

Adab. Kabul ³
Vol.13, No.5-6, Qaws-Hut 1944
(November 1965-February 1966)

Dec



Ketabton.com

حب امتیاز : پوهنځی ادبیات

آ
جهت ادب
بیرون ک
کابل

مجد
اسرفی آ
الاعمال
مدرسه

هیأت تحریر

پوهنوال میر حسین شاه
 پوهنوال علی محمد زهما
 پوهنوال داکتر علمی
 پوهندوی محمدرحیم الهام

آدرس

مجله ادب، پوهنخی ادبیات
 پوهنتون کابل، علی آباد
 کابل، افغانستان

اشتراک

محصلان و متعلمان: ۱۲ - افغانی
 مشترکان مرکز: ۱۵ - افغانی
 مشترکان ولایات: ۱۸ - افغانی

قیمت این شماره (۶) افغانی

مجله ادب در هر شماره فصلی را ببحث درباره کتابهای تازه
 و معرفی آثار جدید علمی و ادبی اختصاص میدهد.
 از عموم نویسندگان و مترجمان خردشمند است که یک نسخه از کتاب
 خود را بادره مجله ادب بفرستند تا درین فصل مورد بحث قرار گیرد
 مدیریت نشرات پوهنخی ادبیات

فهرست مندرجات

صفحه	نویسنده	مضمون
۱	دا کتر میر نجم الدین انصاری	تاریخ، ساینس و اخلاق
۳۶	پوهاند عبدالحی حبیبی	سه شاعر از یک خانوادۀ بزرگ
۴۶	پوهاند دا کتر جاوید	سرگذشت حرف ذال

بخش شعر :

۵۹	نوید	خواب گران
۶۰	اسدالله «حبیب»	زبان چاه
۶۲	جامی	یاقوت و سنگ
۶۲	«مضطرب» باختری	ترانه جاوید
۶۴	پوهند وی رحیم الهام	مقدمه یی بر مطالعات ادبی
۸۷	پروفیسور بوزانی	دانتہ و اسلام بر طبق مطالعات اخیر

تقدآثار :

۱۰۲	عالمشاهی	کلمه (مسئول) درست نیست
۱۰۵	راضی	رسم الخط کلمه (مسئول) درست است
۱۱۱	اداره	گزارشهای پوهنحی ادبیات

ادب

مجله دو ماهه

شماره ۵ - ۶

حوت ۴۴

سال سیزدهم

اثر: پروفیسور ای. اچ. کار «۱»

تاریخ، ساینس و اخلاق

مترجم: داکتر میرنجم الدین انصاری

وقتیکه بسیار خردسال بودم پیامو ختم که «ویل» یانهنگک باوصف علامات و مشخصات ظاهری از خاندان ماهی نیست، و این امر تا اندازه زیادی مایه تعجب و انطباع من گردید. اما امروز مسأله تصنیف کمتر بالایم اثر می اندازد و باعث انطباع من میشود. چنانچه اگر بمن اطمینان داده شود که تاریخ ساینس نیست بفکر و اندیشه زیاد نمی افتم. این مسأله اصطلاح از غربت های زبان انگلیسی است. در هر زبان دیگر کلمه ای که معادل ساینس است، بدون تأمل و تردد، تاریخ را نیز در بر میگیرد. لکن در دنیای انگلیسی زبان این موضوع گذشته ای طولانی در عقب خود دارد، و نکات بحث طلبی را به میان آورده است که مقدمه مناسبی برای مسایل مربوط به میتود در تاریخ میباشد.

در پایان قرن هژده هنگامیکه ساینس بطور فیروز مندانه ای هم موجب افزایش علم و آگاهی بشر در باره کاینات و هم باعث ازدیاد معلوماتش در باره صفات و مشخصات فیزیکی خودش گردیده بود، این سوال بمیان آمد که آیا ساینس میتواند معرفت بشر را در باره ترقی و پیشرفت جامعه بیفزاید. مفکوره ساینس های

اجتماعی و از آنجمله مفکوره تاریخ در بین آنها، در طول قرن نوزدهم متدرجاً روبانکشاف گذاشت، و میتودساینس که در مطالعه دنیای طبیعت بکار برده میشد، به مطالعه امور و مسایل بشری تطبیق گردید. در قسمت اول این دوره، عنعنۀ «نیوتنی» حاکمیت داشت. جامعه مانند دنیای طبیعت بحیث یک «میکانیزم» تصور میگردد. «هربرت اسپنسر» (Herbert Spencer) در 1851 اثری بنام «ستاتیک اجتماعی» نوشته بود که عنوانش هنوز از خاطر ها فراموش نشده است، و پسانتر «برتراند رسل» (Bertrand Russell) که در آن عنعنۀ تربیه شده است دوره مذکور را بیاد آورده اظهار امیدواری کرد که بمرور زمان «ریاضیات رفتار و کردار انسانی بوجود خواهد آمد که مانند ریاضیات، ماشین هادقیق خواهد بود.» بعد از آن «دارون» (Darwin) موجب انقلاب علمی دیگر شد و علمای اجتماعی، بیولوژی را رهنمای خود اختیار نموده جامعه را بحیث یک «اورگنیزم» مورد مطالعه و تدقیق قرار دادند. اما اهمیت حقیقی انقلابی که «دارون» بمیان آورد این بود که آنچه را «لایل» (Lyell) قبلاً در جیولوجی آغاز کرده بود «دارون» به تکمیل رسانید و ساینس را در تاریخ وارد ساخت. از آن بعد علاقه ساینس دیگر به یک چیز ساکت و فاقد حرکت و زمان نبود بلکه بایک عملیۀ تحول و انکشاف بود. تطور و تکامل در ساینس ترقی و پیشرفت را در تاریخ تایید و تکمیل کرد. لاکن چیزیکه نگاه استقرایی روش تاریخی را که در خطابه اول شرح داده شد، تغییر دهد بوقوع نه پیوست: یعنی اول حقایق خود را گرد آورده سپس به تعبیر و تفسیر آن پردازید! بدون شک و تردید چنین فرض گردیده است که این روش تاریخ روش ساینس نیز بوده. و منظورش همین نظریه بود چون «بری» (Bury) در خاتمۀ خطابه افتتاحیۀ خود در جنوری 1903 تاریخ را بحیث «یک ساینس» نه بیشتر و نه کمتر» تعریف کرد. در طی پنجاه سال بعد از خطابه افتتاحیۀ «بری» عکس العمل شدیدی در مقابل این نظریۀ تاریخ بمشاهده رسید. و قدیکه «کالنگ وود» (Colling wood) در عشرۀ چهارم قرن بیستم مینوشست مخصوصاً تمایل داشت تا خطی باریک بین دنیای طبیعت که موضوع مطالعه و تحقیق ساینٹفیک بود، و دنیای تاریخ بکشد. و در اثنای این دوره مقولۀ «بری» را بنسبت جز در مقام استهزاء بر زبان می آوردند. لاکن آنچه رامو و رخان در آن وقت ملاحظه

نکرده بودند این بود که ساینس بذات خود دستخوش انقلاب عمیق گردیده بود. و از این معلوم میشود که شاید «بری» بیشتر از آنچه ماتصور کرده بودیم، در نظریه خود درست بود. چیزی که توسط «لایل» برای جیولوجی و توسط «دارون» برای بیولوژی انجام داده شده بود اکنون برای علم هیئت یا ستاره شناسی نیز انجام داده شد، و موضوع این ساینس این است که چطور کاینات به وضع و حالت موجوده خود تحول و انکشاف کرده است. فزیک دانان جدید دایماً اظهار میکنند و بما میگویند که آنچه را آنها مطالعه و تحقیق میکنند حتماً نیست بلکه حوادث است. اگر امروز مورخ خود را در دنیای ساینس نسبت به صد سال پیشتر آرام تر احساس میکند، بدون سبب و دلیل نیست.

اکنون بیائید نگاهی بر مفکوره قوانین بیندازیم در طول قرن هژده و قرن نوزده ساینس دانان فرض میکردند که قوانین طبیعت - قوانین نیوتن در باره حرکت، قانون ثقل، قانون «بایل» (Boyle) قانون تکامل و ارتقا و غیره - کشف و بطور قطعی تثبیت گردیده اند، و وظیفه ساینس دانان بود که از این قبیل قوانین دیگری را از طریق استقراء از حقایق مشاهده شده کشف و ثابت کنند. کلمه «قانون» از گالیلیو (Galileo) تا «نیوتن» مسیر افتخار و فیروزی را در عقب خود گذاشته آمده است. علماء جامعه بطور شعوری یا غیر شعوری آرزو مندند تا برای مطالعات و تحقیقات خود پایه علمی بارزی مهیا سازند بنا بران عین لسان را اتخاذ نموده و معتقد اند که عین طرز العمل را نیز تعقیب میکنند. اقتصاد دیون سیاسی نخستین اشخاص بودند که با قانون «گریشام» (Gresham) و قوانین «آدم سمث» راجع به بازار، در این ساحه قدم نهاده اند. «برک» (Burke) قوانین تجارت را بحیث قوانین طبیعت و در نتیجه بحیث قوانین الهی تلقی میکرد. «مالتوز» (Malthus) قانونی را بنام قانون نفوس پیشنهاد کرد. «لاسل» (Lassalle) قانون آهنین اجرتها را تقدیم نمود. و «مارکس» (Marx) در مقدمه «کاپیتال» خود ادعا کرد که «قانون حرکت اقتصادی جامعه جدید» را

کشف کرده است. «بکل» (Buckle) در کلمات آخرین «تاریخ مدنیت» خود باظهار این عقیده می پردازد که «در مسیر امور و معاملات بشری یلک پرنسیپ با عظمت انتظام آفاقی و انحراف نا پذیر» وجود دارد. امروز تمام این اصطلاحات کهنه و از رواج افتاده و مبنی بر غرور و خود بینی معلوم میشود. و تقریباً يك سان بگوش علماء طبیعی و علماء اجتماعی کهنه و فرسوده صدامیدهد. يك سال قبل از اینکه «بری» (Henri Poincaré) کتاب کوچکی موسوم به «ساینس و فرضیه» نشر کرد که در تفکیر علمی انقلابی وارد ساخت مقصداصلی و اساسی «پوان کره» این بود :

قضایای عمومی که از طرف علماء پیشنهاد و اعلام میگردند، در صورتیکه محض تعریفات یا موافقه ها با تغییر سیما و قیافه در باره استعمال لسان نباشند، فرضیه هایی اند که منظور آنها تبلور و منظم ساختن تفکر مزید بوده تابع تحقیق، تعدیل یا تردید میباشد. تمام این مطالب اکنون معمولی و پیش پا افتاده شده است. این افتخار «نیوتن» که فرضیه ها غیر متغیر میباشد امروز خالی و سبک معلوم میشود، گر چه علماء طبیعی و حتی علماء اجتماعی بعضی اوقات هنوز از قوانین سخن میزنند اما این سخن زدن آنها از قوانین به پاس خاطرات ایام ماضیه بوده اما دیگر به موجودیت آنها به مفهومیکه علماء قرون هژده و نوزده بطور آفاقی عقیده داشتند، معتمد نیستند. مسلم است که علماء کشفیات میکنند و معلومات تازه و جدید بدست می آورند که از طریق کشف و اثبات قوانین دقیق و جامع نمیباشد بلکه از طریق پیشنهاد و اعلام فرضیه هایی میباشد که راه را برای تحقیقات تازه باز میکند. دو نفر فیلسوف امریکایی «کوهن» و «نیدگل» در يك کتاب درسی معتبر در باره روش علمی این روش را «اساساً دوره ای» (Circular) تعریف میکنند و میگویند :

«ما برای بدست آوردن ثبوت برای پرنسیپ ها به مواد تجربی ای که «حقیقت» شمرده میشود متوسل میشویم و مواد تجربی را با اساس پرنسیپ ها انتخاب، تحلیل

و تعبیر میکنیم .»

درینجا شاید کلمه «متقابل» نسبت به «دوره‌ای» بهتر و مناسب‌تر باشد . زیرا نتیجه ، بازگشت به عین نقطه نیست بلکه حرکت و پیشرفت به کشفیات تازه بوسیله این عملیه متقابله بین پرنسپ و حتمایق و بین نظریه و عمل میباشد . هر تفکر بعضی فرضیات قبلی مبنی بر مشاهده را ایجاب و تقاضا میکند که در پرتو تفکیر مذکور قابل تعدیل میباشد . این فرضیات در بعضی زمینه‌ها و قرینه‌ها یا برای بعضی مطالب و مقاصد درست و معتبر اند گرچه در زمینه‌ها و قرینه‌های دیگر یا برای مطالب و مقاصد دیگر شاید نادرست و غیر معتبر باشند . معیار سنجش و آزمایش در تمام احوال تجربی است بدین معنی که آیا آنها در توسعه و ترقی معلومات تازه مؤثر اند و آیا آنها به علم و معرفت ما چیزی می‌افزایند . میتودهای علمی «ردر فورد» (Rutherford) را اخیراً یکی از شاگردان و همکاران ممتازش بیان کرده است :

«وی انگیزه و شوق شدیدی داشت تا بداند چطور حوادث هسته‌ای صورت می‌گیرد عیناً بهمان مفهومیکه انسان گفته بتواند که میدانند در مطبخ چه جریان دارد . عقیده ندارم که وی در جستجوی ایضاحی بصوره کلاسیک یک تیوری مبنی بر قوانین اساس معینی بود . مادامیکه میدانست چه واقع میشد قناعت و رضایت داشت . این توصیف علی‌السویه در حق مؤرخ نیز صدق میکند که جستجو برای قوانین اساسی را ترک گفته قناعت دارد تحقیق کند چطور واقعات عرض وجود می‌نمایند . پایه و مقام فرضیه‌هایی که مؤرخ در عملیه تحقیق و مطالعه خود استعمال میکند مشابهت قابل وصفی به پایه و مقام فرضیه‌هایی دارد که ساینست بکار می‌برد . طور مثال تشخیص مشهور رابطه بین مذهب پروتستان و سرمایه‌داری را که توسط «ماکس ویبر» (Max weber) بعمل آمده است ، ملاحظه کنید .

امروز هیچکس آنرا بحیثیت یک قانون نمیداند گرچه در یک دوره پیشتر شاید بهمین صفت استقبال گردیده باشد . گفتار «مارکس» را بحیثیت مثال دیگر ملاحظه فرمائید :

«ماشین دستی، جامعه‌ی بی‌بارمی آورد که رئیس فتو دل دارد و ماشین بخار جامعه‌ی بی‌بارمی را بوجود می‌آورد که سرمایه‌دار صنعتی دارد.» باصطلاح جدید این گفتار قانون خواننده نمی‌شود مگر چه شاید «مارکس» برایش همین صفت را مدعی بوده. اما فرضیه‌ی مضموری گفته می‌شود که مارا بطرف تحقیق مزید و معرفت جدید رهنمایی میکند. چنین فرضیه‌ها آلات و ادوات لازم و حتمی فکراند. «ورنر سومبارت» (Werner Sombart) عالم اقتصاد مشهور جرمنی در سال‌های اول قرن بیستم (۱۹۰۰) اعتراف کرد که اشخاصی که «مارکسزم» را ترک گفته بودند، به «حالت ذهنی آشفته و پریشان» مبتلا و مصاب گردیده بودند. چنانچه عالم موصوف مینویسد: «وقتی که فارمول‌های تسلی بخش را که تاکنون رهنمایان مادرعضلات زندگی بودند از دست میدهیم... احساس میکنیم که در اوقیانوس حقایق غرق میشویم تا اینکه يك قدمگاه ثابت جدیدی را مییابیم یا شناوری را می‌آموزیم.»

جدال و مباحثه در باره تقسیم تاریخ به دوره‌ها در همین «کته‌گوری» واقع می‌شود، تقسیم تاریخ بدوره‌ها يك حقیقت نیست بلکه يك فرضیه لازم یا آله فکر است و تا وقتی صحت و اعتبار دارد که موجب تنویر و ایضاح میگردد. و صحت و اعتبار آن متکی بر تعبیر و تفسیر است موعرخانیکه در این مسأله اختلاف دارند که چه وقت قرون وسطی انجام یافت، در حقیقت در تعبیر و تفسیر بعضی واقعات اختلاف نشان میدهند این مسأله، مسأله حقیقت نیست اما در عین زمان بی‌معنی نیز نیست. همچنان تقسیم تاریخ به قطعات جغرافیایی يك حقیقت نیست بلکه يك فرضیه است. سخن زدن از تاریخ اروپایی در بعضی موارد فرضیه‌ای معتبر و در مواردی گمراه کننده و مضر است. اکثر موعرخان، روسیه را جزء اروپا می‌شمارند. اما برخی دیگر شدیداً انکار دارند و روسیه را جزء اروپا نمیدانند تماایل موعرخ باساس فرضیه ایکه اتخاذوا اختیار میکند، قابل قضاوت است. در اینجا مناسب می‌بینیم حکم و فتوای عمو می‌ای را که يك عالم بزرگ اجتماعی درباره روش‌های علم اجتماعی صادر

کرده است ذکر نمائیم. زیرا این عالم بزرگ در ابتدا بحیث یک عالم علوم طبیعی تربیه شده بود. این عالم «جارج سورل» (Georges Sorel) بحیث یک انجنیر ایفای وظیفه میکرد تا اینکه در سالهای چهل حیات، آغاز بنوشتن بر موضوعات اجتماعی کرد. موصوف جدا ساختن اجزاء و عناصر مشخص و معین یک حالت را باخطر اختصار و ساده سازی مفرطیکه شاید از این رهگذر بمیان آید، لازم دانسته و درینباره تأکید نمود. ولی نوشت:

«انسان باید راه خود را کور کورانه پیدا کرده پیش رود، و فرضیه های محتمله و جزئی را مورد آزمایش قرار دهد و بانتهای تقریباً درست موقتی طوری قناعت داشته باشد که در وازه را همیشه برای تصحیح مترقیانه باز گذارد.»

و این فکر از قرن نوزده تفاوت عمیقی دارد زیرا دران عهد ساینست ها و موء رخان مانند «ایکتون» (Acton) انتظار روزی را داشتند که در اثر تراکم و تجمع حقایق مصدقه و مثبت، یک کتله جامع و مبسوط علم بوجود آید و تمام مسایل متنازع فیها و بحث طلب بطور قطعی حل و فصل گردد. اما امروز ساینست ها و موء رخان امید و آروزی عاجزانه را بخاطر می پرورند تا بطور مترقیانه از یک پارچه فرضیه ناقص به فرضیه دیگر پیشرفت نموده و حقایق خود را از طریق تعبیرات و تأویلات از هم مجزا و علیحده ساخته و بالنوبه تعبیرات و تأویلات خود را با محک حقایق آزمایش کنند و روش های آنها در انجام دادن این کار به نزد این نویسندگان اساساً مختلف و متفاوت معلوم نمیشود. در بخش اول گفتار خود تبصره پروفیسر «باره کلو» را متذکر گردیدم که تاریخ «قطعاً واقعی نیست بلکه یک سلسله قضایات های قبول شده است.» در وقت ترتیب این بیانات از طرف گوینده، یک نفر فزیک دان از پوهنتون «کیمبریج» در برود کاست رادیوی «بی.بی.سی.» حقیقت ساینستیک را بحیث «گفته ای که از طرف متخصصان علناً پذیرفته شده است» تعریف کرد. هیچیک از این فارمول ها قناعت بخش نیست علی آن وقتی ظاهر خواهد شد که موضوع واقعیت

مورد بحث قراردادده شود. لاکن نقطه قابل توجه و شگفت آور این است که يك نفر موءرخ و يك نفر ساینست عین مسأله را تقریباً با عین الفاظ و کلمات بصورت مستقل به شکل يك فارمول افاده میکنند.

لاکن تمثیلات، تله و دام خطرناکی برای اشخاص بی احتیاط میباشد. بعضی ها معتقدند که با وجود اختلافات و تفاوتهای بزرگ بین ساینس های طبیعی و ریاضی یا بین ساینس های مختلفه در داخل این کته گوری ها، فرق اساسی را میتوان در بین این ساینس ها و تاریخ قایل گردید و علی الرغم این فرق و تفاوت، اگر تاریخ را بنام ساینس یاد کنیم یاد یگر علوم نام نهاد اجتماعی را، براه غلط میرویم بر له این عقیده مباحثاتی بعمل آمده است که با احترام مورد غور قرار داده میشود. اعتراضاتی که برخی از آنها نسبت به برخی دیگر متنع تر است مختصراً عبارت اند از:

۱- تاریخ از چیزهای مشخص و بی مثل و ساینس از چیزهای کلی و عمومی بحث میکند.

۲- تاریخ هیچگونه نه درس عبرت به ما نمیدهد.

۳- تاریخ پیشگویی کرده نمیتواند.

۴- تاریخ بصورت حتمی عندی است زیرا انسان خود را بمورد مطالعه قرار میدهد.

۵- تاریخ بر عکس ساینس متضمن موضوعات مذهبی و اخلاقی میباشد.

اکنون تمام این نقاط را بالنو به مورد مطالعه قرار میدهیم:

اولاً ادعا میکنند که تاریخ از چیزهای مشخص و بی مثل و ساینس از چیزهای عمومی و آفاقی بحث میکند. این نظریه با ارسطو آغاز یافت و قتیکه این فیلسوف اظهار عقیده کرد که شعر و شاعری نسبت به تاریخ «بیشتر فلسفی و بیشتر جدی» بود. زیرا شعر با حقیقت عمومی و تاریخ با حقیقت مشخص سرو کار داشته. عده زیادی از نویسندگان بشمول «کالنگ و د» شبیه این فرق و تفاوت را بین ساینس و تاریخ قایل شده اند. و معلوم میشود که این عقیده بريك اشتباه استوار گردیده است. این قول معروف «هوبس» (Hobbes) هنوز اعتبار دارد: «هیچ چیز در دنیا کلی و عمومی نیست بجز اسماء زیرا هر يك از اشیاى مسمی شده منفرد و واحد است.» و این گفته یقیناً درباره ساینس

غیری طبیعی نیز صدق میکند. هیچ دو ساختمان جیولوژیک، هیچ دو حیوان متعلق به یک نوع و هیچ دو ایتام متمایل و یکسان نیستند، و همچنان هیچ دو حادثه تاریخی متمایل نمیشوند. لاکن اصرار بر مشخص و منفرد بودن حادثات تاریخی مانند این گفتار مبتذل و پیش پا افتاده تأثیر فلج کننده ای دارد که توسط «مور» (Moore) از «بتلر» (Butler) گرفته شده بود و وقتی نزد فلاسفه زبان شناسی محبوبیت خاص داشت. «هر چیز چیزی است که هست و نه کدام چیز دیگر». اگر این راه را در پیش گیریم بزودی بیک نوع «نروانا» یا فنای فلسفی واصل میشویم که در آن حرف مهم راجع به هیچ چیز زده نمیشود. استعمال لسان بذات خود موء رخ را مانند ساینست به تعمیم پابند میگرداند جنگ «پله پونیز» (Peloponnesian War) و جنگ دوم گیتی کاملاً از هم مختلف و هر دو منفرد و یگانه بودند. لاکن موء رخ هر دو را بنام جنگ یاد میکند، و تنها یک نفر عالم خود نما اعتراض خواهد کرد. وقتیکه «گبن» (Gibbon) راجع به تاسیس مسیحیت توسط «کانستنتین» (Constantine) و عروج اسلام نوشت هر دو را بنام «انقلاب» یاد کرد و دو حادثه منحصر بفرد را تعمیم نمود. موء رخ آن جدید عین همین کار را میکنند وقتیکه از انقلابات انگلیسی، فرانسوی، روسی و چینی حرف میزنند. موء رخ در حقیقت به حادثه منحصر بفرد انترست و دلچسپی ندارد بلکه آنچه در حادثات منحصر بفرد عمومی است طرف توجه و علاقه او قرار میگیرد. در عشره سوم قرن بیستم وقتیکه موء رخ آن در باره علل جنگ عمومی (1914) مباحثه داشتند چنین فرض میکردند که جنگ مذکور یا در اثر سوء اداره و بی تدبیری دیپلمات ها بود که در عقب پرده، فعالیت های سری میکردند و از کنترل آراء عامه خارج بودند؛ یا از باعث تقسیم تأسف آور دنیا به دولت های مستقل محلی بوجود آمد. در عشره چهارم قرن بیستم مباحثه بروی این فرضیه جریان داشت که جنگ عمومی اول مولود رقابت های بین قوای استعماری بود که در تحت فشارهای سرمایه داری رو به انحطاط و زوال برای تقسیم دنیا در بین خود تحریک گردیدند. این مباحثات همه متضمن تعمیم در باره

علل جنگ یا جنگ در تحت شرایط قرن بیستم بود. موءرخ دايماً تعميم را بغرض آزمائش سند و مدرک خود بکار می برد. اگر سند و مدرک در اينباره روشن نباشد که آیا «ریچارد» (Richard) شهزادگان را در برج لندن بقتل رسانید موءرخ بطور شعوری یا غیر شعوری از خود سوال خواهد کرد که آیا عادت حکمروایان عصر بود که رقیبان بالقوه تاج و تخت خود را از بین بردارند، و قضاوتش تحت تأثیر این تعمیم واقع خواهد شد.

خواننده و نویسنده تاریخ هر دو به تعمیم اعتیاد دارند. تبصره، قضاوت و عقیده موءرخ را به موارد فرضیه های تاریخی دیگر که به آن معرفت و شناسائی دارد تطبیق و استعمال میکند و شاید به عصر و زمان خویش تطبیق نماید. هرگاه «انقلاب فرانس» اثر «کارلایل» (Carlyle) را مطالعه میکنیم، خود را در چنین وضعیت میابیم و تبصره های او را مکرراً تعمیم نموده و به موضوع مورد علاقه و اختصاص خودم که عبارت از انقلاب روس باشد تطبیق میکنیم. طور مثال این تبصره را در باره دهشت افگنی ملاحظه کنید:

«مهیّب و دهشتناک در کشورهاییکه به عدالت و انصاف آشنایی داشتند. نه بهمان اندازه غیر طبیعی در کشورهاییکه هرگز از آن آگاه و خبر نبودند»
یا مهمتر از آن تبصره ذیل را مطالعه کنید:

«گرچه بسیار طبیعی است اما تأسف آوراست که تاریخ این دوره بطور عمومی در حالت هیجان نوشته شده است. مبالغه، تلعین و نفرین، ماتم و شیون و فوردارد. بطور کلی ظلمت و تاریکی حکمفرماست.»

یا مثال دیگر از «برکهاردت» (Burckhardt) در باب انکشاف دولت جدید در قرن شانزدهم قابل توجه است «هر قدر قدرت تازه تر بوجود آمده باشد، کمتر ساکن و را کد مانده میتواند: اولاً ازینجهت: کسانیکه آنرا خلق کرده اند به حرکت سریع مزید معتاد گردیده اند و چون آنها اصلاً مبدع و مبتکر بوده اند

همانطور باقی خواهند ماند. ثانیاً قوای را که آنها بر پایا مغلوب ساخته اند، تنها توسط اعمال مزید زور و تشدد استعمال کرده میتوانند.

مهمل و بیهوده خواهد بود اگر گفته شود که تعمیم برای تاریخ چیزی است بیگانه. برعکس، تاریخ بر تعمیم نشوونما دارد. طوریکه «التن» (Elton) در یک جلد تازه «تاریخ جدید کیلمبرج» مینویسد: «چیزیکه موعرخ را از یک نفر جمع کننده حقایق تاریخی تمیز و تفریق میکند، تعمیم است» وی میتواند علاوه کرد که عین همان چیز، ساینست طبیعی را از یک نفر جمع کننده نمونه های حیوانات و نباتات و غیره تمیز و تفریق مینماید. لاکن نباید تصور کرد که تعمیم بمانند اجازه میدهد یک طرح بزرگ تاریخ را که در چوکات آن حادثات و واقعات مشخص و معین با یکدیگر موافق واقع شوند، ترتیب دهیم. و چونکه «مارکس» از جمله اشخاصی است که بر ترتیب و تعمیر همچو طرح و پلان یا به معتمد بودن به همچو طرح و پلان متهم بود، از یکی از مکتوباتش فقره ای را که دورنمای صحیح موضوع را نشان میدهد تلخیص و اقتباس میکنیم:

«حادثاتی که بطور حیرت انگیزی شبیه همدیگر اند اما در محیط تاریخی مختلف بوجود می آیند، نتایج کاملاً غیر شبیه را بار می آورند. از مطالعه جداگانه هر یک از این حادثات و سپس از مقایسه آنها با همدیگر، میتوان به سهولت کلید فهم و درک این کیفیت را بدست آورد. اما هرگز ممکن نیست که از طریق استعمال کدام تیوری مشکل کشای تاریخی و فلسفی که فضیلت آن مافوق تاریخ بودن است، باین فهم و درک نایل گردید.»

تاریخ با رابطه بین منفرد و عمومی سروکار دارد. شما بحیث موعرخ نمیتوانید آنها را از هم تجرید و علیحده نمائید یا یکی را بر دیگری ترجیح و تقدم دهید. عیناً همانطوریکه نمیتوانید حقیقت و تعبیر را از هم مجزا سازید.

در اینجا فرصت برای تبصره مختصر راجع به روابط بین تاریخ و علم اجتماع

مساعد است. در زمان حاضر، اجتماعیات بادوخطر مخالف مواجه است: خطر فوق العاده نظری شدن وخطر فوق العاده تجربی گردیدن. خطر اول عبارت از این است که انسان خود را در تعمیمات مجرد و بی معنی راجع به جا معه بطور عموم، گم کند. جامعه باحروف کلان و برجسته مانند تاریخ باحروف کلان و برجسته گمراه کننده است. این خطر توسط آنهایی تقویت می گردد که برای علم اجتماع بگانه وظیفه تعمیم از حادثات و واقعات منحصر بفرد و مشخص را تعیین میکنند که توسط تاریخ ثبت گردیده اند، و حتی تجویز کرده اند که اجتماعیات در داشتن «قوانین» از تاریخ تفاوت دارد. خطر دیگر آنست که «کارل منهایم» (Karl Mannheim) تقریباً یک نسل پیشتر، پیش بینی کرده بود، و تا اندازه زیادی امروز نیز همانطور است. و این خطر اجتماعیاتی است که «بیک سلسله مسایل تخنیکی مجزا و مجرد توافق مجدد اجتماعی انقسام یافته باشد» اجتماعیات باجوامع تاریخی سروکار دارد که هر یک از آنها منفرد و یکتا بوده و توسط سوابق مختص و شرایط معین تاریخی تشکیل گردیده اند، لاکن سعی و کوشش برای اجتناب از تعمیم و تعبیر از طریق محدود و مقید ساختن خویش به مسایل تخنیکی نام نهاد، احصاء و تحلیل محض معادل این است که انسان بصورت غیر شعوری از یک جامعه را کد و ستاتیک دفاع کند. اگر منظور و مطلوب باشد که اجتماعیات یک ساحة نافع و مثمر مطالعه گردد لازم است مانند تاریخ علاقه و انترست به رابطه بین مشخص و عمومی پیدا کند و در عین زمان باید «دای نامیک» (Dynamic) نیز شود. یعنی باید علم و مطالعه یک جامعه فعال باشد نه یک جامعه بحالت سکون و رکود (زیرا چنین جامعه وجود ندارد) بعبارة دیگر اجتماعیات باید مطالعه تحول و انکشاف اجتماعی باشد. اما درباره باقی مطالب تنها میخواستیم بگوئیم هر قدر تاریخ بیشتر اجتماعی و اجتماعیات بیشتر تاریخی گردد برای هردو بهتر خواهد بود. مفید تر است که سرحد بین هردو برای ترافیک دو طرفه بطور وسیعی باز نگه داشته شود.

مسأله تعمیم، ارتباط قریبی با سوال دوم مادارد یعنی درسهای عبرت تاریخ. مقصد اصل از تعمیم این است که بوسیله آن سعی می‌ورزیم تاریخ را بیاموزیم، درسیکه از یکدسته واقعات استحصال میشود، بدسته دیگر واقعات تطبیق گردد. وقتیکه به تعمیم می‌پردازیم بطور شعوری یا غیرشعوری همین عمل را انجام میدهیم. آنهاییکه تعمیم را رد میکنند و اصرار دارند که تاریخ باواقعات مشخص و منفرد بصورت انحصاری و استثنایی علاقه دارد، از نگاه منطق آنهایی اند که انکار دارند از تاریخ چیزی میتوان آموخت. لاکن این ادعا که که انسا نها از تاریخ چیزی نمی‌آموزند متناقض است باعده زیادی از حقایق قابل مشاهده. هیچ تجربه معمولی تراز این نیست. در ۱۹۱۹ بحیث یک عضو کهنتر هیأت نمایندگان برطانیه در کنفرانس صلح پاریس حضور بهم رسانده بودم. هر عضو این هیأت معتقد بود که از درسهای کنگره و یانا که آخرین کنگره صلح اروپایی صد سال پیشتر بود، استفاده و آموخته میتوانستیم. کپتان «وبستر» (Webster) که در آن وقت در وزارت جنگ موء ظف بود و اکنون «سرچارلس وبستر» و موء رخ بزرگی است مقاله ای نوشت و در آن شرح داد که درسهای مذکور چه بودند. از آن جمله دودرس درحافظه ام باقیمانده است: یکی این بود که در وقت طرح دوباره نقشه اروپا، فراموش کردن پرنسیپ خودارادیت، خطرناک بوده است. دیگر این بود که انداختن اسناد سری در سبد کاغذهای ردی و باطل عواقب وخیمی داشت زیرا محتویات اسناد توسط سرویس خفیة هیأت‌های دیگر اکتیاع خواهد شد. این درس‌های تاریخ بحیث کلام مقدس تلقی گردید و بر رفتار و کردار ما تأثیر افگند این مثال تازه و پیش پا افتاده است لاکن مشکل نیست که تأثیر درسهای زمان سابق تر را بر زمان بالنسبه بعید جستجو و سراغ کنیم. هر کس میدانند که یونان قدیم بر روم چه تأثیر انداخته بود. لاکن یقین نمیرود که کدام موء رخ سعی کرده است تا تحلیل صحیح و دقیقی درباره درسهای بعمل آرد که رومی‌ها از تاریخ یونان قدیم واقعا آموخته یا آنها عقیده داشتند که آموخته بودند.

مطالعه و تحقیق در باره دروسی که از تاریخ عهد عتیق اروپائیان غربی در قرون هفده، هژده و نوزده آموختند، ممکنست نتایج مثمیری دهد. انقلاب «پیوریتان» (Puritan revolution) در انگلستان [دسته‌ای از پروتستان‌های انگلیس در زمان ملکه الیزابت و ستوارتها که طرفدار سادگی مراسم مذهبی و مظهر سخت‌گیری و تعصب بودند] بدون دروس مذکور کاملاً فهمیده شده نمیتواند. مفکوره مردم برگزیده عامل مهمی در ظهور ملیت جدید بود. مهرتعلیم و تربیت کلاسیک بطور موءثری بر طبقه حاکمه جدید در برطانیه کبری زده شده بود. طوریکه قبلاً «تذکریافت»، «گروت» (Grote) «آتن» را بحیث نمونه و ممثل دیموکراسی جدید خوانده. خوب خواهد بود اگر درسهای مبسوط و مهمی که موءسسسان امپراطوری برطانیوی بطور شعوری یا غیر شعوری از تاریخ امپراطوری روم آموخته اند، مورد مطالعه و تحقیق قرار داده شود. در ساحت مخصوص خودم کسانی که انقلاب روسیه را بوجود آوردند طور عمیقی بلکه بدرجه انهماک زیر تأثیر درس‌های انقلاب فرانس، و انقلابات ۱۸۴۸ و کامیون پاریس (Paris Commune) ۱۸۷۱ آمده بودند. در اینجا شرط و قیدی که خصوصیت دو گانه تاریخ وضع میکند، تذکر میدهم آموختن و گرفتن درس از تاریخ، محض عملیه یک طرفه نیست. آموزش راجع به حال در پرتو ماضی متضمن معنی آموزش در باره ماضی در پرتو حال نیز میباشد. وظیفه تاریخ این است که در فهمیدن بهتر ماضی و حال از طریق روابط مشترک در بین آنها معاونت کند.

نقطه سومین عبارت از رول پیشگویی در تاریخ است. بعضی بر این عقیده اند که هیچ درسی از تاریخ آموخته نمیشود زیرا تاریخ بر عکس ساینس از آینده پیشگویی کرده نمیتواند. این مسأله در لفافه سوء تفاهم و اشتباهات پیچیده شده است. چنانچه دیدیم، ساینست ها دیگر مانند سابق آنقدر هاشتاق حرف زدن در باره قوانین طبیعت نیستند. قوانین نام نهاد ساینس ها که بر حیات عادی و روزمره ما تأثیر می اندازند در حقیقت بیانات سمت جریان واقعات و بیانات در باره این است که اگر چیزهای

دیگر مساوی یا در تحت شرایط لابراتوار باشد، چه واقع خواهد شد. قوانین مذکور پیشگویی کرده نمیتوانند که در حالات معین و مشخص چه بوقوع خواهد پیوست. چنانچه قانون ثقل پیشگویی و ثابت نمیکند که یک سیب مشخص بزمین خواهد افتاد چه ممکنست شخصی آنرا از هوا در بین سبد گیرد. قانون نور که نور بیک خط مستقیم حرکت میکند، ثابت نمیکند که یک شعاع معین نور توسط یک شی که در مسیر آن حایل باشد، منکسر یا منتشر ساخته نمیشود. اما از این مثال ها بر نمی آید که این قوانین بی ارزش اند یا از لحاظ پرنسیپ صحت ندارند. طوریکه میگویند تیوریهای فزیک جدید تنها با احتمالات حادثات و واقعاتیکه صورت میگیرند، علاقه و سروکار دارند امروز تمایل ساینس بیشتر باین طرف است که استقراء از نگاه منطق تنها به احتمالات یا به عقیده معقول منتهی میشود. و ساینس احکام آنرا بحیث قواعد عمومی یا راهنمایان تلقی میکند که صحت و اعتبار آنها تنها در عمل خاص و معین امتحان و آزمایش شده میتوانند طوریکه «کانت» (Kant) این مطلب را ادا کرده است: «از ساینس پیشگویی و از پیشگویی عمل» است. سررشته مسأله پیشگویی در تاریخ در همین تمیز و تفریق بین عمومی و مختص و بین آفاقی و مشخص واقع است. طوریکه ملاحظه کردیم موعرخ مجبور است که تعمیم کند. و چون این عمل را انجام میدهد، راهنمایان عمومی برای عمل و اقدام مستقبل مهیا و آماده میکند. گرچه این پیشگویی ها مشخص و معین نمیباشند لکن هم درست اند و هم مفید. اما موعرخ حادثات مختص و معین را پیشگویی کرده نمیتواند زیرا حادثه معین بی مثل و بی مانند است و عنصر تصادف در آن دخیل میباشد. این تفاوت که فلاسفه را به تشویش انداخته است، برای انسان عادی کاملاً واضح و روشن است اگر دو یاسه طفل در مکتب به سرخکان مصاب گردد، قضاوت خواهید کرد که مرض شکل وبایی را بخود گرفته انتشار خواهد یافت. این پیشگویی (در صورتیکه خواسته باشیم آنرا باین نام یاد کنیم) متکی بر تعمیمی از تجربه سابق و گذشته است و راهنمای صحیح و مفیدی را برای عمل تشکیل میدهد. لکن ما نمیتوانیم پیشگویی مشخص

و معین کنیم که «چارلس» یا «ماری» به مرض مذکور مبتلا خواهد شد. بهمین ترتیب موعرخ نیز رفتار و عمل میکند. مردم از موعرخ توقع ندارند تا پیشگویی کند که انقلاب در «روریتانیا» (Ruritania) ماه آینده واقع خواهد شد. استنتاجی که آنها قسماً از معلومات مخصوص دربارهٔ امور «روریتانیا» و قسماً از مطالعه تاریخ خواهند کرد این است که اوضاع و شرایط در «روریتانیا» طوری است که در آنجا احتمال وقوع انقلاب در آیندهٔ قریب می‌رود. مشروط باینکه کسی آنرا تحریک کند یا کسی از طرف حکومت به متوقف ساختن آن اقدامی نکند. و این استنتاج مترافق با تخمیناتی خواهد بود که قسماً مبنی بر تمثیل انقلابات دیگر و طرز تلقی قسمت‌های مختلفهٔ نفوس است که اختیار خواهند کرد. پیشگویی (اگر آنرا بهمین نام یاد کرده بتوانیم) تنها از وقوع حادثات بسی نظیر و منحصر بفرده که بذات خود قابل پیشگویی هستند، تحقیق یافته می‌تواند لاکن از این نباید چنین فهمید که استنتاجاتی که از تاریخ دربارهٔ آینده بعمل می‌آیند بی ارزش اند یا اینکه آنها دارای صحت و اعتبار مشروط نیستند که هم بحیث رهنمای عمل و هم بحیث کلید برای دانستن این امر که حادثات چطور واقع میشوند، خدمت مینمایند، آرزو ندارم تجویز کنم که استنتاجات ساینست اجتماعی یا موعرخ با استنتاجات ساینست طبیعی در صحت و اعتبار همسری دارند یا اینکه کم‌ارزشی آنها از این لحاظ محض محصول و نتیجهٔ عقب ماندگی زیاد علوم اجتماعی است. انسان از هر لحاظ معضل‌ترین موجود طبیعی است که مامی‌شناسیم و مطالعهٔ رفتار و کردارش حاوی مشکلاتی است که از لحاظ نوعیت و ماهیت از مشکلات ساینست طبیعی متفاوت میباشد. آنچه اثبات آن آرزوی من است این است که غایب‌ها و میتودهای آنها اساساً غیر متشابه نیستند.

نقطهٔ چارمین ما بحث بمراتب قناعت آورتری را برای ترسیم خط فاصل بین علوم اجتماعی بشمول تاریخ و علوم طبیعی بمیان می‌آورد و بحث مذکور عبارت از این است که در علوم اجتماعی موضوع مطالعه و مطالعه کنند هر دو به عین «کنه‌گوری» متعلق بوده و بطور متقابلی باهمدیگر تعامل میکنند. انسانها نه تنها معلق‌ترین

و متغیرترین موجودات طبیعی اند بلکه باید توسط انسانهای دیگر مورد مطالعه قرار داده شوند نه توسط مشاهدان مستقل انواع دیگر. انسان، دیگر قناعت ندارد (طوری که در علوم بیولوژیک معمول است) ساختمان طبیعی و عکس العمل های فیزیکی خود را مطالعه کند. بر عالم اجتماعیات، عالم اقتصاد یا موء رخ لازم است تا در اشکال و اقسام کردار انسانی که در آن اراده فعال است تعمق و تدقیق کند تا معلوم نماید چرا موضوع مطالعه او یعنی انسان ها اراده کردند تا کاری را طوری انجام دهند که انجام داده اند. و این امر رابطه ای را که مخصوص تاریخ و علوم اجتماعی است در بین مشاهده کننده و مشاهده شونده قایم میسازد. نقطه نظر موء رخ بطور لایتغیری داخل هر مشاهده ای میشود که از طرف او بعمل می آید یا بعبارة دیگر تاریخ سرپا مملو و مشحون از اضافیت است. بقول «کارل منهایم» «حتی کته گوری هائیکه در تحت آنها تجربه ها تصنیف، ترتیب و تنظیم میگردند مطابق موقف اجتماعی مشاهده کننده تغییر میکند». لاکن تنها این درست نیست که تعصب و تمایل عالم اجتماعی بالضرور در تمام مشاهدات او سهم میگیرد، این نیز درست است که عملیه مشاهده بر چیزیکه مورد مشاهده قرار میگیرد تأثیر افکننده آنرا تعدیل میکند. و این بدو طریق مخالف واقع میشود. انسانها تیکه کردار آنها موضوع تحلیل و پیشگویی قرار داده میشود، قبلاً توسط پیشگویی از عواقب ناگوار اعمال خود، تنبیه و اخطار گردیده و در نتیجه و ادار به تعدیل و تغییر کردار خود میشوند. بناءً علیه پیشگویی باوصف اینکه بطور درستی بروی تحلیل بنا یافته باشد، خود بخود عقیم میگردد. یک علت و دلیل برای اینکه چرا تاریخ در بین مردمانیکه شعور تاریخی دارند بندرت تکرار میشود این است که شخصیت های درامادر نمایش دوم از نتیجه و عاقبت نمایش اول آگاه و باخبر میباشند و این معلومات بر کردار و طرز عمل آنها تأثیر می اندازد. بولشویک ها میدانستند که انقلاب فرانس به ناپلیون منتهی گردید. و خوف داشتند که انقلاب خود آنها بهمان و تیره خاتمه نیابد. بنا بران آنها از بین زعماء و قایدان خود نسبت به

«تراتسکی» (Trotsky) که بدرجهٔ بیشترین به ناپلیون شباهت داشت بدبین و بدگمان بودند و بر او اعتماد نداشتند. و برستالین که بدرجهٔ کمترین به ناپلیون شباهت بهم میرسانید، اعتماد داشتند. اما ممکنست این عملیه به سمت وجهت مخالف اجرای تأثیر کند. عالم اقتصادیکه در اثر تحلیل علمی شرایط و اوضاع اقتصادی موجود از ظهور گرمی بازار یا بحران اقتصادی پیشگویی میکند، اگر نفوذ و اعتبار او بزرگ، پایه و مقام علمی او بلند، ودلائل و حجت‌های او منطقی باشد، محض ازینجهت که وی پیشگویی کرده است به وقوع واقعهٔ پیشگویی شده کمک و معاونت میکند. يك نفر عالم سیاسی که باساس قوت مشاهدات و مطالعات تاریخی خویش این عقیده را می پرورد که ظلم و استبداد عمر کوتاه دارد، شاید به سقوط و ازبین رفتن مستبد و ستمگر معاونت کند. در وقت انتخابات، هر شخص بر کردار و گفتار کاندیدها معرفت دارد که فیروزی خود را پیشگویی مینمایند محض با این منظور که میخواهند تحقق یافتن پیشگویی خود را محتمل تر سازند. اقتصاديون، علماء سیاسی و موءرخان نیز به پیشگویی مبادرت میورزند و گمان میروند که بعض اوقات باین امید غیر شعوری ملهم میگردند که از قوه به فعل آوردن پیشگویی خود را تسریع کنند. تنها چیز قابل اطمینان که در بارهٔ این روابط معضل و پیچیده میتوان گفت این است که عمل و عکس العمل بین مشاهده کننده و مشاهده شونده، بین عالم اجتماعی و معطیات او، بین موءرخ و حقایق او مسلسل و بصورت مسلسل متغیر است و این امر یک علامهٔ فارقهٔ تاریخ و علوم اجتماعی معلوم میشود.

در اینجا باید تذکردهم که بعضی فزیک دانان در سالهای اخیر بکلمات و عباراتی از ساینس خود سخن رانده اند که مشابتهای شگفت آورتری را در بین کائینات فزیک و دنیای موءرخ تجویز میکنند. اولاً گویند که نتایج آنها متضمن پرنسیپ شک یا نامعینیت میباشد. در خطابهٔ دیگر راجع به ماهیت وحدود معینیت نام نهاد

در تاریخ سخن خواهم زد. لاکن خواه نامعینیت فزیک جدید در فطرت کاینات متمرکز است یا محض شاخص فهم و ادراک ناقص ما است که تاکنون در باره کاینات بعمل آمده است (این نقطه هنوز مورد بحث است) ، در باره یافتن مشابیهت های پرمعنی در نامعینیت بالیاقت و قابلیت ما در پیشگویی تاریخی عین همان شک ها و گمان ها را خواهم داشت که چند سال قبل راجع به مساعی بعضی اشخاص با حرارت وجدی وجود داشت که میخواستند در آن ثبوت برای تأثیر اراده آزاد در کاینات پیدا کنند. ثانیاً بما میگویند که در فزیک جدید اندازه های فواصل در فضا و انقضات زمان بر حرکت « مشاهده کننده » مبنی و متکی میباشد. در فزیک جدید تمام اندازه گیریها و سنجش ها معروض به تغییرات ذاتی است که ناشی از عدم امکان قایم کردن یک رابطه ثابت بین « مشاهده کننده » و چیز تحت مشاهده میباشد. مشاهده کننده و شی تحت مشاهده هر دو در نتیجه آخری مشاهده داخل میشوند، در حالیکه این بیانات با کمترین درجه تغییر به روابط بین مورخ و موضوعات مشاهده و مطالعه او تطبیق می شود، اطمینان ندارم که اصل وجود هر این روابط به مفهومی حقیقی قابل مقایسه با ماهیت روابط بین عالم فزیک و کاینات او میباشد؛ گرچه از لحاظ پرنسیپ علاقه دارم اختلافاتی را که موجب جدایی روش موءرخ از روش ساینست میشود کمتر سازم نه اینکه پیشتر گردانم. فـ. ایدیه ای ندارد اگر سعی کنیم در اثبات کاء بر مشابیهت های ناقص این فرق ها را از بین برداریم.

گرچه بجای مناسب است اگر گفته شود مشمولیت عالم اجتماعی یا موءرخ در موضوع یا شی مطالعه خود از مشمولیت عالم طبیعی در موضوع یا شی مطالعه اش مختلف و متفاوت است و نکات بحث طلبی که توسطه رابطه بین مطالعه کننده و مطالعه شونده ایجاد میگردد، بی نهایت معضلترو پیچیده تر میباشد، اما این پایان مسأله نیست. تیوریهای کلاسیک معرفت که در طول قرون هفده، هژده و نوزده متداول بودند یک اشفاع باریکی را در بین شخص عالم و شی معلوم فرض میکردند. هر نحویکه

عملیه تصور میگردید مودل و نمونه ای که فلاسفه ترتیب میدادند عالم و معلوم ، انسان و دنیای خارجی را منقسم و مجزا نمایش میداد . و این عصر درخشان ولادت و انکشاف ساینس بود . طرز دید و نگاه علماء و پیشقدمان ساینس بر تیوریهای معرفت تأثیری بس قوی داشت . انسان بصورت بارزی در مقابل طبیعت یاد نیای خارجی قرار گرفت و با آن طوری دست بگریبان گردید که گویا با چیزی سرکش و مخالف بالقوه مقابل باشد . سرکش از اینجهت که فهمیدن و ادراک آن دشوار بود و مخالف بالقوه از اینجهت که پیرو زشدن و تسلط یافتن بر آن مشکل بود . باموء فقیتهای ساینس جدید این طرز نگاه بطور کلی و اساسی تعدیل یافت . امروز کمتر محتمل است که علماء ساینس چنین فکر کنند که قوای طبیعت چیزی است که در مقابل آن بایست جنگید بلکه قوای طبیعت را چیزی میدانند که باید با آن همکاری و برای مقاصد خود بکار برده شود تیوریهای کلاسیک معرفت دیگر به ساینس جدید و از همه کمترین به فزیک جدید موافقت نمیکند . و شگفت آور نیست که در اثنای پنجاه سال گذشته فلاسفه درباره آنها آغاز به اظهار شک و تردید کرده اند . و تصدیق کرده اند که عملیه معرفت متضمن جدایی عالم و معلوم بطور بارزی از همدیگر نبوده بلکه حاوی یک اندازه رابطه مشترک و وابستگی در بین آنها میباشد . لکن این امر برای علوم اجتماعی فوق العاده مهم است . در خطابه اول اشاره گردید که آشتی دادن مطالعه تاریخ با تیوری تجربی عنعنوی معرفت مشکل و دشوار بوده . اکنون میخواهیم بگویم که علوم اجتماعی بطور کلی با هر تیوری معرفت که حکم جدایی محکمی را بین شخص مطالعه کننده و موضوع مطالعه صادر میکند ، متناقض اند . زیرا علوم مذکور انسان را هم بحیث مطالعه کننده و شی مطالعه شونده ، و هم بحیث تحقیق کننده و تحقیق شونده در بر میگیرند . برای اینکه اجتماعیات بصفهت یک کتله منسجم و مربوط عقیده و اصول ، قایم گردد ، شعبه ای بنام اجتماعیات معرفت تاسیس یافته است . اما این شعبه تا کنون بسیار پیش نرفته است . بیشتر علتش این است که قناعت کرده است که در داخل قفس تیوری عنعنوی معرفت

در دایره گردش کند. اگر فلاسفه، نخستین بار در تحت تأثیر ساینس طبیعی تجدید
 و اکنون در زیر تأثیر ساینس اجتماعی تجدید به شکستن این قفس شروع کرده اند
 و میخواهند یک مدل جدید تری برای عملیه های معرفت ترتیب کنند، فال و شگون
 خوبی برای علوم اجتماعی و بالخاصه برای تاریخ است. زیرا مدل قدیم عملیه های
 معرفت شبیه به توپ بلیارد و عبارت از تصادم و برخورد معطیات با لای شعور غیر
 فعال بود. و این نکته با لنسبه مهمی است که در وقت بحث به واقعیت در تاریخ
 مراجعه خواهند کرد. *بعضی از نویسندگان با این معتقدند که*
 با لآخره باید این نظریه را مورد بحث قرار دهند که تاریخ با مسایل مذهب
 و اخلاق را بطة قریبی دارد و در نتیجه از ساینس بطور کلی و حتی از علوم اجتماعی
 دیگر بدینو سیله تمیز و تفریق میگردد. در باره را بطة تاریخ با دین بهمان اندازه
 مختصر بحث میشود تا موقفم واضح گردد. عالم جدی نجوم بودن با عقیده و ایمان
 به خدائی که کائنات را تکوین و تنظیم کرده است موافق و سازگار است لکن با عقیده
 به خدائی که خط سیر یک سیاره را موافق میل تغییر میدهد، کسوفی را به تعویق
 می اندازد یا قوانین بازی کیهانی را تبدیل میکند، موافق و سازگار نیست. همچنان
 یک موعرخ جدی به خدائی معتقد شده میتواند که خط سیر تاریخ را بطور کلی تنظیم
 کرده و معنی و مفهوم با آن بخشیده است. موعرخ جدی خدا را برای ایضاح و افعات
 جزئی تاریخی استعانت نمیکند. «دارسی» (D'Arcy) پدر روحانی در یک کتاب
 جدید میخواهد این تفریق را بعمل آورد: *«... که بطلان یافته است»*
 «برای یک نفر عالم کافی و مناسب نیست که بجواب هر سوال در تاریخ
 بگوید که دست خدا شریک بوده تا وقتیکه و افعات و درامای بشری را تا اندازه
 نهایی ترتیب منظم نداده ایم مجاز نیستیم تا افکار و ملاحظیات جامع تری را وارد سازیم.»
 خامی و عدم نزاکت این نظریه اینست که دین بحیث «جوکر» در دسته قطعه های
 بازی تلقی میشود و لازم است برای چال های مهمی نگهداشته شود که بطریق

دیگر قابل بردن نیست. «کارل بارت» (Karl Barth) عالم مذهبی لوتری کار بهتری کرد و جدایی کاملی بین تاریخ سماوی و دنیوی را اعلان کرد و آخرالذکر را به اهل آن واگذار گردید. اگر اشتباه نکرده باشیم، وقتیکه پروفیسور «بترفیلد» (Butterfield) از تاریخ «تخنیکی» یافنی سخن میزند مقصودش عین همان چیزی است که «کارل بارت» در نظر داشته. تاریخ تخنیکی یافنی یگانه تاریخی است که شما یا ما وقتی نوشته خواهیم کرد یا خود پروفیسور موصوف گاهی نوشته است. لکن با استعمال این صفت عجیب این حق را برای خویش حفظ میکند تا به یک تاریخ مرموز آسمانی معتقد باشد و لازم نیست ما و شما با این نوع تاریخ خود را علاقه مند سازیم. نویسندگان مانند «برد ییف» (Bardyaev)، «نیبور» (Niebuhr) و «ماری تین» (Maritain) اراده دارند مقام مستقل و آزاد تاریخ را حفاظت نمایند، اما اصراً رمیورزند که انجام یا غایه تاریخ، خارج تاریخ واقع است. شخصاً این کار را مشکل میابیم تا تمامیت تاریخ را با عقیده بیک قوت ما فوق تاریخ که بران معنی و اهمیت تاریخ متکی است وفق و آشتی دهم خواه این قوه خدای یک قوم برگزیده، خدای مسیحیت، یا روح گیتی هیگل (Hegel) باشد. برای مقاصد این خطا به ما فرض خواهیم کرد که موء رخ باید مسایل خود را بدون توسل به همچو یک رب النوع ماشین حل کند. [اشاره به عمل کلاسیک است که در فاجعه ها برای حل مشکلات، فوق طاقت بشر رب النوعی را می آوردند] و تاریخ بازی ایست که بدون «جو کر» در دسته قطعه ها بازی کرده می شود.

را بطة تاریخ به اخلاق پیچیده تر و مباهات در اطراف آن در قدیم از چند ابهامات متضرر و خساره مند گردیده است امروز این بحث به مشکل لازم دیده میشود که از مورخ تقاضا نمیشود بر حیات شخصی و خصوصی شخصیت های داستان خود قضاوت های اخلاقی کند. نقاط نظر موء رخ و عالم اخلاق متماثل نیستند. «هانری هشتم» شاید شوهری بد و پادشاهی خوب بوده، لکن موء رخ با و در صلاحیت

وظرفیت اول الذکر تنها تاجائی علاقه دارد که بروا قعات و حوا دث تاریخی تأثیر داشته . اگر بیباکی های اخلاقی او مانند بیباکی های اخلاقی «هانری دوم» تأثیر ظاهری قلیلی بر امور عامه میداشت، لزومی نمیداشت که موءرخ درباره آن خود را زحمت میداد . این حکم هم برای حسنات و هم برای سیئات صدق میکند . «پاستور» (Pastuer) «این شتاین» (Enistein) دارای زندگی های شخصی نمونه و حتی مقدسانه بودند . بالفرض اگر آنها شوهران بیوفا، پدران ظالم و بیرحم و همکاران بی پر نسیب میبودند، آیا کارنامه ها و موءفقیت های تاریخی آنها کمتر میبود؟ و همین چیزها است که توجه موءرخ را قبل از چیز دیگری بخود معطوف و مشغول میگرداند . منقولست که «ستالین» بازن دوم خود دظالمانه و بکمال سنگدلی و قساوت قلبی رفتار میکرد . لاکن بحیث موءرخ امور شوروی ، خود را با این موضوع بسیار نگران و علاقه مند احساس نمیکنم . و از این بر نمی آید که اخلاق شخصی وانفرادی مهم نیست . یا تاریخ اخلاقیات یک جزء مشروع و برحق تاریخ نیست . اما موءرخ به صادر کردن احکام اخلاقی بر حیات شخصی افرادی که در صفحات تاریخ او ظاهر میشوند نمی پردازد زیرا وظایف دیگر دارد که باید انجام دهد . ابهام و مشکوکیت خطیرتری در مسأله قضا و تهای اخلاقی اعمال و افعال عامه عرض وجود میکند . این عقیده که وظیفه موءرخ صادر کردن احکام اخلاقی بر اشخاص تاریخیست شجره دور و درازی دارد در بر تانیة قرن نوزدهم این عقیده بسیار قوی بود و توسط تمایلات اخلاقی عصر و مسلک انفرادیت بی قید و شرط تقویت یافته بود . چنانچه «روزبری» (Rosebery) اظهار داشت : چیزیرا که مردم انگلیس میخواستند در باره ناپلیون بدانند این بود که آیا وی «مردی خوب» بود . «اکتن» (Acton) در مکاتبه خود با «کریتن» (Creighton) بیان کرد که «انعطاف ناپذیری قانون اخلاقی رمز «قدرت و صلاحیت و قار و کرامت ، نافعیت و سودمندی تاریخ» است ، و ادعا کرد که تاریخ «حکم جدال ، رهنمای آورگان و حامی همان معیار اخلاقی است که قوای زمین و دین

دائماً در فرود آوردن آن تمایل داشته اند» این نظریه بر عقیده متصوفانه «اکتن» مبنی بود که در واقعیت و فوقیت حقایق تاریخی داشته که ظاهراً از موعرخ تقاضا میکند و بوی این صلاحیت را اعطا مینماید تا بنام تاریخ بحیث یک قوت مافوق تاریخی بر افرادی که در حادثات تاریخی اشتراک میورزند قضاوت اخلاقی کند. این طرز تلقی هنوز بعضی اوقات به اشکال و صور مترقبه ظهور میکند. پروفیسور «تاین بی» (Toyn bee) تاخت و تاز و تهاجم «مسولینی» (Mussolini) را بر «ابسی سینیا» در ۱۹۳۵ بصفت یک «گناه عمدی مشخص» شرح داد و «سر آیزایا برلین» (Sir Isaiah Berlin) در مقاله ای که قبلاً تذکر یافت با شدت زیادی اصرار میکند که وظیفه موعرخ است که «شارلمان، یاناپلیون، یا چنگیز خان یا هتلر یا استالین را از جهت کشتارهای همگانی آنها» محاکمه و قضاوت کند. پروفیسور «ناولز» (Professor Knowles) این نظریه را بقدر کافی مورد انتقاد قرار داده است. این دانشمند در خطابه افتتاحیه خود بدگویی و تقبیح فلپ دوم را که از طرف «ماتلی» (Motley) بعمل آمده بود (اگر شروزی... وجود دارد که وی از آنها عاری بود علتش این است که فطرت بشری او را اجازه نمیدهد تا حتی در شرارت بدرجه و کمال برسد) و عیب جوئی «کنگت جان» (King John) را که از طرف «ستب» (Stubbs) صورت گرفته بود («باهر جنایتی که یک انسان را مفتضح ساخته میتوانست آلوده و ملوث بود») بحیث مثال های قضاوت ها و حکمیت های اخلاقی افراد تذکر داد که داخل صلاحیت موعرخ نیست. «موعرخ قاضی نیست چه رسد باینکه قاضی بدار آویزنده باشد. لاکن فقره «کروچه» (Croce) درین مورد خیلی مناسب است که ذیلاً ذکر میشود: (Rosenberg)

«در اتهام ها، این نکته فراموش میشود که محاکم ما (خواه قضائی باشند خواه اخلاقی) محاکم امروزی بوده برای انسان های زنده، فعال و خطرناک طرح یافته اند در حالی که آن مردان دیگر که پیشتر در حضور محکمه وقت خود حاضر گردیدند و دومی تبه محکوم یا بری الذمه ساخته میشوند. آنها به نزد هیچ محکمه

مسئول شناخته شده نمیتوانند زیرا آنها مردان گذشته اند و آنها به صلح گذشته تعلق دارند و بدین صفت، آنها تنها موضوعات تاریخ بوده میتوانند و متحمل هیچ قضاوت دیگر شده نمیتوانند جز قضاوتی که در روح عمل آنها نفوذ و عمل آنها را فهمیده میتواند. کسانی که به عنوان تاریخ نویسی بحیث قضاة در جایی تقبیح میکنند در جایی دیگر برائت میدهند باین تصور که وظیفه تاریخ همین است... بطور عموم عاری از حس و شعور تاریخی شناخته میشوند.»

اگر کسی باین اظهار که وظیفه مانیت هتزر یا ستالین - اگر خراسته باشیم، سناتور مکاریتی (Senator Mearthy) را مورد قضاوت اخلاقی قرار دهیم، اعتراض میکند علتش این است که آنها معاصران اکثر مایان بودند. و صدها هزار اشخاصیکه مستقیماً یا غیر مستقیماً از افعال و کردار آنها متحمل رنج و ضرر گردیدند، هنوز زنده اند. و عیناً برای همین علل و اسباب برای ما مشکل است که موءرخان آنها را مورد مطالعه قرار داده و خود را از صلاحیت هائی معرأ گردانیم که ما برای اصدار احکام اخلاقی بر اعمال آنها حق به جانب و سزاوار میسازد. و این یکی از مشکلات یا باید بگویم مشکل عمده ایست که موءرخ معاصر با آن مواجه میشود. لکن از تقبیح گناهان شارلمان یا ناپلیون چه فایده و نفعی عاید شخص میشود؟

بنابراین بیائید مفکوره موءرخ را بحیث یک قاضی بدار زننده رد کنیم و توجه خود را به مسأله دشوار تر ولی مفیدتر قضاوت اخلاقی و افعات، موءسسات یا سیاست های گذشته نه قضاوت اخلاقی افراد و اشخاص، معطوف گردانیم. و اینها قضاوت های مهم موءرخ را تشکیل میدهند. و کسانی که بکمال حرارت بر تقبیح اخلاق افراد و اشخاص اصرار میورزند، بعضی اوقات بصورت غیر شعوری برای دسته ها و جوامع برائت مهیا میگردانند. موءرخ فرانسوی «لفیبور» (Lefebvre) در تلاش تبرئه انقلاب فرانس از مسرء ولایت بدبختی ها و خونریزیهای جنگ های ناپلیونی، این بدبختی ها و خونریزیها را به «دکتاتوری و مطلق العنانی جنرالی نسبت میدهد

که طبیعت و مزاج او بر صلح و اعتدال به آسانی موافقه نمی‌کرد. «جرمنهای امروز از تقبیح شرارت شخصی هتلر استقبال میکنند زیرا آنرا به قضاوت اخلاقی موعرخ بر جامعه ای که هتلر را بوجود آورد ترجیح میدهند. روس ها، انگلیس ها و امریکائی ها در حملات شخصی به «ستالین»، «نویل چمبرلین» (Neville chamberlain) یا «مکارتی» بحیث «بلا بردار» یا مسئول اعمال زشت و سوء دسته جمعی بسهولت اشتراک می‌ورزند، علاوه بر آن قضاوت های اخلاقی مستحسن بر افراد بهمان اندازه مضر و گمراه کننده بوده میتواند که تقبیح اخلاقی افراد.

در نظر داشتن این نکته که بعضی مالکان و صاحبان انفرادی غلامان دارای پرنسیپ ها و احساسات عالی بودند، دایماً بحیث يك عذرو بهانه بر له اجتناب از تقبیح غلامی بحیث منافی اخلاق استعمال میگردید. چنانچه «ماکس ویبر» (Max weber) به «غلامی بدون مالک که سستم سرمایه داری، کارگر یا مدیون را به آن گرفتار میسازد» اشاره کرده و بصورت معقولی استدلال میکند که باید موعرخ قضاوت اخلاقی بر موعسسسه کند نه بالای افرادی که آنرا بوجود آوردند. موعرخ برای قضاوت بالای يك مستبد منفرد شرق جلسه نمیکند. لاکن از وی تقاضا نمیشود که خود را بطور مثال در بین مطلق العنان شرقی و موعسسسات آتن در عهد «پریکلز» (Pericles) بی‌ملاقه و بیطرف بسازد. ولی بالای مالک منفرد غلام، قضاوت نخواهد کرد اما این امر مانع او نمیشود که يك جامعه، مالک غلامان را مورد تقبیح قرار دهد، طوری که ملاحظه کردیم، حقایق تاریخی، تا اندازه ای تعبیر و تاویل را قبلاً فرض میکند. و تعبیرات و تاویلات تاریخی همیشه متضمن قضاوت های اخلاقی میباشد. یا اگر اصطلاح بیطرفانه ای را ترجیح میدهید، قضاوت های ارزشی را در بردارد. اما این تنها آغاز مشکلات ما میباشد. تاریخ يك عملیه تنازع و مجادله است که در آن نتایج، خواه آنها را خوب خواه بد قضاوت کنیم، توسط بعض دسته ها

بصورت مستقیم یا غیر مستقیم - واکثراً بیشتر بصورت مستقیم تا غیر مستقیم به زیان و خساره دیگران بدست آورده میشود. کسانی که میبازند تاوان میدهند. رنج و محنت بتاریخ بیگانه نیست بلکه بومی و طبیعی است. هر دوره بزرگ تاریخی دارای تلفات و ضایعات و همچنان مظفریت ها و فیروزی ها میباشد. و این مسأله ای بی اندازه غامض و پیچیده است زیرا میزانی بدسترس ما نیست تاخیر بزرگ تر بعضی را در مقابل قربانی های دیگران بوسیله آن موازنه کنیم. ولی لازم است چنین موازنه بعمل آورده شود. این مسأله بصورت مانعی، مخصوص تاریخ نیست گرچه ما کمتر اعتراف میکنیم در حیات روز مره اکثر اوقات باین ضرورت روبرو میشویم که شر کمتر را ترجیح دهیم یا شری را انجام دهیم که شاید از آن خیری بوجود آید. این مسأله در تاریخ، بعضی اوقات در تحت عنوان «مصرف ترقی» یا «قیمت انقلاب» مورد بحث قرار داده میشود. و این موجب اشتباه میگردد. طوریکه «بیکن» (Bacon) در مقاله راجع به تجدیدات گوید: «حفظ عنودانه رسوم بهمان اندازه چیزی طوفان انگیز است که تجدید و چیزی جدید». مصرف محافظه بهمان سنگینی بدوش مردم غریب و بیچاره می افتد که مصرف تجدید بدوش آنهاست که از حقوق و امتیازات آن محروم اند. این مفکوره که خیر بعضی رنجهای دیگران را موجه و مجاز میسازد در همه حکومت مضمحل است. و یک دکتورین هم محافظه کارانه و هم افراطی است. دکتور «جانسن» برای دفاع از عدم مساوات موجوده نظریه «شر کمتر» را بصورت شدیدی مورد استعمال قرار میدهد چنانچه میگوید:

«بهتر است بعضی مسعود باشند نسبت باینکه هیچکس مسعود نباشد حالت موخر الذکر که در صورت مساواة عمر می حکم فرما می باشد. اما در دوره های تحول شدید و رادیکال است که موضوع به شکل دراماتیک ترین جلوه میکند. و در همین موقع است که مطالعه طرز تلقی مورخ نسبت به موضوع برای ما آسان ترین میباشد. ببااید که سرگذشت صنعتی شدن برطانیة عظیمی را در بین سنوات 1780 و 1870

بطور مثال تذکر دهیم، تقریباً هر موءرخ و غالباً بدون بحث، انقلاب صنعتی را يك کارنامه و موءفقیت بزرگ و مترقیانه تلقی خواهد کرد و نیز رانده شدن طبقه دهاقین را از بالای اراضی زراعتی و ازدحام و تراکم کارگران رادر کارخانه های غیر صحی و در مساکن کثیف و تنگ و تاریک و استفاده سوء از کارورنج اطفال را بیان خواهد کرد، و غالباً خواهد گفت که این سوء استفاده ها و اوضاع تأسف آور در نتیجه طرز کار سستم بوقوع پیوست و بعض کارفرمایان نسبت بدیگران ظالم تر و بیرحم تر بودند و بایک اندازه هیجان و احساسات، نشوونمای تدریجی وجدان بشر دوستی را مورد بحث قرار خواهد داد و قتی که سستم صنعتی قایم و برقرار گردید لکن وی فرض خواهد کرد بدون اینکه اظهار نماید که اقدامات جبر و استثمار بهر حال در مراحل اول يك جزء ناگزیر مصرف صنعتی شدن بود. و نه گاهی موءرخى را شنیده ام که گفته باشد نظر به مصرف، بهتر بود راه پیشرفت و صنعتی شدن مسدود ساخته می شد یا بعبارة دیگر جلو پیشرفت گرفته میشد. اگر چنین موءرخى وجود داشته باشد، بدون شك به مکتب «چسترتن» Chesterton و «بلاک» Beloc مربوط خواهد بود، و موءرخان جدی و موقر او را بطور جدی تلقی نخواهند کرد. این مثال برایم دلچسپی و اهمیت مخصوص دارد. زیرا امید میکنم که بزودی در تاریخ روس شوروی مسأله «کولکتیف» ساختن دهاقین را بحیث جزئی از مصرف صنعتی ساختن تلقی کنم. و خوب میدانم که اگر بتأسی از مثال موءرخان انقلاب صنعتی برطانیه، از سوء استفاده ها و وحشت های «کولکتیف» ساختن اظهار تأسف نموده اما این حادثه را بحیث يك جزء لازم و ناگزیر مصرف سیاست مطلوب و حتمی صنعتی شدن تلقی کنیم متهم خواهیم گردید که در صمیمیت و راستی اهداف و اعمال بشر شك و بدبینی داشته از چیزهای سوء و شرور اغماض و چشم پوشی میکنم. موءرخان استعمار آسیا و افریقا در قرن نزده توسط ملل غربی نه تنها باساس تأثیرات مستقیم آنها بر اقتصاد دنیا بلکه باساس عواقب و نتایج نهایی آن بر اقوام عقب مانده این براعظم ها قابل اغماض

تصور مینمایند. و میگویند آخر هندوستان جدید طفل فرما نروایی برطانیه و چین جدید محصول امپیریا لزم غربی در قرن نوزدهم است که تأثیرات انقلاب روس نیز بالای آن وارد گردیده است. متأسفانه رنجبران و کارگران چینی که در کارخانه های اروپایی در بندرهای معاهده ای محنت و زحمت میکشیدند یابدر معادن افریقای جنوبی یا در جبهه غربی در جنگ عمومی اول به فداکاری پرداختند زنده باقی نماندند تا از افتخارات و منافع انقلاب چینی متمتع میگردیدند. آنها تیکه مصارف رامی پردازند بندرت کسانی اند که از منافع استفاده میکنند. این فقره مجلل از «انگلز» (Engels) بطور ناراحتی مناسب حال است:

«تاریخ تقریباً بی رحم ترین ارباب انواع است که نه تنها در وقت جنگ بلکه در حین انکشاف اقتصادی آرام و بی آشوب، عراده فیروزی خود را بالای توده های اجساد میراند. و متأسفانه ما مردان و زنان با اندازه احمق میباشیم که اگر رنجها و محنت های بی نهایت غیر متناسب، ما را تحریک نکند هرگز جرئت برانداز، ترقی و پیشرفت حقیقی فراهم نمیکنیم.»

حرکت متهو رانه مشهور «ایوان کره مازوف» (Ivan Karamazov) يك مغالطه قهرمانانه است. مادر داخل جامعه متولد میشود، مادر بین تاریخ پا بد نیامی گذاریم. هرگز چنین لمح و دقیقه واقع نمیشود که تکت و رود با حق و صلاحیت رد یا قبول آن اعطا گردد. همانطوریکه عالم الهیات به مسأله رنج و بدبختی جواب قطعی و نهایی ندارد، موعرخ نیز ندارد. وی نیز به مفکوره «شر کمتر» و «خیر بیشتر» اتکاء و توسل میکند.

ولی آیا این حقیقت که موعرخ برخلاف يك نغمه ساینست در اثر ما هیت موضوع و مواد خود، درین مسایل قضا و اخلاقی گرفتار میگردد، دلالت بر تسلیم و انقیاد تاریخ بیک معیار ارزش مافوق تاریخی نمیکند؟ عقیده ام این است که تاریخ به چنین معیار سرفرو نمی آرد. بیائید فرض کنیم که تصورات مجرد از قبیل «خیر» و «شر» و انکشافات بسیار دقیق تر آنها ما وراء حدود و ثغور تاریخ واقع اند. لکن با وصف

آن، این تصورات مجرد در مطالعه اخلاق تاریخی عین همان رولی را بازی میکند که فارمولهای ریاضی و منطقی در ساینس طبیعی بازی میکند. آنها مقولات یا کته گوری های حتمی و ضروری فکراند لاکن از معنی و مورد استعمال عاری اند تا وقتی که محتوی یا معنی مشخص در آنها نهاده نشود. و اگر تشبیه مختلفی را ترجیح دهیم میگوئیم دساتیر و قوانین اخلاقی که مادر تاریخ یا در حیات روزمره استعمال میکنیم مانند چک ها بالای بانک میباشد. آنها دارای يك جزء چاپ شده و يك جزء نوشته شده اند. قسمت چاپ شده مرکب از کلمات مجرد مانند حریت و مساوات، عدالت و دموکراسی است. اینها کته گوری های اساسی اند لاکن چک بی ارزش است تا وقتی که قسمت دیگر آنرا خانه پری نکنیم. و این قسمت تصریح میکند که چه مقدار حریت را به کدام اشخاص میخواهیم تعیین و تخصیص کنیم: آنهایی که ما ایشان را مساوی خود میدانیم و تا کدام اندازه. طریقه ای که ما چک را وقتاً فوقتاً خانه پری میکنیم مسأله تاریخ است. عملیه ای که بوسیله آن به تصورات مجرد اخلاقی معنی و مفهوم مشخص تاریخی داده می شود، عملیه تاریخی میباشد. فی الحقیقت قضاوت های اخلاق، در داخل چوکات تصویری، که بذات خود مخلوق تاریخ است، بعمل می آید. شکلی که منظره و گفتگوی بین المللی معاصر در موضوع مسایل اخلاقی اختیار کرده است بحث بالای ادعاهای متقابله و رقیبانه برای حریت و آزادی و دموکراسی میباشد. این تصورات، مجرد و کلی اند لاکن معنی ای که به آنها داده شده است در طول تاریخ از يك زمان تا زمان دیگر و از يك مکان تا مکان دیگر متغیر بوده است. و موضوع عملی تطبیق آنها تنها در قالب کلمات و عبارات تاریخی فهمیده شده و مورد بحث قرار گرفته میتواند در اینجاست که دیگر ی را متذکر میشویم. سعی و کوشش بعمل آمده است که مفهوم « معقولیت اقتصادی » بحیث معیار آجکتیف و غیر متنازع فیها استعمال گردد تا بوسیله آن مطلوبیت سیاست های اقتصادی مورد آزمایش و قضاوت قرار گرفته بتواند. این سعی و کوشش فوراً بنا کامی می انجامد. علماء نظری که در قوانین اقتصاد کلاسیک تربیه گردیده اند طرح

پلان اقتصادی را از لحاظ پرنسیپ بحیث مداخله غیر معقول در عملیه های اقتصادی مورد انتقاد و بدگویی قرار میدهند و آنرا تقبیح میکنند. بغرض مثال کسانی که پلانهای اقتصادی را طرح و ترتیب میکنند در سیاست خود مربوط به قیمت، از پابندی به قانون عرضه و تقاضا شانه خالی مینمایند، و قیمت هادر تحت پلان سازی اساس عقلی داشته نمیتواند شاید درست باشد که طرح کنندگان پلان اکثر اوقات بصورت غیر معقول و بنابراین احمقانه رفتار کنند. اما مقیاسی که بوسیله اش باید آنها را قضاوت کرد «معقولیت اقتصادی» قدیم اقتصاد کلاسیک نیست، و شخصاً هم دردی بیشتر با بحث و استدلال طرف مقابل دارم که اقتصاد بدون کنترل و نامنظم «بکن هر آنچه میکنی» اساساً غیر معقول بود، و پلان سازی سعی و کوشش است تا «معقولیت اقتصادی» را در عملیه اقتصاد داخل گردانند. لکن یگانه نکته ای را که در اینجا میخواهم خاطر نشان سازم عدم امکان قایم ساختن یک مقیاس و معیار مجرد مافوق تاریخی است که توسط آن اعمال و کردارهای تاریخی مورد قضاوت قرار داده شود. طرفین ناچار از همچو معیار و مقیاس معنی ای را که به شرایط و آرزوهای تاریخی خودشان مناسب و موافق باشد، استخراج خواهند کرد.

و همین است اتهام حقیقی کسانی که میگویند تا یک معیار و مقیاس مافوق تاریخی وضع و قایم نمایند تا در پرتو آن بر واقعات یا وضعیت های تاریخی قضاوت کنند. خواه معیار و مقیاس مذکور از یک منبع سماوی که علماء الهیات مسلم فرض میکنند، سرچشمه میگردد یا از عقل ستاتیک یا طبیعت که فلاسفه دوره تنویر افکار فرض کرده اند، نشئت میکند. بمقصد این نیست که قصور و نارسایی که در تطبیق معیار و مقیاس بوجود می پیوندد یا نواقص در خود آن پدیدار میشود. مقصد این است که کوشش برای قایم ساختن همچو یک معیار و مقیاس غیر تاریخی و منافی و تناقض با اصل و اساس تاریخ میباشد. این معیار جواب حکمی و قاطع به سوالاتی مهیامیسازد که موعرخ دایماً نظر به مسلک خود می پرسد: موعرخ کی که جوابات باین سوالات را بطور قبلی

و پیشاپیش قبول میکند، در حقیقت چشم بسته کار میکند و مسلک خود را ترک میگوید. تاریخ، جنبش و حرکت است و جنبش و حرکت مستلزم مقایسه و مقابله است. و از همین جهت است که مؤرخان قضاوت های اخلاقی خود را بیشتر به کلمات مقایسه‌ی مانند «مترقی» و «ارتجاعی» افاده میکنند تا به کلمات مطلق و قطعی از قبیل «خوب» و «بد». این مساعی برای اینست تا جوامع مختلفه یا واقعات و حوادث تاریخی را نظریه رابطه آنها با همدیگر تعریف کنند نه نظریه رابطه آنها با کدام معیار و مقیاس مطلق! علاوه بر آن وقتیکه این ارزش های مفروض مطلق و مافوق تاریخی را مورد امعان و امتحان قرار میدهیم، می بینیم که آنها نیز در حقیقت در تاریخ ریشه دارند. ظهور یک ارزش مخصوص یا ایدئال به وقتی معین یا درجائی مشخص بوسیله شرایط تاریخی زمان و مکان ایضاً میگردد. معنی عملی مطلق های فرضی از قبیل مساوات، حریت، عدالت یا قانون طبیعی از یک دوره تا دوره دیگر یا از یک بر اعظم تا بر اعظم دیگر تغییر میکند. هر دسته ارزش های از خود دارد که در تاریخ ریشه دو انیده، هر دسته خویشتن را در مقابل تجاوز و تهاجم ارزش های بیگانه، نامناسب و غیر متقاضی محافظه میکنند و آنها را بصفته های خفت آور و اهانت آمیز مانند «بورژوا» و سرمایه دار، غیر دموکراتیک یا دکتاتوری یا بصفات خشن تر از قبیل «نا انگلیس» و «نا امریکائی» لکه دار میسازند. معیار یا ارزش مجرد بصورت جدا و مجزا از جامعه و تاریخ، بهمان اندازه خیال بیهوده است که یک فرد مجرد. مؤرخ جدی و حقیقی کسی است که کرکتر تمام ارزشها را که در تحت شرایط تاریخی تشکیل یافته است، می شناسد؛ نه کسی است که برای ارزش های خویش واقعیت ماوراء تاریخ را ادعا میکند. عقایدیکه به آنها پابندیم و معیارهای قضاوتیکه قایم میسازیم همه جزء تاریخ و بهمان اندازه معروض به تحقیق تاریخی اند که کدام جنبه دیگر کردار بشری. امروزه عدده قلیلی از علوم و از همه کمترین تمام علوم اجتماعی ادعای استقلال تام و کامل کرده میتوانند. لاکن تاریخ اتکاء اساسی بر چیزی خارج از خود

ندارد که آنرا از کدام ساینس دیگر تمیز و تفریق نماید. اجازه دهید تا آنچه را در باره ادعای تاریخ برای شمول در بین ساینس ها گفته ام خلاصه کنم. کلمه ساینس آنقدر شعبه های مختلفه علوم را احتوا و آنقدر روش ها و تخنیک های متعدد و مختلفی را استعمال میکند که بار مسئولیت بدوش کسانی می افتد که میخواهند تاریخ را از بین ساینس ها خارج سازند، نه بدوش آنهایی که میخواهند آنرا در زمره ساینس ها داخل کنند. نکته قابل توجه این است که دلایل برای خارج نگه داشتن تاریخ از بین علوم، از ساینست هائی نشئت نمیکنند که میل دارند موء رخانی را از جمعیت ممتاز و برگزیده خود خارج نگهدارند بلکه از موء رخان و فیلسوفانی نشئت میکند که خیلی مایل اند تا از مقام و شان تاریخ بحیث شعبه ای از ادبیات دفاع کنند. این بحث و مناظره تعصب تقسیم قدیم بین بشریات و ساینس را منعکس میگرداند که تصور میشد بشریات، ثقافت مبسوط و جامع طبقه حاکمه و ساینس مهارتهای اهل تخنیک را نمایش میداد که به آن خدمت میکرد. خود کلمات «بشریات» و «بشری» درین زمینه از بقایای این تعصب است که در اثر قدامت مورد احترام واقع شده است. و این حقیقت که در هیچ لسان بااستثنای انگلیسی، تضاد و تناقض بین ساینس و تاریخ معنی ندارد، به محدودیت مخصوص این تعصب دلالت میکند. اعتراض عمده ام باین استنکاف که تاریخ ساینس خوانده نشود این است که این امر شق و در زین «دو ثقافت» نام نهاد را موجه و مخلص میسازد. خود شق و در زین محصول این تعصب کهن است که بر روی ساختمان جامعه انگلیس استوار بود و خود این جامعه به از منته گذشته تعلق بهم میرساند. خودم قناعت و باورند ارم که شق و درزی که موء رخ را از متخصص معرفت الارض جدا میسازد نسبت به شق و درزی که متخصص معرفت الارض را از عالم فزیک جدا میگرداند عمیق تر یا کمتر التیام پذیر است. طریقه ترمیم این جدایی بعقیده ام تدریس ساینس ابتدایی به موء رخان یا تدریس تاریخ ابتدایی

به ساینست هانیست این کوچه ایست که منتهای آن مسدود است و در اثر تفکر درهم و برهم به آن رهنمونی شده ایم. رویهمرفته خود ساینست ها بدین ترتیب رفتار و معامله نمیکنند. هرگز نشنیده ام که به انجنیران توصیه شود تا در صنوف ابتدایی به درس نباتات مشغول شوند.

چاره و علاجی که برای این وضعیت پیشنهاد میکنم این است که باید معیار تاریخ خود را اصلاح کنیم یا آنرا بیشتر ساینتفیک بسازیم و شرایط خود را برای کسانی که به مطالعه تاریخ می پردازند، سخت تر گردانیم. تاریخ بحیث یک مضمون اکادمیک در پوهنتون «کیمبرج» بعضی اوقات برای کسانی که کلاسیک را بسیار مشکل و ساینس را بسیار جدی می یابند، بصفت یک مضمون سهل تصور می شود. انطباعی که میخو اهم بوسیله این خطابه ها تولید کنم این است که تاریخ، یک مضمون به مراتب مشکل تر از کلاسیک و بهمان اندازه جدی است که یک ساینس. اما این چاره و علاج ضمناً به عقیده و ایمان قوی تر در بین خود موءرخان در کاریکه انجام میدهند اشاره میکند. «سرچارلس سنو» (Sir Charles Snow) در خطابه ای تازه نکته مهمی در این موضوع داشت. وی خوش بینی «عجولانه» ساینست را با «صدای نرم و ملایم» و «احساسات ضد اجتماع» کسیکه وی «مفکر ادبی» خواند مقایسه کرد. بعضی موءرخان و بیشتر آنهائیکه موءرخ نیستند اما درباره تاریخ می نویسند، باین دسته «مفکران ادبی» تعلق دارند. مشغولیت مهم آنها عبارت از این است که بما خاطر نشان سازند که تاریخ ساینس نیست و ایضاً دهند که تاریخ چه چیز بوده نمیتواند یا نبائیست باشد یا چه چیز کرده نمیتواند یا نبائیست بکند. بنابراین این اشخاص برای موءفقیت های بزرگ و امکانات نهانی آن وقت ندارند.

طریقه دیگری برای التیام بخشیدن این فرق تقویت مفاهمه عمیق تر در بین ساینست ها و موءرخان است تا عینیت و تماثل غایه های خود را بدانند. و ارزش مهم علاقه و انترست روز افزون به تاریخ و فلسفه ساینس بهمین میباشد ساینست های طبیعی

وساینستت های اجتماعی و موء رخان همه مشغول مطالعه شعبات مختلفه همان يك موضوع اند یعنی انسان و محیط او. هدف این مطالعه نیز همان يك چیز است یعنی اضافه کردن معلومات بشری درباره محیط او و افزودن تسلط و فرمان روایی او بر محیط. فرض های قبلی و روش های عالم فزیک ، متخصص معرفت الارض ، روانشناس و موء رخ باندازه زیادی از لحاظ جزئیات متفاوتند و آرزو ندارم پیشنهاد کنم که موء رخ بائیست روش های ساینس طبیعی را تعقیب و پیروی کند تا بیشتر ساینستفیک باشد. لاکن مورخ و ساینستت طبیعی در هدف اساسی که عبارت از توضیح و تاءویل باشد ، و در طرز العمل سوال و جواب متحداند . موء رخ مانند هر ساینستت دیگر ذیروحی است که دایمآمی پرسد چرا؟ در خطابه دیگر خود طریقه هایی را مورد معاینه و تحقیق قرار میدهم که در آن موء رخ سوال میکند و میگوید جواب دهد. (پایان)

من باشم

چو آمد روی بر رویم که باشم من ، که من باشم
 چه خوش وقتی بود دل را که من بی خویشتن باشم
 من آنکه خود کسی باشم که در میدان حکم او
 نه دل باشم ، نه جان باشم ، نه سر باشم ، نه تن باشم
 مرا در عالم عشقش مپر سس از شیب و از بالا
 مهم تا در فلک باشم ، گلم تا در چمن باشم
 مرا اگر پایه ای بینی ، بدان کان پایه او باشد
 از او گر سایه ای بینی ، بدان کان سایه من باشم

«سنایی غزنوی»

سه شاعر از يك خانواده

بزرگ

پوهاند عبدالحی حبیبی

دراوقاتیکه قائد ملی افغان حاجی میرویس خان در قندهار برای تأسیس يك حکومت ملی مجاهدت داشت، در بین قبایل نیرومند بارکزیایی مردمتنقد و محترمی بنام حاجی جمال خان از خانواده معروف محمد نیکه میزیست، که مرکز سکونت وی در قلعه نادعلی کنار غربی هلمند در قسمت علیای ناوه بارکزیایی ووادی مالمند بوده.

حاجی جمال فرزند حاجی یوسف و خلف چهارم محمد نیکه مدفون ارغستان قندهار است که در (۱۰۹۸ هـ) تولد و در سنه (۱۱۸۴ هـ) بسن ۸۶ سالگی از جهان رفته و در روستای ذاکر جنوب قندهار مدفون است. وی مرد ناموری بود، که بیک صدای او هزاران جوان قبیله فراهم میشدند، و جوانان و پیران از سخن او سرنمی تافتند و در تمام جرگه‌های قومی در صدر می نشست، و آنچه میگفت همگان میپذیرفتند.

در (سنه ۱۱۶۰ هـ) هنگامیکه لویه جرگه ملی برای انتخاب اعلیحضرت احمد شاه بابا در «شیرسرخ» جنوب قندهار انعقاد یافت، همین حاجی جمال خان به نمایندگی اقوام بارکزیایی در آن شرکت کرد، و به انتخاب آن مرد بزرگ به شاهی افغان رأی داد، و تا آخر عمر یکی از اعیان حضرت قندهار بود.

حاجی جمال خان دو سال قبل از وفات احمد شاه از جهان رفت و چهار فرزند

باقی گذاشت. که سردار رحیمداد خان و سردار پاینده خان (ملقب به سرفراز خان) از یک مادر، و دو پسر دیگرش هارون خان و بهادر خان مشهور به حاجی درویش از بطن مادر دیگر بودند.

در او آخر عهد احمد شاهی چون حاجی جمال خان در گذشت، منصب سرداری بار کزایی به سردار رحیمداد خان پسر بزرگش تعلق گرفت، که تعهد امور شهزاده تیمور در سفر و حضر با او بود، و یکی از ارکان سلطنت بشمار می آمد، ولی چون بعد از جلوس تیمور شاه در حدود (۱۱۸۷ هـ) سردار پاینده خان زمام سرداری بار کزایی را به کف گرفت، رحیمداد خان بحیث محافظ اسناد سلطنتی مقرر شد. (۱) در افراد این خانواده اعتبار قبیلوی و مهارت اداره و دانش و ادب فراهم آمده بود و دو برادر دیگر سردار پاینده خان اشخاص و ارسته و شاعر و آزاده مشربی بودند، و بقول موهن لال، هارون خان از طرف برادرش سردار پاینده خان در گرشک حمکران بود، و دو پسر بنام شاه سرور خان و امردین خان داشت و برادر دیگرش بهادر خان مرد متقی و پارسایی بود، که مردم خوارقی را بدو نسبت میدادند، و پسرش محمدرحیم خان امین الملک نیز از سرداران محبوب و نیکنام شمرده میشد. دودمان حاجی جمال خان و اخلاف او در سیاست افغانستان نام و شهرتی دارند که با سقوط اقتدار سدوزائیان بر مسند سلطنت افغانی قرار گرفتند، و در همین دودمان رجال علم و ادب و تصوف و فکر نیز برآمدند، که نخستین شخصیت ادبی ایشان هارون خان است، و مادرین مقالت سه نفر از شاعران دری این خاندان بزرگ را بانمونه های آثار ایشان که تا کنون نشر نشده معرفی می نمایم:

۱ - گفتیم: اولین شاعر این خاندان سردار هارون خان است که دیوانی در حدود

(۴۵۰۰) بیت بزبان دری دارد، وی در حدود (۱۱۵۰ هـ) تولد یافته و در حدود (۱۲۰۰ هـ)

زندگی داشته است، اکثر اوقات زندگانی او در گرشک به حکمرانی گذشته، ولی مدتها در کابل و کشمیر و سند و هرات گردش ها کرده و عشق بازیها نموده است. وی همواره درین گردش و سیاحت بیاد وطن بوده اشعار لطیفی در این مورد سروده است مانند:

هارون شود ز دیده من رود خون روان گاهی که یاد وصل بتان وطن کنم
گر کند هارون گهی یاد گرشک نیست عیب ایدوستان حب الوطن
اشعار هارون ساده و دل انگیز و روان است، که اکثر آن به پیروی حافظ و سعدی و صائب و جامی و قاسم انوار و کمال خجند و غیره سروده شده، و غزلهای رنگین و روانی دارد، که از فیض کلام اساتید بهره وراست و گوید:

ز فیض مصرع «سعدی» سخن شد رام من هارون
که چون گرد رم آهو نگاه اورمید از من
گاهی مراتب استادی خود را در فن شعر، نتیجه شاگردی و پیروی حضرت جامی میدانند:

چو تعلیم سخن کردم ز لعل یار «هارونا»

بجان شاگرد «جامی» ام بعلم شعر استادم
هارون پیرو شعرای خراسان و عراقست، و در کلام او آثار سبک هند کمتر بنظر می آید و مانند شعرای متأخر دودمان محمدزایی مشرقی - طرزی - عندلیب و غیره فریفته سبک هند و مکتب بیدل نیست. و چنین بنظر می آید، که در عصر او هنوز کلام بیدل در افغانستان شیوع نیافته و اینقدر جالب نظر سخنوران نبود. چنانچه در دیوان تیمور شاه و شاه شجاع و اشعار شاهزادگان سدوزایی و شعرای آن در بار اثری از آن پدیدار نیست.

اما «هارون» نظری بدیوان صائب و سخنور نامی اصفهان نیز داشت، و چندین غزل او را پیروی کرده و جواب گفته، بنابراین اثر معتدل سبک صائب که مدتها

در کابل و هند بوده، گاه گاهی در کلامش نمایان میگردد ولی نه به اندازه ای که روانی کلام را قربان تعقیدات و لفاظی های خیال انگیز امثال ناصر علی و بیدل نماید. و خواننده خود را در حل معمای پیچیده سلسله تلامذات خویش، ساعتها سرگردان کند. هارون گاهی در پیدا کردن مضمون بکر نیز موافق است و خود گوید:

کی رها یابد ز چنگ طبع شوخ من سخن
بسکه فکر من تلاش بکر مضمون میکند

در حقیقت شهر آه شاعری در ده قرن قبل از هارون، آنقدر کوپیده شده و هزاران شاعر سخن پرور بر آن سیر کرده بودند که در عصر هارون مضمون بکر یافتن کار مشکلی بود و نیز اندرین عصر بازار سخن کساد گشته و قدر دانان آن از جهان رفته بودند، بنابراین هارون بر طبع سخن گستر خویش فسوسها میخورد و میگفت:

نیست چون قدر سخن هیچ بعالم هرگز
وای «هارون» چکند طبع سخن گستر من

باز هم هارون دیوانی ساخته، که نظیر آن در شاعران همین عصر افغانستان کمتر است. و باروانی الفاظ و شیرینی مطالب عشقی و اخلاقی و عرفانی را بخوبی افاده کرده است مانند:

تکیه بر آفتاب

زلف کافر کیش تو از سرکشی تکیه دارد روز و شب بر آفتاب

کو کب اشک

بسان آسمان از اشک چشمم همه روی زمین بگرفته کو کب

شعله خیال

تیغ فلک نبرد ز فرقم بغیر موی از شعله خیال فروریخت بال ما

فردای فردا

و عده وصل بفرداست ولیکن دانم باز این وعده فردای تو فردا دارد

صابون مهر و ماه
نگردد شسته از داغ ریایی خرقه ات هرگز
کنی از قرص ماه و مهر گرای شیخ! صابون را
ابیاب دیگر همین غزل تماماً خواند نیست :

چو آرام در خیال خود شب آن لبهای میگون را
بجای باده نوشم تا سحر گه ساغر خون را
شود خورشید تا از شرم در ابرسینه پنهان
مه من! دور کن از چهره یکره زلف شبگون را
روی ای سرو قامت تا بسیر بوستان روزی
بخاک تیره بنشانی ز شوخی سرو موزون را
شبی گریبگذرد در دل، خیال برق رخسارت
چرا غان از شرار آه سازم سقف گردون را
بروز عید قربان میکنم قربان ترا گفتمی
«سرت گرم» مده از دست خویش این روز میمون را
ز احوال رقیبان يك يك از ناز پرسیدی
نمی پرسى چرا؟ ای سنگدل احوال «هارون» را
هارون اصلاً افغان پشتو زبان بود، ولی در زبان دری اشعار رثیق و شیو امیسرود
و بنا برین خود را سواد مردم چشم شیرین زبانان می شمرد :

اگر از نسل افغانم ولی «هارون» بصد شوخی
سواد مردم چشم همه شیرین زبانانم

از خلال اشعار هارون پدید می آید که وی از گرشک مسکن اصلی خود دور افتاده
و سالها در کابل و هرات و حتی هندو کشمیر بسر برده، و چون در قندهار دلتنگ
بوده، خواهش نوبهار کشمیر و کابل را داشت :

دلم بگرفته «هارون» بس بملك قندهار از غم

نسیم نو بهار کابل و کشمیر می باید
اگر چه بعداً هارون را در گلستان کابل مسرور و شادمان می بینیم و این
شهرستان دلکش و زیبارا می ستاید و گوید :

رنگین بسان گلستان دیوان توشد درجهان

«هارون» ز بس از صدق دل، اوصاف کابل کرده ای

یا : باد «هارون» بیلا آغشته

هر که بد خواهی کابل دارد

ولی چون اقامت هارون در کابل مدتی اضطرابی و اجباری نیز بود ، بنا برین طبع
آزادش از آن رنجیده و گفت ؛

بلبل همچومنی را صیاد ! در قفس بندی کابل داری

هارون در جوانی مرد عشق بازورند زیبا پسندی بود ، و در هنگام آوارگی ،
گل چهرگان هر شهر از نگاه رندانه اش دور نمانده ، و دل مشتاق او را ربوده اند
مثلاً وقتی او در هرات دلدادۀ نازنینان شیرین حرکات آن شهرستان زیبا
می یابیم که گوید :

میرسد سرو ناز خوش حرکات میرود دل زبنده ای حضرات !

دل ربودند از کف «هارون» نازنین دلبران شهر هرات

چنین بنظر می آید که شاعر ما از داخل وطن گاهی بسوی هند هم رفته و در آن

سر زمین آرام و پهناور با سبزان فسو نکار و هندی پسران دلربا ، نجواها و داستانهای

دوستی و عشق و غصه و رنج داشته است :

یکی هندی پسر ، دل برده از من جفاجویی ، سیه چشمی ، پر از فن

همه سوی وطن رفتند و ما را زهر سو بسته آن مه راه رفتن

اینک يك غزل هارون که بطور نمونه از دیوان خطی او اقتباس می شود :

آمدو زودرفت دلبر ما	وای زین طالع بداختر ما
رفته تار از برم امشب	خارشد بخیهای بستر ما
از درما بیا بکف ساغر	شاد کن خاطر مکدر ما
ای خدا یا بکام دل برسم	که بیاید نگار در بر ما
گر نهی پای بر سرم روزی	میرسد تا نهم فلک سر ما
هجر میسوخت جان ناشادم	گر نمی بود دیده تر ما

گفته ام وصف لعل او «هارون»

در سخن نیست کس برابر ما

از تاریخ وفات ومدفن هارون خبری نداریم، ولی او را در سلطنت محمد زایی اولین شاعر صاحب دیوان و گزینده شیوا زبان می شناسیم، و بایستی که در تاریخ ادبیات قرون اخیر افغانستان جای خود را بگیرد.

۲- شاعر دوم این خاندان سردار مهردل خان مشرقی بن سردار پاینده خان و برادرزاده هارون خان سابق الذکر است، که در محرم (۱۲۱۲ هـ) در قندهار تولد یافته و روز جمعه ۲۷ جمادی الثانی (۱۲۷۱ هـ) از جهان رفته و در مقبره حضرت جی جنوب شرقی شهر قندهار مدفون است.

این مرد دانشمند و سردار صاحب دل، ادیب و شاعر مقتدر زبان دری و پشتو است که دیوانی بر چندین هزار بیت بسبک هند سروده، و مثنوی شرح بتبین و مثنوی او هم موجود است کتابی در تصوف بنام جمع الجمع و رساله ای در شرح اشارات و رموزات میان عبدالحکیم کاکر دارد.

مشرقی سردار پارسا و صوفی مشربی بود، که در حدود (۱۲۵۰) هـ با چهار برادر دیگر خود در سیاست قندهار دستی داشت و مرد خردمند و شوق نیکو مشربی بود که ادب و سخنوران و دانشمندان همواره در مسکن او فراهم می آمدند، و او را با ارباب ذوق

و صاحب‌بدلان عصر مجلس‌ها و حال‌ها و مشاعر ه‌ها و بحث‌ها بود .
 مشرقی در حقیقت پیرو و شاگرد دبستان بیدل و سبک هنداست ولی مثنوی‌های
 او کیف و شور و حال مثنوی کبیر مولوی بلخی دارد ، و مثنوی شرح بتین او که
 نسخه خطی آن پیش روی نویسنده است در حدود هزار بیت است و اینک نمونه‌یی از آن :

تا نگرده نازلت از حق عتاب	تاتوانسی روی از آدم متاب
باتو گویم قصه را من مختصر	مظهر کست انسان ای پسر
تا نگردهی کافر از وی رخ متاب	حضرت انسان بود ام‌الکتاب
شرح بسم الله الرحمن الرحیم	در حقیقت است انسان ای فهیم
سر حق انسان بود ، بس هوشدار	گفت الانسان سری کرد گار
سر حق خواهی رواز انسان بجو	هست سر حق و حق سر او
زان حق اندروی نهان این سر نمود	لایق این سر جز انسان کس نبود
هم بانسان شد خدایی آشکار	هست عالم شهر و انسان شهر یار
زانکه انسان گنج اسرار خداست	در طلسم جسم انسان گنجهاست
کی ز هستی یافتی عالم نشان	گر نبودی ذات انسان در میان
خیز و کن از بهر انسان جستجو	گنج اسرار ارتو داری آرزو
کش بصورت شد غلط بسیار کس	لیک باشد دیو آدم چهره بس
نکته روشن بسان آفتاب	گفت مولانا از ان اندر کتاب

« ای بسا ابلیس آدم رو که هست »

« پس بهر دستی نباید داد دست »

اکثر اشعار مشرقی غزلست ، و در غزل او خیال بافی و تلازمات شاعرانه و موشکافیهای
 خیال انگیز سبک هند و حضرت بیدل نمایانست ، و چاشنی تصوف دارد مانند این غزل :

رشدک پریخانه شد آئینه رنگ ما	جلوه بصد رنگ کرد تابت بپرننگ ما
برق تجلی حسن سوخت پرزنگ ما	تا بسر طور عشق نغمه ار نی زدیم

جاده مقصود را بانك درای خودیم
 نسخه بیمار عقل نیست بد یوان عشق
 پی بحقیقت توان بردز آهنگ ما
 سرخط دیوانگیست دفتر فرهنگ ما
 پای خیال مرا عذر طلب لنگ داشت
 آتش سودای کیست شعله فانوس دل
 آبله داغ گشت یأس دل تنك ما
 سوخت رباب نفس زیر وبم چنك ما

از سرافسردگی «مهر دل» افسرده شد

هر رگك خون شر در جگر سنك ما

يك غزل دیگر مشرقی :

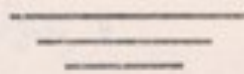
بیدرست چون حباب خانه ما
 از غم چشم سر مه آلودت
 ما به عشقت رمیده ایم از خود
 روزگار چو گل بخون جگر
 بر نفس بسته آشیانه ما
 بشنو از خامشی فسانه ما
 شور سو دا بو د بهانه ما
 سر کشیده ز خاک خامه ما
 طعنه کعبه آستانه ما
 از خدنگت دل نشانه ما
 چون ذره صد هزار روز نشد

«مهر دل» زهره از سر شادی

بر فلک رقصد از ترانه ما

۳- از اخلاف مشرقی سردار خوشدل خان فرزندش را هم بحیث شاعر می شناسیم، و بعد از او چندین شاعر دیگر هم در همین دودمان برآمده اند مانند طرزی، عندلیب سردار محمد حسن، سردار غلام حیدر، احمدخان و غیره. که هر یکی دارای دیوان شعر بوده و آثار گرانبھائی بزبان دری دارند، و مادر اینجافقط يك غزل سردار خوشدل خان را از يك جنگ خطی در اینجا بطور نمونه اشعارش می آوریم:

بسی تپیدم ، الم کشیدم ، رخت ندیدم ، درین جدایی
 غمت خریدم ، بدل گزیدم ، بجان رسیدم ، اگر نیایی
 قسم برویت ، بتار مویت ، که من بکویت ، بجمتجویت
 اگر بسویت ، رسم بیویت ، ز بیم خویت ، کنم گدایی
 بخال هندو ، بدام گیسو ، بچشم آهو بقوس ابرو
 زدی بهر سو ، خدنگ جادو ، بت پریرو ، چه دلربایی
 برم نشستی ، بعین مستی ، زبزم جستی ، ز جمله دستی
 دلم شکستی ، بزلف بستنی ، بغمزه خستی ، چه جان گزایی ؟
 ز جور هجران ، شدم پریشان ، به آه سوزان ، بچشم گریان
 بروی جانان ، ز درد هجران ، کنم صدا افغان ، اگر بیایی
 باین شمایل ، نمودی مایل ، ربوده یی دل ، بگو چه مشکل ؟
 اگر به «خوشدل» بلطف شامل ، بشوق کامل ، نظر نمایی
 از افراد ما بعد این دو دمان دیوان طرزی طبع گردیده ولی دیوانهای عندلیب و حسین
 و احمد و غیره در برخی کتب خانه های داخلی محفوظ بوده و تا کنون درباره ایشان
 تفصیلی نشر نشده است و بایستی برای ترتیب تاریخ ادبیات دری در قرون اخیر ، چنین
 آثار مقتنم طبع و نشر ، و بالا اقل در مجلات ادبی معرفی شوند .



سرگذشت حرف (ذال)

پوهاند دكتور احمد جاويد

«موضوع وجود حرف ذال در زبان دری و قواعد آن، از قدیم تا امروز طرف بحث و مذاقه اهل ادب بوده است و همگان درباره حرف ذال و زواید آن اتفاق نظر کامل داشته قواعده و شرح آنرا در طول اعصار به نظم و نثر بیان کرده اند. نگارنده هم تا این اواخر نه تنها به آنهمه شرح و بیان معتقد بوده بلکه بارها در ضمن تدریس در مقام اثبات و تصدیق اقوال صاحب نظران پیشین و معاصر بر آمده و باری در زمینه هم انتشاراتی کرده است. درین اواخر در اثر فحوص و تحقیق بیشتر نکته جالب و تازه ای بر اینجانب مکشوف شد که نه تنها جزء آنهمه شرح و اثبات را نسخ و نقض می کند بلکه بالمره کلیه قواعد مربوط به ذال را بی اساس می سازد.

با عدول از نظریات سابق، نگارنده درین مقاله باین نتیجه رسیده است که حرف ذال در زبان دری در وسط چند کلمه محدود وجود داشته و آنهمه قواعدی را که برای حرف ذال در اواخر کلمات بیان کرده اند ناشی از یک تقلید و اشتباه محض است که بمرور ایام دست بردست گشته و شکل قواعد مسلم و انکارناپذیری را بخود گرفته است. در ضمن پیش از آغاز مطلب از دانشمندان معظم متمنی است درین مورد با ابراز نظر صائب خود ارادتمند را ارشاد و قرین امتنان فرمایند.»

حرف ذال از حروف تهجی مشترك بين زبان دری و عربی است گویا اینک عده ای تصور می کنند که ذال از حروف خاص عربی بوده اصلاً در فارسی وجود ندارد. چنانچه

روی همین اصل جائز دانسته اند که کلمات گذاشتن، پذیرفتن و نظائر آنرا با (ز) بنویسد نه (ذ) قدمانه تنها وجود حرف ذال را در زبان دری قبول داشته اند بلکه معتقد بوده اند که همه دال‌های اواخر کلمات زبان دری (جز در یک مورد محدود که ذکر آن خواهد آمد) همه ذال بوده و ذال تلفظ می شده است. دانشمندان معاصر هم این نظر را بصورت اصل مسلمی پذیرفته و بعضی در آثار خود نیز متعرض آن شده اند (۱) قدیمترین کتابی که

بتفصیل از حرف ذال و زواید آن بحث می کند کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم تألیف شمس الدین محمد بن قیس رازی دانشمند معروف قرن هفتم است. وی در ذیل حروف قافیه پس از آنکه حرف دال و زواید آنرا بیان میکند به حرف ذال و زواید آن می پردازد و چنین شرح میدهد که:

زواید حرف (ذال) سه است:

نخست: حرف مضارع- و آن ذال مفرد است که در اواخر کلمات فعل راصیغت مضارع گرداند چنانکه آید، رود، می گوید و می شنود.

دویم: حرف ضمیر- و آن یاو ذالی است که در آخر کلمه فائده ضمیر جماعت حاضران دهد چنانکه می آید، می روید و بطرا نیز باشد چنانکه عالمید و تو انگریز سدیم: حروف دعا و آن (الف و ذالی) است که در اواخر افعال معنی دعا دهد چنانکه بر ساز و بد ها و صیغت خاصه دعا باذو مباد است و در اصل بواد و مباد بوده است (واو) راجعت تخفیف حذف کرده اند و در توافی ذالی هفتاد و هشتاد بهم شاید، افتاد و بد افتاد بهم نشاید، اما داد و بیداد بهم شاید از بهر آنکه لفظ بیداد اسم علمست ظلم را چنانکه لفظ بی اسب و بی مال که ترکیب این کلمات مشهور و معلومست و سود و نمک سود بهم شاید و پدید و ناپدید بهم شاید و جمله الفاظ ماضی چون رفت و گفت و آمد و شد و دید و شنید و کرد و آرزو و غیر آن شاید که قافیه سازند بخلاف الفاظ مضارع که

۱- رجوع شود به دستور زبان فارسی تألیف ملک الشعراء بهار، بدیع الزمان فروزانفر، عبدالعظیم قریب جلال همایی و رشیدیاسمی استادان دانشگاه تهران و مقدمه برهان قاطع چاپ دکتر محمد معین، امثال و حکم علامه دهخدا

صیغ ماضی کلمات مفرده اند و صیغ مستقل مرکبند و بدانکه در صحیح لغت دری ما قبل دال مهمله الراء ساکن چنانکه (درد) و (مرد) یا زاء ساکن چنانکه (دزد) و (مزد) یا نون ساکن چنانکه (کمند) و (گزند) نباشد و هر دالیکه ما قبل آن یکی از حروف مدولین است چنانکه با ذو شا ذو سو ذو شنو ذو دینو کلید یا یکی از حروف صحیح متحر کست چنانکه نمذ سبذ و دذو آ مذهمه ذال معجمه اند و در زبان اهل غزنین و بلخ و ماورالنهر ذال معجمه نیست و جمله دالات مهمله در لفظ آرند چنانکه گفته اند:

از دور چو بینی مرا بداری پیش رخ رخشنده دست عمدا

چون رنگ شراب از پیاله گردد رنگ رخت از پشت دست پیدا

دال و ذال بهم قافیه کرده از بهر آنکه ایشان همه دالات مهمله در لفظ آرند. (۱)

از شرح بالا چنین برمی آید که نه تنها ذال در فارسی وجود داشته بلکه اغلب دال های

را که ما امروز دال می نویسیم و تلفظ می کنیم در قدیم ذال می نوشتند و می خواندند جز

اهل غزنین و بلخ و ماوراءالنهر.

شعراى متقدم برای اینکه (دال مهمله) را با (ذال معجمه) بهتر تشخیص دهند قواعد

آنرا منظوم ساخته اند چنانکه خواجه نصیر طوسی در دو بیت زیر آن قاعده را چنین

بیان میکند:

آنانکه بفارسی سخن می رانند در معرض دال ذال را بنشانند

ما قبل وی ارساکن جزوای بود دال است و گرنه ذال معجم خوانند

ابن یمن شاعر قرن هفتم آن قاعده را چنین پیوسته:

تعیین دال و ذال که در مفردی فتد ز الفاظ فارسی بشنو زانکه مبهمست

حرف صحیح ساکن اگر پیش او بود دالست ورنه هر چه جز این ذال معجمست

ظہیر فاریابی گوید:

اعرف الفرق بین دال و ذال وهی اصل بالفارسیه معظم

کل ماقبله سکون بلا وای فداال و ماسواه بمعجم (۱)
 شرف الدین علی یزدی گوید:
 در زبان فارسی فرق میان دال و ذال با تو گویم زانکه نزدیک افاضل مبهم است
 پیش از او در لفظ مفرد گر صحیح ساکن است دال باشد ورنه باقی جمله ذال معجم است
 باین ترتیب آخر کلمات (مرد، دزد، کمند) و نظائر آن دال بوده و تلفظ می شده است
 و برعکس کلمات باذ، شنید، دهد مختوم به ذال بوده و حرف آخر آن ذال تلفظ می
 شده است. استادان قدیم از قافیه کردن دال و ذال جداً احتراز می کردند و از
 کسانی که کمتر رعایت این نکته را می کرده حضرت مولانا جلال الدین بلخی را نام برده اند
 و هم گفته اند که از جامی بعد این نکته مراعات نشده است. در قدیم احیاناً اگر شاعری
 دال را با ذال بنا به ضرورتی قافیه می ساخته فوراً عذر آنرا می خواست چنانکه انوری
 جود عربی را که آخر آن دال است با (بود و نمود و افزود) دری که (بنا بر سنت معمول
 و عقیده او) مختوم به ذال است قافیه بسته و چنین پوزش خواسته است تا حمل بر
 جهل او نشود:

دستت بسخا چون ید بیضا بنمود از جود تو بر جهان جهانی افزود
 کس چون تو سخی نه هست و نه خواهد بود گو قافیه دال شو زهی عالم جود
 سنایی هم ازین قاعده کنایه لطیفی ساخته چنانکه می گوید:
 فتنه را نام عافیت کرده دال با ذال قافیت کرده
 بنا بر همین حکم مولانا نبید را نبید دانسته و بالذید عربی قافیه بسته است:
 چون خطاب یار شرین لذید مست کرد آن بانک آبش چون نبید
 سنایی کلمه تعویذ را ندید قافیه کرده است:

درین زمانه که دیواز ضعیفی مردم همی سلاح زلاحول سازد و تعویذ
 کسیکه عزت عزلت نیافت هیچ نیافت کسیکه روی قناعت ندید، هیچ ندید

وامیر خسرو دهلوی لفظ نفاذ را با شاد و یاد و امثال آن قافیه کرده است :

بسم الله آنچه خواهی پیش تو خسرو، اینک

فرمان دوستان را بر جان نفاذ باشد

بشار مرغزی شاعر قرن چهارم بتأسی از همین اصل کلمه لذیذ را که مختوم به ذال عربی است با کلمات مختوم به دال دری که بتصور آن زمان آخر آنها ذال است سرا سردر قصیده ای که در وصف رز سروده قافیه بسته است که جهت مزید استفاده تمام آن قصیده نقل می شود :

رز را خدای از قبل شادی آفرید	شادی و خر می زر ز آمد هما پدید
از جوهر لطائف محض آفریدرز	آنکو جهان و خلق جهان را بیا فرید
از رز بود طعام وهم از رز بود شراب	از رز بود نقل وهم از رز بود نسیب
شادی فرختو خر می آنکس که رز فروخت	شادی خرید و خر می آنکس که رز خرید
انگور و تاک اونگرو وصف او شنو	وصف تمام گفت زمن با یدت شنید
آن خوشه بین فتاده برو بر گهای سبز	هم دیدنش خجسته وهم خوردنش لذید
روزی شدم برز بنظا ره دو چشم من	خیره شد از عجائب الوان که بنگرید
دیدم سیاه روی عروسان سبز موی	کز غم دلم بدیدن ایشان بیارمید
گفتی که شاة زنگک یکی سبز چادری	بر اختران خویش بعمدا بگستریم
وایشان معلق از هر جای و هر یکی	آویخته ز مادر پستان همی مزید
من دست هر دمی بیکی کردمی و شاد	بودم بدا بچه دست بر ایشان همی رسید
آگه نبودم هیچ که دهقان مرا ز دور	با آن بزگوار عروسان همی بدید
بامن ز شرم جنگک نیارست کرد هیچ	وز بهر نام و ننگک یکی تیغ بر کشید
و آن گردن لطیف عروسان همی گرفت	پپوند شان به تیغ برنده همی برید
زان جامهای سبز جدا کرد شان بخشم	بر جایگاه کشتنشان بر بخوابنید
زیر لگد بجمله همی کشتشان بزور	چونانکه جامه بر تن ایشان همی درید

حوضی ز خون ایشان پر شد میان رز
 و ندر میان سنگ نهان کرد خونشان
 و آن سنگ راز سنگ یکی مهر بر نهاد
 تا پنج ماه یاد نکرد، هیچگونه زو
 چون نوبهار باغ بیاراست چون بهشت
 اندر میان سبزه بدشت و بکھسار
 آن زند بان گنگ شده شد چو باربد
 دهقان ز خانه بوی گلاب و عرق شنید
 و آن سنگ را بیافت کجا مهر کرده بود
 برزد شعاع زهره و بوی گلاب از او
 یک جام از او به چاشنی از بس عجب بخورد
 یا قوت سرخ گشت همه سنگ پیش او
 چونان عجب بدید به خسروش هدیه برد
 خسرو کلید قفل غمش نام کرد از آنک
 زین است مهر من بمی سرخ بر کزو
 منو چهری دامغانی در قصید ای کلمه
 بود و نظائر آن قافیه بسته است :

روزی بس خرمست، می گیر از بامداد
 آنجا که گوید :

گفته امت مدحتی، خوبتر از لعبتی سخت نیکو حکمتی چون حکم بومعاز

ناصر خسرو در قصیده ای کلمه لذین را با گزید و نظائر آن قافیه بسته :

این جهان بیو فارا بر گزید و بر گزید
 لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد
 لا جرم بردست خویش از بد گزیده خود گزید
 زان سپس ناید بچشمت لذت جسمی لذید

شاعر دیگری از این فراتر رفته حتی حدیث را با شنید (باشنید بزعم خردش) قافیه بسته :

گفتی که بامخالف تو زین سپس مرا نبود هیچ جای پی امر تو حدیث
رفتی و راز گفتی بادشمنان من و آنکس که گوش دار تو بود آنهمه شنید

همچنین مولانا در مثنوی ذال دری را؟ با دال عربی قافیه بسته است :

چون بر آمد نور ظلمت نیست شد ظلم را ظلمت بود اصل و عضد

علامه قزوینی در یادداشت‌های خرد می‌نویسند :

در طبقات سعدی تمام قوافی دال و ذال بکلی از هم جداست. ابتدا قوافی دال و ذال مذکور است و بعد از تمام شدن آن قوافی ذال شروع می‌شود. یعنی مرتب دیوان شیخ چون در عهد او هنوز دال با ذال یکی نشده بود و دو حرف مختلف بوده اند و بدو طور مختلف تلفظ می‌شده اند لا بد و بالطبع قوافی دال را با قوافی دال که دو حرف بکلی علیحده بوده اند با هم مخلوط نکرده است بعینه مثل قوافی بت یا سین شین.

در دیوان حافظ این نکته رعایت نشده است معلوم می‌شود در عهد مرتب دیوان او تلفظ این دو حرف از همان وقتها معمول شده بود. باز می‌نویسد: رجوع شود به مونس الاحرار علی ص ۴۳۸ که از آنجا از یک رباعی از بدر جاجر می‌چنین معلوم می‌شود که از همان عصر هافرقی بین دال مطلقاً چه عربی چه فارسی و بین ذال فارسی نمی‌گذاشته‌اند.
(ایضاً همان کتاب ص ۱۲۷ سطر ۲).

ناصر خسرو در جای دیگر بدون در نظر گرفتن قاعده دال و ذال کلمات جهو و نومرود را که آخر آن دو دال است با کبود و بود و نظائر آن قافیه بسته که مطلع آن اینست :

ز اهل جنس درین قبه کبود که بود که ملک از او نر بود این چرخ کبود

عثمان مختاری در شهریار نامه نیز کلمه عمود را با دود (که قاعدهٔ دود تصور می‌شد)

قافیه بسته: بیزدان که چون برگ‌گرایم عمود بر آرم ز کوه ستیزنده دود

ینک با دلائل زیر ثابت می‌کنیم که قاعده ذال و زوائد آن اساس درستی نداشته و بغلط

ادر زبان دری راه یافته است :

۱- این قاعده (که هرگاه پیش از ذال حرف صحیح ساکن باشد دال است و در غیر آن ذال) از قواعد معمول و مروج زبان سریانی است که بدون در نظر گرفتن خویشاوندی تاریخی زبانها و همسیره و طبع زبان دری آنرا اقتباس کرده و در زبان دری معمول داشته‌اند. و این نکته محکمترین دلیل برای اثبات قول ماست.

۲- صاحب المعجم بصراحت می‌نویسد که در لهجه مردم بلخ، غزنین و ماوراءالنهر این قاعده معمول نیست و هم به تحقیق ثابت است که زادگاه و پرورشگاه نخستین زبان دری همین نواحی بوده پس در صورتیکه این قاعده در نواحیکه منشأ و مبدأ زبان دری بوده است مروج نباشد چگونه در سایر جایها معمول تواند بود. گذشته ازینها اگر این قاعده از قواعد زبان دری می‌بود خواهی نخواهی در یکی از لهجات زبان دری یا مروج می‌بود یا آثاری از آن دیده می‌شد.

۳- همین نکته که بعضی از استادان قدیم این قاعده را رعایت کرده و برخی با آن بی‌اعتنا بوده یا بعضی در مقام تخلیط عذر آنرا خواسته و بعضی دیگر اصلاً آنرا بکار نه بسته‌اند خود نشانه یکنوع تشتت است گویی که اصل قاعده را قبول داشته‌اند اما در بکار بستن آن یا مردد بوده‌اند و یا آنرا بزور و تحمیل در آثار خود گنجانده‌اند.

۴- عین این تشتت در نسخ خطی دیده می‌شود چنانچه در بعضی، آنهم نه در کلیه موارد و گاهی هم بی‌جای رعایت شده و در بعضی دیگر اصلاً مراعات نشده است.

۵- برای مثال کلمات مثل باد، و رود در اصل پهلوی دات، و روت و در فارسی باستان ویا اوستایی و ااتا، روتا بوده بعبارت دیگر اگر دالهای باد، مادر، رود ذال می‌بود باید در پهلوی و فارسی باستان و اوستا نیز ذال یا حرفی نزدیک به مخرج ذال می‌بود. بعلاوه مصدرهای مختوم به (دن) زبان دری از مصدرهای اصلی مختوم به (تن) حاصل شده است. یعنی دال‌های زبان دری از نظر تاریخی با (ت) نزدیک تر بوده تا با ذال، با در نظر گرفتن دلائل بالا دیگر جای تردید باقی نمی‌ماند که قاعده معروف (دال و ذال) که از قرن‌ها باینطرف در زبان دری قبول عام یافته است تقلید محض از زبان

سریانی بوده بکار بستن آن در زبان دری نه تنها موردی ندارد بلکه اصلاً و اساساً برخلاف طبع و سیرت زبان دری است. پس در زبان دری کلمه ای که مختوم به ذال باشد وجود ندارد و کلمه کاغذ که مختوم به ذال است ظاهراً کلمه چینی است. اکنون برمیگردیم به وجود ذال در صدر و وسط کلمات زبان دری. تا آنجا که دیده شده حرف ذال در اول کلمات دری نیز وجود ندارد و نوشتن کلمه زغال که بعضی آنرا با (ذال) می نویسند با (ز) صحیح تر است.

در وسط کلمات دری ذال وجود دارد و نوشتن کلمات پذیرفتن، گذاشتن و گذاردن و امثال آن با (ذال) درست و مقبول است. البته ذالهای این کلمات از نظر تلفظ به (ز) فارسی نزدیکتر است تا با ذال عربی یعنی تلفظ این ذالها با تلفظ (ذال) در عربی فرق دارد. اکنون که بحث مادر باره ذال بپایان رسیده بی مناسبت نخواهد بود که بحث مختصری در باره کلمات گذاردن و گزاردن بکنیم.

این دو مصدر در اصل پهلوی خورد و مصدر جدا گانه است. گذاردن از ریشه (وترتن) و گزاردن از ریشه واصل (ویچارتن) است. گذاردن لازمی و متعدی آن گذاردن است (در ضمن باید دانست که در قدیم کلمات را با افزودن الفی متعدی می ساختند مثلاً از نشستن، نشاستن، از کشتن، کاشتن، از گذاشتن گذاشتن و امثال آن.)

گذردن و گذاردن بمعانی زیر آمده: عبور کردن عبور دادن، ترك کردن و نهادن چنانچه در ترکیبات نیزه گذار، گوش گذار، گذر، گذرگاه، رهگذر، گذران و نظائر آنها دیده می شود.

بعض این ترکیبات را در اشعار و جملات زیر ملاحظه کنید:

ترك گدایی مکن که گنج بیابی از نظر رهروی که در گذر آید

(حافظ)

آسان گذران کار جهان گذران را
 زیرا که خرد مند جهان گفت جهان را
 رو بر رهش نهادم و بر من گذر نکرد
 صد لطف چشم داشتم و یک نظر نکرد
 (حافظ)

کسی نیارد برودم زند از قصه ما
 مگرش باد صبا گوش گذاری بکند
 (حافظ)

جایی که گذر گاه دل محزونست
 آنجا دو هزار نیزه بالا خونست
 لیلی صفتان ز حال مایی خبرند
 میجنون داند که حال میجنون چونست
 رود کی

بدین درشتی وزشتی رهی که کردم یاد
 گذاره کرد بتو فیک خالق اکبر
 (فرخی)

خسرو فرخ سیر بر باره دریا گذر
 با کمند اندر میان دشت چون اسفندیار
 (فرخی)

وگر خضر پیمبر را مباح آمد که بی کشتی
 گذارد گام بر موج دریا های بسی معبر
 (معزی)

از کلپله و دمنه : چون خراین فصول بشنود خام طمعی او را برانگیخت تا نان روباه
 پخته شد گفت از اشارت تو گذر نیست

از کلپله و دمنه : دمنه گفت شاید که ملک بدین سبب مکان خالی گذارد.
 از کلپله و دمنه : گفت آورده اند که در آبگیری از راه دور و از گذریان و تعرض
 ایشان مصون سه ماهی بودند دو حازم و یکی عاجز .

از گلستان: دست و پا بریده‌ای هزار پای را بشکست، صا حبدلی بر او گذر کرد
و گفت سبوحان الله با هزار پای که داشت چون اجل فرار سید از بی دست و پای گریختن
نتوانست.

فعل گذاشتن نیز بمعنی گذاردن است.

سر چشمه شاید گرفتن به بیل چو پر شد نشاید گذاشتن به پیل
متعدی گذاشتن، گذاشتن بمعنی گذرانیدن در نظم و نثر فراوان بکار رفته است.

نظامی گوید:

عمر بخشنودی دلها گذار تاز تو بخشنود شود کردگار

فردوسی گوید

چنین سال بگذاشتم شست و پنج بدرویشی و زندگانی و رنج

مثال دیگر رادر مطلع این تغزل زیبای فرخی ملاحظه کنید:

شب‌ی گذاشته ام دوش خورش بروی نگار

خوشا شبها که مرا دوش بود بارخ یار

نه شرم آنکه زاول بکف نیاید دوست

نه بیم آنکه به آخر تباه گردد کار

میی بدست من اندر چه مشکبوی گلاب

بتی به پیش من اندر چو تازه روی بهار

برابر دورخ او بداشتم می سرخ

ز شرم دورخ او زرد گشت چون دینار

چو شب دو بهره گذاشت از دو گونه مست شدیم

یکی زباده و دیگری ز عشق باده گسار

در نثر هم گذاشتن بمعنی گذرانیدن بکار رفته چنانکه درین مثال از چهارمقاله ملاحظه می کنید : سالی در خدمت پادشاه روزگار گذاشتم جز وقتی ازدور او را نتوانستم دیدن . اما (گزاردن) بمعانی زیر آمده :

بجا آوردن ، انجام دادن ، تأدیه کردن ، تفسیر شرح و ترجمه . گزارش کردن بمعنی ترجمه کردن در یکی از قدیمترین نثر فارسی یعنی مقدمه شاهنامه ابو منصورى چنین بکار رفته است :

پس این نامه شاهان گرد آوردند و گزارش کردند . همچنین گزارنده بمعنی مترجم درین ابیات فردوسی در مورد نظم کليلة و دمنه از طرف رود کسى استعمال شده است :

کليلة بتازی شد از پهلو ی	بدینسان که اکنون همی بشنوی
بتازی همی بود تا گاه نصر	بدانگه که شد در جهان شاه نصر
گرانمایه بو الفضل دستوراوی	کاندر سخن بود گنجوراوی
بفرمود تا پارسی دری	بگفتند و کوتاه شد داوری
گزارنده را پیش بنشانند	همه نامه بر رود کی خوانند
بپیوست گویا پراگنده را	بسفت این چنین در آگنده را

گزاردن بمعنای ادا کردن درین شعر سعدی و مولوی بلخی :

چگونه شکر این نعمت گزارم	که زور مردم آزاری ندارم
ای خنک آنرا که او ایام پیش	مغتم دارد گزارد و ام خویش

گزاردن بمعنای بجا آوردن در جملات زیر بکار رفته است .

از کليلة و دمنه : پس واجب آمد بر تو که حق نعمت بگزارى و خرد را از عهد این شهادت بیرون آرى .

از کلیله و دمنه: پلنگ گفت: اگر هزار جانستی فدای یکساعت فراغ و رضای ملک گردانم از حقوق و نعمت‌های او یکی نگزارده باشم. از عجایب البلدان: تا او را از آن مطالعه موافقت بود و حق او گزارده باشم که بر من و عالمیان و ارباب است.

از گلستان: شبی در خدمت پدرنشسته بودم و همه شب دیده نبسته و مصحف عزیز بر کنار گرفته و طائفه‌ای گرد ما خفته. پدر را گفتم ازین میان یکی سر بر نمیدارد که دو گانه‌ای برای یگانه بگزارد و چنان خواب غفلت برده اند که گویی نخفته اند که مرده اند. گنت جان پدر تو نیز اگر بخزنی به از آن که در پوستین مردم افتی. کلمه گزار در کلمات مرکب مانند سپاسگزار، وام گزار، نماز گزار همیشه با (ز) نوشته می‌شود و معنای آن ادای شکران و سپاس است و هر گاه با ذال نوشته شود معنای آن معکوس گردد نظیر ترک شکران. شاعری برای توضیح همین مقصود کلمات نماز گزار و نماز گزار را درین شعر آورده است.

نماز را بگزار و نیاز را مگذار / هزار لعنت حق باد بر نماز گزار

پس نتیجه آن شد که گذاردن بمعنی عبور دادن عبور کردن، ترک کردن و نهادن است و گزاردن بمعنای انجام دادن، تأدیه کردن، بجای آوردن، شرح و ترجمه کردن است

مربوط صفحه ۱۵ مضمون «سرگذشت حرف ذال»:

گرت میل باشد که درپارسی	همی دال را بازدانی ز ذال
بگویم یکی ضابطه یا دگیر	که اینرا نیای بی بگیتی همال
اگر پیش او حرف علت بود	بجز ذال معجم نداد رد مجال
در آن حرف جز حرف علت بود	نگه کن که آن حرف را چیست حال
اگر هست ساکن تو اش دال دان	و گرنه همان ذال معجم نه دال

ابن یمن

خواب گران

ایام نداد غم آزرده دلان را
گر گل شود افسرده چه پرواست خزان را
گر من هدفش نیستم از بهر چه امشب
ابروی تو پیوسته بزه کرده کمان را؟!
منظر رقصا کشتن مابسی گنهان بود
روزی که بدست نگهت داد سنان را
آهم به گلو آمده و اشک به مژگان
یک باره رها کرده دل از دست عنان را
پیوسته سرشیشه می باد سلامت
کز لوح دلم برد غم هر دو جهان را
عمریست که من بی خبر از وضع جهانم
یارب مبر از چشم من این خواب گران را
تقدیر چنین رفته که چون شمع به هر بزم
خود سوزم و سرگرم نمایم دگران را
پروانه صفت سوخته ای نیست در این بزم
تا گوش کند حرف من شعله زبان را
همت بکنند دست ترا قطع به شمشیر
گر بشکنم از سفره دونان، لب نان را
حالا که متاع سخن از باب فتاده
بیهوده کشودیم در این رسته دکان را
از گرمی طبع چمن من نتوان کاست
هر چند دمی سرد بود باد خزان را

ترسیم که (نوید) از دهنم شعله برآید

چون شمع گراظهار کنم سوز زمان را

زبان چاه

بشنو ای شهری !

بشنو ای شهری، ای سایه افتاده سرد!

بشنو ای خواب پریشان شراب آلوده!

بشنو ای شهری، ای از راه بالا شده گرد

خفته بردوش یکی رهرو خواب آلوده

بشنو ای شهری !

بشنو از سینه چاهی که نیاید به نظر،

خنده، خشک هر اس افکن بی انجامی.

خنده بی کز ته يك ظلمت مرموز خموش

خیزد از حلق یکی گمشده گنا می

گوش کن، سینه اشباح پر از خنده اوست

گوش کن، درد هن بوم همو میخندد

گوش کن، شیپره در رخنه دیوار به خواب

میخورد جتکه و با خنده او میخندد

بشنوای شهری !

بشنو از سینه چاهی که نیا ید به نظر ،
 خنده خشک هر اس افکن بی انجامی
 خنده جنبش موجی ورمی دیوار است ،
 فال شو میست که سر کرده غریبی ، شامی
 خنده کشمکش اشک و غرور قرن است
 خنده مرگ شب و شبیه محرومی هاست
 خشم داغ نفس آخر هر فریاد است
 خنده باز پسین ناله محکومی هاست
 این جنون است که چون زمزمه شبر و مست
 راه طی نا شده این قهقه خاموش شود
 یا چویک روسپی بی هنر گشته پیر ،
 در سر معر که افتاده و بیهوش شود
 این جنون است کزین خنده فرو بندم لب
 که تو هم کوری و همچون من اسیر چاهی
 دل به دست تهی اختر شب میبندی
 داروی تابش از او گریه کنان میخواهی
 این اگر خنده است یا گریه زبان چاه است
 شعر من نیست ، زمن زود ترش بستانید
 این اگر بته زهر است و یا شاخه شهد
 این نمیخشد در سنگ گرش بنشانید

اسدالله حییب

یاقوت و سنگ

خوبان هزار و از همه مقصود من یکی است صد بار گر کشند بتیغم سخن یکی است
 خوش مجمعی است انجمن نیکوان ولی ماهی کز اوست رونق این انجمن یکی است
 خواهیم بهر هر قدمش تحفه ای دگر لیکن مقصیریم که جان در بدن یکی است
 آنجا که لعل دلکش شیرین دهد فروغ یاقوت و سنگ در نظر کو هکن یکی است

جامی درین چمن دهن از گفتگو بیند

کاینجا نوای بلبل و صورت زغن یکی است «جامی»

ترانه جاوید

ای شاخه امید من ، ای شمع آرزو
 ای گلبن مراد من ، ای عشق دیرپای
 تو آن ستاره ای که ترا نقش جاویدان
 در آسمان سینه شاعر نموده جای

آنی، که بر حریر دور خسار دلفریب
 افشانده ای زدیده خود اشک دلگداز
 برباد بود عشق من ، ای لاله امید
 شبها برای اختر شبگرد گفته راز

آنکه که پرنیان چمن در فروغ ماه
 افسانه های عشق ترا، می نهاد گوش
 آندم شنیدم از تو که ای شاعر عزیز
 زینده نیست همچو تو دستانگری خموش

ناید بیاد آنکه در آن شعر دل را
گفتم ترا که «یار من الهام من تویی
پیچیده ام ترا به حریر ترانه ها
ناکامم از جهان و همه کام من تویی

اکنون تویی که اینهمه آزرده ای مرا
و امروز از من و غم من دور مانده ای
تا آذرخش مهر خود از من گرفته ای
داغی دگر به سینه مهجور مانده ای

دیگر من آن نیم که بیک زخمه لطیف
از عشق تو ترانه جاوید سر کنم
چون جغد تیره بختم و بر گور آرزو
گریم به تیره بختی و شب را سحر کنم

از من مگیر ز آنکه ترا با من حزین
پیوند جاودانه بیستند اختران
تو نقش آرزوی من از دل بدر مکن
زیرا که هست مهر تو در سینه جاودان
«مضطرب» باختری

مقدمه‌ی بر مطالعات ادبی

-۱-

آغاز

تألیف پوهند وی رحیم الهام

شاگرد ادبیات در طول دوره تحصیلی خویش گونه‌گون چیزها را فرامی‌گیرد. شاید بایکی از استادان در باب ترجمه احوال گویندگان و نویسندگان کاوش کند؛ با استاد دیگری، ممکن است تأثیرات حالات و اوضاع سیاسی، اجتماعی، دینی، فلسفی و علمی جامعه‌ی رابر ادبیات آن‌جامعه از نظر بگذرانند، و نیز در سالیان پیاپی شاید مسایل مربوط به فنون ادبی را، از قبیل بدیع، بیان، معانی، عروض و امثال آن مطالعه کند. مضامین و موضوعات را که فرامی‌گیرد به صورت مستقیم، یا غیر مستقیم، با ادبیات پیوستگی و مناسبتی خواهند داشت و بدانجهت همه آنها دلچسپ و آموزنده و شایسته تدقیق و مطالعه خواهند بود. ولی بیگمان وسعت ساحت ادبیات و تنوع موضوعات و مضامین مربوط به آن، غالباً، باعث تحیر و اعجاب وی می‌گردد. شاید در ذهن شاگرد ادب سوء‌الهایی بگذرد که از بین آنهمه موضوعات و سیع و متنوع کدام قسمت مهمتر و ضرورتر است؟ از کجا باید آغاز کند و کدام جنبه‌ها را مورد توجه و دقت بیشتر قرار دهد؟ استادان ادب و ارباب نظر، از روزگار باستان تا کنون، بدین پرسشها به گونه‌گون شیوه پاسخ گفته‌اند و سرانجام میتودهای گوناگون به وجود آمده است. ما می‌خواهیم این روشها و میتودها را به نحو مختصر

مورد بحث و انتقاد علمی قرار دهیم. پیش از اینکه به این کار آغاز کنیم، بهتر است، من حیث ضرورت، نخست ادبیات را تعریف کنیم و فرق آن را با «مطالعات ادبی» به اختصار روشن سازیم و سپس روشهای مطالعات ادبی را مطالعه نماییم.

- ۲ -

ادبیات چیست؟

در اشتقاق کلمه و تعریف و تشریح اصطلاح ادب و ادبیات سخنان و تعبیرات و قیاسات گوناگون و مفصل موجود است. محققان لغت و ادب از تازیان و خراسانیان و دیگران در اشتقاق و تشریح این کلمه در آثار خویش فصول مشبع آورده اند و در واقع، تحقیق اندرین موضوع را با یضاح معانی لغتی و اصطلاحی و شناخت ریشه لفظ ادب آغاز کرده اند. گروهی ادب را با کلمات دبیر و دبستان مربوط دانند و دسته‌یی از لغت (دب) پبنتو که به معنای تهذیب آید مشتقش انگارد. به عقیده ما شباهت ظاهری کلمه ادب با (دب) پبنتو و «دب» فارسی و ادیپوس یونانی و امثال آنها تصادفی است و اصول فلولوژی معاصر روابط تاریخی و پیوستگی واقعی آنها را به وضاحت و صحت ثابت نمیتواند ساخت. آنچه معلوم است این است که مشتقات این لفظ در خطابه‌های تازیان ایام جاهلیت به کار رفته و در آغاز امر فضایل اخلاقی و تهذیبی را میرسانیده است. کلمه ادب به مفهوم اخلاقی آن در لغت عرب به فضیلت و کیاست و ظرافت لسان و ذکاوت قلب و حسن تناول و تهذیب در معاشرت و امثال آن به کار رفته است. در تعریف معنای اصطلاحی آن گفته اند که «ادب عبارت از ریاضات و دانشی است که انسان را صاحب فضیلت سازد و از خطا و لغزش در عمل بازش دارد.» این تعریف را چنانکه گفته شد، به «ادب نفسی و فضایل طبیعی» از قبیل معتاد ساختن نفس به سخا و ایثار و حلم و صبر و شجاعت و امثال آن راجع دانسته اند که رویهم رفته مباحث عمده اخلاق عملی را تشکیل میدهند. نوعی دیگر از ادب را «اکتسابی» دانسته و آن را «به حیث دانشی که طرق و احوال

کلام بلیغ را بنمایاند «تعریف کرده اند. تقسیم ادب به دو شاخه عمده طبیعی و اکتسابی و تعریف هر کدام به نحوی که بیان شد، از مظار هر تحقیق در علوم، مطابق به اقتضای آن همان روزگار و معیار فهم و ادراک اهل آن است که در تاریخ ثقافت و نحوه بینش محققان و دانشمندان ما مقام خود را دارد. ولی با اندک امعان نظر، اکنون میتوان دریافت که محتویات آنچه متقدمان به ادب طبیعی و ادب اکتسابی تعبیر میکردند یکسره «اکتسابی» اند. از انروی تقسیم مذکور در فوق، به اساس طبیعی بودن و اکتسابی بودن، مورد تأمل و تجدید نظر است. در آثار قدما برای «علم ادبیه» اصول و فروع و شاخه های گوناگون، که به صورت عموم و جوه مختلف و عناصر متنوع ثقافت اعراب را احتوا میکرده و به صورت خاص مطالعه و تشریح مظاهر و جنبه های مختلفه لسانی را در استعمال هنری و غیر هنری آن حاوی میبوده است، تشخیص و تشریح گردیده است. دانستن اینگونه مباحث، که طرز بینش ادیبان و نویسندگان عربی و خراسانی را از دیرباز و به صورت عنعنی تعیین کرده است و جزء اعظم ثقافت ما را تشکیل میدهد، هر چند برای شاگردان ادبیات و ثقافت افغانی مهم و درخور مطالعه است، مورد بحث ما قرار نمیگیرد (۱)

در کشورهای اروپا و امریکا معادل کلمه ادب در السنه انگلیسی و فرانسوی اصطلاح Literature در المانی Wortkunst (هنر لسان)، و در روسی Slovenost است. کلمه «لتریچر» در اصل مشتق از یک لغت لاتینی Litera یا Littera است که بعداً Literatura یا Litteratura شده و به معنی معرفت، دستور زبان

«۱» دیده شود: مفهوم ادب در ادوار مختلف ادبیات تازی، غلام صفدر پنجشیری، مجله ادب، شماره ۶، سال ۱۰ (۱۳۴۱) و آثار متعبر حاوی مباحث ارزنده ی اندرین موضوعات از قبیل: تاریخ ادبیات ایران، جلال همایی ص ۴، قسطاس زمخشری متوفی ۶۴۴، تعریفات سید شریف جرجانی، مقدمه ابن خلدون، دایرة المعارف اسلامی، جواهر الادب هاشمی، معیار اللغة، تاریخ ادب اللغة العربیة جرجی زیدان، دایرة المعارف بستانی، نفایس الفنون، کشف الفنون سامی بیگ، و امثال آن.

و نگارش به کار میرفته و از آنجا در اکثر زبانهای اروپا و امریکا راه یافته است. کلمه Letter انگلیسی به معانی حرف و مکتوب و نوشته نیز مشتق از همین کلمه است که به صورت جمع Letters هم اکنون به معنای ادبیات نیز به کار میرود. اصطلاح Literature در زبان انگلیسی نیز دارای تعاریف و مفاهیم عام و خاص است. به مفهوم عام، این کلمه، بر تمام آثار مکتوب، یا چاپ شده اطلاق میگردد، و بدین معنی هر گونه نگارشی را هنری باشد یا علمی و فنی و تخیلی، از آثار ادبی شکسپیر و چاسر گرفته تا کتابهای هندسه و جغرافیه فزیک و فیزیک اتمی و معرفی نامه های موءسسات و نشریه های مربوط به اعلانات تجاری و انواع نقشه ها، همه را در بر میگیرد. بنا بر آن «لتریچر» به مفهوم عام آن، مجموعه ثقافت لسانی کتبی يك جامعه را احتوا میکند. چنین تعریفی از برای ادبیات هم وسیع و نامشخص است و هم ناقص و نارسا و بدین صورت جامع و مانع نتواند بود. عام است از آنجهت که هر گونه آثار چاپ شده را به شمول آثار هنری احتوا میکند، و نارساست از آن سبب که داستانهای عامیانه، ترانه ها و سرودها و اشعار «فولکلوری» را احتوا نمیکند. اما به معنای خاص آن اصطلاح ادب تنها بر آثار ادبی، یعنی آثار هنری لسانی منظوم و منثور مکتوب و نامکتوب يك جامعه اطلاق میگردد. در نزد ما این تعریف با اهمیت و درست است و بنا بر آن وقتی ما این اصطلاح را بکار می بریم به همین مفهوم خواهد بود.

ادبیات و عالم واقع

-۳-

در باب رابطه ادب با عالم واقع از قدیم الایام تا کنون مباحثات و مناقشات جاری میبوده است. به حیث مثال افلاطون ادب را به حیث تقلید لفظی واقعیت تعریف میکند و گوید از آنجا که نویسنده، یا شاعر، ظواهر طبیعت را تقلید میکند و حواس آدمی در ادراک اشیاء فریبنده است (پارچه چوب نیمه فرو شده در آب بنظر شکسته

مینماید درحالیکه دراصل شکسته نیست) ایجاد دوباره و تقلید مشهورات وی اصلاً نادرست و غیرواقعی میباشد. از سوی دیگر اظهار تأثرات و عواطف رنج و الم و امثال آن، که ادب را تشکیل میکند، دور از شیوه بردباری و شکیبایی و بنابراین منافی اخلاق است. بدینصورت ادبیات رابه کلی نفی میکند و وجود آن را غیر ضروری و ناروا میندازد. گویا افلاطون هنر را، جمعاً، به میزان نظریه فلسفی میسجد که بدیعیات رابا اخلاقیات و آن هر دو را به يك تیوری مختص به خودش مرتبط میسازد. هنر، و ضمناً ادبیات، در نزد افلاطون عبارت از «تعبیر نا درست واقعیت» است (۱)

ارسطو نیز ادبیات را «تقلید از طبیعت» میداند ولی روش سخن سنجی وی استقرایی است و درحالیکه ادبیات را هنر لفظی انسانی میداند، تقلید از طبیعت را منافی اخلاق یا تفسیر نادرست واقعیت نپ، بلکه تفسیر واقعیت مبالغه انگار د. (۲) بر نظریات افلاطون و ارسطو، از زمانه های باستان تا کنون، انتقاداتی شدید وارد گردیده و مهمترین آن این است که آنان ادب را تنها بر تقلید از طبیعت مبنی دانسته و از اهمیت تخیل که دومین رکن اساسی ادب را تشکیل میکند چشم پوشیده اند. هر چند پس از ارسطو هر یک از فیلسوفان و دانشمندان در باب هنر و رابطه آن با جهان واقع نظریات دلچسپی ابراز کرده اند؛ ولی مهمترین و دلچسپترین همه نظریه بیست که امانویل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) راجع به هنر به وجود آورده است. کانت رابطه بین هنر و طبیعت را بدینصورت شرح میکند، «هنر همانند طبیعت است،

(1) the Study of Literature ' S. Barnent ' M . Berman ' W.

Burto ' 1960 ' U . S . A ' P . P . 3-1 7

نظریات افلاطون راجع به هنر از همین کتاب به قلم نگارنده به دری ترجمه و در مجله ادب، نشر شده است.

(۲) ایضاً، صص ۱۸-۵۴ و نیز:

O n Poetry and Music ' Aristotle 'trans. by Butcher'1966 'U. S.A .

و لای از آنجا که هنر مصنوعی و ساختگی است با طبیعت تفاوت دارد. طبیعت زیباست زیرا به هنر شباهت دارد، و هنر صرف وقتی زیبا گفته شود که هم ساخته دست انسان باشد و هم با طبیعت مشابهت بدارد. وقتی هنرمند دست به آفرینش هنری میزند به کمک «تخیل» طبیعتی دیگر میسازد. چون آفرینش هنری مصنوع و مخیل است حتماً هدفی دارد و این هدف همانا [بی هدفی] است، یعنی غایه هنر خود هنر است. (۱) همین عقیده است که از آن به عبارت «هنر برای هنر» تعبیر گردیده و به نوبه خود در اصول انتقاد ادبی دانشمندانی از قبیل شیلر، شیلنگ، سمبولیستهای فرانسه، کراس، برگسرن-مارتین و دیگران ظاهر گردیده و دامنه چنین طرز تلقی تا قرن بیستم و روزگار ما رسیده است. جان ستوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) یکتا از دانشمندان قرن ۱۹ انگلستان معتقد است که هنر به جای اینکه تقلید ظواهر اشیاء توسط هنرمند باشد بیشتر نمایش و تجسم است و ی گوید شعر احساسی است که خود را برای خود بیان می‌شود و شاعر تا آن دمیکه در باطن خویش واجد کدام نمونه ظریف و حساس طبیعت انسانی باشد از ما حول خویش بیخبر تواند بود. شاعر احساسات خود را ظاهر میکند و واقعیت شعر در این است که روح آدمیرا چنانکه هست تصویر نماید، نه اینکه تصویر درستی از زندگی بکشد (۲) در نزد «میل» ساینس و شعر تضادی ندارد؛ زیرا شاعر به نمایش جهان خارجی نمی پردازد بلکه حالت باطنی خویش را نمایش میدهد. وی گوید که آگاهی علمی بر اینکه یک پارچه ابر خود بخار آب و در حالت تعلیق تابع تمام قوانین بخار است باشد یدترین احساس شاعر از زیبایی ابر تضادی ندارد. به قرار عقیده میل، هر گاه شاعر این عاطفه را به صحت و درستی ثبت کند، شعرش قسماً همانقدر «واقعی» است که

(1) Modern Continental Literary Criticism و O. B. Hardison' Jr.'

1962 'U. S. A. ' P. P. 4' 19.

(2) The Study of Listerature ' S. B.' M. B. ' P. P. 55- 66.

تشریح ساینست از ابر است . هر چند نقادان ادبی ، از زمانه افلاطون (قرن ۵ ق.م .) تا روزگار ستوارت میل (قرن ۱۹) بر راههای دیگری نیز رفته اند ؛ ولی چنانکه رابرت فراست شاعر معاصر امریکایی میگفت « ادبیات اساساً با سرور آغاز شده و با عقل انجام یافته است . »
بر این ادعا که گفته میشد ادبیات هم سرور انگیز و هم آموزنده باشد از روزگار کهن تا کنون مناظره برقرار میبوده است . به حیث مثال ، چنانکه گفتیم ، افلاطون ادبیات را آموزنده نی ، بلکه فریبنده و اغوا کننده و تفسیر نادرست و واقعیت میدانست و میگفت ادب واقعیت رانی ، بلکه ظواهر برونی و واقعیت را نمایش میدهد ، و بنابراین شاعر و نویسنده را کهتر از فیلسوف میدانست . گذشته از آن چون نویسندگان و شاعران افسانه سازی میکنند ، منکران ادب گفته اند که نویسندگان را ستگری را میگذارند و دروغ میبافند . موئنا عبدالرحمن جامی هروی که خود شاعری شیوا بیان است و لقب خاتم الشعرا یافته از همین بابت گوید :

در شعر مپیچ و در فن او کازا کذب اوست احسن او

ابوالحسن نظام الدین احمد بن عمر بن علی معروف به نظامی عروضی از نویسندگان و شاعران قرن ۶ هجری در اثر معروف خویش موسوم به چهارمقاله شعر را طوری تعریف میکند که افلاطون کرده است ، نظامی گوید ، « شاعری صناعتی است که شاعر بدان صناعت اتساق مقدمات موهمه کند و التئام قیاسات منتجه ، بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد ، و نیک را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه کند و به ایهام قوتهای غضبانی و شهوانی را بر انگیزد تا بدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود و امور عظام را در نظام عالم سبب شود . » (۱) از این عبارات بر میآید که گریبا نظامی عروضی نیز ، با آنکه خود

(۱) چهارمقاله عروضی سمرقندی ، مقاله دوم ، به اهتمام قزوینی ، لیدن ، ۱۲۲۷

شاعر بوده است، شعر را بزرگ گرداننده معنای خرد و خرد گرداننده م نای بزرگ و باز نماینده نیکو در خلعت زشت و زشت جلوه دهنده نیکو میداند و به عبارت دیگر تصریح میکند که شعر «تفسیر نادرست و اقعیت است.» ولی در قسمت اخیر این تعریف، آنجا که شعر را باعث انقباض و انبساط طبایع و مسبب امور بزرگ در نظام جهان می شمارد به فواید شعر اشاره میکند و مقامی را از برای ادب قایل میشود. گروهی از منکران ادب در قسمت جنبه‌های منفی شعر مبالغه‌ها روا داشته گویند که درامه‌های شسکپیر و شهنامه فردوسی و امثال آنها جز اینکه یکی یاوه بافیهای ژول سزار را در قسمت تاریخ و میان بیان کند و آن دیگر خود و خوانندگان خود را در اعماق تاریخ خیالی زابل و کابل و بلخ و سیستان قدیم مستغرق سازد کدام چیزی را خواهد آموخت؟

در قرن هژدهم میلادی نیز اروپا بیان بدبین به ادب میگفتند که ساینس و اقعیت را و ادبیات صرف تخیلات بیهوده را منعکس میسازد که هر چند برای سرگرمی بد نیست از «واقعیات» یکسره بدور میباشد. در قرن ۱۹ و ۲۰ گروهی از نقادان به همچو اعتراضات پاسخ میگفتند و به شمول ستوارت میل، به طرفداری از ادب، میگوشتند تفاوت بین واقعیات علمی و واقعیات ادبی را آشکار سازند. این دسته را عقیده بر این بود که دانشمندان به تبیین جهان ماحول خود و هنرمندان به ایضاح حالت احساس خویش میپردازد. احساسات را که هنرمندان بیان میکنند برای مانو است، و هر چند میپنداریم چیزی شبیه به آن احساسات در مانیز موجود است، چیزی جدید به ما یاد میدهد. جان کیتس مربوط به همین موضوع گوید «شعر... باید در نظر خواننده به حیث بیان عالیترین عواطف خودش جلوه کند و درین مورد تقریباً حیثیت یاد آوری و تداعی را بگردد.» (۱).

در این عبارت کلمه «تقریباً» اهمیت خاص دارد؛ زیرا در ادبیات چیزی بیشتر از آنچه که فکر میشود مضمراست و آن مطابقت تقریبی آنچه که بیان شده است با اصل فکر میباشد.

(1) The Study of Literature S. B. ' W. B. ' P 67.

علاوه بر این، این گامه میرساند که شاید ادبیات راجع به سعت ساحه احساس که قبلاً در آن محل ورود نداشته ایم چیزی بیاموزانند.

سیسیل دی لویس شاعر معاصر انگلیسی امکانات آموزش ادبی را ضمن خطابه بیکه در سال ۱۹۵۶ در پوهنتون کمبریج ایراد کرده است تحت آزمایش قرار میدهد و گوید «ادب یک طریقه انتقال و اکتساب دانش است؛ زیرا کیفیت یا اهمیت تجربه بی انتقال میدهد.» (۱) اطلاعی که دانشمند راجع به جهان ما حول خویش میدهد متضاد با معلوماتی نیست که شاعر تقدیم میکند؛ زیرا تشریحات دانشمند برای شاعر مواد جالبی تهیه میدارد تا عکس العمل خویش را در مقابل آن ابراز کند و آن را برای عموم با مفهوم سازد. اقبال لاهوری گوید:

حق اگر سوزی ندارد حکمت است شعر میگردد چو سوز از دل گرفت

-۴-

ادبیات و اجتماع (۲)

ادبیات، به سان سایر هنرها، یک موسسه اجتماعیست. هنرهای دیگر، مانند موسیقی، نقاشی، مجسمه سازی، و امثال آنها، وسایلی را جهت نمایش و تجسم استخدام میکنند که از پدیده های طبیعی به شمارانند. چنانچه موسیقی اصوات را، نقاشی رنگهارا، مجسمه سازی سنگها و ادوات دیگر طبیعی را به کار میبرد. اما ادبیات زبان انسانی را، که خود یک پدیده اجتماعی و میثاقی است، به حیث وسیله استخدام میکند. یک قسمت از آنچه که مختص به شکل آثار ادبی است، از قبیل اوزان و بحور و سمبولیزم، نیز پدیده های اجتماعی اند، چنانچه پیدایش آنها بدون وجود اجتماع ناممکن میبوده است. افزون بر این، ادبیات آینه بیست که حیات را منعکس میسازد و حیات انسانی

۱- ایضاً: The Study of literature

literature and Society

Theory of Literature, Rene Wellek and Austin Warren

U. S. A. 1956, P. P. 82 - 98

۲- با استفاده از فصل

کتاب:

خود یک واقعیت اجتماعی میباشد. آفرینندگان آثار ادبی، همچنانکه خود اعضای جامعه خوداند، مقامی در اجتماع احراز میکنند و توسط آثار خورش توسط اجتماع شناخته و ستایش میشوند، شاعر و نویسنده، در ضمن تقلید از طبیعت، از اجتماع نیز تقلید میکنند و برای اجتماع، و در مخلوق تخیل شان هم باشد، دستان سرایی میکنند. ادبیات در داخل و در زیر تأثیر مؤسسات اجتماعی، از قبیل مؤسسات سیاسی، اقتصادی، تربیتی هنری، فلسفی و دینی بوجود می آید؛ در جوامع بدوی شعر با سحر و کار و بازی همپایه و هم رنگ بوده است (۱). شاید بادرک همین واقعیت غالب گریندگان دری زبان اشعار خود را به سحر و جادو تشبیه کرده اند. فرایند ادب نیز بیشتر اجتماعی و کمتر فردی است. بنابراین مثل است که یک قسمت از مسایل مربوط به مطالعات ادبی، مسایل اجتماعی از قبیل موضوعات عنعنۀ ادبی، مرسومات ادبی، معیارها و انواع ادبی سمبول، اساطیر و امثال آن را تشکیل میدهد.

با وصف آنچه گفته شد، نقادان معاصر مسأله «ادبیات و اجتماع» را طور دقیق و باروش عینی مورد بحث قرار داده اند. از آن جمله در قسمت رابطه ادبیات با اوضاع خاص اجتماعی چون اوضاع اقتصادی، حالت اجتماعی و رژیم سیاسی سوءالاتی به عمل آمده است. نقادان ادبی از دیرباز کوشیده اند تا تأثیر اجتماع را بر ادبیات تعریف و تشریح کنند و در ضمن قضاوت در باره موقف ادبیات در جامعه به نویسندگان و شاعران توصیه ها و پیشنهادهایی بنمایند. لیون دکنسن (۲) در «رهنمای مطالعه ادب» همچنانکه اوضاع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فکری و مذهبی را به حیث مؤثرات اساسی ادبیات یک جامعه میداند، مجموعه ادبیات گذشته یک جامعه، مرسومات ادبی، سرگذشت شخص نویسنده و انتقاد را نیز در شکل و تحول ادبیات مؤثر میداند. روش سوسیولوژیکی مطالعه ادب بیشتر توسط آن دسته از نقادان پیروی میشود که دارای

Marxism and Poetry و George Thomson'

(۱) ریک به:

International Publishers و New York, 1946 ' P.P. 7-17

Survey of Social Science و Marion B. Smith و 3rd edition

H. Mifflin Co, U.S.A., 1951, P.P. 344 - 362

(2) A guide to Literary Study, Leon T. Dickinson و Holt و N.Y. و 1962

فلسفه و نظریات مشخص اجتماعی میباشند. به حیث مثال، نقادان ادب مارکسیستی، همچنانکه روابط بین ادبیات و جامعه را دقیقانه مطالعه میکنند، بدین نکته هم اصرار دارند که این روابط، هم در حال حاضر و هم در یک جامعه خیالی بدون طبقات باید چگونه باشد. بر قسمت اخیر این روش انتقاداتی وارد گردیده است. از آن جمله یکی این است که نقادان ادبی مارکسیستی، یک نوع نقادی «قضایی» را که مبنی بر اساسهای غیر ادبی، یعنی اساسهای سیاسی و اخلاقی است مورد تطبیق قرار میدهند. ایشان تنها به این اکتفا نمیورزند که بگویند روابط اجتماعی و تأثیر آن بر آثار ادبی چگونه بوده اند یا هستند؛ بلکه در این قسمت نیز اصرار میکنند که این روابط و موءثرات «باید» چگونه میبودند یا باشند. معترضین میگویند که نقادان ادبی مارکسیستی هم ادبیات و اجتماع را مطالعه میکنند و هم راجع به آینده پیشگویی و پیشنهاد مینمایند. اینها اصلاً مبصر و مبلغ هر دو هستند و دشوار است که این دوروش علمی و غیر علمی را از یکدیگر جدا سازند. (۱)

وقتی رابطه بین ادبیات و اجتماع مورد بحث قرار داده میشود، در سر آغاز، غالباً این شعار به کار میرود: ادبیات آینه اجتماع است. ولی مفهوم این مقوله چیست؟ اگر از این گفته چنین مفهومی استخراج گردد که گویا ادبیات هر دوره بی حالت مشخص اجتماعی آن دوره را به «درستی» منعکس می سازد نادرست است؛ و اگر گفته شود که ادبیات «قسمتی» از واقعیتها ی اجتماعی را مجسم میسازد، سخنی است پیش پا افتاده، مبتذل و مبهم. اگر از آن چنین استنباط شود که ادبیات حیات را منعکس و متجلی می سازد، مبهمتر و اشتباه آورتر است. نویسنده بی گمان، تجارب خویشتن و تصورات کلی راجع به حیات را شرح میکند؛ اما اگر گوئیم که وی حیات را سراسر شرح میکند به اتفاق آراء ناصواب است؛ حتی ایز هم درست نیست که گوئیم نویسنده تمام حیات را در یک دوره تاریخ، به صورت مکمل و بی

(1) Theory of Literature Rene Welle and Austin Warren ' P 83.

فرو گذاشت منعکس میسازد. هر گاه بگوئیم نویسنده مکلف است که تمام حیات را در زمانه خود به صورت «کامل» منعکس سازد، یا اینکه باید «نماینده» عصر خویش باشد، سخنی است اخلاقی و مبتنی بر قضاوت. گذشته از این اصطلاحات «کامل» و «نماینده» متقاضی شرح و تفسیر مزید است: این دو کلمه در غالب نقادیهای اجتماعی چنین تعبیر شود که نویسنده باید اقتضای خاص اجتماعی عصر خود را در نظر بگیرد. به حیث مثال، باید منافع کارگران را حمایت کند، یا اینکه از نظر تلقی و طرز فکر خاصی بانزاد هم عقیده و به نظر باشد.

در نقادی ادبی یونان باستان، و همچنان در نقادی هیپولیت تین عظمت تاریخی یا اجتماعی، تنها، با عظمت هنری معادل قرار داده میشود. هنرمند واقعیت را، و نیز من حیث ضرورت، واقعیت تاریخی اجتماعی را منتقل میسازد. آثار ادبی پدید آورنده شواهد تاریخی است. این آثار به جهت شواهد و اسناد اند که شکل آبدیها را به خود میگیرند. و بدین صورت در بین نوابغ و عصرشان هماهنگی پدید میآید. «نماینده بودن» و «واقعیت اجتماعی» به مفهوم درست آنها، هر دو نتیجه و علت قضاوت هنری هستند، بنابراین، آثار متوسط ادبی هر چند در نزد عالم اجتماع بهترین اسناد تاریخی باشند، در نزد «تین» مبهم و در نتیجه «غیر نماینده» هستند. ادبیات، در واقع، انعکاس عملیههای اجتماعی نیست، بلکه خلاصه و جوهر تمام تاریخ است.

این بود شمه بی راجع به انتقاد قضاوتی که از روش تحقیق تشریحی بدور بوده بیشتر بر روش قاعده بی استوار است. هر گاه بخواهیم برای درک روابط واقعی ادبیات و اجتماع از اصول تشریحی کار بگیریم و روش قاعده بی را یکسو گذاریم، موضوعات و مسایلی را که با آنها سروکار خواهیم داشت، بدین صورت دسته بندی توانیم کرد: نخست، مسایل روانشناسی نویسنده و شغل و مواءمات ادبی؛ مسأله بنیاد اقتصادی تولید آثار ادبی به صورت تام؛ حیثیت و مقام اجتماعی نویسنده؛ مفکوره اجتماعی وی که در فعالیت های غیر ادبی وی ظاهر میگردد.

دوم، مسأله محتویات اجتماع، مفهوم و هدف اجتماعی ادبیات.
 سوم، مسایل خوانندگان آثار ادبی و تأثیر ادبیات بر اجتماع.
 این مسأله که آیا ادب تا چه اندازه از وضع اجتماعی و تغییر و تحول اجتماع متأثر
 یا بر آنها متکی میباشد، به نحوی از انحاء؛ در هر سه قسمت مسایل مذکور در فوق، یعنی
 در مسأله روانشناسی نویسنده، در مسأله محتویات اجتماع، و در مسأله تأثیر ادبیات
 بر اجتماع دخیل است.

هر قسمت از مسایلیکه ذکر شد به صورت دقیق و عینی و متکی بر روشهای علمی مورد
 قبول مطالعه و تحقیق تواند شد. نقادان هر چند در اصول مطالعه متفق نیستند، باز هم
 از مجموع نظریات آنان کایاتی از برای تطبیق در تحقیقات عملی به دست میآید.

- ۵ -

ادبیات و مطالعات ادبی

ادبیات و مطالعات ادبی با هم فرق بارز و نمایان دارند. ادبیات یک نوع بیان هنری
 لسانی است. مطالعه ادب فعالیت هنری نیست و اگر چه به مفهوم امروزی آن علم نباشد
 نوعی از دانش و معرفت است. گروهی از نقادان پنداشته اند که ادبیات با مطالعات
 ادبی چندان تفاوتی ندارند و چنین استدلال کنند که ادبیات راجز کسانی که خود
 آفرینندگان آثار ادبی باشند درك و مطالعه نتوانند کرد، یعنی اشعار حماسی
 شهنامه فردوسی و غزلیات عشقی و عرفانی میرزا عبدالقادر بیدل را تنها آنانی خواهند
 فهمید که خوردشان قادر به گفتن اشعاری چون شاهنامه یا غزلیات و مثنویهای بیدل باشند.
 یا چنین آثاری را عملاً پدید آورده باشند. هر گاه شاگرد ادبیات نویسنده یا شاعر
 باشد ابتکارات ادبی وی به جای خود بارزش و سودمند است ولی باز هم ابتکار وی در
 ادبیات با مطالعه و تحقیق وی در ادبیات تفاوت دارد. آنکه ادبیات را مطالعه می کند باید

تجارب ادبی خود را با اصطلاحات و طرز بیان عالمانه و بلیغ تشریح کند و از برای اینکه صبغه دانش بدان بدهد باید مستدل و معقول سخن گوید. شاید موضوعی را که مطالعه می‌کند غیر مستدل یا کم از کم واجد عناصری باشد که کاملاً غیر استدلالی و احساساتی بنماید؛ ولی باز هم موقف وی به هنگام تحقیق با موقف و وظیفه یک دانشمند، مثلاً عالم کیمیا یا بیولوژی یا جامعه‌شناسی، کاملاً یکسان است.

در بین ادبیات و مطالعات ادبی ارتباط نزدیکی موجود است. این حقیقت مسایل مشکلی را به وجود آورده و از برای حل آنها عقاید گوناگون اظهار شده است. جمعی را عقیده بر این است که مطالعات ادبی دانش نیست؛ بلکه مقتضی تخلیق دوباره بیست که سودی ندارد. نقداً بتکاری صرف یک نوع رونویس مکرر و بیهوده و غیر ضروری است که در حقیقت یک اثر را به اثری دیگر که نازلتر از اولیست تبدیل و ترجمه می‌کند. جمعی دیگر معتقد اند که ادبیات به هیچ وجه قابل مطالعه نیست. ادبیات را تنهایی توان خواند و تمجید و تحسین می‌توان کرد، در غیر آن چیزیکه در این زمینه انجام می‌توان داد این است که تمام انواع معلومات و اطلاعات را در باب ادبیات جمع آوری کرد. این عقیده ناشی از این است که تحقیق ثقه و بی‌عیب خسته کن و دشوار است و قانع شدن به ستایش آثار ادبی محض برای ارضای خواهشهای باطنی و فرار از تحمل رنج و کوشش در راه همچو تحقیقات صورت می‌گیرد؛ در حالیکه ممکن است هم ادبیات را تحسین و ستایش نمود و هم آن را به صورت منظم تحقیق و مطالعه کرد.

پس سؤالی اساسی این است که مطالعات ادبی را چگونه می‌توان انجام داد؟ آیا می‌توان روشی را سراغ و تطبیق کرد که از هر لحاظ کامل و قانع کننده باشد؟ بدین پرسش به صورت‌های گوناگون پاسخ گفته اند. از جمله یکی چنین است که ادبیات را می‌توان با تطبیق متودهایی که در علوم طبیعی بکار می‌روند مطالعه کرد که از شیوه‌های اساسی این روشها به اختصار نام می‌بریم:

روش عینی یا آفاقی: عینیت و آفاقیت این است که وجود یا حدوث موجودات

و حوادث را در خارج از خود و مستقل دانسته آنها را چنان که هستند و احساس می شوند بی طرفانه مطالعه و ایضاح نمایند. تطبیق این روش در مطالعات ادبی چنین است که چنان ضوابط و اصول عمومی را جستجو نمایند که بر تصورات کلی و عمومی علمی از قبیل آفاقیت، عمومیت و قطعیت بنا باشند و پدیده های ادبی را ازین راه به حیث واقعیت های عینی بصورت کاملاً بی طرفانه تحقیق و مطالعه کنند.

روش علیت : وقتی يك حادثه یا موجودیت به تعقیب و در نتیجه وقوع یا وجود يك حادثه یا موجودیت حادث و موجود شود، حادثه یا موجودیت نخستین را علت حادثه و موجودیت دومین و حادثه یا موجودیت دومین را معلول حادثه یا موجودیت نخستین گویند. در بخش اعظم مطالعات علوم طبیعی این قانون را که بنام قانون علیت یاد می شود بکار می برند. این روش مبنی بر جستجوی علل و منشاء ها و مبدأ های حادثات و پدیده ها بوده مسیر روابط آنها را در زمینه های زمانی و تاریخی تعقیب و تعیین می نماید. تقلید و تطبیق این روش در مطالعات ادبی چنین است که پدیده های ادبی را معلول يك سلسله علت های مشخص دانسته به جستجو و تعیین و تشریح آن علت ها می پردازند. پیروان این روش معتقد اند که علت های ایجاد پدیده های ادبی همانا اوضاع و احوال اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه یی است که آثار ادبی در آن به وجود می آیند. **روش مقداری یا کمی :** این روش را، که در واقع تقدیر و اندازه گیری پدیده ها را توسط گرافها، احصائیه ها، نقشه ها و امثال آن احتوای کند؛ در مطالعات ادبی نیز تطبیق کرده اند. در پهلوی تمام این روشها روش دیگری که مبنی بر استفاده از تیوریهای بیولوژیک است به غرض تعیین ساحت و تحولات تدریجی ادبیات به کار رفته است (۱) مگر نتایج تطبیق این روشها در ساحت مطالعات ادبی چندان قناعت بخش نبوده است.

(۱) مراجعه شود به: Theory of Literature, Rene' Wellek

Austin Warren ' P.P.3-8, 1956, U.S.A.

و مجله ادب: شماره پنجم سال دهم، ۱۳۴۱، ادبیات و مطالعات ادبی، ترجمه نگهت، و زیباشناسی در هنر و طبیعت، علینقی وزیری، ص. ۱۰-۲۹، روشهای مختلف زیباشناسی، ۱۳۲۹ چاپخانه دانشگاه تهران.

-۶-

تیوری ادبیات، نقد ادبی، تاریخ ادبیات

در بخش پیشین گفتیم که مطالعات ادبی يك نوع دانش و معرفت است. با در نظر گرفتن این تعبیر باید در مطالعات ادبی امکانات تحقیقات منظم و کامل جستجو شود. در تحقیقات علمی نخستین مسأله ایجاد و استعمال اصطلاحات مناسب است. در مطالعات ادبی کدام اصطلاح را می‌توان به کار برد؟ در زبان انگلیسی تا کنون دو اصطلاح: یکی «دانشمندی ادبی» Literary Scholarship و دیگری «فلولوژی» Philology به کثرت در این مورد به کار رفته است. استعمال اصطلاح نخستین را اکنون نه پسندند؛ زیرا همچنانکه نقد ادبی را احتوا نمی‌کند به تأکید ماهیت علمی مطالعه ادب اصرار می‌ورزد. استعمال اصطلاح فلولوژی سوء تفاهم ایجاد می‌کند. کاوش در سیر تاریخ چگونگی استعمال فلولوژی ثابت می‌سازد که این اصطلاح نه تنها تمام ساحت انواع گوناگون مطالعه ادبیات را احتوا می‌کرده؛ بلکه بر تحقیق در تمام اشکال و انواع پدیده‌ها و محصولات ذهنی بشر اطلاق می‌شده است. در یونان باستان فلولوژی نخست بر دست‌رزان، سپس بر فن خطابه و بعداً بر علم منطق اطلاق شده است. در اروپای قرن نوزدهم فلولوژی را به حیث «مطالعه ثقافت از خلال زبان» تعریف می‌کردند. Boeckh يك تن از دانشمندان آلمانی در اثر خویش به نام «متودولوژی تحقیقات فلولوژیک» (۱۸۷۷) گوید: فلولوژی عبارت از علم درباره معلومات است و از نیروی دانشی است که زبان، ادبیات، هنرها، سیاسیات، دین و رسوم اجتماعی، همه را تحقیق می‌کند. گویا در نظر «بویخ» فلولوژی علم جامع مدنیت شناخته می‌شد و زیر تأثیر شدید رومانسیسم آلمان به «روحیه ملی» تعبیر می‌گردید. بدینصورت مطالعات ادبی حیثیت شاخه‌ی از فلولوژی را داشت. در افغانستان مدلول و ساحت فلولوژی از این هم مبهم تر است. Rolf Henkl یکتن از پروفیسوران

فلولوجی در پوهنځی ادبیات پوهنتون کابل (۱۹۵۲) در ضمن تدریس این مضمون (۱)
فلولوجی را دارای اصول و فروعی محتوی علوم و فنون ذیل دانسته است :

۱- دستور زبان

۲- فلولوجی مقایسی

۳- گرامر مقایسی

۴- ایتمولوجی

۵- علم معانی

۶- قاموس نگاری احصائیوی

۷- علم اصوات (فونتکس)

۸- فیزیک اصوات سخن

۹- فونولوجی

۱۰- روحیات اللسان

۱۱- علم تربیه لسان

۱۲- لغت شناسی

۱۳- فهرست نگاری

۱۴- ادبیات

۱۵- تاریخ ادبیات

۱۶- ادبیات مقایسی

۱۷- بدیع و بیان

۱۸- سبک شناسی

۱۹- خطاطی

(۱) مجموعه لکچرهای دوساله وی در پوهنتون کابل به نام Philology-Linguistics در ۱۹۵۲

در مطبعه Ferozsons پشاور به شکل کتابی چاپ شده است.

۲۰- نگارندگی (اخبار و مجلات)

۲۱- قرض و نقد ادبی

۲۲- علم حضریات

۲۳- باستانشناسی

۲۴- کلتور عمومی (علوم انسانی)

۲۵- تعلیم و تربیه

از جمله علوم فوق از اول تا ۱۲ شاخه های اساسی علم زبان و باقی را از علوم معاونه یا فروع آن شمرده است. اکنون در کشورهای غربی، متخصصان، اصطلاح فلولوجی را عملاً بر زبان شناسی، علی‌الخصوص بر گرامر تاریخی و مطالعه صورتهای کهن زبانها به کار می‌برند. پس، بنا بر وسعت ساحت مدلول فلولوجی استعمال این اصطلاح را به جای مطالعات ادبی رد میکنیم.

یک اصطلاح دیگر نیز در مورد فعالیت محقق ادبی مستعمل و آن عبارت است از کاوش علمی (Research). استعمال این اصطلاح نیز، علی‌الخصوص در این مورد، بیهوده است. در کاوش علمی، در مرحله نخست، در باره مواد مورد مطالعه تفحص به عمل می‌آید و این خود اختلاف بارزی بین مواد کمیاب و مواد سهل‌الحصول پدید می‌آورد. به‌حیث مثال، محصلی می‌خواهد از برای خواندن کتاب قلمی نادری به موزه کابل برود. خواندن آن در داخل موزه و مطالعه فوتوکاپی آن در خانه دو گونه عملیه ذهنی متفاوت را ایجاب می‌کند. در کاوش علمی باید یک سلسله عملیه های مرحله‌یی ابتدایی در آغاز کار صورت داده شود که با گذشت از یک مرحله به دیگری ماهیت آنها مطابق با چگونگی موضوع مورد مطالعه تعدیل یافته می‌رود. اما مطالعات ادبی عملیه‌های کاملاً مختلف را که ماتعبیر، تشخیص، و ارزیابی می‌نامیم ایجاب می‌کند و کاوش علمی با آنها سروکار ندارد.

در فهرست اصطلاحات مربوط به مطالعات ادبی، در واقع، سه اصطلاح عمده،

که هر کدام بر رشته خاصی از مطالعات وجوه مختلف ادب اطلاق می گردد ، جلب نظر می کند. این اصطلاحات عبارت اند از: تیوری ادب، نقد ادبی و تاریخ ادبیات. نخست باید هر يك را تعریف، ساحة آنها را بار وابطی که باهم دارند تشخیص کنیم. پیش ازین کار باید ببینیم که ادبیات را از چند نظر مطالعه می توانیم کرد:

- (۱) ممکن است آثار ادبی از این نظر مطالعه شوند که همزمان به وجود می آیند.
- (۲) ممکن است بحیث حادثاتی مطالعه شوند که با تسلسل خاصی، به ترتیب زمانی و بحیث اجزای لاینفک عملیه های تاریخی پدید می آیند.
- (۳) ممکن است به این پرسش پاسخی جستجو کنیم که ادب چیست و موضوع را در پرتو یافتن تعریفات و اساسات و تصنیفات و کلیه های عمومیه و اصول و ضوابط و پرنسپهای نظری و فلسفیانة تحلیل کنیم.
- (۴) نیز ممکن است که ادبیات به حیث آثار واقعی هنری در نظر گرفته شود و هر اثر یا به تنهایی، و یا با در نظر گرفتن تسلسل زمانی و تاریخی آن، مطالعه شود. با تعمق در وجوه مذکور در فوق موضوعات ذیل جهة تدقیق ساحات و جنبه های گوناگون ادب پدیدار می گردد:

تیوری ادب: تعریفات، تصنیفات، کلیه های عمومیه، پرنسپها، اصول و ضوابط نظری ادب را مطالعه می کند. تیوری ادب را فلسفه ادب نیز گویند.

نقد ادبی: آثار ادبی را به حیث پدیده های هنری مطالعه می کند. در این رشته اثری موجود پیش نظر به تنهایی و بدون ملاحظه پیوستگی و روابط آن با آثار دیگر «ارزیابی» می گردد.

تاریخ ادب: آثار ادبی را با تحولات و فرازی و نشیبی آن در مسیر زمان از خلال مطالعه عواملی که باعث این تحولات و دیگر گونیها می گردد با در نظر گرفتن تسلسل و ترتیب تاریخی و روابط آثار با یکدیگر مطالعه می کند.

اگرچه دانشمندان، به صورت فوق، برای هر يك از این رشته ها حدودی

تعیین کرده‌اند؛ ولی حد فاصل قاطعی در بین آنها نه می‌توانیم یافت. در انتقاد ادبی، همواره تمامت تیوری ادب در نظر گرفته می‌شود. تیوری ادب، از سوی دیگر، تیوری نقد ادبی و تیوری تاریخ ادب را نیز احتواء می‌کند. با اینهمه، هرگاه در تألیفات گذشته‌گان تعمق کنیم ثابت می‌گردد که ارسطو تیوریسن، پروفیسور براون مورخ ادب و شبلی نعمانی، تاحدی، نقاد ادبی است. بنا بر این تشخیص و تمییز رشته‌هاییکه که ذکر شد واضح و مورد قبول است؛ ولی تاجاییکه به ملاحظه می‌رسد روشهای هر یک از آنها، معمولاً، در دیگری تطبیق می‌گردد؛ چنانچه تصور تیوری ادب بدون نقد ادبی و تاریخ ادب، یا از نقد ادبی بدون تیوری و تاریخ، یا از تاریخ بدون تیوری و نقد غیر ممکن و بعید می‌نماید. به حیث مثال تواریخ ادبیات پروفیسور براون و دکتر صفا را در نظر می‌گیریم. براون از نظر تیوری ادب معتقد بوده است که ادبیات عبارت از مجموعه آثار نوشته‌شده است. از این تیوری در تحقیق تاریخ ادبیات فارسی استفاده کرده و بر تمام آثار نوشته شده در زبان فارسی، از چهار مقاله عروضی سمرقندی گرفته تا حدود العالم من المشرق الی المغرب و از کتابهای طب و نجوم و فلسفه و ریاضی گرفته تا اشعار شیوای سنایی و جامی، بر همه بحث کرده است. دکتر صفا، نیز، معلوم است که عین تیوری را در نگارش تاریخ ادبیات ایران تطبیق کرده است. در اینجا که شبلی، در شعر العجم، بر آثار ادبی انتقاد می‌کند، از نظر تیوری پیر و ارسطو است. اما باید در نظر داشت که تیوری ادب جز با مطالعه آثار ادبی واقعی و موجود غیر ممکن است. پرنسپها، نظریه‌ها، کلیات و ضوابط عمومی را صرف با مطالعه آثار ادبی واقعی و موجود کشف می‌توان کرد. ارسطو، در بوطیقای خویش همین کار را کرده است: تمام آثار موجود و واقعی ادبی یونان را در نظر گرفته، آنها را مطالعه کرده و سپس تعریفات و تقسیمات و انواع ادبی را استخراج نموده و به اساس آنها به تأسیس کلیه‌ها پرداخته است. مگر، برعکس، نقد و تاریخ ادبی بدون طرح بعضی از مسایل و بدون گرایش

به کدام سیستم تصورات قبلی وبدون در نظر داشتن کدام نقطهٔ مراجعه و بدون تعمیم و تأسیس کلیات نیز ممکن است. وجود برهانی قاطع و رسا ضرورت ندارد: مایهواره آثار را با تصورات قبلی بیکه داریم می خوانیم و این تصورات قبلی را، پیوسته، با آزمایشهای نوبه نوبی که آثار ادبی به ما ارزانی می کند تعدیل می نماییم. گروهی کوشیده است که تاریخ ادب را از تیوری و نقد منفک و مجزا سازد. این گروه گوید: وظیفه تاریخ ادبیات این است که «الف» را به حیث حادثه پدید آورنده از «ب» تشریح کند؛ اما نقد گوید که «الف» بهتر از «ب» است. مطابق به این تیوری، تاریخ ادب با حقایق تغییر پذیر و نقد ادبی با عقیده و نظر سروکار دارد. این مناظره قابل تردید است؛ زیرا قضاوت و ارزیابی در نفس انتخاب مواد مضموم است. وقتی مؤرخ، آثار ادبی را از بین دیگر کتابها انتخاب می کند و هنگامی که برای آثار فلان نویسنده و فلان شاعر جایهای مناسب و خاصی را در کتابخانه خویش تخصیص می دهد گویا راجع به آنها قضاوت می کند. وقتی مؤرخ ادبی گوید حافظ شیرازی را ظهیر فاریابی به وجود آورده است هم در مورد انتخاب این دو گوینده تصوری قبلی دارد و هم این عمل وی متقاضی آگاهی بر خصوصیات ظهیر و حافظ است که خود فعالیتهای پیهمی را از قبیل قضاوت کردن، مقایسه نمودن و برگزیدن ایجاب می کند و همهٔ این فعالیتها، بالضرور، انتقادی اند.

ساحهٔ تاریخ ادب و نقد ادبی را از نگاه دیگری نیز تعیین می توان کرد. شکی نیست که در تاریخ ادب از قضاوت کردن خود داری نتوانیم کرد؛ ولی مواد و معیارهای تاریخ همواره به روزگاران گذشته بستگی دارد. ازینرو گروهی گفته اند که مؤرخ ادب باید در قلب و مغز اعصار ماضیه داخل گردد و روحیهٔ ازمنه گذشته را کسب کند. این نظریه، جسته جسته در موء لفات نویسندگان قرن نهم آلمان دیده می شود و به نام «Historicism» یعنی «موءرخیت» یاد شده است. از باب این نظریه گویند که هدف اساسی تاریخ ادب اعمار دوبارهٔ مقصود نویسنده و شاعر است.

باتطبیق این تیوری، موعرخ ادبی باید به حدی در ژرفنای ماضی مستغرق شود که خود جزئی از آن روزگار گردد و بامظاهر مدنی و جهان بینیهای عصور ماضیه معتاد و در آنها مستقر و متمکن گردد. ما این نظر را نتوانیم پذیرفت. زیرا از برای انسان قرن بیستم اجرای این کار مستحیل است. همچنان که جهان بینی کنونی ما خلاصه و ماحصل گذشته است که حال بدان افزوده شده است، زبان مانیز، مطابق با جهان و جهان بینی ما دگرگون گشته است. به حیث مثال موعرخ ادب مغرب زمین از کجا قادر تواند بود که خود را، در واقع، همعصر «هرمر» و «چاسر» سازد. یا، موعرخ ادب دری به چه صورتی می تواند در لابه لای اوراق تواریخ مجعول و مبالغه آمیز و ویرانه های خاکستر شده غزنین آنقدر تفحص کند که در قلب و مغز غزنه محمودیان در آید و سپس در باب شهنامه فردوسی خراسانی مطابق به جهان بینی عصری که در آن خاق شده است سخن گوید. البته از برای جولان سمند تخیل عرصه فراخ است ولی هرگاه تاریخ ادب، یعنی تاریخ پدیده بی را که خود مخیل است، مخیل بنویسیم ادبی درباره ادب پدیدمی آوریم که نتوان بدان نام تاریخ داد. از سوی دیگر طرز بینش مادر باب راه و رسم قهرمانان داستانهای کهن مادگر گونه گشته و قضاوت مادر باره آنها درست نیست. وقتی فخرالدین اسعد گرگانی در داستان زیبای ویس و رامین خویش از کابین بستن شاهی بادخترش سخن گوید، سخت متغیر گردیم؛ زیرا این رسم هزاران سال پیش، که از خردش جز نامی و از چگونیش جز مجملی باز نمانده است، در روزگار مانا بخردانه و شرم آور است. وقتی می خوانیم که رستم زابلی جگر گاه دیو سپیدرامی شکافت و باخون آن جهان بین کیکاووس و از پهلوانان و یاران او را، که به جادویی کور شده بودند، دوباره روشناسی می بخشد در شگفتی می مانیم و داستان را به دشواری درست می پنداریم. از آن رو، ممکن نیست موعرخ ادبی قرن بیستم، با داشتن جهان بینی معاصر طرزهای بینش اعصار ماضیه را دریابد و در باب آنها قضاوت کند.

اما نقاد ادبی می تواند سخن گذشتگان را نیز مطابق به میزان و اقتضا آت سبکها و جنبشهای ادبی امروزی بسنجد. در عمل طرز بینش تاریخی، یا امروزی را، در صورتی تطبیق می توانیم کرد که از خطرهای نسبت نا صواب و قطعیت منحرفانه، هردو، به خوبی آگاه باشیم. ارزشها و معتقدات همواره از عملیه های تاریخی ارزیابی نشأت می کنند، که ما را، به نوبه خود، در فهم امور یاری می نمایند. به جای نسبت تاریخی، قطعیت تاریخی را که آدمی را تغییر پذیر ولی ادب را جهان شمول تلقی کند نمی توان قرارداد. بنابراین باید نظریه بی را بپذیریم که به نام Prospectivism یاد میشود و آن خود قضاوت مطابق به عصر و زمان است. باید آثار ادبی را در زمانه ای که در آن به وجود آمده است و نیز در تمام دوره های بعدی مطابق به نظریاتی که به وجود می آید مورد قضاوت قرار دهیم. اثر ادبی هم «جاویدانه» و پایدار است، زیرا برخی از ماهیت خود را حفظ می کند، و هم «تاریخی» و ممتول است، زیرا مراحل تحول خود را به نحوی طی می کند که سیر آن را به سوی سر آغاز آن دنبال می توان کرد.

مآخذ این مقالت:

- ۱- چهار مقاله عروضی سمرقندی
- ۲- کلیات جامی
- ۳- شعر العجم شبلی نعمانی
- ۴- مفهوم ادب در ادوار مختلف ادبیات تازی، پوهندوی غلام صفدر پنجشیری، مجله ادب
- ۵- ادبیات و مطالعات ادبی، ترجمه پوهندوی نگهت سعیدی، مجله ادب
- ۶- زیبایی شناسی در هنر و طبیعت، علینقی وزیر
- ۷- روشهای مختلف زیبا شناسی، دانشگاه تهران
- ۸- منابع انگلیسی که در تألیف این مقاله مورد استفاده نویسنده قرار گرفته است در پاورقی ها معرفی شده است.

دانته و اسلام بر طبق مطالعات اخیر

اینک متن یکی از کنفرانس‌های دیگر پرن فیسور بوزانی را که چندی قبل در تالار آدیتوریم پوهنتون کابل ایراد کرده بودند از نظر خوانندگان محترم مجله ادب گزارش میدهم.

فکر سفر بدنیای ارواح که «کمدی الهی» دانته مبنی بر آن است فکری نیست که دانته مبتکر آن باشد زیرا این فکر پیش از او وجود داشته و بارها موضوع آثار مختلف ادبی و هنری قرار گرفته است. قدیمترین نمونه‌ای که در ادبیات غربی در این باره میتوان یافت ظاهرآ کتاب «اودیسه» اثر معروف «همر» است پس از «اودیسه» هم که همراه با «ایلیاد» بزرگترین اثر یونانی قدیم است. در یکی از بزرگترین آثار ادبی روم کهن یعنی در Aeneis اثر «ویرزیل» شاعر مشهور لاتین نیز اشاره به سفر آدم زنده‌ای بدنیای ارواح میشود. داین کتاب اساس کار کمدی الهی بشمار میرود و دانته خود پیوسته بدان اشاره میکند و ویرزیل را راهنمای سفر خیالی خود میدانند. پس از آن در انجیل نیز از سفر زندگان بدنیای دگر سخن رفته است (رساله پول به اهل کورینت ب ۱۲) که در آن اشاره به سفر پول رسول به آسمان و بهشت است همپنین سفر حضرت عیسی بدوزخ (رساله اول پطرس ب ۳) که طبق آن عیسی پس از ستاخیز خود به دوزخ رفته و ارواح عده‌ای از بزرگان اسرائیل را از آنجا بیرون آورده است. در احادیث اسلامی و آثار ادبی عرب نیز سوا بق متعدد برای این سفر بدان دنیا دیده میشود. در خود قرآن کریم نیز از آن سخن رفته (آیه اول سوره اسری) [سبحان الله الذی اسرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر] از این‌ها گذشته باید اختصاصاً بدو سابقه مبهم «کمدی الهی» در ادبیات ایرانی اشاره شود که در آن هر دو از سفر زندگان بدنیای دیگر و آنچه در آنجا دیده‌اند سخن رفته است. یکی اثر مندی زرتشتی

بزبان پهلوی بنام «ارداویراف نامه» که داستان صعود روح ارداویراف (یاویراز) یک زرتشتی دیندار و مومن به عالم دیگر و شرح دیده‌ها و شنیده‌های او در این سفر است دیگری کتاب معروف سنائی غزنوی - شاعری که اینجاد در مملکت افغانستان متولد شده بنام «سیرالعباد الی المعاد» که در آن شاعر بهدایت مرشد خود دنیا ی دیگر را بچشم میبیند و در بازگشت مشهودات خویش را نقل میکند - یک اثر شرقی دیگر که شباهت خصوصی با «کمدی الهی» دارد «رسالة الغفران» ابو العلاء المعری (۱۰۵۷ هـ ۴۴۹ م) شاعر بزرگ عرب است - معری بر اثر روشن فکری و آزادی خود متهم بکفر و زندان شده بود پیرمردی از اهالی حلب بنام «ابن قارح» رساله‌ای نوشت و برای او فرستاد تا او را متنبه کند و براه راست بیاورد بدینجهت اخبار و احادیث بسیار درباره الحاد و ملاحده در این رساله آورد - ابو العلاء در جواب او (رسالة الغفران) را نوشت و برای وی فرستاد که حاکی از آن بوده که ابن قارح بخاطر این امر بمعروف و نهی از منکر که کرده، آمرزیده شده است ولی این رساله که در ظاهر تصدیق گفته ابن قارح بود در باطن بقدری نیشدار بود که او را از گفته خود پشیمان کرد در آن چنین فرض شده که خداوند ابن قارح را بخاطر این ثواب خودش به بهشت جاودان فرستاد تا در زندگی خود آنجا را به بیند و ابن قارح بعد از دیدار بهشت به دیدار دوزخ رفت. علاوه بر آن میتوان گفت که فکر سفر بدنیای دیگر نه فقط در شرق بلکه در تمام دنیا منتشر شده است و حتی اقوام وحشی امریکا و آفریقا در افسانه‌های خود از این گونه سفرهای خیالی که در بعضی اوقات شکل «نردبانی» یا «پلکانی» از زمین به آسمان بخود میگیرند حکایت میکنند.

در قرآن شریف نیز یکی از صفات خدا «ذو المعارج» است [من الله ذی المعارج تعرج الملائكة والروح الیه فی یوم کان مقدار خمسين الف سنه] و در تورات از خواب دیدن یعقوب سخن می‌رود که در آن یعقوب «معارج» و یانردبان بلندی را میبیند که ملائکه از آن فرود می‌آیند - در مذهب «میترا» «مهر» نیز که از ایران در تمام امپراطوری روم انتشار یافته، هفت تاپله سمبولیک است بنمایند گوی هفت سیاره و شمن‌های سیبر

در خواب های خود سفرهای عجیب بسوی دنیای دیگر نموده از عجائبی که آنجا دیدند قصه میکنند و غیره. این فکر «معارض» یا نردبان مارا دوباره به اصل مطلب ما باز آورده یعنی «کمدی الهی» در آسمان هفتم یعنی فلک زحل دانته نیز از نردبان آسمانی حرف میزند (بهشت سرو ص ۲۱۵-۲۹۶-۲۹۷ از ترجمه ش-شفا) «در دل آن بلوری که دنیای مارا در میان گرفته است و نام رهنمای خویش را دارد که در دوران فرمانروائیش هر گونه بدنهادی رخت از جهان بر بسته بود نردبان برنگ طلائی که در معرض شعاعی از خورشید قرار گرفته باشد دیدم که از فرط بلندی آن نگاهم بیالایش نمی رسید و در همان هنگام از پله های آن فروغهای چنان فراوان را بجانب پائین روان دیدم که پنداشتم جمله فروغهایی که در آسمان توان دید در آنجا پراکنده شده اند» قبل از مطالعه مسأله تأثیر منابع اسلامی در کمدی الهی دانته، بهتر است برای خوانندگان گرامی که ممکن است منظومه دانته را هیچ وقت نخوانده باشند خلاصه بسیار مختصری از کمدی الهی و ساختمان داخلی آن بدهیم:

دانته (سمبول نوع بشر) که در شاهراه زندگی سرگرم حرکت است، در نیمه این راه ناگهان خود را در جنگلی تاریک و موخشمی یابد (ظلمت خطا و گناهکاری) احساس می کند که بی آن که خود متوجه شده باشد از جاده به دور افتاده، راه راست را گم کرده است. در جستجوی راه نجات به اطراف می نگرد و ناگهان در پیش روی خویش ولی در فاصله دور، دامنه تپه ای را می بیند که با فروغ مهر جهان تاب روشن شده این تپه کوه سعادت و رستگاری و این فروغ، فروغ صفای الهی است گمشده ناامید مشتاقانه روی بدان می آورد تا خود را از وادی ظلمت به سر منزل روشنی رساند، اما ناگهان پلنگی و بعد ماده شیری و بعد گرگی راه را بر او می بندند. این سه حیوان مظهر امیال و شهوات نفسانی هستند. این سه حیوان او را قدم به قدم باز میگردانند. اما در آن لحظه ای که نزدیک است یکسره دست از امید بشوید نجات غیبی بیاریش می آید. این نجات پیرو مرشدی است که بصورت یک شاعر بزرگ روم کهن یعنی «ویرژیل» تجلی میکند. ویرژیل مظهر عقل و منطق بشری است

و دست دانه گناهکار پریشان را گرفته و او را نخست از وادی ظلمانی گناه و عصیان (دوزخ) و بعد از سر منزل توبه و پشیمانی (برزخ) میگذرانند و عاقبت بسر منزل سعادت این جهانی (بهشت زمینی) میرسانند و آنگاه او را بدست راهنمایی شایسته تر و توانا تر از خود یعنی Beatrice (مظهر عشق و صفای الهی) میسپارد تا وی از بهشت زمینی به بهشت آسمانی نیش برد که مظهر تجرد و صفای مطلق است - بدین ترتیب دانه راه سفر خود را پیش میگیرد - نخست در دیار ظلمت یعنی دوزخ دسته های مختلف گناهکاران میگذرانند دسته های گناهکاران هر یک بنوع خاصی کیفر می بینند که متناسب به انواع گناه ایشان است. پس از طی نه طبقه دوزخ، دانه پای از دوزخ بیرون می نهد تا کفی آب از جو بیار فرا موشی بنوشد و از دنیای ظلمت و عدم وارد برزخ که منزل مقدماتی دنیای عشق است شود. برزخ دانه کوه بسیار بلند است که در آن سوی کره ارض درست در نقطه مقابل بیت المقدس سر برافراشته است و بیک منطقه مقدماتی و هفت طبقه اصلی تقسیم میشود و بهشت زمینی بالای آن قرار دارد - ارواح آمرزیدنی باید هر یک مدت کم یا زیاد در طبقات مختلف این کوه که بانوع گناه آنان مربوط است این گناهان را با پشیمانی و توبه کفاره دهند تا بعد رهسپار بهشت زمینی و بهشت آسمانی شوند. اینجا نیز دانه بارهنمایی ویرژیل با ارواح مختلف صحبت مینماید. پس از پایان مرحله برزخی سفر دور و دراز خود دانه که حالا با ویرژیل خدا حافظی کرده راهنمایی جدید و توانا تری پیدا میکند یعنی Beatrice مظهر الهیات و عشق و به اتفاق وی افلاک را طی میکند که البته همان افلاک روایت نجومی کلاسیکی است یعنی فلک اول (فلک ماه) و بعد از آن عطارد، زهره، خورشید، مریخ مشتری، زحل و بعد فلک هشتم یا فلک ثوابت و فلک نهم یا فلک الافلاک که آنرا با اصطلاح خاص «محرک نخستین» می نامیدند در آن فلک دانه دیگر با ارواح بهشتی مواجه نمیشود بلکه فقط با فرشتگان روبرو میشود این سفر آسمانی مرحله به مرحله چنان صورت میگیرد که دانه هر بار از نقل و انتقال خود بیخبر میماند و فقط

وقتی متوجه سفر خویش از فلکی به فلکی دیگر میشوید که چهره «بی آترس» را زیباتر و فروغ دیدگان اورا تابناکتر می‌یابد آخرین مرحله سفر دانته فاک Empyreum که در آن گل ملکوتی روبروی وی متجلی میگردد یعنی گل آسمانی که برگهای آن همان ارواح بهشتی هستند که دانته قبلاً جداگانه در افلاک مختلف با ایشان ملاقات کرده بود اما در آسمان عرش الهی دیگر مطلقاً اثری از زمان و مکان نمیتوان یافت و دانته در آنجا از هرگونه اشاره‌ای که دال بر چنین مفهومی باشد خودداری میکند دانته از کمیدی الهی خود نه فقط هنرداستان پردازای بسیار عالی نشان میدهد بلکه کمیدی الهی یک اثر فکری و فلسفی است که در حقیقت عصاره‌ایست از علوم و اطلاعات و نظریات و عقاید فلسفی تمام قرون وسطی اروپا که در آن بسا ترکیب خاصی در آمیخته‌اند. اینست که مجادله قلمی بین دانشمندان اروپائی راجع به منابع «کمیدی الهی» که چند سال پیش در ایتالیا و اسپانیا و فرانسه رخ داده است. برای اروپائی‌ها عموماً و برای ایتالیائی‌ها خصوصاً دارای اهمیت زیادی بوده است. زیرا چنانکه قبلاً گفتیم دانته را میتوان سمبول تمام فرهنگ اروپائی قرون اوسطی دانست. برای اینکه تاریخ مسئله تأثیر فرهنگ، اسلامی در دانته را بهتر بفهمیم باید با قرن ۱۸م شروع کنیم. آنوقت یک کشیش ژزوئیت اسپانوی موسوم به Jvan Andres در ضمن تألیف ضخیمی تحت عنوان «نشو و نما و حال حاضر ادبیات در دنیا» برای اولین بار اشاره‌ای کرد به اینکه دانته توانسته است بعضی از مواردی برای ساختمان داستان بزرگ خود از منابع شرقی گرفته باشد. ولی اولین کوشش علمی برای مبرهن ساختن این فرضیه از طرف خاورشناس فرانسوی Blochet کرده شده که وی در سال ۱۹۰۱ کتابی منتشر کرد با عنوان «منابع شرقی کمیدی الهی» درین کتاب بلوشه بر شباهتهای زیادی بین کمیدی الهی دانته از طرفی و واقعه معراج حضرت محمد (ص) از طرف دیگر جلب توجه نموده است.

در کتاب خود بلو شه مواد بسیار مهمی را جمع آوری کرده بود ولی از نقطه نظر علم تحقیقی رضایت بخش نبوده زیرا نشان دادن شباهت کافی نیست و بایستی بلو شه نشان داده باشد که دانته از چه راه و بکدام وسیله ای اطلاعات درباره داستانهای شرفی را بدست آورده است. از قرار معلوم دانته ترجمه معراجنامه ها و ترجمه ارداویراف نامه را هیچ وقت ندیده بود ۱۸ سال بعد از بلو شه یکی از بهترین خاورشناسان اسپانیولی Asin Palacios در سال ۱۹۱۹ دوباره سعی کرد فرضیه تاثیر منابع اسلامی بر «کمدی الهی» دانته را ثابت کند. ایندفعه مواد و اسنادی که در ضمن کتاب وی باتیتر «افکار اسلامی درباره دنیای دیگر در کمدی الهی» خیلی زیاد تر و پر معنی تر بود از آنچه بلو شه در کتاب خود جمع آوری نموده بود Asian Palacios مقدار زیادی از معراجنامه ها و تفسیرها (خصوصاً آثار ابن عربی فیلسوف معروف مسلمان اسپانیا) بمیان آورده و شباهت های زیاد و دقیقتری را بین این آثار اسلامی و کمدی الهی دانته نشان داده است. بین Asin Palacios و بعضی از خاورشناسان اسپانیولی از یک طرف و یک دسته از دانشمندان ایتالیائی از طرف دیگر مجادله قلمی مفصلی شروع شد که تا سال ۱۹۴۳ دوام داشته و خود Asin Palacios در چاپ دوم کتاب خودش که در سال ۱۹۴۳ منتشر شد نتایج آنرا خلاصه کرده در آن وقت می توان گفت که هر دو طرف تا اندازه حق داشتند. طرفداران تاثیر اسلامی بر کمدی الهی حق داشتند زیرا شباهت ها اینقدر زیاد و دقیق بود که ایشان نمیتوانستند آنها را اتفاقی بدانند اما مخالفین این فرضیه نیز حق داشتند وقتی جواب میدادند که تمام مواد و اسنادی که Asin Palacios آنرا ذکر کرده است بزبانهای شرقی نوشته شده بود و همه میدانند که دانته نه به عربی و نه به فارسی و نه به عبرانی بلد بود. پس میگفتند دلیل قطعی بر تاثیر منابع اسلامی در کمدی الهی فاقد است:

چیزی که بسیار عجیب است اینست که آن دلائلی که طرفین جستجو میکردند فی الواقع در خود اروپا وجود داشته ولی هیچ یکی از دانشمندان آنوقت متوجه

آن نشده بود. در فهرست قدیم نسخه های خطی کتابخانه شاهی (فعلاً کتابخانه ملی) پاریس در جلد چهارم قسمت سوم کتابی بزبان لاتینی مذکور است بنام *Scala Machumeti qvi Arabice Vocatur Halmaereig* یعنی «نردبان محمد که بعربی آن را المعراج می نامند» در یکی از فهرست های قدیمی دی-گر کتابخانه آکسفورد (Basleian Library) که در سال ۱۸۵۸ چاپ شده بود ترجمه دیگری از همان کتاب المعراج به زبان فرانسه قدیمی ذکر شده است ولی نه *Asin Palocios* و نه خاور شناسان دیگر از وجود این دو نسخه خطی اطلاع داشتند با وجود اینکه در سال ۱۹۰۷ یعنی چند سال قبل از انتشار کتاب *Asin Palocios* یک پروفیسور ایتالیایی بنام *De Fabrizio* در یک مجله ادبی ایتالیایی مقاله ای منتشر کرده بود، تحت عنوان «معراج محمد در آثار یک کشیش ایتالیایی قرن ۱۵ موسوم به *Roberto Caracciolo*» در ضمن این مقاله *De Fabrizio* نشان داده بود که در قرن ۱۵ ترجمه لاتین یک معراج نامه عربی در ایتالیا رواج داشته و انتشار وسیعی پیدا کرده بود. البته قرن ۱۵ یک دو قرن بعد از دانته است ولی اشاره ای که *Fabrizio* می نمود برای حل مسأله اسلامی دانته دارای اهمیت زیادی بود. ولی تا سال ۱۹۴۴ این مقاله *De Fabrizio* در محیط خاور شناسان ایتالیایی و خارجی ناشناخته مانده بود. در همان سال یعنی ۱۹۴۴ یکی از بهترین متخصصان تاریخ هنرهای زیبای اسلامی *Villord* ایتالیایی که قریب ده سال پیش فوت شد کتابی مهم منتشر کرد تحت عنوان «مطالعات و اطلاعات راجع به اسلام در اروپا در قرن ۱۲ م و ۱۳» در ضمن این کتاب *Villord* بر اهمیت دو نسخه خطی فوق الذکر پاریس و آکسفورد و اثر *Roberto Caracciolo* نیز جلب توجه فرموده خاور شناسان را تشویق کرده که آن دو نسخه خطی لاتین و فرانسه قدیم را منتشر کنند اتفاقاً انتشار این دو نسخه خطی آکسفورد و پاریس از طرف دو نفر دانشمند اروپایی یکی ایتالیایی یعنی پروفیسور چرولی (*Cerulli*) سفیر کبیر سابق ایتالیا در تهران و یکی اسپانیولی یعنی *Senpino* بدون اطلاع از کار یکدیگر در عین زمان شروع شده و اتفاقاً عجیبتر اینست که دو کتاب ایتالیایی و اسپانیولی در همان

سال و همان ماه (۱۹۴۹) بطبع رسیده کتاب پروفیسور چرولی حاوی متن لاتینی نسخه خطی کتابخانه پاریس و متن کتابخانه آکسفورد بضمیمه های زیادی درباره اطلاعات راجع به معراج نبوی در ایتالیا و اروپای قرون وسطی و غیره میباشد نتایج این مطالعات پروفیسور چرولی از قرار ذیل است: اولاً باید دانست که مؤلف یا بهتر گفته شود مترجم هر دو متن مذکور يك است یعنی يك ایتالیایی بنام Bonarentura da siena نتری (Notaire) که در دربار پادشاه الفونس \times کاستلیا کار می کرد و ترجمه خود را در سال ۱۲۶۴ به پایان رسانیده بود به شنوگان محترم یادآوری میکنم که دانته در ۱۲۶۵ مترلد شده و در ۱۳۲۱ فوت کرد پس ترجمه این Libro Ozlia Scalr صرفاً کتاب نردبان یا پلکان - کتاب المعراج یا معراجنامه که یکسال قبل از تولد دانته نوشته شده بود البته با احتمال قوی وی ازین نوشته بی اطلاع نبوده است، این ترجمه های لاتینی و فرانسه مستقیماً از عربی ترجمه نشده، بلکه از روی ترجمه اسپانیولی بقلم يك حکیم کلیمی دربار اسپانیای آنوقت موسوم به «ابراهام الحکیم» متن اصل عربی و متن اولین ترجمه اسپانیوای بقلم ابراهام الحکیم هر دو گم شده، ولی نسخه خطی فرانسه قدیم و لاتینی که در دست ماست در اوائل قرن ۱۳م یعنی درست در وقت دانته نوشته و منتشر شده است، علاوه بر آن چرولی موفق شد ثابت کند که علاوه بر کتاب مذکور در باره معراج نبوی در دوره دانته در اروپا و در ایتالیا خصوصاً مقدار نسبتاً زیادی از افسانها و داستانها راجع به عقاید مسلمانها در باره حیات بعد از ممات و روز قیامت و دوزخ و بهشت بین مردم منتشر شده بود در صورتیکه در طبقات بالاتر معلوم است که افکار و آثار فیلسوفهای معروف مسلمان از قبیل ابن سینا، ابن رشد، و غزالی و غیره تأثیر مهمی بر فلسفه ایتالیایی قرون وسطی نموده اند و از آنطرف نیز میتوان گفت که دانته تحت نفوذ علم اسلامی قرار گرفته است حالا میتوان پرسید بین ساختمان و طبقه بندی کمدی الهی تفصیلاً چه شباهت هائی دید میشود؟ اولاً باید گفت که خود فکر سفر آسمانی روح که بوسیله همین سفر پاک و مقدس گردیده حاضر بحیات جاودان می شود، اصل آن در فلسفه ابن سیناست که در قرون وسطی بواسطه ترجمه های لاتین در ایتالیا و اروپا

خیلی رواج داشت و در اواخر قرن ۱۳ يك موء لف ناشناخته در دربار سیسیل که آنجا فرهنگ عربی آنوقت خیلی زنده بود کتابی بنام (سفر روح) نوشته بود که در آن این فکر قوت پاك کننده سفر آسمانی بخوبی نمایان است و اصل عربی آن واضح است.

همراهی و رهنمایی یک پیرومرشد در سفر آسمانی نیز فکری است که قبل از دانه در کتابهای شرق و خصوصاً در « سیر العباد الی المعاد » سنایی غزنوی دیده می شود که آنجا نیز روح انسان سفر در دنیای دیگر را تنها آغاز نمیکند، بلکه به همراهی يك مرشد الهی که مانند « ویر ژیل » و « بی آتریس » فقط تا به طبقه معینی از طبقات آسمان آنرا میرساند از قرار معلوم در معراجنامه نیز حضرت محمد (ص) تحت رهنمایی جبریل سفر آسمانی خود را انجام میدهد و مانند دانه بار رهنمایی خود در باره آنچه دیده و شنیده حرف میزند. اما شباهتهای جزئی نیز بین کمدی الهی و معراجنامه های اسلامی زیاد است مثلاً در يك رساله که بیشتر از يك قرن قبل از دانه در اسپانیا بزبان لاتینی ترجمه شده بود و در اروپای آنوقت معروف بود، از گفتگوهای بین حضرت رسول و عبدالله ابن سلام یهودی سخن میرود که در ضمن آن حضرت محمد «ص» در جواب سوال ابن سلام می فرمایند که وقتی يك گناهکار از طرف خدای متعال آمرزیده شده است در يك چشمه آسمانی شسته می شود و بکلی پاك میگردد، جز نقطه های سیاهی که روی جبین آن می ماند. وقتی وی وارد بهشت میگردد این نقطه سیاه نشان میدهد که وی مهمان نورسیده است، آنگاه خدای متعال به ملائکه فرمان میدهد که ویرا پنج بار شستشو دهند، بعد از آن او کاملاً سفید و مانند سایر ارواح بهشتی می گردد. در سرودنهم برزخ دانه قصه بسیار شبیه آن خوانده می شود - در نزدیکی دروازه برزخ، دانه فرشته ای رامیبیند و بعد از طی کردن سه پله مثالی که مظهر سه مرحله استغفار و آمرزش است بعداً :

« باخضوع تمام در برابر پاهای مقدس او بزانو در افتادم. از او خواستم که از راه

بخشندگی در برابر ویم بگشاید اما پیش از آن سه باردست برسینه زد موی بانوک
شمشیر خویش هفت نشان بر پیشانیم کشید و گفت : چون داخل شوی کاری کن که
این زخمها را بشویی»

در هر طبقه یی از طبقات برزخ ، دانه فرشته یی پیدا میکند که هر دفعه یکی از این
هفت نشان «گناه» را از پیشانی وی پاک میکند.

شبهت دیگر اینست که هم در معراجنامه و هم در کمدی الهی در آسمان یک پرنده
بزرگ پیدا میشود که در داستانهای معراج شکل یک مرغ بزرگ را بخود میگیرد
در صورتیکه در فلک مشتری کمدی الهی دانه مواجه با عقابی میشود که سمبول و مظهر
عدالت هست - چون این فکر وجود پرنده بزرگ آسمانی در هیچ یکی از منابع اروپایی
دانه پیدا نمیشود احتمال قوی میرود که وی از منابع اسلامی آنرا گرفته باشد.

قبلاً نیز گفتیم که «نردبان آسمانی» در کمدی الهی نیز پیدا میشود - در معراجنامه
اسلامی که بزبان لاتینی ترجمه شده و ذکر آنرا کردیم نردبانی وصف میشود
که از مسجد اقصی تا بفلک اول میرسد و جبرئیل ، حضرت محمد را تشویق
مینماید بالای همان نردبان برود . درست مثل بسی آتیس با دانه
(سرود ۲۲ بهشت) .

«بانوی مهربان با اشارتی مرادپرشت سرآنان از راه این نردبان بجانب بالا راند
و نیرویش چنان بود که درین راه بر طبیعت من پیروز آمد»

این همان نردبانی است که در فلک زحل رو بروی دانه تجلی مینماید و تا بفلک
ثوابت میرسد .

امادردوزخ بعضی تفصیل عذاب گناهکاران شبهت عجیبی با معراجنامه مؤلف
ناشناخته آکسفورد و پاریس دارد - قبل از شروع کردن به سفر دوزخ حضرت رسول
سه بار آوازهای اسرار آمیزی میشنود که سعی میکنند ایشان را ترسانده از راهی
که میخواهد برود دور بنمایند - و دانه نیز از طرف سه حیوان ترسانده شده ولی هم

در کمدی الهی در معراجنامه پیرو مرشد یعنی ویرژیل و جبرئیل برای مسافر آسمانی معنی تمثیلی و سمبولیک این سه وانه را روشن میکند .

در طبقه اول دوزخ معراجنامه گناهکاران بوسیلهٔ يك باد شدید عذاب میشوند و در کمدی الهی یکی از طبقات اول دوزخ طبقه شهوت پرستان است که در معرض طوفان و باد ابدی قرار دارند .

در طبقه ششم دوزخ معراجنامه شکنجه گناهکاران اینست که آنها در يك آب وحشت انگیز و کثیف و تعفن آمیز غرق اند درست مانند دوزخیان طبقه پنجم دوزخ دانه که در آنجا ارواح اهل خشم و غضب فرق مردابی هائل هستند که از آن بوی تعفن بیرون می آید .

شبهات بین شکنجه و عذاب گناهکاران طبقه دوم و چهارم دوزخ معراجنامه و گروه هفتم از طبقه هشتم دوزخ کمدی الهی نیز خصوصاً جالب است - و در هر دو «دوزخ» گناهکاران از طرف گژدمها و مارها تکه تکه شده باز با مرخدا دوباره ایجاد میشوند تا دوباره و برای همیشه از طرف مارها دریده شوند .

در طبقه پنجم دوزخ معراجنامه گناهکاران يك سنگ گوگرد از گردن آویزان دارند و این گوگرد آتش گرفته سنگ و گناهکار هر دو بيك شعله آتش مبدل میگردند. چون این گونه عذاب خیلی عادی و معمولی به نظر نمی رسد شباهت این با عذاب گناهکاران گروه هشتم طبقه هشتم دوزخ دانه نمی تواند اتقاقی باشد. اینك صحنه ای که دانه آنرا در آنجا مشاهده می نماید (سرو ۲۶۵ دوزخ)

«همچو آن روستایی که بر بالای تپه آرمیده و در آن فصل که روشنی بخش جهان چهره خویش را مدتی کوتاه ترا از همیشه از ما پنهان میدارد [یعنی تابستان] و مگس جایی خود را به پشه می سپارد. درهٔ سرسبزی را که شاید تا کستان او و کشتزارش در آن باشد پراز کرمان شب تاب میبیند - من نیز بار رسیدن بدانجائی که از آن اعماق دره هشتمین را میتوانستم دید آنرا از شعله های فروزان آتش آگنده یافتیم . . .

و هر شعله ای گناهکاری را در دل خود داشت ... و راهنما که چنین مجذوبم دید گفت: در درون این آتش ها ارواحی خانه دارند و هر يك از این روحها محصور در آن پوشش است که او را در خود میگذارد...»

شباهتهای دیگر در تفصیل نیز - بین معراجنامه و کمندی الهی اینقدر زیاد است که ذکر همه آنها برای مطالعین گرامی خسته کننده خواهد بود - فقط بچند اشاره قناعت خواهم کرد - مثلاً هم در معراجنامه و هم در کمندی الهی عذاب ملحدین این است که از طرف يك شیطان پاره پاره میگردند - در معراجنامه جای ابلیس قسمت اسفلی سافلین دوزخ است درست مانند جای شیطان در کمندی الهی ابلیس مانند شیطان دانه در مرکز کره ارض قرار دارد و شکل دیو بسیار بلند و بزرگی دارد اطراف وی تاریکی کامل و بادز مهریر است - جالب اینست که در کمندی الهی نیز پائین ترین قسمت دوزخ نزدیک شیطان، باد بسیار سردی مانند باد زمهریر میوزد - بعلاوه قسمتی از دوزخ دانه مانند دوزخ معراجنامه - شکل يك قلعه دارای دیوارها و هفت در را بخود میگیرد و شیاطین نزدیک هر در آن پاسبانی مینمایند.

اما حالا وقت آن است که از دوزخ فرار کنیم و به برزخ و بهشت پرواز نماییم در آنجا نیز شباهت های زیاد است - مثلاً چه در بهشت زمینی دانه و چه در جنت معراجنامه دو تا چشمه و یاد و تار و دخانه هست - ارواحی که از یکی از این دو چشمه آب میخورند از هر کثافت و ناپاکی باقی مانده پاک میگردند و وقتی در چشمه دیگر غسل میکنند فیض الهی را در خود می پذیرند - در بهشت زمینی دانه نیز دو تا جویبار است که ارواح از یکی از آنها آب می خورند و در یکی دیگر غسل میکنند - البته این شباهت دقیق نمیتواند تصادفی باشد [در بهشت آسمانی دانه یکی از زیباترین روء یا های که شاعر در آنجای بیند آن رودخانه نور و گل بهشتی است که هر برگ آن یکی از ارواح مقدس میباشد (بهشت - سرود ۳۰):
« و فروغی را بصورت رودخانه ای غرق در تابندگی و فروزندگی دیدم که در میان کرانه های پراز نقش و نگار سحر انگیز بهاری روان بود ازین رود شراره هائی

فروزان بر میخاست که از هر جانب بر روی گل‌های نشست و آنهارا بشکل زرهای یاقوت نشان در می آورد - و آنگاه چنانکه از عطرهای بهشتی سرمست شده باشد در دل امواج سحرآمیز غوطه ورمی شد: یکی بدرون رود می رفت و آن دیگری از آن بیرون می آمد... همچنانکه تپه ای خرم تصویر خویش را در آبی که در پای آن است منعکس میکند تا مگر جلوه زیبائی خویش را در آن هنگام که غرق در سبزه و گل است در آن بنگرد - من نیز برگرداگرد این فروغ آنچه را که از ما بجهان اعلی باز میگردد بدیدم که در بیش از هزار درجه جای گزیده بود و خویش را در این فروغ مینگریست و اگر که درجات زیرین این گل را چنین بهره ای نصیب است قیاس گیر که نصیبه گلبرگهای زیرینش ازین بابت بچه اندازه تواند بود! «

در معراجنامه حضرت محمد نیز در فلک اعلی «۹» تا صف فرشتگان رامی بیند که باهم چیزی مانند گل نورانی را تشکیل مینماید و در بین این صفهای ملائکه رودخانه بی از روشن روان است - در مرکز این گل عرش خدای متعال قرار میگیرد مثل آنچه مادر بهشت دانه نیز می بینیم .

خلاصه میتوان تکرار کرد که شباهتهایی بین معراجنامه و کمدی الهی اینقدر زیاد و بعضی اوقات اینقدر تفصیلی و جزئی میباشد که نمیتوان انکار کرد که معراجنامه مذکور از طرف دانه خوانده شده و بروی اثر کرده باشد. بدیهی است که این دو کتاب معراجنامه مؤلف نامعلوم عربی اسپانیا و کمدی الهی دانه را نمیتوانیم از نقطه نظر ادبی و هنری مقایسه کنیم ولی شکی نیست که دانه از طرف دیگری نیز مورد نفوذ فرهنگ اسلامی قرار گرفته یعنی بوسیله مطالعه آثار آن فیلسوفهای مسیحی قرون وسطی که برای تألیف آثار خود از کتابهای فیلسوفهای بزرگ مسلمان استفاده کرده بودند از قبیل سن توماس آکویناس (S. Thomas Aquinas) که بدون مطالعه آثار ابن سینا و غزالی نمیتوانست آثار فلسفی خود را نوشته باشد بدین معنی دانسته آن سبق معراج را که محمد اقبال لاهوری در یکی از شعرهای خود به آن اشاره مینماید خیلی خوب آموخته

و در منظومه بزرگ « کمدی الهی » آنرا ابراز داده است.

سبق ملاحی به معراج مصطفی مجهی که عالم بشریت کی زد می هیی گردون
یعنی از معراج مصطفی من این سبق را آموختم که گردون در زد عالم بشریت
است. اینست که همه میگویند دانته با افکار خود دوره قرون وسطی را بسته و یک
دوره جدید پیشرفت و ترقی نوع بشر را شروع کرده است.

ولی آن موادیکه قبلاً جمع آوری کردیم در شرح نسخه های خطی معراجنامه
قدیمی یک نکته دیگری را نیز بمامیتوانند یاد بدهند و آن اینست که آخرالامر ریشه
اساسی دو فرهنگ و مدنیت اسلامی و اروپائی یک است و حتی در آن دوره تاریخی
موسوم به قرون وسطی که سمبول عقب ماندگی و تعصب مذهبی است با وجود
جنگ های صلیب با وجود خرافات عجیبی که نسبت به حضرت محمد در اروپا
رواج داشته، با وجود اختلافات ظاهری الهیات، بطرز تحت الشعوری دو عالم
اسلامی و اروپائی وحدت اصلی خرد را که اساس آن توحید الهی است حس
می کردند.

ومن یقین دارم که موء لف ناشناخته معراجنامه عربی، پادشاه اسپانیولی که امر داد
به ترجمه آن حکیم یهودی که ترجمه را انجام داد. و دبیر ایتالیایی که آن متن اسپانیولی
را بزبان لاتینی و فرانسه دوباره ترجمه کرده و همه ایشان با کار ساکت و صلح آمیز
خرد برای تفاهم بین اقوام و ادیان کوشیده اند ارواح ایشان حالا به این دنیای
مدرن ما پر از بغض و کین و اختلافات مذهبی و سیاسی با چشم تحقیر نگاه
می نمایند.

بگفته بی حافظ :

زین قصه هفت گنبد افلاک پر صداست

کو ته نظر ببین که سخن مختصر گرفت

درسی که ماچه از دانته وچه از معراج نبوی «ص» باید بیاموزیم درس فایده و کوشش
وسعی آدم است که قبلاً پاکت از هر تعلق دهری و دنیاوی شده باشد، بقول
مولانای بلخی :

و آنکه پایش درره کوشش شکست	در رسید اورا براق و برنشست
حامل دین بود و محمول شد او	قابل فرمان بد و مقبل شد او
تا کنون فرمان پذیرفتی ز شاه	بعد ازین فرمان رساند بر سپاه
تا کنون اختر اثر کردی دراو	بعد ازین باشد امیر اختر او

ای دل، بکوی اوز که پرسم که یار کو؟
 در باع پرشگوفه که پرسد بهار کو؟
 نقش و نگار کعبه نه مقصود شوق ماست
 نقشی بلند تر زده ایم، آن نگار کو؟
 ای دل نوای عشق خموشانه خوشتر است
 آن آشنای ره که بود پرده دار کو؟

نقد آثار

سید ابراهیم عالمشاهی، یکی از نویسندگان توانای کشور در قسمت املائی کلمه «مستوول» که مجله ادب نوشتن آن را مرجع میدانند در مجله ژوندون نقدی دلچسپ نشر کرده است. «ادب» اصل انتقاد و پاسخ آن را که در همان مجله نشر شده است اقتباس میکند.

کلمه (مستوول) درست نیست

کلمه (مستوول) از چندی است که در بعضی آثار دیده میشود از وقتیکه اینجانب این کلمه را در روی جلد مجله ادب به این صورت (مدیر مستوول) و در مجله آریانا به این صورت (مستوول مدیر) دیده ام بیشتر مرا به طرز استعمال این کلمه متوجه ساخته است.

علاوتاً در مقدمه فرهنگ عمید تألیف حسن عمید طبع تهران در صفحه (۱۴) چنین نوشته شده: (اگر خورد همزه مضموم باشد به این شکل نوشته شود (رعووف) (مستوول) و (رعووس)).

بعقیده اینجانب استعمال کلمه (مستوول) با شکل دو (واو) درست نیست و از این جهت که در دو مجله علمی ادب و آریانا و هم چنین در فرهنگ عمید به آن صورت استعمال

شده لازم دیدم برای اینکه جهت مردمی که به این اساسات آشنایی ندارند سبب اقتباس نگردد بدلائل ذیل تردید و توضیح نمایم .

اولاً - چون لغت عربی تحت قوانین ادب عرب باید تحلیل شود در لغات عرب آنجا که در وسط کلمه دو (واو) لازم میشود یکی را برای تخفیف حذف میکنند مانند صفت (ملوم) و (مقول) که از ماده (قول) و (لوم) مشتق شده است و اصل دو صفت مذکور (ملووم) و (مقوول) بوده است که بدلیل فوق تبدیل حرف اصلی همزه که جزء اصلی کلمه (سئل) میا شد به کلمه (واو) مخالف قاعده ادب عرب است .

ثانیاً - در آئین ادب عرب همیشه کلمه (واو) در این گونه اوصاف تبدیل به همزه شده است مثلاً در صفات (قائل)، (لائم) و امثال آن بنا بر این لزومی ندارد که ما بر عکس همزه را تبدیل به کلمه (واو) نمایم و یا یک حرف (واو) بر آن اضافه نموده و کلمه را ثقیل سازیم .

ثالثاً - در همان فرهنگ عمید در صفحه (۱۰۸۵) سطر (۱۷) کلمه (مسئول) را بدو صورت (مسئول) و (مسئول) قید نموده اما در شرح آن که در بیان افاده بوده چنین نوشته (آنچه انسان عهده دار و مسئول آن باشد) که باز هم قلم مؤلف فرهنگ عمید نتوانسته از صورت صحیح آن منحرف شود .

رابعاً - بهترین و عالیترین مظهر ادب عرب شکل عبارات و کلمات مبارکه قرآن است و در تمام چاپهای قرآن مجید آنچه اینجانب زیارت و مطالعه کرده ام کلمه (مسئول) بهمین شکل که تنها بایک (واو) افاده شده میباشد که برای محل همزه یک دندانها مابین کلمه داده شده و بر روی آن همزه تحریر شده چنانچه در آبات مبارکه ذیل :

- ۱ - سورة مبارکه بنی اسرائیل آیه (۳۹) ان العهد کان مسئولاً
- ۲ - سورة مبارکه بنی اسرائیل آیه (۲۸) اولئك کان عنه مسئولاً
- ۳ - سورة مبارکه الصافات آیه (۲۴) وقفو هم انهم مسئولون

بادلایل چهارگانه فوق ثابت است که استعمال کلمه (مسئول) به شکل (مسئول) درست نیست و باید ترك شود تا سبب اقتباس عامه نگردد .
 راجع بدو کلمه (رعوف) و (رعوس) که در فرهنگ عمید بطور مثال در ردیف (مسئول) آورده شده نیز قابل تأمل و تردید است زیرا همیشه طوریکه فوقاً نوشته ایم از استعمال دو (واو) در بین کلمه در لغات عرب احتراز شده است چنانچه در سوره مبارکه بقره آیه مبارکه (۲۷۹) در این جمله (وان تبتم فلکم روعس اموالکم) بد کریک (واو) اکتفا شده است .

وهم چنین راجع به کلمه (رعوف) در سوره مبارکه بقره آیه مبارکه (۱۳۸) باین صورت (رعوف) بایک (واو) قید شده است که عقیده صاحب فرهنگ عمید در شکل آن دو کلمه هم مخالف آئین ادب قرآن مجید است .
 بعقیده اینجانب در تغییر دادن پاره لغات مصطلحه در عرف ادب باستناد این گونه فرهنگها باید قدری محتاط بود در همین فرهنگ عمید که گرچه بطور عمومی در گرد آوردن لغات مصطلحه مؤلف محترم آن زحمت فراوان کشیده است، بعض موارد هم ضعف تألیف دارد مثلاً کلمه (مخوف) را در صفحه (۱۰۶۶) فرهنگ عمید بفتح (میم) و ضم (خا) یعنی وزن (مقول) بمعنی فاعلی خوفناک- ترسناک و ترس آورنده آورده است حال آنکه کلمه (مخوف) بر وزن (مقول) لغت عربی و صفت مفعولی و بمعنی ترسیده شده است ولی کلمه (مخوف) بضم اول و فتح دوم و شد و کسر سوم بر وزن (مصور) صفت فاعلی باب تفعیل و بمعنی ترساننده و ترس آور است .
 غرض این است که در اقتباس از اینگونه کتب در مورد پاره لغاتی که در عرف و اصطلاح ادب پایه استوار و عمومی دارد، باید تأمل و دقت شود تا در عوض تقلیل این همه اغلاط که مانند گیاه های خودرو در گلستان ادب دری جای گرفته است، اغلاط تازه ترا اضافه نکنیم .

رسم الخط كلمة (مسؤول)

درست است

دانشمند محترم بناغلی عالمشاهی که نوشته هایشان همواره مایه گرمی بازار نقد ادبی درجراید و مجلات کشور بوده است باین امر «نقد» اعم از مستند و غیر مستند که بانپرداختن به آن لابد راه محققان فردا بر مشربهای ادبی امروز بسته خواهد ماند، آنقدر خوشبین هستند که هر چه بچنگک شان بیفتد و یا بر ایشان تکلیف شود بدون درنگ آنرا در ترازوی حساس نقد خریش میگذارند و میکوشند تا مگر غث را از سمین باز شناسانند و بهمین ترتیب بناغلی عالمشاهی بانویسندگان برجسته کشور همواره طرف واقع شده و شاید گاهگاهی بسر نوشت «چنین است رسم سرای درشت» نیز مواجه گردیده باشند.

دانشمند محترم بناغلی عالمشاهی این بار بانشر مقاله خریش در شماره (۴۲) مجله زیبای ژوندون تحت عنوان «کلمه مسؤول درست نیست» بسابنده، که از ارادتمندان دیرین شان هستم، طرف قرار گرفته اند باین معنی که نویسنده محترم بادیدن رسم الخط کلمات «مدیر مسؤول» روی مجله «ادب» و «مسؤول مدیر» روی مجله «آریانا» که خلاف انتظار شان باد و «واو» نوشته شده است فوق العاده متحیر گردیده اند و این رسم الخط کلمه «مسؤول» را، بزعم خویش، غلط پنداشته اند. درین وقت بناغلی عالمشاهی بفحوای گفته «ره چنان رو که ره روان رفتند» بفرهنگ عمید

مراجعه میکنند تا صحت و سقم این موضوع مورد اختلاف شان را دریابند. ولی خو شبختانه می بیند که موءلف فرهنگ عمید نیز کلمه «مشوول» را چنانکه در روی مجلات (ادب) و (آریانا) نوشته شده است بادو (واو) تحریر نموده و بر علاوه در صفحه (۱۴) فرهنگ عمید قاعده ایرا که بر روی همین موضوع بنایافته است مطالعه مینمایند ولی با آنهم قانع نمیشوند و نظر موءلف فرهنگ عمید را نیز در مقاله خویش قابل تأمل معرفی میکنند.

اگر بناغلی عالمشاهی هنگام اصدار این حکم خویش: «کلمه مشوول درست نیست» دامنه تحقیقات و مطالعات خود را در فرهنگهای معتبر عربی مانند المنجد و در مورد قواعد خاص همزه که در اول و میان و اواخر کلمات عربی واقع میشود وسیعتر می ساختند به یقین میتوان گفت که آنگاه مجله «ادب» و «آریانا» و فرهنگ عمید را که نسبت بدیگر فرهنگهای زبان دری معتبر و از حیث لغات مصطلحه کاملتر است، باین غلطی متهم نمی ساختند زیرا نه تنها مجلات ادب و آریانا و فرهنگ عمید کلمه «مشوول» را اصولاً بادو (واو) مینویسند، بلکه موءلف محترم فرهنگ معتبر المنجد که طرف قبول جمهوری از محققان است، نیز کلمه «مشوول» را بادو (واو) نوشته اند. چنانچه در صفحه (۳۲۳) کتاب معتبر المنجد لو یس معارف اصل کلمه موضوع بحث یعنی (مشوول) تحت عنوان برجسته چنین ایضاح شده است: (المشوولیه) مایکون به الانسان مشوولا و مطالباً عن امور او افعال اتأها.

امیدواریم با ارائه این سند بزرگ که از کتاب معتبر المنجد اقتباس شده است شك و تردد دانشمند محترم بناغلی عالمشاهی در مورد صحت و سقم رسم الخط کلمه (مشوول) بادو (واو) رفع شده باشد. بفرض محال اگر نویسنده محترم نظر صاحب فرهنگ المنجد را نیز مانند موءلف فرهنگ عمید بدیده شك مینگرد درینصورت ما بایشان اصلاً دیگر حرفی نداریم، چه نویسنده محترم باید بداند که (مشوول) کلمه ایست عربی و غلط و صحیح بودن لغات عربی در قانون و قاعده و

اصطلاح و طرز نگارش آن در لسان عرب باید تحقیق شود و آنچه را که در قانون و اصطلاح عرب قبول گردیده باشد فقط باتکای ذوق شخصی و کثرت استعمالش با يك «واو» آنهم که مبنی بر تخفیف و تسهیل در امر نگارش باشد، نباید غلط معرفی کنند. اینکه دانشمند محترم عالمشاهی کلمه (مسئول) بادو «واو» را نسبت ثقیل بودنش هضم و قبول نترانسته و شاید با استناد این روایت (وقد تخفف الهمزة فيقال «سال - يسال سل» كخاف - يخاف - خف و اسم المفعول «مسئول» كمخوف) که معیار قضاوت و دلیل شان قرار گرفته و کلمه (مسئول) را بيك «واو» مینویسند دلیل این نمیتواند شد که با دو «واو» نوشتن کلمه (مسئول) غلط باشد و اگر بفرض محال کلمه (مسئول) را بادو «واو» نوشتن غلط میبود در آن صورت موءلفان محترم فرهنگ عمید و المنجد که بحیث مأخذ و رهنما دانسته میشود و مردم به آن استناد میکنند چرا کلمه (مسئول) را با يك (واو) ننوخته اند؟

یکی از دلایلی که بناغلی عالمشاهی برای اثبات صحت رسم الخط کلمه (مسئول) اقامه کرده اند اینست که میفرمایند:

«اولاً - چون لغت عربی تحت قوانین ادب عرب باید تحلیل شود در لغات عرب که در وسط کلمه دو (واو) لازم میشود یکی را برای تخفیف حذف میکنند مانند صفت (ملوم) و (مقول) که از ماده (قول) و (لوم) مشتق شده است و اصل دو صفت مذکور (ملووم) و (مقوول) بوده است که بدلیل فوق تبدیل حرف اصلی همزه که جزء اصلی کلمه (سئل) میباشد به کلمه (واو) مخالف قاعده ادب عرب است.»

در برابر این استدلال شان عرض میکنیم که درست است عربها حروف علت را بیکدیگر بدل میکنند مانند: قول - قال - قيل، ولی دانشمند محترم عالمشاهی باید بداند که همزه از حروف علت نیست و همزه اینجا به «واو» هم بدل نشده است زیرا کرسی همزه نظر به اینکه مضموم است «واو» قرار میگیرد و این را در کلمه (رءوسا) بهتر میتوان دید و از سوی دیگر چون (مسئول) بر وزن (مفعول) است لذا (واو) دومی (مسئول)

(واو) اسم مفعول است .

حال برای اینکه نوشته دانشمندان محترم عالمشاهی برای مردمی که به این اساس ها وقواعد آشنایی ندارند ، سبب اقتباس نگردد بشرح مختصر چند قاعده نوشتن همزه میپردازیم .

قواعد نوشتن همزه :

همزه اسم یکی از حرفهای بی صدای باشد که در برخی از کلماتی که از عربی داخل زبان دری شده است معمول میباشد و طرز تلفظ آن در حقیقت وقفه ایست که در گلو ایجاد میشود چون همزه در زبان عربی در آغاز و میان و انجام کلمه می آید پس مرورا قواعدی خاص نیز باشد که اینک هر یک را مورد بررسی قرار میدهیم :

۱- اگر همزه در اول کلمه بیاید همیشه بصورت الف نوشته میشود مانند : اسم امت ، اکرام و غیره .

۲- چون همزه در وسط کلمه بیاید از دو صورت خالی نخواهد بود باین معنی که یا ساکن است و یا متحرك .

اگر همزه ساکن باشد درین صورت بحرکت حرف ماقبل باید توجه کرد یعنی اگر حرف قبل از همزه ، مضموم (مصوت کوتاه O) باشد همزه همیشه بصورت (واو) نوشته میشود مانند : بوءس (بمعنای تنگدستی) مرءید ، مرءمن ، موءتمر و غیره .

اگر بحرکت حرف قبل از همزه مفتوح (مصوت کوتاه A) باشد درین صورت همزه را بصورت الف (سر حرف الف) باید نوشت مانند : تألیف ، مأمن ، یأس ، شأن ، رأس مأوا (۱) اگر حرف قبل از همزه مکسور باشد همزه بصورت یا یعنی به سر (ی) نوشته میشود چون : ذئب (بمعنای گرگ) بئر (بمعنای چاه) و غیره .

اما همزه های متحرك که در وسط کلمه آید دو حالت پیدا میکند آنهم باین دلیل

۱- «بحثی در املاء و انشاء» قواعد همزه ص ۲۱ تألیف پوهاندا کتر جاوید .

که حرف ماقبل همزه متحرك وسط کلمه یا متحرك خراهد بود و یا ساکن .

حالات اول :

اگر حرف ماقبل همزه متحرك وسط کلمه نیز متحرك باشد صورت نوشتن همزه تابع حرکت حرف ماقبل می باشد . (۱) و بدین ترتیب همزه هائیکه حرف ماقبل آنها مضموم است بصورت (واو) نوشته میشود مانند : سؤال .

اگر حرکت حرف قبل از همزه کسره است درین صورت همزه را بشکل (ئ) مانند فئه (بمعنای گروه) می نویسند .

اما اگر حرکت قبل از همزه فتحه باشد باید دید خود همزه چه حرکتی دارد؟ همزه مکسور را بصورت (یا) مانند : رئیس و همزه مضموم را بصورت (واو) مانند : روءوف و همزه مفتوح را بصورت (الف) مانند لالی مینویسند . (۲)

حالات دوم :

هرگاه حرف ماقبل همزه متحرك وسط کلمه ساکن باشد شکل نوشتن همزه تابع حرکت خود همزه است بدین ترتیب در رسم الخط عربی همزه مفتوح بالای (الف) نوشته میشود مانند : مسأله ، یسأل (می پرسد) هیأت ، جرأت و غیره . و همزه مسکور را بصورت (یا) یعنی بالای (ی) مینویسند بدین شکل : افئده (جمع فواد بمعنی دل) و همزه مضموم را بصورت (واو) باید نوشت مانند : مسئول ، مرء ووس ، شئون و رء ووس که اصولاً باد و (واو) نوشته میشوند . باید یاد آور شد که در خط فارسی فقط برای رعایت اختصار رویارفع ثقلت تلفظ واو دوم (واو ممدود) را نمی نویسند بدین صورت : رء ووس ، مرء ووس و مسئول در رسم الخط عربی هم گاهی این کلمات بیک (واو) نوشته میشود .

۱- رساله چند قاعده مفید املاء ص ۸ ، دکتر ایرج دهقان بمقدمه دکتر عبدالعظیم قریب

۲- شیوه خط فارسی ، مصطفی مقربی

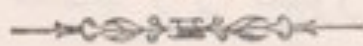
بهر حال بصورت یاء نوشتن این همزه بشکل : مرثوس و مسئول چنانکه دانشمند محترم عالمشاهی نوشته اند، خطاست .

این بود قوانین و اسناد و دلایلی که ما باستناد آنها رسم الخط کلمه (مسئول) را روی مجله ادب و سایر نوشته های خویش بادو (واو) مینویسیم و بصحت آن یقین داریم اما اگر بار مسئولیت دانشمند محترم عالمشاهی با افزودن يك (واو) دیگر در رسم الخط کلمه (مسئول) سنگینتر میشود و بهمین سبب از قبول آن میهراسند میتوانند از قاعده و قانون اصلی عدول نموده و صرف برای رعایت اختصار رسم الخط کلمه (مسئول) با دو (واو) را باین شکل (مسئول) که قاعدتاً میزانش بی-روزن (مفعول) هم درست نمی آید، بنویسند. تادیده شود که «مسئول مدیر» مجله وزین آریانا در برابر این ایراد بناغلی عالمشاهی که بر مجله شان وارد کرده است چه موقفی را اختیار خواهند کرد ؟

بهر صورت ما از علاقه ای که دانشمند محترم عالمشاهی باینگونه موضوعات ادبی ابراز داشته و ما را محظوظ میسازند کمال امتنان داریم .

«راضی»

مدیر مسئول مجله ادب



تذکر :

در تحریر و استخراج قواعد نوشتن همزه منابع ذیل مورد استفاده نگارنده قرار گرفته است :

- ۱- فرهنگ المنجد لويس معلوف.
- ۲- شیوه خط فارسی مصطفی مقربی.
- ۳- رساله املاء و انشای پوهاند دا کتر جاوید.
- ۴- رساله چند قاعده مفید املائی دا کتر ایرج دهقان با مقدمه عبدالعظیم قریب.
- ۵- رساله یک روش جدید در املائی فارسی (مصوبات کمیسیون تثبیت املاء در سال ۱۳۴۲)
- ۶- مجله فرهنگ، همزه چیست؟ موه لفته دا کتر نیساری
- ۷- فرهنگ عمید

گزارشهای پوهنځی ادبیات

روزنامه وزین پارس، منطبعة شیراز، در ضمن یادآوری از سیزدهمین سال مجله ادب، از این مجله به نکویی یاد کرده اند. هدایت تحریر و مدیر مسئول مجله ادب از حسن نظر آن روزنامه گزیده تشکر میکند و اصل تبصره ایشان را تیمناً اقتباس مینماید.

سیزدهمین سال مجله (ادب) افغانستان

«ادب» نام نشریه ایست که در کشور دوست و همجوار ما افغانستان از سیزده سال پیش تا کنون شروع با انتشار کرده و شماره های اول و دوم و سوم آن اخیراً بد فتر روزنامه پارس واصل گردیده است. امتیاز این مجله را «پوهنځی ادبیات» بر عهده دارد و آقای حسین راضی مدیر مسئول آن میباشند مطالعه شماره های گذشته و سه شماره اخیر مجله ادب نشان میدهد که فضیلتی افغانستان و نویسندگان نامدار آن خطه می کوشند تا زبان و ادبیات فارسی را رونق تازه ای بخشند و با چاپ مقالات و آثار ارزنده و نقد های مفید ادبی مردم افغانستان را متوجه گذشته تا بناتک زبان و ادبیات فارسی نمایند و از غنای امروزی آن نیز سخن بمیان آورند و باید گفت که مجله ادب در این سیزده سال در این راه توفیق خدمت یافته و رسالت ادبی خود را از هر حیث بجای آورده و از علاقه عموم دانش پژوهان

و دوستداران ادب پارسی در افغانستان برخورداری تام پیدا کرده است .
 ما سیزدهمین سال مجله شریف ادب را که مشحون از مقالات سودمند
 و بحث های جالب و خواندنی است به آقای حسین راضی و هیئت تحریریه
 آن مجله تبریک گفته و آرزو مندیم که « ادب » دوام و بقای کامل یابد و در ادامه
 خدمات ادبی و فرهنگی از تالیفات خداوند متعال نصیب وافر جوید و در حفظ زبان
 و ادبیات پارسی در افغانستان کامیاب تر از گذشته و حال گردد .

فارغ التحصیلان به وزیر معارف معرفی گردیدند

ساعت سه و نیم بعد از ظهر روز ۶ دلو ۴۴ فارغ التحصیلان سال ۴۴ شعبات
 مختلف پوهنخانی ادبیات توسط پوهاند غلام حسن مجددی رئیس پوهنخانی ادبیات به
 پوهاند دکتور محمد عثمان انوری وزیر معارف معرفی شد .
 پوهاند دکتور انوری وزیر معارف ابتدا مراتب خوشی و مسرت خود در انسبت
 موءفقیت هاییکه نصیب جوانان پوهنخانی ادبیات گردیده است اظهار داشته متذکر شدند
 که هدف اساسی دوره تحصیل تشخیص و پیدا کردن راه زندگی آبرو مند میباشد .
 جلالتمآب وزیر معارف ضمن یادآوری از مشکلات دوره تحصیل سهم اساسی
 جوانان تعلیم یافته را در تأمین اهداف ملی و اجتماعی موءثر خوانده او شانرا به مسئولیت های
 ملی و فرهنگی که در برابر شاه دیمو کرات و کشور و جامعه خود دارند ملتفت ساخت .
 پوهاند دکتور انوری وزیر معارف علاوه نمودند امید است نسل جوان افغان با
 فراغت و تکمیل دوره تحصیلات مکتب و پوهنتون ، خود را کامل و مستغنی ندانسته رابطه
 خود را با مطالعه و کتاب قطع نکنند و برای رفع مشکلات عدیده زندگی ، هر روز خود را
 با سلاح های جدید علمی مجهز ساخته در میدان مجادلات زندگی با ناامیدی و مشکلات
 پنجه نرم کرده در راه ترقی و تعالی کشور از هر گونه سعی و مجاهدت دریغ نکنند .
 پوهاند انوری وزیر معارف یادآور شدند که جامعه افغان که هم اکنون در آستانه



درین عکس جلالتمآب پوهاند دکتور محمد عثمان انوری وزیر معارف، پوهاند غلام حسن مجددی رئیس پوهنځی ادبیات و پوهنیار محمد حسین راضی مدیر نشرات و استاد دیپارتمنت ژورنالیزم آن پوهنځی بایکدسته از فارغ التحصیلان دوره دوم ژورنالیزم سال ۱۳۴۴ پوهنځی ادبیات دیده میشوند.



فارغ التحصیلان سال ۱۳۴۴ شعبات مختلف پوهنځی ادبیات با جلالتمآب پوهنوال توریالی اعتمادی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند غلام حسن مجددی رئیس و پوهنوال میر حسین شاه معاون آن پوهنځی در برابر کامره عکاسی قرار گرفته اند.

ل
/
ب
ر
ا
د
ا
ب

يك تحول بزرگ عرفانی ، اجتماعی و اقتصادی قرار دارد بوجود جوانان باسجیه و صادق و تعلیمیافته احتیاج مبرم داشته و آینده خوب را مریوط آن دانست در آخر برای هر کدام صحت و توفیق در کار را آرزو نمود .

در مقابل يك تن از فارغ التحصیلان به نمایندگی از سایر رفقای خویش از مراحم حکومت اظهار شکران نموده و آمادگی خود را برای خدمت کشور عزیزشان اظهار نمود .

معرفی فارغ التحصیلان پرئیس پوهنتون

ساعت ده و نیم قبل از ظهر روز شش دلو ۴۴ هجده همین دوره فارغ التحصیلان شعبات مختلفه پوهنخی ادبیات توسط پوهاند غلام حسن مجددی رئیس پوهنخی ادبیات به پوهنوال توریالی اعتمادی رئیس پوهنتون کابل معرفی شدند .

جلالتمآب رئیس پوهنتون موء فقیهت محصلان را تبریک گفته او شان را به مسئولیتهای اجتماعی ، ملی و فرهنگی که در قبال تحولات مثبت اخیر کشور دارند ملتفت ساخت . در اخیر بناغلی ، محمد نعیم محمود به نمایندگی از محصلان پوهنخی ادبیات مراتب قدردانی خود را از توجیهات حکومت متبوعه که در راه تعلیم و تربیت اولاد وطن مبذول داشته است ابراز نمود و ببه رئیس پوهنتون وعده داد که تمام مساعی خرد در اوقف رفاه مردم و ارتقای مملکت خود سازند .

پوهنخی ادبیات که در برج عقرب سال ۲۳ در چوکات پوهنتون کابل تأسیس شده است حالا دارای شش شعبه مخالف از قبیل دیپارتمنت های ادبیات پښتو ، ادبیات دری ، تاریخ و جغرافیه ، ژورنالیزم ، دیپارتمنت زبان و ادبیات فرانسوی و دیپارتمنت زبان و ادبیات آلمانی میباشد .

امسال در صنوف چهارم شعبات مختلف پوهنخی ادبیات (پنجاه) نفر مشغول درس بودند که از جمله پنجاه نفر چهل و هفت نفر کامیاب و سه نفر مشروط شده اند . تعداد داخاۀ پوهنخی ادبیات بالغ بر ۴۴۵ نفر است که از جمله ۱۳۶ نفر آن محصله و ۳۰۹ نفر آن محصل میباشد .

ترفیعات علمی استادان پوهنځی ادبیات

به اساس تصویب شورای عالی پوهنتون و منظوری مقامات ذیصلاح رتبه های علمی استادان ذیل در پوهنځی ادبیات از آغاز ماه سنبله ۴۴ تثبیت گردیده یا به يك رتبه بالا تر علمی ترفیع کرده اند :

رتبه علمی بناغلی عبدالحی حبیبی بحیث پوهاند، از بناغلی عبدالشکر و رشاد بحیث پوهندوی و از بناغلی حبیب الله تزی و محمد حسین راضی بحیث پوهنیدار تثبیت گردیده است .

همچنان بناغلو محمد رحیم الهام و محمد نسیم نگهت سعیدی برتبه پوهندوی ترفیع کرده اند.

مجله ادب این موفقیت را به ایشان تبریک گفته و دوام کار آنان را در ساحت تدریس و تحقیقات علمی مزید آرزو مند است .

بازگشت بوطن

پوهاند دوكتور احمد جاوید استاد پوهنځی ادبیات که يك سال قبل تحت پروگرام یونسکو برای مطالعات نشراتی عرفانی از طریق را دیو تلویزیون، به امریکا، کانا دا و انگلستان رفته بود اخیراً بکابل بازگشت و بتدریس در پوهنځی ادبیات آغاز نمود .



پوهنمل حبیب الرحمن هاله استاد پوهنځی ادبیات که در سال ۱۳۴۲ تحت پروگرام شکالرشپهای داخلی پوهنتون کابل بغرض تحصیلات عالی در رشته ژورنالیزم بامریکا عزیمت کرده بودند، اخیراً بوطن عودت کردند .

بناغلی هاله که در «مشیکن ستیت یونیورسیتی» مشغول تحصیل بود باخذ دیپلوم ماستری نایل شده است .

عزیمت بخارج

بناغلی عبد الخالق وفایی عضو تدریسی پوهنځی ادبیات تحت پروگرام شکالرشپ پوهنتون تهران برای تحصیل دوكتورا در رشته ادبیات، درین اواخر عازم ایران شد .

عالیترین جوایز علمی و ادبی را استادان پوهنځی ادبیات
به سلسلهٔ جوایز علمی و هنری سال ۴۴ وزارت اطلاعات و کلتور حایز
گردیدند

پوهندوی محمد رحیم الهام جائرةٔ درجهٔ اول علمی (پیرروبنان) رادر زبان
پښتو و بناغلی اسدالله حبیب جائرةٔ درجهٔ اول هنری (رحمان بابا) رادر زبان دری
حایز گردیدند. اثر پوهندوی الهام «دژبخیزنی مقدمه» بزودی بچاپ میرسد و اثر بناغلی
حبیب «سپد اندام» داسنانی است که به چاپ رسیده است.

استادان پوهنځی ادبیات مدال گرفتند

در محفلیکه بعد از ظهر ۱۳ دلو ۴۴ در تالار آدیتوریم پوهنتون کابل برگزار گردیده بود
جلالتماآب پوهاند دکتور انوری وزیر معارف مدالهایی را که از حضور اعلیحضرت
معظم همایونی عنوانی بعضی از استادان پوهنتون منظور شده بود برای اوشان
توزیع فرمودند.

در زمرهٔ این استادان پوهنوال دکتور سید یوسف علمی و پوهندوی غلام صفدر
پنجشیری استادان پوهنځی ادبیات نیز باخذ مدال پوهنه موفق گردیده اند.

«محصلین چینایی زبان دری را فرامیگیرند»

باساس موافقت تبادلات فرهنگی بین افغانستان و جمهوریت مردم چین اخیر آسه نفر
از محصلین چینایی که عبارتند از بناغلو لیو چانگک پاو، مروتو فو و چانگک فوشنگک برای
فراگرفتن زبان و ادبیات دری در پوهنځی ادبیات شامل شده و به تحصیل خویش
آغاز کردند.

دیپارتمنت‌های پیشتر فعال میشوند

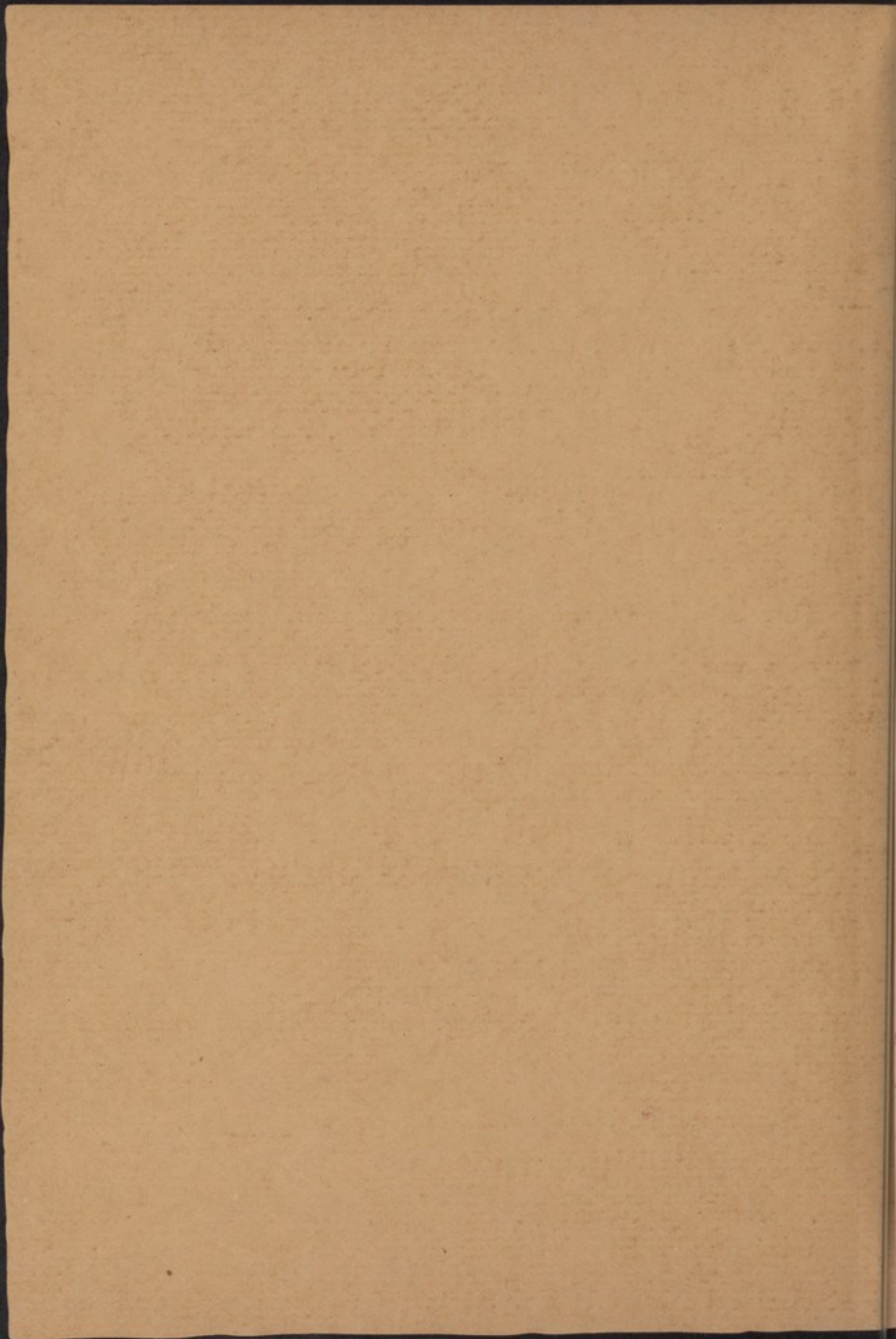
ریاست پوهنځی ادبیات برای بهبود بیشتر وضع تعلیمی و امور دیپارتمنت‌های مختلف پوهنځی ادبیات طی مجلس استادان آن پوهنځی فیصله بعمل آوردند تا دیپارتمنت‌های مختلف پوهنځی ادبیات بیش از پیش فعال و تقویه شوند. روی این منظور ریاست پوهنځی ادبیات برای هر یک از دیپارتمنت‌های مربوطه اداره‌ای تخصیص داده رئیس آن هر دیپارتمنت را موءظف ساخت تا مفردات مضامین مختلف شعبه مربوطه خود را گردآورند.

در پوهنځی ادبیات فعلاً شش دیپارتمنت مشغول فعالیت‌های علمی می‌باشد که عبارتند از:

- ۱- دیپارتمنت زبان و ادبیات پښتو
- ۲- دیپارتمنت زبان و ادبیات دری
- ۳- دیپارتمنت تاریخ و جغرافیه
- ۴- دیپارتمنت ژورنالیزم
- ۵- دیپارتمنت زبان و ادبیات فرانسوی
- ۶- دیپارتمنت زبان و ادبیات المانی

دو همکار جدید ما

در اثر تصویب مجلس استادان و منظوری ریاست پوهنتون کابل پیغام سنخل نوید و بناغلی جلال‌الدین صدیقی فارغ‌التحصیلان سال ۴۴ شعبات تاریخ و جغرافیه و ژورنالیزم پوهنځی ادبیات بحیث نامزد پوهیالی در چوکات تدریسی آن پوهنځی مقرر شده‌اند.



فصل
در
تاریخ
ایران
از
شاه
محمد
قاسم
خان
قاجار

تاریخ
ایران
از
شاه
محمد
قاسم
خان
قاجار

ADAB

BI-MONTHLY PERSIAN MAGAZINE
of the

Faculty of Letters
University of Kabul
Afghanistan

Vol. XIII, No. 5-6. Feb. - March 1965

Editor

M. H. Razi

Annual Subscription:
Foreign Countries - 2 Dollars

Education Press

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