دانش پرورده خویش را با بزرگداشت و قدردانی از آنان، می پیماید؛ کارهای آنان را تکمیل میکند و مطابق ایجابات عصر و زمان خود متوجه ابتکار و نوآوری نیز است.

خواننده محترم متوجه خواهد شد که مختصات دوره های دیگر را در سه چهار سطر بیان کردم ولی در باب دوره معاصر سخن تا این حد به درازا کشید و هنوز هم از صد یکی را نگفته ام و تا کنون از نویسندگان این دوره و آثارشان نیز به حیث نمونه نام نبرده ام. اگر این نوشته، خیلی مختصر، نقایصی دارد و به موضوع صرف «اشاره ای» میکند و آن راه بیان «نمیدارد و یا از بعضی نویسندگان نامی برده نشده است، مرا معذور خواهند داشت، زیرا اگر در ادبیات معاصر افغانستان یا وجهی از وجود آن، کتاب ضخیم و قطوری نیز نوشته شود با زهم ممکن است از «نقایص» یا «نواقص» عاری نباشد.

اکنون چند تن از نویسندگان و آثارشان را به حیث مثال نام می برم:

- ۱- محمود طرزی (نگارنده، اخبار، مترجم از ترکی، نویسنده ادبی)
از هر دهن سخنی و از هر چمن سمنی، ترجمه، جزیره پنهان
- ۲- محی الدین انیس (نگارنده، اخبار، موه لف و نویسنده)
بحران و نجات

۳- قاری عبد الله ملك الشعراء (موه لف، مترجم از اردو و عربی، نویسنده)

فن معانی، تاریخ ادبیات، اصول انشا، ترجمه سخندان فارسی

۴- عبد العلی مستغنی (نویسنده ادبی)

۵- عبد الهادی داوی (نگارنده، اخبار، نویسنده)

۶- صوفی عبد الحق بیتاب ملك الشعراء (موه لف، مترجم از عربی)

علم معانی، دستور زبان فارسی، بدیع، بیان، عروض و قافیه

ترجمه تاریخ فلسفه اسلام، انشای مقالات و چند ترجمه دیگر

۷- صلاح الدین سلجوقی (موه لف، مترجم، نویسنده ادبی)

افکار شاعر، مقدمه اخلاق، جیره، ترجمه نیکوماکوسی

۸- هاشم شایق (موه لف، مترجم از ترکی، نگارنده، اخبار)

تاریخ الشعراء فارسی، ترجمه علم تربیه

- ۹- شاه عبد الله یسگی بدخشی (نگارنده اخبار، مؤلف، نویسنده)
ارمغان بدخشان، لغات زبانه‌های پامیر
- ۱۰- سید محمد دهقان (نگارنده اخبار، نویسنده ادبی و اجتماعی)
- ۱۱- عبدالحی حبیبی (مؤلف، محقق، نویسنده)
تعلیق و حواشی طبقات ناصری حواشی طبقات الصوفیه . . .
- ۱۲- میرغلام محمد غبار (مؤرخ، نویسنده ادبی، مؤلف)
بک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان، تاریخ افغانستان پس از اسلام، تاریخ افغانستان جلد سوم، فصل اول
- ۱۳- احمد علی کهزاد (نگارنده مجله، مؤرخ، مؤلف و به زبانهای انگلیسی و فرانسوی نیز نوشته است)
- تاریخ ادبیات افغانستان پیش از اسلام، تاریخ افغانستان پیش از اسلام، با لاصهار . . .
- ۱۴- محمد کریم نزیهی (مؤلف و محقق و نویسنده)
تاریخ ادبیات افغانستان تا حمله مغول
- ۱۵- عزیز الرحمان فتحی (نخستین داستان نویس و نویسنده پارچه های ادبی)
در پای نستر و چند داستان دیگر
- ۱۶- محمد انور پامل (نگارنده، مجله و نویسنده ادبی و اجتماعی)
- ۱۷- محمد ابراهیم صفا (مؤلف و محقق و نگارنده اخبار)
مختصر منطق، بک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان
- ۱۸- غلام جیلانی جلالی (مؤلف و محقق)
تاریخچه تحقیقات متون فارسی
- ۱۹- خلیل الله خلیلی (مؤرخ، مؤلف و نویسنده ادبی)
سلطنت غزنویان، احوال و آثار سنایی فی نامه مولانا بلخی . . .
- ۲۰- سرور جوها (نگارنده اخبار، نویسنده ادبی و اجتماعی)
- ۲۱- پاینده محمد زهیر (مؤلف و نویسنده ادبی)
تاریخ معارف در افغانستان
- ۲۲- فکری سلجوقی (نگارنده اخبار، مؤلف و نویسنده)
- ۲۳- دکتر میر نجم الدین انصاری (محقق و مؤلف و مترجم از انگلیسی و نویسنده)
- ۲۴- میرامان الدین انصاری (مؤلف و محقق و مترجم از انگلیسی)
اساسهای علم تربیه، روحیات عمومی، جبالوجی صنف دهم و چندین ترجمه .
- ۲۵- میرامین الدین انصاری (نگارنده اخبار، نویسنده)

- ۲۶ - میر محمد صدیق فرهنگ (نگارنده اخبار ، موه لف و محقق و نویسنده)
از نظر ادبیات ، سه داستان کوتاهی که چندسال پیش نوشته خیلی با ارزش است .
- ۲۱ - داکتر عبدالرحمان محمودی (نویسنده ادبی و اجتماعی)
- ۲۸ - محمد علی خروش (نگارنده اخبار ، نویسنده اجتماعی)
- ۲۹ - فیض محمد انگار (نگارنده اخبار ، نویسنده اجتماعی)
- ۳۰ - علی احمد نعیمی (نگارنده مجله ، نویسنده ، مترجم از فرانسوی)
یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان ، تاریخ افغانستان ، جلوسوم ، فصل دوم .
- ۳۱ - محمد علی میوندی (موه رخ ، برخی از کتابهایش را به زبان انگلیسی نوشته است .)
- ۳۲ - عبدالرزاق فراهی (نویسنده ادبی و اجتماعی)
- ۳۳ - خانم رقیه ابوبکر (نویسنده و مترجم از فرانسوی)
گلپهای خودرو ، ترجمه های آناکارا نین ، ولانتین ، کلپوپا ترا
- ۳۴ - علی محمد زهما (موه لف و مترجم از انگلیسی)
مقالات فلسفی و اجتماعی ، یک قسمت تاریخ ادبیات افغانستان ، ترجمه سرگذشت تمدن ...
- ۳۵ - عبد الغفور پیرشنا (درامه نویس)
- ۳۶ - عبدالرشید لطیفی (درامه نویس و مترجم)
- ۳۷ - ماگه رحمانی (موه لف)
پرده نشینان سخن گوی .
- ۳۸ - داکتر عبد الاحمد جاوید (موه لف نویسنده ، نگارنده مجله)
بخشی انتقادی در املا و افشای فارسی ، تاریخ ادبیات فارسی تا پایان دوره غزنوی .
- ۳۹ - محمد حسین غمین بدخشی (ناول نویسی که درین سالها خا موش است)
دوشیزه که فریبم داد ...
- ۴۰ - عبر الرحمن پژواک (نویسنده داستانهای کوتاه محلی و تخیلی هردو)
- ۴۱ - محمد اعظم عیبدی (نویسنده داستان کوتاه که درین سالها قلم را یکسو گذاشته است)
- ۴۲ - محمد حیدرزو پهل (نگارنده مجله ، موه لف و محقق و نویسنده داستان کوتاه)
تاریخ ادبیات افغانستان ، نگاهی به ادبیات معاصر در افغانستان ، بی بی مهر ...
- ۴۳ - محمد یوسف آینه (نویسنده ادبی ، نگارنده اخبار و مجله)
- ۴۴ - سید محمد سلیمان (ناول نویسی که در همین سالها آغاز کرده است)
- ۴۵ - سراج الدین و حاج (نویسنده ادبی و مترجم از آلمانی ، نگارنده اخبار و مجله)

ترجمه آخرین تعطیل هفته و مجموعه داستانها به نام انتقام

۴۶ - سید عهدالله قدری پور (مترجم از آلمانی)

ترجمه جزیره آرزوها

۴۷ - محمد شفیع رهگذر (نگارنده مجله نویسنده و مترجم)

داستان حاکم

۴۸ - محمد یونس سرخابی (نویسنده ادبی و اجتماعی)

۴۹ - محمد حسین بهروز (مؤلف و محقق)

۵۰ - محمد رحیم الهام (مؤلف ، نویسنده ، مترجم)

۵۱ - انجنیر عطایی (نویسنده ادبی و اجتماعی ، نگارنده اخبار)

۵۲ - غلام سرور گویا اعتمادی (مؤلف مترجم ، نویسنده و نگارنده اخبار)

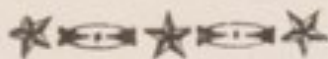
۵۳ - محمد علی رونق (درامه نویس و مترجم درامه)

محمد رحیم شیدا (نویسنده ادبی و اجتماعی ، نگارنده اخبار)

۵۵ - محمد موسی نهمت (درامه نویس و مترجم درام)

چون نام نویسندگان و آثارشان را از حافظه نوشته ام فقط همان کسانی را که اسمشان به یادم

بود و همان آثاری را که به خاطر داشتم تذکره کردم .



تصوف

طریقت یا تصوف اسلامی ، که در قرن سه هجری ، بروز کرد ، تا حدی تابع نفوذ مدنیت یونان بوده و بر فلاسفه عصر ابن سینا و دوره های بعد او تأثیر قابل ملاحظه داشته . کلمه صوفی از صوف که به معنی پشم است گرفته شده است ، باین ترتیب معنی صوفی پشمینه پوش می شود . پس صوفی مردی است که بر ضای خاطر ساده ترین لباس را انتخاب نماید و از هر نوع خوش گذرانی و خود فروشی اجتناب ورزد . بزبان فارسی معادل این کلمه را پشمینه پوش می آرند و این خود دلالت میکند بر اینکه کلمه صوفی با پشم و پشمینه پوشی رابطه بسیار نزدیک دارد . بعضی از نویسندگان عرب این کلمه را از صفا مشتق میدانند و آنرا با کسیکه در اصول اخلاقی سخت گیری زیاد دارد قرین می سازند . عده ای از دانشمندان عربی اصالت آنرا به کلمه سوفوس یونانی میرسانند و هر دو اشتباه است . در تصوف بر ریاضت کشی و اجتناب از تن آسائی و انتخاب لباس ساده و خشن اهمیت بیشتری قابل شده اند . ولی اگر این کارها را ریاضت کشی بدانیم با مسئله دیگری روبرو می شویم و آن اینکه ریاضت کشی اصلاً خلاف تعلیمات اسلام است و با اخلاق متقدمین اسلام مغایرت دارد . این قول را می توانیم از لحاظی درست و از لحاظی نادرست بدانیم صحت و سقم آن به معنی یسی که از کلمه ریاضت کشی میگیریم رابطه بسیار نزدیک دارد همچنانکه در تاریخ رهبانیت مسیحیت ، یا مرتاضان ادیان هندی یا بعضی از صوفی های متأخر می بینیم ریاضت کشی عبارت است از اجتناب از لذات و آزادی های معمول زندگی ، مخصوصاً از دواج و کارهاییکه روح را گرفتار میکنند و از صعود باز میدارد . ریاضت کشی باین معنی مخالف شریعت اسلام است ، و مسلمان ها آنرا بدعت می شمارند .

ولی همین کلمه را می توانیم بمعنی تقوی و سادگی ای که مبنی بر اجتناب از خوشگذرانی و خود فروشی باشد بگیریم. مطابق این معنی مرد ممکن است بر غبت زندگی ساده اختیار کند و ترک نفس نماید. ریاضت کشی باین معنی علامت ممیزه مسلمانان صدر اسلام بود و آن با زندگی دنیا فی عصر بنی امیه اختلاف داشت. این زندگی ساده صدر اسلام همیشه مورد تقدیر مسلمانان بوده و عزیزین همیشه از پرهیزگاری خلفای راشدین به ستایش یاد میکنند و علاوه می نمایند که آنها از فقر با کث نداشتند، بلکه به غرض پیروی از پیغمبر اکرم (ص) و برای اینکه با مردم برابر باشند زندگی بسیار ساده داشتند. در اوایل اسلام این سادگی علامت ممیزه مرد مسلمان بود و با همین خصلت مسلمان واقعی خود را از پیروان بنی امیه جدا میدانست. مواردی از همین خاصیت هم اکنون بین مسلمانان هادیه می شود. این مردم صوفی نبودند و می توانیم آنها را پیشروان صوفیه بشناسیم. الفخری پس از ذکر پرهیزگاری خلفاء میگوید آنها با این ترک نفس میخواستند خود را از شهوات نفسانی رهایی بخشند الفخری میخواهد مفکوره نازه تری را در عمل قدیمی تری سراغ کند خلفاء در واقع میخواستند به کمال سادگی از سنت پیغمبر دقیقانه پیروی نمایند. ولی نسل های بعد بی میل نبودند انگیزه های مرتاضانه را به زندگی بی پیرایه مسلمان های قدیم نسبت دهند. جای شبه نیست که همین سادگی (که نسل های بعد درست آن را نفهمیدند) در انتشار ریاضت کشی سهم مهم دارد.

القشیری (۱) پس از آنکه صحابه و تابعین عصر اول اسلام را بیان می نماید از ریاضت کشان، کسانی که ترک نفس گفته اند، بحیث برگزیده عصر بعد ذکر می نماید، می آرد، این مردم بیشتر به مذهب متوجه بودند و بالاخره صوفی ها را ذکر می کند و ایشان را برگزیده عصر بعدتری می شمارد. «روح صوفی متوجه خدا است و او قلب خود را از آفت بی توجهی نگاه میدارد. از نظر تاریخ این اشتباه است زیرا متصوفین متقدم

اسلام از زندگی پیشروان خود الهام گرفته بودند. آنها خوش گذرانی را بدعت میدانستند و از آن اجتناب می نمودند و آن درست مشابه روحیه ای است که بین پیامبران عبری قدیم دیده شده، در حالیکه صوفی ها هوا خواه جدی و مجذوب سنت نبودند. آنها آزادی نفس را مانع جسمی میدانستند و گمان میکردند که این مانع روح را از ترقی باز میدارد. این طایفه اصلا جانشین و قائم مقام صحابه نیستند بلکه تحت افکار جدیدی که تا آنوقت در اسلام تازه بود قرار دارند اما از روی ظاهر نتیجه ها یکی بود همین نتیجه هر دو را باهم مربوط ساخت و بعدها متقیان قدیم را با مرتاضان بعدی یکی پنداشتند. اسلام در اوایل زیر تأثیر انگیزه خوف قرار گرفته بود. این خوف بیشتر بر سخت گیری های خداوند متکی نبود بلکه بر عدالت خداوند، بر آگاهی بنده از گناه، و ناچیزی خودش و زندگی گذران این دنیا بنا داشت. حواس بندگان به شدت بر قیامت و بیم بندگان گناه کار تمرکز یافته بود و این از تعلیماتی است که حتی خواننده سطحی می تواند آنرا در قرآن بیابد. این مطالب، با وجود آنکه در اشعار عرب میلا نی جانب غم و اندوه دیده شود با روح عرب سازگار نیست. نتیجه حتمی این تعلیمات زهد (بمعنی تقوی) گردید و مامی توانیم آنرا سخت گیری در امور و احکام مذهبی بدانیم. جامی که یکی از نویسندگان معتبر تصوف شمرده می شود می گوید کلمه صوفی را اول تر بابو هاشم اطلاق کردند، ابو هاشم یکی از اعراب کوفه بود که قسمت بزرگت زندگیش را در سوریه بسربرد. او یکی از زهاد قدیم اسلام است که از سادگی زندگیش پیغمبر پیروی می نمود، و تحت تاثیر تعلیمات قرآنی در مورد گناه، روز قیامت، و زندگیش گذران دنیا قرار گرفته بود. زهاد دیگری هم داریم که باین طریق رفته اند و نویسندگان تصوف متأخر ایشانرا صوفی خوانده اند. ولی با احتمال قوی زهادی که پیشرو متصوفه می باشند در قرن دوم هجری ظاهر شدند. مثلا ابراهیم اد هم (وفات ۱۶۲ هـ)، داود اطایی (وفات ۱۶۵ هـ) فضیل عیاد (وفات ۱۸۸)، معروف کرخ (وفات ۲۰۰ هـ) و دیگران.

از شرح زندگسی و گفتار ایشان طریقه زهد و تذکره الایلیایی بمیان آمد که در آن بآیین توبه و ترک نفس آنها بیشتر توجه شده است. مهم ترین این آثار تعلیمات معروف کرخی است که از آن می توانیم تعریف تصوف را نقل کنیم. او تصوف را «ادراك حقایق الهی» میدانده و همین تعریف با اندکی تغییر معرف مایه تصوف بعدی قرار گرفت.

آیا می توانیم منشأ این زهد و انزوا ی قدیم را پیدا کنیم؟ وان کر یمر *Von Kremer* (Herrck p.67) این نوع زهد را رشد عمل خاص عربی میدانده و آنرا تابع نفوذ مسیحی های پیش از اسلام می شمارد. مامی دانیم که اعراب باره بانیت مسیحی در اراضی حواشی بیابان سوریه و دشت سینا آشنا بودند. راجع با این مطلب شواهدی در نوشته های بعضی از مسیحیون مانند نیلوس *Nilus* و شعرای عرب چون امرء القیس موجود است.

اعراب با زهد و گوشه نشینی آشنایی داشتند، احادیثی بما رسیده است که اولین وحی بر پیغمبر اکرم هنگامی نازل شد که آنحضرت در غار حرا بحالت انزوا بسر میبرد. گاهی به منزلش می آمد غذایی با خود بر میداشت و دوباره جانب غار میرفت (بخاری، صحیح، ج ۱) احتمال دارد که اسلام در انزوا و گوشه گیری اولی خود زیر تأثیر رهبانیت مسیحی قرار گرفته باشد و این نفوذ بطور مستقیم بود یا از راه انزوا ی خود پیغمبر (ص). ولی این انزوا عمومیت نداشته و واضحاً مخالف امر قرآن در مورد ازدواج است (قرآن پاره ۲۴، ۳۲).

پس زهد قدیمی خاصه و گذاری خوشی های جهان و اجتناب متقیانه از ثروت و هوی نفس و عادت به زندگسی ساده را داشته نه اختیار فقر و ترک نفس و گوشه گیری اتفاقی یا در مواردی انتخاب زندگسی فقر. نمونه ای ازین کار در زندگسی ابوالعباس سبطنی (وفات ۱۸۴ هـ) پسر ها رون الرشید دیده می شود. ابوالعباس مزبور از زندگسی پرتجمل و ثروت گذشت، انزوا آخته-یا رکورد و به تأمل فکری مشغول شد.

در اواخر قرن سه علائمی از تصوف جدید دیده شد، این تصوف از عقاید مذهبی غیر عقایدی که در صدر اسلام شیوع داشت، الهام می‌گرفت. از این نوع افکار حکمت الهی جدیدی که نامدتی آنرا عقیده خالص اسلامی نمی‌شمردند، بوجو درآمد. ریاضت کشی هنوز هم وجود داشت، ولی این ریاضت کشی از طرفی در طلب فقر و ترك نفس صفت اختصاصی معینی بخود گرفت، و از طرف دیگر مقام آن اندکی پایین آمد و مرحله‌ای از حیات صوفی پنداشته شد که در اصطلاح تصوف آن را سفر مینامند. فقر که بین مسلمانان صدر اسلام بحیث پیروی از سنت پیغمبر و صحبا به کرام و اعتراض بر حیات پر تجمل اموی‌ها احترام می‌شد، در این وقت اهمیت بیشتری یافت و عمل پارسامنشی گردید. این تغییر را مخصوصاً در داود طائسی (وفات ۱۶۵) او مال دنیا را به حصیر و آجری منحصر ساخت و علاوه ازین دو قره به کوچککی داشت که از آن آب می نوشید. در مراحل بعدی فقر مقام مهمی می‌گردد و اصطلاحات فقیر و درویش با صوفی معادل میشود. ولی در تعیقات تصوف فقر مذهبی تنها به معنی دوری از مایملک دنیائی نیست بلکه شامل اجتنات از تمام علایق دنیا، ترك دنیا طلب خداوند بحیث غایت الغایات می‌باشد. پس ترك نفس عبارت است از مقهور کردن خواهشات حیوانی روح بابه عبارت دیگر مقهور ساختن نفس که مرکز هوی و هوس است باین ترتیب روح از علایق مادی دور می‌شود و آن مرگی است مقابل خود جهان و همین مرگ آغاز زندگی تازه‌ای در مقابل خداوند بشمار می‌آید.

منشاء حکمت الهی که در این تصوف جدید بمیان آمد کجا است؟ این حکمت الهی بدون شبهه به افلاطونیان جدید میرسد (۱) و آن در اوایل ورود علوم یونانی در اسلام در دوره عباسیان بنای نفوذ را گذاشت و لی مانند فلسفه و انتقالات فرهنگی دیگر قبل از نفوذ مستقیم یونان نفوذ غیر مستقیم سریانی‌ها

(۱) دکتر نکلسن در *Selected poems from the Dewan of*

Shams Tabriz

پروفیسور برون در *Lit. History of Persia* لندن، ۱۹۰۲ فصل ۱۳ آنرا تأیید می‌نماید

و ایرانی ها موجود بود و لی نباید فراموش کنیم که سریانی ها و ایرانی ها در دوره های قبل از اسلام بنوبه خود تحت تاثیر افلاطونیان جدید قرار داشتند. در قطار اول نفوذ مستقیم باید حکمت الهی ارسطو (*Theology of Aristotle*) را قرار دهیم این اثر بدون شبهه مهمترین و معروفترین رساله مکتب افلاطونی جدید شمرده می شود. این کتاب ترجمه و اختصار سه کتاب فلوطین *Plotinus* است که بنام *Enneads* «رسالات نه گانه» شهرت دارد تصوف فلوطین فلسفی است نه مذهبی و مربوط با الهیات. امامی توان مطالبی را که مربوط به حکمت الهی باشد در آن تعبیر کرده، مثل آنکه مکتب افلاطونی جدید بطور کلی بوسیله افلاطونیان جدید و کفار حران به حکمت الهی تبدیل گردید صوفی ها میخواستند مکتب مزبور را اینطور (به حکمت الهی) تعبیر کنند، درحالیکه فلاسفه خود را به جنبه های فلسفی آن منحصر ساختند احتمال دارد که نفوذ *Pseudo-Dionyseus* در همین وقت ها به اسلام شروع شده باشد. نوشته های او مشتمل است به چهار رساله که از آنجمله در رساله آن در حکمت الهی صوفیانه می باشد و آن در پنج فصل است، رساله دیگر آن در نامهای خداوند است در سیزده فصل و آن بزرگترین مأخذ حکمت الهی تصوفی مسیحی بحساب میاید بسال ۵۳۲م برای اولین بار ذکر از این کتاب بعمل آمد و اظهار شد که نوشته های مذکور اثر دئونیسوس، عضو محکمه *Areopagus* است، یا اقل می تواند مثل تعلیمات او باشد. در چند جانویسنده *Hierotheus* را استاد خود خوانده است، و از همین جامی نو انیم بفهمیم که اثر مذکور مربوط به یکی از رایب های سریانی موسوم به *Stephen Bar Sudaili* بوده که آثار خود را بنام *Hierotheus* نوشته است، (رجوع کنید به 290-291 *Bar Sudaili Asseman, Bibl. Otiens ii*) مزبور رئیس یکی از دیرهای ادسیه بود به *James Saragh* جدل داشت. باین ترتیب می توانیم این نوشته ها را در اواخر قرن پنج میلادی قرار دهیم. نوشته ها اول به یونانی ظاهراً هر شد اما دیری نگذشت که آنرا بسریانی ترجمه کردند

و چون مسیحیان سریانی آن آشنا بودند می توانیم بگویم که مسلمانها نیز بطور غیر مستقیم از آن اطلاع یافتند. شواهد صریح راجع به ترجمه آن به عربی موجود نیست و لی می *Mai* قسمتی از آثار دیگر *Bar sudaili* را معرفی کرده است. این قسمت در نسخ خطی عربی موجود است (*Spisi - Legum Romanum, III, 707*) خبری که راجع به رابطه بین تصوف و فلسفه روایت شده است از داستان کوتاه ملاقات ابو سعید ابو الخیر (وفات ۴۲۱ هجری - ۱۰۴۹ م) معلوم میگردد و این داستان را استاد برون (در *Lit. Hist of persia, ii, 261*) آورده و قتی این دو نفر از هم جدا شدند، ابو سعید راجع به ابن سینا می گفت: آنچه من می بینم اومی دانده در حالیکه ابن سینا گفته بود آنچه من می دانم اومی بیند. اما اثری دیگری که می توان آنرا از نوع دوم گرفت در عراق و خراسان موجود بود و این تاثیر وقتی اهمیت پیدا می کند که می بینیم مردمان محلی آن جاها در دوره عباسی میخواهند پیشوائی اسلام را از اعراب بگیرند و در این کار خود جانشین آنها شوند. در مورد تصوف نمی توانیم بگویم آئین زردشت تاثیر مستقیم داشت. و در آئین مزبور صفات اختصاصی غیر مرتاضانه و ملی را می یابیم. در دین مانسی و طریقه مزدک لحن زهد و ریاضت آشکار است. چون می بینیم که غالب صوفی های قدیم با ازدین زردشت به اسلام آمده اند و با پدران آنها پیرو آئین زردشتی بودند، می توانیم حدس بزنیم که این مردم در ظاهر اسلام را پذیرفته بودند و لی در یعنی زندیق بودند، معنی مخفیانه بدین مانسی یا مزدک عقیده داشتند و به اسلام تظاهر میکردند، و به این کار اکثر زندیقها عادت داشتند نفوذ عرفانی (*Gnostic* دانش رازهای روحانی) را نیز نباید از نظر دور داشته باشیم. نفوذ عرفانی بوسیله صابیی های بین النهرین رسید. اینها خود را از صابیان حران جدا می دانستند. صوفی مشهور معروف کرخی از والدین صابیی بدنیآ آمده. اثر دین بودا مطلب دیگری است که نمی توان از آن چشم پوشید زیرا بودائیها در قسمت های خراسان و ماوراء النهر در

تبلیغ دین خود - خود خلیفی فعال بود و در وصومعه - های آن - ها در بلخ وجود داشت و خیلی قابل توجه است که میبینم ابراهیم ادهم مرتاض (وفات ۱۶۲ هـ) را میگویند یکی از امرای بلخ بوده که تخت و تاج خودش را گذاشته و در ویش شده است. مطالعه دقیق نشان میدهد که نفوذ دین بودا خیلی زیاد نبوده زیرا اختلاف فاحشی بین فرضیه های صوفی اسلام و پیرودین بودا وجود دارد. شباهت ظاهری بین نیروای بودائی (nirvana) و فنای تصوف - یعنی فنا ی روح در روح خداوندی - موجود است. ولی مطابق آئین بودائی روح شخصیت خود را میبازد و در متانت آرام سکون مطلق محو میشود، درحالیکه صوفی اسلام همان محو شخصیت روح را تعلیم میدهد ولی مطابق عقیده اوزندگی جاوید عبارت است از تفکر مقرون بوجد جمال خداوندی. و برای فنا معادلی در آئین های هندی وجود دارد ولی آن در وحدت وجود دویداپی است نه دین بودا.

معروف است که اولین نماینده طریقه تصوف در اسلام ذالنون نوبی یا مصری (وفات ۲۴۵-۲۴۶) بود و او شاگرد فقیه معروف مالک بن انس، صاحب یکی از مذاهب اربعه، است. مالک در دوره ای زندگی میکرد که تراوش علوم یونانی در اسلام شروع شده بود. او در حقیقت معاصر عبد الله بن میمون است. تعلیمات ذالنون راجع به بغدادی حفظ و تدوین کرد. و در آن مبادی اصول تصوف راجع به توحید و اتحاد روح با خدا بیان شده است. این اصول با تعلیمات افلاطونیان جدید شباهت نزدیک دارد، جز اینکه در تصوف وسیله این اتحاد بکار انداختن استعداد فکری و تعقل نیست بلکه تقوی و اخلاص میباشد. باز هم این دو طریقه بهم نزدیک است، زیرا در تعلیمات فلاسفه بعدی بینیم که بزرگترین درجه استدلال فکری مشتمل است بر ادراک مستقیم و اقیامات نه فعالیت های ذهنی. جنید را جامی فارسی میدانند و در واقع بدست همین مردم طریقه تصوف انکشاف یافت و بجانب وحدت وجود پیشرفت نمود.

مفکوره لادری (اعتقاد باینکه بوجود خدا یا حقایق پیشین نمیتوان پی برد . م . م) و وحدت وجود هر دو در طریقه افلاطونیان جدید (دوره متأخر) عملاً وجود است . فکر لادری آن را در عات اولی غیر مدرك می بینیم . مطابق این عقیده خدا تجلی از عقل فعال است . این عقیده بعدها در تعلیمات فلاسفه ، طریقه اسماعیلی و مذاهب نظیر آن انکشاف یافت . ولی تعلیمات صوفی بر خدای شناسی که آنرا فلاسفه عقل فعال یا (Logas) مینامند ، تمرکز یافته است و این عقیده به آسانی جانب وحدت وجود میرود . طریقه ای که باین ترتیب به میان آمد و جنید آنرا رویکار کرد بر سیله شاگردش شبلی ، خراسانی (وفات ۳۲۵) تعلیم میشد . حسین بن منصور حلاج (وفات ۳۰۹) همدرس شبلی بود . در تعلیمات او عناصری را میابیم که با عقیده جمهور مسلمانان مخالف است . پدران او زردشتی بود ند و خودش با قرمطی ها رابطه نزدیک داشت . ظاهراً او را پیرو عقاید غلات و شیعه های افراطی می بایم ، مثل عقیده به تناسخ و حلول و امثال آن مشارالیه رابه نسبت اینسکه انا الحق گفته بود و خود را با خدا یکی میدانست کشتند . داستانی که را جمع باو بیان شده است اختلاف نظر نویسندگان و متصوفین را نشان میدهد . موه ر خین قدیم که علی الاکثر به موضوع از نظر اسلامی محض میدیدند او را ساحر محیلی میدانند که بجهت جزاتی تظاهر کرد و پیروانی بدور خود جمع نمود . ولی نویسندگان تصوف دوره های بعد او را ولی و صوفی شهید می شمارند . به عقیده ایشان شهادت از این جهت نصیب او شد که سر اتصال روح ابار و روح خداوندی فاش کرد . طریقه حلول (حلول خداوند در جسم انسان) اساس عقیده غلات شمرده می شود به عقیده حلاج انسان طبعاً خدایی و آسمانی است زیرا خدا او را به تمثال خود ساخته است و از همین جهت است که در قرآن به ملائکه امر میکند که به ^۳ دم سجده کنند . در حلول که آنرا توحید در زندگانی اینجهانی میدانند لو هیت خداوند در جسم انسان داخل می شود ، همچنانکه روح هنگام تولد در جسم داخل شده . این تعلیمات ترکیبی از عقاید قدیم قبل الاسلام ایرانی و تناسخ و

فرضیه‌های افلاطونیان جدید را جمع به عقل باروح عاقله میباید. مطابق عقیده اخیر این قسمت روح از عقل فعال تجلی می‌کند و به جسم انسان داخل می‌شود و بالاخره به آن بر میگردد (Cf Massignon Kitab - al - Tawasin ، پاریس ۱۹۳) این مثال خوبی از ترکیب عناصر شرقی و یونانی با تصوف اسلامی می‌باشد. آنچه را که از هند و پارس گرفته باشند فرضیه تفسیری آنرا از افلاطونیان جدید بگیرند قابل توجه است که در الحلاج نقطه تجمع صوفی و فیلسوف مکتب اسماعیلی را ببینیم.

تعلیمات ابویزید یا بایزید بسطامی (وفات ۲۶۰) نیز باین نوع تعلیمات بسیار نزدیک بود. بایزید نیز از خانوادۀ زردشتی بدنیا آمده است. او عقیده وحدت وجود را خوب تعریف می‌کند: «خدا بحر بی پایان است. کرسی و لوح و قلم و جهان، ابراهیم و موسی و عیسی و جبرئیل همه اوست زیرا آنچه و آنکه وجود واقعی میباید در خدا محومی شود، و با خدا یکی میگردد.

نظر وحدت الوجود و طریقه حلول در تعلیمات متصوفین به کثرت دیده می‌شود ولی این افکار هیچگاهی جنبه آفاقی ندارد. در واقع نمیتوانیم طریقه تصوف را با جزئیات آن بیان کنیم، جز آنکه اساسات و تمایل عمومی آنرا بگوئیم. صوفی‌ها مذهب مخصوصی را تشکیل نمیدهند بلکه به کمال سادگی فدایی و مخلص تاملات باطنی بی هستند که در تمام رشته‌های زندگی اجتماعی جامعه اسلامی راه یافته است. در قرن سوم این طایفه بین شیعیان بصورت بارز دیده میشود و بنا بر آن چنین معلوم می‌شود که افکار شیعه و تصوف یکی شده است، ولی جزو اصلی آن نیست. اوضاع مشابه این در مسیحیت نیز دیده می‌شود. در آنجا تصوف در مذاهب افراطی پروتستان و همچنان دستورهای فکری کلیسای کاتولیک راه یافته است و با وجود اختلاف دینی که بین آن دو طریقه موجود است مواد مشترک زیادی باهم دارند. تنها باید ملتفت باشیم که تصوف اساس نمیگیرد تا آنکه این نوع علائق بین روح بشر و خدا وجود نداشته باشد. و آن مطالبی است که در طریقه افلاطونیان جدید اظهار

خراسان. رسید هیچ يك از مذاهب موجود اسلام باین قدامت نمیرسد. در حوالی سال ۱۴۶ هـ خبر شیخی را (ا لون) می شنویم که قبر او در جده است او را جمعیت الوانیه میدانند و آن جمعیتی است که فعلاً بحیث جمعیت فرعی رفاعیه موجود است. فرق دیگری هم بنام ادهمیه، بسطامیه و سقطیه موجود است که اصالت آنها به ابراهیم ادهم و بایزید بسطامی و سریع السقطی میرسد ولی منشأ اصلی آن معلوم نیست.

در قرن شش دلائل بیشتری بدسترس ماست. با اطمینان خاطر می توانیم اساس سلسله رفاعیه را به ابو العباس احمد بن علی الحسن علی بن ابی العباس احمد رفاعی (وفات ۵۷۶) که از قریه ام عیبده، در محلیکه رود دجله با فرات می پیوندد، برسانیم. در زمان حیات او جمعیت بزرگی از مردان بدو راو جمع شدند بسال ۵۷۶ پیر و ان خود را تحت سلسله معینی درآورد. اعضای این جمعیت تحت قیادت يك شیخ بودند، و با وحلف اطاعت مطلق باد میگردند، ولی علاوه بر اعضای اصلی جمعیت اشخاصی هم بودند که گاه گاهی در مراسم جمعیت حضور می یافتند. ابو العباس وقتی درگذشت از خود وارث نگذاشت سلسله او به خانواده برادرش منتقل گردید. این سلسله امروز بدو سلسله بزرگ منشعب گردیده است. (۱) البرانیه *Alwania* که قبلاً ذکر شد و (۲) جبوی که از اشترک آنها در مراسم عجیبی که دارند، بخوبی شناخته می شوند، درین مراسم شیخ معمولاً بر مردان در حالیکه روی زمین خوابیده اند سوار میشود. از سلسله هائیکه در مصر موجود است این سلسله بیشتر بدگر جنون آمیزی خود را مقید میدانند. شیخ و چاقو در جسم خویش فرو میبرند مار و امثال آن را می بلعند و اسم خداوند را بطوری تکرار میکنند که بالاخره جز ناله چیز دیگری باقی نمی ماند. پیر و ان این طریقه غالباً عمامه سیاه می پوشند و همین عمامه سیاه علامه ممیزه ایشان شمرده می شود. عبد القا در جیلانی (وفات ۵۶۱) را پیشوای خود میدانند. در ذکر آنها اعمالی چون خوردن آتش، بلعیدن افعی یا ناقص

سازی اندام رفاعی ها موجود نیست. تنها نام خدا تکرار می‌گردد این نام به صراحت اظهار می‌شود و باوقفه‌ای تعقیب می‌گردد. بدویه را ابو الفدا احمد (وفات ۶۷۵) که قبر او در تنته *Tanta* مصر سفلی است تأسیس کرد. درین سلسله ذکر سنگین و موقر صورت می‌گیرد نام خداوند با صدای بلند تکرار می‌شود. بریدن اعضای بدن یا خوردن آتش بین ایشان مروج نیست. مولویه یا در اویش رقص کنند. راشا عر متصوف بلخ مولانا جلال الدین سرآینده اشعاری که بنام مثنوی معروف است، بمیان آورد. سهروردیه اصل خود را به شهاب الدین صوفی بغدادی که به وحدت الوجود عقیده دارد میرساند شهاب الدین را صلاح الدین در ۵۸۷ بقتل رسانید.

در هر یکی از این طریقه ها و سلسله ها تعلیماتی موجود است که تاحدی شکل قانونی را بخود گرفته است. و معلمین بزرگی هم موجود است که نوشته های آنها بطور کتاب و بیاض استعمال شده و باین ترتیب افکار ایشان در تصوف بطور عموم تأثیر کرده است. باوجود این محقق است که تعلیمات متصوفین گلچین است و تنها میتوان آنها را بطور اساسات عمومی بشکل فاعده در آورد. از آنجمله می‌توانیم مطالب آنی را ذکر کنیم:

(۱) وجود تنها از آن خداست، خدا حقیقت مطلق است و هر چه غیر اوست، موهوم و فریبنده و اغفال کننده می‌باشد. این است اصولی که يك نفر صوفی وحدانیت خداوند را به وسیله آن ارائه می‌دهد. اگر بمفهوم دقیق تری بگیریم خداوند در این جا عقل فعال را افاده می‌کند و آن تجلی خداوند است، خداوندی که خود غیر مدرك می‌باشد. ولی صوفی این امتیاز فلسفی را واضح نمی‌سازد یا به تعبیر دیگری تجلی خداوند را خود خداوند می‌داند. ولی در بشر روح ناطق و معقولی موجود است که در مقابل روح خداوندی چون تصویری آینه می‌باشد و می‌تواند خود را به حقیقت خداوندی نزد يك کند. و چون هر چه غیر از وجود خداوند باشد موهوم و فریبنده است، واضح است که

علم به خداوند و حقیقت خداوندی نمی تواند به وسیله اشیا مخلوق بدست آید و از همین جهت است که صوفی ها مانند افلاطونیان جدید به استشراف از راه روح ناطق (نسبت به استدلال) ارزش بیشتری قابل بودند. استشراف را نسبت به استدلال در مقام عالیتری میگذاشتند. این طریق انکشاف در تمام انواع تصوف مشترک است و برای وجد، حال و تجارب روحی دیگر مقام عالیتری قابل هستند. حال یا مقام سه را اول ذالنون مصری وضع کرد و آن در مورد «فنا» نیز استعمال می شود فنا بمعنی بی هوشی از اشیا این جهان و بالاخره رسیدن به بقا. این عمل معمولاً با بی هوشی صورت می گیرد هر چند ممکن است همیشه اینطور نباشد. حکایاتی راجع به اولیاء الله موجود است که می رساند آنها در وقت بیهوشی به اثر زخم نمی فهمیدند و این مطالب را نمی توانیم کاملاً افسانوی بدانیم زیرا همین حال در زمان زندگی خود ما در اویشی موجود اند که در ریاضت کشی خود را به زحمات زیاد جسمی گرفتار می کنند. شاید این کارها از راه تعاملات روحی پی باشد که تا حال درست فهمیده نشده است. و این مفکوره اساسی اعمالی است که طایفه رفاثیه و در اویش دیگر آنرا انجام می دهند. این عمل را ذکر می نامید. ذکر یاد خداوند است، که در قرآن نیز به آن امر شده است (قرآن ۳۳، ۴۱) و آن سعی است برای وصول به حالت حال. شاید با اثر تصوف بود که می بینیم فلسفه ما یل است علم استشرافی را تر جیح دهد. بدون شبهه با ترمین عوامل بود که وجد و حال را فلا سفه بعد وسیله رسیدن به استشراف دانستند.

عقیده صوفی راجع بخدا و اینکه خدا حقیقت مطلق است نه تنها بر خلقت تأثیر نمود بلکه بر بحث خیر و شر نیز نافذ بود. چون اشیا همیشه با اضداد خود شناخته می شود، مثلاً روشنی را با تاریکی، تندرستی را با بیماری وجود را از عدم می شناسیم وجود خداوند را نیز می توانیم از راه مقایسه حقیقت با غیر حقیقت درک کنیم اختلاط این دو اضداد عالم عوارض را

به وجود می‌آورد، که در آن روشنی مثلاً، روی زمینه تاریکی شناخته می‌شود و تاریکی بذات خرد غیاب روشنی است: با چون وجود با استشراق پیهم از علت اول جدا می‌گردد، و در هر استشراق وقتی از حقیقت بزرگ دورتر می‌رود از استشراق اولی ضعیف تر می‌شود، هر قدر حقیقت آن کمتر شود بیشتر واضح می‌شود. پس شرکه نفی جمال اخلاقی حقیقت است، در آخرین استشراق به حیث زمینه غیر حقیقت ظاهر می‌شود. و آن نتیجه حتمی پرتوی از استشراق عقل اول است، همان عقل اولی که در عالم عوارض خیر مطلق شمرده می‌شود پس شر حقیقت نیست بلکه نتیجه حتمی اختلاط حقیقت با غیر حقیقت می‌باشد در حقیقت این عقیده شامل عقیده ای است که می‌رساند: آنچه غیر او (خداوند) است غیر واقعی می‌باشد.

(۳) غایبه روح اتحاد با خداوند است. این عقیده توحید که ما قبل از این دیدیم، در حکمت الهی صوفیانه اسلام از همان اوایل راه یافت. دکتر نیکلسن عقیده دارد که فنای ذات در وجود مطلق بدون شبه منشأ هندی دارد. تفسیر کننده اولی آن با یزید بسطامی است، که ممکن است آنرا از معلم خود ابوعلی سندی اخذ کرده باشد. (*Nicholson Mystics of gsiam p. 17*) و لی این تنها يك راه ارائه این عقیده است. عقیده مزبور دامنه وسیع دارد و تقریباً در تمام تعلیمات صوفیانه بشمول افلاطونیان جدید دیده می‌شود. بمفهوم عالیتری می‌توانیم آنرا اساس اخلاقیات صوفیانه بدانیم زیرا خیر اوای را اتحاد روح فرد با روح خداوندی تعریف کرده اند و هر چه در این راه كملك کند خیر پنداشته می‌شود و آنچه انسان را از این کار باز دارد شر تلقی می‌گردد. و این در مورد تصوف مسیحی و تمام انواع تصوف صدق می‌کند. نمی‌توانیم بطور یقین بگوئیم که عقیده وحدت از افلاطونیان جدید، بودا یا از مفکوره عرفانی گرفته شده است. این عقیده، ملك مشترك همه می‌باشد و استنتاج طبیعی مقدمات صوفیانه راجع به خدا و روح بشر شمرده می‌شود. ممکن است بعضی

از جنبه های عقیده مذکور رنگ و هندی داشته باشد. ولی در این فکر صوفیانه مانند افکار دیسگر تصوفی تیوری مفیدی که از آن برای ایجاد یک سیستم حکمت الهی استفاده شود، مربوط به افلاطونیان جدید است. حتی در تصوف نیز ذهن یونانی در تحلیل و تشکیل فرضیه اعمال نفوذ نمود.

از روزهای بسیار قدیم آرزوی روح را برای رسیدن به منبع خداوندی اش در مصطلحاتی که از مظاهر عشق بشری گرفته شده بود می پیچانند. با آنکه کی تأمل می توانیم بگوئیم که این کار کاملاً شرقی است، هر چند این وسیله ای بود برای اظهار آرزوی که صفت اختصاصی همه تصوف هاست. در دوره های بعد همین مطلب را با طرز محلو دتری در تصوف مسیحی می بینیم. پیدا کردن نقطه تماس بین این دو تصوف کار آسان نیست شاید بتوانیم بگوئیم که هر دو در محل خودش جدا جدا انکشاف کرده و اظهار آرزوی روحی بوده.

ظهور تعلیمات صوفیانه بدون مخالفت نماید، و این مخالفت مخصوصاً از سه نقطه صورت می گرفت (۱) صوفی ها از عبادت دائمی طرفداری می نمودند. در این نوع عبادت بشر خاموشانه با خدا رابطه پیدا میکرد باین وسیله میخواستند نمازهای معین پنجگانه را در اوقات معین که از فرایض اسلامی است ترک کنند. صوفی ها می گفتند نمازهای یومیه برای اشخاصی است که زندگی روحی آنها جلو نرفته است. ممکن است این عبادت را اشخاصی که فیض بیشتری نصیب آنها گردیده است ترک کنند، و آن درست مادل مقامی است که گاهی نصیب فلاسفه می شود. (۲) متصوفین ذکر را بمان آورده و آن تکرار نام خداوندی است. مسلمان های صدر اسلام باین نوع عبادت آشنا بودند و از بنجهت می شود آنرا بدعت گفت (۳) بسیاری از آنها توکل را انتخاب نمودند، توکل اتکای مطلق به خداوند و پرهیز از تمام اقسام کار و کسب است. حتی آنها نیکه توکل ایشان بیشتر است در بیماری دوا نمیخورند و از بزرگان تعویذ میگیرند. تمام اینها بدعت بود و بدون شبهه با مخالفت هایی

روبرو گردد بد، مخصوصاً آنکه با اسلام معتدل مخالفت داشت اسلام با تعصبات شرقی سازگاری نداشت. مخالفت آن باقرآن و اسلام اگر ظاهر و علنی نباشد میتواند درك شود. با تصوف مفکوره جدیدی را جمع بخدا و ارزش های مذهبی جدیدی بمیان آمد. اگر اعمال صوفیانه نافذ می شد اسلام عبارت بود از مراسم بی ضرر آنهاییکه به مذهب اساسی آشنائی کامل ندارند. معذالک در حقیقت اساسات فلسفی ای که بوسیله آثار ارسطوئی افلاطونیان جدید بمیان آمد و مورد قبول عامه قرار گرفته بود بحدی نافذ بود و آنرا موافق باقرآن یافته بودند که تصوف، تا جائیکه بر فلسفه افلاطونیان جدید مبنی بود، مخالف اسلام تلقی نمی شد بلکه آنرا مخالف مراسم معمول میدانستند.

با وجود این تصوف را کفر آمیز می شمردند و آن نه تنها ازین جهت بود که بدعت هائی نظیر بدعت های فوق در آن دیده می شد، بلکه بنا بر آنکه بین اساسات طرفداران افراطی اسلام و شیعه های پیشرفته اختلاف فاحش وجود داشت. واقعاً بسیار قابل توجه است که می بینیم تصوف بین عناصری بمیان آمد که به فلسفه علاقمند بودند هنوز هم به دین زردشتی و افکار مزدک عقیده داشت شهرت بد تصوف بدون شبهه به نسبت آمیزش بدان است. قبل از غزالی وفات (۵۰۵هـ) تصوف بین مسلمانان خالص العقیده جائی برای خودش پیدا نکرد. غزالی در خور دسالی یتیم ماند در همان اوایل زندگی او را یکی از دوستان صوفی تربیه کرد و پس از آنکه اشعری شد و با چنین صفتی رئیس مدرسه نظامیه بغداد گردید خود را با مشکلات روحی مواجه دید و مدت یازده سال در آنز و اوعبادت بسر میبرد، بعد از آن بحیث معلم دوباره به کار بازگشت در این وقت تعلیمات او شدیداً زیر تاثیر تصوف قرار گرفته بود او عملاً به اساساتی باز میگشت که در سال های اول زندگی آنرا تعلیم داده بود. هر قدر غزالی در علم کلام اسلامی نفوذ می یافت، تصوف خالص در مذهب سنی داخل شده میرفت و از آن وقت در مذهب سنت و جماعت طریقه مخصوصی گردید، غزالی در عین حال به تصوف جنبه علمی داد و اصطلاحاتی برای آن وضع نمود

بالا اقل اصطلاحاتی را که تصوف از افلاطونیان جدید گرفته بود تأیید کرد. این نوع تصوف را می توانیم تصوف مذهبی اسلامی بنامیم که از هر نوع فکر کفر آمیز شیعی برکنار است. و در وقت تصوف اصلاح شده در مذهب خالص اسلام در قرن شش هجری صورت گرفت.

در قرن بعد تصوف در هسپانیه ظاهر شد و لی در آن جا ورود تصوف از راه اسلام خالص صورت گرفت و بنا بر آن با تصوف آسیائی اختلاف دارد. اولین صوفی هسپانیه ظاهر امحی الدین ابن العربی (وفات ۶۳۸) است که به آسیا مسافرت نمود و در دمشق وفات یافت. او پیر و ابن حزم بود ابن حزم از طریق فقهی نمایندگان می کند که از مذهب ابن حنبل افراطی تر است. در خود هسپانیه پیشرو صوفی ها عبدالحق بن سبعین (وفات ۶۶۸) است او خاصیت صوفی هسپانوی را نشان میدهد. صوفی هسپانوی در عین حال فیلسوف است زیرا تصوف هسپانوی بیشتر نظری است. مانند فلاسفه دیگر دوره موحدا و به ظاهری ها علاقه نشان میدهد و آن مرجع ترین گروه متعصبین است.

در قرن ۷ جلال الدین رومی (بلخی) وفات ۶۷۲ ظاهر شد. با ظهور جلال الدین عصر طلائی تصوف کامل گردید. جلال از دین سنی خالص العقیده است. اصلا از بلخ بود ولی پدرش مجبور به مهاجرت شد و بجانب غرب حرکت کرد. و بالاخره در قنیه مقیم گردید و در هما نجا وفات یافت. جلال الدین را پدرش تربیه کرد و پس از فوت پدر در حلب و دمشق به تحصیل پرداخت و در هما نجا تحت تأثیر برهان الدین ترمذی آمد. برهان الدین یکی از شاگردان پدرش بود و تعلیمات او را در تصوف ادامه میداد. پس از مرگش این مرشد با شمس تبریز که مردی بود غیر عادی اما مقدس و پر از صفا به تماس آمد. شمس سواد نداشت اما قدرت روحی بسیار بزرگ داشت؛ با حرارت و شوق روحی خارق العاده ای که داشت بر عصر خودش تأثیر عجیبی نمود. بعد از مرگش شمس تبریز جلال الدین به نظم مثنوی آغاز کرد. این اثر ارزش و اهمیت فوق العاده در جهان ترك یافته است. جلال الدین طریقه ای از در او پیش را اساس گذاشت که بنام خود

اوبه طریقه مولویه معروف است . پیروان این طریقه را اروپائیان در اویش رقص کننده میگویند .

مجری تصوف رسمی باذالنون آغاز و باجلال الدین رومی پایان می یابد . نویسندگان بعدی جز تکرار آنها به اشکال ادبی چیز دیگری نداشتند . میتوانیم از بین آنها مثال های واقعی را انتخاب نمائیم . در قرن ۸ عبدالرزاق صوفی وحدت الوجودی (وفات ۷۳۰) رو بر وهستیم . او شرحی بر تعلیم محی الدین ابن العربی نوشت و از آن دفاع کرد . عبدالرزاق طرفدار اختیار بود باین دلیل که روح انسانی تجلی خداوندی است و بنابر آن باوصاف خدا شریک می باشد . دنیا بنظر او بهترین دنیائی است که میتواند وجود داشته باشد . اختلاف در اوضاع وجود دارد . عدالت مقتضی قبول آنها و انتخاب اشیا در وضع و حالت خود ایشان میباشد بالاخره تمام اشیا از وجود باز میمانند زیرا باز بخدا ، حقیقت مطلق ، بر میگرددند . انسانها به سه طبقه تقسیم شده است . طبقه اول مشتمل است بر مردان دنیائی که زندگی آنها برای خود آنهاست و باور مذهبی بی مبالات میباشد . طبقه دوم مشتمل است بر مردان عقل که خدا را از صفات ظاهری او می شناسند . طبقه سوم عبارت است از مردان روح که به بصیرت راه می یابند .

هر چند تصوف امروز در اسلام مقام قبول شده دارد . ولی گاهی در مقابل آن مخالفت هائی شده است . معارض بزرگ آن مصلح حنبلی ابن تیمیه (وفات ۷۲۸) است که از طرفداران علوم دینی معمول و معروف بود . او با هر گونه علاقه رسمی با تمام مذاهب مخالف بود . اهمیتی را که برای اجتماع قایل بودند از میان برداشت ، جز اینکه این اجتماع مطابق با موافقت صحابه باشد . با شعری ها و غزالی مخالف شد ، صفات خداوندی را بر اساساتی که ابن حزم وضع کرده بود ، قبول داشت . در آن وقت ها النصر المینیجی در قاهره شهرت داشت ابن تیمیه با و نامه ای نوشت طریقه اتحاد را در تصوف تقبیح کرد و آنرا کفر خواند . از این جنگی بین

اسلام و تصوف بر خاست که با اثر آن ابن تیمیه زجر و آزار دید و بز نسدان افتاد .
در آخر عمر فتوی علیه دادن خیرات برای ترمیم مقابر صادر کرد . استمداد از اولیاء الله
را به شمول پیغمبرنا جایز شمرد . در این کار او را پیشرو اصلاحات و هابسی قرن
هژده میدانند . آثار خطی ای موجود است که در آن عبدا لوهاب ، که بسی شک او را
می توان شاگرد این مصلح شمرد آثار ابن تیمیه را استناخ کرده است .

الشعرانی از قاهره (وفات ۹۷۳) نمونه واقعی صرفی خالص العقیده اخیر
بشمار می آید . او غیر از وحدت وجود در تمام رشته ها از ابن عربی پیروی می نمود .
آثار او مخلوطی است از تفکرات عالی و خرافات پست زندگی او پر است از معاشرت
با جن و موجودات غیر عادی . حقیقت نمیتواند از راه عقل بدست آید بلکه با بصیرتی
از راه جذب دست میدهد میتوانیم بآن برسیم . ولی مردی است که نه مت الهام
یا ادراک مستقیم روحی نصیب او شده است . این لطف و مرحام خداوندی از وحی
که بر پیغمبر نازل میشود فرق دارد . اولیاء ، همه ، زیر اثر قطب میباشند اما قطب
نسبت به صحابه پیغمبر از نظر مقام پایان تراست . در ویش هر طریقه را که انتخاب کند
خدا او را هدایت میکند .

ولی شعرانی خودش طریقه جنید را ترجیح میدهد . نظریات متغیر ارباب شرع
به حوائج مختلف بشر تطبیق شده است . شعرانی مؤسس طریقه ای بود که میتوان
آنرا شعبه فرعی طریقه بدویه شمرد . نوشته های او بر اسلام جدید تأثیر قابل ملاحظه
دارد و برنامه آنهایی را که طرفدار اصلاحات تازه در تصوف جدید می باشند نشان
میدهد .



اثر: ی. ا. برتلس

شاهنامه فردوسی (۱)

مترجم از روسی: «محمد افضل بنووال»

مقدمه:

شاهنامه فردوسی یکی از برازنده ترین یادگارهای ادبیات جهانی است. نسخ خطی پراکنده آن بتعداد کثیری در عده بی از کشورهای دنیا موجود و جالب دقت و توجه دانشمندان و محققان واقع گردیده است. مفاهیم و معانی شاهنامه از سالیان بسیار پیش باینطرف در سرزمینهای شرقی روشن و واضح بوده و همچنان نسخه های موجود آن باوقایهء زیبا و حواشی نهایت مزین و مینا توری شده، آراسته است. کذا در مقابل بیک تعداد نسخ دیگری برمیخوریم که کاغذ بی دوام و بی ارزشی در آن بکاررفته و به خط کاملاً نازیبا نجر برگردیده و از هر جهت چنین بی اعتدالی نگاه مارا بانطرف میکشاند.

با اینهم خوانندگن و ورق گردانیدن هر یک جزء این شاهنامه ها، مورد نظر شاهان فیودالی و اطرافیان نشان که در حمایت آنان بودند، قرار گرفته است، و باین اساس کسب شهرت بزرگی نموده و در ماورای سرحدات خراسان پهن شده است. موجودیت مشخص افسانه بی بنام «رستم» در زمانهای اروپای قرون وسطی و نیز آنطوریکه در قصه های «روسی» در خصوص قهرمانی بنام «زله زیروچی» برمیخوریم، وجود روایت رستم و همچنان اجتماع

(۱) مقدمه، جلد اول متن انتقادی شاهنامه که از طرف اکادمی علوم اتحاد شوروی به سال ۱۹۶۱

در ماسکو انتشار یافته است.

نامهای رستم با نام پدرش (رستم زال زر)، و ذکردشمن او کیکاوس (که در قصه‌های روسی کیرکوس)، لازمه اجتماع اتفاقی نمیباشد، تکرار روایات راجع به رستم در محیط روسی و همچنان نگاه نمودن به همه قصه‌های آنجا، آنقدر روشن و واضح نمی‌نماید. و یا در حصه اینکه چگونه افسانه «ساکس‌ها» در شاهنامه فردوسی شامل گردیده، از موضوعات نیست که نمیتوان در خصوص آن جای شرح پیدا کرد. در قرن هژدهم اولین سعی و کوشش اروپائیان در باب بروسی و تحقیق شاهنامه شروع میشود. در آغاز کار، یعنی به هنگام انتشار و چاپ پارچه‌های شاهنامه، چنان متنی که موثوق و قابل اعتماد باشد، در خصوص ترجمه نزد آنان نبود. با آنکه مترجمان در موضوعات دست داشته‌شان معلومات بیرونی نداشتند، مواد تحت نظر خود را بدرستی میفهمیدند و به ترجمه همت میگماشتند.

یکتن از محققان مشهور، بنام «فورت اولیم» درهند، لزوم و ضرورت تهیه متنهای انتقادی را درك کرده بود، مگر بنا بر بعضی محدودیت‌ها و قیدهای زمانی و مکانی موءفق به تهیه چنان متنی نشد، تا اینکه در سال (۱۸۰۸)، «م. لمسدین» استاد کالج هندی قصد کرد که در ۲۷ جلد متن انتقادی شاهنامه را آماده بسازد، او میدانست که معلومات دست داشته‌اش برای اقدام به همچوکاری کافی نیست، ازین لحاظ در تکاپو و جستجوی جمع‌آوری افکار علمای محلی شد، ولی با وجود این عمل، طوریکه شاید نتوانست در تهیه متن انتقادی موفق بیاید، و علت آن بود که، معلومات آنان محلی بود و نسخه مرتبه چند ان حایز اهمیت و ارزشی که منظور نظر بود، نشد، بهر صورت جلد اول شاهنامه به پول خیلی هنگفت در سال (۱۸۱۱) (۱) در کلکته نشر شد. مصرفیکه در آن حصه کرده بودند، در مقابل نسخه مستحصله شان خیلی ناچیز و حتی حجالت آور بود. با آنهم کمپنی هندی موسوم

(۱) شاهنامه، اثر ابوالقاسم فردوسی، جلد اول، کلکته ۱۸۱۱

به (اوست اندیسو) ، کار خود را با انجام رسانید، با وجودیکه شاهنامه حاصل آورده دارای ارزش معنوی کافی نبود، از دلچسپی مورد نظر هم نیفتاد. در سال (۱۸۱۴)، «اتکنسن» داستان (رستم و سهراب)، را با ترجمه منظوم آن بکجا بچاپ کشید، که بزرگترین و جالبترین نمونه ترجمه منظوم آنوقت محسوب میگردد. (۱) متعاقب آن، در شهرهای مختلف یوروپ پارچه های شاهنامه پیدا شد و این امر محققان آن سرزمین را با شاهنامه آشنا ساخت، و پیشتر از آن یگانه امریکه مانع تجسسات درین ساحه شده بود، همانا عدم موجودیت شاهنامه بود و همچنان آنقسمیکه تهیه کردن متن شاهنامه پول گزاف میخواست، معلومات کافی در موضوعات متعلق به شاهنامه هم از شرایط اولی بود، و میبایست محققان و مترجمان ازین امر کاملاً آگاهی داشته باشند تا بتوانند در جهات کار و فعالیت خود کامیاب بشوند باین اساس چون کار دشوار مینمود، اداره شرقشناسی روسی هم بچنین عملی اقدام نکرد. قسمت اول و مکمل شاهنامه در سال (۱۸۲۴) از طرف «ترنر ماکان» ادیب انگلیسی فارسی گوی با کلمه «راجا اوود» در کلکته (۲) چاپ و بتعداد ۱۷ جلد و یا بیشتر از آن نشر گردید، اگرچه این نسخه ها در قرن (۱۶) هم موجود بود، مگر قدیمترین شکل شاهنامه را آشکار نیمساخت؛ مسأله اینجاست که در اصل متن شاهنامه اشعار دیگران به صورت نادرست راه یافته بود و کار را مشکل و دراز هرگونه تحقیق میداشت. با این همه ناگواریها یک نسخه درست و صحیح بانتخاب بهترین شیوه و سبک از طرف «ترنر ماکان» بوجود آمد و به نیکوترین خط تحریر شد. ازین بعد از ورود آن چاپهای متعددی در مملکتهای ایران و هند بعمل آمد. در ربع اول قرن ۱۹، موقعیکه دولت فرانسه ارتباط سیاسی بادولت ایران یافت، در پی آن شدند که بموافقه دولتین شاهنامه را بزبان فرانسوی ترجمه و چاپ نمایند، اینکار از طرف شخصی بنام «ژول مول»

(۱) «سهراب» ترجمه آزاد از متن فارسی شاهنامه فردوسی، کلکته، ۱۸۱۴

(۲) شاهنامه: شرح حماسی، اثر ابوالقاسم فردوسی، با مقابله دقیق ترنر ماکان، جلد ۱-

در سال ۱۸۲۶ شروع شد، وی از نسخه های مرتبسی که تعداد آنها به سی جلد میرسید و در اروپا موجود بود، استفاده کرده است مگر با وجود تهیه اینچنین مواد و کثرت نسخه ها اختلافات بیحد و زیادی در حین خراندن محسوس میشد و این مشکل تقریباً حل ناشدنی بود و اینکه دانشمندان و محققان يك عمر را در چنین موارد باید صرف میکنند، عجب نخواهد بود، بالاخره «مول» در سال (۱۸۷۶) (۱) وفات کرد، او، در حیات خود مجال یافته بود که شش جلد بزرگ شاهنامه خود را به بسیار زحمات و مشکلات طاقت فرسا تهیه کند و بدسترس عموم بگذارد. جلد هفتم کتاب او که تحت بررسی بود تکمیل نشد، این کار توسط شاهگردش «بیرسی د میزم» تکمیل و نشر گردید. مگر یگانه امریکه کار «مول» رادشوار ساخته بود، همانابی ربطی و پراگندگی جمله ها بود، باین حساب «مول» موفق بآن نشد که در بررسی خاص خود يك متن انتقادی نیکو و کاملی بوجود بیاورد، زیرا صورت اختلافات مواد، امکانات انتخاب يك معیار اصلی را از میان می برد، چون چاره از هر سو محصور بود؛ «مول» همین متن را با اینهمه کیفیت، بحیث معیار قبول کرد و اقدام بکار نمود. از اظهارات خودش در مقدمهء کتاب چنین بر می آید، که کار او، درینخصوص مربوط به تشخیص سبک معین، و حروف اصلی کلمات متن شاهنامه از نسخه های متعدد بوده است. از جملهء یکی از آن نسخه ها که صحیح تر و درست تر بنظر میخورد در قرن ۱۶ در هند موجود بود و باوقایهء خیلی قشنگ و خط ممتاز، تزئین و تحریر یافته بود و چون اکثر نسخه ها به خط خوب و عده یی هم بخط... بود، ازین لحاظ بیش از پیش کار رادشوار مینمود، کاوشها و زحمات سرسام آور «مول» در بسیاری از موارد اشتباهات «ترنر ما کان» را اصلاح کرد و در هر قسمت از ساحهء کارش اشعار الحاقی و اضافی را حذف میگرداند. نساخان، ضمن کارشان بسیاری ازین قسم بیتها را در متن گنجانیده اند، مگر به هنگام ترجمه با ینگونه کلمات

(۱) شاهنامه اثر ابوالقاسم فردوسی، چاپ، ترجمه و شرح ژول مول، پاریس، ج ۱، ۱۸۲۴

بی معنی، توسط فکرهای رسای مترجمان، آب و رنگ معنی داده میشود. نقایص فعالیت‌های «مول»، زمینه جدیدی در وجود آوردن نشر سومین متن انتقادی ایجاد کرد، این کار بمساعی-«وولرس» (۱) بدرستی انجام پذیرفت. وی درخصوص تکمیل این متن از شاهنامه‌های چاپ کرده (ترنرماکان) و (مول)، استفاده اعظمی برده است. «وولرس» بعد از در نظر گرفتن یادداشت‌های انتقادی «مول» در تعیین هدف کارش از یادداشت‌های (فریدریش روککرت) (۲) و «مهرم» شاعر فارسی‌گوی که در ضمن، صورت وجود یافته است، نیز استفاده کرد. و به نشر دو جلد شاهنامه که سالهای (۱۸۷۷-۱۸۷۹)، اتفاق افتاده است، موفق شد. جلد سوم توسط «لندا اوور» در سال (۱۸۸۴)، و جلد چهارم توسط، یک تن از شرق‌شناسان روسی بنام «ف. ا. روزنبرگ» در سال (۱۹۳۰) آمده شد، ولی با وجودیکه اطمینان صحت آن بحد کافی بود، مگر نظر به علتی بچاپ نرسید. فکر «وولرس» از دو چاپ غیر انتقادی، متن انتقادی بوجود آورد، ولی با اینهمه، بمشکلات میتوانیم، بصحت این متن زبان بسکشییم و او را درینخصوص کامیاب بدانیم. «وولرس» در ترتیب اداه کارش حداکثر موافق به متن «مول» بود، تا جاییکه تفاوت کار «مول» و «ماکان» را در پاورقی ذکر نمود. این چاپ تهیه کرده او، سالیان متمادی، بحیث کتاب درسی خدمت خوبی نمود، جهت استفاده ازین متن هادر فاکولته‌های مدارس شرقی، در اساس نشریات «وولرس» او لین لغتنامه شاهنامه جای داده شد، و در همین آوان یعنی بسال (۱۹۳۴) بزرگترین جشن سالگروه فردوسی برپا گردید و دو چاپ شاهنامه صورت گرفت: یکی توسط مؤسسه نشرات خاور که کمی اصلاح شده متن شاهنامه

1- "Firdusii Liber Regum qui inscribitur Shshname...."

Lugduni Batavorum, t. I, 1877; t. II, 1879.

2- Fr. Rueckert, Bemertungen zu Mohl's Ausgabe der Firdusi ZDNG, Bd VIII, Heft 11, Leipzig, 1854, Ss. 239 — 329; Bd X (1856), Ss. 127—282.

چاپ کلکته بود ، و آن دیگر توسط نشریات « بروخیم » در ده جلد بچاپ
 رسد . از جمله شش جلد نخست سه جلد اولی این چاپ از روی چاپ « وولرس »
 و « لندا اوور » و سه جلد آخرین آن از مقدمهء جلد اول شاهنامهء چاپ
 « بروخیم » بملاحظه میرسید ، « مینوی » و « اقبال » که اولین متن شش جلدی
 را تهیه کرده بودند ، صرف اشتباهات روشن و آشکارای « وولرس »
 و « لندا اوور » را اصلاح نموده اند .

در مقدمهء جلد هفتم « سعید نفیسی » اظهار کرده است ؛ که او ، موظف
 بدان بوده ، تا مابقی متن را بحد کافی ا کمال کند ، و او ، این وظیفه را از روی
 قوانین و اصولی که « وولرس » بکار برده بود ، در مدت ششماه تکمیل نمود .
 وقتا که « سعید نفیسی » مشغول مقایسه کردن چاپ های « مول » و « ماکان » بود ،
 چنین یافت که کار « وولرس » نسبت به « مول » موفقیت آمیزتر است ، ازین
 لحاظ ، یک بار دیگر حاضر شد تا کار « وولرس » را بختم برساند ، زیرا که
 این کار باری هم از طرف « روز نبرگت » مستشرق روسی به انجام رسیده بود .
 نقایص عمده و اساسی تمام چاپهای موجودهء شاهنامه از همه اولتر این
 میباشد که هیچ یک از محققان و مستشرقان متوجه آن نبوده اند تا از بهترین
 و قدیمترین نسخه ها استفاده برزند ، بعضی ازین نسخه ها بعد از طی مراحل
 (چاپ) کسار ، « وولرس » پیدا شده و بدسترس قرار گرفته اند ،
 طوریکه مادر بیان پیشین خود متذکر شدیم ، ثابت شد که کهنترین نسخه های
 مورد استفاده ، مربوط به قرن پانزدهم بوده و تنها در سه نسخه پارچه های شاهنامه
 که در سالهای (۱۹۳۸-۱۹۴۰ « درستالین آباد » بچاپ کشیده بودند .
 برای اولین بار از روی یکی از نسخه های قدیمی جهان استفاده گردیده ،

که نسخه آن بسال ۱۳۳۳ (۱) در کتابخانه دولتی «لنین گراد» موجود بوده است، و با وجودیکه تمام کشور های علمدوست دنیا متوجه شاهنامه بودند، مگر تا آنحال هیچ بک متن انتقادی بصورت قابل توجه بمیان نیامده بود، ازین سبب موه سسه شرقشناسی اکادمی علوم اتحاد شوروی، باین موضوع عمیق شد و بدان دست زد، ایشان در تهیه و بررسی متن انتقادی از طرق و راههای مختلف استفاده میجستند، و نشان داده اند که استفاده از نسخه های موجود شاهنامه، امر مفید و ضرور نیست. و همچنان اظهار میدارند، که ما از نسخه های موجوده و قابل نظر و عمل دیگران مستفید نگردیده ایم؛ زیرا بهر پهلویکه بدانها مینگریستیم، سراسر آنهارا پر از اشتباه و خطامی یافتیم، بناء در تهیه و برآوردن کار اساسی، ماتنها از آن نسخه هایی بحد کافی فیض برده ایم که نهایت قابل اطمینان و اعتماد بوده و از قدیمترین نسخ محسوب میشده است.

فردوسی آنگاهیکه شاهنامه را آماده میکرد، احتمالا شاهنامه او بـاـمـوـء لـفـان دیگر از لحاظ سبک، روش و غیره خصوصیتهای زبان شاعران قدیمی فرقی داشت، در جریان امر بملاحظه میرسید، که بوجود آوریده او، نسبت بدیگران قدیمتر و معتبرتر است. در سال (۱۴۳۸) ۲، «نساخان» فرهنگ لغات شاهنامه را در مقدمه های عده یی از نسخه ها آورده و منتشر نمودند؛ و قرار علم آوری و بررسی محققان، اکثر از موضوعات اصلی شاهنامه از سرچشمه ها و منابع قدیمی استفاده گردیده است، و این آثار در مخطوطات و مواضع مختلف بدفعالت و کرات طبع و نشر گردیده است.

۱- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه. داستانهای منتخب، ستالین آباد - لنین گراد ۱۹۳۸.
شاهنامه، داستان «رستم و سهراب»، لنین گراد، ۱۹۴۰. شاهنامه داستان «بهرام و سینه» ستالین آباد - لنین گراد ۱۹۴۰.

۲- ریو، فهرست نسخ فارسی موزه بریتانیا، لندن ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۳۴.

مثنهای شاهنامه بعد از فوت موه لاف و دست زدن نساخان قرنهای بعدی، مورد تحول و تغییر قرار گرفته است و علت آنرا نارسایی و ناسامایی آنان درین امر دانسته اند؛ اگرچه توجه و دقت کامل اوشان چنان بود که در فراهم کردن موضوعات اصلی کمر همت بیندند، مگر اصطلاحات و حالات گرامری موفقیت و کامیابی شان را در مورد پیش بینی شده محدود ساخت، گذشته از آن ایشان آن عده از بیتهای را که در شاهنامه نیافتند به صورت الحاقی بدان افزودند، این اقدام و وارد نبودن بموضوعات، باعث آن شد که متن شاهنامه را با غلطی های نابخشودنی مملو بسازند. و همچنان بعدتر در خلال کوششها و سعی و توجه شان، بدون اینکه رفع اشتباهات وارده را بنمایند، هنوز در مثنها «گروه بیتهای» دیگری سیل آساده داخل میشود. مگر بعد از گذشت زمانی عده یی از «سفارش کنندگان» بتوجه باین عمل برخاسته و آرزو بردند، تا «نساخان» و «مترجمان» بعدی آن دست خورد گیهای نادرست، بی ربط و بی معنی را توسط سعی های بلیغ خود، دوباره اصلاح و قابل استفاده بسازند، این کار بسهولت و بسرعت هر چه تمامتر اجرا گردید و انجام یافت.

باتوجه باین کار تصریح میکنند، که بنابر حکایت ها و روایتهای مختلف از هر ناحیه و هر کس، شرح و بیان موضوعات شاهنامه مشکل و حتی نامأنوس بنظر میرسید و بدین جهت دیده میشود که اکثر واقعات و قصه های جدید و تازه؛ بيمورد در شاهنامه جای مییابد. (۱) محققان و متتبعان افزوده اند، که حتی در برخی از نسخه های شاهنامه قطعات شعری مکمل از شاعران دیگر، راه یافته است (۲). غالباً چنین نشان داده میشود که چهار قرن بعد از فوت فردوسی، متن شاهنامه را دست خورده ساختند و چنانکه اظهار میدارند بسال ۱۴۲۵ یعنی در زمان سلطنت بایسنقر تیموری به تهیه متن انتقادی

(۱) نساخان موضوعات عمده و اصلی شاهنامه را بدرستی نقل کردند، لیکن موضوعات فرعی دیگر شاهنامه را بقسم افسانه گویان نقل نینموده اند (یعنی چندان توجهی بدین کار نداشتند).

(۲) ت. تولدکمه - حماسه ملی ایران - اساسهای فیلولوژی ایرانی - اثر و. گیگر، ستراسبورگ، ۱۹۰۴،

شاهنامه توجه کرده اند. نو لد که مستشرق آلمانی بچنین کار و فعالیت درباریان «بایسنقر» (۱) به نگاه خقارت و سبک نظری می بیند. او اینطور فکر میکند که تمام فعالیتهای آنان محدود بساختن يك نسخه مجلل و مزین شاهنامه بوده که تصویبهای جالب دقت و مقدمه شرح داشته است؛ مگر با اینهمه حالات مانعیت و انیم اظهار عقیده بکنیم که نسخه «بایسنقری» (۲) دارای چه شکلی بوده و به چه طرزى به میان آمده است. این نکته از نکات مغشوش و مبهم است؛ زیرا نسخه بی را که ما از آن سخن میگوئیم، بدست نیست تا از روی آن اشتباهات وارده را مرفوح میداشتیم و همینقدر به یقین و بوضاحت میتوان سخن گفت که عده بی از نسخه های شاهنامه در قرن پانزدهم با مقدمه بایسنقری نوشته میشد و عیناً همین نسخه شاهنامه فردوسی یا نسخه بی که مربوط بقرن پانزدهم و قرون ما بعد بوده است، اساس تمام چاپهای موجود میباشد.

محققان کاملاً آگاهی میدهند که غیر از مقدمه «بایسنقری» مقدمه دیگر نیز موجود میباشد، که با روش و شکل دیگری تحریر یافته است و متن این مقدمه را آقای مرزا محمد خان قزوینی (۳) تشخیص کرده و بدین نتیجه رسیده است که تمام نسخه های شاهنامه، سه گروه مختلف تقسیم میشوند:

(۱) ت. تولدکه، حماسه ملی ایران، ص ۱۹۶

(۲) سعید نفیسی «چند سخن درباره فردوسی»، پیام نو، دوره چهارم، شماره ۵ ص ۳ سابقاً در کتابخانه قصر گلستان نسخه بایسنقری موجود بود و فعلاً متأسفانه در آن کتابخانه موجود نیست، لیکن هیئت تحریر، مایکرو فلم شاهنامه بی بدست آوردند که در آن، مقدمه «بایسنقری» نوشته شده بود، و در آنجا بر بی چنین تحریر یافته است:

قد وقع الفراغ من تحریر هذا الكتاب الشريف... باشاره الخان... غياث السلطنة والدنيا والدين
بایسنقر بهادر سلطان... علی يد... جعفر البایسنقری... فی الخامس من جمادی الا ولی سنة ثلاث
وثلثین وثمانین.

و وضع است که نسخه بایسنقری در چاپ «ماکان» متعلق بسالهای ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ مطابق ۸۲۹ هـ بوده، چاپ و نشرگر دیده است.

(۳) مرزا محمد خان قزوینی، مقدمه قدیم شاهنامه، «هزاره فردوسی» تهران، ۱۹۴۴، ص ۱۴۹.

۱- نسخه هاییکه بامقدمهء مختصر نثری «سپاس و آفرین خدایرا که...» شروع میشود، خیلی نادر و کمیاب است، در خصوص این نسخه ها اظهار نظر کرده دیده است که اینها، یاد قرن پانزدهم و یا اندکی پیش از قرن پانزدهم به وجود آمده است، بصورت قطع نمیتوان تاریخ واقعی آنها را دریافت. نسخ متذکره را بنام نسخه های قدیمی و یا قبل از بایسنقری گفته اند.

۲- نسخه هاییکه بامقدمات نسبتاً مشروح تر بمیان آمده اند، چنین ابتدا میشود: افتتاح سخن آن به که کند اهل کماله بشنای ملک العرش خدای متعال... (۷) این نسخه ها بسالهای (۱۴۲۵-۱۴۶۶ م)، مطابق (۸۸۲۹)، ترتیب و تدوین گردیده است. مقدمهء شاهنامه بیکه بحکم «بایسنقر» تصحیح شده بود، عنوان مقدمهء «بایسنقری» را حایز گردید. و این نکته رامیتوان از نسخه های جدید (یعنی نسخه هاییمی که در نیمه دوم قرن پانزدهم به وجود آمده، استنباط کرد.) این مقدمه ها تقریباً بشکل مکمل و مفصل خرد در چاپ «ترنرماکان» طبع و نشر گردیده است.

۳- آنچه از نسخه هاییکه مقدمهء آنها بعد تر از نسخهء قدیمی و پیشتر از نسخه «بایسنقری» است، بنام نسخه های وسطی یاد میشود.

نسخه هاییکه مقدمهء پیش از «بایسنقری» دارد، یعنی اینکه هم قدیمی وهم وسطی است اینها، یاد قرن پانزدهم و یا اینکه بعد تر از آن به وجود آمده است. قرار معلوم پارچه های شاهنامهیی را که ما از سالهای (۱۲۷۶-۱۲۷۷) و (۱۳۳۳)، باختیار داریم، دارای مقدمهء بایسنقری میباشد. «تدوین کنندگان» متن انتفادی حاضر؛ فیصله کردند که در تهیهء یک متن درست و اساسی از نسخه های چاپی استفاده ننمایند؛ زیرا آنها هم مخلوطی از نسخه های قرن پانزدهم و بعد تر از آن میباشد. هیئت تحریر از نسخه های قدیمی و موضوعهای باستانی که بدسترس شان گذارده شده بود، استفادهء عظیمی برده اند.

۱- جالب دقت است که این بیت، بیت اول دیوان کمال الدین خجندی (قرن ۱۴ م) است.

از نسخه هاییکه بهنگام سلطنت «بایسنقر» آماده گردیده بود ، بنا بر اختلافات وارده در نسخه ها ، باوجود مساعی و کوششهای زیاد توفیق میسر نشد ، تا متن انتقادی مکملی بوجود بیاورند . اهمیت و ارزش واقعی در ترتیب یک شاهنامه قابل استفاده در آنست که از نسخهء اصلی خطی و موضوعهای قدیمی گرفته شده باشد . پس اگر چنین شاهنامه‌یی ترتیب میشود ، بدون تردید قابل استفاده بوده ، تحول زمان و غیره بر او اثری نخواهد داشت .

میرزا عبدالقادر بیدل

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| طالع زلف یار را ماند | بخت من روزگار را ماند |
| دل هوس تشنه است و رنه سپهر | کاسه زهر مار را ماند |
| نفس من باین فسرده دلی | دود شمع مزار را ماند |
| بسکه بی دوست ، داغ سوختنم | گسلختم لاله زار را ماند |
| خسار دشت طلب ز آبله ام | مژه اشکبار را ماند |
| نقش پایم بوادی طلبت | دیده انتظار را ماند |
| عجزم از وضع خود سری و اداشت | نا توانی وقار را ماند |
| یار در رنگ غیر جلوه گراست | همچو نوری که نار را ماند |
| جگر چاک صبح و دا من شب | شانه وزلف یار را ماند |
| عزالت آینه دار رسوا نیست | این نهان آشکارا ماند |
| نیکن در هیچ حال بد نشود | گل محال است خار را ماند |
| با دو عالم مقابلم کردند | حیرت آینه دار را ماند |
| مایه بیغمی دلی دارم | که چو خون شد بهار را ماند |
| هرچه از جنس نقش پا پیداست | «بیدل» خاکسار را ماند |

جبر او اختیار

هغه کار چه دانسان په اراده او اختیار نه وی شوی دفخروړ نه دی او د ملامتی موجب هم نه گززی یعنی که دچاونه تینه وه گرم نه دی که چا متوسط قدا و قامت در لود ورته نشو ویلی چه دیربته کار دی کړی او اندازه دی ساتلی ده .

که یوسری خپل سپین مخ تور کړی ملامت دی مگر د حبش مخ که هر خو مره توروی شوک یسی نشی ملامت ولی شوکه چه دده اختیار او اراده پکښی دخل نلری . که یوسری خپل غلیم په جنگ کښی مړ کړی او خپل شعاعت ښکاره کړی حق لری چه په خپله توره او تور بالیتوب فخر و کړی مگر که مرغی ولی او سسری ولگیده که شه هم دده دیر زور و راور و دشمن وی خپل بریت نشی تا وولی او تور یالی ورته نشو ویلی .

هیڅک یو گو ننگ په حق نه ویلونه گرمه وی شوکه چه هغه مجبور او معذور دی مگر هغه چه ژبه لری او له داره حق نه وایی له ملامتی نه نه خلاصیژی که شه هم یو شه مجبوریت دلته هم شته او اختیار نیمگری دی .

د جبر او اختیاره سأل دیرار خرنه لری او دغه فیصله شه آسانه خبره نه ده . زه پدی نحای کښی داراده نلرم چه له علمی خیرنی نه کار واخلم زما مقصد بل دی او دملایانو په کار کښی کار نه لرم .

زه حتی الامکان له فلسفی بحثونو نه دده کوم مگر کله کله می دموضوع تعلق او ارتباط مجبوروی چه په معقولانو کښی مداخله وکړم .

زه نه وایم چه انسان مختار دی شوکه چه مونږ دیر مجبوریتونه لرو او د جبر مضا هر دلته بیخی دیر دی .

مونز مجبور یو چه په وچه مزل وکړ وځکه چه داته بحر نشته اوز مونز په هیواد کښی بیړی نه گززی .

همدغه شان مونز له کابله ننگرهار ته په هوانشوتلی ځکه چه هوایی سرویس نه دی جاری مگر دغه راز مجبور یو نه په ځینی نور وځایو کښی نشته . هلته یوسری اختیار لری چه په هواڅی که په بحر کښی او که په وچه .

اوس پوه شوی چه جبر او اختیار په هر ځای کښی یو شانته نه دی او تول انسان بور از مجبور نه دی .

دیر مجبور یو نه پخوا وچه اوس نشته او خپل ځای یسی اختیار ته پری ایښی دی یو ماشوم چه اول پیداشی هېڅ اختیار ورسره نه وی او دبل په غیز کښی ژوند کوی . پخپله نه چیرته تلی شی او نه را تلی شی . ځملول او پاڅول یسی دبل په لاس وی او کالی بل څوک وراغوندی مگر څومره چه لوئیزی او غتیزی هغومره دمور له غیزی لری کیزی او له مجبوریت نه دا اختیار خواته درومی . کله چه په خپلو پښوروان شی نو بیا خپل مخ پخپله وینځی او پخپله خوبنه له کاله اوزی یا کاله ته راځی . کله چه ځوان او ځلمی شی د کاله را ک او اختیار هم دده شی او دپلار په جایداد تصرف وکری .

په هره اندازه چه د ژوندانه درجه او مرتبه لوریزی مجبوریت کمیزی او اختیار زیاتیزی .

یو کاسی که څوک هری خواته غورځوی او هر راز لوبی پری کوی کولی یسی شی مگر ونی او بوتی دغسی نه دی یعنی دنیات مجبوریت له جمادنه لږ دی ځکه چه دحیات اثر په ده کښی زیات دی .

له ونو او برتونه بیادڅارو یو اختیار دیر دی او جبر نور هم تخفیف موندلی دی ، انسان چه له حیوان نه پورته مقام لری او دتکامل په لاره کښی وړاندی دی دده اختیار نور هم زیات شوی اوله خپلی ارادی نه دبرکار اخلی . په انسانانو کښی هم دوحشی او مدنی انسان د عالم او جاهل انسان دقوی او ضعیف انسان په اختیار کښی دیر فرق موجود دی مگر بیا هم په

هر حال کنبی یوڅه مجبوریتونه شته او په جبر او اختیار کنبی دیر فلسفی بحثونه کیدی شی .

ددنیا دیر پوهان پدی عقیده دی چه دانسان دیر کارونه په ظاهره ارادی او اختیاری معلومیزی مگر په حقیقت کنبی دمجبوریت اثر وی او خبره له اختیاره وتلی وی . دوی وایی هغه سړی چه دیر په غیظ او غضب کنبی وی او په همدغه وجه د چا دوزلو اراده وکړی مونږ ورته دا اختیار خاوند نشو ویلی ځکه چه دی په دغه حال کنبی دداسی اغیزو او نفسی تأثراتو محکوم دی چه له دغه کاره ځان نشی ژغورلی او پخپلو احساساتو حا کمیت نه لری که مونږ پوه شو چه دی په هغه وخت کنبی له یوه لیونی نه څه فرق نلری او په طبیعی حال کنبی نه دی ، دی بهار ورو مجبور وگڼو او دغه کارته به غیر اختیاری ووایو .

همدارنگه هغه څه چه یو عاشق د عشق په جذبې کنبی د عشق دپاره کوی له مجبوریت نه وی خلاص او اختیاری ورته نشو ویلی .

ددغو خبرو خلاصه اونتیجه داده چه شدید محبت او شدید بغض دانسان اختیار سلبوی او هغه څه ورباندی کوی چه په عادی او طبیعی حال کنبی یی یو عاقل انسان نه کوی دهمدی لامله دیر خلق پخپلو ځینو کارونو بل وخت پنبیمازه کیزی او پوهیزی چه بڼه یی نه دی کړی .

ځینی نور پدی عقیده دی چه انسان دا اختیار خاوند دی که بڼه کوی یا بد بڼه ورته ووا یو او که بد وکړی باید بدیسی وگڼو . دوی وایی که انسان د عشق دپاره کوم کسار کوی او که د دښمنی دپاره په دواړو حالو کنبی دغه کسار ده گڼل کیزی او په ده پوری تعلق نیسی ځکه چه دغه مختلف احوال چه دزور وری مینی یادشدید عناد په اثر پیدا کیزی او نفسی یا روحی اغیزی ورته ویل کیزی پخپله له نفس څخه عبارت دی او نفس دهمدغو احوالو او کیفیاتو نوم دی ، هسی نه چه کوم بل شی په نفس اغیزه کوی او اختیار یی سلبوی .

ارسطو د جبر او اختیار حدود دیرینه تا کلی دی او پدی باب کښی ئی دیره مڼه فیصله کړیده .

دی وایسی هغه کسار چه یو سړی پخپله اراده نه کوی او دده اختیار پکښی هیڅ دخل نلری مڼه او بدیسی ده ته نه دی راجع او دده کسار ورته نشو ویلی یعنی که یو زورور یاد یوسړی کومی خواته یوسی یائی شوک لاس او پښی وتری او له یوه مخابه ئی بل مخای ته وری نودلته اختیار سلب دی او په مجبوریت کښی هیڅ شک او شبه نشته مگر که یو سړی دخپل شرافت د سانلو دپاره کوم کسار کوی او خپل عزت او وقاریی یوه کسار ته مجبوروی نو دغه راز مجبوریتونه د جبر له قانون لاندی نه راغی . دی د مثال په دول وایسی : که دیوه سړی مور او پلار یا اولادونه دیوه ظالم او مستبد له تهدید لاندی وی چه دده په تسلیمیدو او اطاعت هغوی له زیان او ضرره محفوظ پاته کیزی او که اطاعت ونکری هغوی ضایع کیزی نو په دغه صورت کښی دا سوال پیدا کیزی چه که دغه سړی دهغه ظالم له خوا په یو ناوړه کسار مامورشی دی په دغه باب کښی مجبور دی او که مختار .

ارسطو وایسی چه دلته جبر او اختیار مخلوط شانته دی مگر دا اختیار جنبه غمالبه ده څکه چه ددغه کسار په کولو او نه کولو کښی د ترجیح او انتخاب مسأله مینځ ته راغی نو هر هره خراچه دی امتخابوی او ترجیح ورکوی هغه دده خوښی او ارادی ته راجع ده او دده کسار گټل کیزی .

دی وائی په دغسی موارد وکښی که سړی ناوړه او بد کسار وکړی دغه راز مجبوریتونه معقول عذر نشی کیدای په دغسی مجبوریت باید سړی پښی کیزی دی او هغه څه وکړی چه انسانی شرافت او وجدان ئی تقاضا اری .

شجاعت او شهامت چه یو اخلاقی فضیلت دی په همدغسی موارد وکښی ځان پښی او د افتخار حق پیدا کوی .

هغه د سرخطر چه په جنگ او جگره کښی یو بی زړه سری تښتی ته مجبوروی
 د خلقو په نظر کښی څه اعتبار نه لری په همدغه وجه له تور و اونو پکونه
 تښتیدونکی هر چاته سبک ښکاری او هغه چه له مرگ څخه نه ویریزی او په ایستلو
 نورو ورځی د خلقو په نظر کښی درانه معلومیزی .

که په دغسی مجبوریت خلق قائل وای هر څوک به له جگری څخه تښتیده
 او هیچا به هغه ته په سپکه نه کتل .

هغه افتخار چه دشجاعت او شهامت خاوندان می گڼی ددغسی مجبوریتو نو
 په نافرمانی کښی پت دی لکه چه عار او ذلت ددغه راز مجبوریت اطاعت
 ا، انقیاد ته وبار کیزی .

زندگانی عایشہ رضی اللہ عنہا

-۷-

وفات :

حضرت عایشہ در ۵۸ ہجری بیمار گر دید و آن گاہ روز های اخیر خلافت حضرت معاویہ بود . بدوستانی کہ بعیادتش می آمدند با تأسف اظهار میداشت ایکاش سنگ و درخت میبود . در برابر مدح ابن عباس گفت ای ابن عباس یسگانه آرزویم این بود کہ معدوم محض میبودم . حضرت عایشہ در مرض الموت اظهار کرد بمناسب جر میکہ مرتکب شدہ اورا در حجرہ نبوی دفن نمایند بلکه با سائر همسران حضرت محمد (صلعم) در بقیع در شبانگاہ بخاک سپردہ ، منتظر روز نشوند . همان بود کہ حضرت امیرا لمومنین بوقت شام سال ۵۸ ہجری ۱۷ رمضان از آلام زندگی ناپایدار بیاسود و بہ قرار وصیت خود او امیرالمومنین را در بقیع بخاک سپردند . حضرت عایشہ از تمام علائق مادی تنها جنگلی را از خود میراث گذاشته بود و آنرا بہ خواہرش اسما دادہ بود حضرت معاویہ آنرا تبرکاً بمبلغ یکصد ہزار درہم بخرید اسما پول آنرا میان دوستان و مستحقان توزیع کرد .

رفتار و کردار عایشہ :

حضرت عایشہ هیچ فرزندى نداشت و لی از دردی اولادی هرگز ننایدہ است .

چون اشراف عرب رواج داشتند که علاوه بر اسم حقیقی کنیت انتخاب و بدین ترتیب بنام یکی از پسران خود نامیده میشدند، بنابراین در برابر خواهش حضرت عایشه، آنحضرت (صلعم) او را اجازه داد تا عبد الله را تبنی گرفته با اسم او کنیت خود را اتخاذ نماید ابن عبد الله بن زبیر پسر اسما دختر حضرت ابوبکر صدیق بود. حضرت محمد بخاطر همسرش، بسا عبد الله شفقت مخصوص داشت. حضرت عایشه او را مانند پسر دوست میداشت و او را در آغوش خود پرورید.

حضرت عایشه از رشد جسمانی خوبتروز و دتر بر خور دار گردید در ده سالگی بحد بلوغ رسید. در اوایل نحیف و لاغر می نمود ولی چون بسن او افزوده شد فربه گردید، رخسار سرخ و سفید داشت، زیبا و خوش شکل می نمود. حضرت عایشه صرف یک جوره لباس داشت که مکرراً فرامی شست و بتن می نمود. پیراهن او پنج درهم ارزش داشت. عایشه لباس ارغوانی می پوشید و گاهی با پوشیدن زیورات بروجاحت خود میا فرود. حمایل مهره های سیاه و سفید یمنی در گردن میکرد و انگشتر طلا در انگشت می نمود.

چون حضرت عایشه از خورد سالی تا جوانی در محضر آنحضرت (صلعم) بسر برده بود، لهذا از تمام محاسن اخلاقی برخوردار گردیده بود. بدینصورت حضرت عایشه میرمن موقر، فیاض، قانع و متعبد بوده قلب روف و مهربان داشت. زن و قناعت دو مفهوم متضاد است. باسناد احادیث صحیحه، آنحضرت فرمود: در دوزخ عده بسیاری از زنان را دیدم علت آن این بود که عموم آنان نسبت بشوهران خود اظهار ناسپاسی و عدم شکران می کردند. ولی حضرت عایشه با آنهمه تنگدستی و فقدان غذای کسافی زن قانع بود. حضرت عایشه خوب مشاهده میکرد که خزاین ممالک مفتوحه مانند سیل بسرزمین اسلام میآید ولی آنهمه ظواهر مادی او را هرگز منحرف نساخته بود و او هوس هیچگاهی دامنگیر او نگردیده بود.

اگر چه حضرت عایشه از اولاد محروم شده بود ولی عایشه معنأ از اولاد بسیار برخوردار گردیده بود، فرزندان مسلمانان و کودکان یتیم همه اولاد او بودند. حضرت ام المومنین آنان را باغوش مادری می پرورید و موجبات عروسی آنان را فراهم میکرد. زنانیکه بحضور آنحضرت (صلعم) میآمدند با آنان رفتار نیک میکرد و آنان را مورد تفقد حضرت محمد قرار می داد.

حضرت عایشه در ایجا د خشنودی و محبت خاطر شوهر خود که مال مساعی بخرچ میداد. احترام اقارب و وابستگان آنحضرت (صلعم) را بجا میآورد. بد هیچ کس را نمیگفت و حتی از انباقهای خود به نیکی یاد میکرد. احسان مردم را بصورت بالایش ادا میکرد. هدایایی که از هر گوشه و کسناز باو میرسید، عوض آن ارسال میگردید. هیچ هدیه و تحفه را مسترد نمیکرد. زیرا میدانست که موجب یأس و نومیدی فرستنده آن خواهد گردید. تعریف خود را خوش نداشت.

حضرت عایشه با نهمه عجز و خاکساری؛ خوبشتن دار بود و مناعت نفس داشت. چنانکه طرف مقابل را بخشم و عصبانیت اندر میساخت. در واقعه افک و قتیکه برائت او حاصل گردید مادرش توصیه کرد که از شوهر خود اظهار شکر ان بنماید. ولی حضرت عایشه گفت: محض از خداوند خود شکر گزارم که افتخار پا کدانی را بمن ارزانی فرمود.

حضرت عایشه با نهمه خوبشتن داری؛ با انصاف هم بود روزی کسی از دیار مصر آمد از او راجع بعامل آنجا سوء ال کرد. نامبرده نسبت بعامل مصر حقایق را بگفت، حضرت عایشه گفت او با برادر م، محمد بن ابی بکر، رفتار خوب ننموده است ولی ترا و مرا از اظهار حقیقت باز نمیدارد. آنحضرت (صلعم) فرموده است: خداوند! اگر عالمی بر امت من ظلم و جفا بنماید با او سختی بگیر، اگر لطف و مرحمت نماید با او لطف و مهربانی نما.

ام المومنین بسیار شجیهه بود. شهای تار بقهرستان میشد در غزوه احد که

مسلمانان وضع ابتری را اختیار کرده بودند به جنگاوران زخمی اسلام آب تقسیم میکرد. در غزوه خندق که مشرکین سپاه اسلام را محاصره نمود و هر آن خطر سقوط مسلمانان میرفت، حضرت عایشه بشهر میرفت و با کمال شجاعت پلان جنگی مسلمانان را معاینه میکرد.

جوهر عالی اخلاق معنوی حضرت عایشه همانا طبع فیاض او بود اندک اندک میان دوخت و سپس تمام آنرا بیک بارگی خرج میکرد و تمام دارایی خود را بدون اندک تأمل و درنگ در راه خدا بمصرف میرساند.

یک کورت سائله ای که دو کورت در آغوش داشت، بدر خانه حضرت عایشه میآمد در آن وقت در خانه ام المومنین سوای بکدانه خرمای خشک چیز دیگری نبود آنرا دو نصف کرد و بدو طفل بداد. کورت دیگر دودانه انگور نیز بیک عایشه بود بسائل بکدانه آنرا بداد. سائل از بدین بکدانه انگور اظهار تعجب کرد. حضرت عایشه او را بدین نکته آیت متوجه ساخت. فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره. یعنی کسیکه ذره ای هم نیکی کند پاداش و آنرا خواهد دید.

یک دفعه امیر معاویه یکصد هزار درهم باو فرستاد و تا عصر تمام آنرا به فقرا و محتاجان تقسیم کرد. تصادفاً که در آن روز ۳۰ روزه داشت فرکرش گفت شام چیزی نداریم. حضرت عایشه اظهار کرد مرا بیشتر خبر میکردی. از فیاضی و سخاوت ام المومنین مثالهای متعدد در لابلای کتب سیر و تاریخ وجود دارد. چه بسا اوقات علی رغم ضرورت خود، پرلی که بدست او میافتاد تمام آنرا در راه تأمین آسایش دردمندان و بینوایان مصرف میکرد. در حالیکه خودش روزه میداشت و گرسنه بسر میبرد.

در قلب حضرت عایشه ترس خداوند وجود داشت و رقیق القاب هم بود زود میگریست. در حجة الوداع، با بر مجبوریت، نتوانست شرکت نماید از محرومیت خورد میگریست ولی حضرت محمد (صلعم) را تسلی داد و آرام کرد. یک کورت از خوف دجال گریه سرداد. هر وقتیکه بیا جنگ جمل میافتاد

زارزار میگریست. در دم مرگ نسبت به آن واقعه اظهار تأسف میکرد که اینک اش موجود نبود می. بیک دفعه راجع به سخنی سوگند یاد کرد و بعداً با اثر اصرار مردم سوگند خود شکست و برای کفاره آن چهل غلام آزاد گردید. ولی حضرت عایشه هرگز تسلی نگر دیده بود هر وقتیکه بیاد آن میافتاد اشک میریخت. گاهی بر بیچارگی مردم متأثر میشد و گریه میکرد.

حضرت عایشه اکثر عبادت مشغول میبود و سخت نمازگزار بود و شبها بآحضرت (صلعم) نماز تهجد میگذارد و پس از رحلت حضرت محمد (صلعم) هم به آن پابندی داشت و به تر اویح اهمیت مخصوصی قایل بود. حضرت نشا کثراً روزه میداشت و بحواله عده ای از موءرخان، ام المؤمنین دائم الصوم میبود. یک کورت در روزهای گرم عرفه روزه داشت و با اثر گرمای شدید بسرخورد آب میریخت برادرش او را دعوت به نان خوردن کرد ولی حضرت عایشه پیشنهاد او را رد کرده اظهار کرد از آنحضرت (صلعم) شنیده ام که روزه گرفتن در عرفه خداوندگناهان تمام سال مسلمانان را عفو مینماید.

حضرت عایشه بادای فریضه کعبه الله علاقه مخصوصی داشت و تقریباً هر سال بزیارت خانه خدا میشد. در آنجا در مواضع معین اقامت میکرد و در عرفه روزه میگرفت.

حضرت عایشه از ماهی کوچک و ریزه اجتناب میکرد. در یک حوبلی او کرایه نشینی سکونت داشت و آن نان شطرنج بازی میکردند. صدای دانه های شطرنج خبرش او نیامده باو پیغام فرستاد اگر در رفع صدای آن نمیکوشد بهتر است حوبلی را تخلیه کند. حضرت عایشه حتی بر حشرات و گزندگان لطف داشت. یک دفعه ماری را که بحجره او آمده بود بکشت و لسی بعد از کشتن آن اظهار تأسف مینمود و برای نلافی آن غلامی را آزاد کرد. یک کورت دیگر حضرت عایشه چهل غلام آزاد کرد و شمار غلامان آزاد شده او ۶۷ تن بود. بریره کنیزی بود که خواجهاش باو گفته بود در صورت تهیه مبلغ معین او را آزاد خواهد کرد نامبرده برای حصول

آن مبلغ بجمع آوری اعانه پرداخت و لی حضرت عایشه تمام مبلغ مذکور را تادیه کرد و او را آزاد ساخت .

حضرت عایشه با پیروی از توصیه آنحضرت (ص) با طبقات مختلف مردم مطابق مقام و اهلیت شان رفتار میکرد .

حضرت عایشه بحجاب اهتمام مخصوصی ابراز میداشت و از بیگانگان حجاب میکرد . هنگام زیارت خانه خدا با اثر از دحام مردم از بوسه زدن به حجرا لاسود امتناع میورزید . در موقعیکه بطواف کعبه مشغول میگردد مردم از آن جا بیرون میشدند . حتی در طواف هم حجاب داشتند و حضرتش از خدمت گاران خود در وی میپوشید . از مردگان روی پوشیدن ضرور نیست ولی حضرت عایشه کمال احتیاط را رعایت کرده و پس از دفن حضرت عمر در حجره نبوی ، همیشه بآن جا روی پوشید . میشد .

مناقب :

حضرت محمد (ص) فرموده است : بشما دو چیز میگزارم یکی قرآن کریم و دیگر اهل بیت . واقعاً اهل بیت نسبت بقربائیکه بآنحضرت (ص) داشتند محترم و گرامی پنداشته میشدند . و ای بخاطر باید سپرد که در حلقه اهل بیت حضرت عایشه رتبت مخصوص داشت . حضرت محمد (ص) حضرت عایشه را استوده است مثلاً عایشه طوری بر سائر زنان فضیلت دارد چنانکه طعام ثریب دیگر طعامها دارد . جبریل بآستان حضرت عایشه سلام فرستاد دو بار او را بدید و عالم مملکت بر عفت او شهادت داد . حضرت عایشه میگویید عنایاتیکه نصیب من گردیده دیگران هرگز از آن بسی بهره بوده اند : در خواب فرشتگان صورتم را بآنحضرت (ص) نمودند ، در هفت سالگی حضرت (ص) بامن نکاح کرد ، در ۹ سالگی زفاف کردم و یگانه زن باکره حضرت محمد (ص) بودم . در مورد من آیات قرآن کریم نازل گردید . جبریل را بچشم خود دیدم . آنحضرت (ص) سر را بر زانوی من گذاشت و دیده از جهان فرو بست .

مقام علمی عایشه:

حضرت عایشه با استثنای شماری از اکابر اصحاب از حیث فضل و دانش بر تمام مردان و زنان عصر برتری داشت.

ابو موسی اشعری میگوید: هر وقتیکه مایار آن حضرت پیغمبر بمشکلی مواجه میگردیدیم نزد حضرت عایشه میشدیم و از او معلومات مفید حاصل میکردیم. امام شهاب زهری، اظهار می نماید حضرت عایشه از تمام اصحاب علمیت بیشتر داشت و اکابر یاران پیغمبر مشکلات خود را از او می پرسیدند.

بحواله اکثر محدثین حضرت عایشه در علوم متداوله عصر اعم از فقه، حدیث، تاریخ عرب، طب، و شاعری از سرآمد روزگار بود. درینجا از مراتب علمی امالمؤمنین بصورت مختصر صحبت می نماییم و نخست معاومات حضرت عایشه را در تفسیر ارائه میداریم:

(۱) تفسیر:

قرآن کریم در طول بیست و سه سال نبوت نازل گردید و حضرت عایشه در سال چهاردهم نبوت، در حالیکه ۹ سال داشت، عروسی گردید و بیکاشانه حضرت محمد (ص) شد. بدینترتیب مدت ده سال همسر آنحضرت (ص) بود. متجاوز از نصف قرآن در کودکی حضرت عایشه فرود آمده بود ولی باوصف خوردمسالی باذکاوت و استعداد مخصوص در فرا گرفتن قرآن کریم از پدر خود بهره کافی گرفته بود. حضرت عایشه تا چهاردهسالگی قرآن کریم حفظ نداشت. پس از آنکه قرآن کریم تدوین گردید، حضرتش توسط غلام خود ابویونس، قرآن کریم نوشت. چنانکه صاحبمدلی از عراق بسراغ قرآن کریم او بیافتاد حضرتش مصحف خود باو بنمود و گفت در تقدیم و تأخیر سوره ها کدام نقصانی مترجمه نیست پس ابتدای آیات هر سوره را بخواند.

حضرت عایشه با امتیاز هم خوابگاری آنحضرت، استفاده های معنوی برده و شرح و تفسیر اکثر آیات مجمل و مشکل را از شوهر گرامی خود خواسته است.

بدین ترتیب معلم اولی و اساسی ام المؤمنین همان حضرت محمد (ص) بود. از همین جهت از حضرت عائشه تفسیر متعدد آیات بعمل آمده است درین جا به نکات مهم آن اکتفا میشود :-

(۱) آیاتی که گرفتن چارزن را اجازه داده چنین است .

وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النسا منی وثلاث وربع .
اگر میترسید که در مورد یتیمان انصاف نمیتوانید دوویا سه و چار زن نکاح کنید (اگر عدالت نتوانستید یک زن بگیرید .)

ظاهر اجزاء اول آیه با دوم آن بسی ربطی نماید زیرا بین حقوق یتیمان و عدل و انصاف و اجازه گرفتن چارزن هیچ تناسبی دیده نمیشود. حضرت عائشه آیات فوق را چنین تفسیر کرد :

بعضی مردم ولی یتیم گردیده و اقارب موروثی آن میشوند و با اثر ولایت خود میخواهد او را بحاله نکاح خود آورده بر ما مملکت او تصرف نماید چون کسی طرفدار او نیست لهذا هر طوریکه بخوهد او را زیر فشار قرار میدهد بدین ترتیب خداوند آن مردم را مورد خطاب قرار داده میفرماید با دختران یتیم که انصاف نمیتوانید دوویا سه و یا چار زن بگیرید ولی آن دختران یتیم را نکاح کرده ، بتصرف خود میآورید .

(۲) در مورد اینکه از شوهر خود شکایت می نماید در قرآن کریم چنین آمده است
وان امرات خافت من بصلها نشوذا او عراضاً فلاح جناح علیها ان یصلحاینها
صلماً و الصلح خیر ، (۱)

اگر کسی از شوهر خود ناراض و خوف اراض وجود داشته باشد در آن صورت در آن مضایقه ای نیست که هر دوی آنان بین خود صلح نمایند و صلح از هر حال بهتر است .

صلح جهت رفع عدم رضایت سخنی آفتابی و روشن است ، حضرت عائشه می گوید آیت مذکور در مورد زنی است که شوهرش او را دوست نداشته و با او کمتر

مقاربت می نماید و یا اینکه زن نظر به کهلوت از خدمت گزارری شوهر بدر شده نمیتواند درین مورد اگر زن طلاق را نپسندد و شوهر را از حق خود معاف بسازد بنابراین درین صورت این مصالحت باهمی بد نبوده بلکه از فراق قطعی بهتر است.

(۳) در قرآن کریم در مورد نماز چنین امر گردیده است:

حافظوا علی الصلوات والصلوات الوسطی (۱)

پابند نماز باشید مخصوصاً نماز وسطی .

راجع به نماز وسطی بین باران حضرت محمد اختلاف نظر وجود داشت . در مسند امام احمد از زید بن ثابت و اسامه روایت شده که مقصد نماز وسطی نماز ظهر است . عده ای از باران حضرت پیغمبر بر آنند که مقصد آن نماز صبح است ولی حضرت عایشه اظهار می کند که مقصد آن نماز عصر است و حضرت نش چنان باین تفسیر خود عقیده داشت که در حاشیه مصحف خود آنرا توضیح داده است و صحت تفسیر حضرت عایشه از طرف حضرت علی ، عبدالله بن مسعود و دیگران تأیید و تصدیق گردیده است .

(۴) حدیث :

در حقیقت موضوع علم حدیث شخص حضرت محمد (صلعم) است و چون حضرت عایشه قسمت بیشتر زندگانی خود را در محضر پیامبر اسلام بسربرد لهذا نسبت بسائر همسران حضرت پیغمبر از گفتار و کردار حضرتش بیشتر بهره مند گردید . اگر چه حضرت سوده سالها قبل از حضرت عایشه افتخار همسری حضرت محمد (صلعم) را حاصل کرده بود ولی بنابراین کبر سن از تحصیل حدیث کنار گرفته بود . از جانب دیگر چون حضرت عایشه بآن حضرت (صلعم) بیشتر در تماس بود و حجره وی در کنار مسجد نبوی قرار داشت باین صورت در استماع حدیث از سائر همسران پیامبر اسلام برتری یافت و از جمله صحابه کثیر الروایه بشمار آمد . این نکته را بخاطر باید سپرد که حدیث در

(۱) سوره بقره آیه ۴۱

طول زندگی حضرت محمد (صلعم) تدوین نگردیده بود ولی تابعینی که باین عمل مهم اقدام کردند پایان قرن اول هجری بود و باین صورت اکثر آنان جوان بودند. اصحاب کثیر الروایت هفت نفر اند :

| تعداد روایات | نام |
|--------------|--------------------------|
| ۵۳۶۴ (۱) | ۱ - حضرت ابوهریره |
| ۲۶۶۰ | ۲ - حضرت عبدالله بن عباس |
| ۲۶۳۰ | ۳ - حضرت ابن عمر |
| ۲۵۴۰ | ۴ - حضرت جابر |
| ۲۶۸۶ | ۵ - حضرت انس |
| ۲۲۱۰ | ۶ - حضرت عایشه |
| ۲۲۷۰ | ۸ - حضرت ابوسعید خدری |

در جمله راویان کثیر الروایت، حضرت عایشه مقام ششم را حائز است نام آنانیکه پیش از حضرت عایشه ذکر گردیده اغلب آنان پس از وفات ام المومنین سالهای طولانی زیسته و در جمع و تدوین حدیث رنجهابرده اند. و این نکته را هم فراموش نکنیم که حضرت عایشه بحیث یك زن اگر محدودیت ها و معذورتها نمیداشت هرآینه در تدوین و جمع حدیث نسبت با کثر آنان موه فقیهت بزرگ نصیب او میگردد.

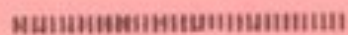
از جمله احادیثی که از حضرت عایشه روایت گردیده ۲۶۸ حدیث آن در صحیحین شامل است، ۱۵۴ حدیث شامل هر دوی آن میباشد ولی ۵۴ حدیث تنها در بخاری و ۵۸ حدیث صحیح مسلم نقل شده است. امام احمد در مسند خود احادیث حضرت عایشه را نقل نموده و اگر احادیث ام المومنین بصورت مستقل بطبع میرسید هرآینه بشکل یك کتاب ضخیم عرض اندام می نمود. (نا تمام)

(۱) تعداد روایات ابوهریره ۵۳۷۴ حدیث است. پرتو اسلام استاد محمد امین صفه

| | |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| بیا دی نوی شراب خنبلی دی پوهیزم | په رخسار دی گل کرلی دی پوهیزم |
| که هزار خله لاس سره کری په نکریزو | تا خما په وینو و لیلی دی پوهیزم |
| معرکه خما د مرگت نده نور خه ده | رقیبان چه تا بللی دی پوهیزم |
| خه حاجت دی چه دی خط په ملا لولم | دا خما په باب دی بنکلی دی پوهیزم |
| ته خپل جور و جفا خه له بنسایسی ما ته | ما همه واره لیدلی دی پوهیزم |
| چه رقیب اوتا غوزونه سره ورکړه | ما هغه ساعت ژرلی دی پوهیزم |

رقیبان خکه تیری په رحمان کاندی

چه تا خوا پوری نیولی دی پوهیزم



| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| چه پتور و سترگو تورر انچه شی پوری | له یوی توری بلا پاخی سل نوری |
| تور سترگی توری زلفی توری وروخی | دا همه توری بلا دی آدم خوری |
| له یوی بلا خوک خمان ساتلای نشی | ما ته تولی سل بلا شو پر له پوری |
| نه د مرو په حساب نه د ژوند ویم | عاشقی کرم تر دا میانه پوری ووری |
| اوس زماله نام و ننگت سره خه دی | ولی ویرکه ویرژلی په سرتوری |
| که ته خمان نه افلاطون وائی نا صحه | ما ته عین لیونی د مجنون و روری |
| اوس به کفر ته د توروز لفو و و تخم | گنره مکره ته د پند خبری نوری |

کوم بو بت دی ناست په زره کینی دی حمیده

چه مدام په پرستش ورتسه نسکوری

دہلی دفاع مطبعہ

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