

Apr-Jul, 60

# پوہنچی دبیات

Adab. Kabul

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

فروشگاه کتاب فرهاد انوری  
Farhad Anwari Book Store  
مکرودیان سوم کابل  
بست بکس ۵۳۱۸

علمی، ادبی، تحقیقی  
تاریخی، فلسفی، اجتماعی

Ketabton.com

ادب

دامتیاز خاوند، پوہنچی دبیات

### هیئت هر آفتاب

ملک الشهرا استاد بیتاب  
پروفیسر محمد علی میوندی  
دکتور غلام عمر صالح  
دکتور سید محمد یوسف علمی

### درین شماره

مضمون	صفحه	نویسنده
علم کلام	۱	ملک الشهرا استاد بیتاب
جریانات اندیشه و فکر ...	۲۷	ا زهما
دو قطعه شعر	۴۴	فرحت، فیضی
تاریخ مختصر ادبیات ...	۴۵	متترجم نگهت
فیدون	۶۷	ا م آصف انصاری
کلام	۸۸	ا الهام
نامه ویسکنور هو گو	۹۰	ا نگهت
ابن خلدون	۱۰۲	ا داکتر علمی
سین چی چی	۱۱۴	راحت ز اخیلی
اخبار پوهنځی	۱۱۷	اداره

### شرح اشتراك

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

### آدرس

مدیریت نشرات پوهنځی ادبیات،  
شهرنو - جاده شیر علی خان،  
کابل،  
افغانستان،

قیمت این شماره ۶ - افغانی

مهتمم : عبدالحق احمدی

18 APR 2005

CONTINUATION 6

فروشگاه کتاب فرهاد انوری  
Farhad Anwari Book Store  
مکروریان سوم کابل  
بست بکس ۵۳۱۸

# ادب

شماره اول و دوم سال هشتم

۱۳۳۹

حمل - سر طاز

ترجمه: استاد بیتاب

## علم کلام

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

(۱) احکام عقاید دینی بطور عمومی فقه نامیده می شود مگر بطور مخصوص اعتقادیات رافقه اکبر مینامیدند. عملیات دینی رافقه و مباحث اعتقادیات را علم توحید یا علم کلام نامیده اند علم کلام از انجهنه که مشهور ترین مسأله ایکه در اجراف آن مباحثه میکنند کلام الله است و یا از جهتی علم کلام مینامند که ازان قدرت بر کلام شرعیات میابند چنانکه منطق در فلسفیات است. و یا از جهتی که با مخالفین در ان بسیار سخن زده اند. چرا که کلام همان است که در ان قوه دلائل باشد و حرف بیدلیل کلام نیست مثلاً دو کس سخن میزنند پس سخن هر کدام ازان دو که پخته و مدلل بود میگویند سخن همین است. یا از جهتی این علم را علم کلام نامیده اند که متکلمین با فلسفه در مقام مقابله بر اندند چون آنها فن معارضه خود را منطق نام نهاده بودند اینا بالمقابل کلام نهادند و منطق و کلام دو لفظ متراծ است.

شهرستانی میگویند که لفظ «کلام» در عهد مأمون الرشید اصطلاح فنی گردیده بود و اینکه در محاوره میگویند من به مراد فلانی یکدو سخن دارم اکثر ازان مقصدم باخته و مجادله میباشد. پس ثابت شد که کلام یعنی 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 خواند و «شوراق الالهام» و «الانتصار» و «رساله التوحید» این خلدون را ملاحظه کرد.

استعمال لفظ «کلام» نخست در مقاله مفرد بوده است و بمعنی اصطلاحی بر تمام مذاهب متکلمین از مبادی و مقدماتش گرفته تامنتها هرچه باشد، اطلاق میشود؛ همچنین لفظ متکلمین در آغاز برای متخصصین علم عقاید استعمال میشود ولی رفته رفته مخصوص متکلمینی گردید که تابع اهل سنت و مخالف معتبره ازد. آری نخست متکلمین بنای عقاید را استوار کردن و بعد از آن گروه دیگری از علماء شرح و بسط واقعه دلائل بران کوشیدند. از آنجا که ظهور علم کلام در اسلام یک چیز نوپیدا بود اهل حدیث آن را پسندیدند چه نزد آنها هرچه غیر از احکام فقهیه عملیه باشد بدعت است و ایمان نزد آنها م Hispan طاعت است نه طوریکه طائفه مرجیه و معتبر له خیال میکردند که آن م Hispan علم است (۱) بلکه این دو طائفه اخیر نظر عقلیه را از جمله واجبات مسلمانی میدانند مگر اتفاقاً این نظر به در ان عصر بنظر قبول دیده میشود چرا که در حدیث شریف آمده است:

اول ما خلق الله تعالى العلم او العقل .

### معتبر له و مخالفین شان :

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

(۱) در کتاب «التبصیر فی الدین» مولفه اسفرائیینی که یک نسخه خطی آن در کتابخانه چامع از هر موجود است در صفحه (۷۳) آن آمده است و معاشران آن را معتبر له من فضائحهم ان العبد لا يحصل له صفة الایمان حتى یعلم جميع ما هو شرط اعتقاد هم ..... و يقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناصرة والمجادلة ومن لم یبلغ تلك الدرجة كان کافر الای حکم له بالایمان. حاصل مطلب اینکه نزد معتبر له د انس تن علم مناظره و مجادله برای الزام مخالفین در اعتقاد شان فرض است و کسیکه با آن رتبه نرسد کافراست. حکم ایمانداری بروی نگشند.

سلطین عصر در امتحان عقاید و دم بجای دلیل شمشیر مجتهد مقرر بود، عرض وجود نمی‌کردند. نهایت اینکه در آنوقت اهل حدیث به خالفت شان بر خاسته مذهبی در عقاید ترتیب دادند که در بین عقاید عامه ساده لوح و عرفان متكلمین حدوسط را اتخاذ کرده بود. این عقاید با مذهب معتزله مخالف بود این مذهب در اموری که متعلق بحضرت آله است قائل تشییه و در علوم انسان و علوم اکوان قائل مادیت بود.

نفس را جسم می‌پنداشتند با عرض برای جسم، ذات آله را همچو جسم انسان تصور می‌کردند حال آنکه تعلیمات اسلامی ازین تشییه که نصاری خدارا پدر میگویند بیزار است و حتی بعضی از مسلمین در خصوص خدا چنان اعتقادات بیمعنایی داشتند که عقل نمی‌پسندید.

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

### افعال انسانی و افعال الهی :

نخستین مسئله که موضوع بحث متكلمین 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 ای ای ای 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 مشبه یا مجسمه خوانند چرا که موه منان سلف که بقرآن ایمان داشتند از کمال احتیاط آیات مشابه را هم تأویل نکرده اند تا چه رسید با آیات محکم، چرا که تأویل علم ظنی است و ظن در حق خدای تعالی جائز نباشد. اما بر عکس غالی شفیعه و بعض از اهل حدیث صراحةً قائل اند به تشییه و برای خدای متزه از شبه و نمون صورتی دارای ابعاض واعضاً مقرر کرده اند و برایش انتقال و مصادفه را جائز شمرده اند از داوود 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 می‌پنداشت و میگفت که خدای دارای کاکل و موی نهایت مجدد است. مثلیکه این مجسمه و تشییهات 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 بـانسان میرسد از عمل خود است. علاوه برین اطلاق اهل توحید را نیز برآنها 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 الطبیعة 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 قرارداده بودند.

معتر له 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 معتر له انسان خالق افعال خود است (و اوتنهای خالق افعال خود). واژ ایشان کم کم است که شک 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 فلامسه ایکه درخصوص زمان دارد این مبحث تعلق می‌گیرد بتوانی که خداوند تعالی در وجود انسان آفریده است و آن اینست که آیا فعل برآفریدن انسان مقدم است یا هر دو در آن واحد یکجا خالق شده اند؟

بس اگر گویند فعل مقدم است بجواب شان گفته شود که این از دو حال بیرون نیست یا آنست که دوزمان فعل باقی می‌ماند و این منافی عرض بودن آنست که گفت اند «الاعراض لا یتفق زمانین» و یا آنست که قبل از آن فعل زوال می‌پذیرد پس درینصورت فعل مطالقاً محتاج به آن نیست. بعد از آن نظر عقلی از بحث افعال انسانی منعطف شده در حوادث طبیعیه منتقل گردید.

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

بعضی در صدد بحث آن برآمده گفتند که ذات طبیعت شان تمام‌چیز هاست در وجود مخلوقات الهی و مبدعات حکمت او، چنان‌که عدل خدای قادر مطلق او را در افعال مقید نمی‌گرداند اینجا حکمتش آنرا مقید نمی‌گردد بلکه از وجود شر بر روی زمین حکمت الهی را نمیداند زیرا اوجز نیکوتر را نمی‌گنند و شر ؛ مفعول و مقصود الهی نیست. بعضی از متقدمین معتبر له گفته‌اند: خدا بر ظالم و جور قدرت دارد ولی نمی‌گردد (۱)

اما بعض دیگر از ایشان عقیده دارند که خدا بر کردن چیزی که بر نقص دلالت کرده منافی کمال او باشد قدرت ندارد. اما مخالفین معتبر له عقیده دارند که الله تعالیٰ بقدرت مطلقه و اراده کامله خود که احاطه پذیر نیست جمیع افعال و حوادث را می‌آفریند. آنها از معتبر له 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 مخدوخت‌الغین معتبر له توحید است که اصلاً اصطراب و اشتباه را در آن راه نیست. آنها نه بشر را خالق فعلش میدانند (۲) و نه طبیعت را آفرینند. حادثانی که در وقت، برخلاف معتبر له که برای بشر و طبیعت هر دو قدرت ثابت نمی‌گردد.

### ذات خدای تعالیٰ (ج) :

از بیانات گذشته و اوضح شد که عقیده معتبر له در امور یکه متعلق به خدای تعالیٰ است

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

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

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

اسلام از بدو امر صفت وحدانیت را برای خدای تعالی موءکد بتاکید جازمی واجب گر دانیده است و این مانع آن نسیت که بعض اسمای الله چنانست که هم بخدای تعالی وهم بانسان اطلاق میشود.

ونیز بار تعالی را بصفات بسیار (۱) می‌ستانند و شک نیست که قرار علم عقاید مسیحیان نیز شامل بعض صفات بزرگ شده که مراتبه او لیتر ا مخصوص گردنیده 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 دور ا صفت حسی نمیدانند یا اینکه از هر دو بیکبار صرف نظر میکنند زیرا که تعدد صفات از لیه با توحید و اجنبی مطلق او تعالی منافات دارد. متكلمان این از ثالوث مسیحیان اجتناب دارند زیرا مسیحیان قدیم اقانیم ثلاثة (۲) را بصفات تأویل کرده اند ایکن معتبر له خود را ازین تنگنا کشیده گاهی بعض صفات را فرع صفت دیگری دانسته هر دو را یک صفت پنداشته اند چون علم و قدرت و گاهی برای این صفات الهیه وجودی 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 احتیاط در طریق تعبیر مثلاً در حالیکه فیلسوف نفی صفات کرده میگوید: الله ذات یعلم بذاته (خدا ذاتی است عالم عالم بذات خود) متكلمان معتبر له میگویند: ان الله یعلم (۳) بعلم و علمه بذاته (هر آینه خدا عالم بعلم است و علم او بذات او است)

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

(۲) اقانیم جمع اقnonom به معنی اصل هر چیز و باصطلاح ترسایان اقnonom سه است: وجود و حیات و علم. آنرا اب و ابن و روح القدس نیزگویند و نام سه کتاب مذهب نصاری است در بیان هر سه اقnonom مذکور.

(۳) درین این دو قول فرقها دیده میشود وقتیکه کتاب الملل والنحل را مطالعه کنید.

با ابوهاشم میگوید: ان الله عالم لذاته.

واهـل سـنـت گـوـيـد اـين نـظـرـيـه وـعـقـيدـه درـذـات پـرـورـدـگـار معـنى الـوـهـيـت رـا  
ازـبـينـ مـيـبرـد وـعـقـيدـه باـطـلـ است . مـعـتـزـلـه وـمـخـالـفـيـنـ شـانـ هـمـهـ قـائـلـ اـنـدـ باـيـنـكـهـ  
تـخلـيقـ فـعـلـيـ است اـزـافـعـالـ الـهـيـ وـدـيـگـرـيـ درـآـنـ شـرـكـتـ زـدـارـدـ وـعـالـمـ حـادـثـ استـ  
وـآـفـرـيـنـدـهـ كـائـنـاتـ اوـعـالـيـ استـ .

### وحى و عقل :

ازـبـيانـاتـ گـذـشـتـهـ مـعـلـومـ شـدـ كـهـ مـتـكـالـمـينـ كـلاـمـ رـاـ اـزـ جـملـهـ صـفـاتـ اـزـلـيـهـ اللهـ تعـالـيـ  
مـيـشـمـارـنـدـ وـبـساـ كـهـ سـخـنـ درـقـديـمـ بـودـنـ قـرـآنـ نـيزـ بـميـانـ آـيـدـچـنـانـچـهـ مـسيـحـيـونـ رـاـستـ  
اـماـ مـعـتـزـ لـهـ گـوـيـنـدـ اـعـتـقاـدـ بـقـدـيـمـ بـوـدـنـ قـرـآنـ دـرـ مـقـابـلـ قـدـيـمـ  
بـوـدـنـ اللهـ تعـالـيـ شـرـكـ استـ وـبعـضـ خـلـفـأـرـأـيـ مـعـتـزـ لـهـ رـاـ پـسـنـدـيـدـهـ رـسـمـاـ اـعـلـانـ كـرـدـنـدـ  
كـهـ قـرـآنـ مـخـلـوقـ استـ وـهـرـكـهـ اـزـ يـنـ اـعـتـقادـ سـرـبـازـ زـنـدـ آـشـكـارـاـ بـكـيـفـرـ كـرـدارـ خـودـ  
خـواـهـدـ رـسـيـدـ . وـمعـتـزـ لـهـ اـينـ نـظـرـيـهـ رـاـ كـهـ بـرـوـحـ اـسـلـامـ نـزـدـيـكـيـ دـاشـتـ بـخـودـ نـسبـتـ  
دادـ وـدـرـاـثـ آـنـ اـگـرـچـهـ بـرـدـشـمنـانـ خـوـدـ فـوـقـيـتـ حـاـصـلـ كـرـدـنـدـ مـكـرـ بالـاـخـرـهـ زـمـانـهـ  
دـشـمنـانـ شـافـرـاـ تـقوـيـهـ كـرـدـ زـيرـاـ وـرـعـ اـهـلـ تـقوـيـ اـزـ حـيـثـ غـلـبـهـ بـزـرـگـتـراـ زـانـ بـوـدـكـهـ  
اـينـ نـظـرـيـهـ عـقـليـهـ رـاـ بـپـذـيرـنـدـ . پـسـ مـعـنـزـ لـهـ نـزـدـ بـرـادرـانـ دـينـيـ خـوـدـ مـدـماـمـ وـمـطـعـونـ وـاقـعـ  
گـرـ دـيـدـنـدـ زـيرـاـ اـحـتـرامـ عـظـمـتـ وـاجـالـ قـرـآنـ رـاـ كـهـ كـلاـمـ الـهـيـ استـ نـگـاهـنـداـشـتـندـ  
وـچـونـ ظـاهـرـ قـرـآنـ بـامـذاـهـبـ شـانـ مـطـابـقـتـ نـداـشـتـ مـجـبـورـ شـدـنـدـ كـهـ آـنـراـ بـزـورـ  
تـأـوـيلـ باـ مـذاـهـبـ خـودـ موـافـقـ سـازـنـدـ . وـلـيـ حـقـيقـتـ آـنـستـ كـهـ مـعـتـزـ لـهـ درـ اـمـورـ دـينـ  
فـسـبـتـ بـقـرـآنـ بـيـشـتـرـاـزـ عـقـلـ اـسـتـمـدـادـ كـرـدـهـ اـنـدـ . وـدـيـگـرـ اـينـكـهـ مـعـتـزـ لـهـ درـ اـدـيـانـ ثـلـاثـهـ  
سـمـاـويـهـ نـظـرـ وـيـكـيـ رـاـ بـآـنـ دـيـگـرـ مـقـارـنـهـ وـمـقـابـلـهـ كـرـدـهـ اـزـدـ حـتـيـ اـينـ اـدـيـانـ رـاـ  
بـاـتـعـلـيمـاتـ مـذـهـبـيـ اـيـرـانـيـانـ وـهـنـدـ وـانـ نـيزـ مـقـةــارـنـهـ وـبـاـ اـفـكــارـ فـلـسـفـيـ نـيزـ مـقـابـلـهـ  
نـمـودـهـ اـنـدـ بـالـاـخـرـهـ بـشـريـعـتـ فـطـرـيـهـ عـقـليـهـ رـسـيـدـنـدـ كـهـ اـزـ آـرـاءـ مـخـتـلـفـهـ صـوـرـتـ  
گـرـفـتـهـ بـوـدـ . وـاـينـ شـريـعـتـ مـبـنيـ بـرـايـنـسـتــگــهـ درـانـ يـكـثـ نوعـ عـلـمـ فـطـرـيـسـتــگــهـ حـتـمـاـ  
اـنـسـانـ رـاـبـسـوـيـ خـدـاـيـ يـكـاـنـهـ اـيـكـهـ آـفـرـيـنـدـهـ وـحـكـيـمـ استـ ، مـيـكـشـانـدـ . زـيرـاـ اوـعـالـيـ عـالـمـ  
رـاـ بـيـافـرـيـدـ وـاـنـسـانـ رـاـعـقـلـ دـادـ كـهـ توـصـطـ آـنـ آـفـرـيـنـدـهـ رـاـ بـشـنـاسـدـ وـخـيـرـ رـاـ اـزـ شـرـ

فرق کند و در مقابل ابن شریعت فطریه یا عقلیه معارف دیگر است که بواسطه وحی بر انبیاء فرو آمد است و وحی مستفاد از مصدر خارج از فطرت است (۱) باین نظریه اخیره ؟ معتر له با مذهب خوبش با خرین نتیجه منطقیه سیر کرده اند و همین کار ابتد که ایشان را از دایره اجماع امت اسلامیه کشیده است بحدیکه آنها در میدانی و این جماعت در میدانی دیگری مانده است در آغاز که زمانه بکام ایشان بود و سلطه سیاسی موافق بعرا م شان مجلسها میکردند و میخواستند نظر یات 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 امتداد جماعات بشریه برای پذیرفتن دینیکه تسلیفی آنرا واجب کند آماده تر است نسبت بقبول کردن مذهبی که مبنی بر عقل باشد .

### ابو هذیل

اکنون لازم است در خصوص بعض ائمه معتر له 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 یک متکلم مشهور و نخستین متفکر است که میدان فلسفه را توسعه داده در مذهب کلامیه شان ازان 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 الطرفین میگوید : ان الله عالم بعلم و عالمه ذاته (خدای عالم بعلم است و علم او ذات است) همچنین زنده است بحیات و حیات او ذات است و قادر است و قدرت او ذات است . و این صفات ثلثه را

(۱) معتر له متفق است که معارف تمامًا معقول است و واحب بنظر عقل و شکر منعم؛ واجب قبل از ورود سمع و نیز معرفت حسن و قبح عقل واجب است همچنین پیروی از خوبی و اجتناب از بدی لازم است و اگر متفکر در یکی ازین چیزها قصور و رزد مستوجب عقوبت است .

(وجوه ذات‌الله) نام نهاده طوریکه مسیحیون قبل از وی بهمین نظر بوده اند . و آن موافق است با نظریه آنایکه میگویند سمع و بصر و امثال اینها صفات از لیه خداوندیست .

ابو هذیل عقیده داشت که خدا شنا و بیناست و بزو دی می‌شنود و بزو دی می‌بیند حال آنکه بر ابو هذیل آسان بود مثل آنایکه از فلسفه آن عصر متاثر بودند برای این دو صفت چنان تأویل مینمودند که صفت حسیه از آن منفی میگردد چنانکه برای لقای پروردگار در روز قیامت تأویلانی کرده اند چه آنها سمع و بصر را از اعمال روحیه اعتبار کرده اند . زیرا ابو هذیل میگفت حرکت بچشم دیده میشود لیکن احساس کرده نمیشود چراکه جسم نیست . و ابو هذیل اراده الله را از لی نمیداند بلکه میگوید کلمه تکوین عبارت از یستیکه خدای برای تکوین چیزی بلفظ « کن » امر میکند و این حادث است نه در محل . و اراده هر مرید و مراد را متشابه میگرداند . بنابرین تکوین در مکان وسط است میان خالق ازلی و عالم مخلوق حادث . این کلمات عبارتست از اراده آلهه و بعثابه جوا هر متوسط است و مشابهت دارد بمثل افلاطونیه باعقول افلاک .

اما شباهت آن بقوای غیر جسمی از اشخاص روحانی بیشتر است .

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

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

مبدأ میخواهد پس بانتهای عالم منتهی میگردد طوریکه سکون دائمی سکون دائمی برآن وارد میشود (۱)

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

### نظم :

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 جا حظ که یکی از شاگردان اوست صفتتش را چنین میکند: «علم نظام وسیع و فکرش نهایت دقیق است راستگفتار و نیکوکردار و سنجیده رفتار است».

اما در انجام امور ثابت فدم نبود و راز رازگاه کرده نمیتوانست و کار را بگمانی سنجید. معاصرینش اور است رأی یا زندیق میخوانند واقوال 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 اورا باین فکر و ادار 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 زه تا آخر پنداشت که منافی بقاً 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 اورا رد کرده اند.

مردم شرق شایع است اکثر شن از فلسفه «انبادو قلیس» و «انکساغورس» است. نظام عقیده داشت که خدای بر فعل شر قدرت ندارد و بر کاریکه صلاح بند گانش در ان نباشد نیز قدرت ندارد. و بر آفریدن بیشتر از آنچه بالفعل آفریده قدرت ندارد اگرچنان نیست چه مانع است که تمام جود و جمال را که فرد اوست ظاهر نمیکند. بعقیده او اضافت اراده با الله تعالی از روی حقیقت نیست چرا که اراده همیشه مستلزم احتیاج مرید است و میگوید وقتیکه خدای تعالی را در افعالش مرید خواهد معناش اینست که او خالق و منشأ آن فعل است همچنان اگر و صفت شود که او مرید افعال بند گان خود یا اراده کننده و قوع کدام امر است معناش اینست که او تعالی حاکم یا آمر یا مخبر آن است.

و عقیده نظام آنست که خدای دنیا را تماماً بیافربند و جمیع موجودات را یک قسم آفریده مگر یک بدیگر پوشیده و کامنند و بمرور ایام انواع معادن و نبات و حیوان و انسان از مکامن خود میبرایند. و نظام در مسأله جز علایت چزی با فلاسفه موافق دارد مگر بعد از آنان نتوانسته که در قطع این راه متناهی دلائل مسلسل اقامه کند مگر بافرض طفره و آن از جهه ممکن بودن انقسام مکان است بلا نهایت. او میگوید اجسام از اعراض مولف است نه از اجزای لایتعجزی.

و چنانکه ابوهذیل نتوانسته است که امکان وجود صفت زائد را بر ذات تصور کند. نظام: عرض را غیر از ذات جو هر یا جز جوهر چیز دیگر تصور نمیکند مثلاً او آتش و حرارت را در چوب یا هیزم موجود میبیند به حالت پنهانی که بعد از احتکاك 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 بویها اجسام (۱) پند اشته و روح انسان را اینجا جسم لطیف میگوید.

(۱) آنچه را که دیگر ان عادتاً اعراض نامیده اند مثل اللوان و طعم و روان نظام آنرا اجسام لطیف اعتبار کرده ای نظام تنها حرکت را عرض میداند و بس. اگر نظام در عرض آنرا میدید چنانکه دیگر ان دیده اند اجسام را موهاف از اعراض نمیگفت و خود را نزد حکماء مطاعون نمیگردانید.

و بهترین آنچه در وجود انسانست می‌پندارد و میگوید روح بتمام اجزای بدن سار است و بدن بعتر له آله است برای روح. و چون خوب نگریم انسان در حقیقت روح است و علوم و ارادت غیر از حرکات نفس چیز دیگر نباشد.

در مسائل اعتقادیه و احکام شرعیه منکر حجت 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 اینستکه اجماع کرده اند براینکه 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 خداو معرفت امور برآکه بروی واجب است بطريق عقل حاصل میتواند» شریک و متفق است.

نظام قرآن را معجزه نمیداند بلکه اعجاز همیشه قرآن در نزد اوانستکه 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 مارسیده که مذاهب مختلف را باهم جمع کرده مگر تمام این آراء خالی از ابته کار است. وجاحظ متوفای ۸۶۹ میلادی همان مرد بزرگوار است که از مدرسه نظام برآمده. وجاحظ ادبی است بلیغ العبارت و فیلسوف طبیعی و میگفت شخص دانشمند باید باعلم کلام در است علم طبیعی راضمیمه کند. و در هر چیز عوامل طبیعی را وصف میکند و باز در عوامل هر چهار اثر خالق کائنات باشد بیان میکند و بعقیده او انسان میتواند که خدای را بعقل شناسد و حاجت بوحی را که برای انبیاء نازل میشود در ک نماید و فضل انسان نزدی محض باراده.

است از یکطرف میگوید افعالی که از انسان سرمیزند طبیعی است و از طرفی میگوید همه عالم او اضطراری است و از جانب خدای باو بخشیده میشود (۱) و با وجود این اراده شأن عظیم ندارد چرا که فرع علم است. جا حظ اراده الله را سلیمانی پندارد یعنی عقیده دارد که برخدای تعالی سهو و جهل جائز نیست و صد و ر عمل مستکر نیز از وجاهت نیست و در اینهمه نظریات او جزو ادقلیانی از ابتکار وجود ندارد و جا حظر امثل اعلی در اخلاق عبارت است از اعتدال و میانه روی در بین افراط و تفریط و بنوغ او نیز بدرجه او سط میباشد.

جا حظ دارای مولفه‌های ذیل است.

### م-۸-۴-ر و ابوهاشم :

در مذهب متقدمین معترض به نظریه اخلاق و فلسفه طبیعیه غلبه داشت و در مذهب من آخرین معترض به نظریه کلام مخلوط با فلسفه غلبه نموده است و اثر مذهب افلاطونی جدید درین ناحیه بوجه خاص جلوه گری دارد. زمان حیات معمربطور تحقیق معلوم نیست اگرچه اینقدر میتوانیم بگوییم که در حدود ۹۰۰ میلادی شروع بنوغ کرده و او در بسیار مسائل با کسانی که در فوق تذکار نمودیم مشارکت دارد و فرق درین است که معمرب در نفی صفات زیاده تر تدقیق نموده است چه او میگوید وجود صفات منافی و خدازیت خدای تعالی است.

معمر خدای را از جمیع صور تراکیب مترا میداند و از صنعت علم نیز، زیرا عقیده او علم صفت وجود صفت موعدی میگردد بعدها ذات بلکه معمر از بین 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 ضروريه طباع وليس شئ من ذلك افعال العباد وليس للعباد كسب سوى الارادة  
ويحصل افعاله طباعاً. (ملل و نحل)

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

و اجسام اعراض خود را خود موجود میکند خواه اختیاری خواه طبیعی .  
ونزد او اعراض غیر متناهی است زیرا حقیقت آفرانمیت و ان دنای اعتبار  
ذهنی در عقل انسانی دانست . معمر بـاـین عقیده بـوده میگوید  
حرکت و سکون و مماثلت و مخالفت و امثال اینها در اصل چیزی نیستند (۱) و  
وجودی جز ذهنی ندارند نفس که عبارت تست از حقیقت انسان ؛ معنی باجوهر مفارق  
است ولی علاقه را که بین نفس و ذات الهیه است شرح میدهد و درین خصوص  
روايات مضطرب و مشوش است .

بعقیده معمر انسان مرید و مختار است واراده عبارت از فعلی است که سوای  
آن برای فعل دیگر نیست اما افعال خارجیه او فعل جسد است (۲) معنیز له بغداد  
که معمر یکی از آنهاست از طرفداران معانی بوده میگویند که معانی کلیه جز در  
ذهن وجود ندارد باستثنای عمومی ترین محمولات یعنی وجود و تغیر . امانظریه  
ابوهاشم بصری ؛ متوفای ۹۳۳ میلادی قریب است . بمذهب کسانی که میگویند  
كلیات دارای وجود خارجی است و صفات الهیه و اعراض و معانی کلیه را در  
وجود و معدوم و اسطه اعتبار کرده یعنی نه موجودند و نه عدم بلکه بین البین اند  
ذام آنها را (احوال) گذاشته و بعقیده او در معرفت هر چیز شک ضروری است  
بس ابوهاشم ازان خوش بازرهانیست که بوجود خارجی قائل اند (۳)

(۱) از سخن شهرستانی این مفهوم نمیشود که وقتی که از مذهب معمر بیان کرده میگوید بمذهب معمر عرض  
بمعنایی ب محل قیام دارد و اشیاء بمعنایی مختلف یا متماثل است مثلاً حرکت با سکون مخالف دارد  
بمعناییکه موجب مخالفت گردد اما این عبارت دلالت دارد بر آنچه مولف در متن گفته است .

(۲) معمر گوید : انسان معنی باجوهر است غیر از جسد ؛ ما دی نیست حرکت یا تمکن یا مماس  
و غیر ذالک زا و علاقه اش بین علاقه تدبیر و تصریف است و جسد برای آن بمنزله آله است که حرکت  
یا گردش میدهدش و مماس او نیست . معمر در تمییز میان نفس و جسمانند فلسفه است ؛ فعل نفس را  
اراده میگوید و فعل جسد را حرکت و سکون .

(۳) اول چیزیکه ابوهاشم بر شخص مکلف واجب میداند شک است زیرا که نظر عقلی بدون  
سابقه شک تحصیل ؛ حاصل است . (شرح موافق)

مفکرین معتزله بجدل کلامی در احصار اف مسائله معدوم و مچنین اظهار نظر به میگفتند که معدوم نیز چیز است 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.

## ا شعری :

در قرن نهم میلادی مطابق سوم هجری مذاهب کلامیه توسعه یافته با مذهب اهل اعتزال یامعتزله در مقام معارضه و مجادله برآمد و از آن جمله کرامه است که تاقرند هم میلادی و یاقرند 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 شیعه یافت و آن شخص ابوالحسن اشعری است (۱) اشعری توانست که آذچه 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 تشییهات غلیظ آنان که برای خدا قائل شده بودند ذات الهی را از جمیع اموری که به جسم و انسان مخصوص است منزه دانست و گفت خدا یتعالی خالق هر چیز و بیهوده چیز تواناست. اشعری هیچ کاری را بطبعیت نسبت نکرد و گفت آفرینش فعل خداوند تعالی است و بنده کننده فعل است نه آفرینش فعل. اشعری چنان بحث میراند که نه در حق روح و نه در حق جسم ستم آید. بزرگ 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) ابوالحسن اشعری این اسماعیل ... ابن ایسی و سایی اشعری است که در سن ۳۳ هجری وفات یافته. در اول حال مذهب معتزله داشت و شاگرد جباری بود بعد از آن علیه معتزله قیام کرد. ابویکر صراف میگوید معتزله مدتها 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 منزه بزبان ملائکه برای انبیاء عليهم السلام دلالات است بر کلام از لی که در مخلوقون و حادث بودنش اشتباهی نیست و مدلول آن کلام از لی قدیم است . (الملل و النحل)

وکتابی که در دست ماست کاغذ و تحریر و زمان نزول و آواز قاری و مخارج دران حادث است. اشعری راجع به مذهب خرد تفصیلات زیادی داده است لیکن از هیچ حیث دران ابتکار دیده نمیشود و حزا جمع کردن نظریات و آرایی که باو رسیده چیز دیگری نمیباشد محض اینقدر کرده که میان آن آراء تطبیق داده تنافض را بر طرف گردانیده است اما نقطه جوهری که هست آنست که اشعری در مباحث خود راجع بکائنات و اموریکه باسان و حیات آخرت تعلق دارد از سنت دور فرته ازین رو دلنشیں متقبیان 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 تتریه 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 یه عاقل بمعرفت شئون الهیه راه یافته نمیتوانست.

ونزدی ؛ ادراک حواس مظنه خطاب نبوده لیکن ماحکم میکنیم که آنچه را که حواس در میابد ممکن است در معرض خطاب باشد.

اسعری میگوید عقل میتواند وجود الهی را درک نماید مگر عقل برای ادراک محض آله است اما چیزی که برای معرفة الله اصل یگانه است همان وحی است و بس (۱) خدای تعالی در نظر اشعری آفریننده تو انا و بهم چیز دانست . مردم هرچه کند یا اراده کاری در دل بگذر اند آنرا میداند و میداند که چه حادث میشود و چگونه وجود از عدم پیدا میشود .

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

۱ - عقل طوری که نزد معتزله اهمیت و اعتبار دارد نزد اشاعره ندارد بنابرین نه از معارف چیزی درک میتواند و نه اقتضای تحسین و تقویح میکند - همچنین اشاعره بر خدای تعالی رعایت مصالح عباد و مهر بانی را واجب نمیداند و واجبات هرچه هست بسمع تعلق دارد و معرفة الله بعقل حاصل شود و واجب به سمع . (الملل والنحل)

دیگری نیست و اوست نگهدار و هر چیزی که در کائنات واقع میشود بدون اراده و آفرینش او صدور نمی‌یابد. اشعری میگوید: انسان در بین افعال اختیاریه و اضطراریه خود مثلاً رعد و رعشه فرق کرده میتواند.

### مسئله جوهر فرد در علم کلام:

مهمنترین نظریه را که متکلمین اسلام کشف کرده ومذاهب خود را بدان امتیاز داده اند هماناً نظریه جزء لا یتجزی است که جوهر فرد نیز گویند و این نظریه تا امروز تحت بحث و نهایت پیچده 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 داشاعره باقی و نیز صاحب شرح وبسط آن ایشانند.

شک نیست که اصول مذهب متکلمین اسلام در باب جزء لا یتجزی رجعش بفلسفه طبیعیه یونانیان است. اینقدر هست که نشوونمای 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 کاتولیک‌ها نیز ظهور داشت.

تصدیق نداریم این را که مسلمانان مذهب جزء لا یتجزی را محسن از جهتشی اختیار کرده اند که ارسوط و آن معارضه داشته بلکه از جهتشی بوده که همیشه از دین حمایه و دفاع میکردن و درین محاربه از داشتن چنین سلاح چاره نداشتند پس ایشان را مقصد عالی شان که بآن رسیدن میخواستند و ادار کرد.

مسلمانان به تفسیر ظواهر طبیعت مجبور بودند و صدور آنرا از حضرت باری تعالی میدانستند. عالم را نظام قدیم و ازلی اعتبار نمیکردند بلکه مخلوق حادث فانی میشمردند و خدای راخالق مختار تو اذنا بر هر کار و هر چیز میدانستند آری لائق همین است که او را اله خوانیم نه علت مغطله از صفات. و نه محرک غیر متحرک، طوری که ارسوط خیال میکرده. بنابرین مسئله 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.

طر فدار آن مذهب جزء لایتیجزی میگویند چیزی که مادر عالم محسوس درک میکنیم همانا اعراض اند که هر لحظه آشکار و نهان میگردد و محل این اعراض تغییر پذیر جوا هر جسمیه است و این جوا هر را نمیتوانیم نامتنعیر اعتبار کنیم چرا که محل اند برای متغیرات چه در داخل و چه در خارج پس و قبیکه متغیر باشد آنرا قدیم اعتبار کردن ممکن نیست زیرا قدیم آنست که نامتنعیر باشد پس و قبیکه هر چیز متغیر باشد حادث و آفریده خدادست.

مبدأ استدلال شان این است که از متغیر بودن تمام موجودات استدلال میکند بوجود خالق قدیم بسی تغیر و بسی زوال.

اما استدلال متأخرین بوجود واجب تعالی از ممکن بودن ممکنات است ورجوع باین مفکر ره بتائیر فلاسفه اسلام است.

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

(۱) بدانکه موجود دو قسم است یکی واجب الوجود که وجودش فناندار دو آن حقیقتی بجانه تعالی است که بسیط محس 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 بود و جوهر پنج قسم است اول جسم و جسم آنست که دارای ابعاد ثالثه باشد. دوم هیولی، سوم صورت، چهارم نفس ناطقه و پنجم عقل که بلسان شرع آنرا ملک یعنی فرشته گویند و فرشته نزد حکماء مشائین منحصر به ده است که مشهور بعقول عشره است اما نزد حکماء اشرافین و متكلمين 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 نظام عقود  
پس نفس و عقل اینهمه را یاد گیریز و د  
اندر خیال نظم مرا عقل مینمود  
پس فعل و انفعال دیگر ملک ای و دود  
کوهست و بود و باشدو اینها همه نبود

موارد منقسم بدو قسم است نزد عقل  
ممکن 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 مضایق و وضع  
پس و اجب الوجود کزینها متره امت

از دو حال بیرون نیست یا تحقیق عرض داخل است یا چنان است که می‌شود آنرا به نسبت و اعتبارات ذهنیه مر بوط سازیم که در خارج چیزی مقابله آن وجود دارد و هیولی از جهتی که محض قوه است وجودش ذهنی است نه خارجی. زمان عبارت است از اقتران اشیای مختلفه در وجود عباره دیگر علاقه میان آن ذهنی است امامکان را بالمداد در ابعاد جائز است که با جسم نسبت گنیم نه بجهو هر فرد که اجسام ازان ترکیب می‌باید خلاصه چیز یکه مابا اجسام حکم می‌گنیم اعراض است و عدد این اعراض در هر جو هر بسیار است بلکه بعضی نا متناهی پنداشته زیرا هر جو هر 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 وجود جو هر هر قدر منگین هم باشد باین عرض قائم است .

از آنجا که قیام عرض بجهو هر است و عرض قیام ندارد پس در خارج چیز کلی پیدا نمی‌شود که عمومیتش بیشتر از جو هر باشد چرا که کلیات بهیچ صورت در جزئیات متشخصه پیدا نمی‌شود بلکه معانی ذهنیه می‌باشد پس میان جواهر اتصال نباشد بلکه بعضی از بعضی منفصل باشده اند اتفصال جواهر فرد متشا به و حق آنست که او نزد یک است با جزئی متشا به که از کسا غیر رس بدان قائل است نسبت بذرات جزء لایتجز ای که دیگر ان قائل اند و این جواهر فرد در ذرات خود بیکی مکان است مگر دارای جزء می‌باشند چرا که مکان را به نصب و وضع پر می‌سازند و آن عبارت از وحدات بی امتداد است و میتوانیم که آنرا نقطه تصور گنیم و ازین وحدات عالم اجسام که مکان را اشغال می‌کند، تشکیل می‌باید. و در میان این جواهر فرد از وجود خلاء چاره نیست چه اگر پای خلاء در بین نباشد جمیع انواع حرکت مستحیل گردد چه جواهر فرد یک بدیگر داخل نمی‌گردد و سبب هر تغییر اتصال و اتفعال و حرکت و سکون است در جواهر؛ و رابطه فعل و افعال میان دو جو هر فرد یافت نمی‌شود پس برای جواهر آثار موجود است مگر بدون اتصال و عالم یک کتله منفصلة الاجزأ است که یک جزء بد یک فعلی نمی‌گذد.

تکمای برای فهم مفادن نظریه خود با اشیای بسیار تمثیل جسته اند از آن جمله اینست که میگویند عدد کم منفصل (۱) است و زمان عبارت از دو حرکت است و نظریه جوهر فرد بر زمان و مکان و حرکت تطبیق نمیشود. اینست نظریه این متکلمین و شاید از نظریه شکاک قدیم متأثر باشد. و دیگر ان زمان و مکان و حرکت را نقیمات کرده اند همان طور که عالم اجسام را با جزای بی امتداد و آفات بی مدت فسمت کرده اند. زمان بنظریه 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 خودن مقتضی بودن مقتضی عدم قسمت اگر بمتابعث 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 و ابسته بر تعقل غیر نمیباشد و باعتبار ذات خود قابل قسمت میباشد و دو قسم است اول کم منفصل که اجزایش بالفعل متمانز الوجود باشند چون اعداد که مرکب از احاداد میباشد ولی هر احد در وی جدا جدا میباشد. دیگر کم منفصل که قابل قسمت میباشد لیکن اجزای متمانز الوجود در وی بالفعل نمیباشند چنانکه امتداد چیزی که چند گز باشد. سوم این ( بهفتح الف سکون یا وفتح ن ) در فارسی بمعنی کجاست و آن هیئتی است که عارض شود جسم را بسبب بود آن در مکان. چهارم متنی بمعنی چه وقت و آن هیئتی است که عارض شود جسم را بسبب بود آن در زمان. پنجم اضافت یعنی چیزی را بچیزی نسبت کردن چنانکه ابوبوت یعنی پدری که نسبت این 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 چسبانیدن است. هفتم فعل و آن هیئتی است غیر قارکه حاصل شود در فاعل بطريق تجدد بسبب تأثیر کردن وی در منفعل چنانکه هیئتی که حاصل میشود در شخص اره کش بوقت اره کشی. هشتم افعوال و آن هیئتی است غیر قارکه در منفعل حاصل شود بطريق تجدد بسبب تأثیر کردن فاعل در آن طريق مذکور چون هیئتی که حاصل شود در چوب بوقت اره کشی بسبب قبول کردن وی اثر اره کشی را. نهم ملک و آن هیئتی است که حاصل شود در جسم بسبب احاطه کردن امور خارجه که انتقال کند یا نتفاک جسم از مکانی خواه احاطه جمیع اجزای جسم کند یا بعضی اجزای آنرا چون هیئتی که حاصل شود از دمی را از چپن و کلاه پوشیدن و یاد سtar بستن.

درین بیت یک جوهر و نه عرض جمع اند :

مر دی در از نیکو در شهر خویش امر و ز باخواسته نشته از کرد خویش فیروز

مجموع آذات منفصل بسیار که یکی بعد دیگری می‌آید و در میان هر اثنین فراغی است و همچنین در حرکتی که میان دو حرکت سکونی است و حرکت سریعه از حرکت بطیه فرقی ندارد. اینقدر هست که فرات (۱) سکون در حرکت بطیه زیاده تر است نسبت به حرکت سریعه.

برای اینکه متکلمین از تنسکنای مباحثه خلا، در زمان و مکان و حرکت بروند آید متهمک شدند بنظریه طفره و حرکت را طفره اعتبار کردند از چاپی پجایی بنابرین زمان را از آنی به آنی طفره (۲) اعتبار کردند. حقیقت آنست که بکشیدن این نظریه موہوم یعنی نظریه طفره احتیاج نبود مگرچه باید کرد که انسان گاهی برای رد انتقاد و اعتراض معارضین باین چیزها مجبور میشود.

منکالمین 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 لاتبی زمانی اما الجو اهر فانها باقیه.

اما بعض دیگر ازین حیث میان جوهر و عرض فرق نگذاشته گویند: جوهر یکه در حقیقت خود عبارت از نقطه است در مکان نیز به لاتبی زمانیں موصوف میشود که درین صفت از عرض فرقی نمیکند و خداوند تعالی عالم را در هر لحظه متجدد احراق میکند (۳). بیست بیدل ازین حال حکایه میکند:

- ۱- فرات بمعنی ضعف و استی و معلوم است که در حرکت بطیه استی موجود میباشد.
- ۲- طفره بفتح طاو سکون فادر لغت بمعنی بر جتن و فاصله چنانکه کسی از ترددان یک در میان خیز بزند امامعنی اصطلاحی ایشانه اکثر موهرخین مقالات گفته اند اول کسیکه طفره را کشیده ابراهیم نظام است چه او میگویند جسم در جزء لا یتجزی بود ن خودنهاست ندارد و هیچ جزئی نزست که از خود جزء داشته باشد از آنجا که ابراهیم نظام با متحاله قطع مسافه متابه ملات میگردید این مسئله را کشید که بعض آن بحرکت عادیه و بعضی بصفره قطع میشود و طفره از موضع اول به موضع سوم قدم گذاشتند است بدون آنکه بموضع دوم قدم بگذاارد مثل آنکه از پستانه اول زینده پندهوم قدم نهند و این مطلب مقالات اسلامیین و (فرق بین الفرق) موالقه بقدادی و کتاب العمال والنحل و غیره بتقصیل مذکور است.
- ۳- منسوب بنظام است که گفته جسم در هر وقت خلق میشود و باز گفته عالم خلق میشود بی آنکه فنا گردد و باز اعاده گردد (درین مسئله مترجم را با موافق مباحثه با اختلافی است که آینده آشکار میشود).

چون نـگـه هر چند هرمـز گـانـز دـنـگـمـیـشـوـم حـسـرـتـدـیدـار (۱) مـارـاـبـازـپـیدـاـ مـیـکـنـد و آنجـاـ مـیـانـ وـجـوـدـ عـالـمـ درـ لـحـظـهـ حـاضـرـهـ وـ وـجـوـدـ آـنـ درـ لـحـظـهـ گـذـشـتـهـ تـلـازـمـیـ موجودـ نـیـسـتـ نـهـ تـلـازـمـ مـبـاـشـرـ نـهـ قـرـیـبـ بـعـباـشـرـ چـوـنـ چـنـینـ اـسـتـ پـسـ سـلـسلـهـ مـتـواـیـهـ اـزـ عـالـمـ مـوـجـوـدـشـحتـیـ اـزـ توـالـیـ مـتـرـاـ کـمـ خـیـالـمـیرـودـ کـهـ عـالـمـ یـکـیـ اـسـتـ (۲) وـ چـوـنـ ظـاهـرـشـدـ کـهـ مـیـانـ حـوـادـثـ رـابـطـهـ یـاـعـلـاقـهـ عـلـتـ وـمـعـلـولـ اـسـتـ اـبـنـسـتـ کـهـ خـدـایـ حـکـیـمـ باـرـادـهـ وـقـدـرـتـ خـوـدـ کـهـ عـقـلـ مـاـازـ اـدـرـاـکـ اـنـداـزـهـ کـرـدـنـ آـنـ عـاجـزـ اـسـتـ عـادـتـ رـاـ باـیـنـ مـجـرـیـ درـ نـظـرـ مـاـ جـارـیـ گـرـدـانـیدـهـ اـسـتـ. (۳) اـگـرـ چـهـ! اـینـ مـجـرـیـ بـکـدـامـ اـمـرـیـ خـارـقـ اـمـرـوزـ یـافـرـدـاـ مـنـقـطـعـ نـگـرـدـدـاماـ اوـ تـعـالـیـ درـ هـرـ لـحـظـهـ بـرـینـ قـادـرـ اـسـتـ دـایـلـ اـینـکـهـ اـگـرـ بـرـایـ مـتـکـلـمـبـینـیـکـهـ بـعـزـ عـلـایـتـجـزـیـ قـائـلـ وـمـنـکـرـ عـقـیدـهـ عـلـلـ شـدـهـ اـنـدـ مـثـلاـ گـفـتـهـ شـوـدـ (اـنـسـانـ مـیـنوـیـسـدـ) وـ هـرـ لـحـظـهـ درـوـیـ خـدـاـوـنـدـ اـرـادـهـ وـ قـدرـتـ بـرـکـتابـتـ مـیـآـفـرـینـدـ اوـلـ حـرـکـتـ دـسـتـ باـزـ حـرـکـتـ عـلـمـ کـهـ هـرـیـکـ اـزـ هـمـدـیـگـرـ کـمـالـ اـنـقـطـاعـ دـارـنـدـ. آـبـاـچـهـ جـوـابـ خـوـاهـنـدـ گـفـتـ؟

اـگـرـ مـتـعـرضـیـ گـوـیـدـ اـنـکـارـ عـلـیـتـ وـتـابـعـ بـوـدـنـ کـائـنـاتـ وـ حـوـادـثـ بـهـ نـوـ اـمـیـسـ ثـابـتـهـ بـکـلـیـ مـانـعـ مـعـرـفـتـ مـیـگـرـ دـدـ.

مـتـکـلـمـ مـوـءـمـنـ چـنـینـ جـوـابـ مـیـگـوـیـدـ کـهـ خـدـاـوـنـدـ تـعـالـیـ تمامـ اـشـیـارـاـ قـبـلـ اـزـ وـقـوـعـشـ مـبـداـنـ اوـ تـعـالـیـ چـیـزـ هـارـاـ مـیـ آـفـرـینـدـ وـ هـرـ چـیـزـیـ کـهـ بـگـمـانـ وـ تـصـورـمـاـ مـیـ آـبدـ

۱- دـوـسـیـمـ رـفـتـ وـ آـمـدـ بـرـقـ رـاـ مـشـاهـدـهـ کـنـیدـ کـهـ اـزـ بـسـ تـیـزـیـ روـشـنـ شـدـنـ وـ گـلـ شـدـنـ خـیـالـ مـیرـودـ هـمـانـ یـکـ حـالـ اـسـتـ.

۲- کـتابـ مـحـصـلـ رـازـیـ رـاـ کـهـ درـ مـصـرـ طـبـیـعـ شـدـ مـطـالـعـهـ کـنـیدـ.

۳- اـشـعـرـیـ گـوـیـدـ مـمـکـنـاتـ بـتـامـیـ بـخـدـاـ استـنـادـ کـنـدوـبـینـ حـوـادـثـ عـلـاقـهـ نـیـاشـدـجـزـهـ اـجـزـایـ عـادـتـ یـعـنـیـ خـدـاـوـنـدـ عـادـتـ رـاـبـهـ پـیـداـ درـ دـنـ یـکـیـ بـعـدـ دـیـگـرـ جـارـیـ گـرـدـانـیدـهـ مـثـلـ اـحـرـاقـ کـهـ درـ عـقـبـ تـمـاسـ آـتشـ اـسـتـ پـسـ اـحـرـاقـ رـاـ تـمـاسـ آـتشـ پـیـداـ نـکـرـدـهـ بـلـکـهـ بـآـفـرـیدـنـ خـالـقـ کـائـنـاتـ پـیـداـ شـدـهـ چـحـقـ تـعـالـیـ قـدرـتـ دـارـدـ کـهـ بـدـونـ تـمـاسـ آـتشـ اـحـرـاقـ پـیـداـکـنـدـ وـ بـرـعـکـسـ. وـ چـوـنـ فـعـلـ دـانـمـ الـ وـقـوعـ یـاـ اـکـثـرـ الـ وـقـوعـ گـفـتـهـ مـیـشـودـ کـهـ خـدـایـ بـاـ جـرـایـ عـادـتـ کـرـدـهـ وـ چـوـنـ دـانـمـ التـکـرـارـ نـیـاشـدـ یـاـقـبـلـ التـکـرـارـ بـاـشـدـ خـارـجـ عـادـتـ بـاـشـدـ. (شـرحـ موـاـقـفـ)

صدور ش ازوست جل جلاله بلکه خالق عالم در نفس انسان هم اوست و هر قدر علمیکه در وجود مامی آفرینند کافی است مارا، فه و خبر العالمین (۱) علم کلام اسلامی راجع بعلاقة بین خدا و عالم یار اجمع به علاقه 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 جوا هر مفارق خوانند و عقول را جمله جوهر مفارق گویند. گفتار فلاسفه وبعضی از معتزله که بدون تدقیق است با اعتقاد مسلمانانیکه خدای لاثریک را از صفات بشریه منزه ساخته اند مخالفت دارد. ایشان میگفتند از جمله اجسام است و حیات و احساس و حرکات نقض همه اعراض اند چون رنگ و بوی و مزه و حرکت و سکون. بعقیده بعضی در جسم نفس موجود است و آن جزو واحد لا یتجزی است که همراه جواهر جسم آمیخته و معزوج است خلاصه بهریک ازین دو حال که فکر کنیم بجزء واحد لا یتجزی تعلق میگیرد.

تصوف :

تمام اهل ورع و تقوی چنین نیست که محض بعلم کلام فناوت و اطمینان قلبی ایشان حاصل گردد چه متقيان میخواهند از راه دیگری بخد ا تقرب گویند 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 یکارآمد که در اصطلاح آنان را اهل تصوف گویند (۲) در ظهور این طائفه از اولیاء وزاده مسلمین بتاریخ رهبان نصاری و صوامع و دیر و کنشت در شام و مصر و مرتاضان هند بر میخوریم.

۱- اشعری پند اشته که علم بعد از نظر باعده حاصل میگردد یعنی ظرف موجب علم نیست بلکه علم مخلوق او تعالی است بعد از نظر، چنانکه این مقاله در صفحه ۲۷۷ تها ف غزالی و چند صفحه مابعد آن مسطور است همچنین در کتاب نفس المصدر در صفحات ۵۵ و ۵۴،

۲- ازین جهه اهل تصوف را صوفیه گویند که لباس پشمیه میپوشیدند (مؤلف) ا ما این خلا و ن در مقدمه خود آنچه نوشته است قریب بکلام مؤلف است امادر وجه تسمیه صوفیه یگان چیز دیگر نیز گفته و بالاخره ترجیح همان سخن را داده که قریب بتعريف مؤلف است و ابوبکر محمد اسحاق بخاری کلاباذی که در سنه ۸۰۵ فوت شده در کتاب خود که موسوم به (تعرف) است مینویسد که این طائفه از جهتی صوفیه گویند که صاف باطن آن.

چون سخن از تصوف بمعیان آمد بیان یک نظام عملی و پردازیم که اساس آن دینی یار و حی میباشد، باید دانست که نظامهای عملی همیشه مستغرق فکر که به باصطلاح مراقبه گویند میباشد و از آن اعمال و افعال کاشف اسرار میگردد و نظریات دیگری برای شان حاصل میآید و کسانی که مالک این راه اند به پروردگار خود قریب میشوند که بعد از استکشاف اسرار چیزی که در یافته اند بمریدان خود آنها را مکشوف سازند و این طائفه در ساسله مرائب وجود مقامی برای خود میگیرند که هم بخداوهم بخلق راه داشته باشند بعباره دیگر باین و آن هردو خدمت کرده باشند و باین لحاظ میتوان گفت که با نظریات مذهب افلاطون جدید ممزوج شده و در بعضی نظریات از کتاب دست خورده ایکه منسوب است به (دیونو سیوس هریوماجی) و اقتباس شده از کتاب قدیمیس هیرو و 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 هیزگار اند که از کلامات شطح اصحاب موافق را بضرف فقرت و کراحت 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 وجود از اینجا نشأت گرده که مخالف مذهب جمهور است و مذهب این طائفه آخر عالم و هم و خیال است که حقیقت ندارد طوری که ذات الهی را بادات بشر بلکه با جمیع اثیاء یکی دانسته همه اوست میگویند. (۱)

(۱) شاید مقصد مؤلف از قیل سخنی است که از حسین ابن منصور روایت میگشند یعنی آنالحق گفتن او باقول شبی (لیسن فی جنبی سوی الله) یاقول بازیز بدسطامی (سبحانی ما اعظم شانی) یا چون این دویست آنامن اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حلقا باد نا فاذ ابصر تني ابصر تسيه و اذ ابصر تسينا (بنیه در صفحه ۲۵)

حاصل اینکه متکلمین بوحدت ذات قائل اند و صوفیه بوحدت شامله در ور چیز . و مسلمانان دلبهه اول میگفتند فعل خدا در هر چیز است و دیگر ان گفتند خداره چیز است . صوفیه جز ذات حضرت حق جل جلاله بوجود چیز دیگر قائل نیستند البته اختلاف در مراتب احوال و شوق و ذوق وجود است که نسبت بخدا دار نداز همینجا نسبت تحلیل نفسی شعوری نزد اهل تصوف نشأت نموده است و گاهی ایشان چنان می پندراند تصویراتی که بر نفس شنا وارد میشود از خارج است باید دانست که تصور همان اراده نفوی من مامست بصورت خارجیه زیرا

(بقیه حاشیه صفحه ۲۴)

یامثل قول ابن فارض : وفي الصحو بعد المحول المكث غيرها و ذاتي بذاتي اذ تحيات تحيات .  
وصوفیه ادر فارسی ازین قبله ، خاصمین بیشتر و شدیدتر است خصوصاً شیخ عطار اقدس سر . وبعضاً تحولات کرد گویند چنین کلام در حان فنا فی الله که حال بکراست از او لیا ائمه سرزده و در حال صحو افلاهار چنین مضمون را کفر و زندقه میدانند . ما باید حال وحدت الوجود و حال وحدت الشهود را فرق کنیم طائفه اول بمقولة «الاموجود الا الله» قائلند باین معنی که جز خدای موجودی نیست که ذات خود بی نیاز باشد وجود عالم نه از ذات اوست نه ذات او و نه برای ذات او و نه به ذات خود قائم است بل که از شئون الهی است . وبعضاً عالم را فعلی از افعال الهی دانند از نیجاست که جمهور محققین صوفیه گویند مائمه الا الله و اسمائه و افعاله یعنی هر جار وی آری آنجا غیر از خدا و اسماء افعال ایشان چیز دیگر نیست . و عقیده تمام این طائفه همین است . اما وحدت الشهود حالی است که بر بعضی از صوفیه استیلاً غیرکندازی بین طائفه کلمات شطح سر نمیزند چهار وحدت الوجود مقام وحدت الشهود ترقی کرده اند و نه «اوست» «همه از وست» گویند چه از مقام سکر ، بمقام صحو آمده اند و در بین اصل و فل فرق کرده میتوانند مثلاً این بیت حکایه از وحدت الوجود میکند : من تو شدم تو من شدی من جان شدم تو تن شدی تاکس نگوید بعد ازین من دیگرم تو دیگری ام اصحاب مقام وحدت الشهود چنین گوید :

بوحدت من و تواره شبهه نتوان یافت متم من و تو تویی نی تویی من و نه تومن

یعنی ای محبوت ! من حد خود را شناخته ام بنابر این دعوی را ندارم که من مثل تو شده میتوانم جه آن شرک است من منم یعنی من بشده و مخدو قم و تو تویی یعنی تو خالق و معبودی پس چه امکان دارد که من تو شوم یا تو من واصل یگانگی محب و محبوب در همین است .

سر خیل دسته وحدت الوجود در عرب حضرت شیخ محی الدین ابن العربی است قدس سره و در عجم حضرت شیخ عطار و حمہ الله علیہ و پیشو ای اهل وحدت الشهود حضرت امام بوبانی مجدد الف ثانی رحمهم الله تعالی .

حقیقت نفس از ذ صوفیه عبارت از حالات یا انواع احـامن لذت والم است و مهـمترین چیز یـکه در آن امتـهمین حـب اـصـت آـرـی چـیـزـیـکـه ما رـا بـسوـی خـدا هـیـلـگـشـاـلـذـخـبـ است و بـسـ هـرـسـعـادـتـیـ کـهـ هـسـتـ درـمـحـبـتـ مـحـبـ باـمـحـبـوبـ است. دـنـیـاـوـمـافـیـهاـ ذـرـ نـظـرـ صـوـفـیـهـ اـرـزـشـ نـدـارـدـ وـدرـرـاهـ مـعـرـفـتـ وـخـدـاـشـنـاسـیـ زـیـادـهـ تـرـازـ مـتـکـلـمـینـ اـحـتـیـاطـ دـارـنـدـ وـقـتـیـکـهـ عـالـمـ رـاخـاقـ خـدـاـوـ صـادـرـازـ اوـعـالـیـ مـیدـانـدـ حـقـ دـاـرـنـدـ کـهـ لـامـ جـوـدـ الـاـللـهـ گـوـینـدـ . بـلـیـ وـقـتـیـکـهـ صـوـفـیـ بـسـوـیـ مـحـبـوبـ خـوـیـشـ مـیـلـانـ مـبـکـنـدـ دـبـگـرـ خـیـالـاتـ وـاحـسـاسـاتـ مـخـتـلـفـهـ رـاـکـهـ سـدـرـاهـ اوـسـتـ اـزـ دـلـ بـدـ رـمـیـکـنـدـ. پـسـ صـوـفـیـهـ اـزـ هـرـ چـیـزـ یـکـهـ درـعـالـمـ مـحـسـوسـ وـعـالـمـ مـعـقـولـ استـ درـ گـذـشـتـهـ وـبـحـقـ پـیـوـسـتـهـ اـزـدـ . اـمامـیـلـ اـصـلـیـ یـوـ ذـانـیـهـ اـخـلـاـفـ نـظـرـیـهـ صـوـفـیـهـ اـسـلـامـیـهـ مـیـباـشـدـ چـهـ اـینـهاـ مـیـخـوـاـهـنـدـ دـاـخـلـ دـاـئـرـهـ حـوـاـسـ چـیـزـیـ بـالـاـزـرـ حـوـاـسـ دـاشـتـهـ باـشـنـدـ تـاجـمـالـ کـائـنـاتـ رـاـزـ یـادـهـ تـرـازـ درـجـهـ مشـاهـدـهـ مـوـجـودـهـ خـوـدـ خـوـدـ بـیـبـینـندـ. وـ صـوـفـیـانـ حـوـاـسـ وـعـالـمـ مـحـسـوسـ رـاـپـدرـوـ دـگـفـتـهـ مشـاهـدـهـ جـمـالـ حـقـیـقـیـ رـاـبـچـشمـ دـلـ مـبـنـمـایـنـدـ چـهـ عـالـمـ کـثـرـتـ مـوـجـبـ تـکـدـرـ سـعـادـتـ شـانـ استـ .

همـ خـدـاـ خـواـهـیـ وـ هـمـ دـنـیـایـ دـوـنـ اـینـ خـیـالـ اـسـتـ وـمـحـالـ اـسـتـ وـجـنـونـ اـزـ قـصـوـفـ اـيـنـجـاـبـهـمـینـ قـدـرـ اـكـتـفـاـشـدـزـ يـرـاـتـحـقـيقـ نـشـأـتـ تصـوـفـ بـطـورـ تـفـصـيلـ اـزـ مـبـاحـثـیـ اـسـتـ کـهـ بـتـارـیـخـ دـینـ بـیـشـترـ رـابـطـهـ دـارـدـ اـزـ آـنـکـهـ بـتـارـیـخـ فـلـسـفـهـ وـ مـقـصـدـ وـ اـيـنـجـاـ هـمـیـنـقـدـ رـبـودـ کـهـ اـهـلـ تصـوـفـ اـزـ فـلـسـفـهـ نـیـزـ رـنـگـ گـرـفـتـهـ وـ مـتـأـثـرـشـدـهـ وـ الـبـتـهـ وـقـتـیـکـهـ اـزـ فـلـسـفـهـ اـسـلـامـیـ دـرـمـاـ بـعـدـ سـخـنـ رـانـیـمـ ضـمـنـاـ بـیـانـ خـرـاـهدـ شـدـ .



بنافلی «جروح بایه کد ها ز محصلین پوهانی



جزیات آن دیشه و فکر قرن نزدیه از نظر برتراندر مل  
وقتی با فکار برتر آن در مل پسی برده میتوانید که از رابطه او  
با ارسطو کرامی انگلیس مطلع بوده در آن باره  
معلومات کافی داشته باشید.

خزینه فلسفه، روئیز (ص ۱۰۲۶)

حیات فکری قرن نزدیه بیش از هر  
قرن، گذشته پیچیده تر بود که این وضع  
بچند علت معلول است:

اول - جوانانگاه فکر از هر وقت  
دیگر و سیعتر گردیده بود، امری کا  
رسیه در این راه کمکهای مهمی انجام  
داد، واروپا بیشتر از ازمنه ماضی  
با فلسفه قدیم و معاصر هند آشنایی  
پیدا کرد.

دوم - ساینس، که تا قرن هفده  
منبع بدعت بود، در ساحه های معدن  
شناسی، بایولوژی و کیمیای عضوی  
فتوات جدیدی نمود.

سوم - توآید تو سلط ماشین ساخته ایان

انتساب بر قرآندر مل در سال ۱۹۴۰ میلادی  
بهیث استاد فلسفه در کالج سنت نیوبارک  
در گکهای خشونت و غصب تمام بدلر جامهای متعدد  
وابجنبش آورد.

اینها کرسی استاد و فیلسوف شهر را بنا می  
کردند. این حلقه های متعدد رسالت را برای  
جوانان شهر نیو یارک خطر میدانستند.

لیکن نخجیر این همه اتهامات متعدد بود  
که برای عقیده و ایمان خود قربانی دهد. در  
دوران جنگ اول جهانی رسول را، بعلت  
اینکه از مدرسه فکری ردیکال جانبداری  
میکرد، زندانی نمودند. ردیکالهای دست  
چه عقیده دارند که رسول را وقتی شناخته  
میتوانیم که از رابطه او با ارسطو کرامی انگلیس  
مطلع باشیم.

برتراندر مل بخانواده رسول، یاسکنی

اجتماعی را تکان شدیدی داده طرز  
تفکر انسان را در باره فرهای ایشان و رابطه  
آن با محیط فزیکی؛ دست تحول سپرد.  
چهارم - طغیان شدید فلسفی و  
سیاسی علیه سیاست های عنعنی چه در  
جهان اندیشه و فکر و چه در قلمرو  
اقتصاد و سیاست، باعث گردید که  
بساعقاید و موسماتیکه تا آفر و زبر بنای  
خلال ناپذیری استوار بود، متزل گردد.  
این طغیان دو مشکل داشت یکی  
رومانتیکی و آن دیگر عقلی  
طغیان رومنانتیکی را  
موسولینی و هتلر از بایرون (Byron)  
شوپنهاور (Schopenhauer) و نیچه  
(Nietzsche) میگیرند طغیان عقلی  
توأم با فلاسفه ای شروع میگردد که از  
انقلاب فرانسه چانبداری میگردند این  
طغیان بعد از مدتی قدری فرم و معنی دل  
گردیده مورد دسترس مدرسه فلسفی  
ردیکالهای انگلستان گذاشته میشد  
ولی درمار کس متبحر از تراظه ور کرده  
سپس راهش را در سرزمین روسیه  
پیدا نمود که در آن مسامان رشد و نمود میکند.

از کهن ترین و معن و فترین خانوادهای انگلستان  
نسبت دارد.

این خا نواده در طی چند نسل رجال و  
شخصیت های سیاسی بزرگی ببر طانیه اعطای گرده  
است. جد او جان رسل، صدر اعظم بزرگ  
حزب آزادیخواه بود که برای تجارت و آزادی  
تعلیم و تربیه عمومی مبارزات دائمی داری او  
انجام داده است.

جان رسل، در عین زمان سعی بليغ بخرج  
میزداد تا از وحدت و یكپارچه شدن اروپا برای  
جلوگیری از حرص و آزمیارک ایستادگی و  
دفاع نماید. رسل تمام اشخاصی را که تاعضو  
کلیسای تائیین شده انگلستان نمیبود اجازه  
نمیداد که در ادارات ملکی کرسی ای را اشغال  
نماید.

پدر رسل، ویکوتو امبرلی، شخص منور  
وروشنفکری بوده سعی نمیکرد تمام فیلسوفی  
برتر اند رسل، را از آلههای جهان غرب آگنده  
سازد، خودش نصب (ارل رسل) را باز میبرداما از موهنه و روثی دست کشید  
و با فخر خود در پس کتب معاش افاده.  
یونیورستی کیمی بر ج اورا بعلت صلح و سنتیش  
از درس معاف گرد. وی مانند سائر شخصیت های  
علمی و نوابع جهان را یونیورستی خود  
ساخت هر کجا که بسیاحت می پرداخت مردمان  
جهان او را با آغوش باز و چین کشاده استقبال  
می نمود.

عشقی که رسل بر وشنی و صراحت داشت  
ناگزین اورا بسوی ریاضیات سوق داد، به قیده

تفوق و برتری فکری جرمنی یا که  
عامل جدیدی بود که با شخص کانت  
(*Kant*) آغاز میگردد لیپنیز  
(*Leibniz*) گرچه یاک شخص جرمنی  
بود اما اکثر آثار خود را بلا تین و  
فرانسوی مینوشت با آنهم از فلسفه  
جرمنی بسیار متاثر بوده. ایمپریالیسم  
(*Idealism*) جرمن بعد از کانت و  
همچنین فلسفه بعد از لیپنیز شدیداً زیر  
نفوذ و تأثیر تاریخ جرمن رفته بود.  
بسیار چیزهایی که در تفکر فلسفی جرمن  
عجیب مینمود چیز دیگری نیست مگر  
انعکاسات فکری یا که مات زنده و  
نیرومند که توسط اتفاقات تاریخی از  
استفاده طبیعی قوه خود محروم مازده  
است. موقف بین‌المللی جرمنی مر هون  
امپراطوری مقدس روم میباشد لیکن  
بتدربیع امپراطوری کنترول لفظی و  
غیر واقعی را ارادت میدهد.

چارلس پنجم آخرین امپراطور  
نیرومندی بود که تمام قوه و سیطره وی  
مر هون آن دارایی بود که در اسپانیه  
داشت ریفار میشن؟ دوره اصلاحات  
و جنگهای سی‌ساله از وحدت جرمنی

رسان پیشرفت ریاضیات میز «بزرگ قرن  
نوزده میباشد رسن عارف 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 سرچشم میگیرد و اولین  
قانون اخلاق عبارت از فکر کردن درست است»  
رسن میگوید: «بهتر است تمام جهان محو و  
ناابود گردد تا من و یادیگری بدروع معتقد گردیم»  
رسن میگوید: «هنوز که فکر میکنیم تربیت  
نشده ایم بشر در مرحله ابتداء نیاز نمایش 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 روش و فن در مرحله ابتدائی هستیم  
تصور میکنیم که تعلیم و تربیه عبارت از انتقال  
مقدار معینی از معلومات است در صور تیکه  
چنین تصور درست نیست چه تعلیم و تربیه  
تکمیل و بسط وضع حالت روحی انسان است  
از خصوصیات بر جسته اشخاص کودن آنست  
که عقاید و ازود و بفلور متعلق به پذیرنده ولی  
اشخاص عالم و رسیده بعد از شک و تردید زیاد  
آنهم با قید و شرط، چیزی را قبول میکنند  
بسکار بستن روشهای علمی تربیتی تا اندازه‌ای  
مارا بوجдан عقلی راهنمایی میکند تا آنچه را  
که بواسطه آن مسلم دانستیم باور کنیم و آنچه  
را که نادرست بیاییم از آن تجاهل فرماییم. تربیه

هرچه باقیماند ه 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 ه فقط یک  
ایالت جرمنی، پروسیا، در بر ابر فرانسه  
پیروز انه مقاومت کرد، و بخاطر آن بود  
که فریدریک افریدریک کبیر میگفتند  
لیکن بعد هابرو شیانپز زیر سم ستور ان  
فشو ن زاپلیون خردگر دید و در مصاف  
جینا (Jena) تمام مغلوب و مقهور  
گردید و رستاخیز پروسیا تحت راهنمایی  
بسمارک چنان مینمود که گویا دوره  
های الاریک (Alaric) شارلمان  
Charlemagne ) و بربروسیا  
Barbarossa ) احیاء شده است  
(جر من هاشا رلمان راجر من میدانند  
نه فرانسوی) بسمارک وقتی فکر  
تاریخی خود را انسان میدهد که میگوید  
«کنوسا (Canossa) نخواهم رفت»  
گرچه پروسیا از نگاه سیاست تفوق  
و برتری داشت جر منی غربی از لحاظ  
فرهنگ و ثقافت بمراتب گزیده تر و  
مترقی تراز آن بود. این گفته آن نکته ای  
را تأیید میکند که چرا آشخاص متبحر

بانچنین روش میتواند در درهای مارا دوا کرده  
احفاد و اولاد مارا برای بنیاد گذاری جامعه  
نوین آماده سازد »

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

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

عدهای برآ نند که رسل از پسر رگترین  
متفسران جهان از گلوسا کسون است .  
برتراند رسل روح مصالحه ناپذیری میباشد که  
از خطر نمی ترسد و همیشه بزرگ تحول آمده است  
وی بهو و خطای خویش اعتراض میکند ،  
از استقلال فکر و قضایت آزاد برخوردار  
است . رسل سبک مخصوص دارد مگر زیبا  
و سهل الممتنع مینویسد نوشته های وی زیر ذاتی  
ونفوذ پیلک سکول (مدرسای که شاگردان  
و ابرای یونیورستی آماده میسازد) نرفته است.  
یکنی از خهمویات بارزو بر جسته آثار رسل  
اینست که خط سیر فکری آن ، مطابق هدف  
اساسی ، با توانایی و چیره دستی تمامی قطع  
میشود و یا ادامه می یابد . این شخصیت متفکر

و دانشمند از قبیل گوئته و غیره از پیروزی ناپلیون در جیناالند و را بدل راه ندادند. تا در اوائل قرن نزده جرمنی از فرهنگ و ثقافت گونا گونی نمایند گنجی میکرد. در پوشای شرقی سیستم بر دگی (Ser Fdom) هنوز عطف توجه میکرد. ارسانی کر انتها گر دونواح غرق در بای جهالت روستایی بودند. کارگران و زحمتکشان حتی از الفبای تعلیم و تربیه بسی بخوبی بودند. از طرف دیگر جرمنی غربی قسمًا زیر نفوذ ایام سلف وهم از قرن هفده بعده زیر نأثیر فرهنگ و ثقافت فرانسه بود. چون قسمت غرب جرمنی را قوای فرانسه انقلابی تسخیر کرده بود از همان جهه دارای موسسات لیبرال فرانسوی گردیده بود. عده ای از شهرزاد گان منور بوده از هنر و ساینس حمایت میکردند این شهرزاده ها بتقلید از شهرزاد گان دور هر نسانس در بار خود را برآه می انداختند که مثال بارز این گفته همانا ویمار (Weimar) است گویند دیوک از کوتاهی حمایت و پشتیبانی میکرد.

برای مقاعد ساختن طرف مقابل از بذله گویی و استهza، مگر در داخل چوکات ادب و منطق، درین نمی نماید و بهمین علت بوده که اشتاین از خواندن آثار رسل محظوظ میگردید.

برتراند رسل در تأسیس منطق ریاضیات معاصر سهم بارزی دارد. وی با همکاری وایت هید اثری را که موسوم به (Primcepiu Muthemutica) درین سالهای (۹۱۰-۹۱۳) بر شه تحریر در آورده است بعقیده عده ای از متفکرین این اثربرگی از جامع ترین و فرا گیرنده ترین آثار است که راجع به سیستمهای ریاضیات توشته شده است.

رسل ابتدا ریاضیات را فلسفه اید یا لی میدانست. اگر درست بنگریم ریاضیات تنها حقیقت را در بردارد بلکه با لا ترین زیبایی را نیز شامل است وزیبا یعنی آن ما نمود زیبایی مجسمه های سرد و سختی است که با هیچ یک از جنبه های ضعیف ما سروکار نداشته باشد فریبندگی باشکوه نقاشی و موسیقی میباشد و میتواند بکمال محضی بر سر که صفت برترین هنرهاست. پس از رسل اینقدر نسبت بر ریاضیات اظهار عشق و علاقه مینماید؟

آنچه رسل وابسوسی ریاضیات میکشد عینیت و عدم تعلق آن با شخصیت است چه تنها در ریاضیات حقیقت ابدی و علم مطلقاً دیده میشود. رسل بعد از مدتها باین مدرسه افلاتونی و داع گفت و ریاضیات را وسیله ای برای ساینس

شهرزاد گان با وحدت جرمنی مخالف  
بو دند زیرا وحدت آنسامان آزادی و  
استقلال شاوزرانه دیدمیکرد این شهرزاد گان  
باوطن پرسقان روی خوش نشان  
نمیدادند. اشخاص بزرگ و ناماوار یکه  
از دربار شهرزاد گان تجمع می‌دند فیز  
با وحدت جرمنی علاقه نداشتند. این  
دسته مردم ناپلیون را نمایند و مبلغ  
فرهنگ عالی نرا از فرهنگ جرمنی  
میدانندند.

بشدريع، در مرور قرن نزد فرهنگ  
جرمنی پروستانت بصورث روز افزونی  
پوشایی شد فریدریش کبیر که  
متفسکر آزاد مشرب واژه هوا خواهان  
فلسفه فرانسه بود مجاهدت میکرد تا  
براین را مرگز فرهنگ و ثقافت سازد  
اکادمی براین رایلث فرانسوی معروف  
(*Maupertuis*) برای همیشه  
اداره میکرد اما بالاخره شکار حملات  
و لترگردید. مجاهدت‌های فریدریش  
مانند مایر مطلق العنا نهای همعصر  
وزمانش برای اصلاحات موءسسات  
سیاسی و اقتصادی بوده فقط برای  
بوجود آوردن یکدسته منورین اخیر بود.

دانست وهم بالاخره منطق را جزء فلسفه تصور  
نگرده آنرا در دردیف تیو ری عمومی ساینس  
مطالعه میکرد بهمان علت بود که وی میگفت  
«اگر فلسفه بخواهد کار مقیدی را برای بهمان  
بشریت انجام دهد باید مسائل خود را از ساینس  
طبیعی بگیرد نه از آلهیات و اخلاقیات» باساس  
همین مفکوره است که رسول داشت علمی را  
توصیه میکندور یا یسم عقل سليم را از ایدیا یسم  
بهتر دانسته مقر و عن بحقیقت بیندارد.

برقرار اندسل با امریکا، هندوچین مسافت  
میکند. وی در چین مفتکوره تأسیس شده خود را  
دگرگون میباید واروپا را هم چون دست  
کوچکی میبیند. در بر ابر چون پهناور، دارای  
فرهنگ و ثقافتی قدیم تروشا یاد 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 بگررا از میان بردارد  
نژاد بشر محونیگردد و تمدن پدایان تمیز سد  
زیرا تعداد عظیمی از چیزی ها بجهات میماند. چین  
از بسیاری جهات، بزرگترین مملکتی است که  
دیده ام عظمت چین تنها از جهه تمدن یانفوس  
آن نبوده بلکه از لحاظ هوش و عقل آن نیز  
میباشد من ملتی با چنین ذہنیت باز و واقع بینی  
نمی شناسم. مردم چین حقایق را طوری که  
هم استقبال کرده خود را فقط به جنبه  
محصولی از آن مشغول نمیدارند.

اخیر بود بعد از آینه که فریدریک در گذشت جرمی غربی تو انسست مردان بزرگی در زمینه های فرهنگ و ثقافت بجهان تقدیم کند. فلسفه جرمن نسبت بادیات و هنر آن بیشتر پروشیابستگی و علاوه داشت. کانت زیر پرچم فریدریک کبیر آرمیده بود، فیشته (Fichte) و هیگل (Hegel) در بر لین سمت استادی داشتند. کانت کمتر زیر نفوذ پروشیابود، چرا که در اثر آلهای اسلام خویش مورد تو بخ و سرزنش حکومت پروشیا قرار گرفته بود. لیکن فیشته و هیگل زبان فلسفی پروشیابودند. این دو تن را هر ابر ای تعیین هریت و تشخیص و طنزپرستی روزهای پسین جرمی، در حالیکه پروشیار اینیث معروفی مینمودند، هموار کردند. مفکوره فیشته و هیگل را فاریخ نویسان بزرگ جرمن از قبیل محسن (Mommsen) و تراویتشکی (Treitschke) را تاریخ منعکس مینمودند. بالاخره بسمارک موافق شد که ملت جرمن را زیر پرچم پروشیا متحددسازد. در نتیجه این پیروزی بسمارک آن عناصر فرهنگی که کمتر هوا خواه و طرفدار بین المللی بودند تشویق گردیدند.

بعد از مرگ هیگل فلسفه اکادمی بحال عنزوی باقی‌ماند و از همین جهت آنقدر ارزش و اهمیتی ندارد. فلسفه امپریکل (آن مدرسه فلسفی که آزمایش را پایه دانش میدارد) تا اخیر قرن نزده در انگلستان نفوذ درجه اول داشت، در فرانسه نیز وضع بدان منوال بود؛ اما بعد هابتدیریج کانت و هیگل تاجاییکه بامدادان فلسفه تکیکی نعلق دارد در نیورستی های انگلستان و فرانسه را فتح کردند. بطور کلی مردمان تعلیم یافته و تربیت دیده ازین نهضت فکری آنقدر متاثر نشدند که اصل ساینس هنائر گردیده بود. فریستند گذیکه این نهضت فکری و عنونه اکادمی را در آثار خود منعکس مینمودند؛ از اشخاص درجه اول علمی نبودند و بهمان علت اهلیت آنرا انداشتند که از عهده اشاعت افکار کانت و هیگل بخوبی و شابستگی بد رأیند.

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

سکولاستیل بود، علی‌الا کثر بالفکار پیر و زمند عصر در تماس نیامده بود. هر زمانیکه واقعیت امر بدان منوال باشد موه رخین فلسفه کمتر باستادان فلسفه اظهار عشق و علاقه مینمایند و بیشتر متوجه حال بدعت گذاران. در جهان فلسفه میگردد. اکثر فلاسفه فرانسه، که از انقلاب جانبداری مینمودند ماینس را باعتماد مزج میکردند و درین روش از روسو (*Rousseau*) (دنبال میکردند). هلوتیس (*Helvetius*) و کاندر وکیت (*Condorcet*) از اختلاط مدرسه اصولت عقلی و مدرسه جذبه و نشہ معجونی میسازند که حقیقتنا در این کار سرآمد همگانند.

هلوتیس اثرش را که موسوم به دی لی اسپرت (*De l'Esprit*) (بود توسط ساربون (*Sorbonne*) محاکوم بیابد و سپس بدست دژخیمان و جلادان طعمه حریقش میبینند. این اثر را بنتهم (*Bentham*) در سال ۱۷۶۹ مروکرده بود و بعد از مطالعه فوراً تصمیم گرفت که تمام حیاتش را وقف پرسیهای قانون نماید بنتهم میگفت: «همان خدمات زایدالوصفي را که بیکن در جهان فزیل انجام داده است هلوتیس تو ائمه است که بهمان پیمانه برای جهان اخلاق خدمت کند. جهان اخلاق بیکن خود را دیداماچشم برآه بیکن دارد.» جیمز میل (*James Mill*) در رهنمایی و تعلیم و تربیه فرزندش جان ستوارت از پرسیب‌های هلوتیس استفاده و استفاده میکرد.

هلوتیس ازین دکتورین لاک (*Lock*) که دماغ بلوچه میبیندی (*TabubaRasa*) میماند دنبال نموده مقیده دارد که تمام اختلافات فردی زاده تعلیم و تربیه است. نبوغ رایل امر اتفاقی می‌پنداشد... انسانهای جاهم پابصره و خود میگذارند زه کودن و احمق، تعلیم و تربیه است که انسان را احمق میسازد. هلوتیس در اخلاقیات طرفدار مدرسه اصولت سودمندی (۱) بوده و خرسندی را نیکی می‌پنداشت، در مذهب دیست (۲) *Deist* و سخت برخوارف روحانیون بود. (۱) *Utilitavian* : کیکه سودمندی چیزی را بالاتر از کیفیات دیگر آن میداند. (۲) *Deist* : خدا پرستی که پیامبران و مسایل دیگر دیگر دیگر بانت اعتقاد ندارد.

هلو تیس در تیوری دانش از دکتورین لاک با تعدد بلات جزوی طرفداری میکند در حالیکه از تیوری و نظریات لاک استفاده کرده ام میدانم که مفکرها های عازاده خواص ما میباشد . »

هلو تیس عقیده دارد که احساس یگانه منبع اعمال ، افکار ، هیجان ، شور و معاشرت است . وی باین ذکر روسوروی خوش نشان نعیده دارد که ارزش دانش را پسیار عالی می پندارد .

دکتورین هلو تیس خوش بین است زیرا اورا عقیده برآنست که تعلیم و تربیه مکمل انسان را با تمام معنی مکمل بیار می آورد . هلو تیس پیشنهاد میکند که تعلیم و تربیه و قنی بدرجه اکمال میرسد که روحا نبون را نگذاریم در امور تربیه مدد اخلاق نمایند .

کاندور کیت ( ۱۷۴۳- ۱۷۹۴ ) و هلو تیس همفکر و هم رأی هستند در حالیکه کاندور کیت بیشتر زیر تأثیر رومد رفت ، کاندور کیت برآنست که حقوق بشر فقط یک منبع دارد و آن اینکه تمام انسانها جانداران حسام بوده قوه تعقل و استدلال دارند و مفکرها های اخلاقی جزو وجود ایشان است . لذا ازین گفته بر می آید که انسانها انباید به طبقه حاکم و محکوم دروغگو و ساده لوح تقسیم کرد : برای این پر نسب هاسدنی ( Sydney ) جانش را فدا کرد ، لاک آنرا مخلوق فکر خود معرفی کرد و روسو در اکشاف آن پرداخت کا ندور کیت میگوید : « لاک برای نخستین بار مهد و دیهای دانش بشر را نشان داد . روش او بزودی روش تمام فلاسفه قرار گرفت پر نسبیهای لاک در اخلاقیات ، سیاست و اقتصادیات موء فق است . »

کاندور کیت انقلاب امریکا را داد و باشندگان مستعمرات و رای انتلانتیک گفت : « شما همان حقوقی را دارا میباشید که باشندگان نصف النهار گرینویچ دارند ، قانون اساسی ایالت متحده از حقوق طبیعی الهام میگیرد و انقلاب امریکا حقوق بشر را بعام ازو پا از نیوا ( Neva ) نا گودل کیو بر ( Gaudalquivir )

پخش نمود. پرسنیهای انقلاب کبیر فرانسه از پرسنیهایی که امریکا تو سط آن رهنمایی میشود سرمهتر، واضح‌تر، و عمیق‌تر میباشد. این کلامات را زمانی کاولدور کیت دست تحریر میسپرد که از دست حکومت را بسپیر (Robespierre) پنهانی زندگی میکرد و بعد از مدت کوتاهی کاولدور کیت را امیر وزنانی نمودند. وی در زنان در گذشت لیکن علت و چگونگی مرگ او بکسی واضح نگر دید. کاولدور کیت برای زناحقوق مساوی را قائل بود. هم‌او راموسس آیوری نفوس مالتوس<sup>۱</sup> می‌شناسند. این آیوری آن سیه روزی را که نصیب مالتوس نمود کاولدور کیت از آن در امان ماند و علت آنهم این بود که وی آیوری نفرم را با کنترول تولد مزج نموده بود و بدینوسیله برای فرار خویش راه رانده دیده بود پدر مالتوس از پیر و ان کاولدور کیت بود مالتوس بو سیله پدر خویش با آیوری نفوس آشنا گردیده بود. کاولدور کیت بیشتر از هلو تیس هیجان، شور و خوش بینی داشت. او عقیده داشت که با پخش نمودن پرسنیهای انقلابی فرانسه میتوانیم بدبختی‌های عمده اجتماعی را از میان برداریم. این‌که کاولدور کیت بیش از سال ۱۷۹۴ میلادی زنده نبود مسعود است.

دکتورین‌های فلسفه انقلابی فرانسه را در انگلستان ردیـکالهای فلسفی که در اس آن‌بنتهم واقع شده بود، رواج دادند در وهله نخست بنتهم تماماً بقانون دلچسپی داشت. بعده روزان و بتدریج دلچسپی بنتهم وسیع تر گردید و افکار وی و از گزون کنده شد. بنتهم بعد از سال ۱۸۰۸ میلادی در ردیف جمهوریت خواهان قرار گرفت و سپس گرویده آیوری مساوات زناها و دشمن سر سخت امپریالیسم شده و بحیث یک دموکرات سر سختی قد علم نمود. وی بعضی از این افکار خود را از جمز میل بودیعه گرفت.

بنتهم و جیمز میل بقوه خارق العاده تعلیم و تربیه عقیده داشتند پذیر فتن پرسنیب و خرمندی بیحد و حصر برای اکثریت مردم بدون شک و تردیدزاده احساسات دموکراتی وی بود لیکن آیوری مزبور مستلزم و متضمن مخالفت شد.

با دکتورین حقوق بشر بوده که آنرا در ردیف «لاطابلات» میگذاشت. ردیکارل های فلسفی از اشخاصی چون هلو تیس و کاندر و کیت چندین فرق داشت. از نظر طبیعت و مزاج، ردیکال های فلسفی برد بار و پر طاقت بوده خیلی ها مشتاق بودند که تیوریهای خود را ادا تمام تفرعات در چوکات عمل بگنجانند. این اشخاص بافتادیات ارزش زیاد میدادند و معتقد بودند که اقتصاد بصورت ساینس انکشاف یافته است. تجایلات و شور هیجان از بگیز یکه در بنتهم و جان ستوارت میل وجود داشت در مالتوم وجیمز میل دیده تمیشد تیوری نفوس رقتزای مالتوم کار گران را اختار میداد و بهامیلهای ایشان نویلد فقر و ضلالت میداد. فرقیکه بین پیروان بنتهم و اسلاف فرانسوی او وجود داشت این بود که در انگلستان صناعتی تصاصم سراسام آوری بین کار فرمایان و کار گران وجود داشت و این تصاصم باعث بوجود آوردن اتحادیه های کار گران و سوسایلسم میگردید. درین تصاصم بنتهم و پیروان مدرسه فکری او از کار فرمایان چابداری میکردند و برخلاف کار گران داخل اقدامات میشدند. آخرین نهاینده مدرسه فکری بنتهم، جان ستوارت میل، بتدریج از عقیده پدرش، جیمز میل، در میگذرد و روز بروز کمتر و کمتر با سوسایلسم عداوت میورزد.

در عین زمان ایمان ستورات میل در مورد صدق اقتصادیات کلاسیکی متزلزل میگردد و قرار آنوبایو گرافی او این اعتدال فکر و رقت طبع در اثر مطالعه آثار شعرای رومانتیک اورا میسر گردیده بود. پیروان مدرسه بنتهم، در وهله اول، انقلابی های معتدلی بودند اما بتدریج دست از دامان انقلاب برگرفتند که علت آن قسم اعمول پیروزی ایشان بود چنانچه حکومت برطانیه را با بعضی اهکار و نظریات خود متفااعد نمودند و قسمی اینکه از نیروی روز افزون مو سیالسم و اتحادیه های کار گران بر حذر گردیده بودند. اشخاصیکه علیه عنجه قد علم کرده بودند طور یکه قبل از آن اشاره

نمودیم، دونوع مردم وجود داشت یکی طرفدار اصالت رومانیکی و اندیگری از اصالت عقلی. کالدر و کیت از هر دو عنصر متأثر بود و بنتهم و پیر و انش هر دو کاملاً عقلی بودند و بدان متوال دو دوقف فکری سوسیالیست هاییکه علیه بنتهمی ها و سیستم اقتصاد تأمیس شده، بخی کرده بودند، این فهضت زمانی فلسفه مکملی نداشت که مارکس باقلم و علم قیام نکرده بود.

شکل رومانیکی این بغاوت از شکل عقلی گرچه هر دوازده آن-لا ب فرانسه و فردیک بهم بودند بسیار فرق داشت شکل رومانیکی این بخی را در بایرن (Byron) بالباس غیر فلسفی در مقابل چشم خویش مجسم مینگرید.

لیکن شوپنهاور و نیچه بدان بخی و رستاخیز زبان فلسفه بید هند. درین مورد تمایل چنان است که عزم را بر فکر برتری دهنند؛ تنهایی عقل را طاقت فرسا خواند و بعضی اشکال تشتت و زورگیری را بستایند.

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 درین آن رشی ها میتوان سراغ داد. لیکن در روسیه شکل عقلی این بغاوت علیه سیستم تزاری شروع گردید در آن سامان شاهد بیروزی را در آغوش کشیده جر منی بود که همواره و بیشتر از مایل ممالک برای پذیرفتن شکل رومانیکی مستعد و آماده بود و این امر گریزی بود برای سازمان حکومتی که علیه مدرسه اصالت شغل بسود عزم عربانی قیام کرده بود.

تا اینجا با فلسفه هایی سروکار داشتیم که از منبع عنجه ادب و سیاست الهام میگرفت. اما دو منبع فلسفی دیگر فیز وجود دارد: سیانس و تولید توسط ماشین. نفوذ قیوری الخیر الذ کربا مارکس شروع گردیده بمرور زمان بر اهمیت و سلطه خود افزوده می آید. اول الذ که از قرن هفدهه بعده کسب اهمیت میگند لیکن در قرن نوزده با اینجه جدیدی خود را می آراید.

رولیکه داروین در قرن نزدیک بازی میکرد بار و لی شباهت دارد که گالیله و نیوتن در قرن هفدهمی باختنند تیوری داروین دارای دو فصل میباشد. از یکطرف تیوری ارتقاء داروین عطف توجه میکند که باسas آن صور و اشکال مختلف حیات بتدریج از سلف مشترکی انسکاف نموده است. این دکتورین که اکنون مورد قبول اکثر مردم واقع گردیده چیزی جدیدی نیست این تیوری را لامارک (Lamarck) یاددار و بن ایرمس (Erasmus) آنزموندر (Anaximander) مورد دسترس اهل خبره گذاشته بودند. داروین شواهد و برآهین زیادی برای دکتورین مزبور رنه 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 پشتکار داروین بود که تیوری مزبور بازیور علم آر استه گردید اما این امر فمیر سازند که وی موه سس آن تیوری است.

قسمت دوم تیوری داروین با «مجادله برای حیات و ادامه زندگی بهره آنکه فیرومند وقوی است» سر و کار دارد. حیوانات و نباتات زودتر و سریعتر از چیزی که 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 فرا رسید محو و نابود میگردد.

چه چیز باعث بقاء میکردد؟ تایلر حد بدون شک و تردد طالع، لیکن باش علت مهم دیگری نیز وجود دارد. حیوانات و نباتات تمام آمانند و الدین و اسلام خود نبوده بلکه در اثر افراط و نقص کرکت فرق واضح در آنها دیده میشود. در یک محیط معین و مشخص افرادیکه بیک خانواده تعلق دار دبتنازع برای بقاء میبرند. و آنکه با محیط خود سازگاری و توافق مینمایند بحیات و زندگی خود ادامه میتوانند. پس هما نظریکه با محیط سازگاری میکنند نه تنها بزندگی ادامه داده

میتواند بلکه در دوره هر نسل با درنظر گرفتن توافق با محیط بر تعداد احفاد واولاد خود می افزایند.

با ماس این قانون آهو باید بعد از هر نسل سریع تروتند تر بود وزراfe 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 نمیتوانند. در هر صررت این فهمت تثویری داروین مورد علاقه و دلچسپی موئر خین قرن نزده نبوده. نکته مهم اینست که وی چنین می پندارد که تیوری مزبور تمام حیات اقتصادی را که فلسفه ردیکال بحمایت آن برخاسته احاطه میکند. نیروی انگیزه (القا) قرار عقیده داروین یک نوع اقتصاد بیالوجی است که در جهان رقابت آزاد فعال میباشد. این دکتورین و تیوری نفووس مالتوم بود که در قلمرو و حیوان و نبات توسعه داده شده است و این تیوری بنوبه خود صحنه تنابع برای بقاء را در مقابل چشم داروین تصویر میکند.

داروین شخص ایدیالی بود. لیکن تیوریهای وی تاحدی بر خلاف ایدیالسم عنعنوی است. دکتورینی که انسان ها بیکث سویه پا بعرصه وجود میگذارند و تمام تفاوتها زاده تعلیم و تربیه میباشد با دکتورین و راثت داروین ضد و نقیض واقع میگردد . . . . .

بهر صورت یا ث جنبه دیگر لبر السم نیز وجود دارد که توسط دکتورین ارتفاء نقویت میگردد و آن عقیده یار تفاه و اندکشاف میباشد. نا جاییکه او ضائع جهان اجازه خوش بینی میدهد دکتورین ارتفاء را ایدالستها آغوش باز استقبال مینمودند وهم از همیش تیوری بر علیه الهیات اور تودا کسی استفاده میگردد.

حیثیت و پایه عالی بیالوجی باعث آن گردید که اهل ساینس و دانش در شرح و بسط پدیده های این جهان ازان استعانت جویندتا اینکه دست بدامان کنا گور بیهای میخانیکی زند.

مطابق تیوری ارتقا هر چیز توسعه میابد و مرحل خردش را می پیماید و از همان لحاظ میتوان حدم زد که فلبر السم و طرفداران ترقی از هم دور نمیباشد. قسمتی از مردم عقیده داشتهند که از دکتورین ارتقا برای مقاصد و اهداف گیهان استفاده کرده میتوانیم. همچنین قسمتی معتقد بودند که مفکوره اور گانسم در جهان قوانین طبیعی کیلد شرح و بسط ساخته و فلسفه بوده طرز فکر اتو میباشد که در قرن هزده رواج داشت، بیمورد و بیجا میباشد. این نظریه، بالاخره، حتی فزیک نظری را متأثر میسازد. ازین مفکوره و دکتورین در جهان سیاست، بطریق از جمعیت علیه افرادیت کار گرفتند. این فکر با سیطر و قدرت دولت و زافرون دولت همنوا افتاده است. نظریه ارتقا بار و حیه ملیت خواهی نیز هم آنگشت و سازگار بوده کار خودش را بدمت دوام میدادتا از نظریه افرادی حمایت کرده باشد.

در حالیکه بیالوجی بر علیه نظریات بیخانیکی صفات آرایی میکرد، تأثیر تکنیک های اقتصادی معاصر بر عکس آن بود. تا او اخر قرن هزده، تکنیک علومی که علیه دکتورین علمی قیام نموده بود، آنقدر تأثیر مهم و بارزی بر افکار مردم نداشت اما فقط با وجود 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 با جهان ماشین و تختنیک بسیار کم در تماس بودند. ایشان از پیروها و طرفداران مدرسه رومانتیک بوده از صناعت اظهار تنفس و از جرم شدیدی می خودند. آنها را عقیده برآن بود که صنعت و ماشین مناظر قشنگ و جاهای دوست دشتنی و زیبا را که سرچشم فیض و منبع الهام است، بدناها و کثیف میسازد. این مفکوره پیروان مدرسه اصالت رومانتیک را در نقطه مقابل افکار طبقه متوسطه قرار میداده و گاهگاهی ابر از اینسان احساسات مدرسه رومانتیک را باقهر مانان طبقه کارگر همدست و همدم میساخت. این هم‌آهنگی البته متوجه بوده است و از همان جهه بود که انگلز از کار لاپل توصیف میکرد اما بعقیده من کار لاپل برای آزادی طبقه کارگر فکر و کار نمیکرد بلکه طرفدار آن بود که کارگرها از بهره کشی بادران امر و زندگ نجات یافته بیهوده کشی بادران قرون وسطی خود ادامه دهند.

سو سیالسم از صناعت آغوش باز استقبال میکرد و از روی نیت پاک و اخلاص نام

سی و مجاهدت مینمودتا کار گر انرا از زیر بار سنگین سیستم کار فرمایان نجات دهد.  
مهمنترین تأثیر تولید توسط ماشین (صنعت) بر لوح ضمیر و صفحه اذهان  
افکار جهان معاصر همانا تصویر قوه و قدوت روزافرون آدمیان است. این نهضت  
فقط قسریع همان عملیه‌ای میباشد که پیش از سپیده دم تاریخ شروع گردیده بود.  
این رستاخیز غظیم تسریع همان مفکره است که انسان تا خود را برای نخستین  
بار توسط اختراع اسلحه و آلات و ابر از چنگال سیاع و در ندگان نجات دادند  
این جنبش تسریع همان عملیه‌ای بود که آدمیان برای بار اول دست گرسنگی را  
توسط کشت و کار از گریان خود دور کرده بود. لیکن این تسریع چنان قوی  
ونیرومند بود که اذهان و افکار اولاد بشر مخصوصاً زمامدار ان امور صناعت  
را یکمرتبه دست تحول سپرد. در رزوگار آن گذشته کوهها و آثارها پدیده‌های  
طبیعی خالی ناپذیری بود لیکن عصر ما کوهی را که سر راه عبور و مرور یابد  
بر میدارد و برای سوراخاطر خود آثارهای مخصوصی 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 یا استفاده سوء از قدرت علم لامه زار  
و بوستان را بوادی خموشان مبدل گر دارد.

... دهائین مانند اجداد خود فکر و زندگی میکردند و موسسات مذهبی، با آنهمه  
قدرت نمیتوانست مردم الحاد و شرک را از لوح ضمیر مردم بزدايد فقط  
چیزی که موسسات مذهبی توanst این بود که موسسه مذهبی امروز را بقیافه  
مذهبی دیروز بنماید لیکن امر و ز مقامات صالحه دولت توسط تعلیم و تربیه میتواند  
ذهنیت روستایی را در مدت بیست و یا بیست و پنج سال بکلی تغییر دهد و در عوض فکر  
مترقی را در کله و مغز آنها بگنجاند.

پس در بین آنها یکه زمام امور ادرست دارند و یا کسانی که باز مامداران در تماس هستند  
در هر دقوه یک نوع عقیده دیگری از کشف می‌ابدیکی همان قوه انسان است که با طبیعت  
در تصادم می‌آید و دیگر اینکه فرماین و ایان آنرا برای کنترول مردم بکار مینمند.  
بهترین وسیله کنترول مردم، تبلیغات علمی مخصوصاً تعلیم و تربیه میباشد ...  
در آنجا بعضی مفکرها بایی و جود دارد که از محدودیت قوه بشری حکایه-

میکند، یخ این طور مفکرره‌ها، که از محدودیت‌های قوه بشری نهایندگی میکند، بزو دی ذوب میگرد. اگر این مفکرره‌ها کاملاً از بین ذمیر و دمگر اهمیت وارزش خود را از دست میدهد و عقیده اشخاصیکه هنوز بر ان مفکرره‌ها استرار است را سخن بوده متنها درجه مسطوح میباشد.

این نظریات تماماً جدید بوده نمیتوان از پیشگزی کنم که چطور رآدمیان با آن مفکرره‌ها توافق نمینمایند. این نظریه جدید باعث تغییرات بزرگ ناگهانی گردیده بدون شک و تردید در آینده نیز طرفاها و مستاخیزهای عظیمی را در خود نهاده و مسترخر اهدداشت. برای انسانها یکه از باده پیروزی سرمایت بوده، قوه بیحد و حصری را بخود قائل هستند و ذات او ازان را بیاد نسخر و استهزا میگیرند باید فلسفه جدیدی تأییف کنم. مگر اقدام بچنین کار از وظائف اهم عصر و زمان مانمیباشد.

گرچه اکثر مردم هنوز بمساویات جهان بشری و دوکر اسی، از نگاه تیوری عقیده دارند مگر تخيیل و تفکر مردم امر وزار تشکیلات اجتماعی زاده سیستم صناعی قرن نزدیکه اساساً غیر دموکراتی است، متأثر میباشد. در سیستم صناعی قرن نزدیکه از یکطرف تولیم‌شرهای حریص صنایع را مشاهده میکنند و از طرف دیگر توده های کثیر کارگران عطف توجه میکند. این دوگر و همیشه در تصامیم هستند. این تصاصم را شهرنشینان سیستم های دموکرات دیده نمیتوانند. لیکن آن تصاصم از دیر باز توجه فلاسفه مخصوصاً فلاسفه بعد از هیگل را بسوی خود معطوف نموده است.

در بین فلاسفه نیچه، بی‌شرمانه از مندادسته محدودی طرفداری میگرد اما اراد مردان و فلاسفه دیگری هم بودند که از منداد اکثریت حمایت و پشتی بازی میخنندند. شاید بنتهم یگانه فیلسوفی بوده باشد که بحیث مبانجی داخل پیکار گردیده مجاهدت بخرچ میداد تا آن دو قطب متضاد را آشتب دهد. در اثر این چنین اقدام‌های گروپ اجتماعی از وی متر جرگردیده بودند. مصالحه بن این دوگر و پ غیر طبیعی بوده پیروزی نصیب آن دسته و گروپی خواهد شد که مطابق ناموس انسکاف باشد. (علی محمد زهما)

## درد انتظار

هر و گارش بزلف یار هنست گی؟ گجا؟ دل باختیار هنست  
راست گویم هنان ناله من بکف شوی خ نیسی اور هنست  
دست و پا بش گرفته خون گسی گی حنا در گن زگار هنست  
دان گیسوی یار بیگو برد بند امر خ دل شکار هنست  
هر زان گسی سلامت باد که ازو تیره روز گار هنست

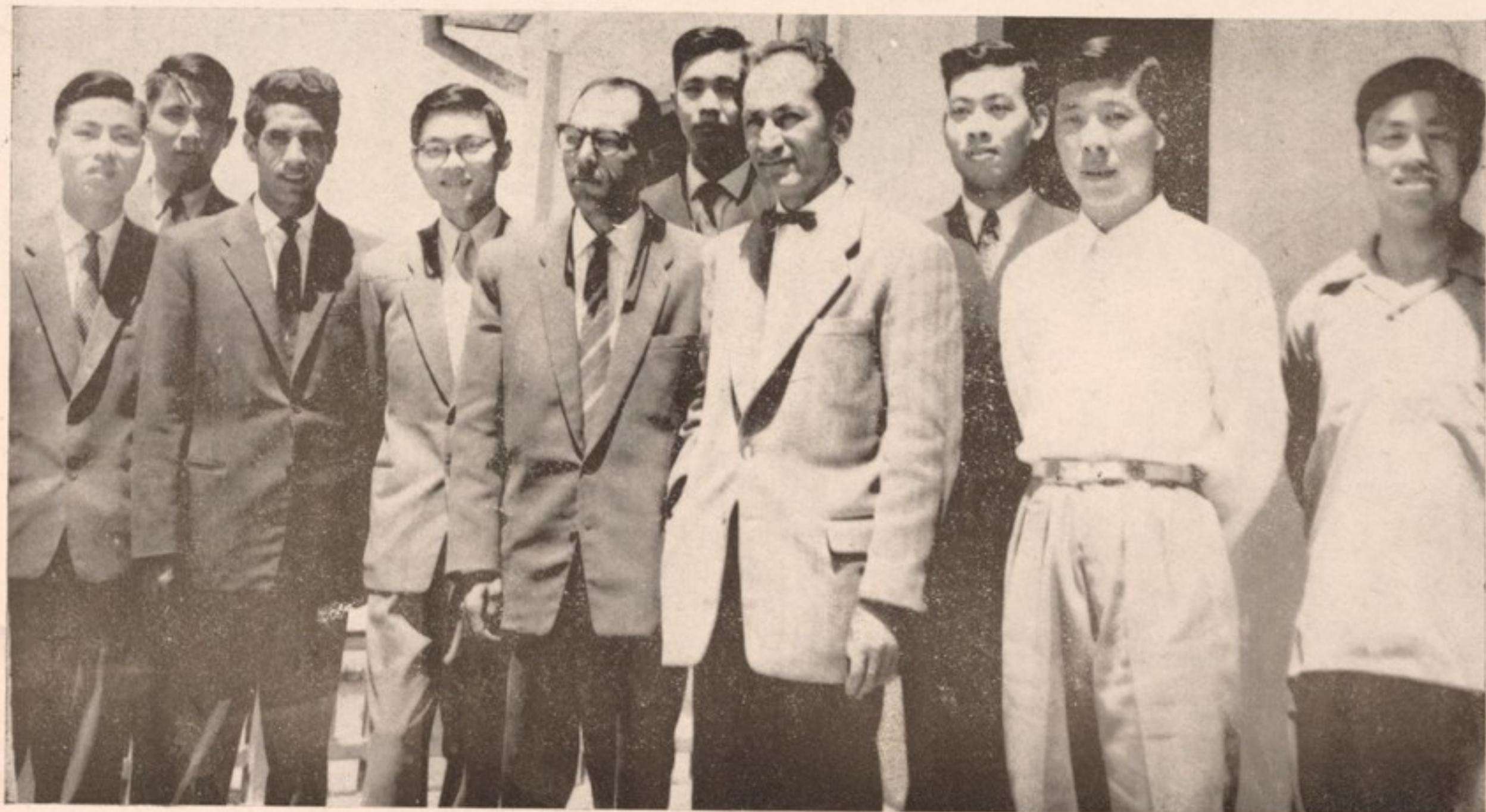
دیده روشن شد از فبار خطش  
فرحت این درد انتظار هنست

(فرحت)

بسیار هه و هه بنا گام بر آید ناههچو تری یک فتنه ایام بر آید  
شو قم نه چنان است بوصول تو گه هر گز گام دلم از ناهه و پیغام بر آید  
مشتاق حرم گرنگرد ههچو تویی را در فیم رو گعبه ز احرام بر آید  
ز بیگونه بهر صبح که از بام برایی سور شیدز خجلات پس ازین شام بر آید

زین طالع بر گئته معوال است که هر گز  
گام دل فبضی ز تو خود گام بر آید

(فیضی)



قسمتی از هیأت تدریسی و محققین چینایی پژوهشگاه



مترجم «نگهت»

# تاریخ مختصر ادبیات

کلاسیک چین

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

دوره هشت‌صدساله از پایان مده ششم یعنی هنگامی که امپراتور (ونتی) از خاندان (سوی) سر اسر چین را متحد ماخت، تامیانه 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 در آمدند؛ امادر دوره دودمانهای سوی و تان، تغییرات جدید اقتصادی، سبب سقوط و انحطاط آنان گردید؛ در عین حال طبقه دیگر ملاکان بوجود آمد و مسترالزم سیاسی نیرو و افزایش پافت. تصادم و اختلاف شدید در بین مالکان زمین و دهقانان بیچاره و بسی پناهی که با جبار و با پرداخت اندک استفاده شده بودند؛ همچنان ادامه داشت و در عین زمان پیشرفت پیر و زمندانه صنایع دستی و تجارت، باعث بیان آمدن طبقه شهری و مدنی باطری تلقی مشخص و مخصوص به خود شدند، گردید معیزه و هم دیگر این دوره، تهاجم پسی در پسی عشا بر شمالی بر چین است که سبب پایداری هنگانی مردمان چین گردیده بود و در نتیجه دشمنی‌ها و ستیزه‌های طبقاتی با مجداده و تلاش بخاطر آزادی ملی؛ توأم شده بود. همه این عوامل و موءثرات تأثیر عمیقی بر ادبیات وارد کرد.

این دوره طولانی هشت ساله، میتواند به پنج دوره کوچک تقسیم شود:  
 سلاله سوی دوره اول سلاله تان  
 دوره دوم سلاله تان و پنج دوره  
 چهاردهان سون شمالی  
 خاندان سون جنوبی و دوره «نانار طلابی»  
 و خانواده یان

۱- سلاله (صری) و دوره اول سلاله (نان)  
 مادیدیم که برخی از شعر اهور نویسنده‌گان دوره سلاله‌های 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،  
 شویه‌ناو-هن، لی او و دیگران، روح قازه‌بی بکالبد ادبیات دمید. نویسنده‌گان دوره  
 اول سلاله تان مانندوان چی، چنتز-انگش ولی خوه، نیز با آنچه در دوره  
 های گذشته در ادبیات ساختگی و مصنوع بود مخالف بودند و مقدمات مرحله  
 جدیدی را در نویسنده‌گی فراهم کردند.

در عین زمان بعضی آثار خوب توسط آن نویسنده‌گان نوشته شد که هنوز  
 تحت تأثیرات قدیم و کهنه قرار داشتند؛ از قبیل: وان پو، یان چیون،  
 لوچاو-لین، واوپین-وان که بنام «چهار شاعر بزرگ دوره اول تان»  
 مشهور هستند. آنان موضوعات و سوژه‌های شهر را مساحت بخشیدند و در ایجاد  
 انواع و قالب‌های جدید مهتم بسز اداشتند. با یتصورت کوشیه «سبک کهنه»  
 «لوشیه «سبک نو» و چو یه 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 کلمه‌های یک مصraig تعیین و ثبیت نشده روش‌ها  
 و طرح‌های قافیه سازی قابل تغییر است. این نوع اشعار پیش ازین دوره بعیان  
 آمده بود اما درین هنگام شکل (یک نوع ادبی قبول شده) را اختیار کرد.  
 لوشیه‌دار ای هشت مصraig است و چو یه چو چهار مصraig دارد. این دونوع شعر،

جدید نبود لیکن درین دوره اصول و قواعد کامل و دقیق برای آنها وضع شد. در دوره اول تان چنین ثبیت شد. بود که بیت دوم و سوم هر شعر هشت مصraعی باید موازن و معادل باشد. بصورت عموم واضح و آشکار است که دوره خانواده تان، در خشان ترین عصر تاریخ شعر چین است. سپاس بر کوشش‌های خستگی ناپذیر سرایند گان دوره اول تان، که با اثر تلاشهای رنج آمیز آنان، شعر چینی در نیمه اول قرن هشتم، با وج کمال و شکوه و عظمت رسید. از میان بسیار شاعران ممتاز این دوره، بزرگترین آنان تو فو، لی پو وان وی هستند. و ان وی (۷۰۱-۷۶۱) باشندۀ شناسی امروزه، گذشته از اینکه نابغه شعر بود، نقاش و موسيقیدان بر جسته یی نیز بود. اشعار و نقاشی‌های او، زیبایی طبیعت را چنان با شکوه و در خشان بیان میکند که یک شاعر دوره بعد از و، درباره این چنین اظهار میدارد:

«شعر او نقاشی، و نقاشی او شعر است.»

برخی از (تابلوهای لفظی) اور ابجیث نمونه درینجا می‌آوریم:

در کنار دروازه بزرگ بر عصایم تکیه کرده ام  
تا ازو زش نسیم لذت برم،

در تاریکی شامگاه آواز چرکه‌هارا می‌شوم.

آفتاب در ورای گذرگاه رودخانه غروب میکرد،

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

رودخانه چنان حزن آسود در جریان است که پنداری از دهانی آدمیز اد گان آگاه است

پرندگان، بساند وستان من، شامگاهان بسوی آشیان پرواز می‌کنند،

دیوار کهنه و فرسوده در جلو معتبر قدیمی،

وبته‌های خزانی در روشنایی آفتاب سرکوه غرق شده اند.

اشعار او درباره دهکده های اطراف و انجان، بسیار معروف است.

تنها در میان جنگل خاموش بانگس می‌نشینم،

بر بسط خویش رامی نوازم و به آواز بلند فریاد می‌کشم؛

هیچ کس نمیداند که من اینجا در بین جنگل هستم،

اما مهتاب در خشان بر من نور می‌افشا ند...»

هیچ موجودی درین دامان تپه دور افتاده دیده نمیشود،  
هیچ چیز بجز آواز های گوناگون ؟  
سایه هایی که در نقاط غلوی جنگل افتاده است  
از روی خزه های سبز انعکاس میکند.

باسبکی که در ظاهر ساده بنظر میرسد و در عین حال خیلی آر استه 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  
خویشن، مهارت خارق العاده دارد. اشعار او عیناً بسانیکث تابلوی زیبا، تمایل  
زیبایی دوستی ما را اقناع میکند.

لی پو (یالی قای)- پو) نیز بسال ۱۷۰ میلادی متولد شد هنگامی که او هنوز  
کودک بود؛ خاکواده اش از شمال غرب بایالت سزخون Szecuan 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  
آن لو-شان آغاز شد؛ او بحیث مشاور شاهزاده یون انتخاب شد. لیکن چون امپر اتور  
از ترس اینکه مبادا شاهزاده تخت و تاج را غصب کند اور اکشت ولی پورا بجنوب  
غرب تبعید گرد. پس از تبعید او بخشد و شد و از تبعید گاه باز گشت و بسال ۷۶۲  
در انخوی Anhwei زندگی را پدرود گفت.

لی پو ماهر ترین شاعر عصر خویش بوده در بسام و ضواعات تو انسایی داشت.  
او در باب مو ضواعات متعدد و گوناگون بسبکها و شیوه ها و اذواق و قالب های  
شعری مختلف، می سرود. بهضی او قات در خواننده، احساس از مسكون و خاموشی  
و شادمانی بسی را بایی که در طبیعت وجود دارد؛ ایجاد میکند:

پکه سفید پر را با هستگی و ملایمت حرکت میدهم،  
با پیراهن باز در جنگلی سر سبز نشتدام.

کلا هم را بر گرفته آنرا بر سنگ پیش آمده بی می آوریم؛  
بادی ملا یم از سوی درختان کاج وزیده سر بر هنر امر انوارش میکند.

با این شعر :

من سرگرم نوشیدن بودم و متوجه تاریکی نشدم ،  
تا آنسگاه که گلبرگ های ریزان ، چین های لباس را پر کرد .  
من می زده بر خاستم و بسوی جو پیاری که غرف نور مهتاب بود روان شدم :  
پرنده گان رفته بودند و آدمیان نیز بتعاداد قلیل بودند . (۱)

او اشرف و مأمورانی را که باعث صحف و فتوافی کشور شده بودند و بدین  
سبب نزدیک شد که مشورش انلو - شان سلاله حکم فرما را بر اندازد ؛ بچشم  
اھانت و فکوهش می بیند . او باری نوشت :

«من یک ماه کامل مست و بسی خبر از خویشن بودم قا شاهزادگان و اربابان را فراموش کنم .»  
و در جای دیگر چنین می نویسد :

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

با وجود بکار از توطن کشندگان در باری و خواستار ان چوکی و مقام بشدت  
دوری میگزید ؛ هر گز نمی تو انت بخطری که مترجه مملکت بود ، بیعلاوه  
بماند و بنا برین در یکجا چنین می نویسد :

من بسوی دشت لویان می نگرم .

آنجا که هونها در حال فر اروپا گندگی دیده میشوند ؛

قطره های خون علفه ار نگین میسازد ؛ شغالها و گرگها کلاههای رسی پوشیده اند .

وازین شعر او آشکار است که دری از رنجها و مرارتهای مردم آگاهی داشت :

نور کمر نگ هلال بر چانگان می تابد ، و من بهنگام شام آواز کلا تکاندن

زنان بسیاری را می شنوم .

که در کنا ررود خانه لباس می شویند .

باد مهرگانی می وزد و من نیک میدانم ،

که زنانی بیشمار سردی گز نده آن را حس میکنند

و بخاطر شوهران خویش که در در ترین نقطه شمال غرب می چنگند نگران هستند

آنسگاه هریک از زنان با خویشن می ازدیشد : «گمان نمی کنم که این جنگ

پیایان پرسد و او دیگر مجبور نباشد که بجنگد . (۲)

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

(۲) ترجمه رویالی .

اشعار او بصورت کلی رومانتیک است؛ لیکن عشق او بزندگی، روحیه منبع و مهده خاوه تمند و ارتباط نزدیک از با مردم، رومانتیسم او را هیبت و سالم و صحیح گردانیده است.

تو فواز هو نان امر و زه بود و بسال ۷۱۲ متوال شدو در هفت سالگی می‌توانست شعر بسراید؛ اما در همه امتحانهای رسمی و دولتی ناکام شد. نا آنگاه که عمرش از چهل گذشت؛ نتوانست یک مأموریت کوچک دولتی را بدمست آورد. درین هنگام، اغتشاش انلو-شان آغاز شد و جنگ و بسی نظمی عمومی، دشوار بهای زیادی را برای مردم ایجاد کرد. تو فو وظیفه اش را از کش کرد و به سخون رفت چند سال در چنقول مشغول کار شد، دوستش بن و وحاتم آنجا بود. وی در آغاز زمستان ۷۷۰ بالای قایقی بزرگی به یان (Yuehyam) جان سپرد.

قاریخ سرودن اکثر اشعارا و پس از اغتشاش انلو-شان هنگامی که ضعف و زبونی کامل امیر انور یان آشکار و آهابی شد، میباشد. تو فو با ادراک عمیق زندگی و اجتماع، نسبت بهر یک از معاصران خوبیش، عمیقت 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 جاده اباقه از جسد های یخ زده .  
ثروت بیشمار و گرسنگی چند گام از یگدیگر دور !

پس از اغتشاش فنا ناپذیری از قبیل کارمند شیخان و افسری در تون کان، سرود. این اشعار مانند اشعار دیگر او در باب خانواده 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:

یک روز هنگام غروب پده کده شیه ها و آمدم ،  
بنو دی پس از من ، ما موری بدانجا در رسید

که برای نظام وظیفه اجباری سر باز جمع می‌سکردد  
در حیاط خانه دهقانی که من در آنجا اقامه کرده بودم ،  
مرد سالخوره یی بتنده از دیوار بالا رفت و ناپدید شد .

\* \* \*

زن پیر آنمرد بدر واژه آمد تاماً موررا پذیرایی کند .  
چگونه و حشیانه آن زن را دشام داد ،  
و چسان او بتلمخی فریاد کشید !  
سه پسرم را بر دند

تادریه چن شامل قشون بازند .  
پس از چندی نامه یی رسید که اشعار میداشت ،  
دو پسرم کشته شده بودند ، و سو می  
هر کز فمیدانست که کدام روز خواهد مرد .  
اکنون درین کلبه

بجز نوه ام که کودکی است هیچکس نیست .  
وما در ش هنوز اورا شیر میدهد .  
این زن نمیتواند بیرون برود ، زیرا هیچ لباس ندارد .  
تاتن بر هنر اش را بپوشاند .  
یگانه کاری که میتوان کرد اینست که من خودم .  
با توبجه هویان بروم .

در آنجا من میتوانم برای شما غذا پیزم ،  
با وجود اینکه پیر و ضعیف هستم ...

\* \* \*

شب با آ هستگی سپری میشد .  
آوازها بخاموشی میگراید  
تنها آوازی که از کلبه بگوش میرسید ،  
صدای ناله و گریه عروس آن سالخور دگان بود .  
من با مدادان برخاستم .  
و در حالی که صرف همان پیر مرد  
با من خدا حافظی می‌سکردد آن همکده را ترا که گفتم . (۱)

(۱) ترجمه ریوی الی .

تو فو نه تنها بدکار ان را اخطار میداد و بقصد آنان سخن میگفت؛ بلکه آرز وی زندگی بهتری را برای همه، بیان میکرد. شعر ذیل، بشر دوستی و نوع پرسنی عمیق اور انشان میدهد:

کاش من هزارا ن هزار.

کاخهای بزرگ و سیع میداشتم

تا همه تهیستان عالم را اپناه میدادم و شادمان میساختم

و آنان را از گزند باد و باران در امان میداشتم

آه، اگر چنین کاخی در بر ابرم نمودار شود،

واو کلبه خودم فروغلتند و من از سردی منجد شوم

بر ضائیت و آرامش زندگی را پدرود خواهم گفت!

مقام او در شعر بزرگ و برجسته است اغلب اشعار او، عقیده به بیرون آینده

بشر و وطن دوستی گرم و پر حرارتی را بیان میدارد. شعرهای دیگر او در با ره

خوازو اده یاد دوستانش، بعض آثار هنری که او را متنلذذ ماخته، یار اجمع بزیبی

طبیعت سروده شاه است. سبک او هوجز و موثر و ترسیم کننده است:

اکنون در طول این سه ما

اشعه پراغ راهنمای کشتی

لا ینقطع در خشیده است

در حالیکه یک نامه از سوی خانواده

بقدر طلا گرفته است.

و آنوقت کسرم را می خارم،

در می یابم که موهای سیدم چنان تشك شده

که گیرا دیگر نمیتواند آنرا محکم گیرد (۱).

تو فر در سالهای اختیزند گیش غالباً رو بدادهای گذشته و چهره های معماز

تار بخی را بخاطر می آورد تا اختلاف عظمت و شکوه گذشته چین را باز بونی

و افحاط اط عصر خودش، نشان بدهد و باینو میله معاصر ان خویش را بمحاجه دات

بزرگتر و کوششها بیشتر بر انسگیزد.

(۱) ترجمه ریوی الی

چانگان امروزه ما

بشكل یک تخته شترنج بزرگ در می آید

تامردان با امپراتوری بازی کنند ؟

بسیار نا وقت نسبت بویرانیهای بزرگ اظهار تأسف میکنیم

سالهای بهادر رفته ، سپری شده ؟

اکنون در قصرهای سلطنتی

و کاخهای اشرف اربابان جدید جادارند ،

حتی شیوه لباس پوشی تغییر یافته است ؟

طلب های جنگ بسوی سرحد های شما فرامی خوانند ،

قشونها بسرعت بنواحی غربی سوق داده میشوند ،

دشمنان در همه جا هستند .

خزان انحطاط بر استی آغاز شده است ،

و من سردی گزنه آن را احسان میکنم

در حالیکه بعقب بروز گاران دیگر مینگرم .

هنگامی که اشیاء طرر دیگر بود و با امروز فرق داشت (۱)

## ۲- دو مردم بسلامه قان « پنج دو همان »

از میانه سده هشتم ببعد ، تغییرات بیشتری در ادبیات چین بوجود آمد .

در نثر شیوه کلاسیک دوباره نیرو گرفت و از نو معمول شد ؛ و در نظم آثار هجومی

و تمسخر آمیز بظهور رسید که نهاینده بر جسته این سبک پوچو . یسی بود . درین

دوره ، اکشاف و توسعه دو نوع ادبی یکی بنام « نز » قرانه هایی 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 ، عده یسی از ایسی نویسان دوره سلاله سوی دوره

اول تان ، سبک مخصوص و متفاوت 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 ولیو خون-یان ، وضع تغییر یافت رجنبش « احیای سبک کلاسیک : در ادبیات آغاز شد .

(۱) ترجمه ریوی الی

هان یور ۷۶۸ - ۷۲۴ ) از زنان یان واقع هونان امروزه ، ولیو شون-یان ( ۸۱۹ - ۷۷۳ ) اهل هو تون واقع شانسی *Shansi* امروزه ، بود . آنان در باره ریفارم و اصلاح نشر ، نظریاتی یکسان و شبیه داشتند و هدف های عمدۀ آنان عبارت بود از ایجاد اهمیت و ارزش و طرفدار ان بیشتر برای آثار کلاسیک دوره کنفوچیوس انک-شاف کن-فو چیا نز ایجاد محیز ات اخلاقی ؛ و پیروی از نویسنده‌گان « دوره جنگ‌های داخلی »، دودمان چن و سلاله غربی هان این اساسه‌ها تأثیر بزرگی برای نویسان دوره تان و نویسنده‌گان بعدی ، وارد کرد .

هان یو ولیو شون - یان نظریات خوبیش را در آثار میان عمالی کردند . هان یو خودش را نماینده کنفوچیانز مصحح میدانست ؛ اگرچه او از بکار بردن همه اشکال گفتار و بیان منسوخ شده بیسی که در زمان کنفوچیوس و منیچیوس رایج بود ، محتاطانه خود داری میکرد . سبک او پرنیرو ، موئثر ، تازه و مشیرین است . وی باری چنین نوشت :

« من در آغاز جرأت نداشم بجز آثار دوره سلاله های شیا ، شان ، و چویا آثار دوره سلاله های غربی و شرقی هان ، آثار دیگری را بخوانم ؛ و جرأت نمی کردم بجز تعلیم نامه های دانشمندان و حکما چیزی را نگهدارم . هنگام استراحت فراموشکار بنظرم می آیم و بوقت کار هایم ، در باره چیز دیگری می اندیشم چنانکه گویی در میان فکر و اندیشه پریشان و گمراه شده باشم ؛ وقتی می خواهم نظریه بیان کنم ؛ نقطه تقسیمی باهمه بیانات دیگر ، بوجود دمی آورم که کار آسانی نیست» از «پاسخی به لی یو »

گرچه ممکن است لبو شون - یان نسبت به هان یو ، سبکی کمتر متھورانه داشت ؛ ایکن سبک او متأثر و استحکام و تمامیت بیشتر داشت . بعض اوقات برای انتقاد زشتی ها و نادرستی ها ، امثال را بکار میبرد ؛ مثلاً در داستانها ی « مرکب کو یچو » یا « موشهای یونچو » .

علاوه برین دنویسنده بزرگ، لیسی، خوان فوچه؛ شن یا - چیه وایسی نویسان دیگر، در احیای سبک کلاسیک سهم گرفتند؛ تا آنکه بتدریج سبک جدیدی در نظر ایجاد شد.

تأثیر توفو در قلمرو شعر، شاعران را واداشت تار و شجدی واستوار تری را دنوشتن آثارشان برگزینند و از جهان سیاست کمتر دوری جویند. شاعر بزرگ این دوره، پوچو-یی بود.

پوچو-یی (Shensi ۷۷۲-۸۳۶) با شنده، شیاکوی واقع شنسی امروزه بود که از آوان عباوت بسر و دن شعر آغاز کرد و پس از بیست سالگی بر تبه مأموریت دولتی رسید. او چندین بار بسببدگویی و مذمت مرکز تبعید شد و قاپایان زندگی در کیوکیان، هانچو، صوچو و جاهای دیگر در مأموریت های نسبهٔ مهم سرگرم کار بود.

پوچو-یی، شاگرد راستین توفو، عقیده داشت ادبیات باید باز شتیهای اجتماعی مبارزه کند؛ و او خودش باساس این عقیده عمل میکرد؛ زیرا اغلب اشعارش هجویه است. مشهور ترین آثار وی عبارتست از «ترانه‌های شنسی» و «نیمه‌جا» «یویه فوی جدید». یکی از اینها «مرد پیر باز و شکسته»، از دهشت‌های جنگکش سخن میگوید:

بسی 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 لشکرکشی بمقابل عشایر «مان»

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

садگی لفظ و عمق و دقت معنی، ممیزه این شاست پارچه شعر و در واقع ممیزه همه آثار پوچو-یی است. اشعار دیگر او که بصفت سادگی و ملائست آراسته است و بدون تحمیل و فرمایش سروده شده، علاقه و دلبستگی شاعر را بمردم عادی و طبقه تو ده نشان میدهد؛ بحیث مثال این چند مصraig از شعر «نیمه تنه ابریشمی جدید»:

(۱) از «شعر چینی» ترجمه آرتورو یلو.

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 فرساوس را مازد گی را میشنود.

پوچو- بی اشعار زیبا و غیر تعالیه‌ی زیادی سروده که یکی از آنها شعر حکایتی طولانی او بنام « پشممانی جاو دان » است. عشق امپراتور رمین خوان به خانمیان،

موضوع دلچسپی برای نویسنده گان فیودال بود. و طرز بیان پوچو- بی در بن

موضوع در شعر معروف « پشممانی جاو دان » بسیار عالی و باشکوه است. شاعر

اندوه و تأثیر امپراتور را پس از مرگ دلدارش، با ترافایی و چیزهای دستی بصورتی

بر جسته نشان میدهد:

هنگام بازگشت او، باغ

با گلهای نیلوفر درختان بید، بحال سابق بود؛

نیلوفر روی دلدارش را بخاطرش می‌آورد،

درختان بید ابروانش را.

و با دیدن اینها

نمیتوانست جلو اشکهای خود را بگیرد.

در عین حال، شاعر بر زندگی پر نجمل و شهوانی گذشته امپراتور

انتقاد می‌کند:

مشوقه اش در او قات 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 طبلهای جنگ از یویان

زمین را بلر زه در آورد

و « رقص با لباسهای پردار » را

پیان رسانید.

اغشتاش ان لو - شان سال ۷۵۵، یکی از و خیم قرین حوادث دوره صد ساله دو دمان تان بود و مصائب و رنجهای غیرقابل بیانی برای مردم بوجود آورد. در واقع بواسطه حکومت غیر مشمول نزدیک بود که دو دمان فرمانر و بر انداخته شود.

با آنکه همدردی و مشاهده و ادراک پوچو - یعنی محدود بود؛ بصورت کلی او در اظهار اندیشه های درونی و عقاید استوار هموطنانش، مقام بسیز ایش احراز کرده است و تمام معنی شاعر معروف و نام آوری است.  
درین دوره، بسیاری شاعران در جهاد درم نیز میز بستند. یان چن، لی شان- ین، تومو، و دیگران همه در ازدیاد و توسعه شعر چینی که کث قابل ملاحظه بیشتر دارند.

در نیمه دوم دوره سلاله تان، نوع ادبی جدیدی بنام (تسز) بظهور رسیده تسز اشعار غنابی است که مصraig های آن دراز و گوتاه 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 گرده از طرف شاعرانی مانند وی تین - یون، از دوره دوم سلاله تان، وی چان، فنین - چی، ای یسو از دوره «پنجم خانواده» اقتباس شد. ازین جمله، بر جسمته قرین آنان. لی یو است، این گوینده، آخرین شاهزاده سلطنت تان جنوبی و اهل شوچو واقع کیان سو است که بین سالهای ۹۳۱- 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 و فقاد، تخیل نیرومندی و زیبایی و تازگی سبک وی ستایش کنندگان زیادی را بسویش جلب کرد.

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

انکشاف چان چی را میتوانیم به مسنه دوره تقسیم کنیم.  
دوره نخست از قرن هفتم شروع میشود و داستانهای اول قرن هشتم ادامه  
می باشد که درین دوره نوشتمن چنین داستانها آغاز شد. در سالهای اخیر حکمرانی  
تان، این نوع ادبی رواج و توسعه یافت.

از میانه قرن هشتم تا پایان قرن نهم دوره دوم اکشاف نگارش حکایتی  
را تشکیل می‌مدد. درین مدت داستانهای کو تاه ممتاز بتعهداد  
زیاد نگارش یافت. داستانهای مشهور «حکایت یکش بالشت»  
«پشمیمانی جاودا»، «داستان یین-یین»، «حکمرانی ایالت باج پرداز جنوبی» و  
«دختر شهرزاده» او همچنان مجموعه داستانهای یک نویسنده. باین دوره متعلق  
است. دوره سوم از ربع دوم قرن نهم شروع شد. درین مدت داستانهای کو تاه  
بر جسته بتعهداد کمتر بوجود آمد امام مجموعه آثار پیمانه بیشتر نگاشته شد. گذشته  
ازین، چون داستانهای زیاد بظهور رسید، مجموعه داستانهای نویسنده گان مختلف  
تزوین شد.

به صورت عمومی داستانهای دوره تان، مخصوصاً آن حکایت‌هایی که بدوروه  
دوم تعلق دارد؛ تصویر روشن، دقیق و کامل اجتماع آن روگار را نمایش میدهد.  
«پشمیمانی جاودا» و «حکایت یکش بالشت» روشن‌های منحط و تلاش‌های شرارت آمیز  
طبقه فرمانروارا برای کسب قدرت نشان میدهد. داستانهای «پیر مردی از شهر  
شرق» و «قار سرخ» دعشهای جنگ و تصادمات بین ملوک طوائف مختلف آن  
روزگار را نمیکند. حکایتهای «دختر شهرزاده»، «داستان یین-یین» و  
«فی‌ین» سرتوشت‌اند و هبارزنان و داستانهای عشق غم انگیز شانرا بیان میکند.  
سبک و تجسم قهرمانان این داستانها بر جسته و ممتاز است. اکثر این نویسنده‌گان  
سبکی گرم و گیرنده و طبیعتی دارند و بابیان جزئیات‌هایی، معیز این مشخص قهرمانان  
را آشکار میکنند. این مخصوصات در داستان «دختر شهرزاده» هم بخوبی مشاهده  
میشود. این حکایت، داستان غم انگیز دو شیوه‌یی است که عاشقانش اور افرادی میگویند

و هنگا می آندر جوان را بسوی دوشیزه هیکشانند که دختر ک رنج دیده در بستر مرگ افتاده است.

«زمرد مدتها دراز بیمار بود و حتی بدون کمک نمیتوانست در بستر پهلو پکر داداما وقتی از آمدن او آگاه شد پسرعت برخاست لباس هارا بر سر خود انداخت و شتابان برای افتاد چنانکه گویی اجنه اورا یاری میکردند.»

همچنان در «حکایت یک بالشت» زمانیکه لرخواب می بیند که بحیث مأموری عالی رتبه مقر رشده سپس بعلت افتر او بد گویی بزندان افکنده میشود؛ نویسنده غم و اندوه بازیگر داستان را توجه میدهد:

«در موطن قدیمی خود بسوی مشرق کوه، زمین خوب و کافی داشتم که مرا از رنج سرما و گرسنگی بدو ر میداشت چه انگرمه شیطانی مرا واداشت که مأمور شوم؟ بین این مأموریت مرا بـکجا کشانیده است.

کاشن میتوانستم یک بار دیگر جاگت پنه خود را در بر میکردم و بر کره اسپم سوار شده بسوی هانزان بر غم میباختم!»

با این طریق، این قهرمانان بشکل موجودات زنده مجسم شده اند - ز مرد در میان عشق و نفرت در مبارزه است؛ لو در باره بهترین طریق کارش بقین ندارد.

نویسنده گان بعد از دوره دو دمان قاپان بنو شتن چنان چه ادامه داده اند(۱)؛ اما بیشتر این آثار بعدی نامشخص است.

نمایشنامه درین دوره نسبت بـداستان کمتر از کشاف کرد؛ ولی با اینهم 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 نما یشهای اکر و باتیل، سرو دن، رقص، نمایشهای خیمه شب بازی و مسخره بازیها.

### ۳ - سلاله سون شمالی

نویسنده گان دوره سلاله «سون شمالی»، ادبیات چین را یک گام دیگر پیش بر دند. در آغاز دوره سون، نویسنده گانی که بنام پیر وان «مکتب شیکون» باد میشولد؛ در پی تمامیت و کمال صوری و ظاهری افتادند و بار دیگر در اشعار

(۱) ده داستان از جمله این حکایتها در اثری بنام «دختر شاه اژدها» توسعه اداره نشریات زبانهای خارجی انتشار یافته است.

شان را ه کج و منحرف و غلطی را در پیش گرفتند اشعار (سز) تامد نی در از  
باصول و قرارداد های دوره «پنج خانواده» مخصوص و پابز نجیر بود؛ اما در قرن  
یازدهم، شعر اعوونو یستند گان ارزش های حقیقی و اصلی تری را سر از نو بوجود د  
آوردند و فصل در خشان دیگری بر تاریخ ادبیات چنین افزودند.  
از جمله شاعران و نویسندهای قرن یازدهم، سه تن بر جسته ترین همه  
استند: (اویان شیو)، (وان ان - شیه) و (سو شیه) یا (سوتون - پو) که اخیرالذکر  
نسبت به بگران ممتازتر است.

اویان شیو (۱۰۷۲-۱۰۰۷) اهل لولین و اقع کیانی امر و زه بود. او بحیث  
یک سیاستمدار، موهرخ، شاعر و ایسی نویس، نهضت احیای کلاسیک را که در  
دوره (نان) آغاز شده بود؛ پیش برد. آثار وی فصحیح و روشن و عاری از ابهام  
و پیچیدگی است و سبکش ساده و سهل و طبیعی و خالی از تصنیع و تکلف است. یکی  
از ایسی های او، خاطرات پدرش را که تو سط ما در ش حکایت شده است؛ در بر دارد:

هنگامیکه پدرت شغل مأموریت داشت شبی نزدیک روشنی شمع نشته بسود  
و میباشد در باب متهمی حکم صادر گند؛ در آن حال دست از کار بازگرفت و آهی کشید.  
من پرسیدم که سبب چیست و او گفت: «این مرد بحسب محکوم شده است و من  
نمیتوانم اور از های سی 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 روزنه بی برای کامیابی پدیدار شود؛ په خواهد شد؟»

درینجا تصویر واضح و روشن یک مأمور مهربان آن روزگار بستانی،  
باز بانی ساده و بسی پیر ایه نمایش داده شده است. اویان شیو اشعار زیادی نیز بزبان  
مکالمه روز مر و سر و ده است و ازینکه ناطق توده حقیر و فروتن قرار گیرد در  
مشک و اضطراب بود؛ طور یکه ازین قطعه او بعنوان «شعری به تو مو» بمحاجه میرسد:

در همین پاییخت را هزنان و دزدان گردمی آیند ؟  
در شمال رو دخانه لشکریان جدید تمرین میکنند ؟  
هر روز گرسنگی و تیره بختی بیشتر  
در جاده ها کمین میکند .

من التجا میکنم که فریادت را  
بطر فداری مردم برکشی !

«بر فباری سنگین» و «استقبال باران» از جمله بهترین آثار اویان شبوست .  
در نشو همچنان در شعر ، او سرمشق نسلهای بعدی بوده است .  
وان ان شیه (۱۰۲۱-۱۰۸۶) که از رهگذر ریفارمهای سیاسی شهرت دارد ،  
اهل پنجان واقع کیانی امروزه ، بود کارهای ادبی او بحیث بلک و زیر امور خارجی ،  
از پیشنهادهای سیاسی اصلاحی و رادیکال وی ، مجزا کردند . آثار فخری او  
که زشتیها و فسادهای اجتماعی را انتقاد و اصلاحات را پیشنهاد میکند ؛ در عمق  
موضوع فرمود و بتمام معنی منطقی است . جمله های او نیکو قرکیب شده ،  
سبکش موجز ، بر قاده و تبیز و خالی از پیچیدگی وابهام است . بحیث نمونه ، قسمی  
از بلک اثر او بنام «پاسخ به سومه کان» را انتخاب میکنیم :

آقا ، شما مراجعاً زبر سلطه و اقتدار مأموران دیگر ، ایجاد مشکلات ،  
جستجوی منفعت شخصی و نپذیر فتن مشوره که سبب فارغ صایتی در سر تأسی امپراتوری  
میشود ؟ متهم میکنید . بقیه من ، هنگامیکه فرمانها بین از امپراتوریان در یافت  
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 بفرض بھود 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 بانظر بات نادرست مبارزه  
میکنم و عقاید مغالطه گران را رد و تکذیب میکنم ؛ این را نپذیر فتن مشوره  
نمیتوان گفت . اما در مورد این حقیقت که نارضایتی زیادی وجود دارد ،  
من از پیش میدانستم که وضع همین خواهد بود .

برخی از اشعار او نیز شاهد بر جسته و بزرگ علاقه و ارتباط او بمردم است .

بکی از آثار او بنام «در باب رویدادهای معاصر» تضادیق حزن آمیز این قول است:

و ظلم و استبداد و بیعدالتی بدتر از بیرون است.

بادلی افکار دوین گشود،

بخاطر مردم عادی رنج میرم:

که در آلهای فرا او آنی هم شکم شان سیر نمی‌شود؛

در سالهای طفیان آب یاخشکسالی آنان باید از گرسنگی بمیرند؛

ولگر دز دان و رهز نان بیایند.

چه تعدادی از ایشان رُزگریشان را ازدست خواهند داد!

اما من بیشتر از مأمور افی در هر این و وحشتمن.

که از هر ده بخانوارده، نه خانوارده را زباء می‌کنند و بر باد میدهند.

شنه در کشتزارها پوسیده و ضایع می‌شود،

اما مزدم آن مقدار پول را اندار ند که خود را تامحکمه بر ساند؛

اگر آنان توفیق یابند که بحضور مأموری بر سند؛

بخاطر دردها و رنجهای خود اث و کوب می‌شوند.

وان ان - شیه از نظر سرودن اشعار غنایی مافند و شکوفه آلو، و نوشته

بر دیو ار آقای هویین، نیز شهرت بسیار دارد؛ زیرا او از بیشترین مبدع و مبتکر

و دارای مبکی مشخص و ممتاز بود.

سو شیه (۱۰۳۶-۱۱۰۱) باشند و میشان واقع سرخون امروزه، بود،

سالهای متعدد مقامها و بستهای عالی و رفیعی را در اختیار داشت و با ثبات رسانید

که مأموری خوب و علاوه‌مند بعدم بوده است. او چندین بار منفور و مطرود

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

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

ماهری نیز بود.

سو شیه نظری دقیق و قضاوتی صایب و عمیق داشت و نتایج مشاهده و تحلیل

خویش را باز بانی فصلی و رو وان که بالشهه در خشان تخيیل درخشش دارد؛ بیان

میکرد. در او اخر دوره (نان) موضوعات اشعار تیزرا صرف عشق و خوشیها و

آلام فردی، تشكیل میداد؛ ولی در آغاز دوره (مون)، تغییری نداشت و بیعی بوقوع

پیوست که این دگرگونی در آشیانه ای بیشتر آشکار است و اینها را تو زاده  
موضع عات طویل و بیشتری را استوانه میکنند از قبیل: زندگی پر تعجب و باشکوه  
و عیش آمیز شهرها، عقاید رومانتیکیان، بیچارگی و نیزه روزی و امیدها و  
آرزوهای زنان تیره بخت و سرگذشتگانی زندگی خانه بدشی و آورگی. اشعار  
مشوشیه، تغییرات بیشتری را در سبک شعر فرانز میباشد؛ آنسان که از بیان شعر او  
بعنوان «خاطرات گذشته صخره سرخ کنار دریا» نمودار است:

رو دخانه عظیم و توانا بسوی مشتری جریان دارد،

در طول اعصار قهر مانان بیشماری را روشه است؛

و حصار قدیمی بسوی مغرب

شاید همان «صخره سرخ» باشد، آنجا که (چویو) دلیر + چنگید.

صخره های دندانه دار گفت در یارا می پراگند،

وجهای وحشی بشدت با ساحل تصادم میکند،

وتوده های برف را بکنار پرتاب میکند،

منظره بیست دوست داشتنی چون یک تابلوی نقاشی،

والی چه تعداد قهر مانانی اینجا افتاده اند!

من به (چویو) می اندیشیم

آنال که بتازگی بادختر لارد چاو هروسی سکرده بود،

وجبه ودلاور

با پیکه هی آراسته با پر و گلاهی مخصوص یک دانشمند،

بسان دشمن تو ایش می خندید و مزاح و شوخی میگرد

اما با خاله و خاکستر یکسان گردانیده شد.

آیا شما بر من بمحیث ایلهی عاطفه ییمی، می خندیده ام،

که روحی در آن قلمرو باستانی سرگردان میگردم

با اینکه موهایم بیش از وقت سپید است؟

زندگی رویایی بیش نیست -

همان به که جامی بنام مهتابی که بر فراز رودخانه می تابد سرگشم!

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

این شعر از کارهای نیکی بیک قهر مان باستادی باد آوری میکند و ناله های شاهر را  
از سر نوشت اند و هیار شن ، پسگوش میرساند و گذشته و حال را بهم پیوست  
میسازد و علاوه و دلپستگی گوینده را بطبعیت باقصویری زنده و متحرک نمایش  
میدهد . نبوغ واستعداد در خشان و معامات وسیع موشیه ، باعث آن شد که پژه  
در اشعار تزوچه در دیگر نوع شعر ، نسبت بشاعران دیگر در باب موضوعات  
متعدد تری بسراشد . مصیبت ها و مشقتها مردم ، بر این شاعر قلی ثیری بزرگ  
داشت ؛ مثلا در قطعه بی بعنوان «ناله زنی روستایی» :

او مدت یکماء در کشیزارها بروی بوریامی خواهد ؟

در هوای گوارا شالی در و میکند و آنرا باکر اچی بخانه نقل میدهد ؟

در حالی که راپایش عرق آلو داست و شانه هایش درد میکند ،

آنرا ببارکیت میبرد -

تاصرف بهای سبوس را بکف آرد !

گاو میش خود را می فروشد تا مالیات را بپردازد ،

خانه اش را خراب میکند نامواد 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 تهیستان 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 و بیاد گار مانده است که از حیث  
تخیل نیرو مند ، ایجاد و اختصار و اصالت و گیفت ، ممتاز و سزاوار آفرین است .

« در یاچه مغربی پس از باران » که اصلاً صرف دارای بیست و هشت قهر مان است  
نموده اینگونه اشعار کوتاه غنایی است ؛ با اینکه در ترجمه کیفیت وزیبایی سحر  
آسای آن از بین میرود دو بیت آن را بقسم نمونه در اینجا ذکر میکنیم .

در یاچه در خشنه در شمع آفتاب ، منظره بی جذاب و زیباست ؛

تپه های غبار آلود در باران فربیایی خاصی دارد :

میتوانم در یاچه مغربی را به (شی شیه) (ه) تشبیه کنم -

آنکه بی آرایش و تزئین ، بقدر این در یاچه زیبا و دوست داشتنی بود .

(ه) شی شیه معشوقه پادشاه (و) در « دوره بهار و خزان » گفته میشود که زیبائی و دلارانی  
او باعث سقوط عاشقش شده است .

سوشیا معتقد بود که شعر و نگارش باید با «ابرهای شتابنده» و آبهای خروشان «مشابه باشد». در واقع نثر اور و انوسلیس و دارای تنوع بیندو لا یتناهیست. بعضی اوقات پارابل ها و تمثیل های زیرک آن و ماهر آن یعنی بجهت حمله بر تمايلات زشت و ناپسند آن روزگار، بکار میبرد؛ مثلاً در «سون»:

کوری مادرزاد، احساسی از آفتاب ندارد. اگر روزی در باره آفتاب از کسی بپرسد با او گفته میشود «آفتاب بسان بشقابی برنجی است. «آنگاه نایینابریک بشقاب برنجی ضربه میزند و صدای آن را می شنود و پسانتر زنگ را آفتاب تصور میکند. دیگری باو میگوید: «شعاع آفتاب مانند شمع است. آنوقت او شمعی را لمس میکند تا بشکل آن پی بردو پسانتر فاوت را خور شید می نگارد. در واقع آفتاب از زنگ و فلوت بسیار فرق دارد؛ لیکن نایینا این را نمیداند زیرا هرگز آن را ندیده است - او در پی شنیدگی ها میرود. امامشیخی و تمیز «روشن» دشوارتر از آفتاب است؛ و آنایی که نمیخواهد و مطالعه نمیکنند کور آن هستند. پس آنگاه کسی که «روشن» را میداند از آن سخن میگوید؛ حتی اگر او در یافتن شبیهات شایسته مهارتی بسزادشته باشد شبیهی بهتر از بشقاب یا شمع نمیتواند بیاید؛ لیکن ممکن است بشقاب و شمع شنوندگان اور ابتصور زنگ و فلوت و ادراحتا در آنجا که آنان از حقیقت دور تر و دورتر شوند، اینسان وقتی که مردم از «روشن» سخن میگویند آنان می کوشند که آنرا توسط چیزهای که دیده اند تشریح کنند با بدون اینکه دیده باشند آنرا تصور کنند و بهردو صورت آنان از آن «روشن» انحراف میکنند.

سوشیه مقا لاتی بر جسته نیز در باب رویداد های تاریخی و وقایع روز و همچنان راجع باحسامات و هیجانان خودش و در وضیع «طبیعت» نوشته است. او بزرگترین شاعر و نویسنده دوره سلاله سون بود و آثار وی تأثیر دوامداری بر فسلهای بعدی داشت.

لی چین - چاو، شاعر بسی که در اوآخر دوره (سون شمالی) میزیست؛ مقام خاصی در ادبیات چین دارد. لی چین - چاو (۱۱۴۵ - ۱۰۸۱)، اهل خینان 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 اوآخر دوره (سون شمالی) جنگ ک در گرفت و شوهرش کشته شد ؛ اشعاری تأثراً و روغم انگیز برای بیان اندوه تنها بی سرود .

پژمرده و افسرده ،

بامو های تنک و شقیقه های سپید ،

جرأت گردشی به هنگام شام از من سلب شده ؛

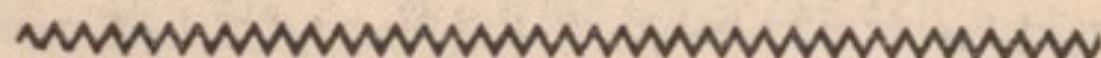
بهتر است کنار پنجه بنشینم

وبخنده و صحبت دیگران

گوش بدhem.

همدردیها و دلسرزیهای 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 نویسندهای شاعرهای کشور چین است .

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





هیات تدریسی و استادان شعبه از گایه سیمین خانم

دھو  
ام  
کانز  
ای من  
آجیه  
نجلیح  
باجرا  
جبول

اثر افلاطون

# فیدون

مترجم م. آ. انصاری

-۲-

ای سیمیاس فضیلتی بنام جرأت وجود دارد. آیا این فضیلت یا کی صفت  
و خصوص فیلسوف نیست؟  
بقیناً.

از جانب دیگر اعتدال وجود دارد. آیا تسلیم و کنترول و تحقیق  
احتراسات که حتی عوام نیز آنرا اعتدال می‌گویند صفتی نیست که تنها به کسانی  
که تن را بنظر حقارت دیده در فلسفه زندگی می‌کنند متعلق است؟  
ازین حقیقت نمی‌توان انکار کرد.

چه اگر مانع شویا جرأت و اعتدال اشخاص دیگر در حقیقت از تناقض معاواست:  
ای سقراط چگونه؟  
سقراط گفت شما میدانید که بصورت عموم اشخاص دیگر مرگ را  
فاجعه عظیمی می‌پندازند.  
او گفت واقعاً.

و آیا اشخاص با جرأت شان مرگ را از همین سبب تحمل نمی‌کنند که از  
فجایع عظیمتر خوف دارند.  
فی الحقيقة.

پس غیر از فلاسفه، متباقی اشخاص همه از ترس و به سببی که خوف دارند  
با جرأت استند. و بقیناً چیز عجیبی است که بلکه شخص از ترس و به سببی که  
جبون است با جرأت باشد.  
بسیار درست.

آیا اشخاص با اعتدال عوام نیز به مین منوال نیستند؟ ایشان به سببی با اعتدال اند که بی اعتدال اند - این امر بنظر متذا تضن می‌آید، اما در ورد و اعتدال احتمانه از آن گزیری نیست. زیرا شهواتی وجود دارد که ایشان آرزومند آزو از باختن آن در هر امن اند. ایشان از یک دسته شهوات به سببی پرهیز می‌کنند 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 متصدام ازین سخن که ایشان از بی اعتدالی با اعتدال اند همینست.

این سخن بنظر درست میرسد.

ولی مبادله یک خوف یا مسرت یا الم به خوف یا مسرت یا الیم دیگر که مانند سکه های بزرگتر به کوچکتر تبدیل شود، تبادله درستی نیست که از آن فضیلت بدست آید. آه ای سیمیا اس هزیز م، آ یا یک سکه درست وجود ندارد که بایست تمام اشیاء را با آن مبادله کرد؟ این سکه معرفت است، و محض در تبادله با آن و به مر اهی آن چه جرأت، چه اعتدال و چه عدل بصورت صحیح بیع و شری می‌شود. و آیا جمیع فضایل حقیقی همراه ورق معرفت نیست، بدون اینکه اهمیتی داشته باشد که خوفها یا سرور یا دیگر محسنات و ممیثات با آن بامر قه باشد یا نباشد؟

اما فضیلتی که ازین محسنات متشکل و لی بزیور معرفت آراسته نباشد و با فضیلت دیگر مبادله گردد، محض سایه فضیلت بوده از حریت یا صحت یا حقیقت عاری است. اما تبادله حقیقی تصفیه از تمام این چیز هاست و اعتدال و عدل و جرأت و خود معرفت تصفیه آنها میباشد. و بعقیده من بازیان اسرار متوفنین محض نبودند و ازینکه در از منه باستان در مثالی اشاره کرده اند که کسیکه بدون تطهیر و تقدیم در سرای دیگر می‌رود در خندقی بسر خواهد برد و کسیکه پس از تطهیر و تصفیه به آنجام راهنمایی کنند با خدا یا همنشین خواهد شد، یک مطلب حقیقی داشتند زیرا چنانچه در اسرار مذکور است؛ اکثر اشخاص حامیان ترزوس (۱)

(۱) ترزوس (*thyrus*) بقر از اساطیر یونان عصای رب النوع ضمیر اگویند (ترجم)

اما عدهء قلیلی مستان حقیقی اند». و به نظریه، من مراد از اشخاص آخر الذ کر فلامنهء حقیقی است. من تا جاییکه تو لن داشتم گوشیدم. نا در دوره زندگی خویش در قطار ایشان حایی بودا کنم اینکه آبابطریق صحیح کو شیده ام یا نه و آیا موفق شده ام یا نه، اگر خدا بخواهد، عنصر بپچون بجهان دیگر موافق نمایم، یقیناً خواهم دانست. اینست عقیده من. ای سیمباوس و کیمی دفاع من در بر این اعتراض که چرا جدایی از شما و از اربابم درین جهان بر من دشوار نیست و مر امتأثر ساخته است اینست که ایمان دارم در جهان دیگر نیز دوستان و ارباب مهر بانی خواهم یافت. اما هر کس با بن عادت پاییل نمی شود، و من مسرور خواهم شد که سخنانم نزد شما بیشتر از آن موفق بوده باشد که نزد قضاه آفن.

کیمی گفت ای سفر اط من باقیست بزرگ اقوال تسان موافقه دارم. اما آنچه به روح مر بو ط است نزد مردم با عدم اعتقاد مواجه خواهد شد. ایشان خوف دارند که چون روح از بدن مفارقت کند، هیچ جامکانی نداشته در همان روز مرگ نابود خواهد شد و مستقیماً پس از جداستن از جسد مانند دود یا هر از هم تلاش و در نیستی معصوم خواهد شد. زیرا ای سفر اط اگر روح بتواند به بقای خود ادامه دهد و پس از آنکه از قیود تن آزاد گردید بحال خویش باقی ماند، در آن صورت امید میتوان داشت که آنچه شما می گویند حقیقت دارد. امادلایل و بر این زیادی لازم است تا به اثبات رسد که چون انسان بعمر د روح هنوز موجره و دارای نیرو و شعوری میباشد.

سفر اط گفت ای کیمی راست می گویند؛ آیا اجازه میدهید بیشنهاد کنم که راجع به احتمالات این چیز ها مختصر آ مخزن زنیم؟

کیمی گفت، من خبلی آرزو دارم نظریه شمارا در باره آنها بدانم. سفر اط گفت، لا اقل مبدانم که هیچ یک از اشخاص که سخنان مر اشنودلو از دشمنان قدیم، شعر ای مضمونه که نزدیک نیز نداشت، در من انها نخواهد بست که راجع به موضوع عانی که از صلاحیت من بلندتر است، یا وه گویی می کنم، اجازه دهید که اکنون به تحقیق موضوع پیش رویم:

اینکه ارواح انسانها پس از مردن در تحت الشری خواهند بود بانه ، سوءالی است که بطریق ذیل بحث می گردد : بل نظر به باستانی مدعی است که ارواح از بین جا به جهان دیگر می روند و باز باین جا عودت می کنند و از مردگان متولد می شوند اگر این نظر به صحبت داشته باشد و زندگان از مردگان دوباره متولد شوند پس باید ارواح مادر جهان دیگر باشند چه اگر در آنجا باشند چگونه می توانند دوباره متولد شوند ؟ اگر فی الحقيقة معلوم می گردید که زندگان به خیر از مردگان از جای دیگری به نیازمنی آیند ، ثبوت کافی برای این حقیقت می بود . اما اگر چنین نباشد ، در آنصورت به دلایل دیگری محتاج خواهیم بود .

کبیس گفت ، خبی درست .

پس بگذارید این سوال را نه تنها در مورد انسان بلکه بصورت عامو می در حیوات و نباتات و هر چیزی که دارای تولد است در نظر گیریم و ثبوت آن آسان تر خواهد بود . آبا جمیع اشیائی که دارای اضداد آنند ، از اضداد خود بوجود نمی آیند ؟ مقصداً اشیائی از قبیل خوب و زشت ، عدل و بسی عدلی و بلکه 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 چیز که بزرگتر می گردد بایست بعد از کوچکتر تر بودن بزرگتر گردد .

فی الحقيقة .

و آنچه که کوچکتر می گردد بایست زمانی بزرگتر بوده باشد و میتواند کوچکتر گردد .

آری .

وضعیفتر از قوبت تولید شده و چا بکثر از بعلی قر .

بسیار درست .

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

فی الحقيقة .

آبا این حکم درباره جمیع اضداد صحیحت دارد ؟ و من چنین استیم که همه ه

آنها از اضداد بوجود آمد، اند؟  
آری.

و آبا در میان جمیع اضداد دو عمل واسطه نیز وجود ندارد که مدام از یک  
شی به شی دیگر و باز بسمت معکوس صورت میگیرد، در حالیکه یک بزرگتر و  
یک کوچکتر وجود دارد یک عمل واسطه، تراوید و تناقص نیز وجود دارد و در  
مورد آنچه بزرگ میگردد گفته میشود که نمو میکند و در صورت آنچه  
تناقض میکند میگوییم که از آن کامته میشود؟  
او گفت آری.

و عملیهای کثیر دیگر چون تجزیه و ترکیب و تبرید و تسخین نیز وجود دارد  
که واسطه انتقال یکی بدیگری است و بالعکس. و این امر در مورد جمیع اضداد  
تحقیق میپذیرد و لوبه کلمات و الفاظ افاده نشده باشند، آنها از یکدیگر تولید نمیشوند  
و عملی وجود دارد که واسطه انتقال یکی بدیگری است.  
وی گفت فی الحقيقة.

خوب. و آبا بمقابل حیات ضدی وجود ندارد چنان نیجه خواب ضد  
بیداری است؟

او گفت فی الحقيقة وجود دارد.  
و این ضد چیست؟

وی جواب داد: مرگ  
و این هر دو در صورتی که اضداد هم دیگر اند، یکی از دیگر تولید  
نمیشوند و دارای دو عمل واسطه نیز میباشند؟  
طبعاً.

سقراط گفت: اکنون یکی ازین دو جفت اضداد را که ذکر گردید،  
تحلیل میکنم و نیز عملهای واسطه، آنرا، و شما بایست دیگر 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 بعن تحلیل می کنید،  
آبا مرگ ضد حیات نیست  
آری.

و آنها از همدیگر تولید می شوند؟  
آری.

از حیات چه تولید می شود؟  
مرگ.

واز مرگ چه؟

من در پاسخ جز حیات چیز دیگری نمی توانم گفت.

پس ای کیس از مرده زنده تولید می شود؟  
وی گفت واضح است.

پس چنین معلوم می شود که ارواح ما در تحت الشری اند.  
فی الحقيقة چنین معلوم می شود.

و یکی از عملیه های واسطه که درینجا تعلق دارد، بقدر کافی واضح  
است؟ زیرا مردن خیلی واضح است؛ آبا چنین نیست؟  
او گفت یقیناً واضح است.

و آبا عمل و واسطه دیگر را بایست درینجا بحث منتم طبیعت در نظر گرفت؟  
یا نصویر میکنید که طبیعت مخصوص بایک پا حرکت میکند؟ چون این تصور بعید است  
آبا باید یک عمل و واسطه دیگر را که نولاداز مرگ است با محو مانع است  
او گفت فی الواقع.

و این عمل چیست؟

زنده شدن مجدد.

وزنده شدن مجدد، اگر چنین یک چیز وجود داشته باشد، آبا تولد  
زنده از مرد نیست؟

آری.

پس باین نتیجه‌هی رسیم که زنده از مرد بوجود دی آید همچنان که مرد از زنده؛ فلهذا 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 اعتراض گردید همین نتیجه بدست آید.

سقراط گفت: ای کیس صحبت این اعتراض را بطریق ذیل می‌توان نشان داد: اگر تولد تنها بر روی یک خط مستقیم صورت می‌گرفت و در طبیعت جبیره یا دائزه ای و دخول و عودت از یک حالت بحال است دیگر وجود نمیداشت، می‌دانید که؛ در آنصورت جمیع اشیاء بالاخره شیوه شکل را اختیار کرده بحال و احدی انتقال می‌کرد و دیگر تولدی از آنها بوقوع نمی‌پیوست.

او گفت: مقصد تان چیست؟

سقراط پاسخ داد: یک چیز بسیار ماده که آنرا در وردن خواب ایضاح می‌نمایم. میدانید که اگر جبیره خفته و بیدار شدن وجود نمیداشت، قصه اندیمهون (۱) خفته مفهوم خود را از دست میداد، زیرا جمع اشیای دیگر نیز خفته می‌بود و اوی بخاطر کسی خطور نمی‌کرد. و یا اگر تنها ترکیب وجود نمیداشت نه تقسیم مواد، در آنصورت بی نظمی انکسا گوراس (۲) دوباره حکم فرمایی گردید. ای کیس عزیزم بهمین نیچ تمام اشیائی که در حیات شرکت دارند و می‌میرند اگر بعد از مرگ بهمین حالت با قیمانده باز بحیات قدم نگذارند، بالاخره همه چیز مرده و هیچ چیز زنده نخواهد ماند. چه اگر موجودات حیه

*Endymion(۱)*

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

از اشیای دیگری غیر از موجودات مرده بوجود آیند و بعیرند، آیا بالآخره  
مرگ تمام اشیاع را بلع نمی کند؟

کیمی پاسخ داد ای سقراط ازین امر گریز نیست و بعقیده من آنچه  
می گویید بکلی حقیقت دارد.

او گفت آری ای کیمی من نیز بکلی چنین عقیده دارم و ما در یک خیال  
بیهوده قدم نمیز نیم: ولی من درین عقیده متفقینم که زنده شدن دو باره وجود  
دارد، حیات از مرگ نشأت میکند وارواح مرده وجودی دارند و سرفوشت ارواح  
نیک از مقدرات ارواح زشت بهتر است.

کیمی گفت: ای سقراط اگر داکترین برگزیده شده شما که دانش  
محضن یا دآوری است؛ صحت داشته باشد، نیز یک زمان سابق را بدی  
میسازد که در آن آنچه را که آکنون بخاطر میاوریم، آموخته بودیم. اما این امر  
در صررتیکه روح ما قبل از آغاز هستی در شکل انسانی در مکان دیگری وجود  
نمیداشت، ناممکن می بود. پس درینجا بر هان دیگری برای بقا و ابدیت روح  
وجود دارد.

سیمیاس داخل سخن شده گفت: اما ای کیمی بگو که برای اثبات این  
داکترین یادآوری چه دلایلی ذکر شده؟ من درین لحظه آنها را بخاطر ندارم.  
کیمی گفت: یک ثابت بسیار عالی بذریعه سوءالات بدست می آید. اگر  
از یک شخص بطریق صحیح سوءال کنید، وی جواب صحیحی خواهد داشد،  
اما تا زمانی که دانش و خرد صحیح در وی قبل م وجود نباشد چگونه با این  
موفق خواهد شد؟ و در صررتیکه شخص مذکور به یک دیاگرام هندسه‌ی یا چیز  
دیگری ازین قبيل دست برده، بیشتر و اوضح میگردد.

سقراط گفت: اما ای سیمیاس اگر هنوز هم درینباره شک داشته باشد  
از شما می پرسم که اگر بطریق دیگری به موضوع نظر اندازید آیا با من  
موقوفه نخواهید کرد. مقصداً می‌ایست که اگر هنوز شک داشته باشد که آیا انش  
پادآوری است؟

سیمیاس گفت: من شک ندارم ولی میخواهم که همین داکتر بن باد آوری را دوباره بیاد آورم و آنچه را کیپس گفت باز بخاطر آورده ازان و تیقزن شوم: من هنوز مشتاقم تا گفتنی های مزید شما را استماع نمایم. وی گفت آنچه باشد بگو یم ازین قرار است: اگر خطأ نکرده باشیم موافقه داریم که آنچه را یک شخص بیاد می آورد، بایست آنرا در کدام زمان بیشتر دانسته باشد.

خبری صحیح.

آبا ما هبته این باد آوری چیست؟ مقصد ازین موعده، سوءالدبیل است اگر یک شخص چیزی را بشنوید یا ببیند یا بگدام طریق دیگر چیزی را ادرال کند درینصورت نه تنها به شناختن آن شی نایل گردد بلکه ضمناً یک چیز دیگر را که شناختن آن عین چیز نباشد، تصور نماید، آبا این تصور نیز باد آوری است؟

مقصد تان چیست؟

مقصد چیزیست که توسط مثال ذبیل آنرا ایضاح می نمایم: آبا شناختن یک بربط و شناختن یک شخص از هم تفاوت ندارد؟ چگونه تفاوت نداشته باشد؟

اما وقتیکه عاشق بربط باجاءه یا یک چیز دیگر را که معشوق به امتناع آن معتاد باشد بشناسند چه نوع احساس بایشان دست میدهد؟ آبا از شناختن بربط تصویری ازان جوان که بربط بوی تعلق دار ددر روح ایشان پدیدار نمی گردد؟ و این باد آوری است؛ و بعین طریق کسیکه سیمیاس را ببینید کیپس را بیاد می آورد، و ازین قبیل هزاران چیز بسی شمار دیگر وجود دارد.

سیمیاس گفت: فی الحقيقة ازین قبیل چیز های بیشماری وجود دارد.

سفراط گفت: و این نوع چیزها بیاد آوردن است و غالباً رویداد کشف اشیائی است که بمرور زمان و در اثر بسی التفانی فراموش گردیده اند.

وی گفت: خبری صحیح.

خوب؛ و آیا از دیدن تصویر یک اسپ یا یک بربط یک انسان را نیز  
بخاطر نمی‌آرید؟ و مشاهده تصویر سیمیاس کیس را باید شمانمی‌آورد؟  
فی الحقيقة.

و یا تصویر سیمیاس خود سیمیاس را باید شمانمی‌آورد.  
وی گفت: واقعاً.

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

واگر باد آ وی از اشیای مشابه نشأت کرده باشد، درینصورت یقیناً سوءال  
دبیری بمعانی آ بد و آن اینست که آیا شباهت آنچه بیاد آورده شده ناقص  
است یا نه؟

او گفت: خیلی درست.  
آ یا یک قدم جلو تر فرویم و دعوی نکنیم که یک چیز بنام مساوات وجود  
دارد؟ مقصدم مثلاً مساوی بودن چوب با چوب یا سنگ با سنگ نیست بلکه  
بالاتر این یک مساوات مجرد. آیا چنین دعوی نکنیم؟

سیمیاس پاسخ داد، آری دعوی می‌کنیم و با ایقان کامل سوگند می‌خوردیم.  
و آیا ماهیت این جو هر مجرد را میدانیم؟  
البته.

وما چگونه معرفت آن و اصل شده ایم؟ آیا از ملاحظه مساوی بودن  
اشیای مادی مانند قطعات چوب یا سنگ به مفکره یک مساوات اکه متفاوت  
از آنهاست فرمده ایم؟ آیا این حرف را قبول می‌کنید؟ یا موضوع را بطريق ذیل  
مطالعه کنید: آیا عین قطعات چوب یا سنگ زمانی مساوی و زمانی غیر مساوی بنظر  
نمی‌رسند؟

یقیناً چنین است.

و آیا مساوی های حقیقی گاهی نامساوی می‌باشند؟ آیا مفهوم مجرد مساوات  
گاهی نامساوات می‌باشد؟

ای سفر اط تا کنون هر گز چنین نبوده است .  
 پس این مساوی های (نام نهاد) عین مفهوم مجرد مساوات نیستند ؟  
 ای سفر اط هر گز نه .  
 واما این مفکوره را از همین مساوی ها اگرچه از مفهوم مجرد مساوات  
 متفاوت اند ادر اک 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 بیکشی ، شی دیگر را ادر اک  
 کنید چه مشابه باشند یا غیر مشابه ، درینصورت باید فی الحقيقة بیک رویداد  
 باد آوری وجود باشد .  
 واقعاً .  
 امار اجمع بقطعات مساوی چوب یا سنگ با مساوی های مادی دیگر چه میگویند  
 و انطباعی که از آنها گیرید چیست ؟  
 آ یا آنها به همان مفهوم مساوات مطلق مساوی ها اند ؟ یا بکدام اندازه  
 ازان قاصر اند ؟  
 وی گفت : آری حتی باندازه بسیار بزرگ ازان قاصر اند .  
 اگر شخصی بیک شی نظر اندازد و ملتفت گردد که آن شی در صدد  
 آنست که شی دیگری باشد ، اما فاقد افتاده نمی تواند با آن رسد ، آیا نمی  
 توانیم اعتراف کنیم که شخصی که به چنین مشاهده نایل می گردد بایست از شی  
 آخر الذ کر که بقول وی شی اول الذ کر با وصف مشابهت ازان پست تر بوده ،  
 قبلآ معرفت داشته باشد ؟  
 فی الحقيقة .  
 و آیا عین این قضیه در مورد موضوع خود مار 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 مختلف شدیم که تمام این مساویهای مادی بسوی مساوات مطلق پویان اما از آن قاصر افتاده اند، شناخته باشیم؟

فی الحقيقة.

ونیز اعتراف می‌کنیم که این مساوات مطلق محض از راه وساحت باصره یا لامسه‌یا کدام حس دیگر شناخته شده و شناخته می‌تواند شد، زیرا این حواس همه نزدمن یک‌چیز اند.

آری ای سفر اط تاجیکه با سخن شمار ابطه دارد همه آنها رکسان اند.

پس این معروفت از ادراکات بدست آمده که جمیع اشیای موجود بسوی مفهوم مجرد مساوات که از آن قاصر افتاده اند پویان می‌باشند. آیا این حقیقت ندارد؟

آری حقیقت دارد.

بنابرین قبل از آنکه به دیدن یاشنیدن با 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 با آن نسبت دهیم، چه تمام این مساوی‌ها بسوی آن مساوات پویان و همه اینها از آن قاصر افتاده اند.

ای سفر اط از بیانات قبل فی الحقيقة همین نتیجه بدست می‌آید.

و آیا مستقیماً پس از تولد به دیدن و شنیدن و استفاده از سایر حواس خویش

آغاز نکردیم؟

البتہ.

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

آری.

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

فی الحقيقة.

پس اگر قبل از تولد خویش باین معرفت و اصل شده بودیم و به مرای آن به دنیا آمدیم، درین صورت قبل از تولد و معرفتیماً بعد از تولد نه تنها مساوات یابیز رکنتر و کوچکتر را می‌شناختم، بلکه جمیع مفهوم‌های مجردراء زیرا در اینجا مقصداً مانه تنها مساوات مطلق است بلکه زیبایی، نیکی، عدل، تقدیم و تمام چیزهایی که در حین عملیه، دیبالبکتیک هنگامیکه سوءالات را اقامه و به آنها جواب میدهیم، برآنها اسم جوهر را میگذاریم. 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 ذکر دن 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 فرد ما مفقود شده باشد و بعداز آن بذریعه، حوا من آنچه را قبل از میدانستم در یافت کنیم، آیا چیزی را که آموختن می‌نمایم همانا عمل در یافت مجدد دانش ما نیست و آیا اگر آنرا یاد آوری، نامیم کار صوابی نکرده ایم؟

یقیناً.

چه واضح است که اگر چیزی را بکمک باصره یا سامعه یا حسن دیگری ادرال 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. بنابر آن چنانچه گفتم یکی ازین دو صورت احتمال دارد: ما هم رای داشتن تولد شده و در طول حیات بدانستن ادامه می‌دهیم، و یا بعد از تولد به کسب دانش موفق می‌شویم، لهذا کسیکه می‌آموزد، محض بیاد می‌آورد و آموختن محض بیاد آوردن است. آری ای سقراط بکلی درست است.

وای سیمیاس کدام یک ازین صورتها را ترجیح میدهید؟ آبا همراهی دانش تولد شده ایم یا اشیائی را که قبل از تولد خوبیش میدانستیم، بعد از آن بخاطر میآوریم؟

من درین لحظه نمیتوانم فیصله کنم.  
به رصورت، امامی توانید فیصله کنید که یک شخص دانا باید علت آنچه را گه 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 میزنیم، علتی را بیان کند؟  
ای سقراط خیلی آرزومند چنین چیز بودم، ولی خوف دارم که فرداحدی درین دیوار یافت نشود که بتواند علت بسزائی را بیان کند.

پس ای سیمیاس تصور نمیکنید که همه کس این چیزها را بداند؟

### بهیج صورت

پس ایشان چیزی را بیاد میآورند که قبلاً آموخته بودند؟  
فی الحقيقة.

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 سیمیاس 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 میماند.

خوب‌ای عزیزم! اما می‌توانید بگویید که دیگر در کدام وقت آنرا از دست  
می‌دهیم؟ زیرا چنانچه اعتراف کردیم هنگام تولد آنرا در خود مراغ نمی‌کنیم.  
آیا آنرا در همان موقع اخذ از دست می‌دهیم یا کذا م وقت دیگر را می‌توانید  
نام‌گیری‌ید؟

ای سفراط هر گز نمی‌توازم؛ بلکه می‌گفت گرددیدم که ذاگه میله حرف‌بی معنی‌زدم.  
پس ای سیمیا من چنانچه همیشه تکرار می‌کنیم اگر یک‌زیبایی مطلق و نیکویی  
تصورت عمومی ازین قبیل جواهر و جرد داشته باشد و مانند چیز‌هایی را که  
در حواس و ادراکات ما نقش می‌بندد با آنها بحیث یک چیزی که قبلاً از ان ما  
بود و باز کشف می‌کنیم، نسبت داده و مقابسه می‌کنیم، درینصورت باید روح  
مانیز یک وجود قبیل داشته باشد، و رنه گفتارهای مانیز همه بیهوده بوده است.  
هیچ جای شبیه نیست که اگر این آبدیه‌های مطلق پیش از تولد ما وجود داشته  
باشند، بایست ارواح ما نیز قبیل از تولد موجود باشند و اگر آبدیه‌ها موجود نبوده  
اروح ما نیز وجود نداشته اند.

بلی ای سفراط من اعتراف می‌کنم که برای وجود روح قبل از تولد وجود  
جوهر که از ان حرف زدید عین ضرورت موجود است و سخن به فتنجه ای مشهی  
می‌گردد که خوشنیختانه با مفکوره من موافق است، زیرا به عقیده من هیچ  
چیز نیست که مانند این زیبایی، نیکویی و سائر چیز‌هایی که بیان کردید یک‌هستی  
حقیقی و مطلق داشته باشد؛ و من با این ثبوت قناعت دارم.

سفراط گفت: آبا کیمی نیز قانع گردیده است؟ چه من مجبورم به کیمی  
نیز قناعت بخشم.

سیمیا من گفت: تصور می‌کنم کیمی 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 متین شده است، اما به اینکه روح پس از موت نیز به هستی  
خویش ادامه می‌دهد من نیز تاکنون قانع نشده‌ام. زیرا چنانچه کیمی قبل از آن

اشاره نمود، از عقیده، اکثريت که ميگويند انسان بعيرد روح او نابود شود و مرگ اختتام هستی است، نمی توانم خود را آزاد سازم. چه اگر قبول کنيم که روح در کدام محل دیگر خالق می شود و قبل از دخول در پيکر انسان وجود داشته است، چه چيز مانع می گردد که بعد از آنکه در جسد داخل شد و سپس از آن خارج گردد نابود شود و هستی وی اختتام نپذيرد؟

کييس گفت: اى سيمبايس حرف خيلي بجا گشت. اينکه روح قبل از تولد وجود داشته است، نيمه اول سخن بود و اثبات شده بنظر می آيد، اما جهت تكميل آن باید ثبوت کرد که روح پس از مرگ نيز مانند پيش از تولد وجود خواهد داشت.

سقراط گفت: اى سيمبايس و کييس اگر اين سخن را باسخنی که پيشتر ذکر گردد بمعنى با اين قول که جمیع موجودات حیه از موجودات مرده خالق می شوند، ترکیب کنید، ثبوت این سخن نیز بعمل آمده میباشد. چه در صورتیکه روح قبل وجود داشته و غير از مرگ و نیستی از جای دیگری آمده نمی تواند؛ آیا نبایست 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 سيمبايس میل دارید قضیه را بيشتر تحقیق کنید و ما زند اطفال خوف دارید. که چون روح از تن مفارقت کند، باد آنرا از هم متلاش و نابود خواهد ساخت خصوصاً اگر انسان در بیک روز طوفانی که آسمان خاموش نباشد، بعيرد.

کييس باتسخی پاسخ داد: اى سقراط در بنصورت باسخنان خویش خوف مار از ایل سازید. اگر است گوییم ما خود خوف نداریم بلکه در وجود ما کودکی است که بنظرش مرگ مانند جنی است. باید این کودک را میقین سازیم که اگر با وی در تاریکی تنها باشد، از وی نفرست.

سقراط گفت: باید هر روز شخصی عز ایم بخواندتا آنرا از میان بردارد. اى سقراط در صورتیکه شما پابرا کاب استید و مشرف به رفتن، چنین عز ایم خوان را از کجا پیدا کفیم تا خوفهای مارا بر طرف سازد؟

وی جواب داد: ای کیپس هیلاس (*Hellas*) بزرگ است و اشخاص نیک و اقوام برابر در آنجا به تعداد زیاد وجود دارد. آنجا به جستجوی وی رویدو از سعی و بول دریغ نکنید؛ زیرا جهت صرف پول تان جز این راه بهتری نخواهد بیافت و در میان خود نیز نباید جستجوی وی را فراموش کنید؛ چه احتمال با فتن وی در میان خود تان بیشتر است.

کیپس گفت: یقیناً جستجو خواهیم کرد ولی اکنون اگر آرزوداشته باشد بفرمایید به نقطه ایکه در انقطع کلام بعمل آمده بود برگردیم.

سفراط گفت: البته جز این چه آرزوی دیگر دارم؟

او گفت: خوبی خوب.

سفراط گفت: پس باید مسو الا نی از خود کنیم، ازین قبیل: آنچه به تصور ما قابل متأثری شد نست و ازان خوف داریم چیست؟ و آنچه درباره اش خوف نداریم چیست؟ و میپس باید تحقیق نمود چیزی که محکوم به متأثری شدن است آبا داری ماهبت روح میباشد یانه؟ خرف و رجای مادر باره روح بهمین چیز ارتباط دارد.

او گفت: فی الحقيقة چنین است.

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

کیپس گفت: آری من همینطور تصور میکنم.

و باید قبول کرد چیزی که بدون تغییر بیعت حال باقی میماند غیر مرکب و آنچه مدام در تحول بوده بیکث حال باقی نمیماند چیز مرکب است.

او گفت من نیز چنین فکر میکنم.

پس اجازه دهید که اکنون به بحث پیشتر برگردیم. آبا همین آبدیه یا جوهر که در طی سومال و جواب خویش آنرا بنام جوهر باهستی واقعی تعریف میکنیم. چه جوهر مساوات بازیابی یا چیز دیگر باشد. آبا این جو اهریمر و رزمان تاندازهای

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

کیمس پاسخ داد: ای سقراط آنها باید مدام یک حال باقی مانند.

و راجع به بسا چیزهای زیبا - چه انسان باشد یا اسب یا جامه با اشیای دیگری که مساوی بازیبا گفته می شوند، چه می گویند، آیا آنها همه تغییر ناپذیر و مدام یک حال اند یا بالعکس؟ آیا آنها همیشه متتحول نیستند، آیا چنین پنداشته نمی شود که مشکل است مدام یک حال باقی مانند چه در بین خود باشند و چه با اشیای دیگر؟

کیمس پاسخ داد: آنها متغیر اند و مدام در حالت تحول میباشند.

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

او گفت فی الحقيقة چنین است.

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

آری چنین است.

آیا هستی مرئی متتحول و هستی نامرئی تغییر ناپذیر هست؟  
بلی چنین است.

و بر علاوه آیا بلکه بخش ماجسم و بخش باقی ما روح است؟  
فی الحقيقة.

و جسم ما بکدام دسته بیشتر مانند و مثا به است؟  
یقیناً به دسته مرئی؛ هیچ کس ازین اسکار نمیکند.

و آیا روح مرئی است یا نامرئی؟

ای سقراط، بشر آنرا دیده نمی تواند.

و مقصد ما از «مرئی» و «نامرئی» همان چیز بست که چشم انسان آنرا  
بینند یا نبینند؟

بلی چشم انسان.

وراجع به روح چه میتوانیم گفت؟ آیا روح مرئی است با نامرئی؟  
نامرئی.

پس نامرئی است؟  
آری.

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

و آیا خیلی قبل نگفتیم که چون روح از تن بحیثیت آله مدرکه استفاده  
میکند یعنی هنگامیکه باصره یا سامعه یا کدام حس دیگر را استعمال مینماید (زیرا  
معنی ادرائک توسط جسم ادرائک بذریعه حواس است) نگفتیم که روح نیز بذریعه  
جسم در ساده، بی ثباتی و تغییر پذیری کشانیده شده، آواره و سرگردان میگردد،  
جهان بدوران می چرخد و در تحت نفوذ تن معمور میباشد؟  
بسیار درست.

ولی اگر مستقیماً بالذات به مشاهده و سیر پرداز دویاخود تنها برده ممانعت  
نشود، آنگاه به قلمرو تنزه و ابدیت به دیاری زوالی و تغییر ناپذیری که باوی  
قرابت دارد میرود و باوی تا ابد زندگی میکند؛ آنوقت از پیمو دنراه های ضلالت  
آسوده میشود و چون با تغییر ناپذیر تماس دارد تغییر ناپذیر میباشد. وه مین حالت  
روح معرفت نامیده میشود.

او گفت: ای سقراط خیلی خوب و صحیح گفتید.

و تاجاییکه ازین قول و از سخنی که قبلاذ کرگر دیده برمی آید، روح بکدام  
دسته بیشتر قرابت و شباهت دارد؟

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

بی خرد قرین اشخاص نیز ازین انکار نخواهند کرد .  
و جسم بیشتر به دسته‌هه نغیر پذیر مشابه است ؟  
آری .

اگنون موضوع رادر پر تولدایل بیشتر مطالعه می‌کنیم : چون روح و جسم باهم یکجا باشند ، فطرت به روح فرمان میدهد تا بر جسم حاکمیت کند و به جسم امر می‌کند تامطیع باشد و خدمتگذاری کند . اینکه بگویید کدام یک ازین دو وظیفه به آسمانی قرابت دارد و کلام به فانی ؟ آیا نزد شما آسمانی همان چیز نیست که فطر تا آن حکمرانی دارد و فرمان میدهد و فانی همان که مطیع و خدمتگذار است ؟  
فی الحقیقہ .

وروح بکدام یک از اینها مشابهت دارد ؟  
روح به موجود آسمانی مشابه است و تن به فانی - ای سفر اط درین امر شباهی وجود ندارد .

پس ای کیمیس بنگر : آیا نتیجه سخن‌های ما نه همینست که روح به وجود آسمانی فنا ناپذیر ، معقول و واحد الشکل ، ناقابل تجزیه و تحول ناپذیر مشابهت دارد و تن به مخلوق ناسوتی ، فانی ، غیر معقول ، کثیر الشکل ، قابل تجزیه و تحول پذیر .  
ای کیمیس عزیزم ، آیا میتوان ازین حقیقت انکار نمود ؟  
هر گز نه .

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

بر علاوه آیا نمی‌بینید 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 نمی‌شود ، بلکه اگر ساختمان آن هنگام مرگث سالم و موسم سال مساعد و گوارا باشد ، برای مدتی باقی می‌ماند ؟ زیرا جسم چنانچه در مصر مر وج است اگر خشک و هرمیائی شود ، شاید برای مدت‌های ناقابل

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

و آیا باید پنداریم که روح نامرئی در رفتان به عالم حقیقی ارواح که ما نند خودش نامرئی، منزه و نجیب است، و در راه خویش بسوی خداوند مهر بان و حکیم - که اگر مشیت خداوندی باشد روح من ذیز عنقریب بازجا رهسپار 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 با درفته و معدوم میگردد؟ ای سیمیاس و کیپس عزیزم، هر گز چنین نخواهد بود.

بلکه حقیقت امر اینست روح که بصورت منزه از تن مفارقت میکند کدام صبغه جسمانی را با خود نبرده، در طول زندگی هیچگاه رابطه عمده با تن نداشته ازان اجتناب کرده خود را بخویش جمع نموده زیرا است، تحصیل حیاتش همین تجرد بوده است. و این امر جز اینکه وی طالب و پیر و صحیح 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 مو جود آسمانی، باقی و معقول می رود: و چون با آنجا مواجهت کند در زحمت و سعادت زیست کرده از خطاو نادانی بشر و خوفها و احتراصات و حشیانه وی و از جمیع صیّفات دیگر انسانی آزاد میگردد و چنانچه محرمان امر ارمی گویند برای ابد با خدایان بسر می برد.

ای کیپس آیا چنین نیست؟  
کیپس پاسخ داد: آری بدون کدام شباه.

- فاتحه -

## کلا غ اثر یادگار ان بو شاعر معروف امریکا

ترجمه بشعر فارسی از محمد رحیم الهام

باری - بگاه نیمه شب تار و سهمگین  
بار وح ناتوان، تن پژمان، دل حزین  
گر دیده بود خم، سرسودا ییم زرنج  
بر صفحه کتاب.

اسرار حیرت آور از یاد رفته یی

بیدار میشدند بدهن مشوشم.  
خوردم سبک تکان،  
لغزید پیش دیده من سایه های خواب.

زاگه رسید تک تک دروازه ام بگوش  
گویی 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 ازین»

پادم نرفته، بودم، آذربزیخ  
در هم فشرده بوم و بر از گوش و کنار  
هر شعله یی کز آتش او جاق می جهید  
بر صحنه خانه سایه آن می شد آشکار.

بسیاخو آنده بودم از اوراق هر کتاب  
اما ز خاطر من پژمان نبرده بود  
آنده مرگ را -  
آنده مرگ «لینور» ناشاد رفته را  
آنده مرگ دختر زیبا که جاو دان  
خواند نام نیک وی فرشتگان «لینور»  
امان درین جهان  
دیگر کسی نیاورد این نام بر زبان  
زینوضع رنجبار  
با اشتیاق بهر سپیدی با مداد  
می بردم انتظار .

آندم ز پرده در روزن بنا گهان  
آن پرده بربشم - رنگش چوار غوان  
آواز خاست مبهم و آندوهناک وزار  
بی اختیار لر زه در افگند بر تنم  
وندر دلم نشست فزون غم که پیش از ان  
بیگانه بود خاطر من با غمی چنان

زان پس برای خامشی خضرابه های دل  
از جاشدم بلند و بگفتم بیابین  
کاخ رچه آدمی پی دیدارم آمدست ؟  
اینوقت شب مگر پی تیمارم آمدست ؟  
تهاهمین و چیز دیگر نیست غیر ازین !

این گفته رنجم از دل پژمان بر ون کشید  
وانگاه نیر ویسی پتن زارمن ر مید

گفتم :

جناب !  
خانم !

بخشایمن از آنک  
کردم در نگ و بهر تو در واژه و اند  
اندیشه برده بودم را عفو کن ، بیخش . . .  
هو شم بیانگ تک تک تو ز ابتداء نشد  
زانم برین صدا که تو کردی بقین نبود  
نه اهمین و چیز د گر غیر ازین نبود !  
در واژه را فراخ گشودم ولی بر ون  
تاریک بـ جهـان و کـسـی در کـمـین نـبـود !  
نه اهمین و چیز د یگر غیر ازین نبود !

باتر س و باشگفتی و قر دید مدنی  
بر زر فنای ظلمت ، بادید ژرف بین ،  
چشم ان خویش دوختم و باسکوت و بیم  
کردم تخیلات عجیبی که هیچکس  
هر گز نکرده بود بدانگونه پیش ازین  
اما سکوت محض همانسان ادامه داشت  
خاموشی عمیق شبانگه بهم نخورد  
جزیک صدا ، که از دل من بود ، بر نخاست  
وان یک صد اتر نم لفظ « لنور » بود  
پیچید آن صدا و د گر باره زان میان  
نام « لنور » هر طرف و دهشتیم زدود

چیزی جز این صدا بزمان زمین نبود  
 تنها همین صدای دگر غیر ازین نبود!  
 واپس بخانه در شدم، آشته و دزم  
 آمد بگوش بانگ در خانه باز هم  
 اما بلند تر ز خست و پراز یقین  
 گفتم که :

هست آنسوی روزن کسی - بیین  
 ایستاده بهر کاری و بر درز ند چنین  
 کن لحظه یی در نگ که حالت بجاشو د  
 و انسگه نگر که کیست، مگر با دپر طنین  
 دارد خروش و چیز دیگر نیست غیر ازین .

آهسته در ب پنجه را خوب پس زدم  
 دیدم بکی کلام کهن را که پیکرش  
 از روزگار نقش تقدس گرفته بود  
 سایید بالهابهم و خورد پیچ و خم  
 نی احترام کرد و نه ایستاد لمحه یی  
 بیباک و بید رنگ چرا شر افیان زناز  
 چون بیگ یا پیو بیگم، باشوکت و غرور  
 سر راست اند رون شد و بگشاد پرز هم  
 بنشست روی هیکل «پالاس» بر فراز  
 کانجانهاده بود عیان بر فراز در  
 بگزید جای خویش و چنان و چنین نکرد  
 و آنجانشست و چیز دیگر غیر ازین نکرد

از دیدن پرنده بر نگث چو آبنوس  
وان حدت و متأفت مصنوع پر و قار  
با آنکه داشتم بدلم رنج بیشمار  
خندیدم ارچه خاطر من بود سوگوار

گفتم اگرچه زلف نداری و مو بسر  
وانگاه نیز تاج نداری نسکو بسر  
دانم که بی فسو نی و از حیله هابری  
توای کلاع غشوم که از دور بس کهن  
آواره گردتیره شبانی و می پری  
بر گو که اسم کینه اشرافی تو چیست؟  
اندر دیار تار فلاطونی شبان

« هرگز » بر آمدش ز زبان و نه غیر از آن .

هر چند پاسخش نه بجا بود و نی بلیغ  
از گفتگوی مر غکث نادان و ناشناس  
اندر شدم بحیرت و اعجابت گوزه گون  
دانم که هیچکس نپذیرد که آدمی  
هرگز پذیره گردد ، مرغی بدین قیاس  
مرغی چنان و جانوری شوم و بسی هر اس  
بنشسته بر فراز یکی هیکلی خموش  
با نام پرشگفتی « هرگز بدان فسون  
اما کلاع بر سر هیکل گرفته جای  
تنها و هیچ نکته نگفته جز آنسخن  
تنها همان سخن که تو گویی رو و ان و روح  
در بین آن گذاشت و گفته بهر من

دیگر جز آن نخست، پری هم بهم نزد  
ذ انسان خموش بود، تو گویی که دم نزد  
من زیر لب بگفتم باخویش در نهفت:  
بسیار دوستان من از دست رفته اند  
وین آشنای فیمه شبان نیز میرود  
فردا سپیدمه سحری چون شود پدید  
همچو امیدهای زکفرفت میبرد  
آنگه کلاع گفت که:

«هرگز»

جز این نگفت.

زان پس سکوت محض بران خانه چیره گشت  
زان پاسخ شکفت و ازان رنج اسلوک  
دیدم که دیده خیره و دل باز تیره گشت  
گفتم که: بیگمان همه، علم و اطلاع  
این طایر اندرین سخن خود نهفته است  
این یکث سخن که در همه، عمر پیش ازین  
«هرگز» دگر نخواهد و «هرگز» نگفته است  
شاید ز او ممتازی - بد بخت و تیره روز  
آموخته است این سخن، این شعر رنج خیز  
آنکو زرنج پیغم و اندوه سینه سوز  
بسیار شعر گفته و آن جمله شعرها  
در هم تنیده - گشته چینین نخمه و جیز  
این نغمه - این سرود فنای امید او  
این  
«هرگز»  
این سیاهی صبح سپید او.

اما کلاغ فارغم از عالم خیال  
 کردی زکار خویش و بخندید می بران  
 آندم ارابه دار یکی فرم کرسی  
 راندم بتر دهیکل و دروازه و کلاغ  
 بر سیت می خمینه زدم تکیه حلقه سان  
 پندارهای ژرف بکردم از آنکه چیست  
 آن گفت حیرت آور آن مرغ کهنه سال  
 آن مرغ زشت و منکر و نامهر بان و شوم  
 افسرده و گرفته و پژمان و بد خصال  
 زان نعره های  
 « هرگز »  
 از ان لفظ پر ملال.

زینسان نشسته بودم - پندار گرو لیک  
 حرفي هم از میان لبام نمی شکست  
 ز اتشفشان دو دیده آن مرغ بد نهاد  
 می خامست شعله ها بنهادم همی نشست

بر متکای کرسی متحمل نهاده سر  
 از بهره فهم آن همه اسرار در دنگ  
 من همچنان نشستم تا مدتی دراز  
 میکرد از چراغ - شناور ضیاء سفر  
 اما کراست آن گل آبی سرخر نگ  
 کاندر فروع مهوش فانوس تابدار

اوی» می فشار دش ببر مخلینه تنگ  
دانم که نیست ...  
هر گز

ازین پس بروزگار

آندم رسید در نظر من که فا گهان  
ارواح غیر مرثی صفت صفت شده روان  
در دمّت هر کدام یکی مجمری اکز ان  
بوی عبیر می جهاد و مشک آنچنان  
کزوی هوای خافه شد آکنده و گران  
گفتم بخود که ای شده روزت سیاه و تار  
افرشتگان بیامده زی آفریدگار  
باداروی شکیب دل و رامش روان  
تاواری زمامتم ، لینزر، نامر اد  
هه هر گز !

کلاع بر د د گربازه برزبان

گفتم که ای بیامبر ، ای شوم مظہرا !  
شبیطانی یا پرنده ولیکن پیغمبر  
هستی مگر رسول فریبنده بزرگ  
یا موج سهه نا کی وبی پای و بی سری  
اینجا درین کرانه دور افتاده دور  
اینجا که این سکوت بجادو شده چو گور  
اینجا میان خانه کابوس قر من خیز  
طوفان فگنده است بدینحال مضطري  
یک خواسته است در دلم از لطف گو مرا  
پاری برای در دل ناقرار من

باشد چنان دوا که باید بکار من ؟

گفت آن کلاع

« هر گز »

گفتم ستمگرا !

گفتم که : ای پیامبر ای شوم مظہرا !

شیطانی یا پرنده ، ولیکن پیغمبر ا :

بر آسمان که پهن شده بر فراز ما

بر آن خدا که هست بسویش نیاز ما

بر روح پر زناله و سوز و گداز من

سوگند دادمت که بگویی : در انجهان

اندر بهشت دور - در انسوی آسمان

این روح نامرادو بر نج از نیاز من

آن دختر مقدس را - آز که جاو دان

خوانند نام نیک وی افرشتگان « لنور »

در بر توان کشید بگوی این سخن عیان

« هر گز ! »

کلاع بر دد گر باره بر زبان

از جا شدم بلند و بگفتم بخشم وزور

شیطانی یا پرنده ندانم چه بسی ، مگر

این گفت تونشان جدا بسی ما و توست

بر گرد زود جانب طوفان دور دست

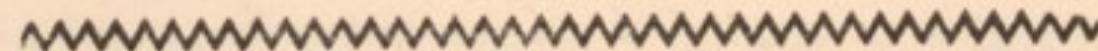
بر گردزی دیار فلاطونی شبان

اینجا دروغ گفتی و بر یاد این دروغ

مگذار هیچ پرسنایی درین میان  
منقار زشت خود که خلانی بقلب من  
برگیرز خمیست دلم زود پربزن  
و زری هیکلی که فراز درم بود  
برخیز و دور پرزن تنها مرابمان  
ه رگز !

کلاع گفت و نگردید پرشان

اکنون کلاع بیخود و آرام و بیصدا  
آنجا نشسته بر سر در واژه ام هنو ز  
آنجا فراز پیکر «پالاس» روی در  
چشمان وی درشت چو چشمان اهر من  
گر دیده خیره خیره بر ویای کینه تو ز  
وز پر تو چراغ که غلتند بصورتش  
افتاده سایه اش بسر فرشم آشکار  
دانم که روح من نتواند رهاشدن  
زین سایه ییکه لرزد هر لحظه بار بار  
دانم فراز تر ز چنین سایه هیچگاه  
هرگز روان من  
نتوان کند گذار  
قزان کند گذار !



بستان

## نامه ویکتور هوگو به آدل فوشه

و یکدو رهو گونخو یشن رابا عجز و فروتنی بپاهای آدل فوشه می افگند

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

در آوانی هر دو برادر فریفته زیبایی و فربایی او گزیدند. 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 بر جسته خود نمیدانست؛ باهم عروسی کنند. مدت سه سال، ویکتور و آدل بیکدیگر نامه می نوشتند. نامه های ویکتور هوگو باشدیدترین دیجات و جذبات سوزنده و نیر و مند و رو حیه طبع رومانتیک او، نگارش یافته است. این نامه که شما آنرا می خواهید 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، نایل شده که بوسیله آن می توانست با آدال ازدواج کند...

ششماه بعد، ویکتور و آدل در حضور هردو خانواده، عروسی کردند. اما اوژن بوقت شاهدی دادن حاشی بهم خورد و مشاعرش را بکلی از دست داد و می باشد به تیمارستانی فرستاده میشد و این پیش آمد شگون خوبی نمود. این نکته که ازدواج آنان تا روز مرگ آدل، در ۱۸۶۸، ادامه یافت؛ طبیعت فرشت مانند آدل را باثبات بیرون ساند. در خلال پیدایشها و مرگهای کودکان متعدد، در خلال بیوفایسی های آشکار ویکتور هوگو و تبعیدها و منفور شدن ها و پیروزی های او، آدل برای همیشه بصفت خاقانی معزز و بلند مرتبه باقی ماند و با وجود انحراف های ویکتور از وفاداریهای شوهر اند، ورداستام و دوستی شوهرش قراردادشت.

(متوجه نگهت) ..

\*\*\*

«... چرا کلمه دیگری بجز مسرت برای این نهاده وجود ندارد؟»  
شام جمعه، ۱۵ مارچ، ۱۸۲۲

پس از آن دوشاهگاه سرور افگیزی که دیر و ز و روز پیشتر آن، بهم گذاشتیم؛ امشب نصی خواهم بیرون روم بلکه همینجا، در خانه، می نشینم و بتلو می نویسم. گذشته ازین آدل من، آدل پرسیدنی وزیبایی من، آیا سخنی هست که من بتلو نگفته باشم؟ آه، خدایا! مدت دوشبار و ز هر لحظه من از خود پرسیده ام که آیا این خوشی و سعادت حقیقت دارد و خواب و خیال نیست. چنین بنظرم می آید که آنچه من احساس میکنم متعلق باین کره خاکی نیست. من تاکنون نمی توانم این بهشت مصفار ا دریابم.

آدل، تو هنوز فعیدانی من چگونه خودم را قانع گردانیده بودم و سخن بر زبان نمی‌آوردم. آه! آیا خودم این را میدانم؟ زیرا من ناتوان و ضعیف بودم؛ خیال میکردم که خاموش هستم؛ زیرا من خودم را برای همه حماقتها دیوانه وار نویدی، آماده کرده بودم؛ تصور می‌کردم که دلار و خاموش هستم. آه! بگذار خویشن را با عجز و خاکساری بپاهاش تو. تو آن کسی که بسیار مغزور، بسیار با محبت و حساس و بسیار نیر و مند هستی - بیفکنم! من همی اندیشیدم که آخرین حد فدا کاری من آن خواهد بود که زندگانیم را از شار تو کنم؛ اما از ای محبوب مهر بان من، آماده آن بودی که آسودگی و راحتت را فدائی من کنم.

آدل من، ویکتور تو درین هشت روز پایان ناپایبر، به چه حماقتها بیسی، به چه هذیان هایی تن در نداده است! گاه آماده آن می‌بودم که هدیه عشق سر و ریختش ترا بپذیرم؛ فسکر میکردم که اگر با مکتو ب پدرم تاحد نهایی محصور شوم؛ از دلک پولی بدست آرم و آنوقت ترا با خود بایار دیگری بیرم - ترا، ای نامزد من، داردار من، خانم من - ترا از همه آن کسانی که می‌خواهند ماراجد اکنند؛ دور سازم؛ می‌اندیشیدم که از فرانسه بیرون رویم؛ من بنام شوهر تو باشم و بکشوری دیگر برویم که در آن حقوق مان بمداده شود. بوقت روز، در یک گادی راه بپیماییم و شب هنگام بزیریک سقف بخواب رویم.

اما آدل نجیب من، فسکر میکن که من از اینهمه سر و رو و عادت بی پایان بهر و مند شده ام. آیار است نیست که تو هیچ گاه بسبب چیزی اندیشه بیسی، مرا نکوهش نکرده ای؟

تودرزد ویکتور خود همان وجودی هستی که بسی نهایت سزا او را احترام است؛ همان موجودی که بغاایت احترام می‌شود؛ حتی شاید بجهنمگام این راه پیمایی طولانی، در همان یک اتفاق بخواب رفته باشی، بدون این هراس که او با تعاوی باحتی بانگاهی بسوی تو، ترا بخوف اندازد. من یگاهه کاری که می‌توانسته ام بگنم آن بوده است که بخواب روم یا برچوکی نشسته و با شب زنده داری مرائب تو باشم؛ یا بر روی فرش در کنار بستر تو بیفتم و پاسدار راحت و آرامش تو و نگاهبان خوابهای تو

باشم. از میان حقوق یک شوهر، بگانه حقوق که غلام تو آرزوی آن را دارد؛ حق موازن است تو و دفاع از توست؛ تا آنگاه که کشیشی هم حقوق دیگر ش را باو بدهد... اوه، آدل! بدین سبب که من اینسان ضعیف و ذلیل بوده ام در حالی که تو اینچنین نیز و مند و بلند مرتبه هستی؛ از من نفرت ممکن و مرآپست و خوار مشمار. بمحرومیتم، بتنها ییم، با آنچه از پدر مچشم داشته، بنگر؛ این را که در ظرف یک هفته بیم آن داشتم که ترا از دست بدhem در نظر آرزو از نو میدی ابله‌انه و مفترط. و بسی اختیار من در شگفت مباش. تو - دوشیزه‌یی جوان - سزاوار تحسین و ستا بش بوده ای. و در حقیقت، من چنین احساس می‌کنم که اگر فرشته‌یی را بتونشیه کنم؛ این کار تملقی برای آن فرشته خواهد بود. تو با همه موهب طبیعی آرامته هستی؛ تو هم اشک و هم نیروی تحمل و بر دباری را در اختیار داری. آه، آدل! این کلمه‌هار ابادلستگی شدید کورانه اشتباه ممکن. دلبستگی سوزنده و شدید نسبت بتود رسرا صرزندگی من دوام داشته است و روز بروز افزون می‌شود. روح من تماماً از آن تست. اگر هستی من بتمامی از آن تو نهیبود؛ هم آهنگی و آرامش وجود م نابود می‌شد و من بایست می‌مردم - بنا چار می‌مردم.

این بود تفکرات من، آدل، که نامه‌یی که بایست بمن نویسید میداد یا کم از کم نو میدی بار می‌آورد فرار می‌شد. اگر تو مرادوست داری؛ خودت میدانی که کدام چیزی مایه مسرت من است. آنچه من میدانم شاید تو احساس کرده باشی و نمی‌خواهم راجع با آن سخنی بگویم.

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

بنظر می‌آمد که جهش ناگهانی از خموشی انسدو هبار بخوشی و سعادت نامحدود ولایت‌ناهی، حالم را برهم میزند و مضطر بم میگرداند. حتی اکنون من در کنار خودم خاموش و آرام هستم و گاهگاه بخود می‌آزم که مبادا بنا گاه ازین روءیای 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 بازویان من بخواب بروید و در میان بازویان من  
بیدار شود و در همانجا زیست کند آدل من! همه اندیشه‌های تو در  
هر لحظه بسی و تمام نگاههای تو، برای من خواهد بود؛ همه تفکرات من، همه  
لحظات من و همه نگاههای من، برای تو خواهد بود! ...

واکنون تو بمن متعلق خواهی بود! اکنون مرا ابر روی زمین به تعنت خوشی  
و سعادت آسمانی فرامی خوانند. من ترا بصورت خانم جوانم می بینم و سپس بصفت  
مادری جوان، اما همیشه بیکث حال، همیشه همان آدل من، در جهان عفیف و  
باعصمت دوران زندگی زناشویی بهمان محبت و لطافت و عشق و پرستش مانند  
روزگار دوشیزگی تو و نوشتن روزهای عشق مان-محبوب عزیزم، جواب بده.  
بعن بگو آیا میتوانی نشاط و سعادت عشق زوال ناپذیری را که با پیوند ابدی و جاودانی  
اتصال بافته باشد. درک کنی! و این عشق و سعادت روزی از آن ماخواهد بود ...  
آدل من، هیچ مانعی نمیتواند مرا نومید و دلسرد گرداشد. نه در نوشتن و نه  
در تلاش و کوشش جهت بدست آوردن معاش مستمری، زیرا هرگامی که برای  
پیروزی در هردو مورد، بر میدارم مرا ای تو نزدیکتر خواهد کرد. اکنون چه چیزی  
میتواند برای من درد آور و اندھبار باشد؟ من از تو التماس میکنم مرا بچشم حقارت  
مینم. یک رنج و مشقت کوچک چیست که بتواند نشاط و خوشبختی از رگی را از  
میان بپیرد؟ آیا من هزار بار از روزگار التماس نمکرده ام تا بگذارد که من این نشاط  
و نیکبختی را بقیمت خون خویش بدست آرم؟ آه! چقدر سعادتمندم! چقدر  
خوشبختم!

خدا حافظ، فرشته من، آدل محبوب و شیرین من! خدا حافظ!  
من موهاست را می بوسم و به بستر میروم. هنوز از تو دور هستم؛ اما خیال تو  
همراه من است. شاید بزودی تو در کار من باشی. خدا حافظ؛ هذیان شوهرت  
را بیخشای؛ آن کسی که ترا در آغوش می گیرد، آن کسی که ترا می پرسند، در این  
جهان و در آن جهان . نصویر تو؟

نویسنده دا کتر ط حسین

## ابن خلدون

- ۲ -

مترجم . داکتر یوسف علمی

ابن خلدون هم در همین وقت سمت بکی از این قضاة چارگانه را داشت . ولی نامبرده اقتدار و اهمیت قاضی شافعی را نمی پسندید . بنابران برای مخالفت به آن آمادگی گرفت لیکن درین مقصد خود بنا کا می مواجه شد زیرا مسائل را عاری از هرگونه جانبداری فیصله میکرد و به سفارش شهای اعیان دولت هیچ ترتیب اثر نمی گذاشت . شاید این روشن را بفرض داد خواهی و با برای جلب تو جه دیگر ان اتخاذ کرده باشد ولی آنچه خودش اظهار میکند اینست که درین مسئله تنها رضایت و خوشنودی خداوند (ج) را آرزو میکرد . روی هم رفتہ حقیقت هرچه باشد ، اینقدر بما روشن است که روزی چند منصب قضارا بعده داشت ولی دشمنانش در بین مردم و اهل در باره سعادت او بپرداختن دیگر نمیتواند او گردیدند . و محض بحیث یک عالم باقی ماند و سیقان گردید که دیگر نمیتواند در مصیر میامیت بیازد . بنابران ابن خلدون بحمایت پادشاه به موقعیت علمی خود اتکا جسته بزندگی آرام و بسی سر و صداقت از کرد . در همین گاه محبیت عظیم بر وی پدرید آمد بدین معنی که خانواده اش که میخواستند با او یکجا بسر برند در بحر غرق شدند و این حداد شه چنین ارائه میکنند « مال ، اولاد ، و سعادت اش » همه دسته خوش فنا گردید . ظاهر اچنان می نماید که پس از وقوع ابن بلاع عظیم بفسکر رفتن خانه خدا گردید و همان بود که در سال ۷۵۹ هجری به مسافرت مکه معظمه و مدینه منوره افدام کرد . سپس بمصر باز گشت و برای جلب خاطر سلطان ، آخرين کوشش خود را بخرج داد . و در طی یک مصاحبت سلطان اظهار کرد که در مقامات مقدسه برای 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 ناکامی های خود را مشاهده کرد گوشہ نشینی اختیار نمود و سوای درس و تعلیم دیگر سرگرمی نداشت.

تمام نسخیکه حاوی شرح زندگی ابن خلدون امتد تا سال ۷۹۷ هجری پیر مسد.

گزارش حیات ابن خلدون که توسط ده سلان فرانسوی نوشته شده هم از سال ۷۹۷ تجاوز نمی کند لذا کن 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 وفات احتمالی نماید.

بناغلی کیاز انو از روی الطاف از نسخه عکاسی آن مؤلف را باخبر ساخت. این نسخه را استاد و دوست گرامی ام احمد زکی پاشا با او فرستاده بود بند از اطلاع چنان یک نسخه مفید و مهم که پس از اثبات صحت آن میخواهد آن را بطبع بر ساند 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 هویتاً میگردد و مخصوصاً روش مخصوص تاریخ نویسی ابن خلدون از آن بخوبی نمایان است. زیرا اگر میخواهد تاریخ ممالیک را بنویسد او لا وضع اجتماعی آفرای ایضاح می نماید. و میخواهد نشان بدهد که وجود سلطنت آن با قوای این اجتماعی مناسب است. و با اینکه پیش از آن که حمله تیمور لنگ را بر شام تو صبح گند خلاصه تاریخ سیاسی جهان را می نویسد و در ذبل آن کشمکشهای تاریخی ایکه بین عرب و ترک وجود بود با آب و تاب مخصوصی مینگارد.

این نکته را هم فراموش نماید که ملعونانی را که مهریزی، ابن قاضی و ابن عرب درین آواخر راجع بزندگی ابن خلدون تألیف و تدوین نموده اند و سپس ده سلان فرانسوی آنرا ترجمه کرده است ناقص و نادرست باید بدانست.

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

داشتن . چنانچه در پایان گذار ش حیات خود ، جاییکه تاریخ ممالیک را بصورت مفصل بیان میکند نسبت بسلطان مصر ، روابط سیاسی کشور های افریقا و معلومات بسیار بالر زش در اختیار مامنیگذارد . در آنجا از یکطرف بسلطان مصر تو صیه ها میکند و از حانبی با مرای افریقا و مکانه و مراحل میشود و از تحکیم روابط بین آنان نتایج مفید بدست میاورد . سلاطین کشور های افریقا پی را ودار میکند تا به پادشاه مصر هدایای گرانها و اسپهار و آنه کند و چون کشور مصر سر راه طبیعی مسافران مکه عظمه افتاده بود ازین رهگذر نیز اهمیت دوستی مصر را با آنان و آنmod می نماید . آنان هم بنصایح او گوش دادند و بهم دیگر بفترستادن هدایات مضایقه ننمودند . 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 اصلاء چشم بمنصب قضادو خته بود . ولی پس از چند روزی که سلطان بر فوق چشم از زندگی پو شید شیر از نظام حکومت او از هم متلاشی شد و پسرش ملک ناصر مرد ضعیفی بود و باز یچه دست ممالیک گردید در آن وقت ابن خلدون منصب قبارا دوباره بدهست آوردوی رقابتها و حسادت ها دیرینه دوباره زنده گردید بالاخره پس از چند روز از عهده اش معزول شد . اما درین هنگام واقعه سیاسی آرزو های سیاست بازی را یکبار دیگر در وی زنده کرد . بدین معنی که درین وقت نیمور لنگ در شام مصروف چنگ بود و در سال ۸۰۳ هجری حلب بدهست او افتاد . سلطان مصر نیز بمقابله او آهنگ آند یار نمود . قضاة مصر و خواجهگان 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 مصروفته و فسادی ایجاد نماید . در مسأله معیتی او هم دوچیز باعث تحریک سلطان گردیده بود یکی غرور و دیگری ترس . چرا که سلطان مصر

در تمام محاربات عده از علماء و فقها را با خود میداشت تا از یک طرف بکمک آنان بدشمن غلبه یابد و از جانبی هم تو سط آنان توفيق خداوندی را حاصل کند. چون آنان بدمشق شدند ابن خلدون در مارس کاملیه اقامات اختیار کرد و سلطان آماده مقابله تیمور لنگ کردید در دو محا ربه که بین آنان صورت گرفت فتوری در سپاه تیمور لنگ پدیدارشد و اگر با اثر تو طنه سلطان مجبور به باز گشت نمیگردد هر آینه که تیمور لنگ را یک طرفه مینمود درین وقت خلاف آرزوی عامل مصر هیأ نی مرکب از علماء و فضایه فراهم شدند و برای ملاقات تیمور لنگ آمد کی گرفتند و در برابر یکث برداخت هم بوسیله صلحنامه معاذرت خواستند. اگرچه ابن خلدون درین مسأله سهیم بود ولی خودش را کناره گرفت چون این هیأت خلاف آرزوی هامل مصر و مردم دمشق بعمل آمده بود ز عهد پرداخت که قبل آ و عده نموده بودند عاجز آمدند. بنابران مردم شوریدند و از برداختن پول هم انکار نمودند. درین گاه خوفی در دل ابن خلدون پیدا شد و از وقوع حادثه سوء به راس افتاد. بنابران با قاضیان مصالحت 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 لنگ روان شد. تیمور لنگ با ابن خلدون داخل مصاحبت گردید. عبدالجبار بن نعمان یکی از فقهای مرقند ترجمان آنان بود ابن خلدون از رهگذار معلومات وسیع ناریخی و جغرافیایی خویش التفات تیمور لنگ را بسوی خود جلب نمود. چون راجع با فریقای جنوی به سوءالات او جوابهای عالیانه داد، بود بیشتر موعد تو جه تیمور قرار گرفت. لهذا تیمور از و خواهش گردناجهز افیای آن سر زمین را برای او بنویسد. ابن خلدون در آن موضوع رساله نوشته و یک ماه و پنج روز مه مان تیمور لنگ شد. تیمور امر کرد تا آن رسالهای ترجمه شود. از مصاحبত ابن خلدون با تیمور لنگ چه انتظار میرفت آیا تیمور را بجنگ مصیر تحریک نموده یا اینکه اور ایکشورش همراهی میکرد و یا اعتذار خود و عده از علماء اکه گرفتار گردیده بودند از او می طلبید؟

ابن خلدون میگوید چون سپاه تیمور در دمشق را محاصره و آنرا اشغال کردند و شهر را بغارت بر دند و آتش زدند. و باشندگان آن را ته تیغ کردند پس از آن بنز دیل تیمور لنه گشت شدویاک نسخت فایتاب قرآن کریم، با قصیده برده که در مدح حضرت محمد (صل‌الحمد) گفته شده بود. بایلک سجاده و دو پنوس حلاوای مصری با هدیه داد. تیمور راجع به کتاب‌ها ازو پرسید و چون داشت که یکی قرآن کریم است از آن احترام کرد و بر سر خود گذاشت و قصیده برده را بیو سید. ابن خلدون راجع به حلاوای 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 قدردانی نمود. ابن خلدون از فرصت استفاده کرد و وضع 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 ز فقايش نیاز مند حمایت شاه اند. تیمور این آرزوی اور اپذیرفت.

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

ابن خلدون : بلى آقا

تیمور : آنرا یمن بفروش.

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

ابن خلدون قاطر خود را بداد و تیمور هم آنرا اپذیرفت.

در آخرین ملاقات خود، تیمور از ابن خلدون پرسید. آیامیل دارد بمصر

باز گردد؟ ابن خلدون گفت. یگانه آرزویم همین است که خدمت شماران نمایم،

ولی تیمور این آرزوی او را مسترد کرد و امر داد تا ابن خلدون با تمام رفقايش

بر گرددند. چون تیمور و سلطان مصر باهم آشتبان نمودند تیمور بوساطت یسکی از

سفر ای مصر در بر این هدیه ابن خلدون باو صله ای فرستاد. و ابن خلدون

آنرا قبول کرد و خوشبود گردید و شکر خداوند نمود که از چنگال تیمور نجات

یافت و بد ریافت قیمت خاطرش نایل گردید.

هذگا میکه ابن خلدون بقاهره بازگردید . باسطان مر اکشن نامه طولانی نوشت و دیدنی های زندگی خود را بصورت مشرح باو بازگفت . و نسبت به تیمور این چنین تحریر کرد . کسانیکه تیمور را عالم بزرگ میدانند اشتباه می نمایند تیمور مرد ذهین است . و میل دارد نسبت بامور معاوم و مجھوا صحبت نماید . در سال ۸۰۳ هجری که بین ابن خلدون و سائر فقهای مالکی منازعه بوقوع پیوست با سباطی فقهی سخت بیا ویخت . بالاخر کار بجای کشید که هر کدام بنوبت برای چند ما، امور قضار آنجام میدادند و سپس از وظیفه سبک و ش و امور محوله را بدینگری و اگز ار میکردند این قرتیب ابن خلدون چنانین مرتبه منصب قضار را بعهده گرفت . ولی آخرین مرتبه میکوشید تا این منصب را بدمست آورد مرگث با مجال نداد و در ۲۵ رمضان ۸۰۸ هجری رحلت نمود .

مر و فرید عقیده دا رند که ابن خلدون بسیار بدین و مایوس بود که مر او را مانند ابوالعلا معری میدادند . و باین نتیجه میرسد که بدینی ابن خلدون مانند بدینی یک عالم است و از واز ابوالعلا معری چون بدینی یک شاعر است . در نظر هر دوی آنان . همین جذبات مسبب عمومی از حطاط مدینت عرب بود . فرید ابن خلدون را به مکیانی لی تشییه میکند و چنان تصور مینماید که زندگی پرآشوب میباشد وی سبب یاس و بدینی او گردید .

ولی حقیقت اینست که ذه و ضع اخلاقی ابن خلدون از نحطاط دولت عرب متأثر گردیده و نه از دیقر اری های که در طول زندگی به آن برخورده ، تاثیری بر روی وارد نمود . ابن خلدون از طفو لیت نادم مرگث حبات عالی و اعتماد بخود را بپایان رسانید . علی الرغم تمام ناکامی های خود پیوسته تو قع داشت تادر پایان کو ششها ناچ کامیابی را بر مرگذارد . زیرا طور یکه مشاهده کردیم ابن خلدون حتی پنج سال پیش از مرگث بعمر ۶۶ سالگی در دربار تیمور برای حصول کامیابی دست و پامیز د . ولی چون بنا کامی مواجه گردید بقاهره باز آمد و بر پیش تاتارها بخندید . بعقیده من ، از همه چیز ولتر ابن خلدون بلکه سیاستمدار ، حکیم و ذهین

بود ولی از ذهانت خود بیشتر برای منفعت خویش استفاده میکرد نابرای سعادت و فلاح دیگران. حسن تفوق ذاتی بر این 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 این خلدون اولین مولف عرب است که راجع بتاریخ زندگی خود اثر جدا گانه ای نوشته و آن را در حلنه - 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 و نفیں افریقائی و اندلسی به همین نام آثار خود را معنوون کرده اند چون رحلته ابن بطوطه باشندۀ مراکش رحلته ابن جبیر و در همچون آثار شخصیت، و لف حائز درجه دوم است. زیرا مقصد این نویسنده‌گان تحریر زندگی آنان مدنظر نیست بلکه هدف آنان از نوشتند شرح زندگی‌شان همینست تا وضع اخلاقی و اجتماعی بلادی را که ممیاحت کرده اند بنویسند. از چندین رهگذر به آن میتوان حیثیت آثار جغرافیائی را قابل گردید. ولی غایه رحلته ابن خلدون گزارش واقعاتیست که علامه در جریان زندگی به آن برخورده بنا بر آن با این کتاب حیثیت جغرافیائی را قابل شده نمیتوانیم. احیاناً اگر تاریخ جنگ‌های سلاطین تونس، مراکش، حز اثر بحث میکند آنها تماماً فرعی و تبعی است در حقیقت مقصد این خلدون از این گذارش ذکر کارنامه‌های خود داوست.

این امر را باید بخاطر سپرده که این خلدون مادر سائر مولفین در نگارش شرح زندگی خود، از پنهان کردن معاشرین احتیاط‌ها بکار برده، زیرا هر گز در پی این ادعا نیافتاده که برای مفاد مردم در تلاش حصول اقتدار بوده است و بر اساس محرکات شرافتمدانه در پی اقدام نادرست هم فرفته، و از خلال گزارش‌های وی چنان می‌نماید که این خلدون احساس می‌کند که هر گز مرتکب اشتباه نگردد. از همین دو علت، ذوق شهرت طلبی و نصریح علانیه‌این ذوق میتوان قیاس کرد که شرح زندگی او تقریباً آینه اخلاق و سیرت اوست بجهتی

کلمه نفریه<sup>۱</sup> را بکار بر دیم که خود بینی و خود نمایی گاهی اور انا بینا می‌سازد و از سنجش صحیح باز ش میدارد. باین قریب 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 پراگنده می‌زیستند و حیات انفرادی چنان در بین آنان ریشه دو اینده بود که حتی زوجیه و طن دوستی و دیانت را نیز در بین آنان ضعیف ساخته و اقتدار و راثت 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 میاست هامتوسل می‌گردد طوریکه گفته آمد ابن خلدون مرد بسیار خود بینی بود و همین غریزه خود بینی او در آثارش در جاهای متعدد بصورت روشن افاده گردیده چون معاصرین ابن خلدون نسبت باو کمتر اظهار دلچسپی می‌نمودند بنا بر آن این امر براین خلدون سخت می‌گذشت و اورا مرد خود بین بار آورد. بنابر آن آنچه راجع بعام و فضل او گفته شده تمام آنها را با تفصیل بیان گرده است انتهایی که شاهان ازوی بعمل آورده اند مهر بانی‌ها و الطافیکه نسبت باو شده و حفاظت تمام آمیزی که از شاهان در بافتہ تمام آنها را علامه بافتخار بیان می‌نماید. حتی جوابهای شاهان و قصایدی که در مدح آنان گفته از ذکر آنان هیچ خودداری نمی‌نماید بلکه از آنها با کمال میاهات یاد می‌کند.

چون ابن خلدون بخود محبت داشت بنا بر آن بوطن و خانواده خوبیش چندان علاقمند نبود. بدیده او وطن جای است که وسائل عیش و طرب فراهم شود. و در آنجا آدمی باعزت و افتخار بسر می‌برد. هنگامیکه ابن خلدون بوطن اجدادی خود باشیلیه رفت چندان متأثر نگردید و وقتیکه وطن مالوف خود تو نس را که جای گم نام بود برای آن ترک کردتا از کتابخانه های آنچه مستفید شود هنگامیکه تو نس را گذاشت و به مصر رفت هم موجب تاثر و اندوه او نگردید

این خلدون متأهل گردیده بود ولی ظاهرآ چنان می نماید که در زندگی بزن واولاد چندان دلچسپی نداشت. زیرا فرار اظهار خودوی از مرگ آنان خوب متأثر گردید ولی از آن اندوه بی پایان هیچگاه اظهارالم و اندوه ننمود بلکه ضیاع مال را مقدم می شمارد بر مرگ اطفال. مثلاً آگوید «بر من مصیبت عظیم پدید آمد مال واولاد را تاروز و اپسین از کفرم بر بود»

اگر ابن خلدون را از وزیر ابو لقاسم وطندار معروفش که سه صد سال پیش از ابن خلدون وفات نمود، کسیکه در حکومت فاطمی های مصر؛ عباسی های بغداد و دربار شاهان مقتدر شام و عراق پیروسته دسايس می باخت. مستثنی قرار بدھیم باید اهتراف کنیم که در تاریخ اسلام ابن خلدون یگانه مردی بود دانشمند قابل بقدر و ممتاز خود و هر وقت آماده بود زایرای حصول خواهشها هر چیز را قربان سازد. دیگر هیچ مولفی را باین او صاف یافته نمی توانیم. آنچه در نزد مانسبت بشخصیت ابن خلدون قابل احتمالت است همانا ذهانت، بزرگثمنشی و سمعت داننه علم پیختگی، جدت، و نفاست آثار اوست در دنیا بسیار کسانی از د که انحطاط آنان اشکای ندارد و عده دیگری هم هستند که دارای زرنگی و تدبیر میباشند ولی شمار کافیکه انتعداد سرشار دارند محدود است و ابن خلدون هم از زمرة آنانی است که انتعداد سرشار دارد علوم و فنون عربی در سایه اش افتخار میتواند و علامه اولین فردی بود که فلسفه اجتماع را طرح علم بریخت خیلی حرکت مذموم خواهد بود و د 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 نوشته. در منطق مزاولت را وضع کرد. فلسفه ابن رشد را خلاصه نمود. در فقه و ریاضی و ادب هم تأثیرات کرد. ولی سوای نام کتب مذکور که لسان الدین بن خطیب (۱۳۱۳ - ۱۳۷۴ میلادی) در کتابش معنون به «الاحاطة فی اخبار غر ناط» از آن یاد میکنند، اصلش بعادر سیده است. کتابیکه پس ازتر 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 عوامی 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 توپیج میکند دوم و مانی را که نسبت به بربرها باشند گان شمال افریقا ، فراهم کرده مخصوصاً و قایع عصر یکه عربها بایشان قیام و ابط کرده اند ، تمام مستند و نابامروز صحبت دارد . چون ابن خلدون در بین قبائل زندگی کرد ، بدین ترتیب نسبت به تمام موهرخان از وضع بر برها آگاه شد و بدینصورت آنهمه ایندال و خرافاتیکه در کتاب مرrog الذهب مسعودی و کامل ابن اثیر بگذشت راه دارد ، در تاریخ ابن خلدون دیده نمیشود .

این نکته را باید بخاطر سپرده که تاریخ ابن خلدون ، با آنهمه تازگی اش نسبت بسایر اقوام و ملل عین تصویر همان کتاب تاریخی متقدمین است . بدین ترتیب معایب و نقاوصیکه در سایر آثار تاریخی ملاحظه میشود عین همان تو قص در اثر علامه دیده میشود . و خود ابن خلدون هم اعتراض میکند که در تاریخ شـ-رق دسترس ندارد . در آغاز به تحریر تاریخ عرب و برابر اقدام نموده است و همین دو قوم بودند که برای تسلط به افریقا مدت‌ها باهم زد خورد داشتند . ابن خلدون پس از مسافرت مصر و ممالک شرقی تاریخ اش را بپایه اکمال رسانید و نام عجیب و غریبی را با آن بگذاشت «کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر و من عاصر هم من ذوى السلطان الاکبر»

تاریخ ابن خلدون بسه قسمت تقسیم میشود :

قسمت اول مقدمه ایست راجع به عام تاریخ و تاریخ از آن صحبت خواهیم کرد .

قسمت دوم از آغاز خلقت شروع میشود و تاریخ هشتم هجری اختتام میباشد این قسمت مشتمل است به تاریخ عرب و سایر اقوام .

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

پایان می‌یابد و شکل یکث اثر هسته‌تل را دارد یکث نسخت آن در دارالکتب مصریه  
قاهره موجود است و « رحلته ابن خلدون فی المغرب والشرق » نامدارد .  
ده سلان حصه هفتم تاریخ عمومی ابن خلدون را با چو اشی ترجمه کرده  
است . جرج ابرج دی همسه قسمت‌های راتشیریح نموده که بوی فیسر بوده در ترجمه  
مقدمه ابن خلدون که نصیف فلسفی علامه محمد وبوب و بمار سیده چنین تذکر رفته  
که مصنف در طول چار سال ( ۷۷۵- ۷۷۸ هجری هنگامیکه در تونس گوشش نشینی  
اختیارکرده بود آنرا نوشت . و اثرش را مانند سائر اجزی کتاب در ارقام مختلف اصلاح  
و تهذیب کرد . و صدق ابن دفتار از تحریر خود علامه مشهور دمیگرد . ولای  
از خلال مطالعه اکثر فصول آن بر می‌آید که بصورت عمومی آنرا در مصر  
تألیف و تدوین نمود . بدین جهت در نسخ مقدمه گاهی اختلافاتی رخ میدهد .  
زیرا در بعض نسخ فصایها موجود است که در سائر نسخ وجود ندارد . اگر نتا ربع  
اصلاح و تهذیب مقدمه را بیان بتوانیم اهر بسیار مفید خواهد بود زیرا در خلال  
آن وضع تحول افکار فلسفی ابن خلدون بخوبی نمایان میگردد ولی این امر  
ناممکن بمنظیری رسید زیرا نزد ماتهمان نسخه‌های اصلی موجود نیست . معدالت  
از مقایسه و موازن نسخ متعدد به تغیر و تحولی که در آن بعمل آمده میتوان پی بردن  
بمعلوم است که علامه یکث نسخه مقدمه را بدردار فاس و نسخه دیگر را پس  
از اصلاح و تهذیب به پادشاه تونس فرستاده بود . هنگامیکه به مصر وارد شد یکث  
نسخه مقدمه را که بگمان غالب آخرین نسخه تصحیح شده بود سلطان بر قوق اهدا  
نمودا گرگفته جرج ابرج دی همسه درست باشد نسخه اصلی مقدمه در یکی از مساجد  
فاس بدست افتاده . ولی با وجود این گپ هانمی خواهیم بصورت دقیق این موضوع  
را مطالعه کنیم . زیرا تنها مقصد ماتحقیق افکار فلسفی علامه است و بسن .  
پروفیسر کازانوفانی این موضوع را مورد مطالعه قرارداده و کتابی که تا هنوز بطبع  
نرسیده تحریر کرده و در آن بر عبارات ابن خلدون بحث لغوی بعمل آورده است .  
از نگاه روشن تحریر ، ابن خلدون اساوب مخصوص انشا را که در اخیر  
قرن مذکور عمومیت پیدا کرده و پروفیسر هویارنی تاریخ او را بهترین نمونه سبک  
قرار میدهد ، پیروی نمی‌کند . روشن نگارش ابن خلدون مانند معاصر ینش

ناپسندیده است. کثرت عبارات مفهی، استعارات، توازن پر تکلیف فرات، اغلاط در استعمال الفاظ، آمیزش الفاظ درست و حتی که گاهگاهی اشتباهات نحوی را نیز مرتكب گردیده است. قوت بیان آنقدر نداشت تا افکارش را افاده بتواند. مساعی ابن خلدون برای توضیح یک غایه فلسفی بکامیابی انجام میدولی برای افاده فلسفه خود زبانی که بتواند آنرا افاده نماید ایجاد نهاده است. بلکه علامه اثرش را بازبان فنها، فحاش و علمای منطق ارائه نمود. واز اسلوب آن تنوعی عجیب بظهور پیوسته، که عاری از توازن و تناسب است. اکثراً یک مفکره را با تکلف و طوال تویا اختصار یکه آمیخته با تغییر و ابهام است بیان میکند.

اگر سک نگارش علامه نموده تحریر شام و مصر تصور شود عات آن هم اینست که هنگام طبع اثرش علوم عربی سیر آنقدر ابی رامی پیمود. درین شکی نیست که مقدمه ابن خلدون مدتی بهیث شاهکار ادبی شهرت و موقعیتی را حاصل گردیده بود زیرا افکار جدید در آن گنجانیده شده و باز با خلاف زبان عصر تعبیر شده بود. بدین ترتیب تقریباً بیست (۱) سال میشود که ارزش مقدمه ازین رفته زیر الشاعت علوم قدیمه، و نفوذ ادبیات انگلیس و فرانسه ذوق ادبی را بسوی دیگر متمایل گردانیده است. درین وقت اسلوب تحریر بتلاش سبکی رو و ان است که مکمل علوم قدیمه وزیبایی سادگه و جامع دارم جدیده باشد. اکنون ابن خلدون بحیث استادانشاء آن عصر باقیمانده نمیتواند. زیرا موقعیت علامه و معاصرینش در اجاهظ او فات ۸۷۹ م، و نویسنده‌گان قرن چارم هجری اشغال گرده اند.

معدال‌الک شهرت ابن خلدون از جانب دیگر جاویدان خواهد ماند. زیرا با ابراز افکار و نظریات شاذ و نادر خود در مورد علم اجتماع اصمیش پایدار خواهد بود. محققین و دانشمندان امروز ارزش روش اورا که معاصرینش از آن اغمض ورژیده بودند و روشنی زاکه برای ترقی فلسفه ایجاد نموده بود بیشتر با بن خلدون احترام قابل میشوند. بدین لحاظ لازم میافتد تا مقدمه بصورت دقیق مطالعه شود و جای آنرا دارد که فلسفه معاصر و علامای اجتماع از آن مستفید گردد. (باقیدار)

۱ - دانشمندان داکتر طحسین این اثر را در سال ۱۹۱۷ بزبان فرانسه در پاریس نوشت.

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

## سین چپی چی

ا با سین چی چپی

په نغښتو متوجه بحملی دبروز و شوره تنورته و رو اچوله نو داور لمبو به یه  
دمرنه او چتی ژبی و وهلی، دهار غرمی او دتنور تاوئی په بدن باندی دخولو  
فیزرامات که، شین خال ئی دزنی په کوهی کی غوپی و وهلی سپن دنری خامتا  
کمیس ورپوری داسی لپوشوچه بدن په خوشیدور اخوشیدوئی دشاپه تخته نرو نزو  
کونجو گلکاری کیده او ورائیده حسن کورته رانو تلو سره وویل:

دادغرمکی تنورئی تود کر

شیفکی خالو نه ڈی په خوار گی فوپی خوار ینده

بحمله مسکی شوه ستا خوله کی هر وخت تیپی وی

حسن وویل «چه بل هیچپرته زما تپه نهرا یادیزی خو چه ناوو ینمه نو ...

بحملی دبدو غیشی لکه دسلامی برچی خمکی ته تیت کرل خ-پل کار

کی ئی به تلوار را اخیسته .

حسن: په نامی داور چ پیرزونه ده ارمان می دادی چه ته لکه بسی بسی

کت کی ناسته وای او بل چا درته پخولی .

بحمله: یعنی چه زه شاه گوده وای یا په نری رنځ پرته وای؟ چه بل

چاراٹه خوله کی را کوای؟؟

حسن: خدای دی نه کری هسی .

بحمله پښته په کار بده نه بنکاری په تیره بیا پخپل کار، زه دیرشکروننه

وايم چه دخپل ... خدمت کوم .

حسن: زما نوم دی ولی وانه خیست؟ بحملی په کت کت و خندل داسی

خبری به ددوی هره ورڅ کیدی خونن دخولو سپر لی خه بل رنګش پیدا کری وو

حسن: کیمس دی دخولو له زوره داسی خو څی لکه دسبن خپی .

بِحَمْلِهِ . . . نَهِ . . . دَائِيَسِينَ چَبَسِي

حسن : نوچه لزه تری بیرته شو « هسی نه چه » دوب موکری ، او لار دلو خی  
کچه خپری لاندی کیناست دی نه پس داددوی دمینی « محبت ظاهر و او مشهودا  
او دخیر وکر لو بسم الله شوه .

(میین چپی چپی ایاسین چپی چپی)

ددو دی په وخت ، دخندلو په وخت دز رلو په وخت ، لنده داچه دسلام خای  
ده محبت راز دی کلمی و نیو ددوی محبت ته به خلکو په کوه سترگه کتیل ؟ داد هر چا  
خپل خپل آیت و دخلکو په مخ کی به دا کلمی په سترگوکی و بای کیدی ، دحسن  
سترگی چه به خیر خیر شوی نوده غی په تبی شوی - لکه چه چاو بای دی :  
به لکه و نو ایشاری شته دنبایست په پوتی ناز کښی ، په کرو و نوسلا مو نه  
شته دمینی په پت راز کښی .

شپی ورثی اور بیدی ، او بنتی ، آپر بیدی - دتفیری سننی (۱۹۵۳ع) په  
اوری کی خای په خای و با غوندی جوره شوه په غره په سمه دهرو کسر سا وه  
دپرئی یتیمان کړل او دپرئی کونهان دپرئی بوری کری او دپریئی سر تور ،  
حسن او بحمله هم پدی شمير کی راغلل ، له فانی محبت نه بی ابدی محبت  
خوبن کړ . خلکو آسمان ته خولی بقی کری ، باران دباره خیراتونه زاری  
وشوی ، خدای سره هر خه دیر دی دباران فربنټو دآهان سمندر ورخ رامات  
کړ او لکه زور وری ګرمی زور ور بارانونه را کېښ څو . یا خو چاد باران  
سئوال سره خیر نه وغونبنتی او یاخو دگرمی په آخرینه ورخ دحسن او بحملی  
په نامراده شوی مینه باندی آسمان داسی بی اختیاره وژرل چه دچما داسی  
ژرایاده نه وه دومره سیلا بونه چه دیر کلی بی یو دل دیری مقبری بی هو اری  
کړی ژوندی بی دپولی پې ق ته کښینوں او مری بی دکالی دریاب تا-ی ته  
ورسول . ایاسین خوا بایسین دی دلنده او سوات دسیند نیز ونوهم دتار بخ دپانو  
په یو ګوت کی خای و مونا . « میین چپی چپی ایاسین چپی چپی » عین هغه خای  
نه چه کوم خای چه لندی او ایاسین غاره و خی داویوله منځه یوی زرینی پناپیری و زرو

پې قول او آسمان پلو او چته شو، ماز يگری لمر او داو بوبى قاپه رنگينو پلو شو كى  
منخ په قىياله دەغۇ دوو مسافرو مىلەمنو استقبال تە و الونە، كوم چە په با دى  
او بىنانو سوارە راتلل.

«سین چېسى چېسى ابا سین چېسى چېسى» بناپيرى دەغۇ په سر و نو دخپلۇ  
خەلیدونكۈزۈرسۈرى و كر او ورسە پەستنە شو، مسافر پەداسى مىيالى رائى چە  
كىلە يۇمەخكىنىشى او كىلە بل - هەرمەخكىنىشى چە يۇ فرلانگىڭ نىيم لاپشى نۇد او بوبە  
چورلەك كىنى دخپل او بىن مەھار دومەن راتاوا كرلىچە ورۇستى و زورى او جورە  
دىسین زندە باد او ابا سین زندە باد چىيغە هم و باسى شەكە چە خا-كوجدا جدا بېخ  
كىرى وو خوسىن بولخاي كىرل خىر آباد سەدادوارە يوقطب بل سو بىل لورتە بىل شو،  
ذاخاپە دقطب غارى مسافر داباسىن پە يۇ زورۇرى چېسى دستر گوپەرپ كى دسوبل  
مسافر خوقدەمەخكىنىشى كىرخوبىيار استون شو - ملڭرى ورتە تو رو و بېنتو پە يۇ كەرە  
كىنى پەت مەخرا ورسىد سین چېسى چېسى ابا سین چېسى چېسى  
دوارە داسى غارە غرۇشۇل چە داباسىن چىوشە چە دغرۇنۇ قىرومۇ نە شو  
جدا كولى بناپيرى دزرى وزرۇپە كفن كىنى ونېتىل او داوبوتل تە يسى و سپارل  
دغرۇنۇ خوکو او دا كېر پاچا دەقادىد يۇ الونۇ پە زورە چەنلى كىرى:

«سین چېسى چېسى ابا سین چېسى چېسى»

استاد راحت زاخىلى

ماوى بىادى پە منخ زەلفى راخورى كىرى و بىل ستا پە خولە مى بىاخاورى اىرى  
ماوى وايە خەارمان لرى پە زرە كىنى وى منگولى كەمى ستاپە و بىنۇمىرى كىرى  
ماوى كىلە بە مى وۇنى چە خە-رشم وى چەرى مى دەھجران درتە تىزى كىرى  
ماوى كىلە بە داستا دغىمە خەلاصى شەم وى كباب چەمى داستادزە قەطرى كىرى  
ماوى كىلە بە مەھر را-ئەگ-ورى وى ئى ستر گى چە دوينوفوارى كىرى  
ماوى ستر گى مى لە غەنمە فوارى دى وى لە غەنمە چە سىنە پارى پارى كىرى  
ماوى كىلە بە «حنان» پە وصل بىناد كىرى  
وى ھالە چە اندىپىنى لە غېر و پەرى كىرى

داکتر جالف افهار میدارد که: ژورنالیزم به نظر 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 فلنج و بسی نظم باشد . . .

بعقیده داکتر جالف، گرچه اساسات ژورنالیزم بعضی تحقیقات ها تثبیت شده است با آنهم هنر ساینس گفته نمیشود. زبان ژورنالیزم بائیست زبانی عالی ادبی نه بلطفه 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 و آنmod میازد. اخبار بائیست چنان مکمل چنان موثر و چنان دلچسپ باشد که مردم بازارهاییش بآن تعامل نشان بدهد و محتاج باین نشود که واقعات نهفته نیز گوش فرادهند بعقیده داکتر جالف محور ژورنالیزم نامه نگار است بر قاعده نگار است که در تحقیقات ژورنالیستی مشق و تمرین خوبی داشته باشد، برای اولازم 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 شکنیست که نامه نگار در همه علوم متخصص بوده نمیتواند مگر این معاومات ازان جهه لازم است که در اثنای تحقیقات پرشتهای درست توانسته پاسخه را فهم بتواند. بنابر آن در ژورنالیزم معلومات عمومی و آفاقی نامه نگار نسبت بمشق و تمرین او حائز اهمیت میباشد.

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

داکتر جالف علاوه میکند که در افغانستان بهترین ژورنالیست خود افغانها هستند زیرا آنها در باره مطروحات 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 اصلاح متحده امریکا را قبول کرده است. وی تعلیمات ابقدایی خود را در کانادا بیان رسانیده داکتری خود را از یو نیورستی شیکاگو پذیرت آورده است وی اکنون در پو هنتون دولتی مشیگان بحیث یوروفیس ژورنالیزم میباشد.

مطبعه عسکری

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