

Apr-Jul, 60

# پوئجی ادبیات

Adab. Kabul

Vol.8, No.1-2, Hamal-Sartan 1339  
(March-June 1960)

فروشگاه کتاب فرهاد انوری  
Farhad Anwari Book Store  
مکروربان سوم کابل  
پست بکس ۵۳۱۸

علمی ، ادبی ، تحقیقی  
تاریخی ، فلسفی ، اجتماعی

Ketabton.com

# ادب

دایمیا زخاوند ، پوئجی ادبیات

## هیئت مراقبت

ملك الشعرا استاد بیتاب  
 پروفیسر محمد علی میوندی  
 دکتور غلام عمر صالح  
 دکتور سید محمد یوسف علمی

## درین شماره

نویسنده	صفحه	مضمون
مترجم استاد بیتاب	۱	علم کلام
زهرا	۲۷	جریانات اندیشه و فکر ...
فرحت، فیضی	۴۴	دو قطعه شعر
مترجم نگهت	۴۵	تاریخ مختصر ادبیات ...
م آصف انصاری	۶۷	فیدون
الهام	۸۸	کلاغ
نگهت	۹۸	نامه و یکتور هوگو
د ا کتر علمی	۱۰۲	ابن خلدون
راحت ز انجیلی	۱۱۴	سین چپی چپی
اداره	۱۱۷	اخبار پوهنچی

## شرح اشتراك

محصّلین و محصلات ۱۲ - افغانی  
 مشترکین در مرکز ۱۵  
 مشترکین در ولایات ۱۸  
 در خارج ۲ دالر

## آدرس

مدیریت نشرات پوهنچی ادبیات،  
 شهر نو - جاده شیر علی خان،  
 کابل،  
 افغانستان

قیمت این شماره ۶ - افغانی

مهتم: عبدالحق احمدی

18 APR 2005

CONTINUATION 6

فروشگاه کتاب فرهاد انوری  
Farhad Anwari Book Store

مکروریان سوم کابل  
پست بکس ۵۳۱۸

# ادب

شماره اول و دوم سال هشتم

حمل - سرطان

۱۳۳۹

ترجمه: استاد بیتاب

## علم کلام

هر سخن که موافق اصول منطق جدلی ترتیب می شد خواه زبانی میبود و خواه تحریری خصوصاً در مسائل اعتقادی مردم عرب آنرا کلام (۱) مینامیدند و اهل چنین اقوال را متکلمین میخواندند.

(۱) احکام عقاید دینی بطور عمومی فقه نامیده میشود مگر بطور مخصوص اعتقادات رافقه اکبر مینامیدند. عملیات دینی رافقه و مباحث اعتقادات را علم توحید یا علم کلام نامیده اند علم کلام از انجبه که مشهورترین مسأله ای که در اجراف آن مباحثه میکنند کلام الله است و یا از جهتی علم کلام مینامند که از ان قدرت بر کلام شریعات میبایند چنانکه منطق در فلسفیات است. و یا از جهتی که بامخالفین در ان بسیار سخن زده اند. چرا که کلام همان است که در ان قوه دلایل باشد و حرف بیدلیل کلام نیست مثلاً دو کس سخن میزنند پس سخن هر کدام از ان دو که پخته و مدلل بود میگویند سخن همین است. یا از جهتی این علم را علم کلام نامیده اند که متکلمین بافلاسفه در مقام مقابله بر آمدند چون آنها فن معارضه خود را منطق نام نهاده بودند اینا بالمقابل کلام نهادند و منطق و کلام دو لفظ مترادف است. شهرستانی میگوید که لفظ «کلام» در عهد مأمون الرشید اصطلاح فنی گردیده بود و اینکه در محاوره میگویند من بهمه راه فلانی یکدو سخن دارم اکثر از ان مقصد مباحثه و مجادله میباشد. پس ثابت شد که کلام بمعنی مقابله با خصم نیز هست برای اینکه یقین کامل شود کتاب «المواقف» و «ملل والنحل» را مطالعه باید کرد و همچنین در دایره المعارف ماده «فقه» و «کلام» را خوانند و «شوارق الالهام» و «الانتصار» و «رساله التوحید» این خلدون را ملاحظه کرد.

استعمال لفظ «کلام» نخست در مقاله مفرد بوده است و به معنی اصطلاحی بر تمام مذاهب متکلمین از مبادی و مقدماتش گرفته تا منتها هر چه باشد، اطلاق میشود؛ همچنین لفظ متکلمین در آغاز برای متخصصین علم عقاید استعمال میشد و لسی رفته رفته مخصوص متکلمینی گردید که تابع اهل سنت و مخالف معتزله اند. آری نخست متکلمین بنای عقاید را استوار کردند و بعد از آن گروه دیگری از علماء بشرح و بسط و اقامه دلائل بران کوشیدند. از آنجا که ظهور علم کلام در اسلام یک چیز نو پیدا بود اهل حدیث آنرا نمی پسندید چه نزد آنها هر چه غیر از احکام فقهیه عملیه باشد بدعت است و ایمان نزد آنها محض طاعت است نه طوریکه طائفه مرجیه و معتزله خیال میکردند که آن محض علم است (۱) بلکه این دو طائفه اخیر نظر عقلیه را از جمله واجبات مسلمانی میدانند مگر اتفاقاً این نظریه در آن عصر بنظر قبول دیده میشد چرا که در حدیث شریف آمده است:

اول ما خلق الله تعالی العلم او العقل.

معتزله و مخالفین شان :

اختلاف آراء در زمان امویها آغاز و در عهد اول عباسی شدت گرفت بهمان اندازه که شعبه این آراء وسعت پیدا کرد میان آنها و اهل حدیث مخالفت کسب شدت کرد و مذهب شیعه یا مذهب کلامیه بتدریج متمیز گشته روز بروز انتشارش زیاده شد اهل معتزله که جانشین طائفه قدریه و مذهب شان مبنی بر نظر عقلی بود از عهد مأمون تا عهد المتوکل ترقی زیاد داشت. زیرا که قبل از آن از طرف

(۱) در کتاب «التبصیر فی الدین» مولفه اسفرائینی که یک نسخه خطی آن در کتابخانه جامع از هر موجود است در صفحه (۷۳) آن آمده است و مما اتفقوا علیه المعتزله من فضائلهم ان العبد لا يحصل له صفة الايمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ..... ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافرا لا يحكم له بالايمان. حاصل مطلب اینکه نزد معتزله دانستن علم مناظره و مجادله برای الزام مخالفین در اعتقادشان فرض است و کسیکه بآن رتبه نرسد کافر است. حکم ایماندارى بروى نکنند.

سلاطین عصر در امتحان عقاید مردم بجای دلیل شمشیر ممتحن مقرر بود، عرض و جو دنمیکردند. نهایت اینکه در آنوقت اهل حدیث بمخالفت شان برخاسته مذهبی در عقاید ترتیب دادند که در بین عقاید عامه ساده لوح و عرفان متکلمین حد وسط را اتخاذ کرده بود. این عقاید بامذهب معتزله مخالفت بود این مذهب در امور یکه متعلق به حضرت آلهی است قائل تشبیه و در علوم انسان و علوم اکوان قائل مادیت بود.

نفس را جسم می پنداشتند یا عرض برای جسم، ذات آلهی را همچو جسم انسان تصور میکردند حال آنکه تعلیمات اسلامی ازین تشبیه که نصاری خدا را پدر میگویند بیزار است و حتی بعضی از مسلمین در خصوص خدا چنان اعتقادات بیمعنایی داشتند که عقل نمی پسندید.

چنانکه بعضی تمام (۱) اعضای جسمانی را غیر از ریش و دیگر چیزها که نشان مردان شرقی است، بخدا قائل بودند.

### افعال انسانی و افعال الهی :

نخستین مسأله که موضوع بحث متکلمین میباشد افعال انسان و مقدرات اوست قدریه که اسلاف معتزله اند میگویند که انسان در افعال خود مختار است و خاص ترین لقبی را که بر معتزله اطلاق میکنند عدل است و صفت عدل را مخصوص معتزله میدانند و دلیل شان این است که میگویند معتزله هیچگاه بخدا نسبت صدور شر

(۱) آن گروه را مشبهه یا مجسمه خوانند چرا که موه منان سلف که بقرآن ایمان داشتند از کمال احتیاط آیات متشابهه را هم تأویل نکرده اند تا چه رسد بآیات محکم، چرا که تأویل علم ظنی است و ظن در حق خدای تعالی جائز نباشد. اما برعکس غالی شیعیه و بعضی از اهل حدیث صراحه قائل اند به تشبیه و برای خدای منزله از شبه و نمون صورتی دارای ابعاض و اعضا مقرر کرده اند و برایش انتقال و مضافه را جائز شمرده اند از داوه د الجوری حکایه کنند که گفته مرا از داشتن فرج و احیه معاف دارید و از غیر اینها بپرسید. و خدای را جسم و گوشت و خون می پنداشت و میگفت که خدای دارای کاکل و موی نهایت مجعد است. مثلیکه این مجسمه و تشبیهات غلیظ را از یهود گرفته اند و چیزهایی میگویند خلاف علم و عقل (کتاب الملل والنحل را مطالعه باید کرد).

را نکرده و نمیکند و ثواب و عقابی که به انسان میرسد از عمل خود اوست . علاوه برین اطلاق اهل توحید را نیز بر آنها کرده اند و دلیل شان این است که میگویند این طائفه محض بذات آلهی قائل بوده صفات او را منکرند و میگویند بر ذات آلهی نباید چیز دیگر را افزود . گویا این عقاید شان بطور مرتب موافق بنظریات اهل منطق و اصحاب ما بعد الطبیعه میباشد . در نیمه اول قرن دهم میلادی مطابق قرن چهارم هجری نام مذهب خود را مذهب توحید نهاده بودند و عدل خداوندی را در درجه دوم قرار داد ، بودند .

معتزله که انسان را فاعل مختار میدانند مراد شان این است تا ثابت کنند که انسان خودش محاسب افعال خود است و خدا عادل است و ممکن نیست که شر از خداوند مستقیماً صدور کند . پس بعقیده معتزله انسان خالق افعال خود است ( و او تنها خالق افعال خود ) . و از ایشان کم کس است که شك و اشتباه داشته باشد . در اینکه قدرت بر عمل و استطاعت فعل خیر یا شر از خدا است . از اینجا مبحث دقیقی پیدا میشود که در ضمن انتقاد میکند از فکر فلاسفه ای که در خصوص زمان دارند این مبحث تعلق میگیرد ببتوانایی که خداوند تعالی در وجود انسان آفریده است و آن اینست که آیا فعل بر آفریدن انسان مقدم است یا هر دو در آن واحد یکجا خالق شده اند ؟

پس اگر گویند فعل مقدم است بجواب شان گفته شود که این از دو حال بیرون نیست یا آنست که دو زمان فعل باقی میماند و این منافی عرض بودن آنست که گفته اند «الاعراض لا یبقی زمانین» و یا آنست که قبل از آن فعل زوال می پذیرد پس درینصورت فعل مطلقاً محتاج بآن نیست . بعد از آن نظر عقلی از بحث افعال انسانی منعطف شده در حوادث طبیعی منتقل گردید .

اگر موضوع بحث در حالت نخستین بود پس علاقه بین خدا و انسان و اگر موضوع بحث دومین است علاقه بین خدا و طبیعت باشد . پس قوای فعاله موهوبه در طبیعت و سائل یا علل ثانوی بشمار میرود .

بعضی در صد بحث آن بر آمده گفتند که ذات طبیعت شأن تمام چیزهاست در وجود مخلوقات الهی و مبدعات حکمت او، چنانکه عدل خدای قادر مطلق او را در افعال مقید میگرداند اینجا حکمتش آنرا مقید میکند بلکه از وجود شر بر روی زمین حکمت الهی را نمیداند زیرا او جز نیکوتر را نمیکند و شر؛ مفعول و مقصود الهی نیست. بعضی از متقدمین معتزله گفته اند: خدا بر ظلم و جور قدرت دارد ولی نمیکند (۱)

اما بعض دیگر از ایشان عقیده دارند که خدا بر کردن چیز یکه بر نقص دلالت کرده منافی کمال او باشد قدرت ندارد. اما مخالفین معتزله عقیده دارند که الله تعالی بقدرت مطلقه و اراده کامله خود که احاطه پذیر نیست جمیع افعال و حوادث را می آفریند. آنها از معتزله و زردشتیان بیزار بودند چه این دو طائفه قائل بدو خالق اند خالق خیر خدا (ج) را میدانند و خالق شر شیطان را (نع) زیرا مذهب مخالفین معتزله توحید است که اصلاً اضطراب و اشتباه را در آن راه نیست. آنها نه بشر را خالق فعلش میدانند (۲) و نه طبیعت را آفریننده حادثاتی که در دست، بر خلاف معتزله که برای بشر و طبیعت هر دو قدرت ثابت میکنند.

### ذات خدای تعالی (ج) :

از بیانات گذشته و واضح شد که عقیده معتزله در امور یکه متعلق به خدای تعالی است.

(۱) این سخن از ابراهیم نظام است پس در نزد او خدا موصوف بقدرت شر نیست. بمذهب او قبح صفت ذاتیه قبیح میباشد و او اضافت فعلی را بطرف خدا جائز نمیداند و تجویر وقوع قبیح را نیز از وی قبیح میداند و چون مخالفین ابراهیم نظام بر او انتقاد و اعتراض کرده گفتند او خدای را مطبوع و مجبور و بی قدرت نشان میدهد بر کلریکه از او صادر نمیگردد یعنی شر و بدی؛ پس بجواب گفت: ای کسانی که ابراهیم نظام را در قدرت ملامت میکنید او شما را در فعل ملامت میکند زیرا نزد شما مستحیل است که فعلی را بکنند اگر چه مقهور اوست پس بین من و شما چه فرق شد؟

(۲) زیرا در قرآن کریم است که «والله خلقکم و ما تفعلون» یعنی خداوند شما را آفریده هر فعلی را که از خیر و شر میکند پس خالق جز او تعالی دیگری نیست (مترجم بیتاب)

باعقیده عامه و عقیده اهل حدیث مخالفت دارد و باینشرف نظر عقلی این اختلاف در مسأله صفات الهی بنوع خاصی ظاهر میگردد.

اسلام از بدو امر صفت وحدانیت را برای خدای تعالی موعکد بتأکید جازمی واجب گردانیده است و این مانع آن نسبت که بعضی اسمای الله چنانست که هم بخدای تعالی و هم بانسان اطلاق میشود.

و نیز بار تعالی را بصفت بسیار (۱) می ستایند و شک نیست که قرار علم عقاید مسیحیان نیز شامل بعضی صفات بزرگ شده که مراتب اولیت را مخصوص گردانیده و آن عبارتست از علم و قدرت و حیات و کلام و سمع و بصر. ولی در دو صفت اخیر که سمع و بصر است از تأویل چاره نیست و آن تأویل اینست که آن دورا صفت حسی نمیدانند یا اینکه از هر دو بیکبار صرف نظر میکنند زیرا که تعدد صفات از لیه با توحید و اجبسی مطلق او تعالی منافات دارد. متکلمین از ثالوث مسیحیان اجتناب دارند زیرا مسیحیان قدیم اقانیم ثلاثه (۲) را بصفت تأویل کرده اند لیکن معتزله خود را از این تنگنا کشیده گاهی بعضی صفات را فرع صفت دیگری دانسته هر دو را یک صفت پنداشته اند چون علم و قدرت و گاهی برای این صفات الهیه و جوهی اعتبار کرده اند یا اینکه را صفات عین ذات دانسته اند و این سخن شان مستلزم نفی صفات الهیه میگردد و باری در باقی ماندن اهمیت صفات کوشیدند از راه احتیال در طریق تعبیر مثلاً در حالیکه فیلسوف نفی صفات کرده میگوید: الله ذات يعلم بذاته (خدا ذاتی است عالم عالم بذات خود) متکلمین معتزله میگویند: ان الله يعلم (۳) بعلم و علمه بذاته (هر آینه خدا عالم بعلم است و علم او بذات اوست)

(۱) چون سمیع و بصیر که جز مشارکت اسمی چیزی نیست.

(۲) اقانیم جمع اقنوم بمعنی اصل هر چیز و باصطلاح ترسایان اقنوم سه هست: وجود و حیات و علم. آنرا اب و ابن و روح القدس نیز گویند و نام سه کتاب مذهب نصاری است در بیان هر سه اقنوم مذکور.

(۳) در بین این دو قول فرقی دیده میشود و قتیکه کتاب الملل و النحل را مطالعه کنید.

باز ابو هاشم میگوید: ان الله عالم لذاته.



واهل سنت گویند این نظریه و عقیده در ذات پروردگار معنی الوهیت را از بین میبرد و عقیده باطل است. معتزله و مخالفین شان همه قائل اند باینکه تخلیق فعلی است از افعال الهی و دیگری در آن شرکت ندارد و عالم حادث است و آفریننده کائنات او تعالی است.

### وحی و عقل :

از بیانات گذشته معلوم شد که متکلمین کلام را از جمله صفات ازلیه الله تعالی می‌شمارند و بسا که سخن در قدیم بودن قرآن نیز بمیان آید چنانچه مسیحیون را است اما معتزله گویند اعتقاد بقدم بودن قرآن در مقابل قدیم بودن الله تعالی شرک است و بعضی خلفارای معتزله را پسندیده رسماً اعلان کردند که قرآن مخلوق است و هر که ازین اعتقاد سر باز زند آشکارا بکیفر کردار خود خواهد رسید. و معتزله این نظریه را که بروح اسلام نزدیکی داشت بخود نسبت داد و در اثر آن اگرچه بر دشمنان خود دقوقیت حاصل کردند مگر بالاخره زمانه دشمنان شانرا تقویه کرد زیرا ورع اهل تقوی از حیث غلبه بزرگتر از آن بود که این نظریه عقلیه را بپذیرند. پس معتزله نزد برادران دینی خود ماموم و مطعون واقع گردیدند زیرا احترام عظمت و اجلال قرآن را که کلام الهی است نگاه نداشتند و چون ظاهر قرآن بامذاهب شان مطابقت نداشت مجبور شدند که آنرا بزور تأویل با مذاهب خود موافق سازند. ولی حقیقت آنست که معتزله در امور دین نسبت بقرآن بیشتر از عقل استمداد کرده اند. و دیگر اینکه معتزله در ادیان ثلاثه سماویه نظر و یکی را بآن دیگر مقارنه و مقابله کرده اند حتی این ادیان را با تعلیمات مذهبی ایرانیان و هندوان نیز مقارنه و با افکار فلسفی نیز مقایسه نموده اند بالاخره بشریعت فطریه عقلیه رسیدند که از آراء مختلفه صورت گرفته بود. و این شریعت مبنی بر اینست که در آن یک نوع علم فطریست که حتماً انسان را بسوی خدای یگانه ایکه آفریننده و حکیم است، میکشاند. زیرا او تعالی عالم را بیافرید و انسان را عقل داد که توسط آن آفریننده را بشناسد و خیر را از شر

فرق کند و در مقابل این شریعت فطریه یا عقلیه معارف دیگر نیست که بواسطه وحی بر انبیاء فرو داده است و وحی مستفاد از مصدر خارج از فطرت انسانیست (۱) باین نظریه اخیر؛ معتزله بامذهب خویش با آخرین نتیجه منطقیه سیر کرده اند و همین کار است که ایشان را از دایره اجماع امت اسلامی کشیده است بحدی که آنها در میدانی و این جماعت در میدانی دیگری مانده است در آغاز که زمانه بکام ایشان بود و سلطه سیاسی موافق بمرام شان مجلسها میگرداند و میخواهند نظریات خود را هر طرف شایع کنند اما این وضع دوام نکرد و فوراً بواسطه تجربه درس گرفتند که آیندگان از آنها آن درس را آموختند و آن اینست که استعداد جماعات بشریه برای پذیرفتن دینیکه تسلفی آنرا واجب کند آماده تر است نسبت بقبول کردن مذهبی که مبنی بر عقل باشد.

### ابو هذیل

اکنون لازم است در خصوص بعضی ائمه معتزله تدقیق کرده شود تا آنچه از صورت عامه مذهب شان گفته ایم از افراد ممتاز شان خالی نباشد و خوبست که اول در باب ابو هذیل علاف که در نیمه قرن نهم میلادی وفات یافته صحبت کنیم. ابو هذیل يك متكلم مشهور و نخستین متفکر است که میدان فلسفه را توسعه داده در مذهب کلامیه شان از آن استفاده کرده است. نظریه ابو هذیل آنست که صفت در ذات ممکن نیست که صورت زائد را اختیار کند زیرا صفت یا عین ذات است یا غیر ذات. برای توفیق بین الطرفين میگوید: ان الله عالم بعلم و علمه ذاته (خدای عالم بعلم است و علم او ذات اوست) همچنین زنده است بحیات و حیات او ذات اوست و قادر است و قدرت او ذات اوست. و این صفات ثلاثه را

(۱) معتزله متفق اند که معارف تماماً معقول است و واجب بنظر عقل و شکر منعم؛ واجب قبل از ورود سمع و نیز معرفت حسن و قبح بعقل واجب است همچنین پیروی از خوبی و اجتناب از بدی لازم است و اگر مفکر در یکی از این چیزها قصور ورزد مستوجب عقوبت است.

(وجود ذات الهیه) نام نهاده طوریکه مسیحیون قبل از وی بهمین نظر به بوده اند. و آن موافق است با نظر به آنانیکه میگویند سمع و بصر و امثال اینها صفات ازلیه خداوندیست.

ابو هذیل عقیده داشت که خدا شنوا و بیناست و بزودی می شنود و بزودی میبید. حال آنکه بر ابو هذیل آسان بود مثل آنانیکه از فلسفه آن عصر متأثر بودند بر این دو صفت چنان تأویل مینمودند که صفت حسیه از آن منفی میگردید چنانکه برای لقای پروردگار در روز قیامت تأویلاتی کرده اند چه آنها سمع و بصر را از اعمال روحیه اعتبار کرده اند. زیرا ابو هذیل میگفت حرکت بچشم دیده میشود لیکن لمس کرده نمیشود چرا که جسم نیست. و ابو هذیل اراده الله را ازلی نمیداند بلکه میگوید کلمه تکوین عبارت ازینستکه خدای برای تکوین چیزی بلفظ «کن» امر میکنند و این حادث است نه در محل. و اراده هر مرید و مراد را منشا به میگرداند. بنابراین تکوین در مکان و وسط است میان خالق ازلی و عالم مخلوق حادث. این کلمات عبارتست از اراده آلهیه و بمثابه جوا هر متوسط است و مشابته دارد بمثل افلاطونیه یا عقول افلاک.

اما شباهت آن بقوای غیر جسمی از اشخاص روحانی بیشترست.

ابو هذیل فرق میگذارد در میان امر تکوینی که حادث میشود ولی نه در محل و میان امر تکلیفی که بصورت امر ونهی بوده بواسطه آن مردم مخاطب میشود و قیامش به محل است پس شأن او مقصور و وابسته بر همین عالم فانی باشد و طاعت بچیزی که متضمن امر ونهی باشد. و همچنین گناه جز در همین دنیا نباشد و امر ونهی بنا بسببیکه در آن تکلیف است مستلزم عقیده اختیار و قدرتست برای انسان که هر چه را بخواهد اجرا میتواند.

امادار آخرت دار تکلیف شرعی نیست و اختیار کرد و ناکرد در آن نباشد و آنجا هر چیز محض باراده الله راجع است و در حیات آخرت حرکت نباشد زیرا حرکت

مبدأ میخواهد پس بانتهای عالم منتهی میگردد و طوریکه سکون دائمی سکون دائمی بر آن وارد میشود (۱)

ابو هذیل نتوانسته که به بعث جسمانی قائل گردد و در میان افعال اختیاریه خلقیه انسان و افعال طبیعییه فرق میگذارد یعنی در افعال قلوب و افعال جوارح فرق میکند و وقتی عمل را اختیاری خلقی می شمارد که بدون اکراه اجرا شود و آن خاص از کسب انسانست که بقدرت خود حاصل کرده است. اما معرفت را فیضی میداند که خدای تعالی بر انبیاء بصورت وحی فرستاده است و بدیگران از طریق فطری عطاء میشود. قبل از نزول وحی مرجع انسان در معرفت بران محض بفطرت عقلیه بوده است زیرا بمعرفت الهی و فرق خوب از بد عقل فطری تواناست و میتواند که بر نیکویی و راستی و عدل اقدام کند و از بدی و دروغ و ستم بپرهیزد.

**نظام :**

ابو هذیل را از حیث عمر شاگرد کوچکی ملقب به نظام بود که در سال ۸۴۵ میلادی فوت کرده است. این مرد خیلی مفکر و قابل ذکر است و جاحظ که یکی از شاگردان اوست صفتش را چنین میکند: «علم نظام وسیع و فکرش نهایت دقیق است راست گفتار و نیکو کردار و سنجیده رفتار است.»

اما در انجام امور ثابت قدم نبود و رازر از نگاه کرده نمیتوانست و کار را بگمان می سنجید. معاصرینش او را مست رأی یا زندقه میخواندند و اقوال او که در میان

۱ - ابو هذیل انتهای حرکت را سکون گفته از جهتی که میگوید حرکت را اولی میباشد که از آن آغاز میکند و چیزیکه او را باین فکر و ادراک کرده قول اخیر است زیرا او خواسته است که قدم را تنها صفت خدای تعالی قرار دهد و حدوث را ثابت کند.

و سخن بحرکت از حرکت پیدا میشود که منافی حدوثی است که ابو هذیل و شاگردش نظام خواسته اند برای خدای آنرا ثابت کنند.

ابو هذیل بقای حرکت را نه تا آخر پنداشته که منافی بقا و دیگر صفات مخصوص خداوندی است ابو هذیل بانتهای حرکات اهل جنت و دوزخ و ورود سکون را بر آنها قائل است. لیکن اسکافی و نظام قول او را رد کرده اند.

مردم شرق شایع است اکثرش از فلسفه «انباذوقلیس» و «انکساغورس» است. نظام عقیده داشت که خدای بر فعل شر قدرت ندارد و بر کاریکه صلاح بند گانش در آن نباشد نیز قدرت ندارد. و بر آفریدن بیشتر از آنچه بالفعل آفریده قدرت ندارد اگر چنین نیست چه مانع است که تمام جود و جمال را که نزد اوست ظاهر نمیکند. بعقیده او اضافت اراده بالله تعالی از روی حقیقت نیست چرا که اراده همیشه مستلزم احتیاج مرید است و میگوید وقتیکه خدای تعالی را در افعالش مرید خوانند معنایش اینست که او خالق و منشأ آن فعل است همچنین اگر وصف شود که او مرید افعال بندگان خود یا اراده کننده و وقوع کدام امرست معنایش اینست که او تعالی حاکم یا آمر یا مخیر آن است.

و عقیده نظام آنست که خدای دنیا را تماماً بیافرید و جمیع موجودات را یک قسم آفریده مگر یک بدیگر پوشیده و کامند و بمرور ایام انواع معادن و نبات و حیوان و انسان از مکان خود می برابند. و نظام در مسأله جزء لایتجزی با فلاسفه موافقت دارد مگر بعد از آنان نتوانسته که در قطع این راه متناهی دلائل مسلسل اقامه کند مگر با فرض طفره و آن از جهت ممکن بودن انقسام مکان است بلا نهایت. او میگوید اجسام از اعراض مولف است نه از اجزای لایتجزی.

و چنانکه ابوهذیل نتوانسته است که امکان وجود صفت زائد را بر ذات تصور کند. نظام؛ عرض را غیر از ذات جوهر یا جز جوهر چیز دیگر تصور نمیکند مثلاً او آتش و حرارت را در چوب یا هیزم موجود میبیند بحالت پنهانی که بعد از احتکاک ظهور میکنند بعد از زوال ضدش که برودتست بعد از آن؛ آنجا حرکت یا تغییر در وضع پیدا میشود نه تغییر در کیف و نظام کیفیات محسوسه را از قبیل رنگها و مزه ها و بوها اجسام (۱) پنداشته و روح انسان را نیز جسم لطیف میگوید.

(۱) آنچه را که دیگران عادتاً اعراض نامیده اند مثل الوان و طعوم و روانح نظام آنرا اجسام لطیف اعتبار کرد ولی نظام تنها حرکت را عرض میدانند و پس اگر نظام در عرض آنرا میدید چنانکه دیگران دیده اند اجسام را مولف از اعراض نمیگفت و خود را نزد حکماء مطعون نمیگردانید.

و بهترین آنچه در وجود انسانست می‌پندارد و میگوید روح بتمام اجزای بدن ساریست و بدن بمنزله آله ایست برای روح. و چون خوب نگریم انسان در حقیقت روح است و علوم و ارادت غیر از حرکات نفس چیز دیگر نباشد. در مسائل اعتقادی و احکام شرعی منکر حجیت و دلایل اجماع و قیاس است و مانند طائفه شیعه در جستجوی امام معصوم است و اجماع مسلمین را بر ضلال ممکن میداند و میگوید مثالش اینست که اجماع کرده اند بر اینکه تنها حضرت محمد (صلعم) برای تمام فرستاده شده رسالتش عام است نه دیگر انبیاء حال آنکه خدای هر پیغمبر را بسوی تمام مردم فرستاده. نظام با این نظریه هذیل که میگوید «انسان معرفت خدا و معرفت امور پیرا که بروی واجب است بطریق عقل حاصل میتواند» شریک و متفق است.

نظام قرآن را معجزه نمیداند بلکه اعجاز همیشه قرآن در نزد او آنست که خدای تعالی معاصرین حضرت محمد (صلعم) را از آوردن مثل آن عاجز گردانیده بود و چیزهایی که مسلمانان در باب آخرت میگویند نظام آنقدر نگفته است. و نظریه اش در باب عذاب دوزخ این بود که بمجرد سوختن جسم اختتام می‌پذیرد.

### جاحظ :

از یار ان نظام نظریات بسیاری برای ما رسیده که مذاهب مختلفه را با هم جمع کرده مگر تمام این آراء خالی از ابته کار است. و جاحظ متوفای ۸۶۹ میلادی همان مرد بزرگوار است که از مدرسه نظام برآمده. جاحظ ادیبی است بلیغ العبارت و فیلسوف طبیعی و میگفت شخص دانشمند باید با علم کلام در است علم طبیعی راضمیمه کند. و در هر چیز عوامل طبیعی را و صف میکنند و باز در عوامل هر چه از اثر خالق کائنات باشد بیان میکنند و بعقیده او انسان میتواند که خدای را بعقل شناسد و حاجت بوحی را که برای انبیاء نازل میشود درک نماید و فضل انسان نزد وی محض باراده.

است از یکطرف میگوید افعالیکه از انسان سر میزند طبیعی است و از طرفی میگوید همه عالم او اضطراری است و از جانب خدای باو بخشیده میشود (۱) و باوجود این اراده شأن عظیم ندارد چرا که فرع علم است. جا حظ اراده الله را سلبیه می پندارد یعنی عقیده دارد که بر خدای تعالی سهو و جهل جائز نیست و صدور عمل مستکره نیز از وجائز نیست و در این همه نظریات او جز موادقلیلی از ابتکار وجود ندارد و جا حظ را مثل اعلی در اخلاق عبارتست از اعتدال و میانه روی در بین افراط و تفریط و نبوغ او نیز بدرجه اوسط میباشد.

جا حظ دارای موهلغات ذیل است.

م-م-م-ر و ا-ب-و-ه-اش-م :

در مذهب متقدمین معتزله نظریه اخلاق و فلسفه طبیعی غلبه داشت و در مذهب متأخرین معتزله نظریه کلام مخلوط با فلسفه غلبه نموده است و اثر مذهب افلاطونی جدید درین ناحیه بوجه خاص جلوه گری دارد. زمان حیات معمر بطور تحقیق معلوم نیست اگرچه اینقدر میتوانیم بگوییم که در حدود ۹۰۰ میلادی شروع بنبوغ کرده و او در بسیار مسائل با کسانی که در فوق تذکار نمودیم مشارکت دارد و فرق درین است که معمر در نفی صفات زیاده تر تدقیق نموده است چه او میگوید وجود صفات منافی وحدانیت خدای تعالی است.

معمر خدای را از جمیع صور تراکیب متره میداند و از صنعت علم نیز، زیرا بعقیده او علم صفت و وجود صفت موهومی میگردد بتعدد ذات بلکه معمر از بعضی در نفی صفات مبالغه میکند بصفت قدم نیز خدای را موصوف ندانسته و اجب (۲) میداند که باید اعتقاد کنیم که او تعالی کائنات است و جز اجسام چیزی نیافریده

(۱) چنانکه ازین قول جا حظ استنباط میشود.

ان المعارف كلها ضرورية طباع وليس شي من ذلك افعال العباد وليس للعباد كسب سوى الارادة ويحصل افعاله طباعاً. (ملل و نحل)

(۲) چرا که مستلزم تقدیر زمانی میگردد و وجود خدای تعالی زمانی نیست.

و اجسام اعراض خود را خود موجود میکند خواه اختیاری خواه طبیعی .  
 و نزد او اعراض غیر متناهی است زیرا حقیقت آنرا نمیتوان دانای اعتبار  
 ذهنی در عقل انسانی دانست . معمر با این عقیده برده میگوید  
 حرکت و سکون و مماثلت و مخالفت و امثال اینها در اصل چیزی نیستند (۱) و  
 وجودی جز ذهنی ندارند و نفس که عبار تست از حقیقت انسان ؛ معنی با جوهر مفارق  
 است ولی علاقه را که بین نفس و ذات الهیه است شرح میدهد و درین خصوص  
 روایات مضطرب و مشوش است .

بعقیده معمر انسان مرید و مختار است و اراده عبارت از فعلی است که سوای  
 آن برای فعل دیگر نیست اما افعال خارجی او فعل جسد است (۲) معتزله بغداد  
 که معمر یکی از آنهاست از طرفداران معانی بوده میگویند که معانی کلیه جز در  
 ذهن وجود ندارد با استثنای عمومی ترین محمولات یعنی وجود و تغیر . اما نظریه  
 ابو هاشم بصری ؛ متوفای ۹۳۳ میلادی قریب است . بمذهب کسانی که میگویند  
 کلیات دارای وجود خارجی است و صفات الهیه و اعراض و معانی کلیه را در  
 موجود و معدوم واسطه اعتبار کرده یعنی نه موجودند و نه عدم بلکه بین البین اند  
 نام آنها را (احوال) گذاشته و بعقیده او در معرفت هر چیز شك ضروری است  
 پس ابو هاشم از آن خوش بازرهانیست که بوجود خارجی قائل اند (۳)

(۱) از سخن شهرستانی این مفهوم نمیشود که وقتیکه از مذهب معمر بیان کرده میگوید بمذهب معمر عرض  
 بمعنایی بمحل قیام دارد و اشیاء بمعنایی مختلف یا مماثل است مثلاً حرکت با سکون مخالف دارد  
 بمعنائیکه موجب مخالفت گردد اما این عبارت دلالت دارد بر آنچه مؤلف در متن گفته است .  
 (۲) معمر گوید : انسان معنی یا جوهریست غیر از جسد ؛ ما دی نیست حرکت یا تمکن یا معاست  
 و غیر ذالک زاء . و علاقه اش ببدن علاقه تدبیر و تصریف است و جسد برای آن بمنزله آله ایست که حرکت  
 یا گردش میدهدش و معاس او نیست . معمر در تمییز میان نفس و جسد مانند فلاسفه است ؛ فعل نفس را  
 اراده میگوید و فعل جسد را حرکت و سکون .  
 (۳) اول چیزیکه ابو هاشم بر شخص مکلف واجب میداند شك است زیرا که نظر عقلی بدون  
 سابقه شك تحصیل ؛ حاصل است . (شرح مواقف) (۲)



مفکرین معتزله بجدل کلامی در اطراف مسأله معدوم چنین اظهار نظر به میکنند که معدوم نیز چیز بست ثابت همچو موجود و کمترین ثبوتی که در وی است اینست که تفکیر بدان متعلق است پس انسان بجای فکر نکردن در معدوم فکر خواهد کرد.

اشعری: اشعری در قرن نهم میلادی مطابق سوم هجری مذاهب کلامیه توسعه یافته بامذهب اهل اعتزال یا معتزله در مقام معارضه و مجادله برآمد و از آن جمله کراهیه است که تا قرن دهم میلادی و یا قرن چهارم هجری دوام داشت. لیکن از میان معتزله شخصی ظاهر گردید مذهب او متوسط در میان آراء مختلفه بود و مذهبی را بنا نهاد که اول در مشرق زمین و بعد از آن در تمام بلاد اسلامی میان اهل سنت شیوع یافت و آن شخص ابو الحسن اشعری است (۱) اشعری توانست که آنچه شایان شأن الهی است مخصوص او گرداند بدون آنکه در حق انسان ستم کند و راهی را که معتزله رفته بودند انکار کرد مثلاً از تشبیهات غلیظ آنان که برای خدا قائل شده بودند ذات الهی را از جمیع اموری که به جسم و انسان مخصوص است منزیه دانست و گفت خدا بتعالی خالق هر چیز و بهر چیز تواناست. اشعری هیچ کاری را بطبیعت نسبت نکرد و گفت آفریننده فعل خداوند تعالی است و بنده کننده فعل است نه آفریننده فعل. اشعری چنان بحث میراند که نه در حق روح و نه در حق جسم ستم آید. بزنده شدن جسد بعد از مرگ و دیدار خداوند در آخرت قائل است و در خصوص قرآن کریم عقیده اش اینست که آن کلام که قائم بذات الهی است یعنی کلام نفسی قدیم است. (۲)

(۱) ابو الحسن اشعری ابن اسمعیل ... ابن ابی موسی اشعری است که در سنه ۳۳۰ هجری وفات یافته. در اول حال مذهب معتزله داشت و شاگرد جباری بود بعد از آن عایه معتزله قیام کرد. ابوبکر صراف میگوید معتزله مدتی سر بر آورد تا که خداوند اشعری را بمیدان آورد و آنها را در پوست کنجد و باصطلاح مادر پوست پسته کرد (ابن خلکان)

(۲) کلام نزد اشعری عبارتست از معنی قائم بنفس و عبارات و الفاظ منزله بزبان ملائکه برای انبیاء علیهم السلام دلالات است بر کلام ازلی که در مخلوق و حادث بودنش اشتباهی نیست و مدلول آن کلام ازلی قدیم است. (الملل و النحل)

و کتابی که در دست ماست کاغذ و تحریر و زمان نزول و آواز قاری و مخارج دران حادث است. اشعری راجع بمذهب خورد تفصیلات زیادی داده است لیکن از هیچ حیث دران ابتکار دیده نمیشود و جز از جمع کردن نظریات و آرای که باو رسیده چیز دیگری نمیباشد محض اینقدر کرده که میان آن آراء تطبیق داده تناقض را بر طرف گردانیده است اما نقطه جوهری که هست آنست که اشعری در مباحث خورد راجع بکائنات و اموری که بانسان و حیات آخرت تعلق دارد از سنت دور نرفته ازین رو دلنشین متقیان است و در علم کلام راهی را اختیار کرده که پسندیده خاص و عام است و هیچ دانشمندی بران انتقاد ندارد زیرا در اموری که بذات الله تعالی تعلق دارد نهایت تزیه بکار برده خدای را از جسمانیات مبرا دانسته، اشعری نهایت اعتقاد قوی بوحی داشت و قائل بود باینکه اگر وحی بر انبیاء علیهم السلام برای صلاح بشر فرود نمیآمد نظر به عقل بمعرفت شئون الهیه راه یافته نمیتوانست.

و نزد وی؛ ادراك حواس مظنه خطا نبوده لیکن ما حکم میکنیم که آنچه را که حواس در مییابد ممکن است در معرض خطا باشد.

اشعری میگوید عقل میتواند وجود الهی را درك نماید مگر عقل برای ادراك محض آله است اما چیزی که برای معرفت الله اصل یگانه است همان وحی است و بس (۱) خدای تعالی در نظر اشعری آفریننده توانا و بهمه چیز داناست. مردم هر چه کند یا اراده کاری در دل بگذراند آنرا میداند و میدانند که چه حادث میشود و چگونه و جود از عدم پیدا میشود.

بعقیده اشعری اضافت جمیع صفات کمالیه بخدا جائز است و صفات خدای را همچو صفات بشر نمیدانند و عقیده دارد که آفریننده عالم جز خدای تعالی

۱ - عقل طوری که نزد معتزله اهمیت و اعتبار دارد نزد اشاعره ندارد بقابرین نه از معارف چیزی درك میتواند و نه اقتضای تحسین و تقبیح میکند - همچنین اشاعره بر خدای تعالی رعایت مصالح عباد و مهربانی را واجب نمیدانند و واجبات هر چه هست بسمع تعلق دارد و معرفت الله بمقل حاصل شود و واجب به سمع. (الملل والنحل)

دیگری نیست و اوست نگهدار و هر چیز یکی در کائنات واقع میشود بدون اراده و آفرینش او صدور نمی یابد. اشعری میگوید: انسان در بین افعال اختیاریه و اضطراریه خود مثلاً رعد و برق و عرشه فرق کرده میتواند.

### مساله جوهر فرد در علم کلام:

مهمترین نظریه را که متکلمین اسلاف کشف کرده و مذاهب خود را بدان امتیاز داده اند همانا نظریه جزء لایتجزی است که جوهر فرد نیز گویند و این نظریه تا امروز تحت بحث و نهایت پیچیده و پوشیده مانده است.

راجع به جوهر فرد متکلمین معتزله و مخالفین آنها قبل از عصر اشعری بنوع خاص سخن رانده اند. از سخن ما آشکار میگردد که نظریه جوهر فرد نزد اشاعره باقی و نیز صاحب شرح و بسط آن ایشانند.

شک نیست که اصول مذهب متکلمین اسلام در باب جزء لایتجزی رجعتش به فلسفه طبیعی یونانیان است. اینقدر هست که نشو و نمای آن نزد متکلمین از اقتضای مباحث علم کلام و مدافعه از مذاهب مخالفین بوده است و مانند این قضیه در مردم یهود و بعضی از کاتولیک ها نیز ظهور داشت.

تصدیق نداریم این را که مسلمانان مذهب جزء لایتجزی را محض از جهتی اختیار کرده اند که ارسطو و آن معارضه داشته بلکه از جهتی بوده که همیشه از دین حمایت و دفاع میکردند و درین محاربه از داشتن چنین سلاح چاره نداشتند پس ایشان را مقصد عالی شان که بآن رسیدن میخواستند و ادا کردند.

مسلمانان به تفسیر ظواهر طبیعت مجبور بودند و صدور آنرا از حضرت بار باری میدانستند. عالم را نظام قدیم و ازلی اعتبار نمیکردند بلکه مخلوق حادث فانی میسر دهند و خدای را خالق مختار توانا بر هر کار و هر چیز میدانستند آری لائق همین است که او را اله خوانیم نه علت معطله از صفات. و نه محرك غیر متحرك، طوری که ارسطو خیال میکرد. بنابراین مساله خلق از آغاز بزرگترین مسائل علم کلام است و این دلیل است بر آنکه مسلمانان مخالف اند با مذهب فلسفه مشرکانه قائل به قدم عالم و فعل طبیعت.

طرفداران مذهب جزء لایتجزی میگویند چیزی که مادر عالم محسوس درک میکنیم همانا اعراض اند که هر لحظه آشکار و نهان میگردند و محل این اعراض تغییر پذیر جوا هر جسمیه است و این جواهر را نمیتوانیم نامتغیر اعتبار کنیم چرا که محل اند برای متغیرات چه در داخل و چه در خارج پس وقتیکه متغیر باشد آنرا قدیم اعتبار کردن ممکن نیست زیرا قدیم آنست که نامتغیر باشد پس وقتیکه هر چیز متغیر باشد حادث و آفریده خداست.

مبدأ استدلال شان این است که از متغیر بودن تمام موجودات استدلال میکنند بوجود خالق قدیم بی تغییر و بسی زوال.

اما استدلال متأخرین بروجود واجب تعالی از ممکن بودن ممکنات است و رجوع باین مفکوره بتأثیر فلاسفه اسلام است.

آمدیم بمسأله عالم ؛ باید دانست که عالم از اعراض و محل این اعراض که عبارت از جواهر باشد تشکیل یافته. جوهر و عرض (با صفت) چنان مقوله ایست که بآنها میتوانیم اشیای متحققه در خارج را تصور کنیم. اما مقولات دیگر (۱)

(۱) بدانکه موجود دو قسم است یکی واجب الوجود که وجودش فنا ندارد و آن حق سبحانه تعالی است که بسیط محض است و مرکب از جنس و فصل نیست دوم ممکن الوجود که نه وجودش ضروری بود نه عدم آن، و آن مخلوقات است و ممکن الوجود دو قسم است یکی جوهر و دیگر عرض و جوهر آنست که قائم بذات خود باشد و محتاج غیر نبود و جوهر پنج قسم است اول جسم و جسم آنست که دارای ابعاد ثلاثه باشد. دوم هیولی، سوم صورت، چهارم نفس ناطقه و پنجم عقل که بلسان شرع آنرا ملك یعنی فرشته گویند و فرشته نزد حکمای مشائیین منحصر به ده است که مشهور بعقول عشره است اما نزد حکمای اشراقیین و متکلمین غیر منحصرند. و قسم دوم از ممکن الوجود عرض است و عرض نه است همه درین قطعه جمع اند.

یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود

جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود

پس نفس و عقل اینهمه را یاد گیر زود

اندر خیال نظم مرا عقل مینمود

پس فعل و انفعال دگر ملك ای و دود

کوهست و بود و باشد و اینها همه نبود

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل

ممكن دو قسم گشت یقین جوهر و عرض

جسم و دو اصل او که هیولی و صورت اند

نه قسم گشت قسم عرض این دقیقه را

کم است و کیف و این متی و مضاف و وضع

پس واجب الوجود کزینها منزله است

از دو حال بیرون نیست یا تحت مقوله عرض داخل است یا چنان است که میشود  
 آنرا به نسبت و اعتبارات ذهنیه مربوط سازیم که در خارج چیزی مقابل آن  
 وجود ندارد و هیولی از جهتی که محض قوه است وجودش ذهنی است نه خارجی.  
 زمان عبارتست از اقتران اشیای مختلفه در وجود به عباره دیگر علاقه میان آن  
 ذهنی است اما مکان را با امداد در ابعاد جائز است که با اجسام نسبت کنیم نه بجوهر  
 فرد که اجسام از آن ترکیب مییابد خلاصه چیزیکه ما با اجسام حکم میکنیم اعراض  
 است و عدد این اعراض در هر جوهر بسیار است بلکه بعضی نا متناهی پنداشته  
 زیرا هر جوهر بیکی از دو صفت متضاده موصوف میشود در صفات سلبی.  
 و عرض سلبی در وجود از عرض ایجابی کم نیست چه عدم و فنا نیز آفریده  
 خداست و وجود جوهر هر قدر سنگین هم باشد باین عرض قائم است.  
 از آنجا که قیام عرض بجوهر است و عرض قیام ندارد پس در خارج چیزی  
 کلی پیدا نمیشود که عمو میتش بیشتر از جوهر باشد چرا که کلیات بهیچصورت  
 در جزئیات متشخصه پیدا نمیشود بلکه معانی ذهنیه مییابد پس میان جوهر اتصال  
 نباشد بلکه بعضی از بعضی منفصل باشند اما انفصال جوهر فرد متشابهه  
 و حق آنست که او نزدیک است با جزای متشابهه که آنکس اغراض  
 بدان قائل است نسبت بذرات جزء لایتنجز ای که دیگران قائل اند و این جوهر فرد  
 در ذرات خود بسی مکان است مگر دارای جزء میباشند چرا که مکان را به نصب  
 و وضع پرمی سازند و آن عبارت از وحدات بسی امتداد است و میتوانیم که آنرا نقطه  
 تصور کنیم و ازین وحدات عالم اجسام که مکان را اشغال میکنند تشکیل مییابد.  
 و در میان این جوهر فرد از وجود خلاء چاره نیست چه اگر پای خلاء در بین  
 نباشد جمیع انواع حرکت مستحیل گردد چه جوهر فرد یک بدیگر داخل نمیگردند  
 و سبب هر تغییر اتصال و انفعال و حرکت و سکون است در جوهر؛ و را بطه فعل  
 و انفعال میان دو جوهر فرد یافت نمیشود پس برای جوهر آثا ر موجود است  
 مگر بدون اتصال و عالم یک کتله منفصله الاجزأ است که یک جزء بدیگر  
 فعلی نمیکند.

حکما بر ای فهماندن نظر به خود با اشیا بسیار تمسک جسته اند از آن جمله اینست که میگویند عدد کم منفصل (۱) است و زمان عبارت از دو حرکت است و نظر به جوهر فرد بر زمان و مکان و حرکت تطبیق نمیشود. اینست نظر به این متکلمین و شاید از نظر به شکاک قدیم متأثر باشد. و دیگران زمان و مکان و حرکت را تقسیمات کرده اند همان طور که عالم اجسام را با جزای بی امتداد و آنات بی مدت قسمت کرده اند. زمان بنظر به آنها عبارتست از:

(۱) برای توضیح مقصد متن آنچه در بیان عرض نه گانه صاحب غیاث اللغات نوشته اینجا تحریر مینماییم اول کیف؛ و آن باعتبار ذات خود نه مقتضی بوده مقتضی عدم قسمت اگر بمتابعت محل خود قبول قسمت یا عدم قسمت کند چنانکه سیاهی و سفیدی و حرارت و برودت که اگر بجسم عارض گردند منقسم گردند و اگر به نقطه عارض شوند اصلاً منقسم نگردند.

و این کیف دو قسم است یکی کیف جسمانی چنانکه بیان کردیم و دیگر کیف نفسانی که بنفس ناطقه عارض شود چنانکه علم و جهل وجود و بخل و غیر آن. دوم کم یعنی مقدار و این عرضی است که تعقلش وابسته بر تعقل غیر نمیشود و باعتبار ذات خود قابل قسمت میباشد و دو قسم است اول کم منفصل که اجزایش بالفعل متمایز الوجود باشند چون اعداد که مرکب از احاد میباشد ولی هر احد در وی جدا جدا میباشد. دیگر کم متصل که قابل قسمت میباشد لیکن اجزای متمایز الوجود در وی بالفعل نمیباشند چنانکه امتداد چیزی که چند گز باشد. سوم این (به فتح الف سکون یا وفتح ن) در فارسی بمعنی کجاست و آن هیئت است که عارض شود جسم را بسبب بودن آن در مکان. چهارم متی بمعنی چه وقت و آن هیئت است که عارض شود جسم را بسبب بودن آن در زمان. پنجم اضافت یعنی چیزی را به چیزی نسبت کردن چنانکه ابوت یعنی پدری که نسبت است میان پدر و پسر. ششم وضع و آن عبارت است از هیئتی که حاصل شود در چیزی باعتبار نسبت وی بسوی امور داخله و خارجه چنانکه هیئت قیام و قعود و استلقاً که پشت بر زمین چسپانیدن است. هفتم فعل و آن هیئت است غیر قار که حاصل شود در فاعل بطریق تجدد بسبب تأثیر کردن وی در منفعل چنانکه هیئت که حاصل میشود در شخص اره کشتن بوقت اره کشی. هشتم افعال و آن هیئت است غیر قار که در منفعل حاصل شود بطریق تجدد بسبب تأثیر کردن فاعل در آن طریق مذکور چون هیئت که حاصل شود در چوب بوقت اره کشی بسبب قبول کردن وی اثر اره کشی را. نهم ملک و آن هیئت است که حاصل شود در جسم بسبب احاطه کردن امور خارجه که انتقال کند بانتهال جسم از مکانی خواه احاطه جمیع اجزای جسم کند یا بعضی اجزای آنرا چون هیئت که حاصل شود از دمی را از چین و کلاه پوشیدن و یاد ستار بستن.

درین بیت یک جوهر و نه عرض جمع اند:

مردی در از نیکو در شهر خویش امروز با خواسته نشسته از کرد خویش فیروز

مجموع آفات منفصل بسیار که یکی بعد دیگری می آید و در میان هر اثنین فراخی است و همچنین در حرکتی که میان دو حرکت سکونی است و حرکت سریعه از حرکت بطییه فرقی ندارد. اینقدر هست که فترات (۱) سکون در حرکت بطییه زیاده تر است نسبت به حرکت سریعه. اینست فی الجمله در این باب.

برای اینکه متکلمین از تنگنای مباحثه خلاء در زمان و مکان و حرکت برون آید متمسک شدند بنظریهء طفره و حرکت را طفره اعتبار کردند از جایی بجایی بنابراین زمان را از آنی به آنی طفره (۲) اعتبار کردند. حقیقت آنست که بکشیدن این نظریهء موهوم یعنی نظریه طفره احتیاج نبود مگر چه باید کرد که انسان گاهی برای رد انتقاد و اعتراض معارضین باین چیزها مجبور میشود.

متکلمین منطق مستقیم خویش را دوام داده عالم مادی متحرک در زمان و مکان را بجوهر فردی که حامل اعراض است تجزیه کردند و بعضی ازینها گفته:

الاعراض لا تبقی زمانین اما الجواهر فانیها باقیه.

اما بعض دیگر ازین حیث میان جوهر و عرض فرق نگذاشته گویند: جوهریکه در حقیقت خود عبارت از نقطه است در مکان نیز به لا تبقی زمانین موصوف میشود که درین صفت از عرض فرقی نمیکند و خداوند تعالی عالم را در هر لحظه منجدد و خالق میکند (۳). باین بیدل ازین حال حکایه میکنند:

۱- فترات بمعنی ضعف و سستی و معلوم است که در حرکت بطییه سستی موجود میباشد.

۲- طفره بفتح طاء سکون فادر لغت بمعنی برجستن و فاصله چنانکه کسی از نردبان يك در میان نخیز بزند اما معنی اصطلاحی اینست که اکثر موهومین مقالات گفته اند اول کسیکه طفره را کشیده ابراهیم نظام است چه او میگوید جسم در جزه لا يتجزی بودن خود نهایت ندارد و هیچ جزئی نیست که از خود جزه نداشته باشد از آنجا که ابراهیم نظام باستحاله قطع مسافه مشابیه ملامت میگردید این مسأله را کشید که بعضی آن بحرکت عادیه و بعضی بطفره قطع میشود و طفره از موضع اول بموضع سوم قدم گذاشتن است بدون آنکه بموضع دوم قدم بگذارد مثل آنکه از پشته اول زینته به پشته سوم قدم نهند و این مطلب در مقالات اسلامیین و (فرق بین الفرق) مؤلفه بغدادی و کتاب الملل والنحل و غیره بتفصیل مذکور است.

۳- منسوب بنظام است که گفته جسم در هر وقت خلق میشود و باز گفته عالم خلق میشود پس آنکه فنا گردد و باز اعاده گردد (درین مسأله مترجم را با مؤلف مباحثه یا اختلافی است که آینده آشکار میشود).

چون نسگه هر چند هر مژگان زدن گم میشوم حسرت دیدار (۱) مار ابا ز پیدا میکند و آنجا میان وجود عالم در لحظه حاضر و وجود آن در لحظه گذشته تلازمی موجود نیست نه تلازم مباشر نه قریب بمباشر چون چنین است پس سلسله متوالیه از عالم موجود شد حتی از توالی متر ا کم خیال میرود که عالم یکی است (۲) و چون ظاهر شد که میان حوادث رابطه یا علاقه علت و معلول است اینست که خدای حکیم با اراده و قدرت خود که عقل ما از ادراک اندازه کردن آن عاجز است عادت را باین مجری در نظر ما جاری گردانیده است. (۳) اگر چه این مجری بکدام امری خارق امروز یا فردا منقطع نسگرد اما او تعالی در هر لحظه برین قادر است دلیل اینکه اگر برای متکلمینیکه بجز لا یتجزی قائل و منکر عقیده علل شده اند مثلاً گفته شود (انسان مینویسد) و هر لحظه در وی خداوند اراده و قدرت بر کتابت می آفریند اول حرکت دست باز حرکت علم که هر یک از همدیگر کمال انقطاع دارند. آیا چه جواب خواهند گفت؟

اگر متعرضی گوید انکار علیت و تابع بودن کائنات و حوادث به نوامیس ثابتة بکلی مانع معرفت میگردد.

متکلم موءمن چنین جواب میگوید که خداوند تعالی تمام اشیا را قبل از وقوعش میداند او تعالی چیزها را می آفریند و هر چیزی که بگمان و تصور ما می آید

۱- دو سیم رفت و آمد برق را مشاهده کنید که از بس تیزی روشن شدن و گل شدن خیال می رود همان یک حال است.

۲- کتاب محصل رازی را که در مصر طبع شده مطالعه کنید.

۳- اشعری گوید ممکنات بتامی بخدا استناد کنند و بین حوادث علاقه نباشد جز به اجزای عادت یعنی خداوند عادت را به پیدا کردن یکی بعد دیگر جاری گردانیده مثل احراق که در عقب تماس آتش است پس احراق را تماس آتش پیدا نکرده بلکه با فریدن خالق کائنات پیدا شده چه حق تعالی قدرت دارد که بدون تماس آتش احراق پیدا کند و برعکس. و چون فعل دائم الوقوع یا اکثر الوقوع گفته میشود که خدای با جرای عادت کرده و چون دائم التکرار نباشد یا قبل التکرار باشد خارج عادت باشد. (شرح مواقف)



صدورش ازوست جل جلاله بلکه خالق عالم در نفس انسان هم اوست و هر قدر علمیکه در وجود مای آفریند کافی است مارا، فهو خیر العالمین (۱) علم کلام اسلامی راجع بعلاقهء بین خدا و عالم یار اجمع به علاقہء بین خدا و مردم بحث میکند بعد از خدا موجودی نیست غیر از جواهر جسمیه و اعراض که قایم بجواهر است اما وجود انسان را جواهر مفارق خوانند و عقول را جمله جواهر مفارق گویند. گفتار فلاسفه و بعضی از معتزله که بدون تدقیق است با اعتقاد مسلمانانیکه خدای لاشریک را از صفات بشریه منزله ساخته اند مخالفت دارد. ایشان میگفتند از جمله اجسام است و حیات و احساس و حرکات نقض همه اهر اض اند چون رنگ و بوی و مزه و حرکت و سکون. بعقیده بعضی در جسم نفس موجود است و آن جزء واحد لا یتجزی است که همراه جواهر جسم آمیخته و ممزوج است خلاصه بهر یک ازین دو حال که فکر کنیم بجزء واحد لا یتجزی تعلق میگیرد. تصوف:

تمام اهل ورع و تقوی چنین نیست که محض بعلم کلام قناعت و اطمینان قلبی ایشان حاصل گردد چه متقیان میخواهند از راه دیگری بخدا تقرب جویند و این شیوه از اول عهد اسلام جاری بوده است و بعد از آن در اثر عوامل دین مسیحی و مذهب اهل فارس و هند قوت گرفته رفت و کمال قوتش بعد از ترقی مدنیت بوده و بالاخره طائفه دیگری رو بکار آمد که در اصطلاح آنان را اهل تصوف گویند (۲) در ظهور این طائفه از اولیاء موزمه ادمسلمین بتاریخ رهبان نصاری و صوامع و دیر و کنشت در شام و مصر و مرتاضان هند بر میخوریم.

۱- اشعری پنداشته که علم بعد از نظر باعادت حاصل میگردد یعنی نظر موجب علم نیست بلکه علم مخلوق او تعالی است بعد از نظر، چنانکه این مسأله در صفحه ۲۷۷ تها فت غزالی و چند صفحه مابعد آن مسطور است همچنین در کتاب نفس المصدا در صفحات ۵۴ و ۵۵،

۲- ازین جهت اهل تصوف را صوفیه گویند که لباس پشمینه میپوشیدند (مولف) اما این خلادون در مقدمه خود آنچه نوشته است قریب بکلام موهلف است اما در وجه تسمیه صوفیه یگان چیز دیگر نیز گفته و بالاخره ترجیح همان سخن را داده که قریب بتعریف موهلف است و ابوبکر محمد اسحاق بخاری کلاباذی که در سنه ۸۰ هجری فوت شده در کتاب خود که موسوم به (تعرف) است مینویسند که این طائفه را از جهتی صوفیه گویند که صاف باطن اند.

چون سخن از تصوف بمیان آمد بیان بسک نظام عملی میپردا زیم که اساس آن دینی یار وحی میباشد. باید دانست که نظامهای عملی همیشه مستغرق فکر که به با اصطلاح مراقبه گویند میباشند و از ان اعمال و افعال کماشفا اسرار میگردند و نظریات دیگری برای شان حاصل می آید و کسانی که سالک این راه اند به پروردگار خود قریب میشوند که بعد از استکشاف اسرار چیزی که در یافته اند بمریدان خود آنهار امکشف سازند و این طائفه در سلسله مراتب وجود مقامی برای خود میگیرند که هم بخدا و هم بخلق راه داشته باشند بعباره دیگر باین و آن هر دو خدمت کرده باشند و باین لحاظ میتوان گفت که بانظریات مذهب افلاطون جدید ممزوج شده. و در بعضی نظریات از کتاب دست خورده ایکه منسوب است به (دیونوسیوس هریمو-اجی) و اقتباس شده از کتاب قدیس هیرو تیوس (استیفن مارسوت ملی) استفاده کرده اند.

و چنان معلوم میشود که مذهب (یو جای هندی) در ایران تأثیر زیاد کرده است مگر تصوف همیشه داخل حلقه مذهب اهل سنت بوده است و اینان اهل حکمت بوده اند و بعضی ازین طائفه چنان پر هیز گار اند که از کلمات شطاح اصحاب مواجد را بنظر نفرت و کراهیت میبینند. بهر تقدیر متکلمین و اهل تصوف همه باین سخن متفق اند که فاعل هر امری جز خدای نیست لیکن بعضی از اهل تصوف غلو کرده گویند در هر چیز جز خدا موجود نیست و مذهب وحدت الوجود از اینجا نشأت کرده که مخالف مذهب جمهور است و مذهب این طائفه اخیر عالم و هم و خیال است که حقیقت ندارد بطوریکه ذات الهی را با ذات بشر بلکه با جمیع اشیاء یکی دانسته همه اوست میگویند. (۱)

(۱) شاید مقصد مؤلف از قبیل سخنی است که از حسین ابن منصور روایت میکنند یعنی انا الحق گفتن او با قول شبلی (لیس فی جنبی سوی الله) یا قول بایزید بسطامی (سبحانی ما اعظم شانی) یا چون این دو بیت:

انامین اهوی و من اهوی انا      نحن روحان حلقنا بدنا  
فاذا بصر تنی ابصر تسمه      و اذا ابصر تنسنا (بقیه در صفحه ۲۵)

حاصل اینکه متکلمین بوحده ذات قائل اند و صوفیه بوحده شامله در هر چیز. و مسلمانان دلبقه اول میگفتند فعل خدا در هر چیز است و دیگران گفتند خدا در هر چیز است. صوفیه جز بذات حضرت حق جل جلاله بوجود چیز دیگر قائل نیستند البته اختلاف در مراتب احوال و شوق و ذوق و وجد است که نسبت به خدا دارند از همینجا نسبت تحلیلی نفسی شعوری نزد اهل تصوف نشأت نموده است و گاهی ایشان چنان می پندارند تصور را تی که بر نفس شان وارد میشود از خارج است باید دانست که تصور همان اراده نفوس ماست بصورت خارجیه زیرا

(بقیه حاشیه صفحه ۲۴)

یامثل قول ابن فارض: وفي الصحو بعد المحولم الك غيرها وذاتی بذاتی اذ تحت تحت. و صوفیه در فارسی ازین قبیل. ضامین بیشتر و شدیدتر است خصوصاً شیخ عطار اقدس سر. و بعضی تحویلات کرده گویند چنین کلام در حال فتافی الله که حال سکر است از اولیاء الله سرزده و در حال صحو افکار چنین مضمون را کفر و زندقه میدانند. مایاید حال وحدت الوجود و حال وحدت الشهود در فرق کنیم طائفه اول بمقوله «الاموجود الا الله» قائلند این معنی که جز خدای موجودی نیست که بذات خود بی نیاز باشد و وجود عالم نه از ذات اوست نه بذات او و نه برای ذات او و نه به ذات خود قائم است بلکه از شئون الهی است. و بعضی عالم را فعلی از افعال الهی دانند ازینجا است که جمهور محققین صوفیه گویند مائمه الا الله و اسمائه و افعاله یعنی هر جا روی آری آنجا غیر از خدا و اسماء و افعالش چیز دیگر نیست. و عقیده تمام این طائفه همین است. اما وحدت الشهود حالی است که بر بعضی از صوفیه استیلا میکند ازین طائفه کلمات شطیح سر نمیزند چه از وحدت الوجود بمقام وحدت الشهود ترقی کرده اند و من «اوست» همه ازوست گویند چه از مقام سکر بمقام صحو آمده اند و در بین اصل و ظل فرق کرده میتوانند مثلاً این بیت حکایه از وحدت الوجود میکند:

من توشدم تو من شدی من جان شدم تو تن شدی تا کس نسگوید بعد ازین من دیگرم تو دیگری اما صاحب مقام وحدت الشهود چنین گوید:

بوحده من و تو راه شبهه نتوان یافت منم من و تو تویی نی تویی من و نه تو من

یعنی ای محبوب! من حد خود را شناخته ام بنابراین این دعوی را ندارم که من مثل تو شده میتوانم چه آن شرك است من منم یعنی من بنده و مخلوقم و تو تویی یعنی تو خالق و معبودی پس چه امکان دارد که من تو شوم یا تو من و اصل یگانگی محب و محبوب در همین است.

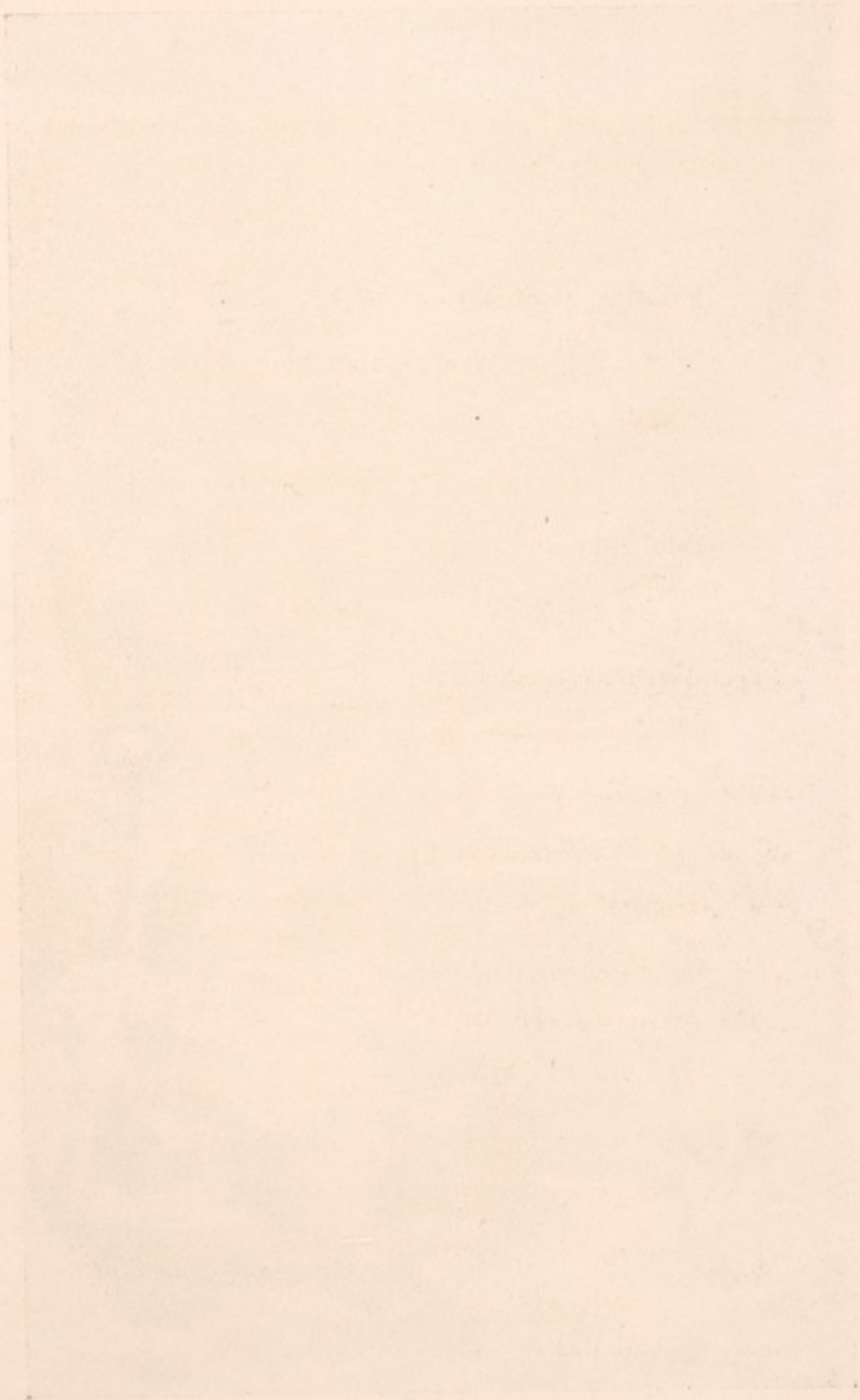
سرخیل دسه وحدت الوجود در عرب حضرت شیخ محی الدین ابن العربی است قدس سره و در عجم حضرت شیخ عطار و حمه الله علیه و پیشوای اهل وحدت الشهود حضرت امام بو بانی مجد دالف ثانی رحمهم الله تعالی.

حقیقت نفس از ذ صوفیه عبارت از حالات یا انواع احساس لذت و الم است  
و مهم‌ترین چیز بیکه در آن است همین حب است آری چیز بیکه ما را بسوی خدا  
میل کشاند حب است و بس هر سعادتتی که هست در محبت محب با محبوب است. دنیا و مافیها  
در نظر صوفیه ارزش ندارد و در راه معرفت و خدا شناسی زیاده تر از متکلمین  
احتیاط دارند و قتیکه عالم را خالق خدا و صادر از او تعالی میدانند حق دارند که  
لا موجود الا الله گویند. بلی و قتیکه صوفی بسوی محبوب خویش میلان میکند  
دیگر خیالات و احساسات مختلفه را که سد راه اوست از دل بدر میکند. پس  
صوفیه از هر چیز بیکه در عالم محسوس و عالم معقول است در گذشته و بحق پیوسته اند.  
امامیل اصلی یونانیها خلاف نظریه صوفیه اسلامیه میباشد چه اینها میخواهند داخل  
دائرة حواس چیزی بالاتر حواس داشته باشند تا جمال کائنات را زیاده تر از درجه  
مشاهده موجوده خود ببینند. و صوفیان حواس و عالم محسوس را بدر و دگفته مشاهده  
جمال حقیقی را بچشم دل مینمایند چه عالم کثرت موجب تکدر سعادت شان است.  
هم خدا خواهی و هم دنیای دون این خیال است و محال است و جنون  
از تصوف اینجا بهمین قدر اکتفا شدز بر تحقیق نشأت تصوف بطور تفصیل  
از مباحثی است که بتاریخ دین بیشتر رابطه دارد از آنکه بتاریخ فلسفه و مقصد ما  
اینجا همینقدر بود که اهل تصوف از فلسفه نیز رنگ گرفته و متأثر شده و البته  
و قتیکه از فلسفه اسلامی در ما بعد سخن رانیم ضمناً بیان خواهد شد.





مخاضی «جروح باءکده از «مصلین پوهنځی



### جریانات اندیشه و فکر قرن نوزدهم از نظر برتر اندرسل

وقتی با فکر برتر اندرسل پی برده می‌توانید که از رابطه او

با ارسطو کراسی انگلیس مطلع بوده در آن باره

معلومات کافی داشته باشید.

خزینة فلسفه، رونیز (ص ۱۰۲۶)

حیات فکری قرن نوزدهم پیش از هر

قرن گذشته پیچیده تر بود که این وضع

بچند علت معلول است :

اول - جولانگاه فکر از هر وقت

دیگر وسیعتر گردیده بود ، امریکا و

روسیه در این راه کمکهای مهمی انجام

داد ، و اروپا بیشتر از از منة ماضی

با فلسفه قدیم و معاصر هندی آشنایی

پیدا کرد .

دوم - ساینس ، که تا قرن هفدهم

منبع بدعت بود ، در ساحه های معدن

شناسی ، باپولوجی و کیمیای عضوی

فتوحات جدیدی نمود .

سوم - تولید توسط ماشین ساختمان

انتساب برتر اندرسل در سال ۱۴۴۰ میلادی

بعیث استاد فلسفه در کالج سنی نیویارک

رگ های خشونت و غضب تمام بدفرجامهای متعصب

و اوجینش آورد .

اینها کرسی استاد و فیلسوف شهیر را بنام

« تأسیس کرسی ناشایسته بمردم آسامان معرفی

میکردند . این حلقه های متعصب رسل را برای

جو انان شهر نیویارک خطر میدانستند .

لیکن نخجیر این همه اتهامات معتاد بود

که برای عقیده و ایمان خود قربانی دهد . در

دوران جنگ اول جهانی رسل را ، بعلت

اینکه از مدرسه فکری ردیکال جانبداری

میکرد ، زندانی نمودند . ردیکال های دست

چپ عقیده دارند که رسل را وقتی شناخته

میتوانیم که از رابطه او با ارسطو کراسی انگلیس

مطلع باشیم .

برتر اندرسل بیخانیو اده رسل ، یسکی

از کهن ترین و معر و فترین خانواددهای انگلستان نسبت دارد .

این خانواده در طی چند نسل رجال و شخصیت های سیاسی بزرگی بر طانیه اعطاء کرده است . جد او جان رسل ، صدر اعظم بزرگ حزب آزادیخواه بود که برای تجارت و آزادی تعلیم و تربیه عمومی مبارزات دامنه داری را انجام داده است .

جان رسل ، در عین زمان سعی بلیغ بخرچ میداد تا از وحدت و یکپارچه شدن اروپا برای جلوگیری از حرص و آز بسمارک ایستادگی و دفاع نماید . رسل تمام اشخاصی را که تا عضو کلیسای تأسیس شده انگلستان نمیبود اجازت نمیداد که در ادارات ملکی کرسی ای را اشغال نمایند .

پدر رسل ، و اسکوت امبرلی ، شخص منور و روشنفکری بوده سعی نمیکرد تا مغز پسرش ، بر تر اندر رسل ، را از آلهیات جهان غرب آکنده سازد . خودش نصب ( ارل رسل ) را ببارت میبرد اما از موهبت و وراثتی دست کشید و بافتخار خود در پس کسب معاش افتاد . یونیورسیتی کیمبرج او را بعلمت صلحد و ستیش از درس معاف کرد . وی مانند سایر شخصیت های علمی و نوابغ جهان را یونیورسیتی خود ساخت هر کجا که بسیاحت می پرداخت مردمان جهان او را باغوش باز و جبین کشاده استقبال می نمود .

عشقی که رسل بروشنی و صراحت داشت ناگزیر او را بسوی ریاضیات سوق داد . به عقیده

اجتماعی را تکان شدیدی داده طرز تفکر انسان را در باره قوه ایشان و رابطه آن با محیط فیزیکی ، دست تحول سپرد . چهارم - طغیان شدیدی فلسفی و سیاسی علیه سیستم های عنعنوی چه در جهان اندیشه و فکر و چه در قلمرو اقتصاد و سیاست ، باعث گردید که

بسا عقاید و مومساتیکه تا آنروز بر بنای خلال ناپذیری استوار بود ، متزلزل گردد . این طغیان دو مشکل داشت یکی رومانیک و دیگری عقلی . طغیان رومانیک را

موسولینی و هتلر از بایرن ( Byron ) شوپنهاور ( Schopenhaur ) و نیچه ( Nietzsche ) میگیرند طغیان عقلی توأم با فلاسفه ای شروع میگردد که از انقلاب فرانسه جانبداری میکردند این طغیان بعد از مدتی قدری نرم و معتدل گردیده مورد دسترس مدرسه فلسفی روم کالهای انگلستان گذاشته میشود ولی در مارکس متبحرانه تر ظهور کرده سپس راهش را در سرزمین روسیه پیدا نمود که در آن سامان رشد نمود میکند .



تفوق و برتری فکری جرمنی يك  
 هامل جدیدی بود که باشخص کانت  
 ( Kant ) آغاز میگردد لیبنتز  
 ( Leibniz ) گرچه يك شخص جرمنی  
 بود اما اکثر آثار خود را بلاتین و  
 فرانسوی مینوشت با آنهم از فلسفه  
 جرمنی بسیار متأثر بوده. ایسید یالیسم  
 ( idealism ) جرمن بعد از کانت و  
 همچنین فلسفه بعد از لیبنتز شدیداً زیر  
 نفوذ و تأثیر تاریخ جرمن رفته بود.  
 بسیار چیزهاییکه در تفکر فلسفی جرمن  
 عجیب مینمود چیز دیگری نیست مگر  
 انعکاسات فکری يك مات زنده و  
 نیرومند که توسط اتفاقات تاریخی از  
 استفاده طبیعی قوه خود محروم مانده  
 است. موقف بین المللی جرمنی مرهون  
 امپراطوری مقدس روم میباشست لیکن  
 بتدریج امپراطوری کنترول لفظی و  
 غیر واقعی را اردست میدهد.  
 چارلس پنجم آخرین امپراطور  
 نیرومندی بود که تمام قوه و سیطره وی  
 مرهون آن دارایی بود که در اسپانیه  
 داشت رینفار میشن ( دوره اصلاحات )  
 و جنگهای سی ساله از وحدت جرمنی

رسل پیشرفت ریاضیات ممیزه بزرگ قرن  
 نوزده میباشد رسل معارف یونان و روم قدیم را  
 دوست ندارد و مانند سپنسر بخشونت تمام معتقد  
 است که در مدارس بیشتر علوم تدریس شود  
 « این مرد معتقد است که تمام مصائب جهان از  
 عرفان و افکار مبهم سرچشمه میگردد و اولین  
 قانون اخلاق عبارت از فکر کردن درست است »  
 رسل میگوید: « بهتر است تمام جهان محو و  
 نابود گردد تا من و یادگیری بدروغ معتقد گردیم »  
 رسل میگوید: « هنوز که فکر میکنیم تربیت  
 نشده ایم بشر در مرحله ابتدائی آزمایش بزرگ  
 تعلیم و تربیت جهانی واقع گردیده است ازین  
 رو، این تربیه برای نفوذ عمیق در افکار  
 اذهان و زندگی عمومی ما دقت کافی نداشته  
 است. ما آلات و ابزار تهیه نموده ایم ولی  
 از لحاظ روشن و فن در مرحله ابتدائی هستیم  
 تصور میکنم که تعلیم و تربیه عبارت از انتقال  
 مقدار معینی از معلومات است در صورتیکه  
 چنین تصور درست نیست چه تعلیم و تربیه  
 تکمیل و بسط وضع حالت روحی انسان است  
 از خصوصیات برجسته اشخاص کودن آنت  
 که عقاید و ازود و بفلور مطلق می پذیرند ولی  
 اشخاص عالم و رسیده بعد از شک و تردید زیاد  
 آنهم با قید و شرط، چیزی را قبول میکنند  
 بکار بستن روشهای علمی تربیتی تا اندازه ای  
 ما را بوجدان عقلی راهنمایی میکند تا آنچه را  
 که بواسطه آن مسلم دانستیم باور کنیم و آنچه  
 را که نادرست بیابیم از آن جاهل نماییم. تربیه

با چنین روش می‌تواند درد های ما را دوا کرده  
احفاد و اولاد ما را برای بنیاد گذاری جامعه  
نویس آماده سازد»

رسل به تعلیم و تربیه مجهز و مسکملی عقیده  
راسخ و ایمان قوی دارد که در راه اصلاح طبع  
آدمیان قدم گذارد «اگر تشکیلات عالی مدارس  
و یونیورسیتی ها حقیقهٔ مجهز و مسکمل شده  
درست بصوب هدف اصلاح طبع انسانی قدم  
گذارد همه چیز امکان پذیر است. از حرص و  
آزاد اقتصادی، و توحش بین المللی و انقلاب های شدید  
قوانین روی کاغذ نه بلکه امنیت جلو گیری  
می‌تواند.

از آنجا انسان در سائر حوزه های حیات پیروز  
شده برای بسر رسانیدن آن وقت کافی بخرج  
داده است.

عده ای بر آنند که رسل از بزرگترین  
متفکران جهان از گلو ساکسون است.  
برتراند رسل روح مصالحه ناپذیری میباشد که  
از خطر نمی ترسد و همیشه برای تحول آماده است  
وی بسه و خطای خویش اعتراف میکند،  
از استقلال فکر و قضاوت آزاد برخوردار  
است. رسل سبک مخصوص دارد مگر زیبا  
و سهل الممتنع مینویسد نوشته های وی زیر تاثیر  
و نفوذ پیلک سکول (مدرسه ایگه شاگردان  
رسل برای یونیورسیتی آماده میسازد) نرفته است.  
یکی از خصوصیات بارز و برجسته آثار رسل  
اینست که خط سیر فکری آن، مطابق هدف  
اساسی، با توانایی و چیره دستی تمامی قطع  
میشود و با ادامه می یابد. این شخصیت متفکر

هر چه باقیمانده بود بیاد داد و فقط  
چند امارت و قلمرو کوچک را عقب  
سر گذاشت که آنهم زیر نفوذ و سلطه  
فرانسه بود. در قرن هجده فقط یک  
ایالت جرمنی، پروشیا، در برابر فرانسه  
پیروزانه مقاومت کرد، و بخاطر آن بود  
که فریدریک رافریدریک کبیر میگفتند  
لیکن بعد هاپرو شیانیز زیر سم مستوران  
قشون ناپلیون خرد گردید و در مصاف  
جینا (Jena) تمام مغلوب و مقهور  
گردید و دستاخیز پروشیا تحت راهنمایی  
بسمارک چنان مینمود که گویا دوره  
های الاریک (Alaric) شارلمان  
(Charlemagne) و بربروسیا  
(Barbarassa) احیاء شده است  
(جرمن هاشا رلمان راجرمن میدانند  
نه فرانسوی) بسمارک وقتی فکر  
تاریخی خود را نشان میدهد که میگوید  
«کنوسا (Canossa) نخواهم رفت»  
گرچه پروشیا از نگاه سیاست تفوق  
و برتری داشت جرمنی غربی از لحاظ  
فرهنگ و ثقافت بمراتب گزیده تر و  
مترقی تر از آن بود. این گفته آن نکته ای  
را تأیید میکند که چرا اشخاص متبحر

برای متقاعد ساختن طرف مقابل از بذله گویی و استهزاء، مگر در داخل چوکات ادب و منطق، دریغ نمی نماید و بهمین علت بوده که انشتاین از خواندن آثار رسل محفوظ میگردید.

برتراند رسل در تأسیس منطق ریاضیات معاصر سهم بارزی دارد. وی با همکار وی وایت هید اثری را که موسوم به *(Principia Mathematica)* میباشد در بین سالهای (۱۹۱۰-۱۹۱۳) برشته تحریر درآورده است. بعقیده عده ای از متفکرین این اثر یکی از جامع ترین و فراگیرنده ترین آثار است که راجع به سیستمهای ریاضیات نوشته شده است.

رسل ابتدا ریاضیات را فلسفه ایدئالی میدانست. اگر درست بنگریم ریاضیات نه تنها حقیقت را دربردارد بلکه بالاترین زیبایی را نیز شامل است و زیبایی آن مانند زیبایی مجسمه های سرد و سختی است که با هیچ یک از جنبه های ضعیف ما سروکار نداشته فاقد فریبندگی باشکوه نقاشی و موسیقی میباشد و میتواند بکمال محض برسد که صفت برترین هنرهاست. چرا رسل اینقدر نسبت بر ریاضیات اظهار عشق و علاقه مینماید؟

آنچه رسل را بسوی ریاضیات میکشد عینیت و عدم تعلق آن بشخصیت است چه تنهادر ریاضیات حقیقت ابدی و علم مطلق دیده میشود. رسل بعد از مدتی باین مدرسه افلاطونی وداع گفت و ریاضیات را وسیله ای برای ساینس

و دانشمند از قبیل گوته و غیره از پیروزی ناپلیون در جینا اندوه را بدل راه ندادند. تا در اوائل قرن نوزدهم جرمنی از فرهنگ و ثقافت گونا گونی نمایندگی میکرد. در پروشیای شرقی سیستم بردگی (*Ser Fdom*) هنوز عطف توجه میکرد. ارسطو کراتهای گرد و نواح غرق دریای جهالت روستایی بودند. کارگران و زحمتکشان حتی از الفبای تعلیم و تربیه بسی بهره بودند. از طرف دیگر جرمنی غربی قسمی زیر نفوذ ایام سلف و هم از قرن هفدهم بعد زیر تأثیر فرهنگ و ثقافت فرانسه بود. چون قسمت غرب جرمنی را قوای فرانسه انقلابی تسخیر کرده بود از همان جهت دارای مؤسسات لیبرال فرانسوی گردیده بود. عده ای از شهزادگان منور بوده از هنر و ساینس حمایت میکردند این شهزاده ها بتقلید از شهزادگان دوره رنسانس در بار خود را براه می انداختند که مثال بارز این گفته همانا ویمار (*Weimar*) است گویند دیوک از گوته حمایت و پشتیبانی میکرد.

دانست و هم بالاخره منطق را جزء فلسفه تصور نکرده آنرا در ردیف تیوری عمومی ساینس مطالعه میکرد بهمان علت بود که وی میگفت «اگر فلسفه بخواهد کار مفیدی را برای جهان بشریت انجام دهد باید مسائل خود را از ساینس طبیعی بگیرد نه از آلهیات و اخلاقیات» باساس همین مفکوره است که رسل دانش علمی را توصیه میکنند و ریالیسم عقل سلیم را از ایدئالیسم بهتر دانسته مقرون بحقیقت میدانند.

برتر اندرسل با امریکا، هندوچین مسافرت میکند. وی در چین مفکوره تأسیس شده خود را دگرگون مییابد و اروپا را هم چون دست کوچکی می بیند. در برابر چین پهناور، دارای فرهنگ و ثقافتی قدیم تر و شاید عمیقتر، نظریات و قیاسات او از قطعیت افتاده جنبه های نسبتاً معتدلی از آن سر میزند.

او میگوید دیگر معتقد شده ام که نژاد سفید در نظر من آن اهمیتی را ندارد که تاکنون داشت اگر اروپا و امریکا هم دیگر را از میان بردارد نژاد بشر محو نمیگردد و تمدن پایان نمیرسد زیرا تعداد عظیمی از چینی ها بجای میماند. چین از بسیاری جهات، بزرگترین مملکتی است که من دیده ام عظمت چین تنها از جهت تمدن یا نفوس آن نبوده بلکه از لحاظ هوش و عقل آن نیز میباشد من ملتی با چنین ذهنیت با زو واقع بینی نمی شناسم. مردم چین حقایق را طوری که هست استقبال کرده خود را فقط به جنبه مخصوصی از آن مشغول نمیدارند.

شهزادگان باوحدت جرمنی مخالف بودند زیراوحدت آنسامان آزادی و استقلال شانرا تهدید میکرد این شهزادگان باوطن پرستان روی خوش نشان نمیدادند. اشخاص بزرگ و نامدار یکه از دربار شهزادگان تمنع می نمودند نیز باوحدت جرمنی علاقه نداشتند. این دسته مردم ناپلیون را نمابند و مبلغ فرهنگ عالی تر از فرهنگ جرمنی میدانستند.

بتدریج، در مرور قرن نوزدهم فرهنگ جرمنی پروتستان بصورت روزافزونی پرورش یابی شد فریدریک کبیر که متفکر آزاد مشرب و از هوا خواهان فلسفه فرانسه بود مجاهدت میکرد تا برلین را مرکز فرهنگ و ثقافت سازد اکادمی برلین را یک فرانسوی معروف (*Maupertuis*) برای همیشه اداره میکرد اما بالاخره شکار حملات ولتر گردید. مجاهدتهای فریدریک مانند سایر مطلق العنانهای همعصر وزمانش برای اصلاحات موه سسات سیاسی و اقتصادی نبوده فقط برای بوجود آوردن یک دسته منورین اخیر بود.

اخیر بود بعد از اینکه فریدرک در گذشت جرمنی غربی توانست مردان بزرگی در زمینه های فرهنگ و ثقافت بجهان تقدیم کند. فلسفه جرمن نسبت با ادبیات و هنر آن بیشتر پیرو شیابستگی و علاقه داشت. کانت زیر پرچم فریدرک کبیر آرمیده بود، فیشته (*Fichte*) و هیگل (*Hegel*) در برلین سمت استادی داشتند. کانت کمتر زیر نفوذ پیرو شیابود، چرا که در اثر آلهیات لیبیرال خویش مورد توبیخ و سرزنش حکومت پیرو شیاب قرار گرفته بود. لیکن فیشته و هیگل زبان فلسفی پیرو شیابودند. این دو تن راه را برای تعیین هویت و تشخیص و تطبیق روزهای پسین جرمنی، در حالیکه پیرو شیاب انیک معرفی مینمودند، هموار کردند. مفکوره فیشته و هیگل را تاریخ نویسان بزرگ جرمن از قبیل مومسن (*Mommsen*) و تراپتسکی (*Treitschke*) را آثار خود منعکس مینمودند.

بالاخره بسمارک موافق شد که ملت جرمن را از پر پرچم پیرو شیاب متحد سازد. در نتیجه این پیروزی بسمارک آن عناصر فرهنگی که کمتر هواخواه و طرفدار بین المللی بودند تشویق گردیدند.

بعد از مرگ هیگل فلسفه اکادمی بحال عنعنوی باقیماند و از همین جهت آنقدر ارزش و اهمیتی ندارد. فلسفه امپریکل (آن مدرسه فلسفی که آزمایش را پایه دانش میداند) تا اخیر قرن نوزده در انگلستان نفوذ درجه اول داشت، در فرانسه نیز وضع بدان منوال بود؛ اما بعد هابتر ریچ کانت و هیگل تا جاییکه با استادان فلسفه ترکیبی نعلق دارد به نیورستی های انگلستان و فرانسه را فتح کردند. بطور کلی مردمان تعلیم یافته و تربیت دیده ازین نهضت فکری آنقدر متأثر نشدند که اصل ساینس متأثر گردیده بود. فریسنده گزینیکه این نهضت فکری و عنعنه اکادمی را در آثار خود منعکس مینمودند از اشخاص درجه اول علمی نبودند و بهمان علت اهلیت آنرا نداشتند که از عهده اشاعت افکار کانت و هیگل بخوبی و شایستگی بدر آیند.

قبل از این فلسفه اکادمی مثلاً در قرن شانزده و هفده، که فلسفه هنوز

سکولاستیک بود، علی الا کثر با افکار پیر و زمند عصر در تماس نیامده بود. هر زمانیکه واقعیت امر بدان منوال باشد موه رخین فلسفه کمتر با استادان فلسفه اظهار عشق و علاقه مینمایند و بیشتر متوجه حال بدعت گذاران- در جهان فلسفه میگردند. اکثر فلاسفه فرانسه، که از انقلاب جانبداری مینمودند ماینس را با عقاید مزج میگرداند و درین روش از روسو (*Rousseau*) دنبال میکردند. هلوتیس (*Helvetius*) و کاندر و کیت (*Condorcet*) از اختلاط مدرسه اصالت عقلی و مدرسه جذبه و نشه معجون میسازند که حقیقتاً در این کار سر آمد همگانند.

هلوتیس اثرش را که موسوم به دی لی اسپرت (*De l'Esprit*) بود توسط ساربون (*Sorbonne*) محاکوم مییابد و سپس بدست دژخیمان و جلادان طعمه حریقش میبیند. این اثر را بنتهم (*Bentham*) در سال ۱۷۶۹ مرور کرده بود و بعد از مطالعه فوراً تصمیم گرفت که تمام حیانتش را وقف پرنسیپهای قانون نماید بنتهم میگفت: «همان خدمات زاید الوصفی را که بیکن در جهان فزیک انجام داده است هلوتیس توانسته است که بهمان پیمانیه برای جهان اخلاق خدمت کند. جهان اخلاق بیکن خود را دیدم چشم براه بیکن دارد.» جیمز میل (*James Mill*) در رهنمایی و تعلیم و تربیه فرزندش جان ستوارت از پرنسیپهای هلوتیس استفاده میکرد.

هلوتیس ازین دکتورین لاک (*Lock*) که دماغ بلو حه سپیدی (*Tabuba Rasa*) میماند دنبال نموده تمیذه دارد که تمام اختلافات فردی زاده تعلیم و تربیه است. نبوغ را یک امر اتفاقی می پندارد... انسانهای جاهل پابعر صه و خود میگذارند نه کودن و احمق، تعلیم و تربیه است که انسان را احمق میسازد. هلوتیس در اخلاقیات طرفدار مدرسه اصالت سود مندی (۱) بوده و خرسندی را نیکی می پندارد، در مذهب دیست (*Deist*) و سخت بر خرافات روحانیون بود. (۱) *Utilitarian*: کسیکه سود مندی چیز را بالاتر از کیفیات دیگر آن میداند. (۲) *Deist*: خدا پرستی که به پیامبران و مسایل دیگر دینت اعتقاد ندارد.

هلوتیس در تیوری دانش از دکتورین لاک با تعدیلات جزئی طرفداری میکند در حالیکه از تیوری ونظریات لاک استفاضه کرده ام میدانم که منمکوره های مازاده خواس ما میباشد .

هلوتیس عقیده دارد که احساس یگانه منبع اعمال، افکار، هیجان، شور و معاشرت است. وی باین فکر روسوروی خوش نشان نمیدهد که ارزش دانش را بسیار عالی می پندارد .

دکتورین هلوتیس خوش بین است زیرا او را عقیده بر آنست که تعلیم و تربیه مکمل انسان را با تمام معنی مکمل بیار می آورد . هلوتیس پیشنهاد میکند که تعلیم و تربیه وقتی بدرجه اکمال میرسد که روحانیون را نگذاریم در امور تربیه مد اخله نمایند .

کاندورکیت (۱۷۴۳-۱۷۹۴) و هلوتیس همفکر و هم رأی هستند در حالیکه کاندورکیت بیشتر زیر تأثیر روسورفته، کاندورکیت بر آنست که حقوق بشر فقط يك منبع دارد و آن اینست که تمام انسانها جانداران حساس بوده قوه تعقل و استدلال دارند و منمکوره های اخلاقی جزء وجدان ایشان است. لذا ازین گفته بر می آید که انسانهار انباید به طبقه حاکم و محکوم دروغگو و ساده لوح تقسیم کرد : برای این پر نسیب هاسدنی ( Sydney ) جانش را فدا کرد، لاک آنرا مخلوق فکر خود معرفی کرد و روسور در انکشاف آن پرداخت کاندورکیت میگوید: « لاک برای نخستین بار محدود و دبتهای دانش بشر را نشان داد . روش اوبزودی روش تمام فلاسفه قرار گرفت پر نسیبهای لاک در اخلاقیات، سیاست و اقتصادیات موء فق است . »

کاندورکیت انقلاب امریکارا دوست دارد بیاشندگان مستعمرات و رای اتلاننیک گفت : « شما همان حقوقی را دارا میباشد که باشندگان نصف النهار گرینویچ دارند ، قانون اساسی ایالات متحده از حقوق طبیعی الهام میگیرد و انقلاب امریکا حقوق بشر را تمام اروپا از نیوا ( Neva ) تا گودل کیوبر ( Gaudalquiver )

بخش نمود. پرنسیپهای انقلاب کبیر فرانسه از پرنسیپهاییکه امریکاتوسط آن رهنمایی میشود سره تر، واضح تر، و عمیقتر میباشد. این کلمات را زمانی کاندورکیت دست تحریر میسپرد که از دست حکومت رابسپیر (Robespierre) بپنهانی زندگی میکرد و بعد از مدت کوتاهی کاندورکیت را امیروزندانی نمودند. وی در زندان در گذشت لیکن علت و چگونگی مرگ او بکسی واضح نگردد. کاندورکیت برای زنها حقوق مساوی را قائل بود. هم او را موسس تیوری نفوس مالتوس<sup>۱</sup> می شناسند. این تیوری آن سیه روزی را که نصیب مالتوس نمود کاندورکیت از آن در امان ماند و علت آنهم این بود که وی تیوری نفوس را با کنترل تولد مزج نموده بود و بدینوسیله برای فرار خویش راه را تهیه دیده بود پدر مالتوس از پیروان کاندورکیت بود مالتوس بوسیله پدر خویش با تیوری نفوس آشنا گردیده بود. کاندورکیت بیشتر از هلوتیس هیجان، شور و خوش بینی داشت. او عقیده داشت که با بخش نمودن پرنسیپهای انقلابی فرانسه میتوانیم بدبختی های عمده اجتماعی را از میان برداریم. اینکه کاندورکیت بیش از سال ۱۷۹۴ میلادی زنده نبود مسعود است.

دکتورین های فلسفه انقلابی فرانسه را در انگلستان ردیکالهای فلسفی که در آن بنتهم واقع شده بود، رواج دادند در وهله نخست بنتهم تماماً بقانون دلچسپی داشت. بمرور زمان و بتدریج دلچسپی بنتهم وسیع تر گردید و افکار وی و از گون گنده شد. بنتهم بعد از سال ۱۸۰۸ میلادی در ردیف جمهوریت خواهان قرار گرفت و سپس گروهی مساوات زنها و دشمن سر سخت امپریالیسم شده و بحیث یک دموکرات سر سختی قد علم نمود. وی بعضی از این افکار خود را از جیمز میل بودیعه گرفت.

بنتهم و جیمز میل بقوه خارق العاده تعلیم و تربیه عقیده داشتند پذیرفتن پرنسیپ و خرسندی بیحد و حصر برای اکثریت مردم بدون شك و تردیدزاده احساسات دموکراتی وی بود لیکن تیوری مزبور مستلزم و متضمن مخالفت



با دکتورین حقوق بشر برده که آنرا در ردیف «لاطایلات» میگذاشت .  
 ردیکارل های فلسفی از اشخاصی چون هلوتیس و کاندرو و کسیت چندین  
 فرق داشت . از نظر طبیعت و مزاج ، ردیکال های فلسفی برد بار و پر طاقت بوده  
 خیلی ها مشتاق بودند که تیور بهای خرد در ادا تمام تفرعات در چوکات عمل  
 بکنجانند . این اشخاص باقتصا دیات ارزش زیاد میدادند و معتقد بودند که  
 اقتصاد بصورت ساینس انکشاف یافته است . تمایلات و شور هیجان از گیزیکه در  
 بنتهم و جان ستوارت میل وجود داشت در مالتوس و جیمز میل دیده نمیشد  
 تیوری نفوس رقتزای مالتوس کارگران را اخطار میداد و بفامیلهای ایشان  
 نوید فقر و ضلالت میداد . فرقیکه بین پیروان بنتهم و اسلاف فرانسوی او وجود  
 داشت این بود که در انگلستان صناعتی تصادم سرسام آوری بین کار فرمایان  
 و کارگران وجود داشت و این تصادم باعث بوجود آوردن اتحادیه های کار  
 گران و سوسیالیسم میگردد . درین تصادم بنتهم و پیروان مدرسه فکری او از  
 کار فرمایان جانبداری میکردند و برخلاف کارگران داخل اقدامات میشدند .  
 آخرین نماینده مدرسه فکری بنتهم ، جان ستوارت میل ، بتدریج از  
 عقیده پدرش ، جیمز میل ، در میگردد و روز بروز کمتر و کمتر با سوسیالیسم  
 عداوت میورزد .  
 در عین زمان ایمان ستورات میل در مورد صدق اقتصادیات کلاسیکی  
 متزلزل میگردد و قرار آنوبایوگرافی او این اعتدال فکر و رقت طبع در اثر مطالعه  
 آثار شعرای رومانیکک او را میسر گردیده بود .  
 پیروان مدرسه بنتهم ، در وهله اول ، انقلابی های معتدلسی بودند اما  
 بتدریج دست از دامان انقلاب برگرفتند که علت آن قسماً معلول پیروزی ایشان  
 بود چنانچه حکومت برطانیه را با بعضی افکار و نظریات خود متقاعد نمودند  
 و قسماً اینکه از نیروی روز افزون سوسیالیسم و اتحادیه های کارگران بر حذر  
 گزیده بودند . اشخاصیکه علیه عنعنه قد علم کرده بودند بطوریکه قبلاً بآن اشاره

نمودیم، دو نوع مردم وجود داشت یکی طرفدار اصالت رومانیتکی و اندیگری از اصالت  
 عقلی. کالدرو کیت از هر دو عنصر متأثر بود و بنتهم و پیر و انش هر دو کاملاً  
 عقلی بودند و بدان منوال بود موقوف فکری سوسیالیست ها بیکه علیه بنتهمی ها  
 و سیستم اقتصاد تأسیس شده، بغی کرده بودند. این نهضت زمانی فلسفه مکملی  
 نداشت که مارکس با قلم و علم قیام نکرده بود.

شکل رومانیتکی این بغاوت از شکل عقلی گر چه هر دو ازده انقلاب  
 فرانسه و نزدیک بهم بودند بسیار فرق داشت شکل رومانیتیک این بغی را در  
 بایرن (Byron) با لباس غیر فلسفی در مقابل چشم خویش مجسم مینگرید.  
 لیکن شوپنهاور و نیچه بدان بغی و رستاخیز زبان فلسفی میدهند. درین مورد  
 تمایل چنان است که عزم را بر فکر برتری دهند؛ تسامع عقل را طاقست فرسای  
 خوانند و بعضی اشکال نشئت و زورگیری را بسته آیند.

در سیاست های عملی، این روش برای ملت خواهی عنصری مهمی  
 بشمار میرود. در تمایل، اما نه در واقع، روش مزبور دشمن سر سخت تعقل  
 بوده غیر علمی و غیر عملی میباشد. بعضی اشکال افراطی آنرا در بین آن روشی ها  
 میتوان سراغ داد. لیکن در رومیه شکل عقلی این بغاوت علیه سیستم تزاری  
 شروع گردید در آن سامان شاهد پیروزی را هم در آغوش کشیدند.

جرمنی بود که همواره و بیشتر از سایر ممالک برای پذیرفتن شکل  
 رومانیتکی مستعد و آماده بود و این امر گریزی بود برای سازمان حکومتی  
 که علیه مدرسه اصالت عقل بسود عزم عربانی قیام کرده بود.

تا اینجا با فلسفه های سر و کار داشتیم که از منبع عتبه ادب و سیادت الهام میگرفت.  
 اما دو منبع فلسفی دیگر نیز وجود دارد: سیانس و تولید توسط ماشین. نفوذ  
 تیوری اخیر الذ کربا مارکس شروع گردیده بمروور زمان بر اهمیت و سیطره  
 خود افزوده می آید. اول الذ کربا از قرن هفده بیغاه کسب اهمیت میکند لیکن  
 در قرن نوزده با البسه جدیدی خورد و امی آراید برآید.

رولیکه داروین در قرن نوزدهم بازی میکرد با رولی شباهت دارد که گالیله و نیوتن در قرن هفدهم می‌باختند تیوری داروین دارای دو فصل میباشد. از یکطرف تیوری ارتقاء داروین عطف توجه میکند که با اساس آن صورت و اشکال مختلف حیات بتدریج از سلف مشترکی انکشاف نموده است. این دکتورین که اکنون مورد قبول اکثر مردم واقع گردیده چیزی جدیدی نیست این تیوری را لامارک (Lamarck) جد داروین ایرمس (Erasmws) 'نازمندر' (Anaximander) مورد دسترس اهل خبره گذاشته بودند. داروین شواهد و براهین زیادی برای دکتورین مزبور تهیه دید و در بخش دوم تیوری خویش معتقد گردید که وی علت ارتقاء را کشف کرده است. داروین برای دکتورین مزبور تبلیغات زیادی مینمود و آنرا در مقابل چشم همگان میگذاشت. در اثر زحمات و پشت کار داروین بود که تیوری مزبور با زیور علم آراسته گردید اما این امر نمیرساند که وی موه سس آن تیوری است.

قسمت دوم تیوری داروین با «مجادله برای حیات و ادامه زندگی بهره آنکه نیرومند و قوی است» سر و کار دارد. حیوانات و نباتات زود تر و سریعتر از چیزیکه طبیعت برای آنها تهیه مینماید بر تولیدات خود افزوده می‌آیند. پس هر نسلی از حیوانات و نباتات در یک دوره پیش از آنکه دوره نسل گیری آنها فرارسد محو و نابود میگردد.

چه چیز باعث بقاء میگردد؟ نایک حد بدون شک و تردد طالع، لیکن نایک علت مهم دیگری نیز وجود دارد. حیوانات و نباتات تمام آمانند والدین و اسلاف خود نبوده بلکه در اثر افراط و نقص کرکتر فرق واضح در آنها دیده میشود. در نایک محیط معین و مشخص افرادی که نایک خانواده تعلق دارد در تنازع برای بقاء میبازند. و آنانکه با محیط خود سازگاری و توافق مینمایند بحیات و زندگی خود ادامه میتوانند. پس همانطوریکه با محیط سازگاری میکنند تنها بزندگی ادامه داده

میتواند بلکه در دوره هر نسل با در نظر گرفتن توافق با محیط بر تعداد احفاد و اولاد خود می افزایند .

بامسلس این قانون آهو باید بعد از هر نسل سریع تر و تند تر بدود و زرافه بعد از هر نسل بر درازی گردنش بیفزاید . . . . .

این بخش تیوری داروین مورد شک و انتقاد قرار گرفته است و اکثر علماء علم بیالوجی این قسمت تیوری مزبور را بدون شرط و قید پذیرفته نمیتواند . در هر صورت این قسمت تیوری داروین مورد علاقه و دلچسپی موعرخین قرن نوزدهم نبوده . نکته مهم اینست که وی چنین می پندارد که تیوری مزبور تمام حیات اقتصادی را که فلسفه ردیکال بحمايت آن برخاسته احاطه میکند . نیروی انگیزه ( القا ) قرار عقیده داروین یکنوع اقتصاد بیالوجی است که در جهان رقابت آزاد فعال میباشد . این دکتورین و تیوری نفوس مالتوس بود که در قلمر و حیوان و نبات توسعه داده شده است و این تیوری بنوبه خود صحنه ننازع برای بقاء را در مقابل چشم داروین تصویر میکند .

داروین شخص ایدئالی بود . لیکن تیوریهای وی تا حدی برخلاف ایدئالیسم عنعنوی است . دکتورینی که انسانها بیک سویه با بعرصه وجود میگذارند و تمام تفاوتها زاده تعلیم و تربیه میباشد با دکتورین وراثت داروین ضد و نقیض واقع میگردد . . . . .

بهر صورت یک جنبه دیگر لبرالسم نیز وجود دارد که توسط دکتورین ارتقاء تقویت میگردد و آن عقیده بارتقاء و انکشاف میباشد . تا جاییکه اوضاع جهان اجازه خوش بینی میدهد دکتورین ارتقاء را ایدئالستها باغوش باز استقبال مینمودند و هم از همیشه تیوری بر علیه الهیات اورتوداکسی استفاده میکردند . حیثیت و پایه عالی بیالوجی باعث آ گردید که اهل ساینس و دانش در شرح و بسط پدیده های این جهان ازان استعانت جویند تا اینکه دست بدامان کتاگوریهای میخانیککی زنند .

مطابق نیوری ارتقا هر چیز توسعه میباید و مراحل تکامل خردش را می پیماید و از همان لحاظ میتوان حدس زد که ه. ف. لبراسم و طرفداران ترقی از هم دور نمیباشد. قسمتی از مردم عقیده داشتند که از دکتورین ارتقا برای مقاصد و اهداف گیهان استفاده کرده میتوانیم. همچنین قسمتی معتقد بودند که مفکوره اورگانسم در جهان قوانین طبیعی کیلد شرح و بسط ساینس و فلسفه بوده. طرز تفکر اتومیک که در قرن هژده رواج داشت، بی مورد و بیجا میباشد. این نظریه، بالاخره؛ حتی فزیک نظری را متأثر میسازد. ازین مفکوره و دکتورین در جهان سیاست، بطرفداری از جمعیت علیه افرادیت کار گرفتند. این فکر باسیطره و قدرت روز افزون دولت همنوا افتاده است. نظریه ارتقا بار و حیه ملیت خواهی نیز هم آمد. گگ و سازگار بوده کار خودش را بسود ملت دوام میداد تا از نظریه انفرادی حمایت کرده باشد.

در حالیکه بیالوجی بر علیه نظریات میخانیک صفت آری میگرد، تأثیر تکنیک های اقتصادی معاصر بر عکس آن بود. تا او اخر قرن هژده، تکنیک علمی که علیه دکتورین علمی قیام نموده بود، آنقدر تأثیر مهم و بارزی بر افکار مردم نداشت اما فقط باوجود آمدن صناعت اذهان و افکار جهانیان از تکنیک متأثر گردید. این تأثیر برای مدتی غیر مستقیم بود. اشخاصیکه تیور بهای فلسفی را بوجود می آوردند باجهان ماشین و تکنیک بسیار کم در تماس بودند. ایشان از پیروها و طرفداران مدرسه روماننک بوده از صناعت اظهار تنفر و از جارشیدیدی مینمودند. آنها را عقیده بر آن بود که صنعت و ماشین مناظر قشنگک و جاهای دوست داشتنی و زیبا را که سرچشمه فیض و منبع الهام است، بدنما و کثیف میسازد. این مفکوره پیروان مدرسه اصالت روماننک را در نقطه مقابل افکار طبقه متوسطه قرار میداد و گاهگاهی ابراز اینسان احساسات مدرسه روماننک را باقهر مانان طبقه کارگر هم دست و همدل میساخت. این هماهنگی البته مترقی بوده است و از همان جهت بود که انگلز از کار لایل توصیف میکرد اما بعقیده من کار لایل برای آزادی طبقه کارگر فکر و کار نمیکرد بلکه طرفدار آن بود که کارگرها از بهره کشی باداران امروز خود نجات یافته بهره کشی باداران قرون وسطی خود ادامه دهند.

موسیا لسم از صناعت باغوش باز استقبال میکرد و از روی نیت پاک و اخلاص تام

سعی و مجاهدت مینمود تا کارگران را از زیر بار سنگین سیستم کار فرمایان نجات دهد. مهمترین تأثیر تولید توسط ماشین (صناعت) بر لوح ضمیر و صفحه اذهان افکار جهان معاصر همانا تصویر قوه و قدرت روز افزون آدمیان است. این نهضت فقط تسریع همان عملیه‌ای میباشد که پیش از سپیده دم تاریخ شروع گردیده بود. این رستاخیز عظیم تسریع همان مفکوره ایست که انسان تا خود را برای نخستین بار توسط اختراع اسلحه و آلات و ابزار از چنگال سباع و درندگان نجات دادند این جنبش تسریع همان عملیه‌ای بود که آدمیان برای بار اول دست گرسنگی را توسط کشت و کار از گریبان خود دور کرده بود. لیکن این تسریع چنان قوی و نیرومند بود که اذهان و افکار اولاد بشر مخصوصاً زمامداران امور صناعت را یکمرتبه دست تحول سپرد. در روز و گاران گذشته کوهها و آبشارها پدیده‌های طبیعی خالص ناپذیری بود لیکن عصر ما کوهی را که سد راه عبور و مرور یابد بر میدارد و برای سرور خاطر خود آبشارهای مصنوعی را دست ایجاد می‌سپارد. در ایام سلف صحاری و مناطق زرخیز وجود داشت اما امروز انسان قدرت دارد که صحرا را گلستان و آشیانه عندلیبان سازد و با استفاده سوء از قدرت علم لاله زار و بوستان را بوادی خموشان مبدل گرداند.

... ده‌ها قرن مانند اجداد خود فکر و زندگی میکردند و مؤسسات مذهبی با آن همه قدرت نمیتوانست مراسم الحاد و شرک را از لوح ضمیر مردم بزدايد فقط چیزی که مؤسسات مذهبی توانست این بود که مؤسسه مذهبی امروز را بقیافه مذهبی دیروز بنماید لیکن امروز مقامات صالحه دولت توسط تعلیم و تربیه میتوانند ذهنیت روستایی را در مدت بیست و یابست و پنج سال بکلی تغییر دهد و در عوض فکر مترقی را در کله و مغز آنها بگنجانند.

پس در بین آنها بیکه زمام امور ادر دست دارند و یا کسانیکه باز مامداران در تماس هستند در مورد قوه بکنوع عقیده دیگری انکشاف می‌یابد یکی همان قوه انسان است که با طبیعت در تصادم می‌آید و دیگر اینکه فرمانروایان آنرا برای کنترل مردم بکار میکنند. بهترین وسیله کنترل مردم، تبلیغات علمی مخصوصاً تعلیم و تربیه میباشد... در آنجا بعضی مفکوره‌هایی وجود دارد که از محدودیت قوه بشری - کایه

میکنند، یخ این طور مفکوره ها، که از محدودیت های قوه بشری نماندگی میکنند، بزودی ذوب میگردد. اگر این مفکوره ها کاملاً از بین نمانند - مگر اهمیت وارزش خود را از دست میدهند و عقیده اشخاصیکه هنوز بران مفکوره ها استوار است را سبب نبوده منتها درجه سطحی میباشد.

این نظریات تماماً جدید بوده نمیتواند پیشگویی کنم که چطور آدمیان با آن مفکوره ها توافق مینمایند. این نظریه جدید باعث تغییرات بزرگ ناگهانی گردیده بدون شک و تردید در آینده نیز طرفانها و رستخیزهای عظیمی را در خود نهفته و مستتر خواهد داشت. برای انسانها یک از باده پیر و زی سر مست بوده قوه بیحد و حصری را بخود قائل هستند و ناتوانان را بباد تمسخر و استهزاء میگیرند باید فلسفه جدیدی تألیف کنم. مگر اقدام بچنین کار از وظایف مهم عصر و زمان ما نمیباشد.

گرچه اکثر مردم هنوز بمساوات جهان بشری و دموکراسی، از نگاه تیوری عقیده دارند مگر تخیل و تفکر مردم امروز از تشکیلات اجتماعی زاده سیستم صنعتی قرن نوزده که اساساً غیر دموکراسی است، متأثر میباشد. در سیستم صنعتی قرن نوزده از یکطرف تولید مشرهای حربص صنایع را مشاهده میکنید و از طرف دیگر توده های کثیر کارگران عطف توجه میکند. این دو گروه همیشه در تضاد هستند. این تضاد را شهرنشینان سیستم های دموکرات دیده نمیتوانند. لیکن آن تضاد از دیرباز توجه فلاسفه مخصوصاً فلاسفه بعد از هیگل را بسوی خود معطوف نموده است.

در بین فلاسفه نیچر بی شرمانه از منقاد دسته محدودی طرفداری میکرد اما اراد مردان و فلاسفه دیگری هم بودند که از منقاد اکس-تربت حمایت و پشتیبانی مینمودند. شاید بندهم یگانه فیلسوفی بوده باشد که بحیث میانجی داخل بیکار گردیده مجاهدت بخرج میداد تا آن در قطب متضاد آشتی دهد. در اثر این چنین اقدام هر گروه اجتماعی از وی منزجر گردیده بودند. مصالحه بن این دو گروه غیر طبیعی بوده پیروزی نصیب آن دسته و گروهی خواهد شد که مطابق ناموس انکشاف باشد.

( علی محمد زهما )

درد انتظار

سر و کارش بزلف یار نیست      کی؟ کجا؟ دل باختیار نیست  
راست گویم هنان ناله من      بکف شریخ نیسوار نیست  
دست و پایش گرفته خون کسی      کی حنا در کف نگار نیست  
دام گیسوی یار میگوید      بخدا مرغ دل شکار نیست  
سر زلف کسی سلامت باد      که ازو تیره روزگار نیست

دیده روشن شد از فبار خطش

فرحت این درد انتظار نیست

(فرحت)

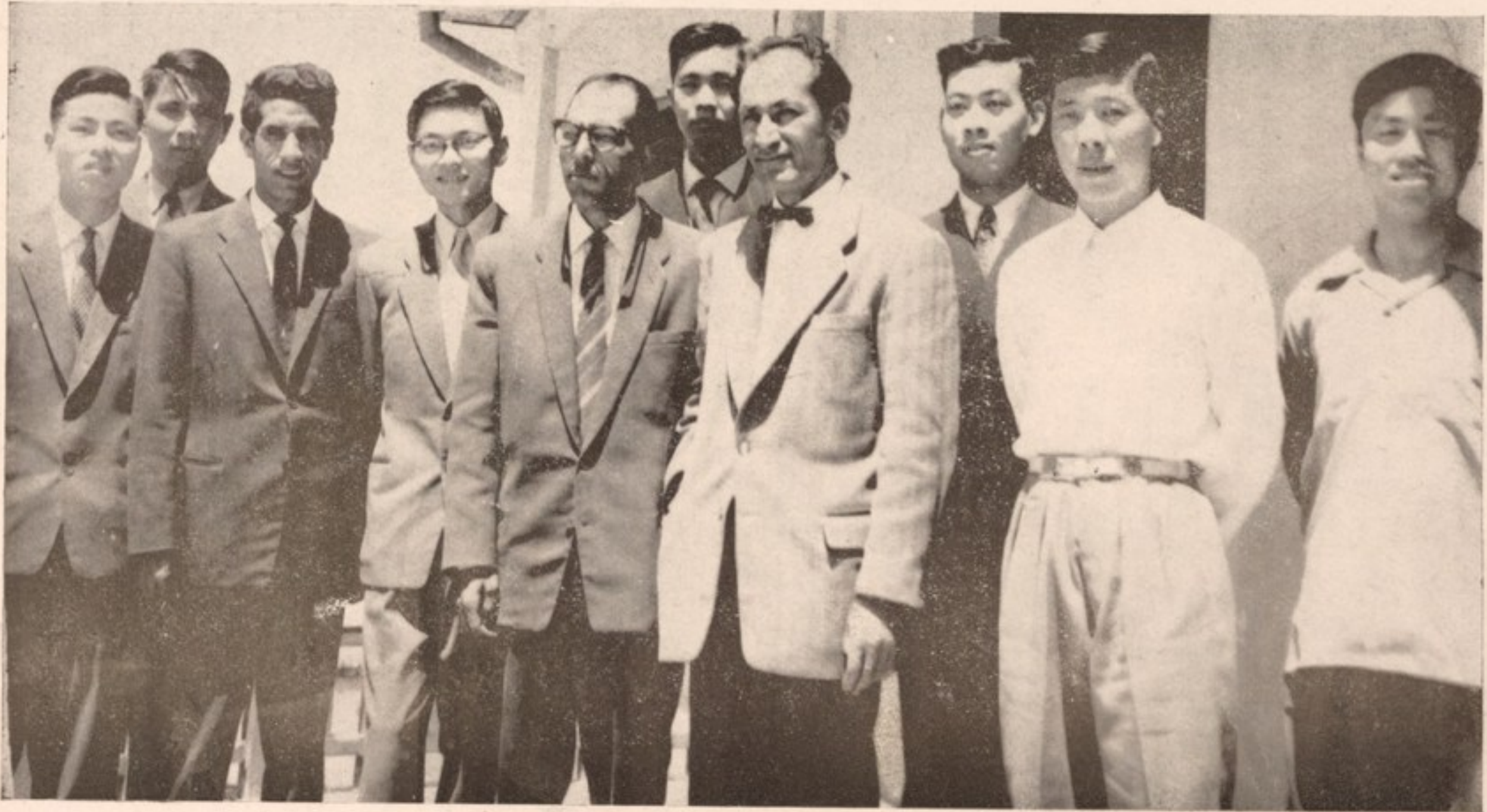
بسیار مه و مهر بنا کام بر آید      تا همچو تریک فتنه ایام بر آید  
شوق نه چنان است بوصول تو که هرگز      کام دلم از نامه و پیغام بر آید  
مشتاق حرم گر نگردد همچو تویی را      در نیم ره کعبه ز احرام بر آید  
ز بنگونه بهر صبح که از باام برایی      خورشید ز خجالت پس ازین شام بر آید

زین طالع برگشته محال است که هرگز

کام دل فیضی ز تو خود کام بر آید

(فیضی)





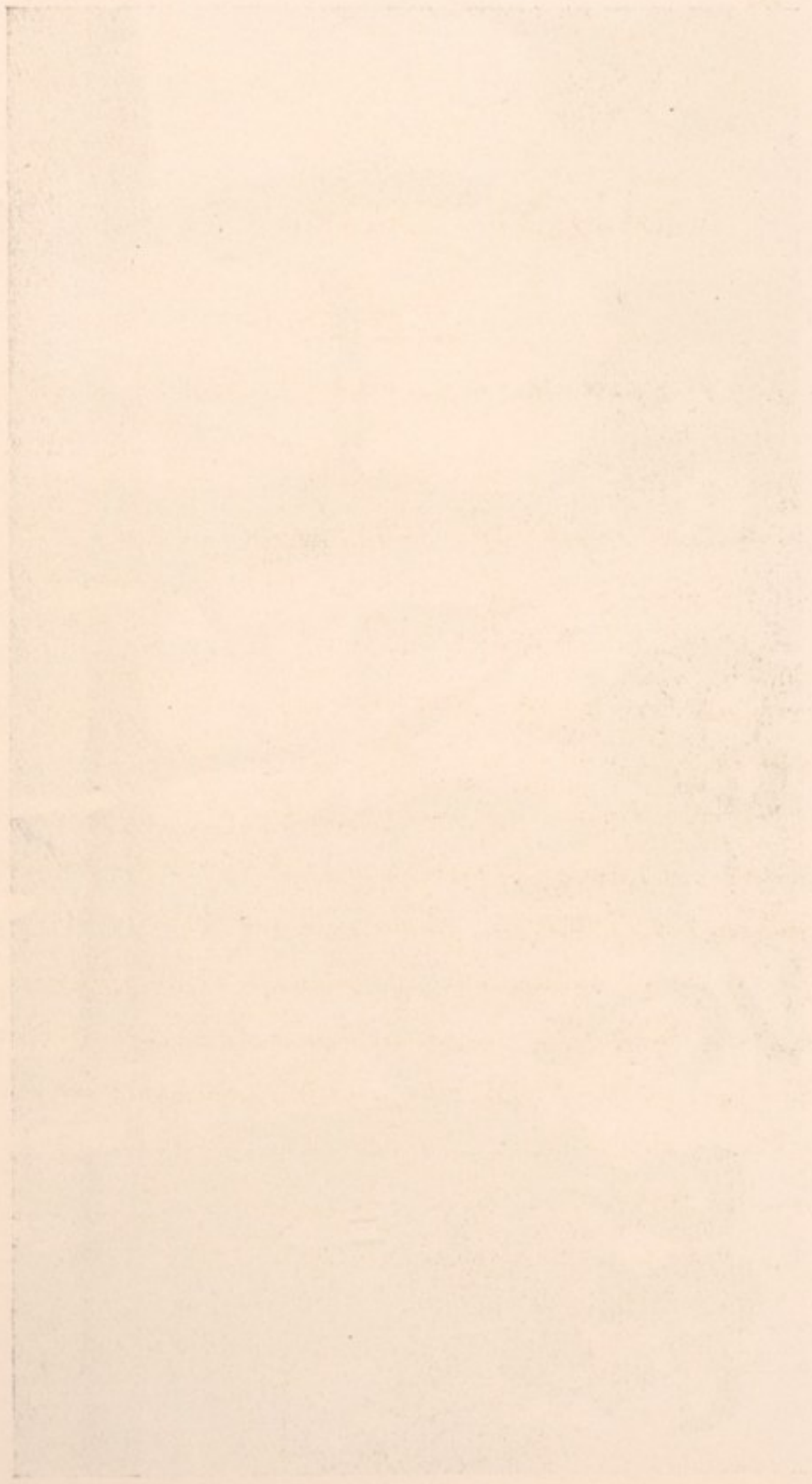
قسمتی از هیأت تدریسی و محصلین چینیایی پوهنځوی

۱۰۰

۱

۱۰۰۰

Handwritten text, possibly a title or chapter heading, written vertically in a cursive script.



مترجم «نگهت»

## تاریخ مختصر ادبیات

کلاسیک چین

ادبیات در دوره‌ی دودمان‌های «سوی»، «تان»، «سون» و «یان»

دوره هشت صدساله از پایان سده ششم یعنی هنگامی که امپراتور (ون تی) از خاندان (سوی) سر اسر چین را متحد ساخت، تا میانه قرن چهاردهم یعنی زمانی که سلاله (یان) از بین رفت؛ مرحله چهارم تاریخ ادبیات کلاسیک چین را تشکیل می‌دهد.

طبقه ملاکانی که در دوره سلاله‌های چن و هان، قدرت سیاسی را بدست داشتند؛ اکنون بشکل زمینداران ارثی درآمد بودند؛ اما در دوره دودمان‌های سوی و تان، تغییرات جدید اقتصادی، سبب سقوط و انحطاط آنان گردید؛ در عین حال طبقه دیگر ملاکان بوجود آمد و مستقر الزم سیاسی نیرو و افزایش یافت. تضاد و اختلاف شدید در بین مالکان زمین و دهقانان بیچاره و بی‌پناهی که با جبار و باپر داختر اندک استخدام شده بودند؛ همچنان ادامه داشت و در عین زمان پیشرفت پیروز مندانه صنایع دستی و تجارت، باعث بمیان آمدن طبقه شهری و مدنی با طرز تلقی مشخص و مخصوص بخودشان، گردید. معیزه مهم دیگر این دوره، تهاجم پسی در پسی عشایر شمالی بر چین است که سبب پایداری همگانی مردمان چین گردیده بود و در نتیجه دشمنی‌ها و ستیزه‌های طبقاتی با مجادله و تلاش بخاطر آزادی ملی، توأم شده بود. همه این عوامل و مؤثرات تأثیر عمیقی بر ادبیات وارد کرد.

این دوره طولانی هشت صدساله، میتوانده پنج دوره کوچک تقسیم شود:

سلاله سوی و دوره اول سلاله تان

دوره دوم سلاله تان و پنج دو دمان

چاندان سون شمالی

خاندان سون جنوبی و دوره « تانار طلابی »

و خانواده یان

### ۱- سلاله ( صوری ) و دوره اول سلاله ( تان )

مادیدیم که برخی از شعرا و نویسندگان دوره سلاله های جنوبی و شمالی، تمایلاتی ناپسند و تقلب آمیز داشتند که این امر سبب انحطاط شعر و نثر شد. در دوره دودمان سوی این تمایلات نادرست از میان رده شد و آثار یان سو، شویه تاو-هن، لی او و دیگران، روح تازه بی بکالبد ادبیات دمید. نویسندگان دوره اول سلاله تان مانند وان چی، چن تسز-انگت ولی خو، نیز با آنچه در دوره های گذشته در ادبیات ساختگی و مصنوع بود مخالف بودند و مقدمات مرحله جدیدی را در نویسندگی فراهم کردند.

در عین زمان بعضی آثار خوب توسط آن نویسندگان نوشته شد که هنوز تحت نفوذ تأثیرات قدیم و کهنه قرار داشتند؛ از قبیل: وان پو، یان چیون، لوجاو-لین، و اوپین-وان که بنام « چهار شاعر بزرگ دوره اول تان » مشهور هستند. آنان موضوعات و سوژه های شعر را وسعت بخشیدند و در ایجاد انواع و قالب های جدید سهمی بسزاداشتند. با اینصورت کوشیه « سبک کهنه » کوشیه « سبک نو » و چویه چو « رباعی » که بشکل عمومی در شعر کلاسیک بعدی پذیرفته شده بود؛ در همین دوره بوجود آمد. کوشیه نسبتاً آزاد است؛ تعداد مصراعها و شمار کلمه های یک مصراع تعیین و تثبیت نشده. روشها و طرح های قافیه سازی قابل تغییر است. این نوع اشعار پیش ازین دوره بمیان آمده بود اما درین هنگام شکل ( یک نوع ادبی قبول شده ) را اختیار کرد. کوشیه دارای هشت مصراع است و چویه چو چهار مصراع دارد. این دو نوع شعر،

جدید نبود لیکن درین دوره اصول و قواعد کامل و دقیق برای آنها وضع شد. در دوره اول تان چنین تثبیت شده بود که بیت دوم و سوم هر شعر هشت مصراعی باید موازن و مماثل باشد. بصورت عموم واضح و آشکار است که دوره خازو اده تان، درخشان ترین عصر تاریخ شعر چین است. سپاس بر کوششهای خستگی ناپذیر سرایندگان دوره اول تان، که با اثر تلاشهای رنج آمیز آنان، شعر چینی در نیمه اول قرن هشتم، باوج کمال و شکوه و عظمت رسید. از میان بسیار شاعران ممتاز این دوره، بزرگترین آنان تو فو، لی پو و وان وی هستند. وان وی (۷۰۱-۷۶۱) باشنده شانس امروزه، گذشته از اینکه نایب شعر بود، نقاش و موسیقیدان برجسته یی نیز بود. اشعار و نقاشیهای او، زیبایی طبیعت را چنان با شکوه و درخشان بیان میکند که یک شاعر دوره بعد از او، در باره اش چنین اظهار میدارد:

« شعر او نقاشی، و نقاشی او شمر است. »

برخی از (تابلوهای لفظی) او را بحیث نمونه در اینجا می آوریم:

در کنار دروازه بزرگ بر عصایم تکیه کرده ام

تا از وزش نسیم لذت برم،

در تاریکی شامگاه آواز چرچر کهارا می شنوم.

آفتاب در ورای گذرگاه رودخانه غروب میکند،

از دهکده ویران و غم انگیز اندکی دود بهوا بلند میشود ....

رودخانه چنان حزن آلود در جریان است که پنداری از دلهای آدمیزادگان آگاه است

پرنده گان، بسان دوستان من، شامگاهان بسوی آشیان پرواز میکنند؛

دیوار کهنه و فرسوده در جلو معبر قدیمی،

وبته های خزانی در روشنایی آفتاب سرکوه غرق شده اند.

اشعار او در باره دهکده های اطراف وانچان، بسیار معروف است.

تنها در میان جنگل خاموش بانگس می نشینم،

بربط خویش رامی نوازم و به آواز بلند فریاد میکشم؛

هیچ کس نمیداند که من اینجا در بین جنگل هستم،

اما مهتاب درخشان بر من نور می افشاند ...

هیچ موجودی درین دامان تپه دور افتاده دیده نمیشود،  
 هیچ چیز بجز آوازهای گوناگون ؛  
 سایه هایی که در نقاط غلوی جنگل افتاده است  
 از روی خزه های سبز انعکاس میکنند .  
 باسبکی که در ظاهر ساده بنظر میرسد در عین حال خیلی آراسته و پر داخته است ،  
 شاعر منظره هایی را نقاشی میکند که امکان دارد همه کسان آن مناظر را ببینند  
 لیکن بسیاری از مردم نمیتوانند آنرا ببینند . وی در ابلاغ و انتقال احساس و حالت  
 خویشتن ، مهارت خارق العاده دارد . اشعار او عیناً بسان یک تابلوی زیبا ، تمایل  
 زیبایی دوستی ما را اقناع میکند .

لی پو (یالی تای - پو) نیز بسال ۷۰۱ میلادی متولد شد هنگامی که او هنوز  
 کودک بود ؛ خانواده اش از شمال غرب بایالت سزخون Szeciuuan نقل مکان  
 کرد ولی پو در آنجا رشد یافت . مسافرت های زیادی کرد و پس از چهل سالگی  
 بجهت شمول در « اکادمی شاهنشاهی » به چانگان رفت . زمانی که اغتشاش  
 ان لو شان آغاز شد ؛ او بحیث مشاور شاهزاده یون انتخاب شد . لیکن چون امپراتور  
 از ترس اینکه مبادا شاهزاده تخت و تاج را غصب کند او را کشت ولی پو را بجنوب  
 غرب تبعید کرد . پس انتر او بخشوده شد و از تبعید گاه باز گشت و بسال ۷۶۲  
 در انخوی Anhwei زندگی را پدرو د گفت .

لی پو ماهر ترین شاعر عصر خویش بوده در بسامو موضوعات توانایی داشت .  
 او در باب موضوعات متعدد و گوناگون بسبکها و شیوه ها و انواع و قالب های  
 شعری مختلف ، می سرود . بعضی اوقات در خواننده ، احساس از سکون و خاموشی  
 و شادمانی بی ربایی که در طبیعت موجود است ؛ ایجاد میکند :

پکه سفید پر را باهستگی و ملایمت حرکت میدهم ،

بپایراهن باز در جنگلی سرسبز نشسته ام .

کلاهم را برگرفته آنرا بر سنگ پیش آمده بی می آویزم ؛

بادی ملام از سوی درختان کاج وزیده سر برهنه ام را نوازش میکند .

با این شعر :

من سرگرم نوشیدن بودم و متوجه تاریکی نشدم ،

تا آنگاه که گلبرگ های ریزان ، چین های لباسم را پر کرد .

من می زده بر خاتم و بسوی جویباری که غرق نور مهتاب بود روان شدم :

پرنده گان رفته بودند و آدمیان نیز بعداد قلیل بودند . (۱)

او اشرف و ما مورانی را که باعث ضعف و ناتوانی کشور شده بودند و بدین

سبب نزدیک بود که شورش آن لو- شان سلاله حکم فرما را بر اندازد ؛ بچشم

اهانت و نکوهش می بیند . او باری نوشت :

«من یک ماه کامل مست و بی خبر از خویشتم بودم تا شاهزادگان و اربابان را فراموش کنم .»

و در جای دیگر چنین می نویسد :

«من چگونه میتوانم و خدمت ثروت مندان و بزرگان تن در دهم ؟»

با وجودیکه از توطئه کنندگان در باری و خواستار آن چوکی و مقام بشدت

دوری میگزید ، هرگز نمی توانست بخطری که مترجه مملکت بود ، بیعلاقه

بماند و بنابراین در یکجا چنین می نویسد :

من بسوی دشت لویان می نگرم .

آنجا که هونها در حال فرار و پراگندگی دیده میشوند ؛

قطره های خون علفهار از نگین میسازد ؛ شفاها و گرگها کلاه های رسمی پوشیده اند .

و ازین شعر او آشکار است که ری از رنجها و مرارت های مردم آگاهی داشت :

نور کم رنگ هلال بر چنانگان می تابد ، و من بهنگام شام آواز کالاکانان

زنان بسیاری را می شنوم .

که در کنار رود خانه لباس می شویند .

باد مهرگانی می وزد و من نیک میدانم ،

که زنانی بیشمار سردی گزنده آن را حس میکنند

و بخاطر شوهران خویش که درد و رتر برین نقطه شمال غرب می جنگند نگران هستند

آنگاه هر یک از زنان با خویشتم می آندیشد : « گمان نمی کنم که این جنگ

پایان برسد و او دیگر مجبور نباشد که بجنگد . » (۲)

(۱) از «ترجمه های بیشتر از زبان چینی» ترجمه آرترویالی .

(۲) ترجمه ریوی الی .

اشعار او بصورت کلی رومانتيک است ؛ لیکن عشق او بزندگی ، روحیه  
منبع و سخاوتمند و ارتباط نزدیک او با مردم ، رومانسیزم او را مثبت و سالم  
و صحیح گردانیده است .

توفو از هونان امروزه بود و بسال ۷۱۲ متولد شد و در هفت سالگی می توانست  
شعر بسراید ؛ اما در همه امتحانهای رسمی و دولتی نا کام شد . تا آن گاه که عمرش  
از چهل گذشت ؛ نتوانست یک مأموریت کوچک دولتی را بدست آرد . درین  
هنگام ، اغتشاش ان لو - شان آغاز شد و جنگ و بی نظمی عمومی ، دشواریهای  
زیادی را برای مردم ایجاد کرد . توفو وظیفه اش را ترک کرد و به سزخون رفت  
چند سال در چنتو مشغول کار شد ، دوستش بن ووحا کم آنجا بود . وی در آغاز  
زمستان ۷۷۰ بالای قایقی بنزدیک به یان (Yuehyam) جان سپرد .

تاریخ سرودن اکثر اشعار او پس از اغتشاش ان لو - شان هنگامی که ضعف  
و زبونی کامل امپراتوریان آشکار و آفتابی شد ، میباشد . توفو با ادراک عمیق  
زندگی و اجتماع ، نسبت بهر یک از معاصران خویش ، عمیقتر و دقیق تر شعر  
میگفت . حتی پیش از اغتشاش ، او این اشعار یاد گاری را سروده است :

شراب ترش و گوشت گندیده

در عقب دروازه های سرخ ثروتمندان ،

و جا ده انباشته از جسد های یخ زده .

ثروت بیشمار و گرسنگی چند گام از یگدیگر دور !

پس از اغتشاش فنا ناپذیری از قبیل کارمند شینان و « افسری در تون کان »  
سرود . این اشعار مانند اشعار دیگر او در باب خانو اده هایی است که در آن روزگار  
پر مشقت و مصیبت بار سقوط کرده بودند . یک نمونه هیجان انگیز اینگونه اشعار  
« مأمور شیه ها و Shihhao » است :

یك روز هنگام غروب بدهكده شیه ها آمدم ،

بزودی پس از من ، مأموری بدانجا در رسید



که برای نظام وظیفه اجباری سر باز جمع میگرد .  
در حیاط خانه دهقانی که من در آنجا اقامت کرده بودم ،  
مرد سالخورده یسی بتندی از دیوار بالا رفت و ناپدید شد .

• • •  
زن پیر آنمرد بدر وازه آمد تا ما مور را پذیرایی کند .

چگونه و حشیانه آن زن را در شام داد ،

و چنان او بتلخی فریاد کشید !

سه پسر را بردند

تا در پیچن شامل قشون بسا زند .

پس از چندی نامه یسی رسید که اشعار میباشند ،

دو پسر کشته شده بودند ، و سومی

هرگز نمیدانست که کدام روز خواهد مرد .

اکنون درین کلبه

بجز نوه ام که کور کی است هیچکس نیست .

و ما درش هنوز او را شیر میدهد . . .

این زن نمیتواند بیرون برود ، زیرا هیچ لباس ندارد .

تا آن برهنه اش را بپوشاند .

یگانه کاری که میتوان کرد اینست که من خودم .

با تو بجهه هویان بروم .

در آنجا من میتوانم برای شما غذا بپزم ،

با وجود اینکه پیر و ضعیف هستم . . .

• • •  
شب با هستگی سپری میشد .

آوازاها بخاموشی میگریزید

تنها آوازی که از کلبه بگوش میرسید ،

صدای ناله و گریه عروس آن سالخورده گان بود .

من با مدادان برخاستم .

و در حالی که صرف همان پیرمرد

بامن غذا حافظی میگرد آن همکده را اثر ک گفتیم . (۱)

تو فوفنه تنها بدکاران را اخطار میداد و بضد آنان سخن میگفت؛ بلکه آرزوی  
زندگی بهتری را برای همه، بیان میکرد. شعر ذیل، بشر دوستی و نوع پرستی  
عمیق او را نشان میدهد:

کاش من هزاران هزار .  
کاشهای بزرگ و وسیع میداشتم  
تا همه نهدستان عالم را پناه میدادم و شادمان میساختم  
و آنان را از گزند باد و باران در امان میداشتم  
آه، اگر چنین کاشی در برابرم نمودار شود،  
و او کلبه خودم فرو غلتد و من از سردی منجمد شوم  
برضائیت و آرامش زندگی را پدرود خواهم گفت!

مقام او در شعر بزرگ و برجسته است. اغلب اشعار او، عقیده به بهبود آبنده  
بشر و وطن دوستی گرم و پر حرارتی را بیان میدارد. شعرهای دیگر او در باره  
خانواده یا دوستانش، بعضی آثار هنری که او را متلذذ ساخته، یا راجع بزبیبی  
طبیعت سروده شده است. سبک او موجز و موزون و ترسیم کننده است:

اکنون در طول این سه ماه  
اشعه چراغ راهنمای کشتی  
لا ینقطع در خستیده است  
در حالیکه یک نامه از سوی خانواده  
بقدر طلاگر نبهاست .  
و آنوقت که سرم را می خارم،  
در می یابم که موهای سپیدم چنان تنگ شده  
که گیرا دیگر نمیتواند آنرا محکم گیرد (۱).

تو فردر سالهای اخیر زندگیش غالباً رو بدادهای گذشته و چهره های ممتاز  
تاریخی را بخاطر می آورد تا اختلاف عظمت و شکوه گذشته چین را باز بونی  
و انحطاط عصر خودش، نشان بدهد و بدینوسیله معاصران خویش را بمجاهدات  
بزرگتر و کوششهای بیشتر برانگیزد.

چانگان امروزه ما  
 بشکل یک تخته شطرنج بزرگ در می آید  
 نامردان با امپراتوری بازی کنند؟  
 بسیار نا وقت نسبت بویرانیه‌های بزرگ اظهار تأسف میکنیم  
 سالهای بهدر رفته، سپری شده؛  
 اکنون در قصرهای سلطنتی  
 و کاخ‌های اشراف اربابان جدید جادارند،  
 حتی شیوه لباس پوشی تغییر یافته است؛  
 طبل‌های جنگ بسوی سرحد‌های شمالی فرامی‌خوانند،  
 قشونها بسرعت بنواحی غربی سوق داده میشوند،  
 دشمنان در همه جا هستند.  
 خزان انحطاط برآستی آغاز شده است،  
 و من سردی‌گزنده آن را احساس میکنم  
 در حالیکه بعقب بروزگاران دیگر مینگریم.  
 هنگامی که اشیاء طرز دیگر بود و با امروز فرق داشت (۱)

#### ۲- دوره دوم سلاطین «پنج دوره هان»

از میانه سده هشتم بعهد، تغییرات بیشتری در ادبیات چین بوجود آمد.  
 در نثر شیوه کلاسیک دوباره نیرو گرفت و از نو معمول شد؛ و در نظم آثار همجوی  
 و تمسخر آمیز بظهور رسید که نماینده برجسته این سبک پوچو، یسی بود. درین  
 دوره، انکشاف و توسعه دو نوع ادبی یکی بنام «تسز» ترانه‌هایی که مصراعهای  
 آن دراز و کوتاه است - و دیگری داستانهای کوتاه که بنام «چان چی» یاد میشود  
 بعظمت و شکوه ادبیات دوره دوم تان افزود.

آنسان که پیشتر تذکار یافت، عده‌یسی از ایسی نویسان دوره سلاله سوی دوره  
 اول تان، سبک مصنوع و متکلف دوره پیش را اختیار کردند که این سبک از  
 طرف لی او، لی خوه و دیگران مورد اعتراض قرار گرفت. در زمان زندگی  
 هان یو ولیوخون-یان، وضع تغییر یافت رجنبش «احیای سبک کلاسیک» در ادبیات آغاز شد.

(۱) ترجمه ریوی الی

هان یو (۷۶۸ - ۷۲۴) از نان یان واقع هونان امروزه، و لیو خون-یان (۷۷۳ - ۸۱۹) اهل هوتون واقع شانسی *Shansi* امروزه، بود. آنان درباره ریفارم و اصلاح نثر، نظریاتی یکسان و شبیه داشتند و هدف‌های عمده آنان عبارت بود از ایجاد اهمیت و ارزش و طرفداران بیشتر برای آثار کلاسیک دوره کنفوسیوس انکشاف کنفوسیوس نیز ایجاد معیارات اخلاقی، و پیروی از نویسندگان دوره جنگهای داخلی، دودمان چن و سلاله غربی هان این اساسها تأثیر بزرگی بر اسی نویسان دوره نان و نویسندگان بعدی، وارد کرد.

هان یو و لیو خون - یان نظریات خویش را در آثارشان عملی کردند. هان یو خودش را نماینده کنفوسیوس می‌داند؛ اگر چه او از بکار بردن همه اشکال گفتار و بیان منسوخ شده‌یسی که در زمان کنفوسیوس و منیچیوس رایج بود، محتاطانه خود داری میکرد. سبک او پرنیرو، موعثر، تازه و شیرین است. وی باری چنین نوشت:

«من در آغاز جرأت نداشتم بجز آثار دوره سلاله های شیا، شان، و چویا آثار دوره سلاله های غربی و شرقی هان، آثار دیگری را بخوانم؛ و جرأت نمی‌کردم بجز تعلیم نامه های دانشمندان و حکما چیزی را نگهدارم. هنگام استراحت فراموشکار بنظر می‌آیم و بوقت کارهایم، درباره چیز دیگری می‌اندیشم چنانکه گویی در میان فکر و اندیشه پریشان و گمراه شده باشم؛ وقتی می‌خواهم نظریه‌یسی را بیان کنم؛ نقطه تقسیم با همه بیانات دیگر، بوجود می‌آورم که کار آسانی نیست» از «پاسخی به لی یو»

گرچه ممکن است لیو خون - یان نسبت به هان یو، سبکی کمتر متهورانه داشت؛ لیکن سبک او متانت و استحکام و تمامیت بیشتر داشت. بعضی اوقات برای انتقاد زشتی ها و نادریستی ها، امثال را بکار میبرد؛ مثلاً در داستانهای «مرکب کوچو» یا «موشهای یونچو».

علاوه برین د ونویسنده بزرگ ، لی بی ، خوان فوچبه ، شن یا - چیه و ایسی نویسان دیگر ، در احیای سبک کلاسیک سهم گرفتند ؛ تا آنکه بتدریج سبک جدیدی در نثر ایجاد شد .

تا نیرتوفو در قلمرو شعر ، شاعران را واداشت تا روش جدی و استوار تری را در نوشتن آثارشان برگزینند و از جهان سیاست که متردوری جویند . شاعر بزرگ این دوره ، پوچو - بی بود .

پوچو - بی ( ۷۷۲-۸۳۶ ) با شنده شیا کوی واقع شنسی *Shensi*

امروزه بود که از آوان عباوت بسرو دن شعر آغاز کرد و پس از بیست سالگی بر تبه مأموریت دولتی رسید . او چندین بار بسبب گویسی و مذمت مرکز تبعید شد و تا پایان زندگی در کیوکیان ، هانچو ، سوچو و جاهای دیگر در مأموریت های نسبتاً مهم سرگرم کار بود .

پوچو - بی ، شاگرد راستین توفو ، عقیدداشت ادبیات باید بازشتیهای اجتماعی مبارزه کند ؛ و او خودش با اساس این عقیده عمل میکرد ؛ زیرا اغلب اشعارش هجویه است . مشهورترین آثار وی عبارتست از ده « ترانه های شنسی » و پنجاه « یویه فوی جدید » . یکی از اینها « مرد پیر بازو شکسته » از دهشت های جنگ سخن میگوید :

بسوی شمال دهکده من ، بسوی جنوب دهکده من آواز گریه و شیون ،

کودکان از پدران و مادران جدا میشوند ، شوهران از زنان جدا میشوند .

هر کس میگوید که در لشکر کشی بمقابل عشایر «مان»

از جمله یک میلیون مرد اعزام شده ، یکی هم باز نمیگردد (۱)

سادگی لفظ و عمق و دقت معنی ، ممیزه این شست پارچه شعر و در واقع ممیزه همه آثار پوچو - بی است . اشعار دیگر او که بصفت سادگی و سلاست آراسته است و بدون تحمیل و فرمایش سروده شده ، علاقه و دلبستگی شاعر را ب مردم عادی و طبقه توده نشان میدهد ؛ بحیث مثال این چند مصراع از شعر « نیم تنه ابریشمی جدید » :

(۱) از « ۱۷۰ شعر چینی » ترجمه آرترویلو .

مردمان بیشمار از رنج سرما در عذابند و من از کمک بایشان عاجزم -  
چرا تنها من باید گرم باشم؟  
دل من از مشقت های دهقانان  
در کشتزارها و باغ های توت ، آگاه است ؛  
گوش من فریاد های گرسنگی توان فرسا و سرمازدگی را میشنود .

پوچو - بی اشعار زیبا و غیر تعلیمی زیادی سروده که یکی از آنها شعر حکایتی طولانی او بنام « پشیمانی جاودان » است. عشق امپراتور مین خوان به خانم یان ، موضوع دلچسپی برای نویسندگان فیودال بود . و طرز بیان پوچو - بی در بن موضوع در شعر معروف « پشیمانی جاودان » بسیار عالی و باشکوه است . شاعر اندوه و تأثر امپراتور را پس از مرگ دلدارش ، با ترائی و چیره دستی بصورتی برجسته نشان میدهد :

هنگام بازگشت او ، باغ  
با گلهای نیلوفر و درختان بید ، بحال سابق بود ؛  
نیلوفر روی دلدارش را بخاطرش می آورد ،  
درختان بید ابروانش را .  
و با دیدن اینها  
نمیتوانست جلواشکهای خود را بگیرد .

در عین حال ، شاعر بر زندگی پر نغمه و شهوانی گذشته امپراتور انتقاد میکند :

ممشوقه اش در اوقات فراغت  
با آواز بربط و نی می رقصید و می سرود  
و حتی امپراتور برای یک روز هم  
خود را از نشاط وصال او محروم نمیکرد  
تا آنکه طبل های جنگ از یویان  
زمین را بلرزه در آورد  
و « رقص با لباسهای پردار » را  
پایان رسانید .

اغشتاش ان لو - شان بسال ۷۵۵ ، یکی از وخیم ترین حوادث دوره سه صدساله دو دمان تان بود و مصایب ورنجهای غیر قابل بیانی برای مردم بوجود آورد. در واقع بواسطه حکومت غیر مسئول نزدیک بود که دو دمان فرمانروا بر انداخته شود.

با آنکه همدردی و مشاهده و ادراک پوچو - بی محدود بود؛ بصورت کلی او در اظهار اندیشه های درونی و عقاید استوار هموطنانش، مقام بسزایی احراز کرده است و بتمام معنی شاعر معروف و نام آوری است. درین دوره، بسیاری شاعران درجه دوم نیز میزبستند. یان چن، لی شان - بین، تومو، و دیگران همه دراز دیاد و توسعه شعر چینی کمک قابل ملاحظه بی کردند.

در نیمه دوم دوره سلاله تان، نوع ادبی جدیدی بنام (تسز) بظهور رسیده. تسز اشعار غنایی است که مصراع های آن دراز و کوتاه است و صورت تصنیف را دارد. تعداد جمله ها و کلمه های هر جمله با قواعد مشخص تعیین میشود. این نوع شعر، که اساساً از میان نوده نشأت کرده از طرف شاعرانی مانند وی تین - یون، از دوره دوم سلاله تان، وی چان، فن یین - چی، لی یو - از دوره « پنج خانواده » اقتباس شد. ازین جماعه، برجسته ترین آنان، لی یو است. این گوینده، آخرین شاهزاده سلطنت تان جنوبی و اهل شوچو واقع کیان سو است که بین سالهای ۹۳۷ - ۹۷۸ می زیست. موضوع اشعار تسز او عبارت است از: روزگار رفته، سلطنت سابق او، غم و اندوه او و ناپایداری زندگی آدمی. با آنکه او از طبقه مردم دور بود و عواطف و احساسات شان را درک نمیکرد، ذهن وفاد، تخیل نیرومندی و زیبایی و نازگی سبک وی ستایش کنندگان زیادی را بسویش جلب کرد.

نگارش حکایتی در دوره سلاله های سو و تان بسرعت انکشاف کرد و این انکشاف از مطالعه مختصر چان چی بادامستانهای کوتاه دوره سلاله تان، آشکار می شود.

انکشاف چنان چی را میتوانیم به سه دوره تقسیم کنیم.

دوره نخست از قرن هفتم شروع میشود و قاسالهای اول قرن هشتم ادامه می‌یابد که درین دوره نوشتن چنین داستانها آغاز شد. در سبأهای اخیر حکمروایی تان، این نوع ادبی رواج و توسعه یافت.

از میانه قرن هشتم تا پایان قرن نهم دوره دوم انکشاف نگارش حکایتی را تشکیل میدهد. در این مدت داستانهای کوتاه ممتاز بتعداد زیاد نگارش یافت. داستانهای مشهور «حکایت یک پادشاه» «پشیمانی جاودانه»، «داستان بین-بین»، «حکمروای ایالت باج پرداز جنوبی» و «دختر شهزاده هو» و همچنان مجموعه داستانهای یک نویسنده. باین دوره متعلق است. دوره سوم از ربع دوم قرن نهم شروع شد. درین مدت داستانهای کوتاه برجسته بتعداد کمتر بوجود آمد اما مجموعه آثار پیمانه بیشتر نگاشته شد. گذشته ازین، چون داستانهای زیاد بظهور رسید؛ مجموعه داستانهای نویسنده گان مختلف تدوین شد.

بصورت عمومی داستانهای دوره تان، مخصوصاً آن حکایت‌هایی که بدوره دوم تعلق دارد؛ تصویر روشن، دقیق و کامل اجتماع آن روزگار را نمایش میدهد. «پشیمانی جاودانه» و «حکایت یک پادشاه» روشن‌های منحنی و تلاشهای شرارت آمیز طبقه فرمانروا را برای کسب قدرت نشان میدهد. داستانهای «پیر مردی از شهر مشرق» و «تار سرخ» دهشت‌های جنگ و تصادمات بین ملوک طوائف مختلف آن روزگار را منعکس میکند. حکایت‌های «دختر شهزاده هو»، «داستان بین-بین» و «فی بین» سر توشت اند و هبار زنان و داستانهای عشق غم انگیز شانرا بیان میکنند. سبک و تجسم قهرمانان این داستانها برجسته و ممتاز است. اکثر این نویسنده گان سبکی گرم و گیرنده و طبیعی دارند و با بیان جزئیات مهم، ممیزات مشخص قهرمانان را آشکار میکنند. این مختصات در داستان «دختر شهزاده هو» به خوبی مشاهده میشود. این حکایت، داستان غم انگیز دو شیزه بی است که عاشقش او را ترک میگویی.



و هنگامی آن مرد جوان را بسوی دوشیزه میکشانند که دختر ك رنج دیده در بستر مرگ افتاده است.

« ز مرد مدتی دراز بیمار بود و حتی بدون کمک نمیتوانست در بستر پهلو بگردد اما وقتی از آمدن او آگاه شد سرعت برخواست لباس ها را بر سر خود انداخت و شتابان براه افتاد چنانکه گویی اجنه او را یاری میکردند.»  
همچنان در « حکایت يك بالشت» زمانیکه سو خواب می بیند که بحیث مأموری عالی رتبه مقرر شده سپس بعزت افترا او بد گویی بزندان افکنده میشود؛ نویسنده غم و اندوه بازیگر داستان را نسجم میدهد:

« در موطن قدیمی خود بسوی مشرق کوه، زمین خوب و کافی داشتم که مرا از رنج سرما و گر سنگی بدو میداشت چه انگیره شیطانی مرا داداش که مأمور شوم؟ بین این مأموریت مرا بکجا کشانیده است.

کاش میتوانستم یک بار دیگر جاکت پتی خود را در بر میسردم و بر گره اسپم سوار شده بسوی هاننان بر غه میبختم!  
باین طریق، این قهرمانان بشکل موجودات زنده مجسم شده اند. ز مرد در میان عشق و نفرت در مبارزه است؛ او در باره بهترین طریق کارش یقین ندارد.  
نویسندگان بعد از دوره دودمان تاپان بنوشتن چنان چی ادامه داده اند (۱)؛ اما بیشتر این آثار بعدی نامشخص است.

نمایشنامه درین دوره نسبت بد داستان کمتر انکشاف کرد؛ ولی با اینهمه در نمایشهای تفریحی که در دوره « سلاله های جنوبی و شمالی» رواج و عمومیت داشت؛ اصلاحاتی بعمل آمد. این نمایش های تفریحی عبارت بود از نمایشهای اکر و بانیک، سرودن، رقص، نمایشهای خیمه شب بازی و مسخره بازیها.

### ۳ - سلاله سون شمالی

نویسندگان دوره سلاله « سون شمالی»، ادبیات چین را يك گام دیگر پیش بردند. در آغاز دوره سون، نویسندگان که بنام پیروان « مکتب شیکون» یاد میشوند؛ در پی تمامیت و کمال صوری و ظاهری افتادند و بار دیگر در اشعار

(۱) ده داستان از جمله این حکایت «اثری بنام « دختر شاه ازدها» توسط اداره نشریات زبانهای خارجی انتشار یافته است.

شان را کج و منحرف و غلطی را در پیش گرفتند اشعار (سبز) تامدنی در از با اصول و قرارداد های دوره «پنج خانواده» محصور و پابز نجیر بود؛ اما در قرن یازدهم، شعرا و نویسندگان ارزش های حقیقی و اصلی تری را سر از نو بوجود آوردند و فصل درخشان دیگری بر تاریخ ادبیات چنین افزودند.

از جمله شاعران و نویسندگان قرن یازدهم، سه تن برجسته ترین همه استند: (اویان شیو)، (وان ان - شیه) و (سوشیه) یا (سوتون - پو) که اخیر الذکر نسبت بدیگران ممتازتر است.

اویان شیو (۱۰۰۷-۱۰۷۲) اهل لولین واقع کیانسی امروزه بود. او بحیث یک سیاستمدار، مورخ، شاعر و اسی نویسنده، نهضت احیای کلاسیک را که در دوره (تان) آغاز شده بود، به پیش برد. آثار وی فصیح و روان و عاری از ابهام و پیچیدگی است و سبکش ساده و سهل و طبیعی و خالی از تصنع و تکلف است. یکی از اسی های او، خاطرات پدرش را که توسط مادرش حکایت شده است؛ در بر دارد:

هنگامیکه پدرت شغل مأموریت داشت شبی نزدیک روشنی شمع نشسته بود  
و میبایست در باب متهمی حکم صادر کند؛ در آن حال دست از کار باز گرفت و آهی کشید.  
من پرسیدم که سبب چیست و او گفت: «این مرد بحسب محکوم شده است و من  
نمیوانم او را رهایسی بخشم». من پرسیدم: «آیا کوشش برای رهایی او منصفانه است؟»  
او جواب داد: «اگر من بکوشم ولی ناکام شوم؛ نه آن مرد متهم و نه من، تأسفی  
خواهیم داشت. و اگر روزنهایی برای کامیابی پدیدار شود؛ چه خواهد شد؟»

در اینجا تصویر واضح و روشن یک مأمور مهربان آن روزگار بیاستانی، بازبانی ساده و بسی پیرایه نمایش داده شده است. اویان شیو اشعار زیادی نیز بزبان مکالمه روزمره سروده است و از اینکه ناطق توده حقیر و فروتن قرار گیرد در شك و اضطراب بود؛ طوریکه ازین قطعه او بعنوان شعری به تو مو «بمشاهده میرسد:

در مشرق پایتخت را هزنان و دزدان گرومی آیند ؛  
 در شمال رودخانه لشکریان جدید تمرین میکنند ؛  
 هر روز گرسنگی و تیره بختی بیشتر  
 در جاده ها کمین میکند .  
 من التجا میکنم که فریادت را  
 بطرفداری مردم برکشی !  
 « بر فباری سنگین ، و « استقبال باران » از جمله بهترین آثار او بیان شیو است .  
 در نشر و همچنان در شعر ، او سر مشق نسلهای بعدی بوده است .  
 و آن ان شیه (۱۰۲۱-۱۰۸۶) که از رهگذر ریفاروهای سیاسی شهرت دارد ؛  
 اهل لینچان واقع کیانسی امروزه ، بود . کارهای ادبی او بحیثیت یک وزیر امور خارجه ،  
 از پیشنهاد های سیاسی اصلاحی و رادیکال وی ، مجزا گردنی نیست . آثار فکری او  
 که زشتیها و فساد های اجتماعی را انتقاد و اصلاحات را پیشنهاد میکند ؛ در عمق  
 موضوع فرو میرود و بتمام معنی منطقی است . جمله های او نیکو و ترکیب شده ،  
 سبکشن موجز ، برنده و تیز و عالی از پیچیدگی و ابهام است . به عبارت نمونه ، قسمتی  
 از یک اثر او بنام « پاسخ به سومه کان » را انتخاب می کنیم :  
 آقا ، شما مرا بتجاوز بر سلطه و اقتدار مأموران دیگر ، ایجاد مشکلات ؛  
 جستجوی منفعت شخصی و نپذیرفتن مشوره که سبب فارخزایتی در سر تاسر امپراتوری میشود  
 میشود ؛ متهم میکنید . بقیده من ، هنگامیکه فرمانها بی از امپراتورمان دریافت  
 میکنم ؛ قوانین دولت را طرح کرده آنها را بمقامات دولتی ابلاغ میکنم ؛  
 بر سلطه و اقتدار مأموران دیگر تجاوز نمیکنم ؛ زمانی که پالیسی شاهان  
 گذشته را بغرض بهبود مردم وریشه کنی زشتی و فساد ، تعقیب میکنم ؛ این  
 امر ایجاد مشکلات نیست ، وقتی که اقتصاد و امور مالی امپراتوری را تنظیم میکنم ؛  
 این کار جستجوی منفعت شخصی نیست . آنگاه که بانظریات نادرست مبارزه  
 میکنم و عقاید مغالطه گران را رد و تکذیب میکنم ؛ این را نپذیرفتن مشوره  
 نمیتوان گفت . اما در مورد این حقیقت که نارضایتی زیادی وجود دارد ؛  
 من از پیش میدانستم که موضع همین خواهد بود .  
 برخی از اشعار او نیز شاهد بر جسته و بزرگت علاقه و ارتباط او ب مردم است .

یکی از آثار او بنام «در باب و بدادهای معاصر» تصدیق حزن آمیز این قول است :  
 «ظلم و استبداد و بیعدالتی بدتر از بیزاری است.»

بدلی افکار درین کشور ،

بخاطر مردم عادی رنج میبرم :

که در الهای فراوانی هم شکمشان سیر نمیشود ؛

در سالهای طغیان آب یا خشکسالی آنان باید از گرسنگی بمیرند ؛

و لگن دزدان و رهنزنان بیایند.

چهندادی از ایشان زندگیشان را از دست خواهند داد !

امامن بیشتر از مأمورانی در هراس و وحشتم . (۱۷۰۱-۲۸۰۱) بیست و نهم

که از مردم بخانواده، نه خانواده را انبیا میکنند و بر باد میدهند.

غله در کشتزارها پوسیده و ضایع میشود ،

امامزدم آن مقدار پول را ندارند که خود را تا محکمه برسانند ؛

اگر آنان توفیق یابند که بجز مأموری برسند ؛

بخاطر دردها و رنجهای خود است و کوب میشوند .

و انان - شیهه از نظر سر و بدن اشعار غنایی مافند ، شگوفه آلوده و نوشته

بردیهو آقای هوین ، نیز شهرت بسزایی دارد ؛ زیرا او از بدبختی مبدع و مبتکر

و دارای سبکی مشخص و ممتاز بود .

سوشیه (۱۰۳۶-۱۱۰۱) باشنده میشان واقع سز خون امروزه ، بود .

سالهای متمادی مقامها و پست های عالی و رفیعی را در اختیار داشت و باثبات رسانید

که مأموری خوب و علاقه مند به مردم بوده است . او چندین بار منفور و مطرود

شد و باری هم به (جزیره هاینان) یعنی بدو ترین نقطه کشور تبعید شد . بنوع وی

تنها در زمینه ادبیات نبود زیرا او نه تنها شاعر و نثر نویس بود بلکه خطاط و نقاش

ماهری نیز بود .

سوشیه نظری دقیق و قضاوتی صایب و عمیق داشت و نتایج مشاهده و تحلیل

خویش را با زبان فصیح و روان که با اشعه درخشان تخیل درخشش دارد ؛ بیان

میکرد . در او آخر دوره (نان) موضوعات اشعار تسز را صرف عشق و خوشبهاو

آلام فردی ، تشکیل میداد ؛ ولی در آغاز دوره (سون) ، تغییراتی در بعضی بوقوع

پیوسته است که این دو گونگی در اشعار لیبو یون بیشتر آشکار است و اشعار نسا و موضوعات طویل و بیشتری را استوار میکنند از قبیل: زندگی پر تجمل و باشکوه و عیش آمیز شهرها، عقاید روستاییان، بیچارگی و تیره روزی و امیدها و آرزوهای زنان تیره بخت، و سرگذشتهای زندگی خانه بدوشی و آوری. اشعار موشیه، تغییرات بیشتری را در سبک شعر نشان میدهد؛ آنسان که از یک شعر او بعنوان خاطرات گذشته صخره سرخ کنار دریا، نمودار است:

رو دخانه عظیم و توانا بسوی مشرق جریان دارد ،  
در طول اعصار قهرمانان بی شماری را رفته است ؛  
و حصار قدیمی بسوی مغرب  
شاید همان «صخره سرخ» باشد، آنجا که (چویو) دلیر جنگید .  
صخره های دنداندار کف در یارا می پراگند ،  
موجهای وحشی بشدت با ساحل تصادم میکند ،  
و توده های برف را بکنار پرتاب میکند .  
منظره بیست دوست داشتنی چون یک نابلوی نقاشی ،  
و او چه تعداد قهرمانانی اینجا افتاده اند !  
من به (چویو) می اندیشیم

آنسال که بتازگی بادختر لارد چاو هروسی کرده بود ،  
وجیه و دلاور  
باپکه بی آراسته با پرو کلاهی مخصوص یک دانشمند ،  
بسان دشمن توانایش می خندید و مزاح و شوخی میکرد  
اما با خاله و خا کستر یکسان گردانیده شد .  
آیا شما بر من بحیث ابلهی عاطفه یسی ، می خندید ،  
که روحاً در آن قلمرو باستانی سرگردان میگردم  
با اینکه موغایم پیش از وقت سپید است ؟  
زندگی روهیایی بیش نیست -  
همان به که جامی بنام مهتابی که بر فراز رود خانه می تابد سرگشتم !

( \* ) چویو جنرال معروف قلمرو (وو) در دوره « سه سلطنت » بود .

این شعر از کسارهای نیک بک قهرمان باستانی باد آوری میکند و ناله های شاعر را از سوز نوشتن اند و هبارش ، بدگوش میرساند و گذشته و حال را بهم پیوست میسازد و علاقه و دل بستگی گوینده را بطبیعت بانصوری زنده و متحرک نمایش میدهد . نبوغ و استعداد در خشان و معالومات و صیغ سوشیه ، باعث آن شد که چه در اشعار تسز و چه در دیگر انواع شعر ، نسبت بشاعران دیگر در باب موضوعات متعدد قریب بر آید . مصیبت ها و مشقتهای مردم ، بر این شاعر تأثیری بزرگ داشت ؛ مثلاً در قطعه یی بعنوان « ناله زنی روستایی » :

اومدت یکماه در کشتزارها بروی بوریا می خوابد ؛  
 در هوای گوارا شالی درو میکند و آنرا با کراچی بخانه نقل میدهد ؛  
 در حالی که سر آپایش عرق آلود است و شانه هایش درد میکند ،  
 آنرا بیمار کیت میبرد -  
 تا صرف بهای سبوس را بکف آرد !  
 گاو میش خود را می فروشد تا مالیات را بپردازد ،  
 خانه اش را خراب میکند تا مواد سوخت حاصل کند ،  
 با اینحال ، او سال آینده چه میتواند بکند  
 تا از گرسنگی نمیرد .

شاعر در بسیاری از اشعارش که برای دوستانش سروده ، همدردی و دلسوزی خویش را نسبت به بیچارگان و تهیدستان اظهار میدارد ؛ در اشعار دیگر آرزوی این را که با « آفرینش » بیامیزد و یکی شود بیان میکند . اشعاری در وصف طبیعت و اشعار غنایی کوتاه زیادی از وی یادگار مانده است که از حیث تمخیل نیرومند ، ایجاز و اختصار و اصالت و کیفیت ، ممتاز و سزاوار آفرین است . « دریاچه مغربی پس از باران » که اصلاً صرف دارای بیست و هشت قهرمان است نمونه اینگونه اشعار کوتاه غنایی است ؛ باینکه در ترجمه کیفیت و زیبایی شعر آسای آن از بین میرود و دو بیت آن را بقسم نمونه در اینجا ذکر میکنیم .

دریاچه در خشنده در شعاع آفتاب ، منظره یی جذاب و زیباست ،  
 تپه های غبار آلود در باران فریبایی خاصی دارد ؛  
 میتوانم دریاچه مغربی را به (شی شیه) (۵) تشبیه کنم -  
 آنکه بی آرایش و تزئین ، بقدر این دریاچه زیبا و دوست داشتنی بود .

(۵) شی شیه معشوقه پادشاه (و) در « دوره بهار و خزان » گفته میشود که زیبایی و دلرانی

او باعث سقوط عاشقش شده است .

سوشیه معتقد بود که شعر و نگارش باید با « ابرهای شتابنده و آبهای خروشان » مشابه باشد. در واقع نثر او روان و سلیس و دارای تنوع بیحد و لایتنهاهیست. بعضی اوقات پارابل ها و تمثیل های زیرکانه و ماهرانه بسی بجهت حمله بر تمایلات زشت و ناپسند آن روزگار، بکار میبرد؛ مثلاً « دره سون » :

کوری مادر زاد، احساسی از آفتاب ندارد. اگر روزی در باره آفتاب از کسی بپرسد باو گفته میشود « آفتاب بدان بشقابی برنجی است. » آنگاه نابینا بربیک بشقاب برنجی ضربه میزند و صدای آن را می شنود و پسانتر زنگ را آفتاب تصور میکند. دیگری باو میگوید : « شمع آفتاب مانند شمع است. » آنوقت او شمع را لمس میکند تا بشکل آن پی برد و پسان تر فلوت را خورشید می نگارد. در واقع آفتاب از زنگ و فلوت بسیار فرق دارد؛ لیکن نابینا این را نمیداند زیرا هرگز آن را ندیده است - او در پی شنیدگی ها میرود. اما تشخیص و تمییز « روش » دشوارتر از آفتاب است؛ و آنانی که نمیخوانند و مطالعه نمیکنند مانند کور ان هستند. پس آنگاه کسی که « روش » را میداند از آن سخن میگوید؛ حتی اگر او دریافتن تشبیهات شایسته مهارتی بسزاداشته باشد تشبیهی بهتر از بشقاب یا شمع نمیتواند بیاید؛ لیکن ممکن است بشقاب و شمع شنوندگان او را بتصور زنگ و فلوت وادزد تا در آنجا که آنان از حقیقت دور تر و دورتر شوند. اینسان وقتی که مردم از « روش » سخن میگویند آنان می کوشند که آنرا توسط چیزهای که دیده اند تشریح کنند با بدون اینکه دیده باشند آنرا تصور کنند و بهر دو صورت آنان از آن « روش » انحراف میکنند.

سوشیه مقالاتی برجسته نیز در باب رویداد های تاریخی و وقایع روز و همچنان راجع با احساسات و هیجانان خودش و در وضع « طبیعت » نوشته است. او بزرگترین شاعر و نویسنده دوره سلاله سون بود و آثار وی تأثیر دوامداری بر نسلهای بعدی داشت.

لی چین - چاو، شاعر و بسی که در اواخر دوره (سون شمالی) میزیست؛ مقام خاصی در ادبیات چین دارد. لی چین - چاو (۱۰۸۱ - ۱۱۴۵)، اهل چینان واقع

شانتون امروزه ، بود . او زنی بود فوق العاده صاحب مطالعه که در موضوعاتی متعدد می نوشت ؛ شهرت زیاد او از رهگذر اشعار عالی و ممتاز ( تسز ) اوست . وی پس از ازدواج ، چندین سال زندگی خوش و سعادت‌مندی داشت و آثاری بکر و زیبا پدید آورد ؛ اما بعد از آنکه در اواخر دوره ( سون شمالی ) جنگ در گرفت و شوهرش کشته شد ؛ اشعاری تأثرآورد و غم‌انگیز برای بیان اندوه تنهایی سرود .

پژمرده و افسرده ،

باموهای تنک و شقیقه های سپید ،

جرأت گردشی به هنگام شام از من سلب شده ؛

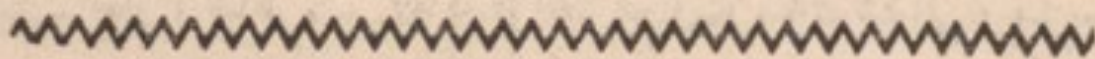
بهتر است کنار پنجره بنشینم

و بخنده و صحبت دیگران

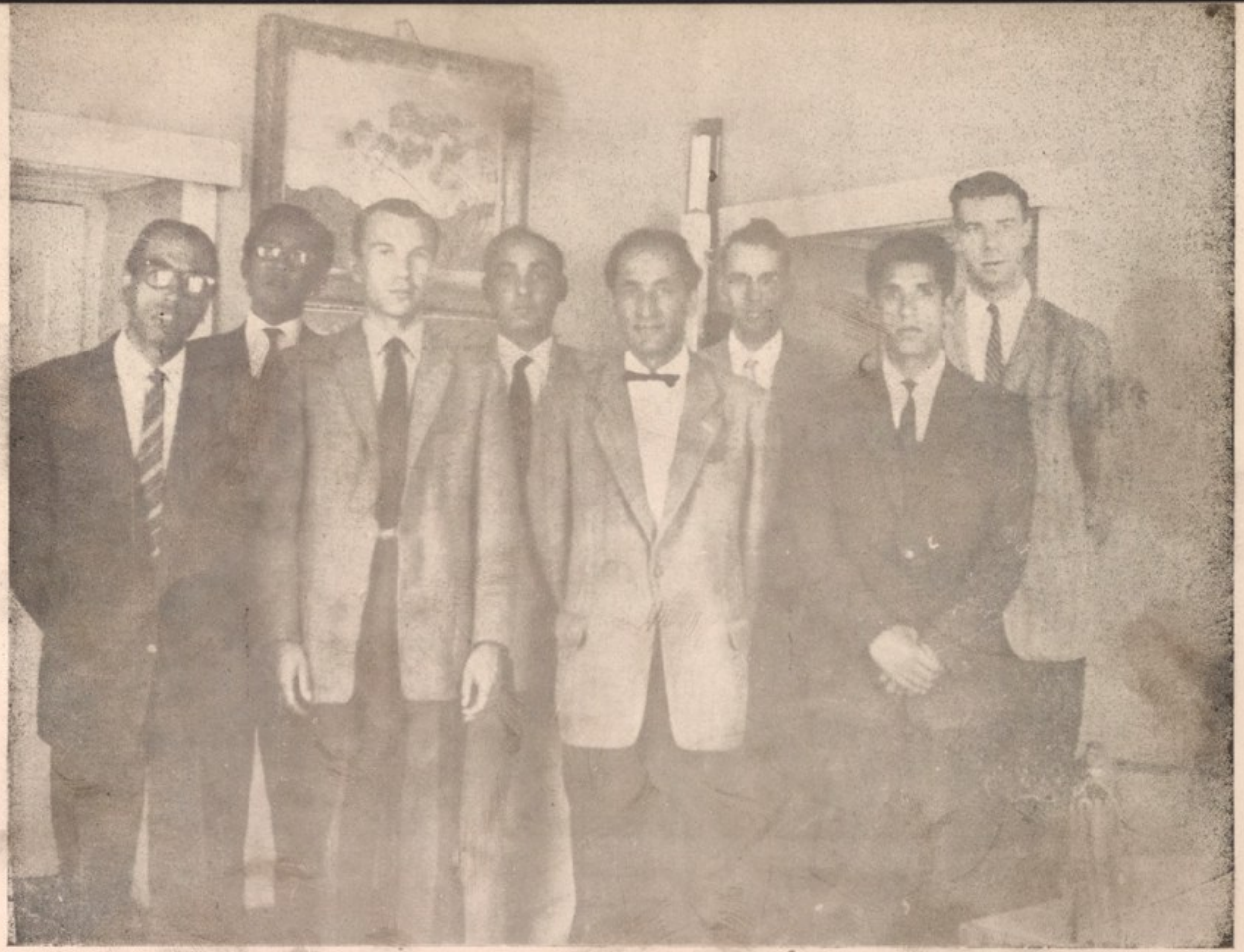
گوش بدهم .

همدردیها و دلسوزیهای او فراوان بود و احساسات و هیجانات عمیقی داشت و این امر از اشعار وی که او ضاع شمال را پس از سقوط خانواده فرمانروا ، تشریح میکند ؛ نمودار است . او یکی از بزرگترین نویسندگان و شاعران های کشور چین است .

شاعران دیگر این دوره که مقام پایین تری دارند ؛ عبارتند از : لیویون ،  
خن کن خون تین - چین و چوپان - یین .







هیات تدریسی و استادان شعبه از گانه در تهران

مختص

احرام

كان

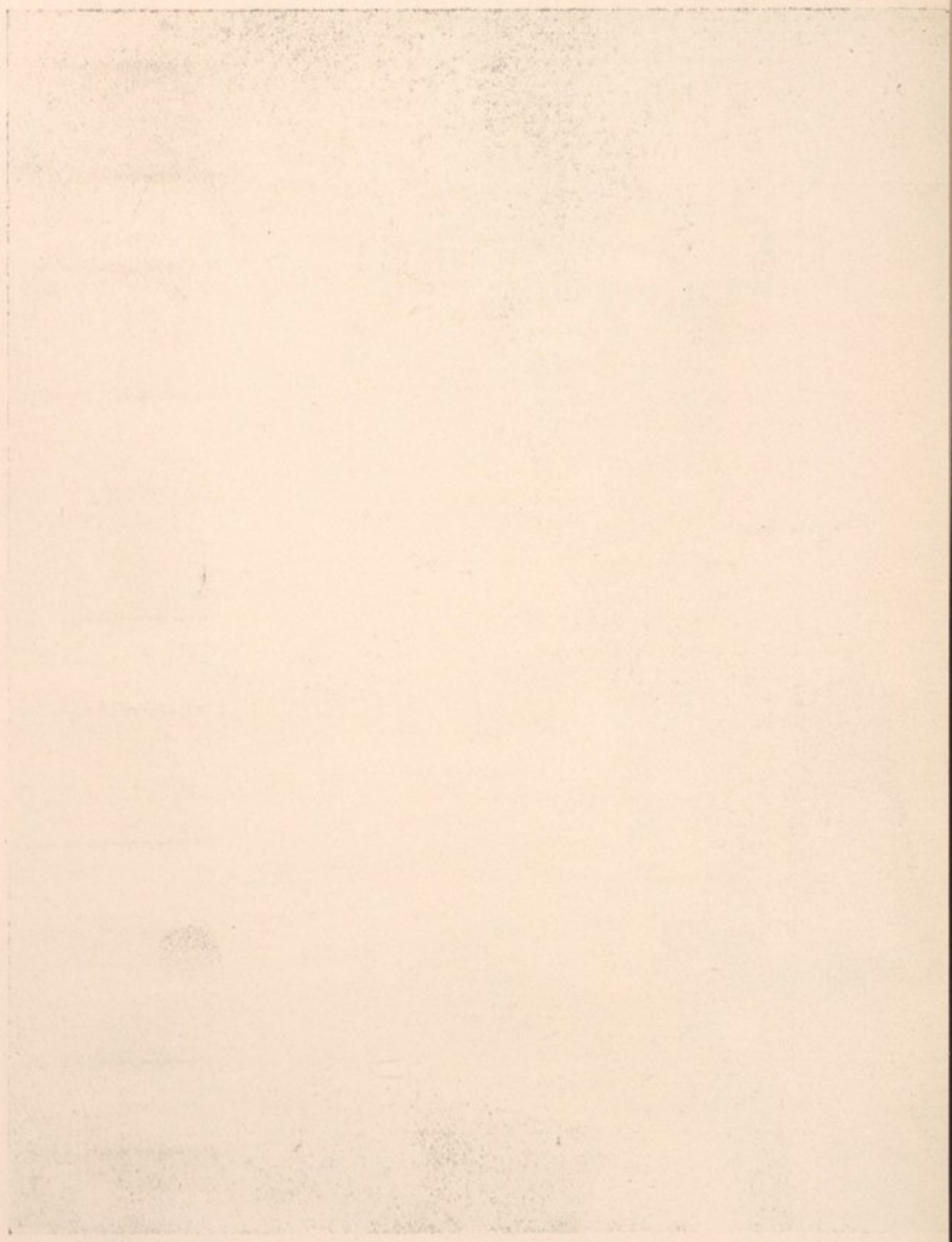
في سفر

لوجه

فجاء

باجراء

حيون



# فیدون

اثر افلاطون  
مترجم م. آ. انصاری

-۲-

ای سیمپاس فضیلتی بنام جرأت وجود دارد. آیا این فضیلت يك صفت  
مخصوص فیلسوف نیست ؟  
یقیناً .

از جانب دیگر اعتدال وجود دارد. آیا تکین و کنترل و تحقیر  
احترامات که حتی عوام نیز آنرا اعتدال می گویند صفتی نیست که تنها به کسانی  
که تن را بنظر حقارت دیده در فلسفه زندگی میکنند متعلق است ؟  
از این حقیقت نمی توان انکار کرد .

چه اگر ملتفت شوید جرأت و اعتدال اشخاص دیگر در حقیقت از تناقض مماواست ؛  
ای سقراط چگونه ؟  
سقراط گفت شما میدانید که بصورت عموم اشخاص دیگر مرگ را  
فاجعهء عظیمی می پندارند .  
او گفت واقعا .

و آیا اشخاص باجرأت شان مرگ را از همین سبب تحمل نمی کنند که از  
فجایع عظیمتر خوف دارند .  
فی الحقیقه .

پس غیر از فلاسفه ، متباقی اشخاص همه از ترس و به سببی که خوف دارند  
باجرأت استند . و یقیناً چیز عجیبی است که يك شخص از ترس و به سببی که  
جبون است باجرأت باشد .

بسیار درست .

آیا اشخاص با اعتدال عوام نیز بهمین منوال نیستند؟ ایشان به سببی با اعتدال اند که بی اعتدال اند - این امر بنظر متناقض می آید، اما در مورد و اعتدال احدی قمانه از آن گزیری نیست. زیرا شهواتی وجود دارد که ایشان آرزو مند آن و از باختن آن در هر اس اند. ایشان از يك دسته شهوات به سببی پرهیز می کنند که مغلوب دسته دیگر شده اند و چون بی اعتدالی مغلوب شهوات بودن است، لهذا در حالیکه مغلوب شهوات اند، بر شهوات غالب اند و مقصودم ازین سخن که ایشان از بی اعتدالی با اعتدال اند همینست.

این سخن بنظر درست میرسد.

ولی مبادله يك خوف یا مسرت یا الم به خوف یا مسرت یا الم دیگر که مانند سکه های بزرگتر به کوچکتر تبدیل شود، تبادل درستی نیست که از آن فضیلت بدست آید. آه ای میخیماس عزیزم، آیا يك سکه درست وجود ندارد که بایست تمام اشیاء را با آن مبادله کرد؟ این سکه معرفت است، و محض در تبادل با آن و بهمراهی آن چه جرأت، چه اعتدال و چه عدل بصورت صحیح بیع و شری می شود. و آبا جمیع فضایل حقیقی همراه و رفیق معرفت نیست، بدون این که اهمیت داشته باشد که خوفها یا سرور یا دیگر محسنات و سیئات با آن بارقه باشد یا نباشد؟

اما فضیلتی که ازین محسنات متشکل و ای بزبور معرفت آرا سقه نباشد و با فضیلت دیگر مبادله گردد، محض سایه فضیلت بوده از حریت یا صحت یا حقیقت عاری است. اما تبادل و حقیقی تصفیه از تمام این چیزهاست و اعتدال و عدل و جرأت و خود معرفت تصفیه آنها می باشد. و بعقیده من با نیان اسرار متفنین محض نبودند و ازینکه در از مننه باستان در مثالی اشاره کرده اند که کسیکه بدون تطهیر و تقدس در سر ای دیگر می رود در خند قی بسر خواهد برد و کسیکه پس از تطهیر و تصفیه به آنجا مراجعت می کند با خدایان هم نشین خواهد شد، يك مطلب حقیقی داشتند زیرا چنانچه در اسرار مذکور است: اکثر اشخاص حاملین ترزوس (۱)

(۱) ترزوس (thyrsus) بقرار اساطیر یونان عصای رب النوع ضمیر را گویند (مترجم)

اما عدهء قلیلی مستان حقیقی اند. و به نظریهء من مراد از اشخاص آخر الذکر فلاسفهء حقیقی است. من ناجاییکه توان داشتم کوشیدم. تا در دورهء زندقگی خویش در قطار ایشان جایی پیدا کنم اینککه آبابطریق صحیح کوشیده ام بانه و آیاموفق شده ام بانه، اگر خدا بخواهد، عنقریب چون به جهان دیگر مواصلت نمایم، یقیناً خواهم دانست. اینست عقیدهء من. ای سیمباس و کیس دفاع من در برابر این اعتراض که چرا جدایی از شما و از اربابم درین جهان بر من دشوار نیست و مرآتأثر ساخته است اینست که ایمان دارم در جهان دیگر نیز دوستان و ارباب مهربانی خواهم یافت. اما هر کس باین سعادته پایل نمی شود، و من مسرور خواهم شد که سخنانم نزد شما بیشتر از آن موافق بوده باشد که نزد قضاة آقن.

کیس گفت ای سقراط من با قسمت بزرگت اقوال تنان موافقه دارم. اما آنچه به روح مربوط است نزد مردم با عدم اعتقاد مواجه خواهد شد. ایشان خوف دارند که چون روح از بدن مفارقت کند، هیچ جا مکانی نداشته در همان روز مرگت نابود خواهد شد و مستقیماً پس از جدا شدن از جسد مانند دود یا هوا از هم تلاش و در نیستی معدوم خواهد شد. زیرا ای سقراط اگر روح بتواند به بقای خود ادامه دهد و پس از آنکه از قبو دتن آزاد گردد بد بحال خویش باقی ماند، در آن صورت امید میتوان داشت که آنچه شما می گوئید حقیقت دارد. اما دلایل و براهین زیادی لازم است تا به اثبات رسد که چون انسان بمیرد روح هنوز موجود و دارای نیرو و شعوری میباشد.

سقراط گفت ای کیس راست می گوئید؛ آیا اجازه میدهید پیشنهاد کنم که راجع به احتمالات این چیزها مختصراً سخن زنیم؟

کیس گفت، من خیلی آرزو دارم نظریهء شما را در باره آنها بدانم. سقراط گفت، لا اقل میدانم که هیچ یک از اشخاص که سخنان مرا بشنود ولو از دشمنان قدیمم، شعرای مضحکه نویس نیز باشد، بر من اتهام نخواهد بست که راجع به موضوعاتی که از صلاحیت من بلندتر است، یاوه گوئی می کنم. اجازه دهید که اکنون به تحقیق موضوع پیش رویم:

اینکه ارواح انسانها پس از مردن در تحت الثری خواهند بود یا نه ، سوءالی است که بطریق ذیل بحث می گردد: بلك نظر به باستانی مدعی است که ارواح از پنجابجهان دیگر می روند و باز باینجا عودت می کنند و از مردگان متولد میشوند اگر این نظریه صحت داشته باشد و زندگان از مردگان دوباره متولد شوند پس باید ارواح مادرجهان دیگر باشند چه اگر در آنجا نباشند چگونه می توانند دوباره متولد شوند؟ اگر فی الحقیقه معلوم می گردد که زندگان به غیر از مردگان از جای دیگری به نیانمی آیند، ثبوت کافی برای این حقیقت می بود. اما اگر چنین نباشد، در آن صورت به دلایل دیگری محتاج خواهیم بود.

کیس گفت، خیلی درست.

پس بگذارید این سوال را نه تنها در مورد انسان بلکه بصورت عمومی در حیوانات و نباتات و هر چیزی که دارای توالد است در نظر گیریم و ثبوت آن آسان تر خواهد بود. آیا جمیع اشیائی که دارای اضدادند، از اضداد خود بوجود نمی آیند؟ مقصود اشیائی از قبیل خوب و زشت، عدل و بی عدلی و بلك عده اضدادی شماردیگر است که از اضداد تولید می شوند و من می خواهم نشان دهم که این امر بصورت کلی در مورد جمیع اضداد صدق می کند مثلاً می خواهم بگویم هر چیزی که بزرگتر می گردد بابت بعد از کوچک تر بودن بزرگتر گردد.

فی الحقیقه .

و آنچه که کوچکتر می گردد بابت زمانی بزرگتر بوده باشد و سپس کوچکتر گردد.

آری .

و ضعیفتر از قویتر تولید شده و چا بکتر از بطلی تر.

بسیار درست .

و خرابتر از بهتر و عدل بیشتر از بی عدلی بیشتر؟

فی الحقیقه .

آیا این حکم در باره جمیع اضداد صحت دارد؟ و متقین استیم که همه .

آنها از اضداد بوجود آمده اند؟

آری.

و آیا در میان جمیع اضداد دو عمل واسطه نیز وجود ندارد که مدام از يك شی به شی دیگر و باز بسمت معکوس صورت میگیرد، در حالیکه يك بزرگتر و يك کوچکتر وجود دارد يك عمل واسطه، ترايد و تناقص نیز وجود دارد و در مورد آنچه بزرگ می گردد گفته می شود که نمو می کند و در صورت آنچه تناقص میکند می گوئیم که از آن کاسته می شود؟  
او گفت آری.

و عملیه های کثیر دیگر چون تجزیه و ترکیب و تیرید و تسمخین نیز وجود دارد که واسطه انتقال یکی بدیگری است و بالعکس. و این امر در مورد جمیع اضداد تحقق می پذیرد و لوبه کلمات و الفاظ افاده نشده باشند آنها از یکدیگر تولید میشوند و عملی وجود دارد که واسطه انتقال یکی بدیگری است.  
وی گفت فی الحقیقه.

خوب. و آیا بمقابل حیات ضدی وجود ندارد چنانچه خواب ضد بیداری است؟

او گفت فی الحقیقه وجود دارد.

و این ضد چیست؟

وی جواب داد: مرگ.

و این هر دو در صورتی که اضداد همدیگر اند، یکی از دیگر تولید میشوند و دارای دو عمل واسطه نیز میباشند؟  
طبعاً.

سقراط گفت: اکنون یکی از این دو جفت اضداد را که ذکر کردید. تحلیل می کنم و نیز عملهای واسطه آنها، و شما بایست دیگری آنرا تحلیل کنید. حالت خواب ضد حالت بیداری است، بیداری از خواب تولید شده و خواب از بیداری و عمل تولید در یک صورت بخواب رفتن است و در صورت دیگر بیدار شدن. آیا درین باره موافقه دارید؟

آری موافقه داریم.

پس فرض کنید که شما به عین طریق حیات و مرگ را بمن تحلیل می کنید،

آیا مرگ ضد حیات نیست

آری.

و آنها از هم دیگر تولید می شوند؟

آری.

از حیات چه تولید می شود؟

مرگ.

و از مرگ چه؟

من در پاسخ جز حیات چیز دیگری نمی توانم بگفتم.

پس ای کیس از مرده زنده تولید می شود؟

وی گفت واضح است.

پس چنین معلوم می شود که ارواح ما در تحت الثری اند.

فی الحقیقه چنین معلوم می شود.

ویکی از عملیه های واسطه که در اینجا تعلق دارد، بقدر کافی واضح

است؟ زیرا مردن خیلی واضح است؛ آیا چنین نیست؟

او گفت بقیماً واضح است.

و آیا عمل و واسطه دیگر را نباید در اینجا به حیث متمم طبیعت در نظر گرفت؟

یا تصور می کنید که طبیعت محض بایک باحرکت می کند؟ چون این تصور بعید است

آیا نباید یک عمل واسطه دیگر را که تولد از مرگ است بان محول ساخت؟

او گفت فی الواقع.

و این عمل چیست؟

زنده شدن مجدد.

و زنده شدن مجدد، اگر چنین یک چیز وجود داشته باشد، آیا تولد

زنده از مرده نیست؟



آری.

پس باین نتیجه می‌رسیم که زنده از مرده بوجود می‌آید همچنانکه مرده از زنده: فلینذا اگر چنین باشد باید ارواح مردگان در مکانی باشند که از آنجا دوباره زنده آیند. و این امر بعقیده من بصورت قناعت بخشی ثابت شده است. او گفت: ای سقراط بعقیده من باید از آنچه اعتراف کردید همین نتیجه بدست آید.

سقراط گفت: ای کیس صحت این اعتراف را بطریق ذیل می‌توان نشان داد: اگر تولد تنها بر روی یک خط مستقیم صورت می‌گرفت و در طبیعت جیره یا دایره‌ای و دخول و عودت از یک حالت بحالت دیگر وجود نمیداشت، می‌دانید که در آنصورت جمیع اشیاء بالاخره عین شکل را اختیار کرده بحالت واحدی انتقال می‌کردند و دیگر تولدی از آنها بوقوع نمی‌پیوست:

او گفت: مقصد تان چیست؟

سقراط پاسخ داد: یک چیز بسیار ساده که آنرا در مورد خواب ایضاً می‌نمایم. میدانید که اگر جیره خفتن و بیدار شدن وجود نمیداشت، قصه اندیمیون (۱) خفته مفهوم خود را از دست میداد، زیرا جمع اشیای دیگر نیز خفته می‌بود و وی بخاطر کسی خطور نمی‌کرد. و یا اگر تنها ترکیب وجود میداشت نه تقسیم مواد، در آنصورت بی‌نظمی انکسا گوراس (۲) دوباره حکم فرما می‌گردید. ای کیس عزیزم بهمین نهج تمام اشیائی که در حیات شرکت دارند و می‌میرند اگر بعد از مرگ بهمین حالت باقیمانده باز بحیات قدم نگذارند، بالاخره همه چیز مرده و هیچ چیز زنده نخواهد ماند. چه اگر موجودات حیه

(۱) Endymion

(۲) Anaxagoras از ۴۸۸ الی ۴۲۸ ق. م زیست داشته و از علمای بزرگ طبیعی یونان بود. بعقیده وی ماده در ابتدا حالت بی‌انظمی داشت و سپس انتظام پیدا کرد و نظام کاینات بوجود آمد.

از اشیای دیگری غیر از موجودات مرده بوجود آیند و بمیرند، آیا بالاخره مرگ تمام اشیاء را بلع نمی‌کند؟

کیس پاسخ داد ای سقراط ازین امر گریز نیست و بعقیده من آنچه می‌گویند بکلی حقیقت دارد.

او گفت آری ای کیس من نیز بکلی چنین عقیده دارم و ما در یک خیال بیهوده قدم نمی‌زنیم: ولی من درین عقیده متیقنم که زنده شدن دوباره وجود دارد، حیات از مرگ نشأت میکند و ارواح مرده وجودی دارند و سر نوشت ارواح نیک از مقدرات ارواح زشت بهتر است.

کیس گفت: ای سقراط اگر داکترین برگزیده شده شما که دانش محض یاد آوری است، صحت داشته باشد، نیز یک زمان سابق را لابدی می‌سازد که در آن آنچه را که اکنون بخاطر می‌آوریم، آموخته بودیم. اما این امر در صورتیکه روح ما قبل از آغاز هستی در شکل انسانی در مکان دیگری وجود نمیداشت، ناممکن می‌بود. پس درینجا برهان دیگری برای بقا و ابدیت روح وجود دارد.

سیمیاس داخل سخن شده گفت: اما ای کیس بگو که برای اثبات این داکترین یاد آوری چه دلایلی ذکر شده؟ من درین لحظه آنها را بخاطر ندارم. کیس گفت: یک ثبوت بسیار عالی بذریعه سوءالات بدست می‌آید. اگر از یک شخص بطریق صحیح سؤال کنید، وی جواب صحیحی خواهد داد، اما تا زمانی که دانش و خرد صحیح در وی قبلاً موجود نباشد چگونه با این موافق خواهد شد؟ و در صورتیکه شخص مذکور به یک دیباگرام هندسی یا چیز دیگری ازین قبیل دست برده، بیشتر واضح میگردد.

سقراط گفت: اما ای سیمیاس اگر هنوز هم درینباره شک داشته باشید از شما می‌پرسم که اگر بطریق دیگری به موضوع نظر اندازید آیا با من موافق نخواهید کرد. مقصدم اینست که اگر هنوز شک داشته باشید که آیا دانش یاد آوری است؟

سیمیاس گفت: من شک ندارم ولی میخواهم که همین داکترین یادآوری را دوباره بیاد آورم و آنچه را که قبس گفت باز بخاطر آورده ازان مستیقین شوم: من هنوز مشتاقم تا گفتنی های مزید شما را استماع نمایم. وی گفت آنچه باید بگویم از بنقرار است: اگر خطا نکرده باشم موافقه دارم که آنچه را یک شخص بیاد می آورد، بایست آنرا در کدام زمان بیشتر دانسته باشد.

خیلی صحیح.

آیا ماهیت این یادآوری چیست؟ مقصدم ازین سوال، سوال ذیل است اگر یک شخص چیزی را بشنود یا ببیند یا بکدام طریق دیگر چه چیزی را ادراک کند درینصورت نه تنها به شناختن آن شی نایل گردد بلکه ضمناً یک چیز دیگر را که شناختن آن عین چیز نباشد، تصور نماید، آیا این تصور نیز یادآوری است؟

مقصدم تان چیست؟

مقصدم چیز است که توسط مثال ذیل آنرا ایضاح می نمایم: آیا شناختن یک بربط و شناختن یک شخص از هم تفاوت، ندارد؟ چگونه تفاوت نداشته باشد؟

اما وقتیکه عشاق بربط یا جامه یا یک چیز دیگر را که معشوق به استعمال آن معتاد باشد بشناسند چه نوع احساس بایشان دست میدهد؟ آیا از شناختن بربط تصویری از آن جوان که بربط بوی تعلق دارد در روح ایشان پدیدار نمی گردد؟ و این یادآوری است؛ و بعین طریق کسیکه سیمیاس را ببینید قبس را بیاد می آورد، و ازین قبیل هزاران چیز بی شمار دیگر وجود دارد.

سیمیاس گفت: فی الحقیقه ازین قبیل چیزهای بیشمار وجود دارد.

سقراط گفت: و این نوع چیزها بیاد آوردن است و غالباً رویداد کشف

اشیائی است که بمرور زمان و در اثر بی التفاتی فراموش گردیده اند.

وی گفت: خیلی صحیح.

خوب؛ و آیا از دیدن تصویر یکک اسپ یا یکک بر ربط یکک انسان را نیز  
بمخاطرنمی آرید؟ و مشاهده تصویر سیمپاس کیپس را بیاد شما نمی آورد؟  
فی الحقیقه.

و یا تصویر سیمپاس خود سیمپاس را بیاد شما نمی آورد.  
وی گفت: واقعاً.

و در تمام این موارد یادآوری از اشیاء مشابه یا اشیای غیر مشابه نشأت می‌کند؟  
فی الحقیقه.

و اگر یاد آوی از اشیای مشابه نشأت کرده باشد، درینصورت یقیناً سؤال  
دیگری بمیان می آید و آن اینست که آیا شباهت آنچه بیاد آورده شده ناقص  
است یا نه؟

او گفت: خیلی درست.

آیا یکک قدم جلو تر فرویم و دعوی نکنیم که یکک چیز بنام مساوات وجود  
دارد؟ مقصدم مثلاً مساوی بودن چوب با چوب یا سنگ با سنگ نیست بلکه  
بالا تر این یکک مساوات مجرد. آیا چنین دعوی نکنیم؟

سیمپاس پاسخ داد، آری دعوی می کنیم و با ابقان کامل سوگند می خوریم.  
و آیا ماهیت این جوهر مجرد را امیدانیم؟  
البته.

و ما چگونه به معرفت آن و اصل شده ایم؟ آیا از ملاحظه مساوی بودن  
اشیای مادی مانند قطعات چوب یا سنگ به مفکوره یکک مساوات آکه متفاوت  
از آنهاست فرسیده ایم؟ آیا این حرف را قبول می کنید؟ یا موضوع را بطریق ذیل  
مطالعه کنید: آیا عین قطعات چوب یا سنگ زمانی مساوی و زمانی غیر مساوی بنظر  
نمی رسند؟

یقیناً چنین است.

و آیا مساوی های حقیقی گاهی نامساوی می باشند؟ آیا مفهوم مجرد مساوات  
گاهی نامساوات می باشد؟

ای سقراط تا کنون هرگز چنین نبوده است .  
 پس این مساوی های (نام نهاد) عین مفهوم مجرد مساوات نیستند ؟  
 ای سقراط هرگز نه .  
 و اما این مفکوره را از همین مساوی ها اگر چه از مفهوم مجرد مساوات  
 متفاوت اند ادراک و حاصل نکرده اید ؟  
 او گفت : فی الواقع .  
 چه مشابه و چه غیر مشابه آنها باشد ؟  
 آری ؟  
 اما این امر تفاوتی ندارد : اگر شما از مشاهده بیک شیء ، شیء دیگر را ادراک  
 کنید چه مشابه باشند یا غیر مشابه ، درین صورت باید فی الحقیقه بیک رویداد  
 یاد آوری موجود باشد .  
 واقعاً .  
 اما راجع بقطعات مساوی چوب یا سنگ با مساوی های مادی دیگر چه میگوید  
 و انطباقی که از آنها می گیرید چیست ؟  
 آیا آنها به همان مفهوم مساوات مطلق مساوی ها اند ؟ یا بکدام اندازه  
 از آن قاصر اند ؟  
 وی گفت : آری حتی باندازه بسیار بزرگ از آن قاصر اند .  
 اگر شخصی بیک شیء نظر اندازد و ملتفت گردد که آن شیء در حدود  
 آنست که شیء دیگری باشد ، اما قاصر افتاده نمی تواند بآن رسد ، آیا نمی  
 توانیم اعتراف کنیم که شخصی که به چنین مشاهده نایل می گردد بایست از شیء  
 آخر الذکر که بقول وی شیء اول الذکر باوصف مشابهت از آن پست تر بوده ،  
 قبلاً معرفت داشته باشد ؟  
 فی الحقیقه .  
 و آیا عین این قضیه در مورد موضوع خود بار اجمع به مساوی ها و مساوات مطلق  
 صدق نمیکند ؟

یقیناً همینطور است .

پس باید مساوات مطلق را قبل از زمانی که اشیاء را مساوی یافته و ملتفت شدیم که تمام این مساویهای مادی بسوی مساوات مطلق پویان اما از آن قاصر افتاده اند ، شناخته باشیم ؟

فی الحقیقه .

و نیز اعتراف می کنیم که این مساوات مطلق محض از راه وساطت باصره یا لامسه یا کدام حس دیگر شناخته شده و شناخته می تواند شد ، زیرا این حواس همه نزد من یک چیز اند .

آری ای سقراط تاجاییکه با سخن شمارابطه دارد همه آنها یکسان اند . پس این معرفت از ادراکات بدست آمده که جمیع اشیای محسوس بسوی مفهوم مجرد مساوات که از آن قاصر افتاده اند پویان میباشند . آ یا این حقیقت ندارد ؟

آری حقیقت دارد .

بنابراین قبل از آنکه به دیدن یا شنیدن یا کدام ادراک دیگر آغاز کنیم ، بایست از مساوات مطلق آگاه باشیم و آنرا بشناسیم ورنه نمیتوانیم مساوی هائی را که از طریق ادراکات احساس میکنیم بدان نسبت دهیم ، چه تمام این مساویها بسوی آن مساوات پویان و همه اینها از آن قاصر افتاده اند .

ای سقراط از بیانات قبل فی الحقیقه همین نتیجه بدست میآید . و آ بامستقیماً پس از تولد به دیدن و شنیدن و استفاده از سایر حواس خویش آغاز نکردیم ؟

البته .

پس باید در کدام زمانی قبل از آن مساوات مطلق را شناخته باشیم ؟

آری .

پس طوری که بنظر می رسد این معرفت باید قبل از تولد حاصل شده باشد .

فی الحقیقه .

پس اگر قبل از تولد خویش باین معرفت واصل شده بودیم و بهمرای آن به دنیا آمدیم ، درینصورت قبل از تولد و مستقیماً بعد از تولد نه تنها مساوات یابز رگتر و کوچکتر را می شناختیم ، بلکه جمیع مفهومی های مجرد را ؛ زیرا در اینجامقصدمانه تنها مساوات مطلق است بلکه زیبایی ، نیکی ، عدل ، تقدس و تمام چیزهایی که در حین عملیه دیالکتیک هنگامیکه سوءالات را اقامه و به آنها جواب میدهیم ، بر آنها اسم جوهر را میگذاردیم . آیا اعتراف نمیکنیم که از تمام آنها قبل از تولد آگاه بودیم ؟

حقیقتاً .

اما اگر آنچه را حاصل کرده ایم ، بعد از حاصل کردن فراموش نکرده باشیم ، بایست همیشه بادانش تولد شده تا وقتیکه حیات از کف نرفته به دانستن ادامه دهیم - زیرا دانستن تحصیل و محافظه ، دانش و فراموش نکردن آنست .

ای سیمیاس آیا فراموش کردن عیناً مفقود شدن دانش نیست .

ای سقراط فی الحقیقه چنین است .

اما اگر دانشی که قبل از تولد آنرا حاصل کرده بودیم ، هنگام تولد از نزد ما مفقود شده باشد و بعد از آن بزریعه حواس آنچه را قبلاً میدانستیم دریافت کنیم ، آیا چیزی را که آموختن می نامیم همانا عمل دریافت مجدد دانش ما نیست و آیا اگر آنرا یادآوری ، نامیم کار صوابی نکرده ایم ؟

یقیناً .

چه واضح است که اگر چیزی را بکمک باصره یا سامعه یا حس دیگری ادراک کنیم ، مشکلی در پیدا کردن یک تصور راجع به شی دیگر شبیه یا غیر شبیه آن که فراموش شده و با آن تداعی گردیده ، وجود ندارد . بنابراین چنانچه گفتیم یکی ازین دو صورت احتمال دارد : ما همراهی دانش تولد شده و در طول حیات بدانستن ادامه می دهیم ، و یا بعد از تولد به کسب دانش موفق می شویم ، لهذا کسیکه می آموزد ، محض بیاد می آورد و آموختن محض بیاد آوردن است .

آری ای سقراط بکلی درست است .

و ای سیمپاس کدام یک از این صورتها را ترجیح میدهید؟ آیا همراهی دانش  
تولد شده ایم یا اشیائی را که قبل از تولد خویش میدانستیم، بعد از آن بخاطر  
می آوریم؟

من درین لحظه نمی توانم فیصله کنم.  
بهر صورت، امامی توانید فیصله کنید که یک شخص دانا باید علت آنچه  
را که میداند بیان کند یا نه؟

یقیناً باید.

اما آیا تصور میکنید که هر کس قادر خواهد بود راجع به این موضوعات  
که درباره آنها سخن می زنیم، علتی را بیان کند؟  
ای سقراط خیالی آرزو مند چنین چیز بودم، ولی خوف دارم که فردا احدی  
درین دیار یافت نشود که بتواند علت بسزائی را بیان کند.

پس ای سیمپاس تصور نمی کنید که همه کس این چیزها را بدانند؟  
بهیچ صورت

پس ایشان چیزی را بیاد می آورند که قبلاً آموخته بودند؟  
فی الحقیقه.

اما ارواح ما چه وقت از آن آگاه شدند؟ یقیناً نه از آن وقت به بعد که بحیث  
انسان تولد گردیدیم؟

یقیناً نه.

لهذا قبلاً.

آری.

پس ای سیمپاس ارواح ما قبل از آنکه در شکل انسان بوده باشند بایست  
بدون پیکر و بصیرت وجود داشته بوده باشند.

ای سقراط فی الواقع اگر هنگام تولد این معرفت را حاصل نکرده باشیم،

تنها همین وقت باقی می ماند.



خوب ای عزیزم! اما می توانید بگریید که دیگر در کدام وقت آنرا از دست می دهیم؟ زیرا چنانچه اعتراف کردیم هنگام تولد آنرا در خود مدعا نمی کنیم. آیا آنرا در همان موقع اخذ از دست می دهیم یا کسب ام وقت دیگر را می توانید نام گیرید؟

ای سقراط هرگز نمی توانم؛ بلکه مانند آنست که دیدم که ناهمبیده حرف بی معنی زدم. پس ای سیمباس چنانچه همیشه تکرار می کنیم اگر بکثرت زیبایی مطلق و نیکویی بصورت عمومی ازین قبیل جواهر و جرد داشته باشد و مانع چیزهایی را که در حواس و ادراکات ما نقش می بندد بآنها به حیث یک چیز که قبلاً از آن ما بود و باز کشف می کنیم، نسبت داده و مقایسه می کنیم، درینصورت باید روح ما نیز یک وجود قبلی داشته باشد، ورنه گفتارهای مان نیز همه بیهوده بوده است. هیچ جای شبهه نیست که اگر این آبدیه های مطلق پیش از تولد ما وجود داشته باشند، بایست ارواح ما نیز قبل از تولد موجود باشند و اگر آبدیه ها موجود نبوده ارواح ما نیز وجود نداشته اند.

بلی ای سقراط من اعتراف می کنم که برای وجود روح قبل از تولد وجود جوهر که از آن حرف زدید عین ضرورت موجود است و سخن به نتیجه ای منتهی می گردد که خوشبختانه با مفکوره من موافق است، زیرا به عقیده من هیچ چیز نیست که مانند این زیبایی، نیکویی و سایر چیزهایی که بیان کردید یک هستی حقیقی و مطلق داشته باشد؛ و من با این ثبوت قناعت دارم.

سقراط گفت: آبا کیس نیز قانع گردیده است؟ چه من مجبورم به کیس نیز قناعت بخشم.

سیمباس گفت: تصور میکنم کیس نیز قانع گردیده است، اگرچه وی در قبول سخنان دیگران لجوج ترین اشخاص است ولی به تصور من از هستی روح قبل از تولد بقدر کافی متیقن شده است. اما به اینکه روح پس از موت نیز به هستی خویش ادامه میدهد من نیز تاکنون قانع نشده ام. زیرا چنانچه کیس قبلاً بآن

اشاره نمود، از عقیده اکثریت که میگویند چون انسان بمیرد روح او نابود میشود و مرگ اختتام هستی است، نمی توانم خود را آزاد سازم. چه اگر قبول کنیم که روح در کدام محل دیگر خلاق می شود و قبل از دخول در پیکر انسان وجود داشته است، چه چیز مانع می گردد که بعد از آنکه در جسد داخل شد و سپس از آن خارج گردد نابود نشود و هستی وی اختتام نپذیرد؟

کیس گفت: ای سیمیاس حرف خیلی بجای گمتی. اینکه روح قبل از تولد وجود داشته است، نیمه اول سخن بود و اثبات شده بنظر می آید، اما جهت تکمیل آن باید ثبوت کرد که روح پس از مرگ نیز مانند پیش از تولد وجود خواهد داشت.

سقراط گفت: ای سیمیاس و کیس اگر این سخن را باسخنی که پیشتر ذکر گردید یعنی با این قول که جمیع موجودات حیه از موجودات مرده خلاق می شوند، ترکیب کنید، ثبوت این سخن نیز به عمل آمده میباشد. چه در صورتیکه روح قبلا وجود داشته و غیر از مرگ و نیستی از جای دیگری آمده نمی تواند؛ آیا نیابست پس از مرگ به هستی خویش ادامه دهد، زیرا مجبور است که باز تولد شود؟ یقیناً اثباتی را که شما آرزو دارید تمام شد. ولی هنوز هم می بینم که شما و سیمیاس میل دارید قضیه را بیشتر تحقیق کنید و مانند اطفال خوف دارید. که چون روح از تن مفارقت کند، باد آنرا از هم متلاش و نابود خواهد ساخت خصوصاً اگر انسان در بک روز طوفانی که آسمان خاموش نباشد، بمیرد.

کیس با تبسمی پاسخ داد: ای سقراط در بنصورت باسخنان خویش خوف مار از ایل سازید. اگر راست گوئیم ما خود خوف نداریم بلکه در وجود ما کودکی است که بنظرش مرگ مانند جنی است. باید این کودک را متیقن سازیم که اگر با وی در تاریکی تنها باشد، از وی نترسد.

سقراط گفت: باید هر روز مشخصی عزایم بخواند تا آنرا از میان بردارد. ای سقراط در صورتیکه شما پابر کاب استید و مشرف به رفتن، چنین عزایم خوان را از کجا پیدا کنیم تا خوفهای ما را بر طرف سازد؟

وی جواب داد: ای کیس هیلاس (Hellas) بزرگ است و اشخاص نیک و اقوام بربر در آنجا به تعداد زیاد وجود دارد. آنجا به جستجوی وی روید و از سعی و بول دریغ نکنید؛ زیرا جهت صرف پول تن جز این راه بهتری نخواهید یافت و در میان خود نیز نباید جستجوی وی را فراموش کنید؛ چه احتمال بافتن وی در میان خودتان بیشتر است.

کیس گفت: یقیناً جستجو خواهیم کرد ولی اکنون اگر آرزو داشته باشید بفرمایید به نقطه ای که در آن قطع کلام بعمل آمده بود برگردیم.

سقراط گفت: البته جز این چه آرزوی دیگر دارم؟

او گفت: خیلی خوب.

سقراط گفت: پس باید سوءالاتی از خود کنیم، ازین قبیل: آنچه به تصور ما قابل متلاشی شدن است و از آن خوف داریم چیست؟ و آنچه در باره اش خوف نداریم چیست؟ و سپس باید تحقیق نمود چیزیکه محکوم به متلاشی شدن است آیا داری ماهیت روح میباشد یا نه؟ حرف و در جای مادر باره روح بهمین چیز ارتباط دارد.

او گفت: فی الحقیقه چنین است.

اکنون باید فرض نمود چیز مرکب و آنچه ترکیب شده است، فطرناً چنانچه قابل ترکیب است، قابل تجزیه نیز میباشد؛ اما آنچه مرکب نیست، و تنها همین چیز هر چه هست، باید ناقابل تجزیه باشد.

کیس گفت: آری من همینطور تصور می کنم.

و باید قبول کرد چیزیکه بدون تغییر بیک حال باقی می ماند غیر مرکب و آنچه مدام در تحول بوده بیک حال باقی نمی ماند چیز مرکب است.

او گفت من نیز چنین فکر میکنم.

پس اجازه دهید که اکنون به بحث پیشتر برگردیم. آیا همین آید به یا جوهر که در طی سوءال و جواب خویش آنرا بنام جوهر یا هستی واقعی تعریف میکنیم. چه جوهر مساوات یا بیابائی یا چیز دیگر باشد. آیا این جوهر بر هر و زمان تا اندازه ای

تحويل می کنند یا هر یک از آنها به همان حالی که دارند همیشه باقی مانده عین همان هستی بسیط بسی همتا و اشکال ثابت خود را محافظه کرده ، در هیچ زمان و به هیچ طریق تغییری را نمی پذیرند ؟

کیس پاسخ داد : ای سقراط آنها باید مدام بیک حال باقی مانند .  
و راجع به بسا چیزهای زیبا - چه انسان باشد یا سب یا جامه یا اشیای دیگری که مساوی با زیبا گفته می شوند ، چه می گوئید ، آیا آنها همه تغییر ناپذیر و مدام بیک حال اند یا بالعکس ؟ آیا آنها همیشه متحول نیستند ، آیا چنین پنداشته نمی شود که مشکل است مدام بیک حال باقی مانند چه در بین خود باشند و چه با اشیای دیگر ؟ کیس پاسخ داد : آنها متغیر اند و مدام در حالت تحول میباشند .

و این اشیاء را می توانید لمس کنید یا با چشم دیده با حواس درک نمایید ؛ اما اشیای غیر محتول را محض بذریعه عقل می توانید درک کرد - آیا اینها غیر مرئی و ناقابل دیدن اند ؟

او گفت فی الحقیقه چنین است .

پس اجازه دهید قبول کنیم که دو نوع هستی وجود دارد - یکی مرئی و دیگری غیر مرئی .

آری چنین است .

آیا هستی مرئی متحول و هستی نامرئی تغییر ناپذیر هست ؟

بلی چنین است .

و بر علاوه آیا بلك بخش ما جسم و بخش باقی ما روح است ؟

فی الحقیقه .

و جسم ما بکدام دسته بیشتر مانند و مشا به است ؟

یقیناً به دسته مرئی ؛ هیچ کس ازین انکار نمی کند .

و آیا روح مرئی است یا نامرئی ؟

ای سقراط ، بشر آنرا دیده نمی تواند .

و مقصد ما از « مرئی » و « نامرئی » همان چیز است که چشم انسان آن را  
بیند یا نبیند ؟

بلی چشم انسان .

و راجع به روح چه میتوانیم گفت ؟ آیا روح مرئی است یا نامرئی ؟  
نامرئی .

پس نامرئی است ؟

آری .

پس روح بیشتر به اشیا نامرئی مشابه است و جسم به اشیا مرئی مانند میباشد ؟  
ای سقراط ، این حقیقت خیلی روشن است .

و آیا خیلی قبل نگفتیم که چون روح از تن بهیچیک آله مدر که استفاده  
می کند یعنی هنگامیکه با صره یا سامعه یا کدام حس دیگر را استعمال می نماید ( زیرا  
معنی ادراك توسط جسم ادراك بذریعه حواس است ) نگفتیم که روح نیز بذریعه  
جسم در ساحه بی ثباتی و تغییر پذیری کشانیده شده ، آواره و سرگردان می گردد ،  
جهان بدوران می چرخد و در تحت نفوذ تن مخمور میباشد ؟  
بسیار درست .

ولی اگر مستقیماً بالذات به مشاهده و سیر پرداز دو یا خود تنها برده ممانعت  
نشود ، آنگاه به قلمرو تنزه و ابدیت به دیار می زوالی و تغییر ناپذیری که باوی  
قرابت دارد می رود و باوی تا ابد زندگی میکند ؛ آنوقت از پیمودن راه های ضلالت  
آسوده می شود و چون با تغییر ناپذیر تماس دارد تغییر ناپذیر میباشد . و همین حالت  
روح معرفت نامیده می شود .

او گفت : ای سقراط خیلی خوب و صحیح گفتید .

و تاجائیکه ازین قول و از سخنی که قبلاً ذکر کردید بر می آید ، روح بکدام  
دسته بیشتر قرابت و شباهت دارد ؟

ای سقراط : من چنین فکر می کنم که به عقیده هر کسی که این ادله را  
تعقیب کند ، روح نامنتها و بیشتر به دسته تحول ناپذیر مشابه خواهد بود - حتی

بسی خرد ترین اشخاص نیز ازین انکار نخواهند کرد .  
و جسم بیشتر به دسته تغییر پذیر مشابه است ؟  
آری .

اکنون موضوع را در پرتو دلایل بیشتر مطالعه می کنیم : چون روح و جسم باهم یکجا باشند ، فطرت به روح فرمان میدهد تا بر جسم حاکمیت کند و به جسم امر می کند تا مطیع باشد و خدمتگذاری کند . اینک بگوئید کدام يك ازین دو وظیفه به آسمانی قرابت دارد و کلام به فانی ؟ آیا نزد شما آسمانی همان چیز نیست که فطرتاً حکمروایی دارد و فرمان میدهد و فانی همان که مطیع و خدمتگذار است ؟  
فی الحقیقه .

و روح بکدام يك از اینها مشابهت دارد ؟  
روح به موجود آسمانی مشابه است و تن به فانی - ای سقراط درین امر شبهه ای وجود ندارد .

پس ای کیس بنسگر : آیا نتیجه سخن های ما نه همینست که روح به موجود آسمانی فنا ناپذیر ، معقول و احد الشکل ، ناقابل تجزیه و تحول ناپذیر مشابهت دارد و تن به مخلوق ناسوتی ، فانی ، غیر معقول ، کثیر الشکل ، قابل تجزیه و تحول پذیر .  
ای کیس عزیزم ، آیا میتوان ازین حقیقت انکار نمود ؟  
هرگز نه .

پس در صورتی که این امر صحت دارد آیا تن به تجزیه سریع محکوم نیست ؟ و آیا روح ناقابل تجزیه و یا تقریباً چنین نیست ؟  
یقیناً چنین است .

بر علاوه آیا نمی بینید که بعد از مردن ، تن که قسمت مرئی انسان است و بنام نعش هنوز هم مرئی میباشد و طبعاً باید تجزیه شده از هم فروریزد و فاسد گردد ، فی الفور تجزیه و متلاشی نمی شود ، بلکه اگر ساختمان آن هنگام مرگت سالم و موسم سال مساعد و گوارا باشد ، برای مدتی باقی می ماند ؟ زیرا جسم چنانچه در مصر مروج است اگر خشک و مومیائی شود ، شاید برای مدتهای ناقابل

تخمین محافظه شود و حتی اگر فاسد هم گردد باز اجزائی از قبیل عظام و اوتاری وجود دارد که تقریباً تخریب نمی شوند. آیا این سخن را قبول میکنید؟ آری.

و آیا باید پنداریم که روح نامرئی در رفتن به عالم حقیقی ارواح که مانند خودش نامرئی، منزّه و نجیب است، و در راه خویش بسوی خداوند مهر بان و حکیم - که اگر مشیت خداوندی باشد روح من نیز عنقریب بانجا رسپار خواهد شد - باز تکرار می کنم که روح اگر فطرت و مبدأ وی همین است آیا طوری که اکثر اشخاص می گویند مستقیماً پس از مفارقت از تن بر باد رفته و معدوم میگردد؟ ای سیمپاس و کیبیس عزیزم، هرگز چنین نخواهد بود.

بلکه حقیقت امر اینست روح که بصورت منزّه از تن مفارقت میکند کدام صبغه جسمانی را با خود نبرده، در طول زندگی هیچگاه رابطه عمدی با تن نداشته از اجتناب کرده خود را بخویش جمع نموده زیرا است: تحصیل حیاتش همین مجرد بوده است. و این امر جز اینکه وی طالب و پیر و صاحب فلسفه بوده طریق مردن آسان را تمرین نموده، دیگر چه معنی خواهد داشت؟ آیا فلسفه مشق مردن نیست؟ فی الحقیقه.

پس چنین روح به جهانی که چون خودش نامرئی است نزد موجود آسمانی، باقی و معقول می رود: و چون بانجا مواصلت کند در زحمت و سعادت زیست کرده از خطا و نادانی بشر و خوفها و احترامات و حشیانها، وی و از جمیع صیئات دیگر انسانی آزاد میگردد و چنانچه محرمان اسرار می گویند برای ابد با خدایان بسر می برد.

ای کیبیس آیا چنین نیست؟

کیبیس پاسخ داد: آری بدون کدام شبهه.

- ناتمام -

اثر یادگار الن پو شاعر معروف امریکایی  
**کلاغ**

ترجمه بشعر فارسی از محمد رحیم الهام

باری - بگناه نیمه شب تار و سهمگین  
 باروح ناتوان، تن پژمان، دل حزین  
 گر دیده بود خم، سر سودا بیم زرنج  
 بر صفحه کتاب .

اسرار حیرت آورا زیاد رفته بی  
 بیدار میشدند بدهن مشوشم .  
 خوردم سبک تکان ،  
 لغزید پیش دیده من سایه های خواب .

ناگه رسید تک تک دروازه ام بگوش  
 گو بی ز پنجه های کسی می شدی پدید  
 بر درب خانه ؛ واضح و آهسته و خموش .  
 گفتم :

« مگر کسی پی دیدارم آمدست  
 تنها همین و چیز دیگر نیست غیر از این »

پادم نرفته ، بیدمه آذروزیخ  
 در هم فشرده بوم و بر از گوشه و کنار  
 هر شهله بی کز آتش او جاق می جهید  
 بر صحن خانه سایه آن می شد آشکار .



بسیاخوانده بودم از اوراق هر کتاب  
 اماز خاطر من پژمان نبرده بود  
 اندوه مرگت را -  
 اندوه مرگت « لینور » ناشاد رفته را  
 اندوه مرگت دختر زیبا که جاودان  
 خوانند نام نیک و یفرشتگان « لینور »  
 امان درین جهان  
 دیگر کسی نیاورد این نام بر زبان  
 زینوضع رنجبار  
 باشتیاق بهر سپیدی بامداد  
 می بردم انظار .

آن دم ز پرده در روزن بنا گهان  
 آن پرده بر پشم - رنگش چوار غوان  
 آواز خاست مبهم و اندوهناک و زار  
 بی اختیار لرزه در افکند بر تنم  
 و ندر دلم نشست فزون غم که پیش از آن  
 بیگانه بود خاطر من باغمی چنان

زان پس برای خامشی ضربه های دل  
 از جاشدم بلند و بگفتم بیابین  
 کاخر چه آدمی پی دیدارم آمدست؟  
 اینوقت شب مگر پی تیمارم آمدست؟  
 تنها همین و چیز دیگر نیست غیر ازین !

این گفته رنجم از دل پژمان برون کشید  
وانگاه نیر ویسی پتن زارمن رسید

گفتم :

جناب !

خانم !

بخشایمن از آنک

کردم درنگ و بهر تو دروازه وانشد

اندیشه برده بود مرا عفو کن ، بیخس . . .

هوشم بیانگک تسک تسک تو ز ابتداء نشد

زانم برین صدا که تو کردی یقین نبود

تنها همین و چیز دیگر غیر ازین نبود !

دروازه را فراخ گشودم ولی برون

تاریک بد جهان و کسی در کمین نبود !

تنها همین و چیز دیگر غیر ازین نبود !

باترس و باشگفتی و تردید مدتی

بر زر فنای ظلمت ، بادید ژرف بین ،

چشمان خویش دو ختم و با سکوت و بیم

کردم تخیلات عجیبی که هیچکس

هرگز نکرده بود بداند چگونه پیش ازین

اما سکوت محض همانسان ادامه داشت

خاموشی عمیق شبانگه بهم نخورد

جز یک صدا ، که از دل من بود ، بر نخاست

و آن یک صدا ترنم لفظ « نور » بود

پیچید آن صدا و دگر باره زان میان

نام « نور » هر طرف و دهشتم زدود

چیزی جز این صدا بزمان زمین نبود  
 تنها همین ، صدای دگر غیر ازین نبود  
 واپس بهخانه در شدم ، آشفته و دژم  
 آمد بگوش بانگ در خانه باز هم  
 اما بلند تر ز نخست و پراز یقین  
 گفتم که :

هست آنسوی روزن کسی - بین  
 ایستاده بهر کاری و بر درزند چنین  
 کن لحظه بی درنگ که حالت بجاشود  
 و انگه نگر که کیست ، مگر بادپر طنین  
 دارد خروش و چیز دیگر نیست غیر ازین .

آ هسته درب پنجره را خوب پس زدم  
 دیدم یکی کلاغ کهن را که پیکرش  
 از روزگار نقش تقدس گرفته بود  
 سایید بالها بهم و خورد پیچ و خم  
 نی احترام کرد و نه ایستاد لمحہ بی  
 بیباک و بید رنگ چرا شر افیان ز ناز  
 چون بیگ یاچو بیگم ، باشوکت و غرور  
 سر راست اندرون شد و بگشاد پر زهم  
 بنشست روی هیکل پالاس بر فراز  
 کانه جانهاده بود عیان بر فراز در  
 بگزید جای خویش و چنان و چنین نکرد  
 و آنجان شست و چیز دیگر غیر ازین نکرد

از دیدن پرنده برنگت چو آ بنوس  
 وان حدت و متانت مصنوع پر وقار  
 با آنکه داشتم بدلم رنج بیشمار  
 ختدیدم ارچه خاطر من بود سوگوار

گفتم اگر چه زلف نداری و مو بسر  
 وانگاه نیز تاج نداری نسکو بسر  
 دانم که بی فسونی و از حیل هابری  
 تو ای کلاغ شوم که از دور بس کهن  
 آواره گردتیره شبانی و می پری  
 بر گو که اسم کینه اشرافی تو چیست؟  
 اندر دیار تار فلاتونی شبان  
 « هرگز » بر آ مدش ز زبان و نه غیر از آن .

هر چند پاسخش نه بجا بود و نی بلیغ  
 از گفتگوی مرغک نادان و ناشناس  
 اندر شدم بحیرت و اعجاب گونه گون  
 دانم که هیچکس نپذیرد که آدمی  
 هرگز پذیرد گردد ، مرغی بدین قیاس  
 مرغی چنان و جانوری شوم و بی هر اس  
 بنشسته بر فرازیکی هیکلی خموش  
 با نام پر شکفتی و هرگز بدان فسون  
 اما کلاغ بر سر هیکل گرفته جای  
 تنها و هیچ نکته نگفته جز آن سخن  
 تنها همان سخن که تو گویی روان و روح  
 در بین آن گذاشته و گفته بهر من

دیگر جز آن نخست ، پری هم بهم نزد  
 ز انسان خموش بود ، تو گویی که دم نزد  
 من زیر لب بگفتم باخویش در نهفت :  
 بسیار دوستان من از دست رفته اند  
 وین آشنای نیمه شبان نیز میرود  
 فردا سپیده سحری چون شود پدید  
 همچو امیدهای ز کف رفته میبرد  
 آنکه کلاغ گفت که :

« هرگز »

جز این نگفت .

زان پس سکوت محض بران خانه چیره گشت  
 زان پاسخ شگفت و از ان رنجز اسلوک  
 دیدم که دیده خیره و دل باز تیره گشت  
 گفتم که : بیگمان همه علم و اطلاع  
 این طاير اندرین سخن خود نهفته است  
 این يك سخن که در همه عمر پیش ازین  
 « هرگز » دگر نخوانده و « هرگز » نگفته است  
 شاید ز اوستادی - بدبخت و تیره روز  
 آموخته است این سخن ، این شعر رنج خیز  
 آنکو ز رنج پیهم و اندوه سینه سوز  
 بسیار شعر گفته و آن جمله شعرها  
 در هم تنیده - گشته چنین نغمه و چیز  
 این نغمه - این سرود فنای امید او  
 این  
 « هرگز »

این سیاهی صبح سپید او .

اما کلاغ فارغم از عالم خیال  
 کردی ز کار خویش و بخندید می بران  
 آندم ارا به دار یکی نرم کرسی  
 راندم بنزد هیکل و دروازه و کلاغ  
 برسیت مخملینه زدم تکیه حلقه سان  
 پندارهای ژرف بگردم از آنکه چیست  
 آن گفت حیرت آور آن مرغ کهنه سال  
 آن مرغ زشت و منکر و نامهربان و شوم  
 افسرده و گرفته و پژمان و بدخصال  
 زان نعره های  
 « هرگز »  
 از ان لفظ پر ملال.

زینسان نشسته بودم - پندار گرو ایک  
 حرفی هم از میان لبانم نمی شکست  
 ز آتشفشان دو دیده آن مرغ بد نهاد  
 میخواست شعله ها بنهادم همی نشست

بر متکای کرسی مخمل نهاده سر  
 از بهر فهم آن همه اسرار در دناک  
 من همچنان نشستم تا مدتی دراز  
 میکرد از چراغ - شناور ضیاء سفر  
 اما کر است آن گل آبی سرخ رنگ  
 کاندرفروغ مهوش فانوس تابدار

«وی» می فشاردش بپرمخملینه تنگت

دانم که نیست ...

هرگز

ازین پس برو زگار

آندم رسید در نظر من که نا گهان

ارواح غیر مرئی صف صف شده روان

در دست هر کدام یکی مجمری کزان

بوی عبیر می جهاد و مشک آنچهنان

کز وی هوای خانه شد آکنده و گران

گفتم بخود که ای شده روزت سیاه و تار

افرشتگان پیامده زی آفریدگار

باداروی شکیب دل و رامش روان

تاوارهی ز ماتم و لیزر نامراد

«هرگز!»

کلاغ برد دگر باره بر زبان

گفتم که ای پیامبر، ای شوم مظهر!

شیطانسی یا پرنده ولیکن پیامبر!

هستی مگر رسول فریبنده بزرگت

یا موج سههنا کی وبی پای وبی سری

اینجا درین کرانه دور افتاده دور

اینجا که این سکوت به جادو شده چو گور

اینجا میان خانه کابوس ترس خیز

طوفان فگنده است بدین حال مضطری

یک خواسته است در دلم از لطف گو مرا

باری برای درد دل نا قرار من

باشد چنان دوا که بیاید بکار من ؟

گفت آن کلاغ

« هرگز »

گفتم ستمگرا !

گفتم که : ای پیامبر ای شوم مظهر !

شیطانی با پرنده ، ولیکن پیامبر !

بر آسمان که پهن شده بر فراز ما

بر آن خدا که هست بسویش نیاز ما

بر روح پر ز ناله و سوز و گداز من

سو گند دادمت که بگویی : در انجمن

اندر بهشت دور در انسوی آسمان

این روح نامراد و برنج از نیاز من

آن دختر مقدس را آنکه جاودان

خوانند نام نیک وی افرشتگان « لنور »

در بر توان کشید بگوی این سخن عیان

« هرگز ! »

کلاغ بردد گرباره بر زبان

از جا شدم بلند و بگفتم بخشم و زور

شیطانی یا پرنده ندانم چه یسی ، مگر

این گفت تو نشان جدایی ما و توست

برگرد زود جانب طوفان دور دست

برگرد زی دیار فلاتونی شبان

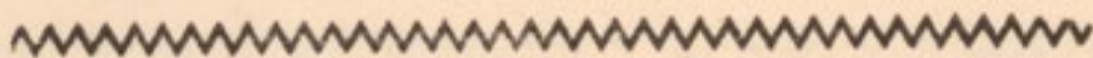
اینجا دروغ گفتمی و بر یاد این دروغ



مگذار هیچ پرسیاهی درین میان  
 منقار زشت خود که خلانی بقنب من  
 برگیر ز خمیست دلم زود پر بزن  
 وز روی هیکلی که فراز درم بود  
 بر خیز و دور پرزن تنها مرا بمان  
 هرگز!

کلاغ گفت و نگر دید پر فشان

اکنون کلاغ بیخود و آرام و بیصدا  
 آنجا نشسته بر سردر و ازه ام هنوز  
 آنجا فراز پیکر پالاس روی در  
 چشمان وی درشت چو چشمان اهر من  
 گر دیده خیره خیره بر و بای کینه تو ز  
 وز پر تو چراغ که غلتد بصورتش  
 افتاده سایه اش بسر فرشم آشکار  
 دانم که روح من نتواند رها شدن  
 زین سایه بیکه لرزد هر لحظه بار بار  
 دانم فراز تر ز چنین سایه هیچگاه  
 هرگز روان من  
 نتوان کند گذار  
 نگران کند گذار!



## نامه ویکتور هوگو به آدل فوشه

ویکتور هوگو خوشتر را با عجز و فروتنی پداهای آدل فوشه می افکند

ویکتور هوگو و برادرش اوژن هوگو، بهنگام کودکی با آدل فوشه، دختر کما و همسایه کوچکشان در باغ «لی فیولانتین» سرگرم بازی می بودند.

در آن جوانی هر دو برادر فریفته زیبایی و فریبایی او گزیدند. و ویکتور هوگو در هفده سالگی، پس از آنکه نخستین شعرش را انتشار داد، بود؛ پنهانی با آدل قرار ازدواج گذاشت. آنان تصمیم گرفتند که با وجود مخالفت خانواده هوگو که این وصلت را شایسته مقام برجسته خود نمیدانست؛ باهم عروسی کنند. مدت سه سال، و ویکتور و آدل بیکدیگر نامه می نوشتند. نامه های ویکتور هوگو باشکوه ترین هیجانها و جذبات سوزنده و نیرومند و روحیه طبع رومانیک او، نگارش یافته است. این نامه که شما آنرا می خوانید زمانی نوشته شده که ویکتور هوگو اطلاع یافت بسبب طرفداری از تمایلات شاه پرستی در اشعار نشر شده اش، از طرف لویی هژدهم بار یافت پاداشی بشکل معاش مستمری، فایده شده که بوسیله آن می توانست با آدل ازدواج کند...

شش ماه بعد، ویکتور و آدل در حضور هر دو خانواده، عروسی کردند. اما اوژن بوقت شهادی دادن حالتش بهم خورد و مشاعرش را بکلی از دست داد و می بایست به تیمارستانی فرستاده میشد و این پیش آمد شگون خوبی نبود. این نکته که ازدواج آنان تا روز مرگ آدل، در ۱۸۶۸، ادامه یافت؛ طبیعت فرشته مانند آدل را باثبات می رساند. در خلال پیدایشها و مرگهای کودکان متعدد، در خلال بیوفایی های آشکار ویکتور هوگو و تبعیدها و منفور شدن ها و پیروزی های او، آدل برای همیشه بصفت خانمی معزز و بلند مرتبه باقی ماند و با وجود انحراف های ویکتور از وفاداریهای شوهرانه، مورد احترام و دوستی شوهرش قرار داشت.

... (مترجم نگهت) ..

«... چرا کلمه دیگری بجز مسرت برای این مفهوم وجود ندارد؟»

شام جمعه، ۱۵ مارچ، ۱۸۲۲

پس از آن دوشا مگانه سرورا نگیزی که دیروز و روز پیشتر آن، باهم گذاشتیم؛ امشب نمی خواهم بیرون روم بلکه همین جا، در خانه، می نشینم و بتو می نویسم. گذشته از این آدل من، آدل پرسیدنی و زیبای من، آیا سخنی هست که من بتو نگفته باشم؟ آه، خدایا! مدت دو شب روز، هر لحظه من از خود پرسیده ام که آیا این خوشی و سعادت حقیقت دارد و خواب و خیال نیست. چنین بنظر می آید که آنچه من احساس میکنم متعلق باین کره خاک کی نیست. من تا کنون نمی توانم این بهشت مصفا را دریابم.

آدل، تو هنوز نمیدانی من چگونگی خودم را قانع گردانیده بودم و سخن بر زبان نمی آوردم. آه! آیا خودم این را میدانم؟ زیرا من ناتوان و ضعیف بودم؛ خیال میکردم که خاموش هستم؛ زیرا من خودم را برای همه حماقتهای دیوانه وار نوییدی، آماده کرده بودم؛ تصور می کردم که دلاور و خاموش هستم. آه! بگذار خوبش را باعجز و خاکساری بپاهای تو - تو آن کسی که بسیار مغرور، بسیار با محبت و حساس و بسیار نیر و مند هستی - بیفکنم! من همی اندیشیدم که آخرین حد فداکاری من آن خواهد بود که زندگانیم را نثار تو کنم؛ اما تر، ای محبوب مهربان من، آماده آن بودی که آسودگی و راحت را فدای من کنی.

آدل من، ویکتور تو در بن هشت روز پایان ناپذیر، به چه حماقتهایی، به چه هذیان هایی تن در نداده است! گاه آماده آن می بودم که هدیه عشق سرور بخش ترا بپذیرم؛ فکر میکردم که اگر با مکتوب پدرم تا حدنهایی محصور شوم؛ از آن پولی بدست آورم و آنوقت ترا با خود بدم؛ تر، ای نامزد من، دلدار من، خانم من - ترا از همه آن کسانی که می خواهند ما را جدا کنند؛ دور سازم؛ می اندیشیدم که از فرانسه بیرون رویم؛ من بنام شوهر تو باشم و بشکوری دیگر برویم که در آن حقوق مان بماداده شود. بوقت روز، در یک گادی راه پیماییم و شب هنگام بزیر یک سقف بخواب رویم.

اما آدل نجیب من، فکر میکن که من از این همه سرور و سعادت بسی پایان بهره مند شده ام. آسوار است نیست که تو هیچ گناه بسبب چنین اندیشه ای، مرا نکوهش نکرده ای؟

تو در نزد ویکتور خود همان وجودی هستی که بسی نهایت سزاوار احترام است؛ همان موجودی که بغایت احترام میشود؛ حتی شاید بهنگام این راه پیمایی طولانی، در همان یک اتاق بخواب رفته باشی، بدون این هراس که او با تماسی یا حتی بانگاهی بسوی تو، ترا بخوف اندازد. من یگانه کاری که می توانسته ام بکنم آن بوده است که بخواب روم با برچوکی نشسته و باشب زنده داری مراقب تو باشم؛ یا بروی فرش در کنار بستر تو بیفتم و پاسدار راحت و آرامش تو و نگاهبان خوابهای تو

باشم. از میان حقوق يك شوهر، يگانه حقی که غلام تو آرزوی آن را دارد؛ حق مواظبت تو و دفاع از توست؛ تا آنگاه که کشیشی همه حقوق دیگرش را باو بدهد ...  
 او، آدل! بدین سبب که من اینسان ضعیف و ذلیل بوده ام در حالیکه تو اینچنین نیرومند و بلند مرتبه هستی؛ از من نفرت مکن و مرا پست و خوار مشمار. بمحر و میتم، بتنهائیم، با آنچه از پدرم چشم داشته بنگر؛ این را که در ظرف يك هفته بیم آن داشتم که ترا از دست بدهم در نظر آرزو از نو میدی ابلهانه و مفرط. و بی اختیار من در شگفت مباش. تو - دوشیزه یسی جوان - سزاوار تحسین و ستایش بوده ای. و در حقیقت، من چنین احساس میکنم که اگر فرشته یسی را بتو تشبیه کنم؛ این کار تملقی برای آن فرشته خواهد بود. تو با همه مواهب طبیعی آراسته هستی؛ تو هم اشک و هم نیروی تحمل و بردباری را در اختیار داری. آه، آدل!  
 این کلمه ها را با دلبستگی شدید کورانه اشتباه مکن - دلبستگی سوزنده و شدید نسبت بتو در سراسر زندگی من دوام داشته است و روز بروز افزون میشود. روح من تماماً از آن تست. اگر هستی من بتمامی از آن تو نمیبود؛ هم آهنگی و آرامش وجودم نابود میشد و من بایست می مردم - بناچار می مردم.

این بود تفکرات من، آدل، که نامه یسی که بایست بمن نویدی میداد یا کم از کم نو میدی بار می آورد فرار سید. اگر تو مرادوست داری؛ خودت میدانی که کدام چیزی مایه مسرت من است. آنچه من میدانم شاید تو احساس کرده باشی و نمی خواهم راجع با آن سخنی بگویم.

آدل من، چرا کلمه دیگری بجز مسرت برای این مفهوم وجود ندارد؟ آیا بدین سبب که بیان آدمی توانایی اظهار چنین نشاطی را ندارد؟

بنظر می آمد که جهش ناگهانی از خموشی اندوهبار بخوشی و سعادت نامحدود ولایتناهی، حال مرا برهم میزند و مضطربم میگردداند. حتی اکنون من در کنار خودم خاموش و آرام هستم و گاهگاه بخود میارزم که مبادا بناگاه ازین روء یای مقدس بیدار کرده شوم.

آه، تو اکنون از آن منی! با لآخر تو از من هستی! بزودی پس از چند ماه

شاید فرشته، من در میان بازوان من بخواب برود و در میان بازوان من بیدار شود و در همانجا زیست کند آدل من! همه اندیشه های تو در هر لحظه بسی و تمام نگاههای تو، برای من خواهد بود؛ همه تفکرات من، همه لحظات من و همه نگاههای من، برایتو خواهد بود! ...

و اکنون تو بمن متعلق خواهی بود! اکنون مرا بر روی زمین به تمتع خوشی و سعادت آسمانی فرامی خوانند. من ترابصورت خانم جوانم می بینم و سپس بصفت مادری جوان، اما همیشه بیک حال، همیشه همان آدل من، در جهان عقیف و با عصمت دوران زندگی زناشویی بهمان محبت و لطافت و عشق و پرستش مانند روزگار دوشیزگی تو و نخستین روزهای عشق مانم محبوب عزیزم، جواب بده. بمن بگو آیا میتوانی نشاط و سعادت عشق زوال ناپذیری را که با پیوند ابدی و جاودانی اتصال یافته باشد درک کنی! و این عشق و سعادت روزی از آن ما خواهد بود ... آدل من، هیچ مانعی نمیتواند مرا نو مید و دلسر دگر داند. نه در نوشتن و نه در تلاش و کوشش جهت بدست آوردن معاش مستمری، زیرا هر گامی که برای پیروزی در هر دو مورد، بر میدارم مرا ابتونز دیگتر خواهد کرد. اکنون چه چیزی میتواند برای من درد آور و انده بار باشد؟ من از تو التماس میکنم مرا بچشم حقارت مبین، یک رنج و مشقت کوچک چیست که بتواند نشاط و خوشبختی بزرگی را از میان ببرد؟ آیا من هزار بار از روزگار التماس نکردم ام نابگذارم که من این نشاط و نیکبختی را بقیمت خون خویش بدست آورم؟ آه! چه قدر سعادت مندم! چه قدر خوشبختم!

خدا حافظ، فرشته من، آدل محبوب و شیرین من! خدا حافظ! من موهایت را می بوسم و به بستر میروم. هنوز از تو دور هستم؛ اما خیال تو همراه من است. شاید بزودی تو در کنار من باشی. خدا حافظ؛ هدیای شوهرت را ببخشای؛ آن کسی که ترا در آغوش می گیرد، آن کسی که ترا می پرستد، در این جهان و در آن جهان.

نصویر تو؟

## ابن خلدون

- ۲ -

مترجم: دکتر یوسف علمی

ابن خلدون هم در همین وقت سمت یکی از این قضات چهارگانه را داشت. ولی نامبرده اقتدار و اهمیت قاضی شافعی را نمی‌پسندید. بنابراین برای مخالفت به آن آمادگی گرفت لیکن درین مقصد خود بنا نمی‌گذاشت زیرا مسایل را عاری از هرگونه جانبداری فیصله می‌کرد و به سفارشهای اعیان دولت هیچ ترتیب اثر نمی‌گذاشت. شاید این روشن را بغرض داد خواهی و یا برای جلب توجه دیگران اتخاذ کرده باشد ولی آنچه خودش اظهار میکند اینست که درین مسأله تنها رضایت و خوشنودی خداوند (ج) را آرزو می‌کرد. روی هم رفته حقیقت هرچه باشد، اینقدر بما روشن است که روزی چند منصب قضا را بعهده داشت ولی دشمنانش در بین مردم و اهل دربار به سعایت او پیرداختند و بالاخره سبب برطرفی او گردیدند. و محض بحیث یک عالم باقی ماند و سیقن گردید که دیگر نمیتواند در مصر سیاست بیازد. بنابراین ابن خلدون بحمایت پادشاه به موقعیت علمی خود انکاجسته بزنگی آرام و بسی سر و صدا قناعت کرد. در همین گناه مصیبت عظیم بروی پدید آمد بدین معنی که خانوادهاش که میخواستند با او یکجا بسر ببرند در بحر غرق شدند و این حادثه چنین ارائه می‌کند: سال، اولاد، و سعادت اش همه دستخوش فنا گردید. ظاهراً چنان می‌نماید که پس از وقوع این بلای عظیم بفکر رفتن خانه خدا گردید و همان بود که در سال ۷۵۹ هجری به مسافرت مکه معظمه و مدینه منوره اقدام کرد. سپس بمصر بازگشت و برای جلب خاطر سلطان، آخرین کوشش خود را بخرچ داد. و در طی یک مصاحبت بسطان اظهار کرد که در مقامات مقدسه بر ای او دعای خیر کرده، درین امر هدف ابن خلدون این بود تا ذهنیت سلطان را تحت شعور خود قرار بدهد. سلطان انعامی بوی داد

و او را از خود دور نمود چون ابن خلدون ناگهانی های خود را مشاهده کرد گوشه نشینی اختیار نمود و سوای درس و تعلیم دیگر سرگرمی نداشت.

تمام نسخیکه حاوی شرح زندگی ابن خلدون است تا سال ۷۹۷ هجری میرسد. گزارش حیات ابن خلدون که توسط ده سلان فرانسوی نوشته شده هم از سال ۷۹۷ تجاوز نمی کند لاکن در کتابخانه سلطنتی قاهره نسخه کامل بدست افتاده که از نسخه ابن خلدون نقل گردیده است. درین نسخه ابن خلدون زندگی خود را طور دیگر گزارش داده و مدتها برای تکمیل آن کوشیده است این نسخه زندگی او را تا سال ۸۰۷ هجری یعنی یک سال پیش از وفاتش احتوا می نماید.

بناغلی که از روی الطاف از نسخه عکاسی آن مولف را باخبر ساخت. این نسخه را استاد و دوست گرامی ام احمد زکی پاشا باو فرستاده بود بنده از اطلاع چنان یک نسخه مفید و مهم که پس از اثبات صحت آن میخواهد آن را بطبع برسانند از ایشان اظهار شکران می نمایم. اما خودم از صحت این نسخه هرگز تردیدی ندارم زیرا از روش نگارش آن، اسلوب و روح ابن خلدون هویدا میگردد و مخصوصاً روش مخصوص تاریخ نویسی ابن خلدون از آن بخوبی نمایان است. زیرا اگر میخواهد تاریخ ممالیک را بنویسد اولاً وضع اجتماعی آنرا ابضاح می نماید و میخواهد نشان بدهد که وجود سلطنت آن با قوانین اجتماعی مناسب دارد. و با اینکه پیش از آن که حمله تیمور لنگ را بر شام توضیح کند خلاصه تاریخ سیاسی جهان را می نویسد و در ذیل آن کشمکشهای تاریخی ای که بین عرب و ترک موجود بود با آب و تاب مخصوصی مینگارد.

این نکته را هم فراموش نباید کرد معلوماتی را که مقریزی، ابن قاضی و ابن عرب درین آواخر راجع بزنگی ابن خلدون تألیف و تدوین نموده اند و سپس ده سلان فرانسوی آنرا ترجمه کرده است ناقص و نادرست باید پنداشت.

اواسط حیات ابن خلدون در مصر توأم با فعالیتها بود زیرا در آن وقت علاوه بر تنقیح و تهذیب آثار، و تدریس و تعلیم مسلسل در امور سیاسی نیز سهم بزرگ

داشتن . چنانچه در پایان گذارش حیات خود ، جایبکه تاریخ ممالیکه را بصورت مفصل بیان میکند نسبت بسلطان مصر ، روابط سیاسی کشورهای افریقایی معلومات بسیار بارزش در اختیار ما میگذارد . در آنجا از یکطرف بسلطان مصر توصیه ها میکند و از جانبی بامرای افریقایی داخل مکاتبه و مراسله میشود و از تحکیم روابط بین آنان نتایج مفید بدست میآورد . سلاطین کشورهای افریقایی را وادار میکند تا به پادشاه مصر هدایای گرانبها و اسبهار وانه کنند و چون کشور مصر سر راه طبیعی مسافران مکه معظمه افتاده بود ازین رهگذر نیز اهمیت دوستی مصر را بآنان وانمود می نماید . آنان هم بنصایح او گوش دادند و بهم دیگر بفرستادن هدایات مضایقه نمودند . ابن خلدون این موضوع را چنان افاده میکند که وضع تمدن عصر از آن بخوبی نمایان میگردد .

#### اخلاق

در سال ۸۰۱ هجری که ابن خلدون در فیوم بامور زراعت مشغول بود اصلاً چشم بمنصب قضا و خنه بود . ولی پس از چند روزی که سلطان بر فوق چشم از زندگی پوشید شیراز نظام حکومت او از هم متلاشی شد و پسرش ملک ناصر مرد ضعیفی بود و باز بچه بدست ممالیکه گردید در آن وقت ابن خلدون منصب قضا را دوباره بدست آورد ولی رقابتها و حسادت ها دیرینه دوباره زنده گردید بالاخره پس از چند روز از عهده اش معزول شد . اما درین هنگام واقعه سیاسی آرزوهای سیاست بازی را یکبار دیگر در روی زنده کرد . بدین معنی که درین وقت تیمور لنگ در شام مصر و ف جنگ بود و در سال ۸۰۳ هجری حلب بدست او افتاد . سلطان مصر نیز بمقابله او آهنگ آند بار نمود . قضاة مصر و خواجگان دولت معیت او را داشتند . سلطان مصر عنوانی یکی از افسران نظامی خود نوشت تا ابن خلدون را نیز با خود ببرد در بادی امر ابن خلدون میخواست مزاحم او شود وی مجبور شد از امر او اطاعت کند اگرچه پادشاه تونس از ابن خلدون میترسید ولی سلطان مصر از او چندان خائف نبود زیرا میدانست که ابن خلدون نمیتواند در مصر فتنه و فساد ایجاد نماید . در مسأله معینی او هم دو چیز باعث تحریک سلطان گ-ردیده بود یکی غ-رور و دی-گری ترس . چرا که سلطان مصر



در تمام محاربات عده از علماء و فقها را با خود میداشت تا از یکطرف بکمک آنان بدشمن غلبه یابد و از جانبی هم توسط آنان توفیق خداوندی را حاصل کند .

چون آنان بدمشق شدند ابن خلدون در مدرسه کاملیه اقامت اختیار کرد و سلطان آماده مقابله تیمور لنگک گردید در دو محاربه که بین آنان صورت گرفت فتوری در سپاه تیمور لنگک پدیدار شد و اگر با اثر توپخانه سلطان مجبور به بازگشت نمیگردید هر آینه کار تیمور لنگک را یکطرفه مینمود درین وقت خلاف آرزوی عامل مصر هیأتی مرکب از علماء و قضات فراهم شدند و برای ملاقات تیمور لنگک آمادگی گرفتند و در برابر یکتیر داخت مهم بسوسیه صلحنامه معذرت خواستند .

اگرچه ابن خلدون درین مسأله سهیم بود ولی خودش را کنار گرفت چون این هیأت خلاف آرزوی عامل مصر و مردم دمشق بعمل آمده بود از عهده پرداخت که قبلاً وعده نموده بودند عاجز آمدند . بنابراین مردم شوریدند و از پرداخت پول هم انکار نمودند . درین گاه خوفی در دل ابن خلدون پیدا شد و از وقوع حادثه سوء بهراس افتاد . بنابراین با قاضیان مصلحت کرد تا در برابر تحمل هر نوع رنج و مصیبت او را از دمشق بیرون کنند . همان بود که او را از شهر خارج کردند و ابن خلدون هم مستقیماً بسوی لشکر گاه تیمور لنگک روان شد . تیمور لنگک با ابن خلدون داخل مصاحبت گردید . عبدالجبار بن نعمان یکی از فقهای معروف ترجمان آنان بود ابن خلدون از رهگذر معلومات وسیع تاریخی و جغرافیایی خویش التفات تیمور لنگک را بسوی خود جلب نمود . چون راجع بافریقای جنوبی به سوالات او جوابهای عالمانه داد ، بود بیشتر مورد توجه تیمور قرار گرفت . لهذا تیمور از خواهش کرد تا جنرال افیای آن سرزمین را برای او بنویسد . ابن خلدون در آن موضوع رساله نوشت . و یک ماه و پنج روز مهمان تیمور لنگک شد . تیمور امر کرد تا آن رساله ای ترجمه شود .

از مصاحبت ابن خلدون با تیمور لنگک چه انتظار میرفت آیا تیمور را بجنگک مصر تحریک می نمود و یا اینکه او را بسکشورش همراهی میکرد و یا اعتذار خود وعده از علماء را که گرفتار گردیده بودند از او می طلبید ؟

ابن خلدون میگوید چون سپاه تیمور دمشق را محاصره و آنرا اشغال کردند و شهر را بغارت بردند و آتش زدند. و باشندگان آن را ته تیغ کردند پس از آن بنزدیک تیمور لنگه شد و یک نسخه نایاب قرآن کریم، باقصید برده که در مدح حضرت محمد (صالح) گفته شده بود. بایک سجاده ود و پتئوس حاوای مصری باو هدیه داد. تیمور راجع به کتابها از پرسید و چون دانست که یکی قرآن کریم است از آن احترام کرد و بر سر خود گذاشت و قصیده برده را ببوسید. ابن خلدون راجع به حاوای مصری میگوید که طبق معمول اولاً خودش آنرا چشید، بعد از آن تیمور از آن بخورد و باقی را بین اطرافیان خود تقسیم کرد و از ابن خلدون اظهار قدر دانی نمود. ابن خلدون از فرصت استفاده کرد و موضوع خود را در میان نهاد و گفت خانزاده اش را در افریقا ترک گفته است. و خودش، تک و تنها در دمشق بسر میبرد. وی و رفقاییش نیازمند حمایت شاه اند. تیمور این آرزوی او را پذیرفت.

پس از چند روز ابن خلدون بدر بار تیمور شد. تیمور باو گفت میدانم که قاطر اصیل در نزد تو است. ابن خلدون: بلی آقا.

تیمور: آنرا بمن بفروش. ابن خلدون: آنرا نمیفروشم.

ابن خلدون: آنرا نمی فروشم. ولی بتو ایگان میدهم.

ابن خلدون قاطر خود را بدو بداد و تیمور هم آنرا پذیرفت.

در آخرین ملاقات خود، تیمور از ابن خلدون پرسید. آیا میل دارد بمصر بازگردد؟ ابن خلدون گفت. یگانه آرزویم همین است که خدمت شما را نمایم. ولی تیمور این آرزوی او را مسترد کرد و امر داد تا ابن خلدون با تمام رفقاییش برگردند. چون تیمور و سلطان مصر باهم آشتی نمودند تیمور بواسطت یکی از سفرای مصر در برابر آخرین هدیه ابن خلدون باو صله ای فرستاد. و ابن خلدون آنرا قبول کرد و خوشنود گردید و شکر خداوند نمود که از چنگال تیمور نجات یافت و بد ریافت قیمت خاطرش نایل گردید.

هنگامیکه ابن خلدون بپاره بازگردید. بساطان مراکش نامه طولانی نوشت و دیدنی های زندگی خود را بصورت شرح باو بازگفت. و نسبت به تیمور این چنین تحریر کرد. «کسانیکه تیمور را عالم بزرگت میدانند اشتباه می نمایند تیمور مرد ذهین است. و میل دارد نسبت بامور معاوم و معجها صحبت نماید.» در سال ۸۰۳ هجری که بین ابن خلدون و سائر فقهای مالگی منازعه بوقوع پیوست باسباطی فقیه سخت بیاویخت. بالاخر کار بجای کشید که هر کدام بنوبت برای چند ماه امور قضا را انجام میدادند و سپس از وظیفه سبکدوش و امور محوله را بدیگری واگذار میکردند این ترتیب ابن خلدون چندین مرتبه منصب قضا را بعهده گرفت. ولی آخرین مرتبه میکوشید تا این منصب را بدست آورد مرگت با مجال نداد و در ۲۵ رمضان ۸۰۸ هجری رحلت نمود.

مرو فریرد عقیده دارند که ابن خلدون بسیار بدبین و مابوس بود و کر مر اورا مانند ابوالعلا معری میداند. و باین نتیجه میرسد که بدبینی ابن خلدون مانند بدبینی يك عالم است و ازوازا ابوالعلا معری چون بدبینی يك شاعر است. در نظر هر دوی آنان. همین جذبات مسبب عمومی انحطاط مدنیت عرب بود. فریرد ابن خلدون را به مکیا ولی تشبیه میکند و چنان تصور مینماید که زندگی پر آشوب سیاسی وی سبب پاس و بدبینی او گردید.

ولی حقیقت اینست که نه وضع اخلاقی ابن خلدون از انحطاط دولت عرب متأثر گردیده و نه از بیقراری های که در طول زندگی به آن برخورد، تاثیر بر وی وارد نمود. ابن خلدون از طفولیت تادم مرگت حیات عالی و اعتماد بخود را بپایان رسانید. علی الرغم تمام ناکامی های خود پیوسته توقع داشت تا در پایان کوششها تاج کامیابی را بر سر گذارد. زیرا طوریکه مشاهده کردیم ابن خلدون حتی پنج سال پیش از مرگت بهمر ۶۶ سالگی در دربار تیمور برای حصول کامیابی دست و پامیزد. ولی چون بنا کامی مواجه گردید بپاره باز آمد و بر پیش تا تارها بخندید. بعقیده من، از همه چیز ولتر ابن خلدون يك سیاستمدار، حکیم و ذهین

بود ولی از ذهانت خود بیشتر برای منفعت خویش استفاده میکرد نابرای سعادت و فلاح دیگران. حسن تفوق ذاتی بر ابن خلدون برتری داشت. این حقیقت از خلال تصانیف و گزارش زندگی او بخوبی نمایان میشود. بگمان غالب شرح زندگی خود را هم برای آن نوشته تا سبب شهرت او شود ابن خلدون اولین مولف عرب است که راجع بتاریخ زندگی خود اثر جدا گانه ای نوشت و آن را «رحله» ابن خلدون نام گزارد در این اثر شرح مسافرتهای خود را در افریقا و اسپانیا و مصر و بلاد مغرب گزارش میدهد. اگرچه قبل از او مؤلفین افریقائی و اندسی به همین نام آثار خود را معنون کرده اند چون رحله ابن بطوطه باشند. مراکش رحله ابن جبیر و درهم چون آثار شخصیت مؤلف حائز درجه دوم است. زیرا مقصد این نویسندگان تحریر زندگی آنان مدنظر نیست بلکه هدف آنان از نوشتن شرح زندگی شان همینست تا وضع اخلاقی و اجتماعی بلادی را که سیاحت کرده اند بنویسند. از چندین رهگذر به آن میتوان حیثیت آثار جغرافیائی را قابل گردید. ولی غایب رحله ابن خلدون گزارش واقعاتیست که علامه در جریان زندگی به آن برخورده بنا بران با این کتاب حیثیت جغرافیائی را قابل نمیتوانیم. احیاناً اگر تاریخ جنگهای سلاطین تونس، مراکش، جزائر بحث میکنند آنها تماماً فرعی و تبعی است، در حقیقت مقصد ابن خلدون از این گزارش ذکر کارنامه های خود اوست.

این امر را باید بخاطر سپرد که ابن خلدون مانند سایر مؤلفین در نگارش شرح زندگی خود، از پنهان کردن معایبش احتیاطها بکار برده، زیرا هرگز در پی این ادعا نیافتاده که برای مفاد مردم در تلاش حصول اقتدار بوده است و بر اساس محرکات شرافتمندانه در پی اقدام نادرست هم نرفته، و از خلال گزارشهای وی چنان می نماید که ابن خلدون احساس می کند که هرگز مرتکب اشتباه نگردیده. از همین دو علت، ذوق شهرت طلبی و تصریح علانیه این ذوق میتوان قیاس کرد که شرح زندگی او تقریباً آینه اخلاق و سیرت اوست بجهتی

کلمه تقریباً را بکار بردیم که خود بینی و خود نمایی گاهی او را نا بینا میسازد و از سنجش صحیح بازش میدارد. باین ترتیب ابن خلدون همه چیز را با جانبداری فیصله کرده است.

ابن خلدون در قرن هشتم هجری که وضع خیلی بحرانی داشت به سر میبرد در تمام نقاط اسلامی و افریقای شمالی قبایل بصورت پراکنده می زیستند و حیات انفرادی چنان در بین آنان ریشه دو انیده بود که حتی ر و حیه و طن دوستی و دیانت را نیز در بین آنان ضعیف ساخته و اقتدار وراثت و اعتماد بخود ایجاد گردیده بود باین صورت در دل ابن خلدون خواهشها و امیال بسیار راه یافته و علامه موصوف هم برای حصول آن به انواع سیاست ها متوسل میگردد. طوریکه گفته آمد ابن خلدون مرد بسیار خود بینی بود. و همین غریزه خود بینی او در آثارش در جا های متعدد بصورت روشن افاده گردیده چون معاصرین ابن خلدون نسبت باو کمتر اظهار دلچسپی می نمودند بنا بران این امر بر ابن خلدون سخت میگذشت و او را مرد خود بین بار آورد. بنا بران آنچه راجع بعلم و فضل او گفته شده تمام آنها را با تفصیل بیان کرده است استقبالی که شاهان از وی بعمل آورده اند مهر بانی ها و الطافیکه نسبت باو شده و حفاظت تماق آمیزی که از شاهان در یافته تمام آنها را علامه بافتخار بیان می نماید. حتی جوابهای شاهان و قصایدی که در مدح آنان گفته از ذکر آنان هیچ خودداری نمی نماید بلکه از آنها با کمال مباهات یاد می کند.

چون ابن خلدون بخود محبت داشت بنا بران بوطن و خانواده خویش چندان علاقمند نبود. بدیده او وطن جای است که وسایل عیش و طرب فراهم شود. و در آنجا آدمی با عزت و افتخار بسر می برد. هنگامیکه ابن خلدون بوطن اجدادی خود باشبیلیه رفت چندان متأثر نگردد و وقتیکه وطن مالموف خود تونس را که جای گمنام بود برای آن ترک کرد تا از کتبخانه های آنجا مستفید شود هنگامیکه تونس را گذاشت و به مصر رفت هم موجب تأثر و اندوه او نگردد

ابن خلدون متأهل گردیده بود ولی ظاهراً چنان می نماید که در زندگی بزن و اولاد چندان دلچسپی نداشت. زیرا فرار اظهار خودوی از مرگک آنان خوب متأثر گردید ولی از آن اندوه بی پایان هیچگاه اظهار الم و اندوه ننمود بلکه ضیاع مال را مقدم می شمارد بر مرگک اطفال. مثلاً گوید: «بر من مصیبت عظیم پدید آمد مال و اولادم را تا روز واپسین از کفم بر بود»

اگر ابن خلدون را از وزیر ابولقاسم و طنظار معروفش که سه صد سال پیش از ابن خلدون وفات نمود، کسیکه در حکومت فاطمی های مصر، عباسی های بغداد و دربارشاهان مقتدر شام و عراق پیوسته دسایس می باخت. مستثنی قرار بدهیم باید اعتراف کنیم که در تاریخ اسلام ابن خلدون یگانه مردی بود دانشمند قابل بقدر و منزلت خود و هر وقت آماده بود تا برای حصول خواهشها هر چیز را قربان سازد. دیگر هیچ مولفی را با این اوصاف یافته نمی توانیم. آنچه در نزد ما نسبت بشخصیت ابن خلدون قابل اهمیت است همانا ذهانت، بزرگ منشی و سمع دامنه علم پختگی، جدت، و نفاست آثار اوست در دنیا بسیار کسانی اند که انحطاط آنان اشکالی ندارد و عده دیگری هم هستند که دارای زرنگی و تدبیر سیاسی میباشند ولی شمار کسانیکه استعداد سرشار دارند محدود است و ابن خلدون هم از زمره آنانی است که استعداد سرشار دارد علوم و فنون عربی در سایه اش افتخار میتواند و علامه اولین فردی بود که فلسفه اجتماع را طرح علم بر بخت خیلی حرکت مذموم خواهد بود که ضعف بشری را مدنظر بگیریم و از چنین شخصیتیکه در بزرگی و عظمت او اشتباهی راه ندارد مقامش را پایان بیاوریم.

آثار: ابن خلدون در موضوعات مختلف آثار نوشت. در منطق مزاولت را وضع کرد. فلسفه ابن رشد را خلاصه نمود. در فقه و ریاضی و ادب هم تالیفات کرد. ولی سوای نام کتب مذکور که لسان الدین بن خطیب (۱۳۱۳ - ۱۳۷۴ میلادی) در کتابش معنون به «الاحاطة فی اخبار غرناطه» از آن یاد میکند، اصلش بهمانر سیده است. کتابیکه پسانتر موجب شهرت علامه گردید تاریخ عمومی

اوست . ابن خلدون در این اثر خود از آغاز آفرینش شروع میکند و تاریخ دنیا را تا پایان قرن هشتم هجری میرساند. ابن خلدون در تصنیف تاریخ عمومی خود دوروش جدید را بکار میبرد. یکی اینکه خلاف متقدمین که وقایع را سنه وار ذکر میکنند، ولی او تاریخ را به فصول متعدد تقسیم مینماید و در ذیل هر فصل تاریخ دولت و یا خانواده‌ی را توضیح میکند دوم آنکه مانی را که نسبت به بربرها باشندگان شمال افریقا، فراهم کرده مخصوصاً وقایع عصریکه عربها بایشان قیام و ابط کرده اند، تمام مستند و نابامروز صحت دارد. چون ابن خلدون در بین قبائل زندگی کرد، بدین ترتیب نسبت به تمام موبرخان از وضع بربرها آگاه شد و بدین صورت آنهمه ابتدال و خرافاتی که در کتاب مروج الذهب مسعودی و کامل ابن اثیر بکثرت راه دارد، در تاریخ ابن خلدون دیده نمیشود.

این نکته را باید بخاطر سپرد که تاریخ ابن خلدون، با آنهمه تازگی اش نسبت بسائر اقوام و ملل عین تصویر همان کتاب تاریخی متقدمین است. بدین ترتیب معایب و نقایصیکه در سائر آثار تاریخی ملاحظه میشود عین همان نو قص در اثر علامه دیده میشود. و خود ابن خلدون هم اعتراف میکند که در تاریخ شش-رق دسترس ندارد. در آغاز به تحریر تاریخ عرب و بربر اقدام نموده است و همین دو قوم بودند که برای تسلط به افریقا مدتها باهم زد و خورد داشتند. ابن خلدون پس از مسافرت مصر و ممالک شرقی تاریخ اش را بپایه اكمال رسانید و نام عجیب و غریبی را بآن بگذاشت «کتاب العبر و دیوان العبداء و الخیر و من عاصرهم من ذوی الساطان الاکبر»

تاریخ ابن خلدون بسه قسمت تقسیم میشود:

قسمت اول مقدمه ایست راجع بعالم تاریخ و تمدن که در آینده از آن

صحبت خواهیم کرد.

قسمت دوم از آغاز خلقت شروع میشود و تا قرن هشتم هجری اختتام مییابد این

قسمت مشتمل است به تاریخ عرب و سائر اقوام.

قسمت سوم عبارتست از تاریخ بربر. در همین بخش شرح زندگی ابن خلدون

پایان می یابد و شکل یک اثر مستقل را دارد. یک نسخه آن در دارالکتب مصریه قاهره موجود است و در حلقه ابن خلدون فی المغرب و المشرق « نامدارد.

ده سلان حصه هفتم تاریخ عمومی ابن خلدون را باجمو اشی ترجمه کرده است. جرابرج دی همسه قسمتهای را تشریح نموده که بوی میسر بوده در ترجمه مقدمه ابن خلدون که تصنیف فلسفی علامه محسوب و بمارسیده چنین تذکر گرفته که مصنف در طول چار سال (۷۷۵-۷۷۸ هجری هنگامیکه در تونس گوشه نشینی اختیار کرده بود آنرا نوشت. و اثرش را مانند سائر اجزای کتاب در اوقات مختلف اصلاح و تهذیب کرد. و صدق ابن گفتار از تحریر خود علامه مشهر دمیگرد. و اسی از خلال مطالعه اکثر فصول آن بر می آید که بصورت عمومی آنرا در مصر تألیف و تدوین نمود. بدین جهت در نسخ مقدمه گاهی اختلافاتی رخ میدهد. زیرا در بعض نسخ فصاها موجود است که در سائر نسخ وجود ندارد. اگر تا تاریخ اصلاح و تهذیب مقدمه را بیان بتوانیم امر بسیار مفید خواهد بود زیرا در خلال آن وضع تحول افکار فلسفی ابن خلدون بخوبی نمایان میگردد ولی این امر ناممکن بنظر می رسد زیرا نزد ما تمام نسخه های اصلی موجود نیست. معذالک از مقایسه موازنه نسخ متعدد به تغیر و تحولی که در آن بعمل آمده میتوان پی برد بمامعلوم است که علامه یک نسخه مقدمه را بدربار فاس و نسخه دیگر را پس از اصلاح و تهذیب به پادشاه تونس فرستاده بود. هنگامیکه به مصر وارد شد یک نسخه مقدمه را که بگمان غالب آخرین نسخه تصحیح شده بود به سلطان بر قوق اهدا نمود اگر گفته جرابرج دی همسه درست باشد نسخه اصلی مقدمه در یکی از مساجد فاس بدست افتاده. ولی باوجود این گپ هانمی خواهیم بصورت دقیق این موضوع را مطالعه کنیم. زیرا تنها مقصد ما تحقیق افکار فلسفی علامه است و بس.

پروفیسر کازانوفانی این موضوع را مورد مطالعه قرار داده و کتابی که تا هنوز بطبع نرسیده تحریر کرده و در آن بر عبارات ابن خلدون بحث لغوی بعمل آورده است.

از نگاه روش تحریر، ابن خلدون اسلوب مخصوص انشا را که در اخیر قرن مذکور عمومیت پیدا کرده و پروفیسر هوپارنی تاریخ او را بهترین نمونه سبک قرار میدهد، پیروی نمی کند. روش نگارش ابن خلدون مانند معاصرینش



ناپسندیده است. کثرت عبارات مقفی، استعارات، توازن پر تکلیف فقرات، اغلاط در استعمال الفاظ، آمیزش الفاظ درست و حتی که گاهگاهی اشتباهات نحوی را نیز مرتکب گردیده است. قوت بیان آنقدر نداشت تا افکارش را افاده بتواند. مساعی ابن خلدون برای توضیح یک غایب فلسفی بکامیابی انجام مید و لی برای افاده فلسفه خود زبانی که بتواند آنرا افاده نماید ایجاد نتوانست. بلکه علامه اثرش را بازبان فتمها، نحاته و علمای منطق ارائه نمود. و از اسلوب آن تنوعی عجیب بظهور پیوسته، که عاری از توازن و تناسب است. اکثر آ یک مفاور را با تکلف و طوالت و یا با اختصاریکه آمیخته با تعزید و ابهام است بیان میکند. اگر سبک نگارش علامه نمونه تحریر شام و مصر تصور شود علت آن هم اینست که هنگام طبع اثرش علوم عربی سیر تهقرا بی را می پیود. درین شکی نیست که مقدمه ابن خلدون مدتی بحیث یک شاهکار ادبی شهرت و موقعیتی را حایز گردیده بود زیرا افکار جدید در آن گنجانیده شده و بازبان خلاف زبان عصر تعبیر شده بود. بدین ترتیب تقریباً بیست (۱) سال میشو ده که ارزش مقدمه ازین رفته زیر اشاعت علوم قدیمه، و نفوذ ادبیات انگلیس و فرانسه ذوق ادبی را بسوی دیگر متمایل گردانیده است. درین وقت اسلوب، تحریر بتلاش سبکی روان است که مکمل علوم قدیمه و زیبایی سادگه و جامع علوم جدیده باشد. اکنون ابن خلدون بحیث استاد انشاء آن عصر باقی مانده نمی تواند. زیرا موقعیت علامه و معاصرینش را جاحظ اوفات ۸۷۹ م، و نویسندگان قرن چهارم هجری اشغال کرده اند.

معذالک شهرت ابن خلدون از جانب دیگر جاویدان خواهد ماند. زیرا با ابراز افکار و نظریات شاذ و نادر خود در مورد علم اجتماع اسمش پایدار خواهد بود. محققین و دانشمندان امروز ارزش روش او را که معاصرینش از آن اغماض ورزیده بودند و روشی را که برای ترقی فلسفه ایجاد نموده بود بیشتر باین خلدون احترام قابل میشوند. بدین لحاظ لازم میافتد تا مقدمه بصورت دقیق مطالعه شود و جای آنرا دارد که فلاسفه معاصر و علمای اجتماع از آن مستفید گردند. (باقیدارد)

۱ - دانشمندان داکتر ط حسین این اثرش را در سال ۱۹۱۷ بزبان فرانسه در پاریس نوشت.

بدین ترتیب امروز در حدود ۶۳ سال میشود که از ارزش علمی مقدمه کماسته شده.

# سپین چپی چی

ابا سپین چی چیلی

په نغبتو متوجه بخملي دبروز و شوره تنورته ورواچوله نو داور لمبو به بی  
دسرنه او چتی ژبی و وهلی، دهار غرمی او دتنور تاوئی په بدن باندي د خولو  
نیزرامات که، شین خال ئی دزنی په کوهی کی غوپی و وهلی سپین دنری خامتا  
کمیس و رپوری داسی لپوشوچه بدن په خو خیدور او خیدوئی دشا په تخته نرو نرو  
کونجو گلکاری کیده او ورا نیده حسن کورته رانوتلو سره وویل:

داد غرمکی تنورئی تود کر

شینگی خالنه ئی په خولار کی غوپی خورینه

بخمله مسکی شوه ستا خوله کی هر وخت تیپی وی

حسن وویل «چه بل هیچپرته زما تپه نه را یادیزی خو چه ناو وینمه نو...  
بخملي دبدو غیشی لکه دسلامی برجی تخمکی ته تبت کرل خ-پل کار  
کی ئی به تلوار را او اخیسته .

حسن: په نامی داورخ پیرزونه ده ارمان می دادی چه ته لکه بسی بسی  
کت کی ناسته وای او بل چا درته پخولی .

بخمله: یعنی چه زه شاه گوده وای یاپه نری رنخ پرته وای؟ چه بل  
چاراته خوله کی را کولی؟؟  
حسن: خدای دی نه کری هسی .

بخمله پنبتنه په کار بده نه بتکاری په تیره بیا پخپل کار، زه دیرشکرونه  
وایم چه دخپل... خدمت کوم .

حسن: زما نوم دی ولی وانه خیست؟ بخملي په کت کت وخندل داسی  
خبری به ددوی هره ورخ کیدی خونن دخولو سپرلی شه بل رنگ پیدا کری وو  
حسن: کیمس دی دخولو له زوره داسی خوخی لکه دسپن خپی .

بخمله . . . نه . . . دایاسین چپی

حسن : نوچه لزه تری بیرته شو «هسی نه چه دوب موکری» اولار دلوخی  
کچه خپری لاندی کیناست دی نه پس داددوی دمینی محبت ظاهرولو مشغولا  
او دخبر و کپر لو بسم الله شوه.

(سین چپی چپی اباسین چپی چپی)

ددوی په وخت ، دخن دلوپه وخت دزر لوپه وخت ، لنده داچه دسلام خای  
دمحبت راز دی کلمی و نیو ددوی محبت ته به خلکو په کومه سترگه کتل ؟ داد هرچا  
خپل خپل نیت ، و دخلکو په مخ کی به دا کلمی په سترگوکی و بلی کیدی ، دحسن  
سترگی چه به خیر خیر شوی نو دهغی په نیتی شوی - لکه چه چاوبلی دی :  
به لکھو نو ایشاری شته دنباست په پوتی ناز کنبی ، په کرو و نو سلا مو نه  
شته دمینی په پت راز کنبی .

شپی ورخی اوریدی ، او بنتی ، آپریدی - دتیری سنسی (۱۹۵۳ع) په  
اوریدی کی خای په خای و باغوندی جوړه شوه په غره په سمه دپرو کسر ساوه  
دپرئی یتیمان کرل او دپرئی کوندان دپرئی بوری کپی او دپرئی سر تور ،  
حسن او بخمله هم پدی شمیرکی راغلل ، له فانی محبت نه بی ابدی محبت  
خوبن کپ . خلکو آسمان ته خولی بقی کپی ، باران دپاره خیراتونه زاری  
وشوی ، خدای سره هرچه دیر دی دباران فرینتو دآسمان سمندرورخ رامات  
کپ او لکه زور وری گرمی زور و بارانونه را کینش شو . یا خو چاد باران  
سئوال سره خیر نه وغو بنتی او یاخو دگرمی په آخربنه ورخ دحسن او بخملی  
په نامراده شوی مینه بانندی آسمان داسی بسی اختیاره وژرل چه دچیا داسی  
ژرا یاده نه وه دومره سیلابونه چه دیر کلی بی یو دل دیری مقبری بی هواری  
کپی ژوندی بی دپولی پرق ته کنبینول او مری بی دکالی دریاب تلی ته  
ورسول . اباسین خوا اباسین دی دلندی او سوات دسیند نیز ونوهم دتاریخ دپانو  
په یو گوت کی خای و مونا . سین چپی چپی اباسین چپی چپی ، عین هغه خای  
ته چه کوم خای چه لندهی او اباسین غاره وخی داویوله مننجه بوی زرینی بناپیری و زرو

پر قول او آسمان پلو او چته شوه ، مازیگری لمر او داو بو پر قاپه رنگینو پلو شو کی  
مخ په قبیله دهغو دوو مسافرو میامنو استقبال ته و الوته ، کوم چه په بادی  
اوشانو سواره راتلل.

«سین چپی چپی اباسین چپی چپی» بناپیری دهغو په سرو نو دخپلو  
خلیدونکو وزرو سوری و کراو ورسره بسته شوه مسافر په داسی سیالی راحی چه  
کله یو مخکینی شی او کله بل — هر مخکینی چه یو فرلانگ نیم لاری شی نود او بو په  
چورلک کینی دخپل او بن مهار دومره راناو کری چه وروستی و زورسی او جوره  
دسین زنده باد او اباسین زنده باد چیغه هم وباسی شکه چه خاکو جدا جدا بیخ  
کری و و خوسین یو خای کرل خیر آباد سره دادواره یو قطب بل سویل لورته بیل شو ،  
زاخاپه دقطب غاری مسافر دا اباسین په یوی زوروری چپی دستر گو په رب کی دسویل  
مسافر خو قدمه مخکینی کر خوبیار استون شو — ملگری ورته تورو و یشتوپه یو کره  
کینی پت مخرا ورسید سین چپی چپی اباسین چپی چپی

دواره داسی غاره غری شول چه دا اباسین چیو شخه چه دغرونو تر وهم نه شو  
جدا کولی بناپیری دزری وزرو په کفن کینی ونغبتل او داو بوتل ته یسی و سپارل  
دغرونو شوکو اودا کبر پا چا دقلا دیو الونو په زوره چنی کری :

«سین چپی چپی اباسین چپی چپی»

استاد راحت زاخیلی

ماوی بیادی پر مخ زلفی راخوری کری وبل ستا په خوله می بیا خاوری ابری  
ماوی وایه شخه ارمان لری په زره کینی وی منگولی که می ستا په وینو سری کری  
ماوی کله به می وژنی چه خ — برشم وی چری می دهجران درته تیری کری  
ماوی کله به داستا دغمه خ — الاصل شم وی کباب چه می داستا دزره قطری کری  
ماوی کله به په م — هر راز — گ — وری وی ئی سترگی چه دوینو فواری کری  
ماوی سترگی می له غمه فواری دی وی له غمه چه سینه پاری پاری کری

ماوی کله به «حنان» په وصل بناد کری

وی هاله چه اندیبنی له غیر وپری کری

داکتر جالف اظهار میدارد که: ژورنالیزم بمنزله سیستم اعصاب ملل امروز جهان میباشد، طوریکه خرابی سیستم اعصاب موجب سکتگی و فعالیت جسم میگردد همانطور اگر در ملتی تفاهمات مناسب ژورنالیستی وجود نداشته باشد ممکن اکثر فعالیت های آن فلج و بسی نظم باشد . .

بعقیده داکتر جالف ، گرچه اساسات ژورنالیزم بعضی تحقیقات ها تشبیت شده است با آفهم هنورساینس گفته نمیشود . زبان ژورنالیزم بانیست زبانی عالی ادبی نه بلکه زبان عوام و کوچه و بازار باشد \*

داکتر جالف علاوه میکند که فرق ژورنالیزم از بعضی علوم انسانی اینست که آنها حقایق زمان گذشته را و این حقایق موجوده را بمردم وانمود میسازد . اخبار بانیست چنان مکمل چنان موثوق و چنان دلچسپ باشد که مردم بازار همیشه بان تمایل نشان بدهد و محتاج باین نشوند که واقعات نهفته نیز گوش فرادهند بعقیده داکتر جالف محور ژورنالیزم نامه نگار است بر فامه نگار است که در تحقیقات ژورنالیستی مشق و تمرین خوبی داشته باشد ، برای اولازی است که در ساحه های مختلف علوم بشری معلومات کافی داشته باشد : از رو حیات عمومی ، اجتماعیات ، اقتصاد ، علوم سیاسی ، صنایع ظریقه ، علوم طبیعی چیزی بداند درین جای شکی نیست که نامه نگار در همه علوم متخصص بوده نمیتواند مگر این معاونات ازان جهة لازم است که در اثنای تحقیقات پرسشهای درست توانسته پاسخها را فهم بتواند . بنابراین در ژورنالیزم معلومات عمومی و آفاقی نامه نگار نسبت بمشق و تمرین او حایز اهمیت میباشد .

همین قسم بر ژورنالیست است که از ذهنیت ، طرز فکر ، احساسات ، عقاید ، تاریخ و ثقافت یک قوم پوره آگاه باشد .

داکتر جالف علاوه میکند که در افغانستان بهترین ژورنالیست خود افغانها هستند زیرا آنها درباره مطبوعات و مردم خود معلومات خوبی دارند مگر تنها چیزی را که می آموزند البته در خصوص تحقیقات و اکتشافاتی خواهد بود که در ساحه ژورنالیزم نصیب مردم دیگر دنیا شده است . داکتر جالف در کانادا متولد و بسال ۱۹۴۱ تابعیت اضلاع متحده امریکا را قبول کرده است . وی تعلیمات ابتدایی خود را در کانادا بی پایان رسانیده داکتری خود را از یو نیورستی شیکاگو بدست آورده است وی اکنون در پوهنتون دولتی مشیگان بحیث پرورفیسر ژورنالیزم میباشد .

مطبعة عسكرية

**Get more e-books from [www.ketabton.com](http://www.ketabton.com)  
Ketabton.com: The Digital Library**