Adab. Kabul
Vol.25, No.3, Mizan-Qaws 1356
(September-November 1977)

Ketabton.com

مضامین و نویسندگان این شماره

صفحه	مضمون	نویسنده ـ مترجم
اول	بیانیه	پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل
۵	از سنایی تا مولانا و تا اقبال	استاد انه ماری شیمل دکتور روان فرهادی
۲۲	مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغانی ...	پوهاند غلام صفدر
۳۸	مقایسه طریق التحقیق با آثار دیگر حکیم سنایی	پوهندوی شاه علی اکبر
۴۹	برق جلوه (شعر)	مرحومه رابعهٔ اثیر
۵۰	تمثیل و جلوهٔ آن در حدیقه سنایی	شاغلی روزبه سایل
۶۳	عشق از نگاه حکیم سنایی و مولینای بلخی	پوهنیار محمد حسین یمین
۷۶	فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار	شاغلی حسین نائل
۸۸	ترجمه های آثار حکایتی دری	پوهاند م. ن نگهت سعیدی
۱۹۶	خودی و بیخودی در اندیشه اقبال	پوهاند عبدالحی حبیبی

قسمت شعر:

۱۱۷	شیرهٔ مهتاب	دکتور محمد آصف سهیل
۱۱۷	سوال شاعر	شاغلی غلام حبیب نوابی
۱۱۸	ای عشق	» محمد عثمان صدقی
۱۱۸	آهوی رمیده	» محمد حیدر نیسان امیر
۱۱۹	درطلب ملک سنایی	» معین الدین تامسن پوهاند الهام
۱۲۴	خرشید خراسان	حکیم سنایی غزنوی
۱۲۵	گوشه هایی از فرهنگ عامیانهٔ کلاشوم نورستان	پوهنیار محمد علم مله یار
۱۳۳	کلام امیر خسرو بلخی در نظر خودش	دکتور سید منال شاه القادری
۱۳۷	اخبار علمی و اداری	اداره

قسمت انگلیسی

From Sanai' to Maulana and Iqbal — By Prof Annemarie Schimmel.

ضمیمه

از صفحه ۱ تا ۷۶ — معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی — دکتور روان فرهادی

(c) ketabton.com: The Digital Library

حکیم سنایی از رجال انگشت‌شماری است که باتفکر وبیان خویش در زبان دری ، مکتب‌نوی ایجاد کـــرد ... و روان آدمی را صیقل بخشید که نه تنها حق بزرگی به گردن هم‌میهنان خویش دارد ، بلکه‌جامعه انسانی نیز مدیـون و نیاز مند اندیشه و تفکـــراوست .

ازپیغام بشاغلی محمدداؤد رئیس‌جمهور به مناسبت تجلیل از نهصد مین سال‌تولد حکیم سنایی غزنوی

ادب

نشریهٔ سه ماههٔ پوهنځی ادبیات وعلوم بشری پوهنتون کابل

سال ۲۵ | شمارهٔ‌سوم | میزان ـ قوس ۱۳۵۶

بیانیه پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل

به مناسبت تذکر صد مین سال تولد علامه اقبال در تالار رادیو افغانستان

حضار گرامی !

خوشحالم که درین اجتمـــاع فرخنده که به‌توجه خاص دولـــت جمهوری به افتخار بزرگداشت‌مقام شاعر و متفکر بزرگ جهان اسلام علامه اقبال با هتمام وزارت‌اطلاعات و کلتور ترتیب گردیده ،از جانب خود و به نمایندگـــی‌ازاستادان و منسوبین پوهنتون سخن گویم .

اقبال از جملهٔ شخصیت هـای‌علمی ، ادبی و فکری جهان چنان شخصی است که ادباءو روشـــن‌فکران افغانستان آثار با ارزش اورا با علاقه ودلچسپی خاص‌می‌خوانند. از سوی دیگر افغانستان یگانه سر زمینی است کـــه آن‌شخصیت بزرگ علمی و ادبی‌بعد ازوطن‌خود به آن‌محبت زیاد داشت.

اقبال دروس ابتدایی خود رادرطریقه شاگردان نزد میر حســـن

از پیغام رهبر انقلاب بناغلی محمدداؤد
به مناسبت تجلیل از نهصد مین سال
تولد حکیم سنایی غزنوی

سنایی از انوابغ بزرگـــی‌است که عشق به حقیقـت و انسان دوستی و معنویتی که‌ضامن سعادت انسان‌است،در آثارش نمایان است .

شمس العلماء در علو م عر بـــی‌واسلا می آغاز کرد و سپس‌ازکالج دولتی لاهور در جات علمی B.A. و M.A.را درفلسفه اسلامی بدست آورد و بعد از آن جهت کســـب‌تعلیمات عالی به ارو پا زفت و از پو هنتو ن میونیخ به اخذ دیپلو مدکتور ی نایل آمد .

اقبـــا ل بـا آنکـه در علـــوم‌وثقافت مغرب زمین ید طو لی داشت به تعلیمات اسلامی و قر آ ن کریم‌عقیده راسخ داشت و چنین مـــی گفت :

آن کتا ب زند ه قر آن حکیـــم حکمت اولا یزا ل است و قدیـم

اقبا ل تلقین عار فا ن افغانستان‌را عامل مهم و بز رگ نشـر دیـن مبار ك اسلام در هند میدانست .

سیـد هجـو یر مخـــدوم امم مر قد او پیر سنجر را حـــر م

خاك پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشـــت

دانشس عمیق علامه اقبا ل د رعلوم و فلسفه اسلامی فکر او را بسوی عر فا ن معطوف سا خت .ودرین راه نیز طرق عار فا ن بز رگ افغانستا ن همچو حکیم سنا یـــی‌غزنوی و مولینا جلال الدین بلخی را بر گزید .

علامه اقبا ل با مولینا جلال‌الدین‌بلخی آنقدر علا قه داشت که آثا ر بزرگ خودرا همچو « اسرارورموز»به پیرو ی این عار ف نا مـــی افغانستان نبشت .

علاقه علامه اقبا ل از جا نـــب‌دیگر با ملت افغا ن از جهـــت مجادلات پیاپی‌این ملت با قدرتهای‌بیگانه‌بود. درزمان کود کی اقبـال از جنگ اول افغا ن و انگلیس وتارو مار گردید ن سپا هیان‌برتانوی فقط چهل سا ل گذ شته بـــود وپیروز ی میو ند از موضو عا ت‌تازهٔ روز درو طن اقبال بود .

در آوا ن طفو لیت و او ایـــل‌زندگی اقبا ل سید جمال الد یـــن افغانی افکار و آراء اصلا حی خودراآغاز کرده بود که مبنایش بـــر نهضت و بیدار ی شر ق خصو صامسلمانا ن بر اساس تبلیغ معار ف واصو ل اسلا می در پر توتعلیمات‌رهبرا ن صدر اسلام و اصـلاح و رفور م اجتماعی و فکر ی و مبارز ه‌بااستعمار، مجا هده برای تشکیـل

حکو ما ت قانو نی استوار بود .

افکار سید جمال الدین افغا نی بر اقبال تاثیر بزرگ آو رده بود و ازآن در آثار خود بیا ن می نمود وی آنقدر به سید عقیده داشت که در جا ید نا مهٔ خو یش بعد اززیارت رو ح او میگو ید :

سید السا دات مو لینا جمـــال زنده از گفتار اوسنگ وسفا ل

شهر ت اقبا ل بعد از عو د ت ازارو پا بیشتر شد و در ان هنگا م سه زبان رابرای نبشتن آثار ونشرافکار خود وسیله گردانید . اشعا ر دری او در محافل اد بی‌واجتماعات‌سیاسی خوانده می شد که عاشقان آزادی از آنها حظ می بردند .

مقار ن همان آوانیکه علا مه‌اقبال‌جهت تحصیلات عا لی به ارو پارفت برپایه تعلیما ت سید جمال الد ین‌افغانی‌که در اشعارو آثار دیگر اقبال به‌نظر میرسید ، به همت وکوششس‌روشنفکران افغا نی و رهنما یـــی محمود طرز ی در افغانستا ن‌جهش‌وافکار تازه یی پدیدار شده بود .

افکار منورین افغا نی در سرا ج‌الا خبار پخش می شد و شمار ه های زیاد آن به هند بر تا نـــوی‌می رسید در همان هنگام ســراج الا خبار در پیشا و ر و پنجـــا ب‌به حد ی مورد دلچسپی و تو جـه گردید ه بود که جوانا ن هر نسخه‌آن را دست به دست میگر دانیدند وآن راباعلاقه خاص میخوا ندند.

اقبا ل در مجا هدا ت ضـــــداستعمار به افغانستا ن تو جه خاص داشت خبر اســتـــــر داد آزادی‌افغانستا ن را با خو شی زیادشنید واثر خود «پیام مشرق» رابنـــا م‌اعلیحضر ت امان الله خان غاز ی نو شت و در آن به اعلیحضر ت‌امان الله غاز ی چنین گفت :

همت تو چو ن خیا ل من بلنـد ملت صد پار ه را شیراز ه بنـد

پس از استقلال افغا نســتا ن‌آثار اقبال درو طن ما می رسید مردم ما باآثار او خیلی آشنا بودند.به زبان ما شعر ها یی می سرود. عقایدوافکارآزادی خواهانه‌و انسا ن‌دوستا نه اواز مو ضو عاتی بودکه قبل از آن هم در افغانستا ن‌وجودداشت. اقبال هـم بـدان حقیقـت ملتفت بود که مرد م افغا نستـا ن‌باواحترام خاص دارند. افغانستـان یگانه کشوری بود که اورا رسمـــادعوت نمود.

اقبا ل در آنو قت کشور ما راکه تاز ه استقرار سیا سی نصیبش گردید ه بود به دید ه تحسیـــن‌می نگریست واستحکا م آن استقرار سیاسی رابرای بدســـت آو رد ن‌آزادی دیگر کشور های استعمارزده فال نیك میدانست . چشم به وطن‌ما دوخته بود . وبه ارشـا دا ت اعلیحضر ت شهید محمد نادر شاه‌غازی امید بسزا داشت و آنراچنین می ستود :

شهر یاری چون حکیمان نکته‌دان راز دا نـــی مـد و جـزر امتـان
پرده یی از طلعت معنی کشـود نکته های ملك و دین را وانمود

اقبال بامعارف وآمو زش جوانان‌ماعلاقه داشت . و در و قت سفر او به افغانستا ن شالوده پو هنتو ن‌کابل با افتتا ح پو هنځی طـــب گذ اشته شده بود .

اقبا ل در تمام دور ه زندگا نی‌خود به تربیه و تعلیم اشتغـــا ل داشت و تربیهٔ جوانا ن را هم د راشعار خود و هم بوسینه تلقین و گفتار و هم درو قت تدریس د رپو هنتو ن به‌سر می رسانید .

درو قت اقامت خود در کابل درباره‌اعلیحضرت شهیدمحمد نادرشاه چنین می گفت:

« این کشور بایست این ر هبر بزرگ رابحیث آموز گار علمی و تربیو ی خویش بپذ یرد زیرا تمام‌دوره حیا ت او از اخلا ص، ایثارو دو ستی با وطن، عشق به اسـلام‌مشحو ن وسر شار است . »

در ین موقع از وزار ت اطلا عات‌وکلتور امتنا ن دار م که این محفل جلیل را جهت بز ر گداشـــــت‌شخصیت آن عالم و متفکر عالـــم اسلام بر پا کرده است .

دوام وبقا‌ی جمهور یت افغانستان‌راتحت ر هبری ر هبر بز رگـــك آن بتباغلی محمد داود از خـــدای‌بزرگ میخوا هم .

باتشکر

سعی‌وعمل

بپای خود مزن زنجیرتقدیر ته‌این گنبد گردان رهی هست
اگر باور نداری ،خیزودریاب که‌چون‌پاواکنی جولانگهی‌هست

(علامه اقبال)

(c) ketabton.com: The Digital Library





پوهاند عظیمی رئیس پوهنتون کابل در حال ایراد بیانیه، در مجلس تذکار صدمین سا ل تولد علامه اقبال .

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

از سنایی تا مولانا و تا اقبال

اثر

پروفیسور ان ماری شیمل

آه غزنی، آن حریم علم و فن !
مرغزار شیر مردان کهن
خفته در خاکش حکیم غزنوی
از نوای او دل مردان قوی
آن حکیم غیب، آن صاحب مقام
ترک جوش رومی، از ذکرش تمام

اینست کلمات محمد اقبال در مجموعهٔ اشعار او بنام «مسافر» که پس از دیدار افغانستان، در خزان ۱۳۱۲ ش سرود .

از انجا که امسال صدمین سالگرد تولد اقبال هم تجلیل میشود ، مناسب است این سه استاد یعنی حکیم سنایی (قرن ٦ هجری)، مولانا جلال الدین (قرن ۷ هجری ۶ تا ٦۷۲ ق) و اقبال حکیم زمان امروزی (متوفی ۱۹۳۸ مطابق ۱۳۱۷ ش) را باهم مقایسه نماییم .

درین اشعار ، اقبال به شعر مولانا اشاره کرده است :

ترک جوشی کرده ام من ناتمام
از حکیم غزنوی بشنو تمام

بود شهری بزرگ در حد غور
و اندر ان شهر مرد مان همه کور

قصه مثنوی چنین آغاز میشود (د فتر سو م):

پیل اند ر خانهٔ تاریك بو د
عرضه را آورده بو د ند ش هنو د

چنانکه فریتز مایر بو ضاحت نشان داده است ،اصل این حکایه منبع هندی داردودر«احیا ء علوم الدین » ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه) آمده واز آنجابحدیقه رسیده، واز حد یقه به مثنوی آمده است .

پس شگفت نیست که‌مولانا در سخنان خود با احباب ، که در « فیه مافیه » آمده ،و نیز در دیوان کبیر ، به‌دیوان سنایی ونیزبه حدیقه (بنام«الهی‌نامه») اشاراتی کرده است .

چون کلمات کلید ومفاهیم عمده‌را بنگریم ، آنگاه در می یابیم که این دومرشد با همد یگر پیوند های نزدیك دارند .یکی‌از ترکیبات «برگ‌بی‌برگی»میباشد یعنی سازو برگ رو حانی‌د رویش که بی سازو برگی در کارجهان‌میباشد ،وآن کمال فقر است. هر دو شاعر عارف د ر ینجا تصو یر برگ را پسندیده اند .شیخ‌عطار نیز این تصویر را از سنایی گرفته‌است ، امامولانا آنرا بیشتر بکار میبرد .سنایی درشعری که‌دران‌سخن به مدعیان سلوك‌میگوید،چنین اندرزمید هد .

پای‌این میدان ند ا ری
جامهٔ مردان مپو ش
برگ بی برگی نداری
لاف د رویشی مزن

همچنین د رمطلع یك قصیده که حکیم سنایی آنرا درحدیقة الاسلام بلخ سروده است،تصو یری آورده است که آنرا مولانا درچند جا اقتباس کرده‌است وازآنجمله در سخنان حسام‌الد ین ، که در آغاز مثنوی‌آمده است :

من نخسپم باصنم باپیرهن

ومطلب‌ازآن اینست که‌درباره دلدار، کنایه‌واستعاره گفتن بیهوده است‌وبایدسخن‌حق‌را گفت.

سنا یی درآن‌مطلع قصیده‌می‌گو ید :

سوی آن‌حضرت نپوید
هیچ دل با آرزو

باچنین گلرخ نخسپد

هیچ کس با پیرهن

حکیم سنایی غزنوی در همین قصیده این مصرع را آورده است:

درد باید عمر سوزو

مرد باید گامزن !

و مولانا در دیوان شمس بیاد این مصرع ،غزل کاملی سروده است که در دیوان شمس آمده :

ای سنائی عاشقان را

درد باید، درد کو ؟!

بارجور نیکوان را مرد باید ، مرد کو ؟

گاهی چنان میشود که مولانا یک سطر پر از نغمه و آهنگ را از حکیم غزنوی میگیرد چنانکه در شعر ۶۹۷ دیوان کبیر :

دل، بی لطف تو جان ندارد

جان، بی تو سر جهان ندارد

و این بیت آغاز قصیده حکیم سنایی در ستایش معشوق روحانیست .

همچنین ، بنظر میرسد که سنایی ایجادگر ترکیب شعری «دار و منبر» میباشد که شعرای صوفی و غیر صوفی آنرا در کلام خود پس از وی آورده اند. حکیم سنایی این ترکیب را در بیان تسلیم به اراده دلدار بکار میبرد.

ما آن توایم و دل و جان آن تو ما را

خواهی سوی منبر بر و خواهی بسوی دار

در نگاه حکیم سنایی دلداده را، میان عز منبر و ذل دار تفاوتی نیست .البته در شعر سنایی ارتباط این ترکیب با سرنوشت منصور حلاج روشن نیست .

اما در شعر مولانا ارتباط بکلی روشن است ،و نزد شاعران مابعد مروج و مکرر میشود چنانکه در هند اسلامی ، مرز اسدالله غالب این بیت را سروده است که مقام ضرب المثل را گرفته است :

آن راز که در سینه نهانست نه وعظ است

بردار توان گفت و به منبر نتوان گفت

این مطلب را اقبال در نامه های خود آورده و در آخر هن رباعی خود خلاصه کرده است :

نهان اندر دو حرفی سر کار است

مقام عشق منبر نیست دار است

یکی ازمشخصات کلام سنایی سخن بی پرده وبکاربردن چنان تشبیهات است که بعضی ها توقع وانتظار آنرا در کلام صوفیانه ندارند . نویسندگان انگلیسی زمان ملکه ویکتوریا که ترجمهٔ قسمتی ازحدیقه ودیگر اشعار سنایی راخوانده بودند، اکثراین را نه پسندیده بودند، مثلا این بیت ..

یا برو ن آی همچو سیر از پوست

یا بپر د ه در ون نشین چو پیا ز

مولانا نیز مانند سنایی ، تشبیهات گوناگون بکار میبرد و ازسیر وپیاز سخن میگوید .

یك ترکیب شگفت دیگر، که درسخنان هردو شاعر عارف خواند. میشود ، در بارهٔ جانور درنده بنام یوز یا کوز (کفتار) است . که در هند آنرا چیته می نامند . ا ین جانو ر د ر مقام تشبیه مقابل شیر میاید. شیر خون آشام است وکوز مایل به خوردن پنیر شناخته می شد که آد میا ن برای شکا رکردنش بو ی می دادند . حکیم سنایی میگوید :

آدمی در جمله تا از نفس پر با شد چو کو ز

هر زمانی آید از وی د یو ر ابوی پنیر

د ر د یوان کبیر مولانا (امانه در مثنوی) به کوزو پنیر اشاره های زیاد شده است . واین تشبیه را از حکیم غزنوی گرفته باشد . مقصد از دیو ا بلیس است .

ترکیب مشترك دیگر «تسبیح طیور» است دریکی از قصاید عمدهٔ سنایی آواز مرغان به معنی بیان حمد ایشان به پرورد گار آمده است . از روی آنست که شیخ فرید الدین عطار (متوفی ۶۲۷) د رمنطق الطیر آواز مرغان را معنی کرده است . مولانا جلال ا لد ین یکی ا ز د لا و یز تر ین تبصرات را مستقیما از حکیم سنایی گرفته است، وآن آواز لك لك است :

آن لکلك گوید که لك الحمد لك الشکر!

چنا نکه معلوم است ، سنایی ،به پیروی عطار ، سخن ا ز مسخ شد ن جنا یت کاران بشکل خوك در روز رستا خیز سخن گفته است . وا ین تشبیه و کنایه، متکی بر حد یث نبویست : «یبعث کل عبد علی ما ما ت علیه ». یعنی که بر ا نگیخته و ز ند ه کر ده میشود هر بنده به همان گونه که در وقت مرگ بوده است. مولانا در مثنوی (د فتر دوم بیت ۱۳۱۳)میگوید:

حشر هر حر ص خس مردار خوار

صورت خو کی بو د ، روز شما ر

همچنین د رآثار سنایی ومولانا هر د و صنایع لفظی بمشاهده میرسد ، چنانکه « قاف قرب » و «دال دعا » وغیره . سنایی این صنایع لفظی را می پسندد وآن در غزلهای مولانانیز خوانده میشود.

مولانا جلال الدین ، هزل های شدید را از حکیم غزنوی به میراث گرفته است ، و در دفتر پنجم مثنوی میگوید :

هزل من هزل نیست ، تعلیمست .

نیکولسن دریافته است که این مطلب در فصل نهم حدیقه نیز آمده است . (البته این مطلب به نحوی مندرجات فصل نهم حدیقه موافق است گرچه در نشریه چاپی نیامده است) .

مولانا ، مانند سنایی ، چون سخن از عیسی بگوید، خر عیسی را نیز بخاطر میآرد :

قدر عیسی کجا شناسد خر

لحن داود را چه داند کر

هردو شاعر، بعضی مطالب تاریخ اسلام را به عنوان رموز شعری وادبی بکار میبرند، که تاآن زمان بسیار در شعر متداول نبود . مثلا اشاره به جعفر طیار که شهید شد ومژدهٔ رفتن وی به بهشت آمد ، چنانکه دران جهان، بجای دستان بریده ، صاحب بال شد، وپرواز کرد:

مرد دنیا باز باید

تا که درد دین کشد

جعفر طیار باید

تابعلیین پرد (قصیده ص ۱۳۸)

همچنین است ، ذکر از ابو هریره . هر دو شاعر چون از وی سخن میگویند، بخاطر سید هند که ابوهریره ، انبانی داشت و حکایت چنان است که دران انبان نعمت های شگفت موجود بود . اینک کلام سنایی :

بو حنیفه وار پای شرع بر دنیا نهم

بوهریره وار دست صدق در انبان کنیم

جای دیگر :

بوهریره وار باید باری اندر اصل و فرع

که دل اندر دین وگه دستی در انبان داشتن

هریره بمعنی بچهٔ گربه است . در کلام مولانا هنگام ذکر ابو هریره سخن از گربه نیز میاید.

* * *

تذکار همه این شباهت ها وموافقت ها ، بین کلام سنایی ومولانا ، طوسار دراز دارد ، زیرا میتوان ، باسانی ، یك بیك ، با ذکر امثله ، اشعار هردو مرشد را باثبات رسانید واین همه

(c) ketabton.com: The Digital Library

ظاهر کلام وپوست خواهد بود ونه مغز. از ینجا ست که باید در ژ ر فای سخن بجو ئیم ، که این هر دو شاعر عارف چه میگویند. اکثر شباهت ها در معنی وسطاب بین سنایی ومولانا بمشاهده میرسد. اما شباهت های عمیق تر ، بین هرسه شاعر یعنی سنایی،مولانا و اقبال دریافته میشود. اقبال درشعر خود در بارهٔ سنایی میگو ید :

من زبید ا او ز پنهان در سرور
هر دو را سرمایه از ذوق حضور
او نقاب از چهر هٔایمان کشو د
فکر من تقدیر مؤمن رانمود.
هر د و را ا ز حکمت قرآ ن سبق
او زحق گوید من ازسر دا ن حق .

تکیه گاه هرسه‌شاعر ، کلام‌الله است .بیت‌سنایی در بارهٔ کامل بودن‌قرآن، معروف‌است :

اول‌وآخر قرآن بچه «با» آمد و«سین »؟
یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن «بس» !

قرآن هرسه‌شاعر رامتوجه معنای کلمهٔ شهادت «لااله الا الله » گردانیده، ودر ین باره میان غزنه وقونیه ولاهور سلسله یی بعیان آمده است . هرسه‌شاعر، کلمهٔ «لا» را دارای مقام عمده شمرده اند . حکیم‌سنایی ایجاد گر تشبیه پر تأثیر «جاروب لا» میباشد، وصورت نگارش «لا» به نقش جاروب شباهت دارد . در حدیقه میگو ید :

تابجاروب لانرو بی را ه
نرسی در سرای الا الله (حدیقه ۱۳۹)

در قصا یدگو ید:

پس بجاروب لافرو رو بیم
کوکب ازصحن گنبد دوار (قصیده ۱۹۷)

مولاناجلال‌الدین عین تشبیه سنایی را بکار میبرد :

بروب از خو یش این خا نه
ببین آن‌حسن شاها نه
بروجاروب «لا» بستان

که «لا» بس خانه‌روب آمد ! (دیوان ۵۸۷)

سنایی «لااله» را آغاز راه «الاالله» میداند :

چوحرف «لااله» گفتی ،

به «الا الله» مبدأ کن ! (قصیده ۳۹۳)

این مطلب راسولانا ونیزاقبال تکرار وشرح میکنند ،چنانکه اقبال در جاوید نامه مقام «لا» را پیش‌از«الا» می‌ستاید . روح جمال‌الدین افغانی‌را به‌سخن میارد ، که‌با نقلاب‌روسیه خطاب میکند که‌چون کاخ قیصران‌یعنی مدعیان خداوندی‌راشکسته است ، بایدا کنون راه اسلام‌را بگیرد :

کرده‌ای کارخداوندان‌تمام

بگذر از «لا» جانب «الا» خرام

درگذر از «لا»اگر جوینده ای

تارهٔ اثبات گیری زنده ای

همچنین اقبال دربارهٔ فیلسوف بزرگ‌المانی نیچه میگوید که‌بمرحلهٔ «لا» باقی ماند و بمیدان «الا» پا نگذاشت ،واین تضادتار و پود افکارنیچه‌میباشد.

دست اندرلام «لا»خواهم‌زدن

پای‌برفرق هواخواهم‌زدن

زخمهٔ اخلاص اندر صدر جان

برنوای «لاالا» خواهم‌زدن (ص ۳۸۰)

ونیزدرهمین‌قصیدهٔ کوتاه میگوید :

طرف‌دولت از برای بندگی

بر دوال کبر یا خواهم زدن

کلمهٔ « کبر یا » راسولانا بیش‌ازهر کلمهٔ دیگر دربیان‌جلال ربانی ذکرمیکند. اقبال این‌مطلب ملتفت‌است‌وچنانکه‌در رباعی‌در بارهٔ نی‌ودرجاهای‌دیگر کلمهٔ « کبر یا» را از کلام‌مولانامیگزیند.

درابیاتی که خطاب به‌سنایی کرده ،اقبال از آنچه بیشترسبب‌نگرانی او بود، یعنی تأثیر فرنگ بر مسلمانان سخن میگوید:

مؤمن از افرنگیان دید آنچه‌دید

فتنه ها اندر حرم آمد پدید

درپاسخ اینکه « چه‌باید کرد؟ » اقبال کلام حکیم سنایی‌را از بهشت‌می‌شنود :آنکه سنایی

بمعنی فقر پی بر ده است ومطلب ازآن فقر عرفانیست که منزل عمده سلوك است و نه تنگد ستی مسکینان که آدمی را بسوی گدائی می کشا ند .

اقبال از ز بان سنایی میگو ید .

رازدان خیروشر گشتم زفقر
زاده و صا حب نظر گشتم زفقر
یعنی آن فقری که داند راه را
بیند ازنورخودی الله را
اندرون خو یش جو یدلاالله
د رته شمشیر گو ید لااله

مطلب ازآن فقراست که مایهٔ سر بلندیست. چنانکه درحدیث نبوی «الفقر فخری» آمده است .
وآنکه فقیر حقیقی است باید در این میدان ثابت قدم باشد :

همچومردان گوی درمیدان فگن !

این کلام مولاناست وآنرا زقصیدهٔ معروف حکیم سنایی گرفته است :

یابرو همچون زنان رنگی وبویی بیش گیر ،
یاچومردان اندرآ یی وگوی د ر میدان فگن !

د رینجانکته یی می آید که هرسه شاعر را بان متوجه میبابیم ،واین معنی کلمهٔ « مردحق » و « مرد خدای » میباشد . مرد حق آن نتواند شد که بیان حالش در آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اعراف (جزءنهم) آمده است : «ازگروه آنانکه کالانعام ، بل هم اضل » (بسان چار پایان، بلکه گمراه‌تر!) میباشند. مطلب، مرد یست که گوی در میدان افگنده ومجاهد راه حق با شد. سالك نبا ید به چهرهٔ آدمی نما فریفته شود، وسنایی میگو ید،

اندر این ره صدهزار ابلیس آدم روی هست
تاهرآدم روی را، زنهار، آدم نشمری! (غزل ص ۶۵۶)

مولانا عین مطلب و تشبیه را میارد. سنا یی ومولانا هردو بیان میکنند که پدر آدمی عقل،و مادر او نفس است، وباید آدمی خودرا بمقام آزادی بر سا ند:

مراد از مرد می آزا د مردیست
چه مرد مسجد ی و چه کنشتی

از ینجاست که درشعر مولانا اهمیت جستجوی این مرد میدان واین آدمی رادرمی یابیم. حکایهٔ

آن حکیم که باچراغ گردشهر همی گفت: وسی گفت: یافتن انسانم آرزوست. معروف است. اقبال در آغاز جاوید نامه همین بیت مولانارا میآرد :

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیوودد ملولم و انسانم آرزوست

نبایدتصور کنیم که این کلمهٔ مرد وانسان‌زاده نظریات فلاسفه وحکمادر بارهٔ «انسان کامل» میباشد. در زمان سنایی هنوز فلاسفه در نکته های تکنیکی و بحث فلسفی «انسان کامل» دا خل نشده‌بودند . از آنجاست که‌در کلام‌مولانا نیز هیچگاه‌ترکیب «انسان کامل» رانمیخوانیم. همینچنین در کلام اقبال بیشتر سخن از (مردمؤمن) آمده‌است. ومردمؤمن در کلام اقبال ازآن «سوپر من» (ـ ابرمـرد) که حکیم المانی نیچه از ان سخن میگوید تفاوت واختلاف بیکران دارد . ازینجاست که‌اقبال از زبان‌سنایی میگوید:

مشت خاکی را بصدرنگ آزمود
پی به پی تا بید و سنجید و فزود
آخر او را آب و رنگ لاله داد
«لا اله» اندر ضمیر او نهاد

لاله در تخیل اقبال نشانهٔ آزاده مرد است وگل گلاب نشانهٔ بندهٔ قید وبست باغ وباغبان. لاله در دشتهای بی پایان سر بر میزند ودر زبان شاعرانهٔ شرقیان رمز خون شهید، وشایسته ترین گلان است. اقبال درهمین جاگوید :

لاله را در وادی و دشت و دمن
از دمیدن باز نتوان داشتن
بشنو دمردی که صاحب جستجوست
نغمه یی را کاوهنوز اندر گلوست

پس چگونه این آزاده مرد، این مرد مؤمن، ظهور میکند؟ صوفیان با ستان ، ودر پی ایشان سنا یی ومولانا، میدانستند که جهاد بانفس،آدمی‌راسرفراز میکند .ومردبایدخویشتن رابه‌اخلاق لاهوتی مجهز سازد «تخلقوا باخلاق الله » تاآنکه روح جبرئیل ، جا ی شیطا ن نفس را گیرد چنانکه مولانا گفته است .

در حدیث نبوی آمده« کان شیطانی کافرا،فاعاننی الله علیه حتی‌اسلم..»
(جامع صغیر ج ۲ ص ۷۵). یعنی: «شیطان من کافر بود، وخدا یاری کرد

تاآن‌شیطان اسلام‌آورد .سنایی‌ا شاره به‌سلمان فارسی میکند،و میگو ید:

هر که در عقل همچو سلمان شد دانکه دیودلش مسلمان شد (حدیقه ۳۰.)

درینجاشایسته‌است‌بنگریم که هرسه شاعردرباره‌ابلیس‌چه میگو یند. نباید تصور کرد که‌ابلیس محض‌نشانه قوای شر میباشد، بلکه‌حکایه دیگری دارد.

اززمان منصور حلاج (۳۰۹تا۳۰۹ هجری) که‌اززبان ابلیس خطاب‌به پروردگار گفته بود «جحود ی‌فیك تقدیس» صوفیان،ابلیس راسیمای فاجعه انگیز کسی می‌شناسند که درمیا نفرمان بر ی‌فرمان و رضای‌خداو ندی گرفتار بلاولعن‌شده است.درهمه‌اشعار دری که خوانده ام هیچکدام راسانندا شعارسنایی که اززبان‌ابلیس آورده است شورانگیز نیافته‌ام:

بااودلم‌بمهرومودت‌یگانه بود

سیمرغ عشق رادل‌من‌آشیانه‌بود

بودم معلم الملکوت‌اندر آسما ن

امیدمن بخلدبرین جاو دانه بود

درراه من نهادنهان‌دام‌مکر خویش

آدم میان حلقهٔ آن دام دانه‌بود

ا ی عاقلان ، عشق مراهم گناه نیست

ره یافتن بجانب او بی‌رضا نه بو د

عطار در بخش دوم «جوهر ذات» ، جواب ابلیس را به صاحب سوال میارد :

در اول لعنتم کرد ست محبوب

به آ خر دا رمش امید مطلوب ...

مولانا در دفتر دوم مثنوی ، حکایهٔ «بیدار کردن ابلیس معاویه را که و قت نما زگذشت» میارد .ابلیس درجواب معاویه سر گذشت خود را بیان کرد و چون دوم بار پاسخ داد:

گفت:ما اول فرشته بوده ایم

راه طاعت را بجان پیموده ایم

گرچه مولانا در بارهٔابلیس، بمقایسهٔ حکیم سنایی، سخت‌گیرتر است،مگر عین مطالب رامیارد. ا قبال نیز در چند ین جاسخن از ابلیس میگویدوسیمای فاجعه انگیز او را ترسیم میکند، که‌عشق او قدیم بود ، مگر خود زوال یافت.اما اقبال ، درینجا ، بیشتر از آد میان شکایت میکند ، که د ستخوش شیطان گردیده دست‌به گناه میزنند ونامهٔ اعمال خود را سیاه وسیاه تر میکنند .ا قبا ل «نالهٔ ابلیس» رادر «جاوید نامه» میارد.

ای خداوند صواب و ناصواب — من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ گه از حکم من سر بر نتافت — چشم از خود بست وخود را در نیافت
بندهٔ صاحب نظر با بد سرا — یك حریف پخته تر باید مرا
آنکه گوید از حضور من برو — آنکه پیش او نیرزم با دو جو
ای خدا یك زنده مردی حق پرست — لذتی شاید که با هم در شکست

گویا که ابلیس چشم براه چنان آدمی زاد آزاده مرد است که شایستهٔ همان سجده باشد که ابلیس به حضرت آدم نکرده بود وتا آنروز برسد ، ابلیس سراسیمه و در تپ وتلاش است.

ازین مطالب به مطلب مشترك دیگر هرسه شاعر میرسیم : خواننده گان شعر سنایی سید انند که وی از «نردبان» بار ها ذکر میکند . آدمی باید پایه های نردبان را پیموده از مقامی بمقامی برسد چنانکه از «لا» بالا رود به «الا». در کلام مولانا نیز ، سخن از نرد بان آمده است.

سنایی میگوید :

در ره روح پست وبالا ها ست
کوههای بلند ودریا هاست

این مطلب را مولانا در مثنوی (دفتر اول بیت ۲۰۹۵) شرح داده است. سنایی در همین قصیده ، که در بلخ سروده ، بسی عبارات را میارد ومولانا آنرا در میان خود با ذکر میکند.

اینك کلام سنایی:

سالها باید که تایك سنگ اصلی زآفتاب
لعل گردد در بدخشان ، یا عقیق اندر یمن
ماه ها باید که تا یك پنبه دانه زاب وخاك
شاهدی را حله گردد ، یا شهیدی را کفن
روز ها باید که تایك مشت پشم ازپشت میش
زاهدی را خرقه گردد ، یاحماری را رسن
عمر ها باید که تایك کودکی از روی طبع
عالمی گردد نکو، یا شاعری شیرین سخن
قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه ای
بوالوفای کرد گردد ، یا شود وپس قرن (قصیده ص ۸۶)

یعنی که ظهور آزاده مرد روزگار درازی را بکار دارد وتا وی از مادر بزاید هزاران هزار بمیرند.

شیخ عطار درمنطق الطیر میگوید:

صد هزاران خلق شد آتش پرست

تا خلیل الله از آتش برست (منطق الطیر ۲۳۴)

شیخ عطار درجات و منازل پیشرفت وپختگی رابهمین گونه درابیات دیگر شرح میدهد .

چنین سیر درمیدان سلوک ازبرکت ایثاروقربانی پیایی عاشق صورت پذیرمیشود وحکیم سنایی درمثنوی سیرالعباد میگوید :

ازنباتی ملك توانی شد

وززمینی فلك توانی شد

سخنان مولانا جلال الدین درین زمینه معروف است:

ازجمادی مردم ونامی شدم

وزنما مردم به حیوان سرزدم

مردم ازحیوانی وآدم شدم

پس چه ترسم ؟ کی زمردن کم شدم ! (دفترسوم مثنوی)

مولانا این بیان را دردفترسوم وچهارم باشکالهای متعدد شرح میدهد . این سخنان وی بر اقبال هنگامیکه در ۱۹۰۷م رساله علمی خودرا تهیه میکرد تاثیرزیاد آورده است. اقبال ازروی آن نظریات خودراد رباره نموی خودی برساخته است :بنده باید خودی معنوی خودراچنان پرورش دهد که شایسته ایستادن درقبال پرور دگارومناجات بابرو ردگار گرددومشیت ورضای او تعالی رادرك نماید تاازروی آن این جهان رابهبود بخشد . چون بنده رااین همه آزمون ها نیرومند سازد آنگاه صدمه مرگ جسمی بوی زیانی نخواهد رسانید و نورشفق گون تجلی حق رامشاهده خواهد کردودرزندگی نوین در حریم پناهٔ خداوند گاررامخواهد یافت. اینست عقایداقبال که متکی برعقاید صوفیان همچو مولانا و حکیم سنایی غزنوی میباشد .

***

نزدیکی و قرابت این سه شاعرعارف تنهادر زمینه روحانی نیست. بخاطر بداریم که حکیم سنایی شاید نخستین کسی بود که ازمراحل مختلف زندگی در سیرالعباد سخن گفت ودرباره هر فلك شرحی داد. ازقمرتازحل وهمه بروج .مولانا جلال الدین بلخی این سیرافلاك راتقلید نکرده است امادر جاویدنامه اقبال مسافرت سماوی به نه سپهرازماه تازحل ودرپایان رسیدن درمحضر تجلي جلال حق بیان گردیده است .(ازفلك شمس سخن نمیگوید وشاید دلایل علمی امروزی مانع او شده است) .اقبال این سفر افلاك را یکجابا مرشد خود، مولانا طی میکند .تاثیر کمیدي الهی دانته

ایتالوی (متوفی ۱۳۲۱ م حدود ۷۲۱ ه ق) نیز اورا به کلام سنایی نزدیکتر میسازد. و دانشمند ممتاز شرق شناس عصر ما نیکولسن میرالعباد را شکل پیش آهنگ شاه کار دانته تشخیص داده است.

آیا سالک را بچه طریق، این طی منازل و این نموی شخصیت نصیب خواهد شد؟ بنده به چه گونه به امکان و مقام پرواز روح کامل جانب پروردگار واصل شود؟ جواب این همه در عشق است، و آدمی از فیض عشق به این مراتب میرسد. اقبال از زبان سنایی میگوید:

مومنان زیر سپهر لاجورد،
زنده از عشقند وني از خواب و خورد

سنایی گفته بود:

عشق دریای محیط وآب دریا آتشست
موجها آید که گوئی کوههای ظلمت است (۸۰۶)

همچنین مولانا بیان عشق را داده بود، وچنین اشعار سنایی را بیاد داشت:

زینها راز روی غفلت این سخن بازی مدان
زانکه سر در باختن در عشق، اول منزلست! (۸۱۴)

یکی از نمونه های تازهٔ این عقیدت خالص به عشق، دراشعار زبان سندهی شاه عبداللطیف بهیتی، در سرود او بنام «سور سورتهی» خوانده میشود.

آیا درس این عشق را چه کس میگوید؟ درس این عشق را صاحبان مذاهب نمیگویند:

عشق را بوحنیفه درس نگفت
شافعی را در او روایت نیست

این سخنان حکیم سنایی غزنوی را عطار ومولانا تکرار میکنند، مولانا در دفتر سوم مثنوی بیت ۳۸۳۲ مولانا میگوید:

آن طرف که عشق می افزود درد
بوحنیفه و شافعی در می نکرد

پس اگر این عشق را صاحبان مذاهب شرح نمیدهند، چه کس بیان میکند؟

فیلسوفان نیز بآن پی نمیبرند. در آثار سنایی دربارهٔ فلاسفه کلمات سخت ودرشت آمده است. حتی ابن سینا را که (یک قرن پیش ازو درحضرت غزنه آمده بود) رعایتی نمیکند. درنتیجه ابن سینا در کلام شاعران صوفی، درطی قرون، نمونهٔ نارسایی فلسفه در راه دریافت حق گردیده است. مولانا نیز، بزیر تأثیر پدرش بهاءالدین ولد، وتبصرات خشن بهدرینغ شمس تبریزی دربارهٔ

فلاسفهٔ ،در بسیار جاها، دانشمند فلسفی را «فیلسوف» حساب میکند . اقبال نیز با رهامرد فلسفی خشك را که نمونهٔ ان ابن سیناست به عاشق مشتعل از آتش عشق مقایسه میکند ، که نمونهٔ آن مولاناست:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت
این فروتر رفت وتا گوهر رسید
آن بگردابی چوخس منزل گرفت

اقبال اززبان سنایی میگوید:

بوعلی دانندهٔ آب و گل است
بیخبر از خستگیهای دل است
نیش ونوش بوعلی سینا بهل
چاره سازیهای دل ، از اهل دل !

سخن اقبال بما سخنان سنایی را بخاطرمیدهد ، که دریکی از زیبا ترین قصیده های خویش درنعت پیامبر اسلام سروده است:

رحمة للعالمین آمد،طبیبت زوطلب ،
چه از ین عاصی وزان عاصی همی جوئی شفا؟!
کان نجات و کان شفا کار بابسنت جسته‌اند
بو علی سینا نیارد ، در «نجات» ودر«شفا»

این قصیدهٔ سنایی ، بیان سورهٔ «والضحی» یعنی «سپیده دم» میباشد.

نسخهٔ جبر وقدر درشکل ور وی وموی اوست
این زلیلت می شود معلوم وان از« والضحی»

اشعار زیبای مولانا درنعت پیامبر اسلام ، که سرتاسر اشعارش آمده است ، بخاطر ما میاید .در پنجا نیز ، اقبال ، از روی شعور ، اهمیت این جنبهٔ شعر سنایی را در یافته است .چون اقبال درجواب از زبان حکیم سنایی غزنوی ، مقام عشق را در می یابد ، آنگاه سرچشمه ومنبع این عشق را چنین درك میکند که این شعاع آفتاب مصطفاست:

زنده بی تا ، سوز او درجان تست
این نگه دارندهٔ ایمان تست

مصطفی بحراست وموج او بلند خیز وامن دریا بجوی خویش بند

شباهت ونزدیکی لفظی ومعنوی میان سنائی ،وتلمیذ روحانی وی مولانا ، معلوم و روشن است . دربارهٔ اقبال باید تذکر داد که وی نخست ، به انتقاد پرداخت و سپس خود تلمیذ روحانی مولانا شد ، ونیز بعداً معنی حقیقی کلمات حکیم سنائی را در یافت .

مثلا این عقیدت را سخ که آدمی را زاد وتو شهٔ کمال ازقدر آن نصیب میشود . واز محبت وارادت و اعتماد بر پیامبر اسلام،اعتمادی که دران جستجوی فلسفیان مخل نباشد.

سالك را باید که درجستجوی مرد خدا باشد ،واین مقتضی جریان روزگاران دراز است .اما هر بنده را لازمست که پیوسته درپی آن باشد تادر زندگانی خود بآن برسد.سالك راستین،بصارت معنوی وباطنی دارد، که مولانا آنرا ستوده است واقبال از زبان سنائی میگوید :

بر درون شاخ گل دارم نظر غنچه ها رادیده ام اندرسفر

تأثیر روحانی حکیم سنائی غزنوی بر کلام مولانا نمایان است . هرقدر در آثار شعری حکیم سنائی بیشتر جستجو شود، دران ، کان افکار وعقاید ، که از روی لفظ ومعنی برتکوین زندگانی روحانی درمناطق شرقی جهان اسلام تاثیر آورده است ،باز یافته میشود .آنچه مولانا در بارهٔ مرشد معنوی خود سنائی گفته بود، عقیدهٔ همه ارادتمندان سنائی میشود :

گفت کسی : خواجه سنائی بمرد
مردن آن خواجه نه کاریست خرد !
کاه نبود او که بباد بپرید
آب نبود او که به سرما فسرد
شانه نبود او که بمویی شکست
دانه نبود او که زمینش فشرد
گنج زری بود درین خاکدان
کاو دوجهان را بجوی می شمرد

اقبال در یکی از آخرین رباعی های خود تصیبی را که ازان دو صوفی شاعر زمان قدیم حاصل کرده اند ، به نیکوئی ادا میکند :

نصیب از آتشی دارم که اول
سنائی از دل رومی برانگیخت !..

(ترجمه از انگلیسی بقلم روان فرهادی)

(c) ketabton.com: The Digital Library

مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغانی

با ارنست رینان فرانسوی در خصوص دین اسلام و علم

در جریان حیات پرازحوادث سید جمال الدین فرزندنامی افغانستان حادثه دیگری اتفاق افتاد که بظاهر علمی واکادمیك معلوم مي‌شود ولی درواقع بامحوراساسی رسالت اوارتباط نزدیك داشت. بنابرین هرکه ازسیرت نیکوی سید سخنی گفته باطناب ویاایجازازین واقعه ذکری کرده است وآن این بوده که یك‌تن ازعلماي تاریخ ادیان درفرانسه درنیمهٔ دوم قرن نزدهم بنام ارنست رینان خطابه‌ای دریونیورسیته سوربن تحت عنوان «اسلام وعلم» ایراد کردوبعدها همان خطابه دررو زنامه (دیبه) بتاریخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ بطبع رسیدوازهمین طریق وبه مساعدت دوستان عرب مقیم در پاریس سید جمال الدین بر محتواي خطابه رینان اطلاع یافت ونظراورامبنی براشتباهاتی دید که‌می بایست تصحیح شود. همان بود که‌ـ پاسخی مفصل بزبان عربی نگاشت وبه‌ضم نامه‌ای عنوانی مدیررو زنامه مزبور فرستاد که در هجدهم ماه می ۱۸۸۳ ترجمهٔ آن بزبان فرانسوی برصفحات روزنامه دیبه بچاپ رسیده پاسخ سید جمال الدین در تعدیل وتصحیح نظرات این د انشمندفرانسوی طوریکه ازاعتراف خوداوبرروی صفحات همین روز نامه پیداست خیلی مؤثر افتاد ومنظورسید جمال الدین برآورده شد واین رویداد در شرح حال زعیم آزادی و بیداری شرق بعنوان مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان بارینان مستشرق فرانسوی شهرت گرفته است.

خطابهٔ رینان مشتمل برسه نکته بود: (۱) یکی اینکه مؤرخان می گویند: علوم عربها، فنون عربها، تمدن عربها وفلسفه عربها. آنان درین گفتار براه خطامی روند چه‌قسمت بیشتر تمدن منسوب بعربها زاده قریحه عجم بوده چنانکه قسمت اعظم فلسفه منسوب بایشان مولودنصاراي نسطوری وبت پرستان حرانی است، بنابران نسبت دادن آنها بعرب ـ حاکی ازاشتباه و مبین عدم دقت در تعبیراست واز کسانیکه درجهان اسلامی بعنوان فلاسفه تبارز کردند بجزاز الکندی همه از تبار غیرعربی بوده‌اند.

دیگری آنکه دین اسلام به علم وفلسفه و کاوش آزاد ترغیب نمی کند وحتی بعلت اعتقاد به غیب خوارق عادات و ایمان تام بقضا وقدر سدراه بحث علمی می گردد وآنعده مسلمانان که دست به فلسفه یازیدند موردآزاروشکنجه قرارگرفتند یا کتابهای شان طعمهٔ حریق گردانیده شد یا در پناه امیری که بظاهر متدین می نموده بسر می بردهاند ولی باآنهم آنچه از فلسفه ایشان بما رسیده ارزش فراوانی نداشته جز فلسفه یونانی که تغییر قیافه داده چیزی دیگر نبوده وآنچه که ازین فلسفه ازراه اسپانیا بدست اروپائیان رسیده ترجمه مخدوش این فلسفه بوده اروپائیان سود حقیقی ازآن برنچیدند و هنگامی از آن حقیقتا فائده حاصل کردند که آنرا بار دیگر از منابع اصلیش بزبانهای خویش درآوردند اما اسلام مانع تامل خرد در بارهٔ حقایق اشیا شده وعقل مردمان کشورهای اسلامی نارسا است وازعلم متنفر بوده بحث وکاوش راکفر ونقصانی بیهوده می انگارد.

نکتهٔ سوم انکه نژاد عربی به طبیعت خود از فلسفه و نظر فلسفی دورتر از عقول سایر نژادها افتاده است زیرا انمدت که دور تسلط نژاد عربی بشمار می آید دورهٔ خلفای راشدین است وفلسفه و بحث علمی در اندوره پدید نیامد وصرف وقتی پدیدار گشت که عناصر عجمی مظفر شدند وعباسیان راعلیه امویان کمک نمودندوپایتخت خلافت را ازشام بعراق انتقال دادند.»

رینان خطابهٔ خود را باتعریف وستایش از قیمت علم و دعوت قاطبهٔ ملل چه شرقی و چه غربی بسوی علم بدینگونه پایان بخشید (پس علم روح هر هیئت اجتماعی است وملل با آن گامها به پیش برمی دارند وباعلم عدالت استقرار می یابد وعقل انرژی را استخدام می کند ..... وعلم جز بر پیشرفت استوار بر کرامت و آزادی بشر یاری نمی نماید. (۲).

باخواندن این خطابه که در روزنامه دیبه انتشار یافته بود ملاحظاتی خلق الساعه درذهن سید خطور کرد وهمان بود که ماحضر ذهن خود را بقید تحریر درآورده وبه اداره روزنامه فرستاد سید بعد از تعارفهای معمول و احیانا اغراق آمیز (۳) خلاصهٔ برخی از شرقیهادر قبال خاورشناسان است گفت که خطابهٔ رینان حاوی دو نکتهٔ اساسی است (۴):

یکی اینکه دین اسلام نظر بظهور خاص خود باعلم از درمقاومت وعداوت پیش می آید.

و دیگری آنکه عربها بطبع خویش شایستگی بحثهای ماوراء الطبیعی و فلسفی راندارند.

سید جمال الدین افغان در دفع نکتهٔ نخستین پرسش را بدین نحو طرح کرده گفت: خواننده هنگامیکه خطابه را از آغاز تاانجام مورد مطالعه قرار دهداز خود می پرسد: آیااین امرناهنجار

و شرا ز خود د ین ا سلام بظهور رسیده و با منشأ آن چهره ای است که دین اسلام دراوان انتشارش درگوشه واکناف جهان بخود گرفت وبا از عادات واخلاق مردمانی نبعان کرده که بپای خویش بحرم اسلام رفتند وبا بهای خویشتن بحظیرهٔ ان کشا نیده شدند وپس از طرح سوال بدین نحو سید چنین ابراز نظر کرد که ر ینان به یقین پاسخ انرا می د انسته ولیکن کو تاهی و قت ونداشتن فرصت مانع او گردید تا این نکته دقیق را روشن سازد . وبه ادامهٔ سخن در بارهٔ همین نکته سید جمال الدین افغان انگشت بردین مسیحی نهاده گفت آنچه در اسلام بوقوع پیوسته درسایر ادیان هم روی داده است. زعمای کاتولیك همانگونه که من می دانم هنوز ا ز کینه تو زی و بیکار، بانچه که از نظرایشان گمراهی وتد لیس قلمداد شده دست برنداشته اند .

اما دربارهٔ نکتهٔ د و م سید گفت — که عربها با پذ یرفتن آ ئین ا سلا م ا ز حا ل توحش بد رشدند ودر جهت ارتقای ذهنی و طرق پیشرفت علمی براه افتادند ود رساحت نهضت فکری و فلسفی با همان سر عت قطع مسا فت و سیر منزل کر د ند که تنها با سر عت فتوحات و پیشر فت نظا می ایشا ن د رخور مقا یسه است. د ر خلال یکقرن ا ز دانشهای یونانی وغیر یونانی بهر ها ا ند و ختند و در میا ن خو د و بقیه کشو ر ها که تحت نفوذ وسلطه ایشان واقع شدند باشگفتی خاص رو به پیش ر فتند .

روم و بیزانطه نه تنها مرکز عمدهٔ فلسفه وعلم لاهوت بلکه طبیعی بودند که تمام معارف انسانی ازان پرتو افشانی می کرد ولیکن وقتی فرا رسید که علمای آنها از بحث وتحقیق باز ایستادند و کتب ارجمندشان ازخاطره ها فراموش شدند وهنگامیکه عربها بذخایر فرهنگی ملل متمدن دست یافتند درهمان بیدانشی بسرمی بردند این علوم مندرس وازچشم افتاده را احیا ء نمودند وانکشاف دادندوچنان رونق وجلایی بدانها دادند که از پیش نداشتند .

آیا این رویداد اشارتی بلکه برهانی برذوق وشوق فطری ایشان درساحهٔ علوم نیست؟ این درست است که عربها فلسفه را از یونانیان بوام گرفتند واز اعاجم مواریث گزیده و مشهو رشانرا اقتباس نمودند ولی این علوم را که ازطر یق فتح بدست آورده بودند شرح و بسط دادند ودامنه آنهارا بگستردند. انسجام منطقی دادندو بمرتبهٔ کمال رسانیدند واین امر حا کی ازذوق سلیم ومبین موشگافی نظر ودقت ملاحظه است که بندرت سراغ می شود .

فرانسو یان، انگلیس ها والمانها بقدر عر بها ازروم و بیزانطه دورنبودند ولی با این وصف ازذخایر علمی این دو بلاد استفاده نبردند وار سطوتا وقتیکه قیافه عر بی را بخود نگرفته بود ازوی اطلاعی نداشتند و او را در روزگاری شناختند که مشعل مدنیت عر بی از قله کو های الپیرانس آغاز به پرتو

افکنی کرد و روشفابی آن بغرب رسید اما تاوقتیکه صبغهٔ یونانی خودرا نگه کرده بود و بانها نزدیك بود التفاتی بدو نکردند . آیا این برهان قاطع دیگری برمزایای عقلی عربها وعلاقهٔ طبیعی شان بعلوم نیست ! درحالیکه مسیو رینان خود این نکته راسلم می داند که کشور های اسلامی درخلال پنج قرن یعنی از ۷۷۰ میلادی تاقرن سیزدهم پرورشگاه علماء ومتفکران گرانمایه ای بوده اندوجهان اسلام درانهنگام بردنهای مسیحی برتری وتفوق داشت چه رینان می گوید : عده ز یادفلاسفه ایکه درقرون نخستین اسلام بظهور رسیدندمانند سیاست مداران معروف از اصل حرانی یا اندلسی یاعجمی خراسانی ویاازنصاری شام بودند . سیدجمال الدین بگفتار خود ادامه داده گفت : من نمی خواهم خصایص برجسته علمای عجم خراسانی را بدیده حقارت بنگرم وازنقشیکه دردنیای اسلامی داشتند اغماض نمایم ولیکن اینقدر می گویم که حرانی ها عرب بودند وعربها هنگامیکه اسپانیا را فتح نمودند اصل ونژاد خود را حفظ کردندوهمواره عرب بالی ماندند وزبانیکه حرانی ها چندین قرن پیش ازظهور اسلام بدان سخن می گفتند زبان عربی بود واینکه حرانی هاقبل از اسلام اعتقاد بدین صابئی داشتند این معنی را نمی رساند که باصل عربی انتساب ندارند و قسمت اعظم نصاری شام ازعربهای غسانی بودند که به دین نصرانی گرویدنداما در خصوص ابن باجه وابن رشد وابن طفیل روی این ادعا که درجزیرهٔ عرب تولد نه شده اند به هیچوجه نمی توان گفت که درعربی بودن خود کمتر از الکندی بوده اند وخاصة" اگر این گفته را مسلم انگاریم که برای تمیز ملتی از ملت دیگری راهی بجززبان وجود ندارد .

علاوه بر این اگر ماباصل نژادی نظرد اشته و از عوامل مؤثر ومشوق ملت پرورندهٔفردصرف نظر کنیم بدون شك به چنین نتیجه می رسیم که نا پلیون از فرانسه نباشد والمان وانگلستان دربارهٔ علمائیکه باین کشور ها رخت مهاجرت بستند ودر انهارحل اقامت افکندندادعای حقی بنمایند و ایشانرا ازخود بدانند .

سید جمال الدین افغان بعوامل گرایش این شعله بخاموشی تماس گرفته پاسخ خودرا برخطابه رینان بدین کلمات پایان داد (عقل موافق عوام الناس نبوده تعالیم آنرا بجز یکعده انگشت شمار نخبهٔ روشنفکر نمی داند . وعلم باز بیانی ودلکشی که دارد نمی تواند بشریت را کاملا ارضا کندوانسانیت نیازمندیك کمال مطلوب است وعاشق پرواز در افاق دور وتاریکی که فلاسفه وعلماء توان دیدو با کشف آنهارا ندارند . (۵)

بعد از خواندن پاسخ سید جمال الدین این سوال درذهن خطور می کند که اوچرابااین همه مشاغل سیاسی که داشت و باوجودمشکلات شرق که اینهمه او رابه خودمشغول ساخته بوددین

موضوع اهتمام ورزیده وحتی باارتباط باین موضوع رسالهٔ مستقلی در بارهٔ قضا وقدر نگاشته است. علت آن این بوده که رینان وامثال وی از سخن گفتن در باب موضوعاتی چنین می خواستند اسلام ونصرانیت رادرمیزان مقایسه بنهند تانخست مسلمانان ومسیحیان ارو پائی رامقابل هم قراردهند وسپس دعوای مظفرو غالب رادرقبال دعوای شکست خورده ومغلوب بگذارند (۶) وبدین طریق ایمان مسلمانان مشرق زمین رابا رزشهای شان تضعیف کنند وازاعتمادشان به نفس بکاهند تاداستان اشغال وحمایت شرق کهن سال را بزعم خود توجیه کرده باشند.

سیدجمال الدین افغانی که داعیه اعظم بیداری ورشد سیاسی شرق اسلامی بود وعلاوه برندای عاجل سیاسی پرورش ذهنیت سیاسی مسلمانان را نیز منظورنظرداشت چاره ناچار محمد عبده شاگرد مخلص خودرا هم در بن مبارزه عظیم باخود همنوا ساخت. استادوشاگردهردو می خواستند که اعتماد عقل سلیم روشنفکر رادر عصر نوین به عقیده ان اعاده کنندوموانع خرافات جمودوتقلیدرا زسرراه آن بسوی عمل برطرف سازند و برایش فلسفه ای در زندگانی تهیه ببینند که برقواعد وضوابط دین بی ریزی شده باشد تاخود رادر برابر فلسفه غرب متسلط مقهور ومبهوت نبیندوحتی این اقدام ایشان سودمندتراز کارعلمایی بوده که از دین اسلام دربرابر مبلغین حرفه یی دفاع می کرد ندچه ابراد ها ی اینها غالبا بدور الفاظ ومفاهیمی چرخ می زد که سایرادیان رابیشتر ازدین اسلام چه درگذشته وچه دروقت حاضر متضرر می ساخت. اماشبهاتیکه ازطرف متفکران غربی مانند رینان برانگیخته می شد نیازمند یک اندیشه عقیده مند بدین بود که با افکار تازهٔ ضد اسلامی علی الخصوص وضد دینی علی العموم روبا روشودو مقابله کندواین اندیشه ها درفکر ووجدان مسلمان سوالهایی راانگیزه می کردند که از شخص معتقد ومعتمد براندیشه اش و صاحب باطن مشحون از یقین انتظار جواب راداشت. عقل استادو شاگردش آراسته به چیز ها یی بود که عقل مسلمان روشنفکر در عصر خود ازعلایم اعتماد بنفس و براهین اقناع اقتضامی کرد. (۷) روی این اساس زعیم بیداری شرق علی الفور به غرض نهانی این خاورشناس وبه انعکاسات سیاسی خطابه او که بظاهر علمی واکادیمیک معلوم می شد پی برد وباپاسخ خویش فرصت را بروی ضایع گردانید.

سیدجمال الدین در رد نظر رینان تنهانبوده بلکه هم وطنان او اعم از معاصر و متاخر بدفع تهمت های وی پرداختند. ازجمله معاصرانش مسیو مسمر رئیس هیات اعزامی محصلان مصری در فرانسه بود (۸) که خطابه رینان راحاوی سه نکتهٔ مهم دانسته درخصوص نکتهٔ اولی تقریبا باوی همنوابوده وراجع به نکته سومی چندان اهتمام قابل ملاحظه یی مبذول نداشت وصرف نکته دومی را مورد توجه قرار داده گفت نمی توان در اسلام از چیزی سراغ گرفت که سدراه تقدم وارتقای علمی باشد بلکه برعکس مسلمانان در اعصار مختلف نایل به تقدم علمی آمدند ودین ایشان مانع

شان نه گردید از اینکه ازنصاری درقسمت هایی ازسر گذشت شان گوی سبقت بر بایند وتفوق حاصل کنند واز نظرهرسیاحی که درهمین روزگار بکشور های شان سفر کند نهضت ودست بردن بدامن علم مشهوداست. عجب این است که دوروز قبل از ایراد خطابه رینان چند تن ازعلمادر بر ابر همین محفل خطابه های ایراد کردند که درآنها نواوری عربها در زمینه علم حیات داد سخن دادند واین خطابه که درمجلهٔ علمی نشر شده مارا به ماهیت تمدن اسلامی در قرون وسطی راهنمایی می کند واگرمسیو رینان برآنچه که سدیو و دوزی در باب علوم، آداب، هنرهاو صنایع منسوب بعربهادر مؤلفات خود نوشته اند اطلاع می یافت آنچه راکه اکنون بعربها نسبت داده هرگزنمیداد. اگردین اسلام نسطوریان ومجوس و یهود را باین تقدم علمی که مسیو رینان بیان کرده اجازه داد پس چرا اکنون مشوق میلونها مسلمان براستمداد از علم قرار نگیرد.!

از متاخران لوئی ماسینیون فرانسوی شیخ اسلام شناسان را نام می بریم. اوبه نقد تاریخی برهان رینان پرداخت .برهان وي ازین قرار بود که لایاردمؤرخ انگلیسی درجریان گشت و گذارخود در شرق اسلامی مدتی در عراق ماند وچون بشهر موصل رفت بران شد که در بارهٔ اوضاع تاریخی و بازرگانی وغیرمشهرمعلوماتی بدست آورد بدین منظور به قاضی شهر رو آورد و استمداد جست و قاضی بنامه ای ندای اورا لبیک گفت وجواب وی طوری که رینان گوید بنحوي بوده که عدا و ت ذات البینی علم واسلام رانشان می دهد .رینان بااین نامه جعلی حملهٔ خود را بردین سلام اغاز نمود وبا همین مدرک اسلام را مخالف علم معرفی کرد .

ماسینیون راعقیده برین است که این نامه نه ازقاضی مجهول موصل بلکه ازخود رینان بوده است(۹) اول اینکه در نامه قاضی خطاب بکلمه اي گوسفند من، واردشده که این طرز بیان هم در عربی وهم در ترکی بکلی نا مأنوس است وقاضی بایدنامهٔ خودرا بیکی از ین زبان های شرقی نوشته با شدو مسیو رینان بااین طرز بیان می خواست به شنونده یا خواننده ایهام کند که این طرز گفتار از شیوهٔ های نامه نگاري متداول مردم مشرق زمین است .

دوم، نام این قاضی در دست نیست ووسیله ای هم برای شناخت صحت این نامه نداریم ولیکن با مراجعه بکتب همین مؤرخ انگلیسی معلوم می شود که قاضی مجهول الهویه موصل شخص بد خلق وبدنامی بوده و در برابر این مؤرخ رفتار ناشایسته ای ازخود نشان داده است حال آنکه او در نامه ایکه رینان از وی نقل میکند انسان بامدارا، خوش رفتار ودارای تعارفات دوستانه معرفی شده است .

سوم آنکه قاضی موصل درنامهٔ خود از ستارهٔ دنبال دار یکه اندك مدتی قبل از خطابه رینان

کشف شده بود اشاره می کند پس قاضی اگر از مردم نادان بود وتوجهی به مکتشفات علمی نداشت از کجا وچگونه از تازه ترین اکتشافات که درعلم هیأت آن عصر صورت گرفته آگاه بود؟ بالاخره تناسب وتعادلی که درین هریك از عبارات وقسمت های چهار گانه درنامهٔ قاضی بمشاهده می رسد همه از یك ادیب جلیل القدر ونویسنده توانایی مانند رینان ساخته است نه از یك مرد نادانی هم چون قاضی موصل که بقرار گفته رینان اینقدر جاهل بوده است .

رینان عنوان خطابه خودرا اسلام وعلم گذاشت، درخصوص جزء اول آن که عبارت از دین اسلام است هر کس که درین محفل حضور بهم رسانیده تاحدی معلومات دارد بنا برین نیازی برای سخن مفصل درین مورد احساس نمی گردد وتنها همین قدر باید گفت: اسلام دینی است که خداوند جل ـ جلاله برمحمد صلی الله علیه وسلم وحی فرموده از ایمان وعمل تشکل یافته که اولی درعقیده واصول قوانین اسلامی ودومی در شریعت وفروع ایمان تجلی می کند (۱۰) امادرباب جزء دوم که عبارت ازعلم است، باید پرسید که منظور رینان از علم آیا مجموعه ای از معلومات منظم است ویا او علم را بمعنی خاصی بکار برده است وچرا اینقدر اصرار و تأکید بر علم کرده واین نکته وقتی روشن می گردد که باندیشه های فلسفی مروج درفرانسه قرن نزدهم رجوع شود ودر انصورت معلوم خواهد شد که قبل از روزگار رینان یکی از هم وطنان او بنام اگست کونت در نیمهٔ اول قرن نزدهم فلسفه تحققی را بنیاد گذاشت (۱۱) بدین نهج که ماهیت و انکشاف نظر علمی را مورد مطالعه قرار داد و باین نتیجه رسید که دید علمی همواره از سه مرحله می گذرد واین سر احل سه گانه را بعنوان قانون نمو یاد کرد .

درمرحله نخستین که عبارت از شکل ربانی (فورم تیولوژیك) است پدیده ها همه بوسیله علل مافوق طبیعی تشریح وتبیین می شوند، درمرحله دومین که عبارت از تفکر نظری میتافیزیکی است (سپیکولاسیون متافزیك) عقل فردی وعقل اجتماعی علتهای شخصی (پرسنل) شبیه انسانی (کوازی هومان) را غیر ضروری نگاشته ولیکن هنوز پدیده ها وحوادث را معلول چیزها یی می داند که در زیر سطح پدیده جا گزین بوده ازنمودهای استوار برانها واقعی ترند واز نقد این دو روش اندیشه تحققی (پانسه پوزتیویست) بمیان می آید که عبارت ازمرحله سومین است. درهمین مرحله است که ترکیب موجوداتی که جداو مستقل ازجهان محسوس فرض می شوند مورد انکار قرار می گیرند .

این علم که بدان تحققی گفته می شود در حدود مدرکات محسوس منحصر مانده ازطریق عملیه انتزاع وتجرید به کشف قوانین لایل می آید واین قوانین بنوبت خود علتهای اشیاء نبوده بلکه چگونگی وقوع پدیده ها را توصیف می نمایند واین نه تنها درجهان بحیث کل بلکه درهر پدیده

که تحت تجربه حسی واقع شود صدق پیدا می کند .مرحله اولی نقطه انفصال،مرحله دومی نقطه انتقال بوده صرف مرحلهٔ سومی هدف ثابت ونها یی هر اندیشه را تشکیل می د هد .

هر گا ه یك مفهوم عام وشاملی بد ست آید که مورد استعما ل وسیع تری داشته و هر پدیده مصد اق آن باشد هدف عملی تحقق می یابد وانسان با همین ساختمان عضوی خاص خودمی تواند بصو رت مطلق (۱۲) بداند که علم چه می تواند بکند واین ما را قادر بر پیشگویی سا خته چنا نکه بما توا ن آنرا می د هد که طبیعت را تحت کنتر و ل د رآ و ر د ه آ نر ا برای تقد م و سعادت انسا ن استخدام کنیم وعلم بدون شك باید بتواند آیده الهای معینی در بر ابر چشما ن بشر یت بگذار د وانسانرا اخلاقا را هنمائی کند والهام بخشد، بنا بر ین می تو ا ن گفت که ا گست — کو نت فیلسوف فرا نسوی علم تحققی رانه تنها کافی برای توصیف چگو نگی و قوع پدید ه ها می دا نست بلکه برعلاوه این او معتقد بود که علم تحققی می‌تواند کما ل مطلوب وارزشهای ا خلاقی بشریت ر اتعین کند .

ا گست کو نت از هرج و مرج فکری وانحطاط معا یبرا خلا قی دوران خو د سخت هراسا ن بو د (۱۳) واز نظرش لازم بود که برای رفع این نقیصه و مدا وای بی نظمی در رفتار ا خلاقی چیزی انجام دا ده شود واگر بنا با شد که نظم ا ز بی نظمی عقلانی واخلاقی زاده شود تثبیت وبرقرار ساختن یك عقیده منسجم ضرو ری می باشد — وچون ا ز نظر او منبع اساسی و عمدهٔ این بی‌نظمی کشمکش میان علم ودین بود توجه خود را برهمین نقطه متمر کز ساخت. برقرار ساختن وفا ق بین علم ودین وهم چنان برگشت اقتدار دین و کلیسا از نظر وی ناممکن ویا نا مر غو ب می نمود و صرف یکراه امکان داشت و آن اینکه علم خود بیك دین تحول یابد ومفا هیم آن بقد ری ا نکشاف وتعمیم یابد که جانشین الهیات گردد. طرز د ید علمی وروش علمی توسعه و انکشاف کند وحیات باید بار دیگر برشالوده علم بنا و تنظیم گردد (۱۴) وتنها از همین طر یق می توا ن جهان را نجات داد.

رینان که در نیمهٔ دوم قرن نزد هم سی زیست در بارهٔ علم تحققی ،حدودوثغور قد رت آ ن نظر هموطن خود اگست کونت را بالوازم آن پذیرفت، بنابران میتافز یك والهیات را د ر پهلوی اینگونه علم زاید انگاشت - چنا نکه همین نظر تاقرن حاضر استداد یافته در مکتب فلسفی ا یکه به عنوان تحققی منطقی در تاریخ اندیشه عقل معاصر معر وف است باوج خود رسید واز همین جا ست که رینان در خطابهٔ خویش راجع به اسلام وعلم همین علم تحققی را منظور نظر داشته (۱۵) وآنرا باتعریف وستا یش از علم پایان داده ودرباب آن ابن همه ابرام وتا کید را نموده است.

سیدجمال الدین افغان در اینکه علم تحققی مفیدبوده وآثار نیکویش درحیات انسانی مشهود است بااین خاور شناس فرانسوی هیچگونه اختلاف نظری ندارد ولی این نابغه افغانی علم را در حیات انسان ضروری می داند امانه کافی. چه علم تحققی از اشیاء وحوادث همانگونه که هستند بحث می کند نه انطور که باید باشند. بنابرین می توان گفت که علم تحققی با ارزشها سر و کاری ندارد واگر ارزش درحیات انسانی مقام داشته باشد با یددرپهلوی علم تحققی مشعل دیگری هم باشد که راه انسان را بسوی سعادت روشن کند، وجدان وخاطر اورا در بارهٔ آنچه از احوال غیب ورازهای نهانی کون که نمی داند مطمئن وآرام سازد، زیرا اینهااحوالی اند که عقل محدود او نمی تواند برآنها احاطه کند وممکن نیست که حوادث زمان ومکان آنها را برایش ظاهر سازد (۱۶) ومنظور سید جمال الدین افغان درین مورد این است که دین رابطه انسان را با کافه وجود تعین می کند وهکذا آنچه از ظاهر وباطن، اشکار او نهان، گذشته و آینده که از ازل تا ابد امتداد یافته در قلمرو عقیده ایمانی او قرار می گیرد.(۱۷.) واین کار تنها ازعهدهٔ دین ساخته است نه از علم. علماء وفلاسفه تاریخ اندیشه بشری در قرون گذشته و همچنان در قرن حاضر بصواب نظر سیدجمال الدین شهادت می دهند(۱۸) در اروپای قرن نزدهم دوجریان بصورت برجسته وجود داشت یکی تعصب دینی ودیگری تعصب نژادی. درحین سخن گفتن از رینان واندیشه های او نباید چندان توجهی بروحیه دینی دوران وی مبذول کرد چه او اصلا بدینی ایمان نداشت وباید صرف از روحیه تعصب نژادی که آثار متعلق بشرق او را نگران ساخته است، با اختصا روافی بغرض ما از ین گفتار رو در ین مقام حرفی گفته آید تا به ارزش واقعی افکار او پی برده شود.

نخستین علایم تعصب، علایم تعصب نژادی برضد عربها درآثار تنمان متوفای ۱۸۹۲ میلادی بظهور رسید و رینان باسباحث خویش در تاریخ زبانهای سامی یك جامهٔ علمی بدان داد وبعد ها حمله خود را برعلیه تمام نژاد سامی آغاز کرد وخاور شناس المانی کرستیان لاسن متوفای ۱۸۷۶ در ین حمله باوی همدست شد(۱۹) تقسیم کردن انسانها بدونژاد سامی وآریایی از سعی و کوشش علمای تاریخ زبانها درقرن نزدهم که ارتباط آنها تا آن وقت معلوم نبود (۲۰) نشأت کرد ورینان اولین کسی بود که نژادسامی راپائین تر از نژادآریایی دانست(۲۱) .معاصران ومتاخران چون بگفته رینان از لحاظ دانش او در زبانهای زیاد سامی واز جهت با زدید وی از کشور های سامی زبان—اعتماد داشتند درین نظر ازومتابعت نمودند. رینان می گفت «نمی سزد که درنزد نژادسامی ازدرسهای فلسفی جویاشویم وازشگفتی های تقدیر این است که نژاد یکه ابداع خودرادر

زمینه ادیان به بلندترین مدارج اعتلاوقوت رسانید اندك بحث فلسفی بخصوص تولید نکرد و فلسفه درنزد سامی ها جز اقتباس محض بی حاصل وتقلید از فلسفهٔ یونانی چیزد یگری نبوده است»

ازین گفته بخوبی برمی‌آید که رینان سامی بودن رامدارحکم برتاریخ وارزش نظر فلسفی در نزد عربها گردانیده است .

اودر جای دیگری گوید: «از اشتباه وسؤدلالت الفاظ بر معانی خواهد بود که بر فلسفه یونا نی نقل شده بزبان عربی لفظ فلسفه عربی را اطلاق کنیم، بااین وصف که درجزیره عرب نه مبادی ونه مقدماتی برای این فلسفه بمیان نیامد وهمه آنچه که انجام یافته این بوده که همان فلسفه بزبان عر بی نگاشته شده است . برعلاوه این فلسفه جزدر نقاطی که ازجزیره عرب بفرسنگها دورافتاده اندمانند اسپانیا، مراکش وسمرقند شکوفان نگردید وبیشتر اهل آن ازنژاد غیر سامی بودند» پس معلوم میشود او نه تنها در خطابه خویش در سوربن مخالفت خودرا با طلاق فلسفه عربی بر نظر عقلی مسلمانان ابراز کرده بلکه درکتاب خود بعنوان تاریخ زبانهای سامی نیز همین نغمه راساز نموده است. و آنچه دربن بارهعلی الخصوص می توان گفت این است که رینان ازوجود زبان هندواروپائی بوجود قوم اریایی وازوجود زبان سامی بوجودقوم سامی استدلال کرد (۲۲) «و سابقالفظ اریایی پاره ای اوقات بجای هندواروپائی بکارمی رفت، درالمان منگام زمامداری ادولف هتلر تبلیغات غیرعلمی زیادی دربارهٔ قوم اریایی بمعنی مطلوب حزب نازی نوشته شدوعملا غرض ازلفظ اریایی مردم غیریهودی گردید. اگردر این همه خورجین های پر از دروغ یك گندم صدق وراستی پیداشداین بود که زبان عبری زبان هندواروپائی نیست بلکه ازالسنه سامی است که ارتباط نزدیکی باعربی دارد (که آنهم زبان سامی است) وکمتربا زبان مصری های قدیم مربوط می شود چیزی بعنوان (قوم) هندواروپائی (اریایی) یاقوم سامی وجود ندارد واشخاصیکه باین السنه متکلم اند بهمان اندازه ازیك تیره ونژاداند که مردم انگلیسی زبان امروزی قاره های دنیا »(۲۳).

اماسیدجمال الدین افغان به محیط اجتماعی اهمیت فراوان می داد وقایل به تفوق ناشی از نژاد نبود وزبان راسهمترین ارکان سلیت می دانست (۲۴) وانجا که او درا نتساب فلسفه ونظر فلسفی بعر بها بنحویکه د رپاسخ وی بخطابه رینان تذکار یافته پافشاری میکرد چنین باید گفت که سید جمال الدین شاید لفظ عرب رابیك معنی خاص بکاربرده آنرا بر کافه ملل ومردمانیکه درکشو رهای اسلا می بسرمی بردند وزبان عربی رادراکثر تالیفات خویش استخدام می کردند اطلاق میکرده وبدین ترتیب اعاجم خراسانی، هنود، ترکان، سوری ها، مصری ها، بربرها اندلسی ها وغیره راشامل می شود که درزبان کتب علم با هم انباز وهمه تبعه دولت اسلامی بودند. واستاد کارلو نلینو خاورشناس ایتالوی درکتاب خود بعنو ان

«تاریخ علم فلك در نزد عربها درقرون وسطی» لفظ عرب را بهمین معنی استعمال کرده است ورنه بهترین عنوان این فعالیت ذهنی وسوالید آن فلسفه اسلامی بوده وهست. ودرنزد ارباب خود بهمین اسم ورسم شناخته شده بود. ابن سینا در کتاب شفاء ودر کتاب نجاة تعبیر ستفلسفه اسلامی را بکار برده و شهرستانی در کتاب الملل والنحل از فلاسفه اسلام نام برده وهکذا لفظ فلاسفه اسلام وحکمای اسلام در کتاب اخبار الحکما و مقدمه ابن خلدون وارد شده است پس چه می‌شود اگر برین نظر عقلانی که درنزد مسلمانان وجود داشت اصطلاح فلسفه اسلامی اطلاق شود بدین معنی که با قطع نظر از زبان ودین ارباب آن، در کشورهای اسلامی ودرسایه دولت اسلام بظهور رسید ودرآغوش آن رشد کرد .

رینان بمنظور معلوم نمودن این نکته که دین اسلام ایا مانع تقدم علمی است و یا خیر، می‌توانست بقرآن مجید رجوع کند واگرچنین کاری می کرد حتما در صفت مؤمنان می دید که :(الذین یذکرون الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض یقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا- سبحانك فقنا عذاب النار) (۲۵) هکذا در قرآن مجید می دید که پروردگار عالمیان رسول خود را با ستزاده از علم تعلیم داده می فرماید: «وقل رب زدنی علما» (۲۶) وبالاخره می توانست بتاریخ اسلام رجوع کند واگرچنین کاری می کرد درآنجا حتما می دید که رسول اکرم تعلیم دادن سواد خواندن و نوشتن را به اولاد مسلمانان فدیه آنعده از اسیران جنگی قریش قرار داد که درجنگ بدر اسیر شده وتوان پرداخت فدیه را نداشتند اما در این مورد باید بگوییم که دین اسلام ازان دانش بیزار است وسخت برضدان مبارزه می کند که دعوت به الحاد کند وبه وحدت که اساس اسلام است خدشه در ذهن مسلمان وارد آورد وبنابرین اسلام مانع ان علم تحققی است که الحاد را ترویج کند ولیکن آیا علم تحققی بالضرور منجر بالحاد می گردد ومن گمان نمی کنم که عالمی پاسخ این سوال باثبات بدهد و اگر این استدلال درست باشد بیقین می توان گفت که دین اسلام هرگز مانع علم تحققی نه شده است ونه خواهد شد و اگر رینان اینطور می کرد هیچگونه نیازی بداستان جعلی قاضی موصل پیدا نمی کرد ولیکن او به سابقه روحیه قرن نزدهم که شیوه تاریخی را درزمینه تمام مطالعات متعلق بذهن بشری برگزیده بود معتقد بود که تاریخ صورت لازم علم هر چیزی است که تابع سنن زندگانی دگرگون شونده ومتعاقب باشد، پس علم زبانها تاریخ زبانها است وعلم ادب وفلسفه تاریخ اداب وفلسفه است چنانکه علم ذهن بشری تاریخ ذهن بشری بوده نه تحلیل زوایای روان فردی(۲۷). واگر این نظر پذیرفته شود پس می توان گفت که دین اسلام عبارت است از تاریخ آن نه مبادی و اصولی که در قرآن مجید و احادیث نبوی بیان شده اند و بنابرین می توان از عمل مسلمان ولو بنام بر اسلام دلیل

(c) ketabton.com: The Digital Library

گرفت یعنی می توان قاضی موصل را مدار حکم بردین اسلام قرار داد.

سیدجمال الدین افغان با این نظرو فاقی نداشته احیاءدوره های گذشته رامکن می دانست چنانکه با جنبش اصلاحی خودمی خواست مجد وعظمت منصرم مسلمانان رادوبا ره زنده کندواین نکته در فکرت اصلاح براساس مبادی وحی شده مضمر است، بنابرین انسان ازنظراو جزءمقوم نظامی نیست که درسایه آن حیات بسرمی برد، لذانمی توان ازعمل مسلمان بردین اسلام دلیل گرفت. این ازیکطرف وازطرف دیگر دین ایده الهایی را وضع و تعیین می کند که باید دررفتار آدمی زاده جامه عمل بپوشد وچون جامه عمل بوشیدو تحقق یافت بعد ازگذشت زمان جزوحوادث مورد بحث تاریخ قرارمی گیرد اماتاوقتیکه درحالت ایده ال باقی است تاریخ نمی تواند بمطالعه آن بردازد چه تاریخ باید ازحوادث گذشته طوریکه درزمان گذشته به وقوع پیوسته اند بحث کندواگر این استدلال مقرون بصواب باشد می توان گفت که دین اسلام با تاریخ آن یکی نیست.

نظررینان درخصوص این نکته که اعرابها و یامسلمانان درفلسفه ایکه بایشان منسوب است سهم اصیلی داشتندویاصرف از فلسفه یونانی تقلید نمودند متردد و متذبذب است، درخطابه خود که در یونیورسیته سورین ایراد کرداز اینگونه سهم اصیل انکارورزید ولیکن درجایی دیگر گفت. «درنزدمن درس نو وشگفتی ازین داستان اموخته می شودوآن اینکه فلسفه عربی یگانه نمونه اي ازفرهنگ نهایت عالیی بشمارمی رود که تقریبا بی آنکه اثاری ازخود بجای گذارد ناگهان متوقف گردید وازخاطره استیکه انراابداع کرده بود تقریبافراموش شد» (۲۸)

(عربهااز تفسیرآراء ارسطووسیله ای برای ایجاد یك فلسفه مملواز عناصرخاصی ساختند که تماما باانچه که درنزد یونانیان مطالعه می شد، مخالف بودوفلاسفه قرون وسطی هم چنین کردند) (۲۹)
(شایسته است که جنبش حقیقی فلسفی دراسلام رادرمذاهب متکلمان جستجو کنیم)(۳۰).

اگراین گفتار های وی درنظرگرفته شوند بوضاحت دیده می شود که اوقایل به حصه اصیل و ابداعی مسلمانان در فلسفه بوده است وروی همین تردد اندیشه بود که بعداز اطلاع بر پاسخ سید جمال الدین افغان بر خطا به اش اعتراف کرد که (بمن معلوم می شود که شیخ جمال الدین مرا با مجموعه ای از اندیشه ها آشنا ساخت وآن اینکه اسلام دراول وجود خود مانع از استقرار جنبش علمی در سرزمین های اسلامی نگردید ولیکن درنیمه دوم وجود خویش به اختناق جنبش علمی بر داخت) (۳۱) «من با شیخ از دیماه پیش اشنا شدم ودر خود حالتی احساس کردم که قبلا جزد ر برخورد با افرادقلیل آن حالت بمن دست نداده بود» (۳۲) نظر به آزادی اندیشه، شمایل کریمه وصراحت لهجه اود رحالی که باوی صحبت می کردم

(c) ketabton.com: The Digital Library

گما ن می نمو د م که خود را با یکی از اشنا یانم روبرو می بینم ومن بدون شك ابن مینایا ابن رشد ویایکی ازآن . . . . بزرگ راکه درخلال پنج قرن پیوسته برای آزادساختن انسانیت از قیود اسا رت صرف مسا عی می نمودند بچشم سر می بینم» (۳۳).

افراد سیدجمال الدین افغان برخطابه رینان باعث آن شد که او نظرخودرادر ین خصوص تعدیل وتصحیح کندوبدون شك در همین نتیجهٔ اخیر نظر یات ر ینان تاحد ز یادی تعد یل شده ومنجر گرد ید باینکه مبارزه بر ضد علم از ماهیت دین اسلام نیست بلکه ازطبیعت آن درنیمه اول وجودش تشو یق برعلم بوده نه در نیمه دوم آن.

برای اتمام سخن در بارهٔ منا ظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان بار ینان دانشمند فرانسوی درخصوص اسلام وعلم می خوا هیم این نکته رابیفزا ییم. اگر فیلسوف بکسی گفته شود که یك نظام فلسفی راپد یداورد و برا ی تثبیت آن اقامه برهان کند ویا نظام فلسفی بی را مرد ودانسته برد آن استدلال نما ید رینا ن به هیچوجه فیلسوف نبوده وسهم اصیل و ابداعی در ساحهٔ فلسفه نداشته (۳۴) است واز همین جا ست که فیلسوف معاصر ما برتراندرسل درکتاب خود تا ریخ فلسفه غرب وفلار درکتاب خویش تاریخ فلسفه درحین بحث از فلاسفه قرن نزدهم اروپاحتی بادی از اونکرده اند واز مؤلفان شرقی دکتورطه حسین درکتاب حافظ وشوقی بصورت عابرانه و استاد کبیر عباس محمود العقاد درکتاب محمد عبده بصورت طنز آمیز اورا فیلسوف خوانده اند (۳۵) بدون آنکه علت این توصیف را بیان کنند اما محمدعلی فروغی (۳۶) و شیخ مصطفی عبدالرازق (۳۷) تاحدی به تفصیل ازوی سخن گفته اوراحکیم ویافیلسوف گفته اند ومرتضی مدرسی چهاردهی (۳۸) از همین موضوع زیر عنوان «د و فیلسوف شر ق وغرب سید جمال الدین وارنست رینان» حدیثی بمیان اورده است. ازنظر من اطلاق لفظ فیلسوف براوحا کی از اشتباه وعدم د قت درتعبیر است وغالبا برای آن صورت گرفته است تاوالایی مقام سید جمال الد ین را از ین طر یق هم نشان دهند اما واقع این است که شهرتی که نصیب وی در شرق اسلا می گردیده تاحدی زاده استشر اق وتاحدی مولودحادثه متعلق بهمین مناظره است. ازشهرت سیددرشرق اوازه رینان در ان بلند رفت ز یرا هرکس که سمرت نیکوی سید رانوشت از ین حادثه بنحوی از انحاءیادی کرد امامن نمی دانم که خود سید شهرت اشنای فرا نسوی خو د را معلول چه می دانسته ا ست .

آنچه مسلم است این است که ر ینان یك علا قمند تار یخ اقوام سامی ادیان قدیم بوده لیکن اگر امانت داری بیطرفی وبیغرضی را ازصفات مشخصه علماء بدا نیم وعالم باید واقعیت راتاانجا که مقد ور اوست طوریکه هست منعکس سازد دلایل مؤید و معارض رابدون شتاب علی السو یه

درمیزان سنجش گذارده و بعدها با کمال نزاهت وا نکار ذات اصدار حکم کند به مشکل می توان صفت علم وعالم بودن را بدو نسبت داد. آورده اند که ارنست هیکل (۳۹) متوفای ۱۹۱۹ باری در قیافه جنین حیوانی تزویر کرد تا به جنین انسان شباهت نزدیک پیدا کند تا از بن طریق نظریه خودرادر باب تطوربه اثبات رساند وامید داشت که پس از بن رویداد نام او در آفاق معروف و مشهور گردد. این تزویر نهان نماند. هنگامیه اکادیمی برلین صدمین سالگردخود راجشن می گرفت علماء راازگوشه وکنار برای اشتراك در ین جشن فراخواند ولی د عوت راشا یستهٔ این هم وطن خو یش ندانست - بنابرانچه که همین اکنون تذکرداديم چون انتقاد دانشمند فقیدلوئی ماسینیون شیخ اسلام شنا سان ، برداستان قا ضی موصل را کس نتوانسته رد کندو مقرون بصواب است ورینان انرا برای رسیدن بمنظورخاصی جعل کرده است فاقد برجسته تر ین صفت عالم می گردد.

***

ضمیمه : شناسایی با ارنست رنان نـو یسندهٔ فرانسوی - متو لد ۱۸۲۳ متو فی ۱۸۹۲

درکود کی ونوجوانی شا گردی میکرد تااینکه کشیش کاتولیك شود . امادر ۲۲ سالگی تغییر فکری داد ومعتقدبه این شد که بایدشعروادب ونیزسیانس بشری جا گزین مسیحیت ودیگر ادیان شود . از همین جا با اهل ادیان مخالف افتاد .

رنان به بر رسی ز بان های قدیم ارادتمندبود و ز بان های سامی رامطالعه کرد در ۱۸۶۰ و ۱۸۶۱ به فلسطین سفرنمود ودر ۱۸۶۳ رساله تاریخ منشاء مسیحیت را چاپ کرد ومطلب او این بود که مسیحیت عقلانی وانتقادی را ایجادواستوار کند . کتاب زند گانی مسیح را باهمین روحیه نوشت و باین موجب ازتدریس در کرسی کولژ دوفرانس معزول شد.

این کتاب بلشیوهٔ شاعرانه اماعبارات عقلانی تحریرشده بودوعیسی علیه اسلام را یك مردبی نظر خوانده بود (درحالیکه مسیحیان به عیسی صفات ربانی می دهند).

بعدترتاریخ قوم اسرائیل را نیز نوشت (۱۸۸۷) ومقصد اوآشتی دادن حس دینی و تجلیل سیانس بود. در رساله ریفورم ذهنی واخلاقی عدم اعتمادخود را به دیموکراسی اظهارکرده است. یونان باستان را می ستود و می گفت دران جابین زیبائی و عقل و پرستش ارباب انواع توازن و آهنگ برقرار بود.

شهرت ارنست رنان که درقرن ۱۹ معتبر بود درقرن ۲۰ ازمیان رفت زیرا:

۱ــ مطالعات رنان در زمینه ز بان های سامی دروقت خود قابل توجه بود باپیشرفت مطالعات مزبداز اعتبار افتاد و شرق شناس واثق بحساب نمی آید.

۲— گرچه بعضی مطالب عقلانی را درطرز تحلیل مسیحیت وارد کرد امانظر یات وی در بارهٔ مسیحیت عقلانی شکست یافت. مسیحیان کاتولیك از و پیروی نکردندوآن ارو پائیان که عقیدهٔ خودرا در مسیحیت ترك کرده بودند نیز باومعتقد نشدندو فیلسوف واثق نیز بحساب نمی‌آید.

۳— در ۱۸۵۱ مقاله یی را جع به منشاء اسلام در مجلهٔ دوجهان چاپ پار یس نوشته که مدتی مورد علاقهٔ شرق شناسان ماند با اسلام بود امادراثر نشرات استا دفقیدلویی ماسینیون که عدم صداقت رنان را در تحقیقات اسلامی ثابت کرد (مجله مطالعات اسلامی چاپ پار یس ۱۹۲۷ جزو ۱۱ صفحه ۲۹۷ تا ۳۰۱) اکنون اسلام شناسی آثار رنان را مرجع واثق نمی‌دانندو بآن حواله داده نمی‌شود.

خلاصه اینکه امروز ارنست رنان محض بحیث یك نو یسندهٔ قرن نزده فرانسه شناخته میشود که سبك شاعرانه را در بیان مسیحیت عقلانی بکار می برد واهمیت وتاثیر این تلاش اوهم زنده نمانده است.

۴— سخنرانی ارنست رنان که سید جمال الدین افغانی پاسخ آنرا داد درفرانسه در همانوقت (۱۸۸۳) مورد مخالفت یکعده شخصیتهای فرانسوی آمد ودیگر دانشمندان اسلام مانند نامق کمال بزبان عثمانی نیز جواب رنان را نوشته اند که بصورت رساله به ترکی عثمانی چاپ شده است.

مآخذ:

۱— صفحه ۸۶ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین ۱۹۴۸ مطبعهٔ مصر.

۲— صفحه ۸۶ — ۸۷ زعماء الاصلاح فی العصر الحد یث اثر احمد امین .

۳— صفحه ۴۳ اسلا م و علم ترجمه وتو ضیحات سید هادي خسرو شا هی ۱۳۴۸ مطبعهٔ محمد علی علمیه صفحه ۸۹ زعما ء الاصلاح فی العصر الحدیث — احمد امین

۴— صفحه ۴۳ اسلام و علم تر جمه وتوضیحات سید هاد ی خسرو شاهی .

۵— صفحه ۹۱ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین .

۶— صفحه ۲۵۸ محمدعبده، اثر عباس محمود العقاد دار مصر للطباعة.

۷— صفحه ۲۵۷ محمدعبده، ا ثر عباس محمود العقاد .

۸ — صفحه ۸۷ — ۸۸ زعماء الاصلاح فی العصر الحد یث ا ثر احمد امین .

۹— صفحه ۲۲ — ۲۵ اسلام وعلم ترجمه وتو ضیحات از سید هادی خسروشاهی.

۱۰— صفحه ۷ — العقاید الاسلامیه اثر السید سابق ۱۹۶۷ دارا لنصر للطباعه .

۱۱— صفحه ۲۸۶ — تاریخ فلسفه بقلم فول لر.

۱۲ — صفحه ۳۸۵ — تاریخ فلسفه بقلم فول لر.

۱۳ — عین ماخذ ۳۸۵

۱۴ - صفحه ۳۸۵ تاریخ فلسفه بقلم ژول لر

۱۵ - صفحه ۱۱ - ابن رشد والرشیدیه اثر ارنست رینان ترجمه عادل زعیتر ۱۹۵۷ - دار احیاء الکتب العربیه.

۱۶ - صفحه ۲۴ حقایق الاسلام وآیا طیل خصومه، اثر عباس محمود العقاد ۱۹۶۶ دار الکتاب العربی.

۱۷ - صفحه ۲۲ - ۲۳ عین ماخذ .

۱۸ - صفحه ۲۸۴ - ۲۸۶ - اسس الفلسفه، اثر دکتور توفیق الطویل ۱۹۶۷ مطبعه لجنة التالیف و الترجمه والنشر .

۱۹ - صفحه ۹ تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیه اثر مصطفی عبد الرازق ۱۹۶۶ مطبعه لجنة التالیف والترجمه النشر.

۲۰ - صحفه ۶ ج ۱ - تاریخ جهان نو اثر را برت روزول بالمر ترجمه ابوالقاسم طاهری.

۲۱ - صفحه ۱۰ تمهید التاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر مصطفی عبدالرازق.

۲۲ - صفحه ۱۰ تمهید لتاریخ الفسلفه الاسلامیه اثر شیخ مصطفی عبدالرازق .

۲۳ - صفحه ۶ ج اول تاریخ جهان نو اثر را برت روزول بالمر ترجمه ابوالقاسم ۱۳۴۹ - امیر کبیر.

۲۴ - صفحه ۸۴۸ سید جمال الدین افغان واندیشه های او، مرتضی مدرسی چهاردهی.

۲۵ - قرآن مجید، ایه ۱۹۱ سوره آل عمران - ۲۶ - قران مجید ایة ۱۱۴ سوره طه.

۲۷ - صفحه ۱۴ ابن رشد و الرشید یه اثر ارنست ریفان ترجمه عا دل زعیتر ،

۲۸ - ص ۱۱ - عین ماخذ .

۲۹ - صفحة ۱۲ تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیه اثر شیخ مصطفی عبدالرازق.

۳۰ - ص ۱۲ عین ماخذ

۳۱ - صفحه ۹۳ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.

۳۲ - صفحه ۹۴ - اسلام وعلم ترجمه و توضیحات سید هادی خسروشاهی.

۳۳ - صفحه ۹۲ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین .

۳۴ - صفحه ۲۰۹ ج ۳ سیر حکمت در اروپا اثر محمد علی فروغی ۱۳۴۴ کتاب فروشی زوار .

۳۵ - صفحه ۲۴۶ محمد عبده - ۳۶ - صفحه ۲۰۹ سیر حکمت در اروپا.

۳۷ - صفحه ۹ تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه.

۳۸ - صفحه ۶۸ سید جمال الدین افغان واندیشه های او.

۳۹ - صفحه ۲۰۹ اسس الفلسفه اثر دکتور توفیق الطویل ۱۹۶۷ مطبعه لجنه التالیف والترجمه والنشر .

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهندوی شاه علی اکبر

بمناسبت تجلیل ازحکیم سنایی غزنوی
نهصد سال پس ازتولد وی

مقایسه طریق التحقیق باآثار دیگر

حکیم سنایی غزنوی

سالها بین محققان شایع بود که کتاب «طریق التحقیق» ازآثارسنایی است، بالاخره دانشمندی پیدا شد که بگوید : این کتاب اثر سنائی نباشدوازشخصی بنام احمد بن حسن بن محمد نخجوانی باشد .

ازهماندم که باغلی بواوتاس دانشمند سویدنی نسخه یی ازطریق التحقیق را که بصورت انتقادی چاپ نموده بود ازروی لطف براهم داد درچهار صفحه مختصرتقریظ وانتقادی نوشتم ودر شماره دوم سال ۲ ۲ نشراتی مجله ادب نشر کرد م .

امسال درشماره های اسدوسنبله روزنامه انیس دومقاله ازدوتن دانشمندافغانی نشرگردید که مؤید همان نظر متداول بود که طریق التحقیق ازآثارحکیم سنایی است .(۱)

برانشدم تاوجوه مشابه این اثر راباآثاردیگرحکیم تاجایی که فرصت دست د هد موجز ارائه دارم . که اینك بسیار مختصر تقدیم میدارم :

۱- ایراد آیات واحادیث ومقوله های عربی :

حکیم سنایی بمقایسه عارفان دیگر درهمه آثارمنظوم ومنثور خویش ایات، احادیث و مقوله های عربی رابیشتر استشهاد اسی آردو کلام خود رابدین شیوه دلپذیروستدل می سازد. شیوه اوست که آیات واحادیث را برای رعایت وزن شعر ناتمام وتلمیح گونه می آرد وبقیه را برای خواننده می گذارد.

---

(۱) استاد علی اصغر بشیر، ناظم طریق التحقیق کیست؟ روزنامه انیس، شماره های مورخه ۲۳، ۳ سرطان و ۶ اسد ۱۳۵۶ - پوهنوال سروزهمایون: ناظم طریق التحقیق کیست؟ شماره های مورخه ۲۰، ۲۷ اسدو ۳، ۸ و ۱۲ سنبله ۱۳۵۶ .

مولینا جلال‌الدین بلخی درین زمینه پیروحکیم سنایی است .

این اسلوب درطریق التحقیق وحدیقة الحقیقة همسان است وهمگونی آنها اشکار است که من بجهت احترازاز اطناب ابیات رانمی آرم واینقدرمیگویم که طرزاشاره به آیات و احادیث در مثنوی هم به حدیقه شباهت دارد .

۲ـ متن طریق التحقیق :

حکیم سنایی د ران کتاب (بیت های ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۰) نام طریق التحقیق، کارنامه وحقیقه رامی‌بردوبزعم این بنده این امراشاره به‌آثار خودش: یعنی حدیقة الحقیقه ،طریق التحقیق وکارنامه بلخ خواهد بود. چنانکه از سیاق کلام نیز همین دلیل پدیدارمی شود :

داد ایزد شمار تو نقش — نام کرده طریق تحقیقش
دراین گنج خانه بگشادم — وین سخن را اساس بنهادم
نقش این کارنامه می جستم — تربوسید خامه و دستم
زین نمط هرسخن که‌آن سنست — به حقیقت طراز هر سخنست

ودر دیوان اونیز همینگونه اشاره رفته است :

راهیست حقیقت که در و نیست تکلف
زنهار مکن در ره تحقیق توقف

(ص۳۳۷)

۳ـ تکرار بعض لغات و مطالب :

مطالبی هم‌چون سبحانی ازبایزید بسطامی و اناالحق منصورحلاج ولیس فی جبتی سوی الله جنید وامثال اینها درهمه آثارسنایی مکرر دیده می‌شود. واینهم (ترك خودی) واشاره به فنارا نشان‌میدهد .

هرآنکه شربت سبحانی وانا الحق خورد
به‌تیغ غیرت او کشته در هزار قتال

(دیوان‌ص ۳۵۱)

نه زبیهوده گفت وناداني — با یزیدار بگفت سبحانی

(حدیقه ص۱۱۳)

دیگری اوفتاده در تك وهوی — لیس فی‌جبتی سوی الله گوی

(طریق التحقیق بیت۳۹۲)

وآنکه او گوهرمحبت سفت — بزبان وبه دل انا الحق گفت

(طریق التحقیق بیت ۳۹۳)

واز دیگر کلماتیکه مکرر در اثارش می‌آید: هزل،جد،مبدع،وهم،توهم، علیین، ترهات ونبی است. که چندی از ان را مثال می ارم:

اندر ان دم که مبدع اشیا — کرد نقش و جود تو پیدا

(طریق التحقیق ص ۱۸ بیت ۳۲۶)

واهب العقل ملهم الالباب — منشیء النفس مبدع الارباب

(حدیقه — باب اول)

بگذر از وهم واین سخن بگذار — کی بود وهم مدرك اسرار

(طریق التحقیق ، ۲۱ - ۳۶۶)

واهب نطق و کاتب منشور — مبدع امر ومبدع ماموور

(سیر العباد ص ۱۵۱)

ست جولان زعزذاتش وهم — تنگه میدان ز کنه وصفش فهم

(حدیقه — توحید)

چون زدریای وهم درمی سفت — درمیان حدیثی با من گفت

(ص ۲۳ تحریمة القلم، خلیلی ۱۳۳۸)

حکمت از خبث تو سرود اید — نبی از جهل تو فرود آید

(حدیقه - بیت ۹۱۹)

سوی سر نبی نیارد گوش — چون زبانی نصیح گوخاموش

(۹۳۲ - حدیقه)

۴ - استعمال لغات :

سنایی رحمه‌الله در اشعار ونوشتهای خودلغات ومصطلحاتی را بکار می‌برد که بعضا مختص به محیط ومولداو یامخصوص خوداوست که‌ازان گونه درآثار اوبسیار می‌یابیم وبسیاری از انها در همه آثارش مانند طریق التحقیق آمده‌است که‌برخی از آنها را درینجا شاهد می آرم:

رخ: که‌بمعنای روی،وجه،دانه‌سطرنج بکار می رود.

باتش‌رخ اوزه که‌یافت گز تف‌عشق — هزار جان و جگر سوخت زلف‌دود آساش

(حدایقه - ۳۱۴)

بود روزی مبارک و فرخ — کاین سعادة نمود ما را رخ

(طریق التحقیق ۱۳-۲۱۱)

در ره عاشقی جفا نه رواست — هم رخ دوست در بلا نه رواست

(حدیقه ۳۵۷)

مرائی : ریا کار وخود نما .

در طریق التحقیق (ص ۳۲) گوید : فی مذمة الریاء والمرائی.

هر که در راه عشق صادق نیست — جز مرایی وجز منافق نیست

(دیوان ص ۱۷۲)

در مکاتیب : «عجب نبود که طلعت مجد تو مستدرک مطالعه هوا جسی نبود ورای هر مرائی بکنگره کنه جمال تو نرسد» (مکتوب اول — ص ۱۱)

درصفحه ۱۴۵ سیر العباد الی المعاد (چاپ کابل) عنوانی است : «صفت مرائیان».

هزل ور یشخند :

توشناسی که نیست هزل ومحال — نوش کن زود وخاک برلب مال

جاهلان جمله ناپسند کنند — و زسر جهل ریشخند کنند

(تعلیقات مکاتیب ص ۲۳۶)

هزل را خواستار بسیار است — زنخ وریشخند بس یار است

(طریق التحقیق ۵۱-۹۱۱)

مات : این لغت در زبان دری افغانستان با افعال معاون گردان می‌شود. نیز در زبان پشتو بعین معنای «شکست» مستعمل است وسنایی آن رابه همین مفهوم بکار برده است ودر بازی سطرنج معمول است که حکیم هم بمعنای «شکست» محض وهم «بمعنای شکست در سطرنج» استعمال کرده است .

هر که در راه عشق گردد مات — درجهان کمال یافت حیات

(طریق التحقیق بیت ۵۰۸)

شه پیل نپنی بمراد دل معشوق — تادر کف عشق شه اومات نگردی

محکم نشوددست تودر دامن تحقیق — تا سوختهٔ راه ملامات نگردی

(دیوان ص ۶۲۷)

رسته: این کلمه در افغانستان بمعنای (صف وقطار)است و حکیم هم این مفهوم را در در نظر داشته است .

راستی کن که اندر ین رسته نشود جز براستی رسته
درین رسته که مسکن تست نفست ار کژ روست دشمن تست

(طریق التحقیق ۷۲۸-۲۹)

اندر ین رسته رستگاری کن تا دران رسته رستگار بوی

(دیوان ص ۱۰۵)

نوی: تاازان قطر ها بگوش نوی وحده لا شریك له شنوی

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۲۵۲)

نغمهٔ مطربان بگوش نوی وحده لا شریك‌له شنوی

(طریق التحقیق بیت ۱۴۹)

درواقع این دو بیت در هر دو اثر برای افاده یك مطلب است .

ترهات: ورنه‌دینی کزین‌حیات‌بود دین نباشد که‌ترهات‌بود

(حدیقه، حبیبی — ب ۳۴۹)

گر نه یی هرزه گوی و دیوانه تا کی این ترهات‌وافسانه

(طریق التحقیق ب ۳۴۲)

میل اینها به ترهات بود فعل شان بدترین صفات بود

(همو)

خاص‌در بندلذت و شهوات عام در بند هزل و تراهات

(سنایی - المعجم فی .. ص۲۹۹)

وشاق‌وو ثاق :

این دو کلمه که یکی نام حیوانی که آن را «سیاه‌گوش» گویند ودیگر اکنون به تلفظ (اتاق) باقی است .و هر دو کلمه هنوز زنده است . (مجله ادب شماره دوم۱۳۵۴).سنایی این دو لغت را بمعنای امروزه آن بکار برده است:

دو وشاقند بسته در دو وثاق بر میان بهربندگیت نطاق

(بیت ۸۲۶ طریق التحقیق)

بدل وشق بپوشیدی درع بدل جام گرفتی زو بمن
(دیوان ص ۹۹۲)

۵ـ مشابهت از نگاه ترکیب لفظی :

در اشعار و نثر های حکیم سنایی غزنوی ترکیب های لفظی : اضافت های استعاروی و دیگر و نه مرکبات مشابه وجود دارد، در طریق التحقیق و دیگر آثار او بکسان دیده می‌شود که من با ب مقایسه چندتا از ان‌را می آرم :

الف ـ برای ضرورت شعری ترکیب (ن) نفی با (ز) اضافت .

از حدیقه :

بیش بودند نز پی دو نیش بیش بود ند بهر افزونیش
(ص ۲۰۱)

باتو چون رخ در آینهٔ مصقول نزرهٔ اتحاد و روی حلول
(ص ۸۲)

چون درون رفت قیس در مسجد نز سر هزل بلکه از سر جد
(۱۲۹)

از طریق التحقیق :

نز برودت در و اثر یابی نز حرارت در و شر یابی
(ص ۹ بیت ۱۳۷)

ازپی توز عدم مابه جهان آمده ایم نزبرای طرب ولهو وفغان آمده ایم
(دیوان ۹۴۹)

از خبر نز سر معاینه یی قبله شان گشته روی آینه یی
(سیر العباد ص ۱۴۳)

نه چو افلاک انجمش انجام نز برش جنبش ونه زیر آرام
(سیرالعباد ص ۱۵۱)

ب ـ آن به عوض او :

اقتلوا المشرکین فرو خوانده بمرتیغ حکم آن را نده
(طریق التحقیق بیت ۱۰۸)

توهمان دیده یی زصورت آن کاهل صورت زصورت سلطان
(حدیقه ۹۰۳ چاپ حبیبی)

ج-مرکبات اضافت استعاروی:

از طریق التحقیق:

چشم جان	بیت ۳۵۰
سایه عز	رر ۳۵۳
سایه عمر	رر ۳۵۶
بوستان انس	رر ۳۵۸
جام معرفت	رر ۳۸۱
گوهر محبت	بیت ۳۹۳
ایجد عشق	رر ۴۳۵
بار حرص	رر ۴۵۱
آب صدق	رر ۵۰۵ ... و غیره.

در دیوان حکیم:

سایه طبع	ص	۱۹۶
جاروب لا	ص	۱۹۷
قفص چرخ	ص	رر
نگارخانه امر	ص	۱۹۹
تعریحرا لا الله	ص	۱۹۹
اقلیم عشق	ص	۲۰۱
بادیه قهر	ص	۲۱۰

ونیزدر دیوان حکیم:

کعبه قبول (ص ۲۱۰) باغ رای (ص ۲۱۲) جامهٔ ناموس (۵۰۶)، چرخ فضل (۲۱۲) لولوء اوصاف (۲۲۱)، خانه طامات (۵۰۶) وکعبه افاق (۵۰۶) .... وامثال اینها.

هر گاه هردو اثر را از نظر اینگونه مرکبات و رانداز کنیم نمك درمی بابیم که هرد و اثر زاده یکطبع اند.

۵- تجزیه کلمات برای حفظ وزن شعر

در دیوان حکیم همچون طریق التحقیق وحدیقه بارها برای حفظ وزن شعر اسماء وافعال را به‌حروف تجزیه کرده وعین تلفظ حروف را مدار اعتبار قرار داده است تاهم مطلب افاده‌وهم وزن شعر درست شود.

در طریق التحقیق

عشق راعین وشین وقاف مدان بلکه سر یست در ره حرف نهان

(ص ۲۸)

کاف ونون چون یکدگر پیوست شد پدید آنچ بود و باشد وهست

(ص ۲۰)

حدیقه:

کاف و نون نیست جز نبشتهٔ ما چیست کن سرعت نفوذ قضا

(ص ۸۲)

دیوان:

عین وشین وقاف را آنجا که درس عاشقی است جز که عین وشین وقاف انجاد گر تفسیر نیست

(ص ۹۴)

۶ - مشابهت از نگاه ایراد حکایات

حکیم سنایی برای ذهن نشین وموثر ساختن مفاهیم و مطالب تصوفی بسیاری اوقات به ایراد امثال وحکایات دست یازیده است. مگر در ین عمل شیوه خاص دارد که میتوان آنرا به چند ماده مختصر اتیآدر آورد:

الف - اصل حکایه را با آوردن حد اکثر سه یا چهار بیت خلاصه میکند و آن را بر اغاز مطلب و تمهید کلام خویش کافی می‌شمارد وانگهی سر اصل مطلب می رود وا ز اصل مطلب که اندرز است به درازا سخن میگوید-وتشبیب ونسیب اودر قصیده ها ومثنویها اطناب ندارد و درین امر اندك شباهتی با ناصر خسرو می رساند.

ب -- اطناب در ایراد مطلب، علی رغم او مولینا جلال‌الدین بلخی در مثنوی ومولینا جامی در «هفت اورنگ» نخست حکایه را به تفصیل می‌آرند ودر اخر بیتی چند را وقف نتیجه صوفیانه وا خلاقی می نمایند.

این شیوهٔ ایجاز تمهید در حدیقه الحقیقة وطریق التحقیق یکسان است.

بطور نمونه: حکایات: اسکندر و استاد(ص ۳۱۳)،لقمان وکریچ (۳۱۶) زاغ و بلبل در روم (۳۱۱) ابله و برزگرهری(ص ۳۳۸)،آهو وصیاد (ص ۳۵۷)، اشتر و متابعت او از طفل (ص ۳۲۰)،مرد عاشق در بغداد (ص ۳۳۱)، روباه پیر و روباه جوان (ص ۳۳۲) و زنگی و آیینه(ص ۲۹۱)،حضرت عمر رض وطفل (ص ۳۴۷)، مرد گدا و گاو(ص ۶۴۷)و د و

دوست (ص ۴۴۰) درحدیقه سنایی با حکایات: کوزه گر (ص ۲۷)، خرك ودکان آهنگر (ص ۴۴)
ملك کافر عادل (ص ۴۹) ازطریق التحقیق شباهت دارند .

۷ـ مشابهت ها در مطالب و نکات:

علاوه برشباهتهای زیادی که ازنگاه لفظ وترکیب وغیره درآثار مختلف به شمول طریق التحقیق وجوددارد تشابهات معنوی نیز بین همان آثار هست که بصورت موجز برخی ازآنهارا درینجا می آورم:

الف ـ در نعت پیغامبر صلی الله علیه وسلم:

صورت احمد زآدم بد ولیك اند رصفت — آدم ازاحمد پدید آمدچوز آصف برخیا
(دیوان ص ۴۴)

انبیا ورسل طفیل و بنـد — اوست سرخیل وجمله خیل وبند
(طریق التحقیق ص ۵)

زاده از یکدگر زعلم و علم — آدم از احمد، احمد از آدم
(حدیقه ۱۱۶۳ چاپ حبیبی)

ب ـ در معنی عشق:

آنکه ازسرعشق با خبر ست — دایم ازخورد وخواب بر حذر است
(طریق ـ ۲۹)

دل که ازبوی عشق بی رنگست — نه دل است آنکه پاره سنگست
(همان اثر)

علم خورد وخواب در بازارعقل است و حواس — درجهان عاشقی هم خواب و هم تعبیر نیست
(دیوان ۹۳)

دل به عشق است زنده در تن مرد — مرده باشد دلی که عاشق نیست
(دیوان ص ۹۵)

آنرا که زندگیش بعشق است مرگ نیست — هرگز گمان مبر که مرور افنا بود .
(دیوان ص ۸۶۶)

که اجل جان زنده گان را برد — هر که از عشق زنده گشت نمرد
(حدیقه : ۳۳۰)

عشق وآهنگ آن جهان کردن — شرط نبود حدیث جان کردن
(حدیقه : ۹۶)

ج ـ گفتار و کردار:

درنزد حکیم صنایی وفابعهد ومطابقه گفتار و کرداراز صفات برجسته انسانی است وعمل را بر

گفت،مقدم می‌شمارد .ازین رو بر عمل تاکید می‌نماید. ودرین باره بین همه آثاراو مشابهت است .
سنایی میگوید: راه رفتن از راه نمودن بهتر است :

تاکی این گفتگو های بر با طل — تاکی این جستجو های بی حاصل
راه رو راه گرد گفت مگرد — که بگفتار ره نشاید کرد

(طریق التحقیق ص ۱۹ ب ۳۳۶ ر ۳۷)

بیش مشنو ز نیك و بد گفتار — آنچه بشنید هیسی بکار رد رآر

(حدیقه -۲۹۱)

کرد پیش آر و گفت کو ته کی — با چنین گفت گرد همره کن

(حدیقه : ۴۵۷)

گفت کم کن سبك‌بکار درآی — چون درایست خیره یافه سرای

(حدیقه :۲۸۶)

کار کن کار بگذر از گفتار — که درین راه کار دارد کار

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۱۰۴۷)

ای مسافراندرین ره گام‌عاشق‌وارزن — فرش‌لاف‌اندرنوردوگفت‌ازکردارزن

(دیوان‌ص. ۴۸)

د- روح‌وخردوعلم:

حکیم سنایی‌در باره اهمیت‌خردوتربیه روح در طریق التحقیق مثل دیگر آثار خود سخن میگوید، کاربی علم راهی ثمر می‌شمارد که بپاس قصر سخن‌واحتر از ازا طناب از ایراد امثله خود داری میکنم .

و اینك نتیجه‌رابه چند سطر خلاصه میکنم :

۱ - تشابه جملات وترکیبات طریق التحقیق بادیگر اثار سنایی می‌رساند که این اثر از آن حکیم سنایی است وآنچه رادر دیگر مثنویات‌خویش نیاورده درین اثر آورده است. مثلا آن‌مطالب که راجع به‌عقل یاعشق وغیره در مثنوی‌های‌دیگرش از قلم‌مانده درینجا تکمیلش کرده است. یادرین جا آغاز کرده ودر جای‌دیگر تکمیلش کرده است .

شعرایی که‌پس ازحکیم سنایی آمده اند ازقبیل مولینا،سعدی‌وحافظ مطالبی را ازسنایی اخذ کرده اند مگر آنان همان مطلب را به‌سبك وشیوه خود در آورده اند بطور نمونه ذکر میتوان کرد که‌حافظ شیرازی بیت :

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق ثبت است برجریدهٔ عالم دوام ما

را از بن ابیات حکیم اقتباس نموده :

دل به عشق است زنده هر تن مرد مرده باشد دلی که عاشق نیست

(دیوان ص ۹۵)

آنرا که زندگیش بعشق است مرگ نیست هرگز گمان مبر که مرورا فنا بود

(دیوان ص ۸۶۶)

هرصاحب ذوق سلیم وهر کسیکه از رموز واو زان شعر در زبان دری آگاه باشد بیك نظر درمی یابد که این دو بیت اخیر سبك جداگانه وبیت حافظ سبك جداگانه دارد. اگرچه مطلب در هر سه بیت یك چیز است .

مشابهت کلمات :

اگرچه کلماتی از قبیل «مات» در اشعار مولینا جلال الدین بلخی نیز بکار رفته است :

شاه با دلتك همی شطرنج باخت مات کردش زود خشم شه بتافت

(مرآت المثنوی ص ۳۱۵)

ولی چنانکه می بینیم این کلمه را وی در مورد بازی شطرنج بکار برد اما حکیم سنایی آن را بصورت مکرر در غیر از بازی سطرنج بمعنای واقعی آن که «شکست» است بکار برده است .

۳ - ایراد حکایات با تمهید بسیار کوتاه وزود گریز برسر مطلب وبه اطناب در باره مطلب سخن گفتن از شیوه حکیم سنایی است که در طریق التحقیق وحدیقه وکلیات (چاپ عکسی کابل) یکسان است: چنانکه میدانیم مولینا جلال الدین بلخی در مثنوی وشیخ عطار در مصیبت نامه وغیره (ادب شماره اول سال ۲۱) ومولانا جامی در هفت اورنگ از اصل واقعه وداستان به درازا سخن میگویند وانگهی در اخر نتیجه را در دوسه بیت خلاصه می کنند .

مثلا در داستان «زنگی» که در راه آیینه بی یافته» حکیم سنایی فقط چند بیت را ذکر میکند وانگاه بر سر مطلب می رود ولی جامی در اورنگ سوم (ص ۳۳۴) همان داستان را طوری می آرد که نخست وصف قیافه وچهره زنگی را می نماید سپس با فتن آیینه ودیگر پیش آمدها را بیان میکند ودر اخر نتیجه می گیرد. که اگر چه هر دوشاعر عین داستان را آورده اند که یقینا جامی از سنایی اقتباس نموده است مگر شیوه ایراد حکایه نزد جامی کاملا از سنایی فرق دارد

وخو اننده بایك نظر درك میکند که دو شاعر عین داستان را با اسالیب مختلف آورده اند. مگر در اسالیب ایراد حکایت طریق التحقیق وحدیقه شباهت کلی موجود است ووجوه مابه الاختلاف در حقیقت هیچ نیست. واین خودمی رساند که طریق التحقیق هم ازاثار حکیم سنایی غزنوی است وچنانکه گفته اند:

«هرحلقه زنجیر کند ناله برنگی» هر شاعر سبك واسلوب خاص دارد که از «طبیعت و طرز تفکر واستعداد» او منبع می گیرد وهیچگاه ممکن نخواهد بود که دو شاعر آنهم در تصوف بیك اسلوب شعر بسرایند که از نگاههای مختلف همسان باشد. واز ین رو میتوان گفت که طریق التحقیق مال حکیم سنایی غزنوی است .

والسلام .

رابعهٔ «اثیر»

برق جلوه

به برق جلوه دل سنگ آهن آب کنی — به نیم غمزه توانی جهان خراب کنی
زتیغ ناز توام بسمل ونفس باقی است — چه لازم است که درکشتنم شتاب کنی
بخواب ناز تو رفتی ومن بخواب عدم — دگر چه خواهش ازین خان ومان خراب کنی
هزار بوسه بمن دادی و نگفتی نی — کنون چرا زمن ایشوخ اجتناب کنی
فریب وعدهٔ تو خوردم و ندانستم — دلم عبث به امید وفایت آب کنی
به ترك سرنتوانم که ترك تو گویم — دلم چو زهرهٔ نامرد تا کی آب کنی
گدای کوی تو گردیده ام زهی حشمت — خدا کند که بمن روز و شب عتاب کنی
زشمع رویتو روشن بود شبستانم — ترا به برکشم و تو بناز خواب کنی
بیا به خلوت دل ایفروغ دیدهٔ من — چرا زبیش و کم ماو من حساب کنی
مرا که پیرخ تو عالمی سقر شده — چرا برفتن خود ازبرم شتاب کنی
هزار عقده بدل از تو ای صنم دارم — بروز حشر مگر بامن این حساب کنی
بسه آفتاب قیامت نشسته ام پیتو — مزد که برسرمن سایه‌ای سحاب کنی
چو خاك راه تو گشتم سرو زدیدهٔ من — زروی ناز نباید که اعتصاب کنی
غریب وبیکس ودورم زخان ومان وطن — توهم زدوری خود تا کیم کباب کنی

نگر که «رابعه» ازبهرتو چها که ندید
چرا در آتش هجرت دلش کباب کنی

ارسالی : محمدعمر «اثیر»

(c) ketabton.com: The Digital Library

تمثیل و جلوهٔ آن در حدیقهٔ سنایی غزنوی

تمثیل در لغت «مثل زدن» معنی می دهد و در اصطلاح اهل ادب عبارتست: از ایراد کردن و برگزار کردن منظور خاصی باسلوب داستان و قصه ، ووابسته بهمین منظور خاص ، قصد از تمثیل آوری و آرایش سخن بوسیله تمثیل ، متفاوت است و دیگر گونه . هرچند که درمنطقهٔ تحقیقات ادبی دری تا کنون باستقلال بدسته بندي و طبقه بندي تمثیل پرداخته نشده ، لازم است که برای پیدایش و پیمایش قدرت تمثیل آرایی سنایی نگاهی هرچند گذرا بر تمثیل شود و در دامنهٔ این گفتار بموضوع رجوع شود.

اندك مایه تثبت و تامل در زمینهٔ پرداختن تمثیل در فرهنگ دری اعم ازشعر ونثر، متون فلسفی ، عرفانی و اخلاقی و حتی تاریخی ، می توانیم تمثیل های فرهنگ دری را بر معیار زیر گروه بندی کنیم :

تمثیل طنز آمیز : آندسته از تمثیل هایی که پرورندهٔ نکتهٔ انتقادی میباشد، تمثیل هایی اند که ما آنها را «تمثیل طنز آمیز» نام گذاشته ایم ، این شیوهٔ تمثیل گرایی در ادبیات دری از غنا و ثروتی خاص برخوردار است ، خاصه در دورهٔ اسلامی - از سامانیان به بعد به علت حاد بودن اندیشه های روشنفکرانه، شاعر هانو یسنده در تنگنایی قرار می گرفته که ناگز یر بوسیله تمثیل های عینی یا ذهنی به این کار دست میازیده است مثلا ناصر خسرو قبادیانی بلخی در برخی از قصاید خود اندیشه های انتقاد آمیز رادر بطن تمثیل های حیوانی پرورانده ، ازجمله قصیدهٔ «عقاب» (۱) و یا این دو بیت

گرگ آمد است گرسنه ودشت پر بره

افتاده در رمه ، رمه رفته به شبچره

---

(۱) دیوان ناصر خسروص ۴۴۹: روزی زسر سنگ عقابی بهوا خاست - بهر طلب طعمه پرو بال بیاراست

گرگ از رمه‌خواران و رمه دگر یاچران

هریك بحرص خویش پر کند دره (۱)

همینطور پاره‌ای‌از تمثیل های کلیله‌ودمنه (پنچاتنترا ـ پنج موقعیت برای داناشدن) درحکم طنز های اجتماعی درسویهٔ های دنیایی جلوه‌میکند، وبسیاری از تمثیل های مثنوی مولوی چونان (خاتون و...) « رو باهو تقلید طاوسان راه » ، «پخته شدن میوه‌وافتادن آنهاازدرخت » وغیره‌از این قبیل تمثیل ها بشمار می‌روند . هم‌منظومه هایی دراین زمینه مستقلانه در زبان‌دری راه باز کرده‌مانند منظومه « موش‌و گربهٔ عبید زاکانی ـ که‌بدون‌تردید پخته ترین وعمیق‌ترین طنز است‌در پیرامون‌مسایل روزمرهٔ زندگی .

تمثیل اخلاقی : آندسته از تمثیلهایی که‌بمقصود القای‌نکتهٔ اخلاقی پرداخته میشود وگاهگاه روشنگر ضرب‌المثلی اخلاقی می باشدآنرا تمثیل اخلاقی می‌خوانیم ، چون درقلمرو ادبیات دری بالای رکن اخلاق انسانی‌به‌حد کافی تکیه شده ازاینرواینگونه تمثیل هادر فرهنگ‌ما بسیارفراوان است.ازجمله «طوطی‌نامه » های‌دری بیانگرو روشنگر این طبقه از تمثیل ها می باشد . بعد از «سخزن الاسرار» نظامی‌دسته یی‌از شاعران‌اخلاق‌گرا پابعرصهٔ ادب‌گذاردند، که‌بوسیلهٔ تمثیل های اخلاقی عرض‌مقصد کردند در قالب‌مثنوی،از جمله: مرآت‌الصفا ونقش‌بدیع غزالی‌مشهدی،منظور انظار رهائی مروی ،مهرو وفا سالم‌محمد بیك ،مجمع الابکار عرفی، زبرة الافکار نیکی (۲)

تمثیل القایی : آن گروه از تمثیل هایی رانام گذارده‌ایم که بوسیلهٔ آن‌میتوان اندیشه‌های انتزاعی وتجریدی را به‌بیان آورد . باارتباط اینکه القای اندیشه های‌انتزاعی اندکی صعب و دشوارست ودریافت آن همه‌جانبه نیست ،شایدقدیمتر از تمثیل های‌دستهٔ اول باشد . ازماخذی که‌در دست‌نگارنده است این‌گونه‌تمثیل ها به (بارمنیدس) حکیم یونانی می‌رسد که‌داستان پرواز روح رادرمقدمهٔ کتاب‌خود « در راه حقیقت » در جامهٔ تمثیل گونه ای ، عرضه داشته (۳) و افلاطون در همین زمینه یعنی اندیشه سفر روح را بوسیله تمثیل نموده ، بطوریکه راج را به «اسپ بالدار» تشبیه کرده است (۴) یارسالهٔ مهمانی‌افلاطون در باب عشق ودوستی . (۵) ایراد

---

(۱) همان کتاب ص ۳۸۲ به‌نقل الفبا شماره ۴ / ص ۹

(۲) برای شواهدبیشتر رجوع‌شود به‌شعرالعجم شبلی‌نعمانی ترجمه فخرداعی ج ۵ ر ص ۱۶۳ .

(۳) داستان مرغان ،خواجه احمد غزالی ،باهتمام نصرالله پورجوادی ص ۶

(۴) همان‌کتاب ، همانجا .

(۵) پنج رسالهٔ افلاطون ترجمه محمود صناعی ـ رساله‌پنجم صفحات ۲۵۸-۳۰۹

تمثیل درتصوف اسلامی هم بیشتر بهمین مقصد بوده‌است ، هرچند که با دیدامروز ینه‌می‌توانیم از آن استنباط‌های دیگری هم‌بدست‌آور یم مثلاداستان سفر روح درتصوف اسلا می بیان شده،ازجمله تجلی داستان ,طوطی و بازرگان » درمثنوی‌معنوی . اما صوفیان سوای نظر داشت قصد مز بور، بینش دیگری‌هم درمورد ایراد تمثیل‌داشته‌اند.

طور یکه خوانندهٔ ارجمنداستحضار دارد ،بار یشه‌گرفتن‌تصوف اسلامی صوفیان ز بانی‌را طرح ر یختند که می‌توان آنرا ز بان تاویلی‌نامید ،هرچند که طرح‌ز بان تاویلی پیش ا ز سنایی صورت گرفت ،ولیکن سنائی‌غزنوی‌باتعمق‌وتفکرخاص‌خودحوزه‌آنرابسط وگسترش‌داد(۱)وحا لت سمبولیك آنرا بر قرار داشته‌است.طرزاستعمال این‌ز بان آنگاه‌عروج یافته‌است که‌خرد نگر یهاو تنگ نظر- یهای عده بی ازظواهر نگران‌شدت یافته‌وصوفیان‌اضطراراً ز بانی تاویلی یابقول‌خودشان«زبان‌سرغان» را اوج داده‌اند.از اینرو تمثیل پردازی صوفیه‌سوای‌ابعاد دیگر بعدتاو یلی عمیقی‌دارد که‌می‌توان تمثیل های‌صوفیه‌را موشکافی کرد ومقصدرا در یافت . ازسوی د یگر بر خلاف نظر عده‌ای از مستشرقان‌محققان‌شرقی که‌هرفا گوشه نشین‌محض‌ومحض‌چله‌نشین بوده اند، چون ا صلاحگر جامعه بودند ودر پی „ نا کجا آباد » هموارشهر ایده آل‌انسانی را می‌جسته‌اند باتوجه باین‌نکتهٔ‌متعهدانه وقتی که‌نابسامانی ها ،ودیو سردمیهای اهل‌روز گار رامی‌دیده اند ،به انتقاد می پرداخته اند(۲)

واین‌منظور را از طر یق‌تمثیل،نیکوتر و پیداتر بیان‌می داشته اند، به این تمثیل چند جا نبهٔ مولوی‌توجه کنید که‌چگونه تعصب گرایان‌راباتمثیل طبیعی نمودار کرده :

این جهان همچون درختست ای کرام

ما بر و چون میو های نیم خا م

سخت گیر د خا میها مر شاخ را

زا نکه درخا می نشا ید کاخ را

چو ن بپخت و گشت شیر ین لب گزا ن

ست گمر د شاخها را بعد ا زآ ن

چو ن ازآ نا قبال شیر ین شد دها ن

سرد شد بر آ د می ملک جها ن

---

(۱) بهاروادب فا رسی ج ۲ص۱۵۴ — ۱۵۵

(۲) خط سوم،د کتو ر ناصر الد ین صا حب الزماني ص ۳۸۱- ۳۹۳ انتقادات شمس.

سخت گیری و تعصب خامیست تا جنینی کار خون آشامیست (۱)

باری با اینکه مقصد از تمثیل پردازی از نظرهای مختلف، متفاوت است ، و ابعاد جداگانه پیش چشم خواننده نمودار می‌گردد ولیکن اشتراکی درمیان تمثیل ها از جهت اختلاط آن ها دیده می‌شود ، و اما باوجود این اختلاط باز هم می ماند مثلا: سیمای طوطی را در تصوف ودر آثار اخلاقی محض مدنظر می‌گیریم ، می بینیم که درتصوف از دو نظرگاه بطوطی نگریسته‌شده یکی تشبیه طوطی است به روح وجان آدمی مانند «طوطی وبازرگان» مولوی، وسیمای دیگر طوطی در میان صوفیه تشبیه وتمثیل سمبولیکی آنست به مقلد مطلق و بی اختیار محض مانند این شعرحافظ:

بارها گفته ام وبار دگر می گویم که من دل‌شده این ره نه بخود می پویم

درپس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو ، میگویم

واضح است که طوطی در ادبیات اخلاقی ما یک بعد دارد، وآن زیرک بودن طوطی، دانسته بودن طوطی وتشخیص دهنده بودن طوطی است بایسته ونا بایسته را .

گفتنی است که مصدر تمثیل مشرق زمین بوده است (۲) بطوریکه سابقهٔ دیرینه کتاب «پنچاتنتره» مؤید این سخن است . (۳) هر چند که تمثیل آرایی درمیان یونانیان باستان نیز رونق زیاد داشته مثلا

---

(۱) مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون دفتر ۳ ،ص ۴۴۹

(۲) بسیاری از داستانهای مذکور که درقرن چهارم پیش از میلاد در هند در قید کتابت آمده ، از قرن ششم پیش ازمیلاد دریونان معروف بوده ودر تاریخ هرودوت ونمایشنامه های سوفوکلس اشاراتی به این افسانه ها هست که صورت کامل آن را درآثار بودائی می‌توان یافت) رجوع به مجله سخن شماره ۷، ۸ دوره بیست و پنجم داستانهای بودائی در ادبیات فارسی).

(۳) این کتاب گویا در قرن دوم قبل از میلاد بوسیله «ویشنو شرمه» بنوشته آمده است وبعدها به نام «پیل پای» شهرت یافته وبنام کلیله ودمنه در ادبیات دری اشتهار دارد. هرچند تقلیدهای دیگر وترجمه های دیگری هم دارد .ترجمه هایی از قبیل منظومه کلیله ودمنه رودکی (که فوت شده) و تقلید ها مانند (انوار سهیلی) محسن واعظ کاشفی وعیار دانش می باشد (رک : دربارهٔ کلیله ودمنه از دکتور مجتبوب) .

«داستان عقاب» که ناصر خسرو قصیدهٔ جالبی در این مورد دارد در نمایشنامه Mirmidam ایزشیل ودر کومیدی پرندگان آریستوفان منتقد معروف یونان نیز بگونه ای آمده است(۱)ولیکن اوج تمثیل آرایی در ادبیات وفرهنگ مشرق زمین بوده واز ین طریق بسیاری از تمثیل ها در میان اهل ادب مغرب زمین ساری وجاری شده است. اکثر آثار منتسکیو خاصه صادق وی(۲) مالامال است از تمثیل های سعدی ودیگر نویسندگان شرق . یامثلاآندیشه (وحدت الوجود) درمیان صوفیه دری زبان و عربی دان موجب زایش تمثیلهایی از قبیل(قطره ودریا) (۳) (خورشید وذرات نور آن)وغیره گردیده است واین اندیشه را (ژروم تارو) فرانسوی در کتاب « قصه های ام کلثوم » بشکل تقریباً باردی پیش کشیده است (۴)البته همچنانکه مشهوداست درزمینه های فرهنگی وعلمی وزبانی در میان ملل مختلف (بده وبستان) هایی وجود دارد ودر واقع یکی از راههای پهناور گردیدن فرهنگ منطقه ای همین داد وگرفت های فرهنگی میان ملت مختلف می باشد ؛ از اینرونمیتوان ادعا کرد که شرقیان از تمثیل های غربیان چیزی برنگرفته اند مثلا آرزوی بزرگ مولوی که چنین سرایینده شده:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کزد یو ود دملو لم وانسا نم آر زوست

گفتند : «یافت می نشود ؛ جسته ایم ما» گفت : «آنکه یافت می نشود آنم آرزوست.»

برگرفته شده از داستان (دیو جانس) است که وقتی او را دیدند که در روز فانوسی روشن کرده و در جستن کسی است ، سبب را پرسیدند ، گفت «انسان می جویم » (۵)

باری باآنکه تمثیل در فرهنگ دری رکن اساسی وتقریباً قسمت عمده یی راتشکیل می دهد، ولیکن در میان دری زبانان در پیرامون آن تحقیق عالمانه و مشبوعی صورت نگرفته و در آثار

---

(۱) دیوان ناصر خسروص ۶۸۹ نظر مجتبی مینوی .

(۲) ایران در ادبیات فرانسه — دکتور جواد حدیدی ص ۸۱—۱۲۴

(۳) نتیجه طوطی وبازرگان مثنوی معنوی.

(۴) دکتور جواد حدیدی، مجله دانشکده ادبیات مشهد شماره ۴ سال ۹ ،اوراق ۵۵۰-۵۵۷.

(۵) گزیدهٔ غزلیات شمس ـ مولانا جلال الدین بلخی ،بکوشش دکتور شفیعی کدکنی ص ۸۲

امروز ینه که در مورد هنر شاعری وقصه پردازی پرداخته آمد. بجانب این قسمت عمده توجه شایسته نشده واما در آثار پیشینه تعریفاتی ازتمثیل آمده است، ازجمله در یونان ارسطو تمثیل (محاکات) را فصل عمدهٔ شعر بشمار آورده(۱) ، البته این سخن شعر را محدود می سازد ونظر ارسطو همچنانکه گفته اند اعتراض وارد است چرا که ممکن است درشعری تخیل ودیگر وسایل شاعرانه وجود داشته باشد ومحاکات وجودنداشته باشد، آیاحکم شعر بودن آن جاری نمیگردد ؟

اما درمیان صاحب نظران اسلامی یکی ابن اثیر است که در جامع الکبیر تمثیل را از انواع کنایه برشمرده و گفته: « تمثیل تشبیه برسبیل کنایه است بدینگونه که چون ارادهٔ اشارت به معنایی کنی ، الفاظی بکار بری که دلالت به معنای دیگرداشته باشد که مقصود تست مثل اینکه می گوییم «فلان تقی الثوب » یعنی فلان پاکدامن است بدین قصد که ازعیوب مبراست(۲)، سوای دیگر دانشمندان اسلامی مانند قدامة بن جعفر وعبدالقاهر جرجانی ، خواجه نصیر الدین طوسی در (اساس الاقتباس) تمثیل رادر دامن قیاس آورده و آنرا حکمی دانسته « بر چیزی مانند آنکه برشبیهش کرده باشد به سبب مشابهت ، وآنرا قیاس فقهی خوانند .»(۳) شمس قیس تمثیل را مانند ابن اثیر دردامن استعمار معروف ساخته که« . . . چون شاعر خواهد که بمعنی اشارتی کند لفظی چند که دلالت برمعنی دیگر کند ، بیارد ،وآنرا مثال معنی مقصود سازد ،واز معنی خویش بدان مثال عبارت کند واین صفت خوش تر از استعارات مجرد باشد ...(۴) باآنکه دانشمندان اسلامی هریك از تمثیل تعریفاتی بدست داده ، ولیکن هرگز به اهمیت آن و کیفیت کاربرد و انواع آن توجه نکرده اند . چه اهمیت تمثیل از اهمیت اسطوره کمترنیست بااین تفاوت که اسطوره حالت ناخودآگاهی دارد وتمثیل حالت خودآگاهی آدمی برتمثیل موجب آمده تا تمثیل از سویی گسترده باشد واز سوی دیگر محدود . تمثیل گاهگاه ساحه وسیعی ازمضامین راشامل می شود که نتایج نا هنجار را چه با کلمات قصاری همراه باشند و چه نباشند ،ازخواننده یاشنونده دورمی دارد (۵) ودرانجام تمثیل یاقصه دوباره رجعت به جان کلام می شود ، چراکه تمثیل صورت محتوای

---

(۱) فن شعر ارسطو، ترجمهٔ دکتور عبدالحسین زرین کوب، صفحات ۲۱-۲۴، ۲۶، ۲۸

(۲) دکتورشفیعی کدکنی، صوز خیال درشعر فارسی ص ۱۱۱

(۳) اساس الاقتباس —خواجه نصیرالدین ،به تصحیح مدرس رضوی ص ۳۳۳ ، چاپ دوم .

(۴) المعجم فی معاییر اشعار العجم ، باهتمام مدرس رضوی ص ۳۶۹.

(۵) نور وظلمت در تاریخ ادبیات : نوشته میخائیل ای زند ، ترجمهٔ اسدپور پیرانفر ص ۱۳۷

فکری متفکر است وجان آن همان نکات نهفته درانست ، وشاعر از «فقر مشئوم » و گرفتاری بیهوده اجتماعی مطلبی را که در بطن تمثیل و بوسیله تمثیل می پروراند می نمایاند. باری ساحه تمثیل آنچنان وسیع است که بر خی از تمثیل ها در حدد نیایی مشابه ویکسان می باشند مثلا درعالم تمثیلات دنیایی تمثیل های سمبولیك کلیله ودمنه همانند وهمگونه پذیرفته شده اند ، و گاو نشانه، پاکی نیت است و راستکاری، زود باوري، سرد از نگی از خصایص فطری واخلاقی او بحساب می رود وسر انجام با ارتباط همین پاك نیتی قربان اعمال خود می گردد. شیرسلطان جنگل است همه جانوران در خدمت او بند ، وهر حادثه بی که رخ می دهد بدست او و بوسیله اوشروع میشود اوج می گیرد و پایان می پذیرد، این ساحه تمثیلات دنیایی ازمقا یسه آثار یکه در زمینه مورد بحث نوشته شده ، خو شتر د ستیا ب می گردد ، ازآنجمله «مزرعه حیوانات » جارج اوردل رابطه دنیای رمزی وتمثیلی کلیله و دمنه را د ر نظر بگیر ید . همچنا ن د ر نظر بگیر یم که پنجا تنتر ا ا زطر یـق ا نوا ر سهیلی د رقرن هفدهم بفرانسوی ترجمه شده وآثار یکه لافونتن بعدها باسلوب تمثیل آرایی خلق کرده سیمای حیوانات آنشبیه به چهره حیوانات کلیله ودمنه می باشد ، بنابر ین درسطح جها نی بو د ن تمثیل ها بدون تردید قابل قبول تواند بود ، ازسوی دیگر میان تمثیل و ز بان سمبولیك خود یکنوع پیو ستگی وجود دارد .

و(اریک فرام) درباب دومی می نویسد که : «زبان سمبولیک به هیچ دسته یی ازانسان ها محدود نمیشود واستفاده ازآن نمازی به فرا گرفتن ندا ر د ، گو اهی که براین مدعا می توان ذکر کرد شباهتی است که بین زبان سمبو لیک سور داستفاده در رؤ یا واساطیر درتمام تمدن های بشری خواه تمدن های بدوی وماقبل تاریخ و خواه تمدن های پیشر فته مصر و یونان وجود د ارد.» (۱) با وجو دا ینکه زبان سمبولیک از دید گاه نویسنده مزبور چنین گستر د گی و کلیتی را دار است ولیکن ز بان سمبو لیک گستر د گی را که د ر سطح تمثیل می بینیم ، ندارد، چراکه سازش سمبول ا ز محیطی بمحیط دیگر تفاوت دارد ، زیرا سوای ادرا کات حسی انسان، ادرا کات عاطفی اوبیشتر دوسازش سمبول نقش دا ر د ، ا ز ا ینرو یک شا عر جا پانی که «دریابار» است سمبولهایی با رتباط آن محیط بو جود می آورد که نمود آن سمبو لها در نز د شاعری که بدو راز در یا ورود خا نه زند گی می کند و عمیا ن دریا را ندیده باشد هر گز از موج خرا بگر آب سمبو لی نمی آفریند که یانگر شایستهٔ آن

(۱) ز بان ازیاد رفته — تر جمهٔ د کتو رابراهیم اما نت ص ۲۳

باشد، البته نگارنده سمبولهای جهانی را انکار نمیکند وروان شناس معروف یونگ(۱) اشتراک جهانی سمبولها را در دوره های مختلف تاریخ روشن کرده است ولیکن تمثیل این محدودیت را بطوریکه در سمبول دیده می شود ،ندارد چراکه بیشتر تمثیل ها یا حیوانی هستند و یا جمادی،و گاه انسانی؛ وهرسه جزو طبیعت وسازندهٔ طبیعت بشمار می روند، در صورتیکه سمبول مانند «مؤلفه های معنائی» می‌باشد که پایه شناخت آدمی را نسبت به محیط گرد او می رساند.(۲) درحالیکه در تمثیل چنین محدودیتی وجود ندارد بلکه یک سلسله فراز و نشیب ها وپدیده‌های زیر بنائی جوامع عدیدهٔ جهان است که به تمثیل جنبهٔ کلی تروعاستری داده است. وبر اثر آن زبان تمثیل نیز به جماعت محدودی تعلق نمی گیرد ودلیل این مدعا همانا پیوند همگون آدمی باسواد تمثیل در سراسر جهان است .

اما محدودهٔ تمثیل همانا قرار دادی‌بودن آنست، طوریکه روشنست اجزای تمثیل را یا حیوان می سازد ،یا جماد ویاانسان ، وچندانکه می‌دانیم هریک ازاین اجزا دارای صورت و سیرت مشخص می‌باشد که قرار دادی هستند، وازاینرو تمثیل پرداز باید دنیای حیوان و جماد را با تمام پیچیدگی های آن در نظر کند، از خصوصیات طبیعی‌ومزاجی عمل هاوعکس‌العمل های‌درونی وبیرونی‌آن آگاه باشد ،تا بتواند تمثیل رابصورت پسندیده و طبیعی آن جهت مقصد خاص خود گسترش بدهد . مثلا گاو در دنیای تمثیل در سنگار ست ، روباه نماینده آزوطمع است ، پیل زود باور، وخرگوش زیرکی‌نماید،طوطی گاه نمایندهٔ رسایی و اوج گرایی‌وگاه نمایندهٔ تقلید وحضیض گرایی می باشد.حالا اگرنویسنده یی تمثیل حیوانی‌بکار بندد که دنیای حیوانات را درک نکرده باشد و آنرا موافق سیرهٔ اشخاص مورد نظر نگرداند ، بدون‌شک قصور ورزیده ومحدودهٔ لازم تمثیل را متوجه‌نبوده‌است.

ناشی ازهمین‌دقیقه است که‌لئونتن‌عقیده‌دارد که«افسانه ازدوقسمت تشکیل‌می‌شود،آموزش پند و اندرز که مقصود نهایی است وداستان که وسیله یی‌است‌برای این‌منظور ، ولی هیچ یک ازاین‌دو نباید فدای‌دیگری‌بشود ، او می گوید که جنبهٔ اخلاقی روح افسانه است و داستان بدن آن»(۳) .باتوجه برنکات‌بالا اهمیت تمثیل بارز می گردد، بطوریکه تمثیل‌از اندیشه های

---

(۱) انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی ص ۳۴۰ به بعد .

(۲) زبان شناسی جدید ،مانفرد بی‌یروویش ترجمه محمد رضاباطنی اوراق ۵۸-۵۹و۹۶-۹۹

(۳) کتاب الفباش ۴ ر ص ۳

انسان نه جداشدنی است وهم از زندگی اونا گسستنی(۱) چرا که اندیشه های انتزاعی فلاسفه ومتفکران وتلاشهای روان شناسان از یکطرف واز طرف دیگر وجود گم بودگان واهرمن خویان در این «مراجهٔ ترکیب» که مسایل گردا گرد آدمی زادگان را تشکیل می‌دهد نیازمند بوجود تمثیل می‌باشده اما با آمدن صوفیه بدون شک به‌اهمیت آن بیشتر پی‌برده اند و اندیشه تجریدی از یکطرف وانتقاد از طرف دیگر موجب گسترش تمثیل درزبان دری بین صوفیه شده است، وصوفیه بعد دنیروی عشق وعقل ،مطالب باریک ودقایق مرموز علم و فلسفه وعرفان تصوف را الهام گرفته وبا نیروی ذوق وشور وحال خودبه ایجاد حکایت ها و قصه ها بی دست یازیده اند. وهریک از قهرمانان قصه ویاداستان را رمزی از نیروی درونی انسان و رابطهٔ آنان را ـ نموداری از اطوار دل وحالات نهانی انسان قرار داده اند وعنایت صوفیه نسبت به قصه وتمثیل گاه نوعی رمز و کنایه‌یی از سفر روحانی انسان است وقصه «نی» مولانا داستان مرغان احمد غزالی وعطار نوعی عروجنامه راز ناک روح انسانی است بسوی عالم بالا (۲)

اما حدیقهٔ سنائی اولین منظومهٔ مفصلی است(۳) دربیان حالات صوفیه که شاعر درسرودن آن بدلایلی مقید بوده است ، ازاینرو به غرض راندن تعالیم خویش ازقصص وتمثیلات استفاده کرده ،البته سنائی با مقایسهٔ مولوی وعطار به تمثیل آوری کمتر پرداخته ، با آنهم درحدیقة الحقیقه تمثیل های انسانی،حیوانی و جمادی بسیار آمده ، که حتی آنگاه که شعر سنائی در حدیقه جنبهٔ شعر اخلاقی وشعر تعلیمی بخود می گیرد (۴) واز وسایل شاعرانه از قبیل استعاره تشبیه وتصویر مخیلانه در آن اثری نیست .درهمین حال شعر حدیقه را تمثیل ها، خیال انگیز می کنند، ومادر این گفتار برتمثیل های دستهٔ دوم وسوم تأمل وتعمق کرده ایم واز تمثیل های انسانی مانند تمثیل (فی قوم یوءتون الزکوة)،«فی اصحاب تمنی السوء»، «حکایت دیدار ثوری، بایزید بسطامی را»

---

(۱) حتی تمثیل آرایی درشعر معاصر دری به علت تنگنای فکری آنقدر تاثیر گذاشته که شاعر دربی طرح تمثیل های بسیار جالب وعمیق جدید ازخاسته؛ ازجمله نگاه کنید به ماخ اولای ، نیما ، طلا درمس ص ۲۶۲

(۲) ارزش میراث صوفیه، دکتور عبدالحسین زرین کوب ص ۱۳۰

(۳) همان کتاب ص ۱۴۴

(۴) با کاروان حله،دکتور عبد الحسین زرین کوب ص۱۳۷

«تمثیل پسر غافل (۱) وپدر عاقل »وغیره چشم بوشیده ایم چرا که بانظرداشت فطرة وخواهشهای درون آدمی تمثیل های حیوانی وجمادی بیشتر مؤثر واقع می شوند تا تمثیل های انسانی ، زیرا آدمی زادگان سرخودرا درحدیث دیگران بهتر می جویند .

***

یکی از تمثیلات معروف سنائی ، داستان گاو است که همراه با اجزای دیگر تمثیل یعنی انسان و جماد یکجا جلوه کرده وگاو در این تمثیل قهرمانی است که نقش «ملك الموت را بعهده دارد البته ازنظرگاه زال» داستان .

در پاره یی ازتمثیلات دیگر سنائی — برخلاف تمثیلات مثنوی و کلیله ودمنه ومنطق الطیر - نیز این شیوه مشاهده می‌شود که حیوانات حرف نمی زنند، وکردارآنها نیز بار تباط بر داشت اعضای

دیگر تمثیل مشخص می‌گردد ،مثلا درهمین داستان پیرزنی است که عمرش بسر آمده و «نو عروسی چون سروتر بالان» داشته، ولی در «وقت پیچاپیچ» عروس را برای عزراهل احاله می کند ،آنچه گفتنی ست اینکه: همچنانکه گاودرد استانهای بود ائی سمبول وعنصر پر خواری وشکمبارگی بوده (۲) وسیمای جوانمردی و راستکاری و تقدس گاو که درکلیله ودمنه تجلی کرده گویا بعدها ایجادشده است ؟اما دادبیات دری خاصه در اشعار ناصر خسرو — گاو سمبول تنبلی ،شکم‌پرستی می باشد مثلا درمثنوی جلال‌الدین بلخی آمده که :

گاواگرخسپدوگر چیزی خورد بهر عیدو ذبح خود می پرورد

ودرشعرسنائی نیزگذشته ازبی زبانی گاوبدلیل رسواشدن اند یشه های زال که سخنان (فتنه) را در کلیله‌ودمنه بیاد می‌آورد .(۳) — شکمباره نموده شده :

...از قضا گاو زالک از پی خورد پوز روزی بدیگش اندر کرد

«کلیله‌ودمنه ص ۲۸۸»

ونتیجه یی که سنائی ازبروردن این تمثیل تحصیل می کندوتوجه می دهدشبیه به ضرب المثلهای سایر یست که درمیان عوام کاربرد فراوان دارد ، بطوریکه :تابدانی که وقت پیچا پیچ -

---

(۱) حدیقه‌الحقیقه‌سنائی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی صفحات ۷۵، ۷۱، ۷۳، ۹۵، ۱۱۵، ۱۶۸ .

(۲) فتح الله مجتبائی، سخن‌شماره ۷-۸ دوره بیست وپنجم ص ۶۸۵ .

(۳) ص ۲۸۷ — ۲۸۸ چاپ مینوی، که همین تمثیل سنائی ازباب تایید سخنان مذکور درصفحات ۲۸۸ — ۲۹۰ آمده است .

هیچ کس مرترا نبا شد هیچ (۱)

یکی از تمثیلهای دیگری که بوسیله سنائی پردا خته شده و بعد ها مورد تو جه بسیا ری از صوفیه قدراول قرارگرفته مانند شمس ومولوی(۲)، تمثیل آینه یی است (۳)، در دست زنگیی. این تمثیل نیز بیشتر بعد طنز آمیزی را دربر دارد، بطوریکه آدمی زادگان دوراز حقیقت توانا یی وتحمل دیدن وشنیدن حقیقت را ندارندوحتی واقعیت های وجودصوری وظاهری خودرانیز نمیتوانند مورد نظر قرار دهند. بهر صورت این دردیست شگرف، که انسانها چه جابلسابی وچه جابلقابی بدان گرفتارند.

طوریکه مذکور افتاد این تمثیل بعد ازسنایی توسط مو لوی معنوی در مثنوی بذکر رفته، که بعد برداشت فکری هردو یکسان می نماید؛ ولیکن اگر همداستان باشیم که گاه در تمثیل آرایی همه وجوه تمثیل بیان می شودواوصاف آن نمایان، وگاه اجزایی ازتمثیل حذف می گردد بدین طریق همینه یی دربطن تمثیل پرورده می شودوبدینوسیله تمثیل موثرتروپرعمق ترجلوه می کندو — خواننده دید ور رابه درنگ وتفکرو امیدارد. سنایی درتمثیل گاو آنجایکه سیمای گاو رامجسم می کندچنین نموده است، ولیکن درتمثیل آینه طرح مولوی از ایجاز شگفتی آوری برخور دار است هردوطرح رادرمقام قیاس خواننده می گذاریم :

سنایی غزنوی :

یا فت آیینه زنگیی در راه — واندرو روی خویش کرد نگاه

بینی پخچ دیدو دولب زشت — چشمی ازآتش ورخی زانگشت

چون بروعیبش آینه ننهفت — برزمینش زدآن زمان وبگفت

کانکه این زشت راخداوندست — بهرزشتیش را بیفگندست

گرچومن بر نگا ربود ی این — کی دراین راه خواربودی این

بی کسی اوز زشت خوبی اوست — ذل اواز سیاه رو یی اوست

(حدیقه ص ۲۹۱ — ۲۹۰ به نقل ما خذ)

---

(۱) سنا یی دردیوان طی قصیده یی نیز همین مطلب را بشیوه دیگر بیان داشته است، نگاه کنید به صفحات ۵۹۰ — ۵۹۲ دیوان سنا یی چاپ مدرس رضوی.

(۲) بدیع الزمان فروزانفر. ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص ۷۳-۷۳

(۳) درمورد ارتباط آیینه باضمیر ناخودآگاه آدمی، رجوع شود به انسان وسمبولها یش ص ۳۲۱

مولوی معنوی:

سوخت هندوآینه ازدرد را — کاین سیه رو مینماید مرد را
گفت آیینه ،گنه ا زمن نبود — جرم آن رانه که آیینه زد ود
اورا غماز کردوراستگو — تابگویم زشت کوو خوب کو

(ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص۷۳)

ازتمثیلات بسیار پر معنی وجالبی که سنایی درحدیقه به پرورش آن دست برده تمثیل، اختلاف درچگونگی «شکل پیل» است (۱) این تمثیل قبل از سنایی نیز مورد استفاده صوفیه بوده (۲) وبعداز سنایی ،مولوی آنرا در مثنوی آورده ،همچنان بودن و«همچنان بودن» سنایی ومو ، موجب و آمد «تا رداشت این تمثیل ازهردو طرف یکسان باشد ،وآن شناخت واقعیت است که کشف می خواهد . وشهود ،ذوق می خواهد وحال ،وعقل صرف — که چون چشم ظاهر است، درشناخت حقیقت زبونست وآنانکه بر عقل محض تکیه می زنند وطمع خام شناخت حقیقت را در سرمی پرورندبقول شمس تا در خانه می روندوبدرون خانه بار نمی یابند . مگراینکه :

«هریکی دیده جزوی از اجز اـ همگان رافتاده ظن خطا »(حدیقه ص ۶۹)

درین تمثیل چون دربسیاری ازاسطوره ها ، انسان راس مطلوبست،وفیل چیزی است که مورد شناخت قرارمی گیرد ،از اینرو خودتمثیل اصل مطلوب نیست ،چرا که انسان بیرون از تمثیل محدود است وتجلی سیمای آدمی درقالب تمثیلات گونه گون است که انسان را از محدودیت عالم کون وفسا د می رهاند واورا بدنیای وسیع تر وجامعتر رهنمون می گردد ،از دنیای جمادات و دنیای حیوا نات بارتباط عذرای خوشگون دنیای آدمی زاد ،دنیای بیکران وبهناوری ایجادمی گردد که پر است ازشگفتی ها ی شناخت پدیده های درونی وبرونی آدمی .

بهر تقدیر این تمثیل راموا وی معنو ی ازطریق حدیقه حکیم سنایی غزنوی بر گرفته ولیکن آرایش شا عرانه ودیگر گونه یی بدان داده و با آنکه صورت داستان را برداشته بدو ن تردید

---

(۱) تمثیل فوق در حدیقه بگونه دیگری نیز پرداخته شد ه :

کور ر اگو هری نمو د کسی — زین هوس پیشه مرد بو الهوسی
که از ین سهر ه چند میخوا هی — گفت یک گرد ه و د و تا ما هی
نشاسد کسی چه داری چشم — لعل وگو هرمگر بگوهرچشم (حدیقه ص ۱۰۰)

(۲) ابوحیان توحیدی آنرا در مقایسات خودآورده و غزالی درکیمیای سعادت واحیاءالعلوم بدان توجه کرده نیز در عجایب نامه آمده است (رجوع به ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص ۹۶)

خود تجربهٔ شگرف آسایی در زمینه شناخت پدیده ها داشته‌وهمین تجربه است که تصاویر تازه شعری دروجود شعرش نقش بسته است . وآنرا با «مثل» افلاطون نزدیك گردانیده بااین تفاوت که مثل افلاطونی ـ اگرچند نظریه شناخت است ـ ولیکن بعد سیاسی و اجتماعی درگرد اگرد آن تنیده است درحالیکه نظریهٔ شناخت هستی حکیم‌سنایی ومولوی معنوی بعدانسانی ودنیایی دارد . بدینطریق توجیه وتعبیر همهٔ تمثیل های حدیقه در این گفتار میسر نیست، چرا که‌سوای داستانهای تمثیلی، تمثیل های سمبولیك عالم اسلامی در پیرامون خوابگزاری نیز در حدیقه کار بردفراوان دارد (۱) ولیکن افتد که بذکر رود. انگاه که تمثیل وارد قلمرو افکار سنائی می گردد شعرش عمق خاصی می گیرد وآن بدلیل اینست که ادبیات شیوهٔ غیر مستقیم بیان اندیشه بشمار می رود و گریز از منطق عادی گفتار ، وآنجا که سنایی پاره یی از اندیشه های تجریدی خود را بوسیلهٔ تمثیل عرضه نکرده بدون شك پوشیدگی وپیچیدگی در شعرش نمودار گشته و بهمین‌علت است که مولوی معنوی در مثنوی پاره یی از ابیات‌قصاید سنایی را تفسیر کرده است.(۲)

---

(۱) حدیقه ص ص ۱۲۰ـ۱۲۵ ،مقایسه کنید باالتجیرفی علم التعبیر تالیف‌فخررازی‌باهتمام ادیب‌افشار ،قسم دوم ،درفروع علم تعبیر .

(۲) از آنجمله‌رجوع کنید به‌تفسیرابیات‌ذیل(الف)بمیرایدوست‌پیش‌از مرگ اگرمی زندگی خواهی. مثنوی کلاله خاور ص ۳۶۳

(ب)آسمانهاست درولایت‌جان ایضاص ۴۲

(ج) ناز راروبی بیایدهمچو ورد ایضا ص۳۹

پوهنیار محمد حسین یمین

عشق از نگاه حکیم سنائی و مولینای بلخی

عشق مفهومی بزرگ که دارد ، بزرگ به پهناوری آفرینش وماورای آن ، سنائی غزنوی گوید :

زندگانی عبارت از عشق است　　دل وجان استعارت از عشق است

همینگونه وبعدتر از وی خداوند گار بلخ گفته :

دور گردون را ز موج عشق دان　　گر نبودی عشق بفسردی جهان

و باز سنائی میگوید :　　« بزبان سر عشق نتوان گفت »

و مولوی گوید :　　« در نگنجد عشق در گفت وشنید »

در واقع هردو یك مفهوم را به دوعبارت بیان کرده واز بزرگی وعظمت عشق سخن رانده اند تا آنجا که مولوی بلخی گفته :

شرح عشق ار من بگویم بر دوام　　صد قیامت بگذرد و ان ناتمام

عشق جذبه و کشش است واین قوه درذره ذرهٔ کاینات سرشته شده تاآنجا که حتی میان اجزای منظومهٔ شمسی تعادل برقرار ساخته است چنانکه اگر این قوه اندکی هم نقصان پذیرد جهان همه برهم خورد ودرهمین موضوع مولوی گفته :

« درجهان هر چیز چیزی جذب کرد »

و یا :

ذره ذره کاندر این ارض وسماست　　جنس خود را همچو کاه و کهربا ست

البته بانظرداشت همین حقیقت بوده است که حکیم سنائی عشق را کشش و جذبه میان عاشق و معشوق گفته مخصوصاً که این جذبه از جانب معشوق می باشد زیرا وی کل بوده و جزوش را که عاشق است بخود میکشاند ، چنانکه گوید :

تا ز معشوق جاذبی نبود　　عشق را هیچ طالبی نبود

و اینک همین موضوع را مولوی بلخی چنین و انموده است :

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو که نه معشوقش بود جویای او

بلی کشش عشق است که عاشق را به‌سرمنزل مقصود رهنمایی میکند وعاشق بهمین قوهٔ جاذبهٔ عشق مستغرق درعالم وصال می‌شود و البته این کمال مطلوب عاشق است .!

عشق چه مجازی باشد وچه حقیقی عاقبت عاشق را بمنزل راهبری می کند، گرچه عشق مجازی نیز نردبان عشق حقیقی است و « معنی نتوان دید مگر درصورت » و اگرچه عشق انسانی را منهاج عشق ربانی گفته اند ، (۱) اما عشق ربانی و محبت حقیقی هر کسی را میسر نیست جز آنانی را که درپی کشف حقایق وعشق حقیقت رنج برده وهر گونه ریاضت ومشقت را در ین راه تحمل کرده اند تا آنکه بمقام والای عرفان رسیده اند. چه عشق حقیقی خمیرمایهٔ عرفان است . (۲)

حکیم سنائی و حضرت مولینا از رهروان بزرگ این طریقت بوده اند و به نزد ایشان مراد از کلمهٔ عشق همان عشق حقیقی است . واما حکیم سنائی نخستین کسی باشد که ازجام اینگونه عشق کام جان شیرین کرده است و باسوز و گداز عاشقانه شمعی در خشانی فرا راه دیگران روشن ساخته است وحضرت مولینا این چراغی را که حکیم سنائی افروخته بود فروغ بیشتر بخشیده است، واقعاً مولینا پیرو سنائی بوده پیرو روش عرفان او ، ایر و آیین عشق ورزی او ، عشقی که بدفتر نگنجد وعشقی که آنرا بزبان بیان وعیان نتوان کرد ، البته دلایل و قراین این اقتفا واقتدا بسیار است.

شمس الدین افلاکی درمناقب العارفین نکات مهمی را در ین زمینه ضبط کرده است و میتوان ازان دریافت که خداوندگار بلخ بهشخصیت معنوی حکیم غزنه ارادتی بس بزرگ داشته وحتی درحال استغراق وسماع مقابل تخیل روحانیت وی مکرر گردن می نهاده است . (۳)

مولوی در مثنوی چندین جا سنائی را حکیم ویکبار هم شیخ کبیر گفته وارشاد کرده است که مواعظ او را بشنوید تادرتن کهنهٔ شما روح تازه بدمد ، چنانکه گوید :

بشنو این پند از حکیم غزنوی تا بیابی در تن کهنه نوی

آن حکیم غزنوی شیخ کبیر گفته است این پند نیکو یاد گیر

و همو گفته است :

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

و نیز مولوی درجای دیگر راست گفته است که وی را بالقاب امام الغیب وفخر العارفین یاد کرده :

---

(۱) کتاب عبهر العاشقین از تصنیفات شیخ ابومحمد ابونصر معروف به‌شیخ روزبهان ، فصل ششم .

(۲) شعر العجم ، ترجمهٔ منصور انصاری ، مطبعهٔ شرکت رفیع ، حصهٔ پنجم ، ص ۱۳۴ .

(۳) مناقب العارفین ، طبع هند ، ص ۱۳۰ .

(c) ketabton.com: The Digital Library

آن امام الغیب فخر العارفین در الهی نامه گفته شرح این (۴)

همچنان مولینا چند بن بار در آثار خود ازتخلص سنائی یاد آورشده است.

جانی که روان سوگند بابایزید او خوگند یاد رسنائی رو کند یابود دهد عطاررا
اگرعطار عاشق شد سنائی شاه وفایق شد نه اینم من نه آنم من که گم کردم سروپارا
عطار روح بود و سنائی دو چشم او ما از پی سنائی و عطار آمدیم
ارضی چو سمائی، شدمقصود سنائی شد این بود همه آن شدتاباد چنین بادا
آن سنا جوکش سنائی شرح کرد یافت فردیت زعطار آن فرید
ای سنائی گر نیابی یار با رخویش باش درجهان هرمردو کاری، مرد کارخویش باش

وهم مولینا در دیوان کبیر دوجا در مرثیهٔ حکیم غزنه ابیاتی دارد، بدینگونه :

گفت کسی خواجه سنائی بمرد مرگ چنین خواجه نه کار یست خورد
کاه نبود او که بیادی پرید آب نبود او که به سرما فسرد
شانه نبود او که به مویی شکست دانه نبود او که ز مینش فشرد
گنج زری بود در بن خاکدان کو دوجهان را بجوی می شمرد
قالب خاکی سوی خاکی فگند جان خرد سوی سماوات برد
جان دوم را که ندانند خلق مغلطه گو بیم به جانان سپرد
صاف در آمیخت به دردی می بر سر خم رفت جدا شد ز درد

و نیز :-

گفت کسی خواجه سنائی بمرد مرگ چنین خواجه نه کار یست خرد
قالب خاکی به زمین باز داد روح طبیعی بفلک وا سپرد
ماه وجودش ز غبا ری بر ست آب حیاتش بدر آمد ز درد
پر تو خورشید جدا شد ز تن هر چه ز خورشید جدا شد فشرد
شد همگی جان مثل آفتاب جان شده را مرده نیابد شمرد

مغزتو نغز است مگر پوست مرد مغز نمیرد مگر دوست برد
پوست بهل دست دران مغز زن یا بشنو قصهٔ آن ترک و کرد
کرد پی دزدی انبان ترک خرقه بهوشیدو سرو موسترد (۵)

---

(۴) احوال و آثار حکیم سنائی، تألیف استاد خلیلی، کابل ۱۳۱۵، ص ص ۱۱۶-۱۱۷

(۵) ابیات اول این دوسرثیه رابه رودکی نیز نسبت داده اند که در مرثیهٔ مرادی شاعرگفته است، مرا جعه شود به کتاب لباب الالباب عوفی .

همچنین خداوندگار بلخ در بسا سواود اشعارو افکار حکیم غزنه راتضمین وشرح وتفسیر کرده است، مثلاً ازینکه با استدلال عقلی نمی توان به توحید الهی راه برد، سنائی گفته:

راه توحید را به عقل مجوی دیدهٔ روح را به خار مخار
هر که از چوب مرکبی سازد مرکب آسوده داند و خسته سوار

همینگونه تشبیه را مولینا در مثنوی چنین آورده:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

ودر اینکه به تقلید محض فریب ظاهر یان رانباید خورد سنائی گفته:

اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست تا هر آدم روی راز بین ها به آدم نشمری

مولینا مفهوم بالا را چنین بیان کند:

ای بسا ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نباید داد دست

واین ابیات از حکیم سنائی است:

تو همیشه میان لشکری زان دل تو قوی است در برتو
زهره دارد حوادث طبعی که بگردد بگرد لشکر تو
تو به برمی پری بسوی فلک زانکه عرش است اول گوهر تو

اما ابیات فوق باتفاوتی اندک در دیوان کبیر مولینا چنین آمده:

دل برما شده است دلبر ما گل ما بی حد است وشکر ما
ما همیشه میان گل شکریم زان دل ما قوی است در بر ما
زهره دارد حوادث طبعی که بگردد بگرد لشکر ما
ما به برمی پریم سوی فلک زانکه عرشست اصل جوهر ما

وهم این بیت ها اصلاً از حکیم غزنوی است:

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر خود تماشاست
آنجا که جمال دلبر آمد والله که میان خانه صحراست
وآنجا که مرا دل بر آمد یک خار به از هزار خرماست

بیت های فوق همچنان با اندک تغییر در دیوان کبیر بدینگونه آمده:

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر خود تماشاست
آنجا که وصال دوستانست والله که میان خانه صحراست
وآنجا که مراد دل برآید یک خار به از هزار خرماست

به همینگونه بسا از ابیات حکیم سنائی در اشعار مولینا آمده و تضمین شده است؛ از جمله میتوان این بیت رانیز نام برد :

نه سیم نه زرنه یار داریم پس مایه جهان چه کار داریم

بیت مذکور رامولینا بااندك تفاوت چنین تضمین کرده است :

گر از غم یار عار داریم پس مایه جهان چه کار داریم
گوییم ز رشك شمس تبریز نی سیم نه زرنه یار داریم

ونیز این بیت که در دیوان کبیر آمده :

عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی را در روایت نیست (۶)

در یکی از غزل های سنائی که بدین مطلع آغاز می شود نیز آمده است.

هر که را درد بی نهایت نیست عشق را پس بر او عنایت نیست

گذشته از این همه شواهدی که روابط معنوی بسیار نزدیك میان این دو عارف بزرگ کشور را میتماید نمونه های فراوان دیگری نیز در آثار هردو به نظر میخورد که بیانگر مماثلت و مشابهت فکر آنها می باشد از قبیل حکایت بیلان وخانه تاریك و کوران و امثال آن، وهمچنان در دفترهای مختلف مثنوی مولوی اشعار زیادی از قصاید و الهی نامه حکیم سنائی آورده شده و صریحا شرح و تعبیر گردیده است. البته از این همه استنباط می شود که مولوی بلخی به حکیم غزنه ارادتی کامل و به آثار وی نظری وافر داشته است واگرچه تقریبا صد سال میان هردو فاصله واقع شده است با آنهم مولوی بلخی خود را پیرو و شاگرد سنائی غزنوی گفته و به کتاب الهی نامه که عبارت از حدیقه الحقیقه یا سنائی آباد می باشد احترام و التفات بس بزرگی داشته است .

طوریکه دیده می شود این دو سالك راه حقیقت دو نوری اند که از یك مشعل تابیده اند و دو میوه یی اند که بر یك شاخ بهار آمده اند و یا دو شگوفه یی اند که در یك بهار خندیده و در حقیقت هر دو در جرس یك کاروان راه پیموده و تشنه یك زلال بوده اند و بسوی یك روشنایی شتافته اند ،(۷) و آن عبارت بوده است از روشنایی عشق معرفت و حقیقت .

واما سنائی نخستین کسی است که در راه این عشق قدم گذاشت و پس از وی مولینا شخصیت برازنده دیگری است که در همین راه گام بر گام حکیم سنائی نهاده. عشق سنائی و مولینا همان عشق ملکوتی و

---

(۶) کلیات شمس، دیوان غزلیات، ترجمه ات و رباعیات مولانا، چاپخانه حسن علمی ۱۳۴۱ ص ۲۰۰

(۷) الهی نامه، تحشیه و تعلیق از استاد خلیلی، از انتشارات انجمن تاریخ و ادب ۱۳۵۲ ص ص ۵۷-۵۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

حقیقی است و این عشق عالیترین احوال عارف وسهمترین مبانی واصول تصوف می باشد(۸) یعنی همین عشق محور اساسی عرفان راسی سازد (۹)

بنابران مطلوب حکیم سنائی ومولینا از عشق شاهد حقیقی وحسن کامل حسن شاهد حقیقی است. پس عشق که باو تعلق دارد نیز کامل است، عشق آنها ازنوع عشقهای زمینی و عشقهایی که باطلبات بدنی سرو کاردارد نیست عشق آنها واقعاً ماخوذ از عشقه است وآن نباتی است که بر هر چه پیچیده آنرا خشك میکند(۱۰) همینکه این عشق خدایی باین دونیکبخت پیچیده است حیات سفلی ومادی آنها راخشك واساحیات علوی وروحی شان رازنده وبرازنده ساخته است.

درنگاه سنایی عشق آتشی است که برسینه ودل عاشق مشتعل گردد وهر چه ماسوی الله است همه را بسوزاند وا زینگونه سوختن عشق حقیقی آرایش بیشتر حاصل کند و مایه وسرمایه آن قوی ترگردد وچنانکه گفته:

جزآتش عشق نیست پیرایهٔ عشق اینست بتا مایه وسرمایهٔ عشق

وباز حکیم غزنه گفته است که عشق برگ وبار هستی راهمه بسوزد وبدین وسیله یعنی بوسیله آتش عشق همه صفات ذمیمه محو گردد بدین معنی که:

آتش بارو برگ باشد عشق ملك الموت مرگ با شد عشق

ومولینای بلخی نیز عشق را به آتش تشبیه میکند وواضحتر میگوید که این آتش عشق خدایی گاهی که دردل پاك پیدا می شود واز انجا زبانه میکشد خس وخاشاك، هواوهوس نفسانی وحیوانی را درهم می سوزد (۱۱)

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

وباز می افزاید که همین آتش عشق هرچه ماسوی الله است همه رابسوزد وخاکستر کند

درواقع همان مفکورهٔ حکیم غزنه راواضحتر شرح وتفسیر کرده است:

عشق آن شعله است کوچون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

عشق آتش است، آتش سوزنده وآنهم درحال فراق ودرحال وصال همچو تیر کشنده باشد واما عاشق به شعلهٔ آن می سوزد ومی نازد وتیر آنرا دولت وسعادت داند، بنابر ان در راه عشق سلامت

---

(۸) بحث درآثار وافکار واحوال حافظ، داکتر قاسم غنی، کتابفروشی زوار چاپ دوم ۱۳۴۰ ص ۳۲۵

(۹) ایضاً ص ۵۵۱

(۱۰) افکار شاعر واستاد صلاح الدین سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۱۳۱

(۱۱) تفسیر معنوی برد یباچه مثنوی، آقای حسین کاظم زاده انتشارات اقبال ۱۳۳۴ ص ۸

نیست ، از همین جا ست که حکیم غزنوی گفته :

در ره عا شقی سلا مت نیست اضطر ابست و استقا مت نیست

وی توضیح کرده است که‌عشق را باسلامت وعافیت کاری نیست :

عشق جو یی و عـا فیت طلـبـی عشق با عا فیت کـدا م بـود ؟

و نیز مولینای بلخی با نظر داشت همین موضوع گفته :

این بار من یکبار گی در عاشقی پیچید ه ا م این بار من یکبار گی از عافیت بیر یده‌ام

بلی عافیت وسلامت درعشق نیست بلکه آنرا باملا مت سروکار است ز یرا ملامت‌را درخلوص عشق ومحبت تأثیر بزرگ است (۱۲) وعاشقان حقیقی مخصوص به سلامت اند، از بنجا ست که سنا ئی غزنوی گفته ا ست :

عشق را روی د رسلا مت نیست راه عا شق بجز ملا مت نیست

بی ملا مت نگشت عشق تما م عشق خا مست بی ملا مت خا م

وبدین جهت ملا مت در عشق اثری تما م دارد که سرعشق در پر تو ملامت محفوظما ند وبد ینطر یق محبت راه کمال پیماید، به همین سبب‌است که حکیم‌سنائی در جایی دیگر گفته: طور یکه آب تلخ بحر پاسبان درو مر وار ید است همچنان ملامت پرده دار عشق با شد :

پر ده دار عشق دان ر سم ملامت بر فقیر پاسبان در شناس این آب‌تلخ اندر بحار

برخی از بزر گان صوفیه عاشقان‌حقیقی را به بیست‌صفت موصوف‌ساخته اند که از جمله‌یکی هم ملامت باشدوملامت را بدین معنی دانند که نام‌وننگ، مدح‌وذم ورد وقبول خلق نزدعا شق یکسان باشد وبد ینگو نه عاشق به محبوب قربت جو ید (۱۳)

بنا بران مولینا نیز در راه عشق ا زملامت‌لذت ها برده وآنرا نقل می‌عشق وبلکه لازمهٔ‌عشق بند ا شته است :

عاشق چومست تر شد بروی ملامت آید ز یر ا که‌نقل‌این می نبو د بجز ملامت

و یا : -

هر سوی که عشق رخت بنهاد هر جا که ملا متست آنجاست

همین‌رسم‌ملامت وعدم عافیت عاشق بالاخره اورا درانظار مجنون‌ودیوانه مینمایدودیوانگی دردنمای‌عشق لذت‌دیگری‌دارد .دیوانگی وجنون رنگ‌ها داردومیتوان گفت چه در قانون بوعلی

---

(۱۲) کشف المحجوب هجویری چاپ ژ کو فسکی ص ۶۸

(۱۳)مرصاد العباد نجم‌الدین رازی چا پ شمس العرفا سید حسین ص ۱۴۳

(c) ketabton.com: The Digital Library

سینا وچه در کشفیات تازهٔ (فروید) سایکالوجست ویانایی یکی از پرکیف‌ترین امراض است وکمتر دیده شده است که این مرض عضوی باشد بلکه اکثر آن‌سر بوط به وظیفهٔ اعصاب ویا عملیات افکار وحسیات تبعیدشدهٔ ماتحت الشعور است. باجنون گاهی بمعنای جذب دماغ وتمرکز آن بسوی یك هدف هم آمده مثلی که دماغ مجنون بطرف لیلی جذب شده بود (۱۴) والبته جنون و دیوانگی متصوفان وعاشقان حقیقی ازهمین رسته دیوانگی هاست و ازآن نوع دیوانگی هانیست که بگفتهٔ بعضی ها وقتی که باترقی علم اینگونه مرض بر طرف شود زیبایی پسندی، شوریدگی وعاشق پیشگی ازمیان برود (۱۵) چه جنون وشوریدگی ومجذوبیت ودیوانگی عارفان مربوط به دنیای دیگر و معشوقهٔ دیگری می‌شود که اساساً منبع جمال وکمال ومنشا زیبایی ها ن آفرینش و بشری می‌باشد از همین جاست که حکیم سنائی گفته است : بیخودی ودیوانگی صفت محبت است یعنی اگر مجذوبیت ودیوانگی نباشد پس عشق نیست :

عشق را بیخودی صفت باشد — عشق را خون دل صلت باشد

هر که عشق را چهره بنماید — دل و جانش به جمله بر باید

همین نکته را مولینا در چندین جای بحد کافی شرح وتفسیر کرده وگوید که هر جز وجهان مبتلا به مرض ودیوانگی عشق است واین مرض را اصلا طبیبی نیست :

یکی جزو جهان خود بی مرض نیست — طبیب عشق را دکان کدامست

وی فرموده است که زهر عشق از شربت ها بهتر و دیوانگی عشق ازصحت خوشتر است :

خوبتر زین سم ندیدم شربتی — زین مرض خوشتر ندیدم صحتی

وباز مولینا واضح ساخته است که مرض و دیوانگی عشق از امراض دیگر متفاوت است :

عاشقی پیداست از زاری دل — نیست بیماری چو بیماری دل

وافزوده است که : «علت عاشق زعلت ها جدا است»

زیرا که :

جمله رنجوران دوا دارند امید — نالد این رنجور گیم افزون دهید

درحقیقت از نگاه حکیم سنائی هرگاه که پای عقل بمیان آید بر خیزد و اصلا در راه عشق عقل سعروض به جنون گردد :

---

(۱۴) افکار شاعر، تالیف علامه سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۲۱

(۱۵) ارزش احساسات، نیما یوشیج، تهران ۱۳۳۰ ص ص ۱۹ — ۲۲

عاشقی خود نه کار فرزانه است عقل در راه عشق دیوانه است

وعین موضوع را مولینا چنین بیان کند:

نیست از عاشق کسی دیوانه تر عقل از سودای او کور است و کر

بنابران دیده شد که درنگاه سنائی ومولوی دیوانگی وبیخودی صفت عشق است و در عالم عشق جنون ازصحت بهتراست به همینگونه درین راه عاشق باید دردمندباشد زیرا همینکه عاشق دردبیند ورنج کشد وبدینگونه آتشی درسینه بیفروزد آنگاه در فروغ آن بمقام عالی عشق مقصود باید وبلکه خود مقصود گردد.

چه ریاضت درعشق برای عاشق کیفیتی روحی میدهد که آنرا حال گویند وآن عبارت از ظهور تجلیات محبت است در روح ودل (۱۶) لهذا درد ورنج درین راه پختگی بار آرد ودر پیش بی دردان سخن عشق نتوان گفت ،از همین جاست که حکیم سنائی گفته :

تا نباشد عاشق جانباز درمیان کی نهند با او راز

سوز دل هاست شمع این مجلس آه درد است محرم و مونس

عاشقان از جگر کباب خورند و زخم دیده خون چوآب خورند

اگر سنائی گفته که کباب عاشقان جگر است ، مولوی گوید که بادهٔ عاشقان خون دل باشد :

عاشقان را باده خون دل بود چشمشان بر راه و بر منزل بود

ونیز حکیم غزنوی گوید :

مرد را درد عشق راهبر است آتش عشق مونس جگر است

یا :

گر همی لعل بایدت کان کن ور همی عشق بایدت جان کن

واما مولینای بلخ عشق را به تمامی دردو غم گفته :

هزار آتش ودرد وغمست وناش عشق هزار درد ودریغ وبلاو نامش یار

گذشته ازین همه درد وداغ که از نظر سنایی ومولوی پرورندهٔ عشق است ، بدنامی نیز رنج و غم دیگری است که باعشق سروکار دارد واین هم البته عیب نه بلکه هنرعشق است.سنائی گفته:

نام عاشق نکو زبد نامی است کام او در طریق ناکامی است

ونیز مولوی را از بد نامی در عشق هراسی نیست زیرا میگوید:

عشق اگر بد نام گردد غم مخور عشق دارد نام و القابی دگر

---

(۱۶) یاد داشت‌هایی درتصوف از استاد بیتاب ملك‌الشعراء ، پوهنځی ادبیات کابل .

(c) ketabton.com: The Digital Library

واینست درهمین موضوع نظریات مشابه هر دوعارف بزرگ، حکیم سنا ئی گوید :

هر چند بلای عشق دشمن کامی است ازعشق بهر بلا رسیدن خا می است

مندیش بعالم وبکام خود زی معشوقه وعشق را هنر بدنا می است

وخداوند گار بلخ میگوید :

عاشق همه سال مست ورسوا باشد دیوانه وشوریده وشیدا باشد

باهشیاری غصهٔ هر چیز خوریم چون مست شویم هر چه باداباشد

ازنگاه حکیم غزنه ومولینای بلخ عاشق پس از ینکه در آتش عشق پخته می‌شود باوجوداینکه با رسلامتی بدوش دارد ورنج بدنامی میکشد از ین آتش بسلا مت بیرون می آید، آنکه دیوانه‌وار حجاب تن میدارد وره به دیار فنامی برد زیرا تن وهستی همچو حجابی است که‌نمیگذارد آفتاب حقیقت برانسان بتابد چنانکه گفته :

ابر چون زافتاب دور شود عالم عشق پر زنور شود

درینجا مراد از ابر همان پردهٔ هستی ووجود عاریتی عاشق است ومراد از آفتاب ، آفتا ب حقیقت باشد ،از همین جاست که طبیب عشق مولینا را نیز هنگا میکه در بستر محبت افتاده به تر ک صفت محو وجود حکم میکند ومیگوید:

رفتم به طبیب گفتم ا ز بیتا بی افتا د ۀ عشق را چه میفر ما یی

ترک صفت ومحو وجود م فرمود یعنی که ز هرچه هست بیرون آیی

همین فکر را که نیستی دوای درد عشق باشد سنائی چنین بیان کرده است :

د ر د عشق آ نچنا ن بلا گر د د که تر ا نیستی د واگر د د

و باز همو گفته، عشقی که برنیستی استوار نباشد عشق حقیقی نیست :

و جود عشق عاشق را وجود اند ر عدم سازد حقیقت نیست آن عشقی که برهستی‌رقم سازد

نسازد عشق رنگ از هیچ روی بهر مخلوقی که رنگ عشق بی رنگی وجود اندر عدم سازد

بهمین سبب ا ست که مولینا نیستی را کیش وآیین عاشقان گفته:

هست معر ا ج فلک ا ین نیستی عا شقا ن را مذ هب و د ین نیستی

نیستی وفنا در مذهب عشاق وعرفا براطوار ومعانی مختلف اطلاق شده است، از جمله : نخست تغییر حال روحی از را ه خاموش کردن جمیع هوسها ومیل ها وارادہ ها وتعینات شخصی ا ست و بد ینطریق عاشق وسالک به جمله گی بخدای بازگردد (۱۷) . ددیگر نیستی وفنابی خبری ذهن

(۱۷) تذ کرة الاولیاء ج ج ۲ ص ۴۵

است از تمام موجودات ومدرکات حسی واعمال وافکار واحساسات حتی از هستی خود بواسطهٔ جمع شدن همه قوای نفسی در خدایعنی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیت.

سد یگر نیستی وفنا وقفه یافتن واز کار بازماندن عقل شعوری‌است ، وعالی ترین مرتبهٔ نیستی و فنا وقتی است که عاشق و طالب این راهم نداند که بمقام فنا واصل شده است، یعنی‌شعوربحال فنا هم ازمیان برود .درین مقام طالب وعاشق محود رمشاهدهٔ محبوب حقیقی است واین‌مرحله‌یی از فنای کامل‌است که‌صوفیه وعرفا «فناء الفناء» می نامند ومقام بعد از فناء الفنا مقام« بقا بحق» است و آن عبارت است از مشاهدهٔ ذات الهی (۱۸)

از همین جاست که حکیم سنائی میگوید عاشق حقیقی باید زود تر از جان و تن بر خیزد :

عاشق آنست کو ز جان و ز تن ز و د بر خیزد او نگفته سخن

وبدینطریق بقرار گفته وی‌عاشق از نیست‌شدن هستی یابد :

چون زخود بیخود شدی‌معشوق‌خودرا‌یافتی ذات‌هستی‌درنشان نیستی‌دیدن‌توان

درین زمینه مولوی‌بلخی نیز همچو حکیم‌سنائی‌می اندیشد و وی نیز نخست بر انست که عاشقان حقیقی زود تر به نیستی گرایند :

دیگران از مرگ مهلت‌خواستند عاشقان گویند نی نی زودباد

وبعد میگوید که‌ای عاشقان بمیرید تا ازین مردن روح وبقا یابید :

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید درین عشق چو مردید همه روح پذیرید

ویا :

ازعشق دلانه برزیان خواهی شد بیجان زکجا شدی که‌جان‌خواهی شد

اول به زمین از آسمان آمده‌ای آخر ز زمین برآسمان خواهی شد

حکیم سنائی ومولینا هردو در مورد اینکه عشق چون‌سر آدمی را ببرد اسرار جهان دیگری بر انسان مکشوف گردد وهمچو شمع از بریدن سر روشن ترشود ،سنائی گفته :

دلبر جان ربای عشق آمد سر برو سر نمای عشق آمد

عشق با سر بریده گوید راز زانکه‌داند که سر بود غماز

ومولوی گوید :

چند دردفرقتش بکشد مرا سر ببر تاعشق بخشد سر مرا

گر مرا صد پا رتو گردن زنی همچوشمعم برفروزم روشنی

(۱۸) بحث در آثار وافکار واحوال حافظ ج ۲ ص‌ص ۳۷۳ — ۳۷۵

درحقیقت این سخنان وافکار به تمامی شرح وتعبیر این حدیث پیغمبر است :

«من مات فی العشق لم یمت ابدا» (۱۹)

از همین جهت است که مولینا باز هم مقولهٔ دیگری را که رسا ننده همان معنی است بکار برده گوید:

عمر ها بر چنگ عشقت ای صنم ان فی موتی حیاتی میزنم (۲۰)

با نظرداشت حقایق فوق باین نتیجه میرسیم که عشق از نگاه سنائی غزنوی ومولوی بلخی احساسی از احساسات ملکوتی ومنشا تکوین سعادت است و آدمی را بجایی میکشاند که بجز خدا نمی بیند ؛ بنابران احساس ما واقعیت عشق این دو عارف کامل را قادر به بازشناختن یا لمس کردن نیست ، چه عشق آنها بیان بی چون وچراست، عشق آنها سراسرا راست وبالاخره عشق آنها همه چیز است هم عاشق است وهم معشوق از ین جاست که سنائی گفته :

عشق هم عاشق است وهم معشوق عشق دو رویه نیست یکرویست

وافزوده که :

هر که عاشق شناسد از معشوق قوت عشق او بغایت نیست

مولینانیز عشق را همه چیزو بالاتر ازهرچه گفته وعاشق را دربرابر معشوق نیست پنداشته :

درنگنجد عشق در گفت و شنفت شرح عشق وعاشقی هم عشق گفت

ومیگوید که :

جمله معشوق است وعاشق پرده یی زنده معشوق است وعاشق مرده یی

همین است مرتبه کامل توحید ودرین مرتبه است که معشوق وعشق وعاشق هرسه یکی شوند واین مرحله به هیچ عبارت واشارتی درنمی آید ،چه درین مرحله است که همه رنگها سربه بیرنگی درمی آورد (۲۱) وبقرار فرموده حکیم سنائی درمقام منی وتویی ازمیان برمیخیزد و دویی جایش رابوحدت میگذارد :

بر نگیرد جهان عشق دویی چه حدیثی است این منی و تویی

مولوی بلخی نیز همان گوید که درجهان عشق دویی نمی گنجد :

گفتم که عاشق ومعشوق دواند خود هردویکی بود من احول بودم

---

(۱۹) حدیقة الحقیقة ، حکیم سنائی چاپ هند ص ۳۷۷

(۲۰) مثنوی مولوی چاپ علاء الدوله جلد ششم ،

(۲۱) شعرالعجم، شبلی نعمانی، حصهٔ پنجم ترجمهٔ منصورانصاری ،مطبعهٔ رفیق ۱۳۰۴ ص ص ۱۸۲-۱۹۰ .

ازنگاه این دوعارف بزرگ درین مرحله یعنی درعالم وحدت مراد ازعشق تنها وتنها معشوق و محبوب حقیقی است و در همین سر تبه است که در نظر آنان بزرگترین سر و رمزالهی جلوه گر می‌شود, ایشان برانند که جزبنای عشق ومحبت هربنای دیگر خلل پذیرد ،چه بنای عشق برپایه حقیقت استوار است، ازاینجا ست که هر دوبه دوام و فناناپذیری و ابدی بودن عشق معتقداند، چنانکه حکیم غزنه گوید

گرحیات ابد همی خواهی خیز و با عشق جوی همراهی
رو دم ازعشق زن که کارا ینست رهروان را بهین شعارا ینست

وگفته است.

ملك عشق ازولایت صمد است روی اوبسوي قبلهٔ احد است
منشاعشق ذات ذوالجلال آمد لاجرم پاك و بي‌زوال آمد

وهمانگونه خداوندگار بلخ گفته

عشقست وعاشقست که بافیست تاابد دل برجزاین منه که بجزستعا رنیست

واونیز چنین گفته است

عاشق ومعشوق وعشقش بردوام
دردوعالم بهره‌مند ونیکنام

ختم

(c) ketabton.com: The Digital Library

حسین نایل

فیض محمد کاتب، طالب العلم

تاریخ گزار

اشاره

بسال ۱۲۹۷ هجری قمری—درست صدسال پیش از امروز—(۱)، آنگاه که امیر محمد یعقوب خان دست از سلطنت برداشت و افغانستان را ترك گفت و آشفتگی برفضای کشور، هرروز- بیشتر از روز رفته سایهٔ می گسترد - بتحریك و توطئهٔ استعمار کسعی میورزید تا آتش بی نظمی مشتعل تر و اوضاع کشور نابسامان ترگردد، در قره باغ غزنین جنگ خونینی میان دو گروه از ساکنین آنجا بوقوع پیوست.

در این جنگ که ظاهراً بایك مسأله بغایت بی اهمیت آغاز یافته بود و بیش از شش ماه ادامه پیدا کرد (ربیع الاول- رمضان ۱۲۹۷) و خاك قره باغ از خون کشته شدگان سرخ فام گردید - جوان ۱۸ ساله بی شرکت داشت که طالب العلم بود و او جگیری حادثهٔ اورانیز بنا چار از کنج مدرسه بمیدان نبرد کشانیده بود.

این جوان که خون تازه در رگهایش جریان داشت، بیشتر وظیفهٔ دیده بانی و پاسداری بر فراز برجها وبامهای منازل را به عهده اش گذاشته بودند واو صحنه های جدال و قتال را خوبتر از دیگران مشاهده میکرد وبه حافظه میسپرد وبر عاملین توطئه نفرین میفرستاد.

جریان این رویداد ناگوار بعداً در سلسلهٔ حوادث افغانستان از میدان گاه نبرد به سینهٔ تاریخ نقش بست و صفحه ای از سرگذشت پرماجرای مردم ماشد.

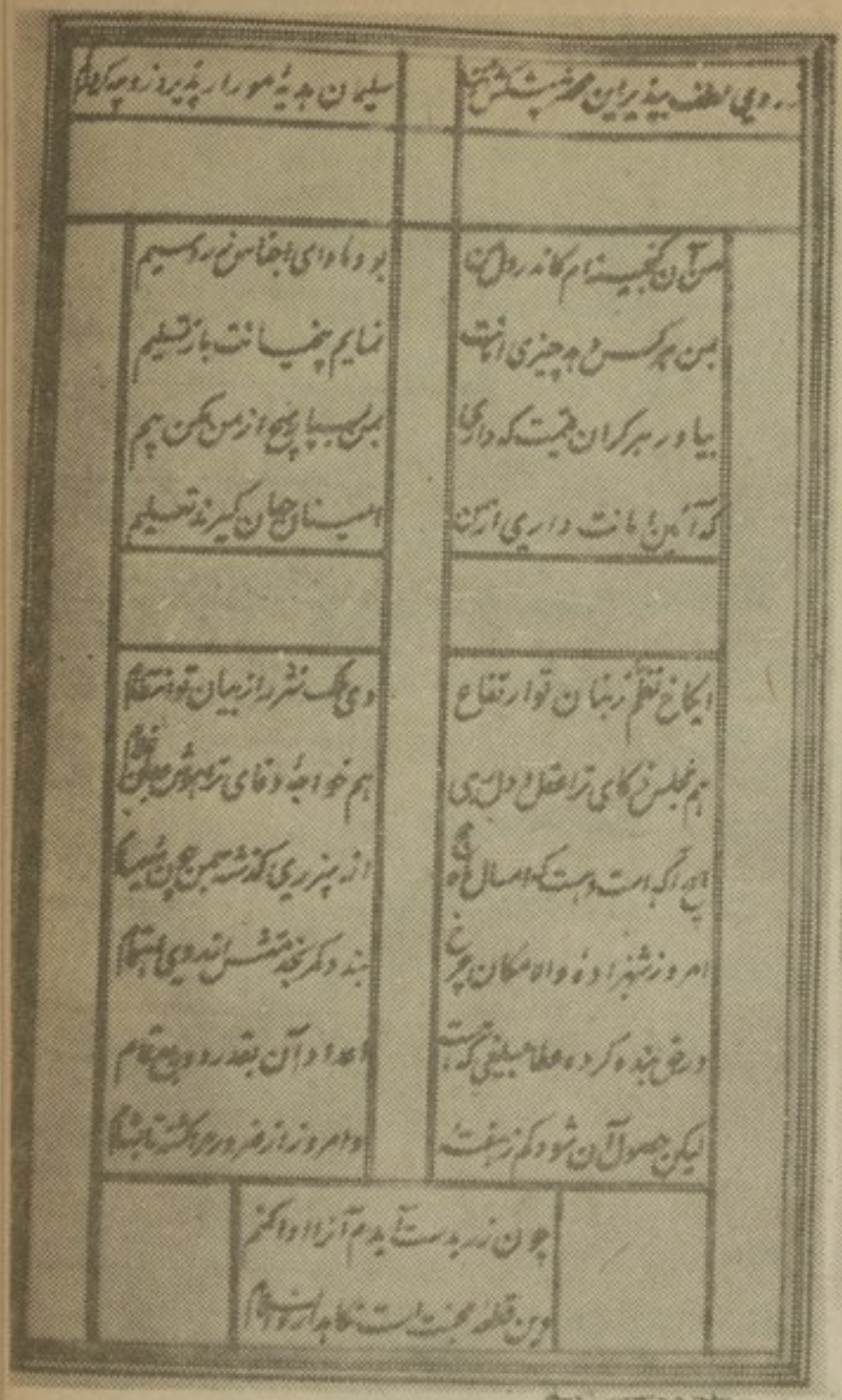
---

(۱) این سنه مطابق با ۱۲۵۸ شمسی و ۱۸۷۹ میلادی میباشد که مدت آن تا امروز بحساب دوسنهٔ اخیرالذکر (۹۸ سال) میشود.

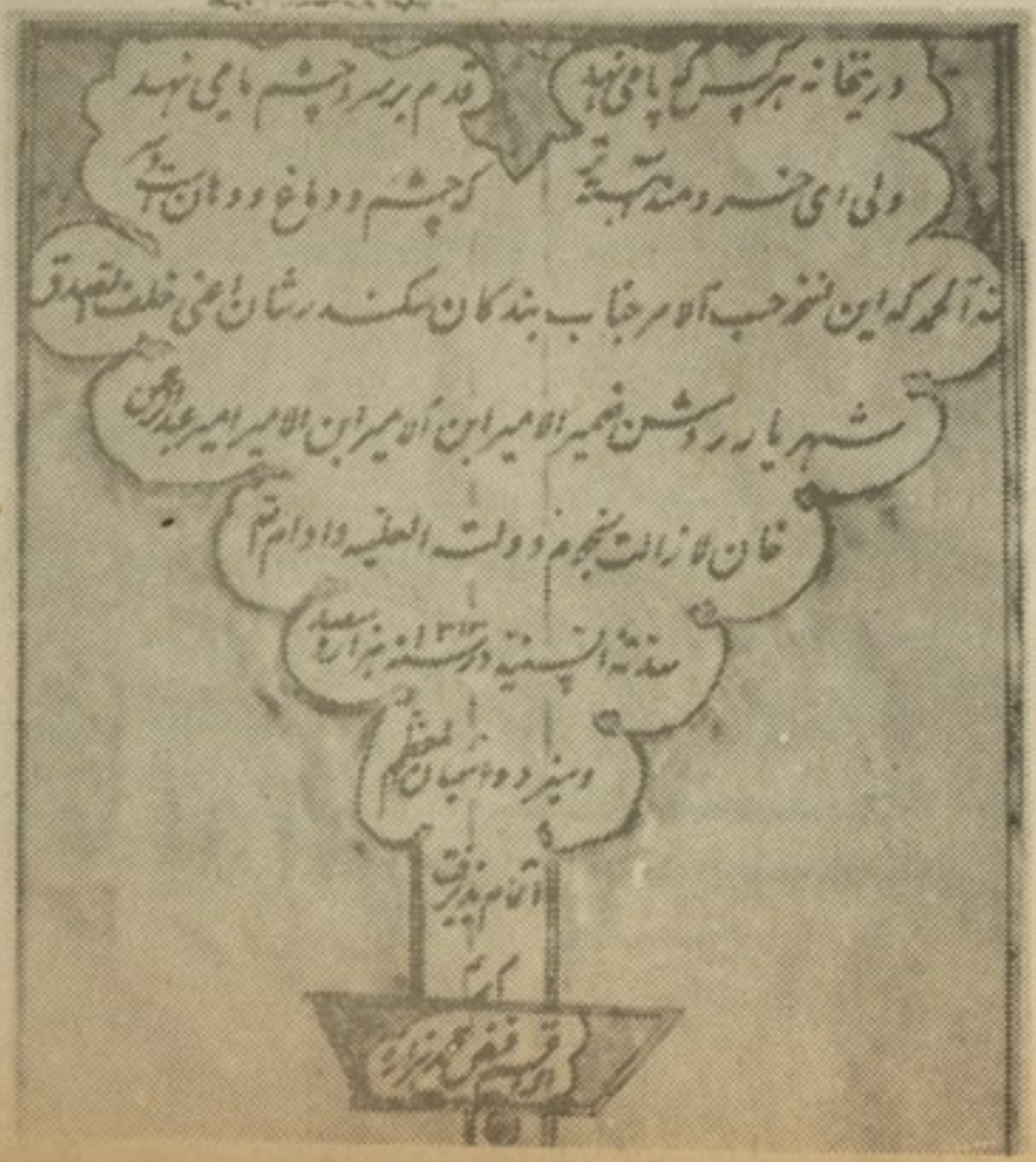
(c) ketabton.com: The Digital Library



تصویر کاتب



دو صفحه از دیوان
شهاب ترشیزی
بخط فیض محمد کاتب



(c) ketabton.com: The Digital Library

آنکه این پیشامد نا ملایم را به تحریر در آورد واز وقوع چنان ماجرای نا خوشایند، نسل های آینده را آگاهی بخشید وعلل وزیان آنرا توضیح نمود- همان جوان سلحشور ۱۸ ساله بود که از آغاز تا پایان کار زار، درنبرد گاه حضور داشت وهمه چیز را بچشم خود از نظر گذرانیده بود . (۱)

طالب العلم جنگجو، در سالهای بعد از «ماجرای قره باغ» شاهد حوادث وتحولات فراوان دیگر هم بود و در رسیدا نهای بیکار حضور می یافت که مرد شمشیر شود ولی دست سرنوشت مسیر او را عوض کرد وبجای شمشیر قلم را در دست وی گذاشت . وبدین ترتیب مرد شمشیر بمرد قلم بدل گردید واز پهنه کار زار بجولانگاه ادب تغییر موضع داد.

او این بار، قلم را بحیث سلاحی مؤثرتر از شمشیر، بکاربست وبا آن بجنگ دشمنان مردم و خاك شتافت ونقاب تزویر آنان را از هم درید وچهره های شانرا به هموطنان بعد ازخود آشنا گردانید.

این مرد که لحظه های ناشناخته یی از تاریخ این سرزمین بر چشمدید ها و اند و خته ها و د ستا و رد های فکری وعملی او استواری یا فته ، فیض محمد کاتب ، مؤلف کتاب معروف سراج التوار یخ بود.

زادگاه وخانوادهٔ کاتب

ازگذشتگان دور تر فیض محمد کاتب بدرستی چیزی نمیدانیم و او که بزرگتر ین مورخ عصر خود بود و دربارهٔ تاریخ وجغرافیا ورجال افغانستان ومسایل دیگر چند هزار صفحه مطلب به تحریر در آورده ، راجع بسوابق خانوادهٔ خود در هیچ جا سخن قابل توجهی ارائه نداشته و روایتی نکرده است . اما از اشاراتی که بصورت ضمنی وگاه بگاه در کتاب تحفة الحبیب و کتاب سراج التواریخ درمورد خود بعمل آورده میتوان سایه روشنی از زندگی سیاسی وعلمی او را درنظر آورد وبا اضافت آنچه دیگران در بارهٔ او گفته و نوشته اند ، تصویری (هرچند نیمرخ) ازان ارائه داشت.

پدر او ، سعیدمحمدنام داشت (۲) واز قبیلهٔ محمد خواجه بود ودر قره باغ غزنین زندگی بسر

---

(۱) تفصیل این واقعه را در پایان جلد دوم سراج التواریخ وصفحات ۸۱۳ — ۸۲۶ جلد دوم تحفة الحبیب (نسخه خطی وزارت اطلاعات و کلتور) میتوان مشاهده کرد.

(۲) مولف سکینة الفضلا و نیز مولف کتاب تیمور شاه درانی «سعید محمد» را بصورت معکوس «محمد سعید» نوشته اند که درست نیست وبدانسان که در کتاب سراج التواریخ بتکرار تذکر یافته «سعید محمد» درست است .

میبرد .گر چه او آدم نسبتاًشناخته شده یی بود مع الوصف نقطهٔ عطفی در زندگیش وجود نداشت ومانند دیگر مردم بحیات عادی خود ادامه میداد ودر مقابل مرد معروفی چون گلستان خان قره باغی که هم عصر وهم محلش بود نمیتوانست شهرتش بالا بگیرد .

مقیمان

شرایط نامساعد اجتماعی وتوالی حادثات ناهنجار در قره باغ که آسایش‌مردم را برهم زده‌بود عده ای ازمقیمان آن جا را بترك یارو دیار خود مجبور گردانید و«سعید» نیز از بد حادثه خانه وزمین خود را گذاشت وراه «ناور» وادر پیش گرفت که منطقهٔ کوهستانی ومصون تری بود . این هجرت بصورت قطع بعد ازسال ۱۲۹۷ ق صورت پذیرفت.

فیض محمد ، از یك پیشامد سیاسی که بسال ۱۳۱۱ قمری در «ناور» برای پدرش روی داده و موجبات اذیت او را فراهم آورده بود ، در خلال واقعات آن سال‌سخن میگویدواو را وکیل‌طایفهٔ محمد خواجه درناوروا نمود میکند (۱) .ازبیان نویسنده بدرستی استنباط میشود که پدرش درین هنگام متوطن ناور بوده است ، چنانکه عدهٔ دیگر نیز درجریان آن سالها از قره باغ بدانجا رفته وسکونت‌گزیده بودند.

مسلماً فیض محمد درقره باغ قدم بعرصهٔ هستی گذارده و تا ۱۸ سالگی درهمانجا بوده‌است، چنانکه خود ، اشتراکش را درواقعهٔ سال ۱۲۹۷ در تحفة الحبیب بیان میدارد.

تاریخ ولادت‌فیض‌محمد(۱۲۷۹)قمری است مؤلف کتاب‌تیمور شاه درانی که آنرا(۱۲۸۹) ضبط کرده‌است اشتباه است . (۲) اگر تاریخ۱۲۸۹ صحیح پنداشته شود دراین صورت اوبسال ۱۲۹۷ هشت ساله بوده است که درچنین سن وسالی شرکت او درجنگ دورا زعقل بنظر میرسد .

تحصیلات کاتب

مؤلف سکینة الفضلادر مورد تحصیل‌فیض‌محمد میگوید«...سرحوم موصوف دراوایل‌صباوت بمدارس ملی دورهٔ مقدماتی علوم شرقی راتمام وبهندوستان وایران سفرکرده بعض‌علوم رادرآنولا بتکمیل رسانیده مراجعت نموده درشهر شهیر کابل متوطن شده بمطالعهٔ کتب معتبرهٔ اساتید عظام شغل داشته ... درحکمت وکلام‌خصوصاًدرتاریخ وادبیات نیزمهارت خوبی داشت‌ودرعلم‌نجوم وجفروا تفیت درستی را حایز بود...» (۳)

---

(۱) سراج التواریخ ،ج ۳، ص ۹۸۴ چاپ کابل .

(۲) کتاب تیمور شاه درانی، ج ۱، ص ۷ - چاپ کابل

(۳) سکینة الفضلا، ص ۱۱۳- چاپ دهلی، ۱۳۵۰ ق.

تعلیمات ابتدایی ودورهٔ مقدماتی ملا(۱)آنطورکه عبدالحکیم رستاقی نویسندهٔ معاصرش نوشت ونیز بدلایل موجود دیگر، مطابق شرایط وعرف زمان ومحل در زادگاهش ودرمدارس محلی صورت پذیرفت واودانستنیهای مروجه ومتداولهٔ عصرومبادی علوم شرعیه رانزد فضلای آنجا بیاموخت وبرای اکتساب مراتب بالاترعلمی آماده گردید.

درمورد تعلیمات عالیه وبعدی اواشاراتی درلا بلای نوشته ها یش دیده میشود که میتوان با توجیه آنها مراتب تحصیلات اوراتاحدی معلوم نمود.

اودرکتاب تحفةالحبیب ضمن بیان واقعهٔ سال ۱۲۹۷ - از رفتن خود بقندهار جهت تحصیل علم یاد آوری مینماید (۲) وازگفتارش بخوبی استنباط میشود که این سفر مدتی بعدازسال ذکرشده صورت پذیرفته، ولی معلوم نیست که مدت چند سال درقندهار بوده وازمحضرچه کسانی کسب فیض نموده است.

درسال ۱۳۰۵ قمری امیر عبدالرحمن خان باعده ای ازاراکین وملتزمین خود برای گذراندن سرمای زمستان واجرای امورکشوری بجلال آباد رفته بود. هنگامیکه اوعزم بازگشت بکابل را داشت، فیض محمدازلاهور به جلال آباد واردگردیدوبه همراهان امیر پیوست. او بلاهور برای تحصیل علم رفته بود وخود در ین باره چنین مینویسد: «...در ین سفرسرحمت اثر، محرراحقرکه از راه قندهار جهت تحصیل درلاهور رفته وازآنجا براه پشاور واردجلال آباد گشته . . . بودتا کابل ازین انعام متلذذ وشیرین کام آمد...» (۳)

نمیتوان گفت که ملا درهمان سفراولی خود که بقندهاررفته بود ازآنجا مستقیماً به لاهور رفته است، زیرادر سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ اینجا وآنجا درگیرودارهای ملك با او برمیخوریم.

احتمال قوی چنان است که اوقسمت های بیشتر ازسالهای ۱۳۰۴ و۱۳۰۵ راکه کمتراز دو سال میشود درلاهور مشغول تحصیل وکسب علم بوده باشد.

گرچه اوخود به درجه وپایهٔ تحصیلات خود درلاهور اشارتی نکرده بااین وصف ازآثار ونوشته هایش میتوان استنباط نمود که علاوه براتمام حدمتداول علوم شرعیه، دراکمال زبان وادبیات عرب وتاریخ ونجوم وحساب نیز اهتمام ورزیده است و با آشنایی با زبانهای اردو و انگلیسی را هم میتوان از مکتسبات او درین سفر بحساب آورد.

---

(۱) فیض محمد را «ملا» نیز میگفته اند ونزد عده ای باین صفت شهرت داشته است.

(۲) تحفة الحبیب، جلد دوم

(۳) سراج التواریخ، جلد ۳، ص ۵۸۸

زبانهای پشتو، عربی و اردو و انگلیسی (زبان پشتو را در محیط زیست خود کسب کرده است) ملارا در بیان بهتر مقصود و مفاهیم بصورت قابل توجهی یاری نموده و نوشته های او را غنا بخشیده اند که این خصوصیت با مطالعهٔ دقیقتر سراج التواریخ بسهولت درك میشود.

وی از اساتیدیکه در داخل و خارج نزدشان درس خوانده است در نوشته های خود نام نمیبرد و آنان را معرفی نمیکند و تنها در یك مورد از ملا محمد سرور باحترام زیاد و بنام استاد خود یاد آوری مینماید و میگوید که تحریر اقلیدس و خلاصة الحساب و شرح جغمینی را نزد او آموخته است. (۱)

ملا محمد سرور اسحاق زایی که در دفتر نصرالله پسر دوم امیر عبدالرحمن کار میکرد، مرد با فضیلت و مورد احترام بود و در سفر نصرالله خان با انگلستان نیز باوی همراهی داشت و گویا گزارشهای سفر او را که وقتاً فوقتاً بکابل فرستاده میشد و در سراج التواریخ نیز مورد استفاده قرار گرفته، او می نوشته است.

همین ملا محمد سرور بود که با درك فراست و شایستگی شاگرد خود فیض محمد، سوابق معرفی و شمول او را بامر نویسندگی در دفتر خاص حبیب الله خان فراهم گردانید که در موردش از آن حرف زده میشود.

شمول کاتب بامر نویسندگی در دفتر خاص امیر حبیب الله خان

قبل از آنکه فیض محمد بوظیفهٔ نویسندگی در دفتر خاص حبیب الله خان انتصاب یابد، ماموریت و عهدهٔ رسمی نداشته و گویا مصروف تحصیل و امور شخصی خود بوده است.

از خصوصیات زندگی او چیز زیادی نمیدانیم، اما تا آنجا که نوشته های خودش بما یاری میرساند اولین بار بسال ۱۲۹۷ ق در گیرودار قره باغ با سیمای او آشنایی میسر می گردد که هنوز پسر و جوان است. (۲)

شش سال پس از آن هنگام، یعنی بسال ۱۳۰۳ بار دیگر، در جبههٔ دیگر ظاهر میشود (یکی از کشمکش های داخلی واقع در جاغوری) و در همین جابه صفت عضو یك هیئت پنج نفری سا مور مشوره و مصالحه با ابراهیم سلطان پشه یی که تمرد ورزیده بود، میگردد و قضیه را باصلاح پایان می بخشد. (۳)

---

(۱) سراج التواریخ ج ۳ ص ۱۱۴۹

(۲) تحفة الحبیب ج ۲

(۳) سراج التواریخ ج ۳، ص ۵۰۰ و ۵۰۱

بسال ۱۳۰۴ در جبههٔ دیگری واقع «اندر» اوبا زهم در لباس یك جنگجو پدیدار میگردد . (۱) علی الظاهر این سال آخرین سال از دوران سنگر نشینی وسپاهیگری او بحساب میاید ، زیرا پس از ین هنگامه، برای اکمال تحصیلات خود راه لاهور را در پیش میگیرد تا آنکه درنیمهٔ دوم سال ۱۳۰۵ از لاهور باز میگردد واز جلال آباد باکاروان دربار یکجا وارد کابل میشود .

ظاهرا ملادرخلال سالهای ۱۳۰۵ — ۱۳۱۰ یعنی مدت پنجسال غالباً درشهر کابل بسر میبرده وآشنایی اوبارجال دولتی ودر باری خاصتاً ملامحمد سرور اسحاقزایی در جریان همین سالها صورت یافته ونزداو درس خوانده است .

تاریخ شمول وی بخدمت نویسندگی دفترخاص حبیب الله خان، سال ۱۳۱۰ قمری است وخود در این باره چنین مینویسد :

«در روز دوشنبه دهم ماه شعبان بتوصیف و تعریفیکه جناب استاد معظم وادیب محترم ملا محمد سرورخان اسحاق زایی که با شهزاده آزاد سردار نصرالله خان ایام خدمت بسر میبرد و در نزد شهزادهٔ اکرم افخم اعظم سردار حبیب الله خان نوز رتبه ومقامی داشت ، درمحفل سعادت موصلش بزبان نیك خواهی وبیان خیر سگالی، نامی ازچاکردرگاه برده وستوده بود .جناب نواب شهزاده سپهر وساده پیشم خوانده ونیکم بنواخت وماموز نقل کتب و کتابتم فرموده از عطای دو صد روپیه تنخواه سالیانه ام سفتخر ومباهی ساخت ودرسال پنجم از خدمت وملازمتم با افزودن یکصدو بیست روپیه برسالیانهٔ مذکوره رهین احسانم گردانید . . . » (۲)

بعد ازین تاریخ اوپیوسته باحبیب الله خان بسر میبرد وبوظیفهٔ کتابت واستنساخ کتابهای مورد نظر موصوف اشتغال داشت واز همین جا واهتمام باین امر به «کاتب» معروف گردید واین کلمه جزئی ازنام او شد وبعد ازگذشت چندسال بتالیف تاریخ افغانستان از عهد احمد شاه درانی تا عصر سلطنت حبیب الله خان ماموریت یافت .

مدت خدمت ملادر دفتر خاص حبیب الله خان و بعداء در عهد سلطنتش در مجلس تالیف ودارالانشابه (۲۸) سال انجامید (۱۳۱۰ — ۱۳۳۷ ق .) ودرین مدت زمان علاوه بر امور جاریهٔ دفتر خاص واستنساخ یکتعداد کتب ونوشتن مقالات ونامه ها ویاد داشت ها، به تحریر کتابهای تحفة الحبیب در دوجلد وسراج التواریخ درچار جلد اهتمام به کار بست که بجای خود توضیح میشود .

---

(۱) سراج التواریخ ، ج ۳ ، ص ۵۲۲

(۲) سراج التواریخ ، ج ۳ ، ص ۸۶۸

ماموریت های دیگر

بعد از درگذشت حبیب‌الله خان بسال ۱۳۳۷ درجلال آباد، بوظیفهٔ ملادردارا لانشاء خاتمه داده شد وبه دارالتالیف معارف منتقل گردید تا در تهیه و تنظیم کتابهای درسی بادیگر اعضای دارالتالیف مساعی بخرج دهد. اودرد ارالتالیف علاوه برمرور کتابهای درسی وا براز نظر راجع به آنها- آثار دیگری را که ازطریق دارالتالیف برای چاپ آماده ساخته میشد نیز از نظر اهمیت موضوع وشکل نوشته ومسایل دستوری وادبی بررسی میکرد وخود نیز بنوشتن کتاب ومقالات می پرداخت ،چنانکه کتاب «تاریخ حکمای متقدمین» را در دوران کار خود درهمین اداره تالیف وچاپ نمود.

وی چند گاهی درمکتب حبیبیه بجیشعلم نیز انجام وظیفه نمودودر تربیه فرزندان وطن‌سوم گرفت ودین‌خود را ادا کرد. (۱)

سفر های کاتب

ازسفرهای فیض‌محمد کاتب معلومات زیادودقیق در دست نیست. مولف سکینة‌الفضلا ومولف تیمورشاه درانی اورا «الحاج»فیض محمدمیگویند که‌بدین صورت اوبزیارت‌بیت‌الله‌شریف‌رفته ودر جریان این سفر علاوه بر عربستان سعودی، بعضی‌ازکشور های‌دیگر عربی را-نیزدیده‌است.

گزارش‌این سفر عبادی اگر در عهداسیرحبیب‌الله خان صورت گرفته باشد ،درجلد چهارم‌سراج التواریخ مذکورخواهد بود که‌این‌جلدسراج‌التواریخ فعلاد رمیان‌نیست واگر درسالهای‌بعد از سال ۱۳۳۷ق. بوقوع رسیده باشد ممکن است‌در یادداشت های خصوصیش موجود باشد که آنهم اکنون‌دردسترس نمیباشد.

همچنین مؤلف سکینة الفضلا میگوید: «وبهندوستان و ایران سفر کرده بعضی علوم را در آنولا بتکمیل رسانیده ...» ومولف تیمور شاه درانی نیز مسافرت اورا بهندو ایران یادآوری میکند.

سفراوبهندمحقق است که در لاهور بمنظور تحصیل صورت گرفته است (۱۳۰۴-۱۳۰۵ق) اماجریان سفر ایران را که بعدها بعمل آمده‌است بایدازجلد چارم سراج‌ویایاد داشت های‌خصوصیش بدست آورد.

---

(۱) سکینة الفضلاء، ص ۱۱۴ وتیمورشاه درانی ج اول ، ص ۹.

آثار کاتب

بخش اعظم زندگی ملا با کتاب و قلم همراه بود، ازینرو بعدبر جسته حیات اواز نوشتهٔ ها و کارهای فر هنگیش سا خته میشودوهم این آثار اوست که نامش را ابقامیکند وبآن صبغه دیرپایی می بخشد .

اودر نو یسندگی آد م پشت کارداروسرشار ازا ستقامت ونیرو بود وبا وصف ا ینکه جسماً تنومند نبود روحیه بغایت قوی داشت .آنگاه که مامور بنوشتن گردید ۳۱ سال داشت و تا آنگاه که توان نوشتن را درخود احساس میشود قلم را از خود دورنکرد . بدین اساس تعداد مولفات اواز چاپ شده وچاپ نشده ومقالات ومنتخبات واستنساخ ویاد داشت ها قابل توجه است، اما قسمتی ازآنها ، خاصتا آثار مربوط بسالهای (۱۳۳۸—۱۳۴۸ق) امروز دردسترس پژوهندگان قرارندارند و کمتر میسر میشوند که مسلماً درپر تو تفحص و جست وجوی بیشتر بپاره ای ازآنها د ستیابی امکان پیدا خواهد کرد .

گزارش درین گذارش آن اثر های ملارا که دیده شده اندباجمال از نظر میگذرانیم وآشنائی ناشناسی باآنها بعمل می‌آوریم تافتح بابی باشد برای کسانیکه کار های کاملترودقیقتر را درین زمینه مدنظر دارند .

۱—تحفة الحبیب ـ جلد اول—غیرمطبوع

باراول که فیض محمد کاتب مامور بنوشتن تاریخ افغانستان گردید، کتاب تحفة الحبیب رادرد وجلد بتحریر در آورد ،ولی چاپ ونشر آن بعلل سیاسی آنروز بتعویق ا نداخته شد .

جلد اول این کتا ب که ازحوادث عصر سدوزائی بحث میکند ، مطالب سودمند وفراوان دیگر راجع بحیات مردم افغانستان رانیز در بردارد . تالیف این جلد مسلما قبل از ۱۳۲۰ قمری صورت گرفته و نسخه خطی آن در ۶۷۰ صفحه وقطع ۱۷×۲۸ بخط غلام قادر کاکری در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کلتور موجود میباشد . مولف ازمندرجات این اثر خودغالباً درجلداول سراج التواریخ نقل واستفاده بعمل آورده است .

۲— تحفة الحبیب ـ جلددوم ـ غیر مطبوع

جلددوم تحفة الحبیب بقطع جلد اول در (۸۸۵) صفحه بخط خود مولف باقیمانده که بسال ۱۳۲۲ قمری کتابت آنرا بپایان آورده است (۱) وزمان تالیف آن سالهای ۱۳۲۰—۱۳۲۲ میباشد.

این جلد باز تاب وقایع و رویداد های افغانستان از جلوس امیردوست محمد خان تا سقوط محمداعظم خان میباشد که بامطالب دست اول وجالبی از دید گیهاوشنید گیهای رجال معمرعصر دلچسپ وخواندنی ساخته شده است.

مولف در مقدمهٔ کتاب مینویسد: «... واگر چه واقعات سران وسرداران اینقوم درضمن واردات امرای سدوزایی رقم گشته، درین کتاب نیز اخبار متواترهٔ مسموعهٔ مشهوره را مزیت نهاده رقم مینماید تامطالعه کنندگان هردومجلد از سر گذشت حکم روایان هردوقوم که تا زمانی باهم مختلط بوده واسور بسیاری را ازدم شمشیر وحسن تدبیر بپای برده اند محروم نمانند وحمل برتکرار وعدم ذکر واقعه که باعث بر اعتراض ولوم مولف باشد، ننمایند.» (۲)

پوهاند عبدالحی حبیبی که باری جلد دوم تحفة الحبیب را در دسترس داشته وازان در نوشته های خود سودجسته، مقالتی در معرفی و اهمیت آن نوشته که در مجلهٔ آریانا بچاپ رسیده است.

وی مینویسد: «... اینک جلد دوم آن بخط خودش نزد نگارنده موجود است ... واین همان نسخه ایست که حصص اولیهٔ آن از نظر امیر حبیب الله خان گذشته وبامضاوخط وی تصحیح گردیده ونکات خوب تاریخی را حاویست که برای محققین تاریخ نهایت غنیمت وسخت پسندیده است.

این نسخه بغرض تصحیح وقایع بنظر رجال معمر آن عصر رسیده که از آن جمله مرحوم سردار محمد یوسف خان بن امیر دوست محمدخان است که درحواشی بخط وامضای خود برخی از وقایع چشمدید یاشنیدگیهای خویش را در زمان امیر کبیر پدر خود حکایه کرده است.

... نسخهٔ موجود که منحصر بفرد و بخط و کتابت مولف ودارای امضاها وخطوط اشخاص مشهور وثقه است، طور یکه معلومات دارم تاکنون بنظر هیچ یکی از نویسندگان نرسیده وحتی

---

(۱) «وتااینجا بخط خود، ولف حقیر فیض محمد کاتب انور والابحیز تحریر درآمد، امید از خداوند چنان است که بمعرض قبول افتد فقط حرره فی شهرشوال ۱۳۲۲» صفحهٔ آخر جلد ۲

(۲) مقدمهٔ جلد دوم تحفة الحبیب

کسانیکه ملا فیض محمد کاتب را دیده بودند وآشنایی داشتند نیز از وجود چنین کتابی خبر ندارند و نه از مولف شنیده اند .

برای اینکه چنین مسالهٔ مهم (که در تاریخ تحریر کتب تاریخی وطن اهمیت بسزایی دارد وهم باید در وقایع وحوادث دورهٔ امیر حبیب الله خان ضبط گردد) بعد از ین از نظر پوشیده نماند ، سطری چند راجع باین کتاب نوشتم و بکسانیکه در تاریخ دورهٔ آل محمد استقصا دارند وجزو یات وقایع را کنجکاوی میکنند مژده میدهم که این کتاب بسی از حوادث را روشن میسازد وحقایق تاریخی از ان کشف میگردد ... » (۱)

نسخهٔ خطی ظاهراً منحصر بفرد این کتاب که در تحریر جلد دوم سراج التواریخ زیاد طرف استفاده قرار داشته است ، در کتابخانهٔ نسخ خطی وزارت اطلاعات و کلتور نگهداری میشود .

۳- سراج التواریخ ـ جلد اول (۲)

بعد از آنکه کتاب تحفة الحبیب از نشر باز داشته شد ، مولف بتحریر تاریخ افغانستان از سال ۱۱۶۰ قمری ببعد ، مجدداً موظف گردید . سراج التواریخ طرح منظور شده ایست که باحفظ شرایط و پالیسی دولت وقت توسط فیض محمد کاتب درچار جلد نوشته شد .

تالیف جلد اول این کتاب بقول خود مولف در سال ۱۳۲۵ قمری با نجام رسیده و بسال ۱۳۳۱ در ۱۹۴ صفحه بقطع بزرگ در مطبعهٔ حروفی دار السلطنه بطبع رسیده است .

۴ - سراج التواریخ - جلد دوم

جلد دوم سراج التواریخ که وقایع سالهای ۱۲۰۹-۱۲۹۷ را احتوا میکند در خلال سالهای ۱۳۲۵-۱۳۳۱ بتحریر در آمده و بسال اخیر الذکر در کابل چاپ ویا جلد اول یکجا وقایه گردیده است .

۵ - سراج التواریخ - جلد سوم

جلد سوم سراج التواریخ از دوجلد دیگر بزرگتر ونیز مهمتر است وسرتا پا به رویداد های دوران سلطنت امیر عبدالرحمان خان اختصاص دارد ومواد ومنابع آن که حدا کثر مشتمل بر اسناد دست اول بوده ـ تنها در اختیار ملا قرار داشته است .

---

(۱) مجلهٔ آریانا ، شمارهٔ ۵ ، سال ۶ .

(۲) درباره مجلدات سه گانه سراج التواریخ نوشته میسوطی درشمارهٔ (۴) سال ۲۴ (۱۳۵۵) مجله ادب بچاپ رسیده است ودر ینجا از نظر ارتباط موضوع باجمال گفت وگو میشود .

بنابر تصریح مولف در متن کتاب ، چاپ این جلد که به تنهایی به (۸۶۳) صفحه و با دوجلد دیگر به (۱۲۴۰) صفحه بالغ میگردد از ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۶ جریان یافته وحوادث سالهای ۱۲۹۷ ـ ۱۳۱۴ را احتوا کرده است .

جلد چارم سراج التواریخ نیز بنابر توضیحی که درمقالهٔ منتشره در مجلهٔ ادب داده شده همزمان باجلدسوم آمادهٔ چاپ میشده ولی باتمام نرسیده است و نسخه های ناتمام چاپی ونیزنسخهٔ خطی آن - فعلا آ میسر نمیباشند.

۶ ـ تاریخ حکمای متقدمین

هنگامیکه مولف در دارالتالیف معارف عضویت داشت کتاب تاریخ حکمای متقدم را نوشت وچنانکه ازنام آن پیداست از حیات حکمای قدیم بحث میراند . این کتاب بقطع کوچك درسال ۱۳۰۲ - شمسی در مطبعهٔ معارف بچاپ رسیده ودارای ۱۸۹ صفحه میباشد .

۷- مقالات ونوشته های پراگندهٔ ملا که قسماء در نشریه های وقت بچاپ رسیده اند و درصورت جمع آوری وتنظیم بصورت کتابی مفید در خواهند آمد.

فیض محمد کاتب خط نستعلیق نسبتاً خوبی داشت وبه حساب خوشنویسان می آمدوازین جهت در اوایل شمول بخدمت، به قول خودش به نقل کتب و کتابت موظف گردانیده شدو کتابهایی را که حبیب الله خان می پسندید بوسیلهٔ او استنساخ مینمود و گویا کتابهای زیادی را استنساخ کرده باشد .

تذهیب ودست نویس کردن کتابهای کمیاب ومهم، بخش دلچسپی از کارهای فرهنگی وهنری فیض محمد بحساب می آید وبنابرین باید سعی بعمل آید که تمام کتابهای دست نویس او شناخته شوند تادر پرتو این شناسایی ارزش خدمات ادبی وهنری ملا نیز نمایان ترگردد.

درین جا اجمالاً بادو کتاب آشنا میشویم که بخط ملا نوشته شده ودر دسترس قراردارند:

دستور العمل آگهی

این کتاب مجموعه ای از دستورات اورنگ زیب به شهزادگان وقت است که در(۱۱۵۶ ق) بوسیلهٔ راجه یامل تنظیم گردیده است .

فیض محمد کاتب این دستورات رابدستور حبیب الله خان در(۱۱۵) ورق وقطع ۱۸ × ۱۱ دست نویس کردو بتاریخ ۲۹ رجب ۱۳۱۱ ق. درجلا آباد باتمام رسانید. نسخه متعلق به کتابخانهٔ نسخ خطی وزارت اطلاعات و کلتور میباشد.

دیوان شهاب ترشیزی

شهاب ترشیزی شاعری بود که در عهد تیمور شاه درانی درافغانستان بسر می برد و در اشعار او مطالب زیادی مربوط بافغانستان وجود دارد.

فیض محمد کاتب دیوان این شاعر را در ۳۰۸ صفحه وقطع ۲۴ × ۱۶ بخط نستعلیق بانذهیب وجداول مطلا درماه شعبان ۱۳۱۳ق استنساخ کرده است. (۱) دیدن این کتاب آشنا یی باجنبهٔ هنری ملا را میسر میگرداند.

بورکوی درفهرست نسخه های خطی افغانستان یك مجموعهٔ منتخب اشعار را بنام فیض محمد بن سعید کاتب شناسانده است که قبول نسبت آن به ملا، تاهنگام مشاهدهٔ مجدد آن مجموعه قابل تأمل است.

تاریخ وفات

طوریکه نوشته اند وفات ملا بتاریخ ۱۶ شعبان سال ۱۳۴۹ ق. درکابل واقع گردیده و در مقبرهٔ عمومی دامنهٔ علی آباد دفن شده است، اما قبراو امروز شناخته نمیشود. «طوفان غبار» مادهٔ تاریخ وفات اوست.

فیض محمد کاتب ازپاسداران تاریخ و ادب وطن مابود که شناختن او برای اهل تحقیق و تاریخ وادب وهنر در حکم ضرورت محسوب میگردد. در این نبشته گامهای اول در راه شناسایی اوبرداشته میشود وامیداست که درآینده بهمهٔ دستاورد های او آشنایی حاصل آید وشخصیت او از زاویه های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

پایان

---

(۱) این نسخه متعلق به مجموعهٔ شخصی رضا مایل است که ملارا انسان چندبعدی می شمارد.

پوهاند م. ن. نگهت سعیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

قسمت چارم

افزایشهایی بر مطالب قبلا چاپ شده:

مربوط به (شمارهٔ ۱۰) جوامع الحکایات (ادب ،ش۲،سال ۱۳۵۵،۷۹ص) : یک نسخهٔ خطی جوامع الحکایات به خط نعمت الله بن محمد علی الحسینی ، مورخ ۸۹۶ هجری درزمان بایزید ثانی ، در کتابخانهٔ شاهی ویانا نیز به شمارهٔ «دری ۴۲۲» موجود است.

یکی از ترجمه های ترکی آن به شمارهٔ «دری ۴۲۳» در همان کتابخانه هست.

حاجی خلیفه در کشف الظنون سه ترجمهٔ ترکی آن را ذکر میکند که یقین ندارم هیچ نسخه یی از این ترجمه ها باقی مانده باشد . نخست ترجمه یی توسط ابن عرب شاه متوفی در سال ۸۵۴ هجری (۱۴ فبروری ۱۴۵۰) برای سلطان مراد دوم (۸۲۴-۸۵۵) هجری برابر با (۱۴۲۱-۱۴۵۱)، دیگر ترجمهٔ نجاتی شاعر متوفی در سال ۹۱۴ هجری (۲ می ۱۵۰۸) برای شهزاده سلطان محمد، وسوم ترجمهٔ ملا صالح بن جلال متوفی در سال ۹۷۳ هجری (۲۹ جولای ۱۵۶۵) برای سلیمان اول پسر بایزید . (۱)

در (شمارهٔ ۱۴) حسن و دل (ادب ، همان شماره ، ص ۸۲) جملهٔ : «در تدوین ر . س . گرین شیلد ، کتاب با عنوان «دستور العشاق : رومانس تمثیلی حسن و دل» انتشار یافته است ونام دواثر سهوا به هم آمیخته شده.» بدین گونه تصحیح میشود : دستور عشاق از همین شاعرو نویسنده ، شکل منظوم و مفصل داستان «حسن ودل» است که به اهتمام ر. س. گرین شیلد ز R. S. Greenshields با عنوان : دستور عشاق

---

(۱) گوستاف فلوگل ، فهرست نسخه های خطی عربی ، دری وترکی در کتابخانهٔ شاهی ویانا ،ج ۱ ، ویانا ۱۸۶۵ ، ص ص ۳۱۰-۳۱۲.

یعنی قصهٔ شاهزاده حسن وشاهزاده دل، تصنیف محمد یحیی بن سیبک، مشهوربه فتاحی نیشاپوری، ازطرف کتابفروشی لوزاک لندن در سال ۱۹۲۶ درمطبعهٔ «آفتاب» برلین باچارصفحه پیشگفتار دری وچار صفحه پیشگفتار انگلیسی، چاپ شده است.

مطلب ذیل پس از ذکر سه ترجمهٔ حسن ودل، افزوده میشود :

یک تحریر منظوم حسن ودل توسط شاعری به نام محمد داود املحی به وجود آمده که نسخه یی ازآن به خط خودشاعر، مؤرخ یکشنبه ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ برابر ۱۸ اکتوبر ۱۶۴۴، دربخش نسخه های خطی کتابخانهٔ پوهنتون بمبی، محفوظ است. دو ورق از اول این منظومهٔ مثنوی، ازقسمت «حمد» کمبوداست ودرآخر کتاب، این عبارت به‌چشم میرسد : «به‌تاریخ ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ ازقلم شکسته رقم ناظم این کتاب که عروسیست دمشکین نقاب، یوم الاحدزیور تحریر یافت؛ العبد محمد داود املحی غفرالله ذنبه. تم بالخیروالسعاده.»

«گرچه ناظم، منبع را ذکرنکرده ولی واضحاً غیراز منظومهٔ دری دستور عشاق اثر یحیی بن سیبک فتاحی (متوفی ۸۵۲ مطابق ۱۴۴۸ میلادی) نمیتواندبود که‌درادبیات ترکی، اروپایی وهندی مقام بزرگی دارد، یاخلاصهٔ منثورآن مسمی به‌حسن ودل.... یک تحریر منثوردکنی این‌داستان به عنوان سبرس Sabras به وسیلهٔ «وجهی» به‌خواهش عبدالله قطب شاه (۱۰۳۵ - ۱۰۸۳ هجری مطابق ۱۶۲۵ - ۷۳ - ۱۶۷۲ میلادی) انجام یافت. این تحریر در ۱۹۳۲ توسط مولوی عبدالحق منشی انجمن ترقی اردو، دراورنگ‌آباد [نزدیک حیدرآباد دکن] تدوین شد.» (۱)

پس ازشمارهٔ (۲۰ — سندباد نامه، ادب، همان شماره، ص ص ۸۳ — ۸۶) معرفی سنگهاسن بتیسی باشمارهٔ (۲۱) افزوده میشود وسیاستنامه به شمارهٔ (۲۲) وشبستان نکات، طوطینامه، قابوسنامه (ادب، ش۳، سال ۱۳۵۵، ص ص ۷۴ — ۸۰) به‌شماره‌های (۲۳، ۲۴، ۲۵) تغییر میابد.

۲۱ - سنگهاسن بتیسی یاسی ودوحکایت تخت: در پیشگفتار نسخهٔ خطی (به شمارهٔ «ضمیمه ۶۵۹۷» فهرست ریو) مؤرخ جمادی الثانی ۱۱۹۶ (۱۷۸۲ میلادی) گفته شده که‌این اثرنخستین بار از اصل هندویی در زمان اکبر توسط چتر بهوج بن مهرچند کایت ساکن شهر سونبت، ومتعاقب آن درزمان جهانگیربه وسیلهٔ بهاری مل بن راج مل خنری ترجمه شده است. تحریرحاضر که در زمان شاه جهان صورت پذیرفته، آمیزه یی ازدوترجمهٔ پیشتر، خوانده شده‌ومحرر آن ابن هرکرن بوده است، ولی دریک تحریر بعدی (به شمارهٔ «ضمیمه ۶۵۲» ورق ۱۳۹ ب، فهرست ریو) نام او چنین است: بسب رای ابن هرکربداس کایتهٔ، از شهر قنوج.

---

(۱) خان بهادر شیخ عبدالقادر سرفراز، فهرست تشریحی نسخه های عربی، دری واردو در کتابخانهٔ پوهنتون بمبی، ۱۹۳۵، ص ص ۱۴۵ - ۱۴۸.

ترجمهٔ منثورو منظوم دیگری به‌امراکبر به دست عبدالقادر بدایونی با کمک یک برهمن دانشور در سال ۹۸۲ هجری به عنوان «خردافزا» که تاریخ نگارش آن رانشان میدهد انجام یافت. نسخهٔ تجدید نظر شده یی توسط بدایونی در سال ۱۰۰۳ هجری نگاشته شد. تحریر دیگری به‌عنوان «گل افشان» درخلاصة التواریخ ذکرگردیده است.

ترجمهٔ فرانسوی از روی ترجمهٔ دری آن درنیویارک توسط هارون لسکالیه در سال ۱۸۱۷ انتشار یافت. (۱)

۲۶ ـ کلیله‌ودمنه (۲) که در اروپا به نام «فیبلهای پیل پای» یا «فیبلهای بید پای» (۳) یادمیشود از باستانی ترین مجموعه های فیبلها (داستانهای حیوانات) وقصه هاست ومنشا آن پنچا تنترا (پنج بخش) اثر معروف سنسکریت است. شاید هیچ نوشتهٔ بشری چنین سابقهٔ تاریخی درخشان وشهرت دوامدار را نصیب نشده باشد.

(۱) اصل هندی آن توسط برهمنی ویشنویی به‌نام ویشنو شرما نگاشته شد. درهندوستان تحریر های مختلفی ازین کتاب وجود داشته که قدیمترین بازماندهٔ متن اصلی آن به نام تنترا کهیا یکا Tantrakhyayika به معنای «مجموعهٔ داستانهایی که به‌صورت تعلیمی درآمده»، یاد میشود که گویا درسال ۲۰۰ پیش ازمیلاد در کشمیر تالیف شده است. بیشتر این روایت درکشمیر، زادگاه ادبیات تمثیلی هند، مورد علاقه بوده است. (۴) وبه‌قرارگفتهٔ هرتل، شاید درحدود ۳۰۰ میلادی کتابت شده باشد. این متن راج. هرتل، پیدا کرد وازسنسکریت ترجمه‌نمود وبامقدمه ویاد داشتها در دو جلد در لایپزیگ وبراین درسال ۱۹۰۹ انتشارداد. (۵) همین متن توسط فرانک ایگرتون استاد پوهنتون پنسیلوانیای امریکا اصلاح گردید. (۶) تحریر دوم متن اصلی، پنچاتنترا نام دارد

---

(۱) چارلز ریو، فهرست نسخه های خطی دری درموزیم بریتانیا، ج ۲، ص ۷۶۳.

(۲) عنوان پنچا تنترای هندی است که از تغییر و تحریف نامهای سنسکریت دو شغال که قهرمانهای داستان اول کتاب: نفاق دوستان ـ همان باب الاسد والثور ترجمه وتحریر دری، اند یعنی کره تکه Karataka ودمنه نکه Damanaka (در ترجمهٔ قدیم سریانی کلیلگ Kalilag ودمنگ Damnag) به میان آمده است. (متأسفانه حروفا کسانت دار لاتینی درمطبعه موجود نیست.)

(۳) بیدپای، بی پای، پیل پای نام مؤلف کلیله ودمنه، درعربی Bidba بید یا Bidbah بیدباه، در تحریر سریانی از روی ترجمهٔ پهلوی Bidug یا Bidwag. به قول تیودور بنفی وهمچنان به قول اندو شکهر استاد هند شناسی وسنسکریت در پوهنتون تهران، این کلمه شکل تحریف شدهٔ کلمهٔ ویدیاپتی Vidyapati سنسکریت است به‌معنای مرد دانا.

(۴) مقدمهٔ ترجمهٔ جدید دری پنچا تنترا توسط اندو شیکهر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ص ۶.

(۵) دایرةالمعارف اسلام، ج ۲ (چاپ اول ۱۹۲۷) ص ۶۹۴.

(۶) اندو شیکهر، همان صفحه.

(دیده شود: هرتل، پنچا تنترا، سلسلهٔ آثار شرقی هار وارد، مجلدهای ۱۱ - ۱۴) که در هندوستان کتاب مشهوری است وتحریر های بیشمار آن در آن جا وجود دارد.

ح. گ. ل. کوزگارتن متن غیر انتقادی وآمیخته یی از آن را در بن در سال ۱۸۴۸ منتشر کرد که ترجمهٔ تیودور بنفی: پنچا تنترا، فیبلهای هندی، ترجمه از سنسکریت باسقدمه وياد داشتها در دوجلد، لایپزیگ ۱۸۵۹، مبتنی برآن است. در مقدمهٔ ابن اثیر، تاریخ سیرو انتقال موضوعهای ادبی هندی به اروپا نخستین بار به طور کامل بررسی شده.

(۲) یک ترجمهٔ نسبتاً قدیمتر پنچا تنترا از متن سنسکریت به پهلوی به فرمان خسرو انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م.) به دست طبیب او برزویه که وی را بدین مقصود به هند فرستاده بود انجام یافت. این ترجمه با افزودن فیبلهایی از دیگر منابع هندی، پر حجم تر گردانیده شد. از جملهٔ آنها سه فصل نخست (فصلهای ۱۱ - ۱۳ درچاپ دوساسی de Sacy) از بخش دوازدهم سها پهارته گرفته شده؛ پنج فصل دیگر (فصلهای ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸ در چاپ دوساسی، وداستان پادشاه سوشان که در چاپ دوساسی نیست) در ادبیات هندی تاکنون دو باره دیده نشده؛ اگر چه دلیلی موجود نیست که در بارهٔ اصل هندی آنها شک کنیم. در ترجمهٔ برزویه پیشگفتاری در باب شرح حال این طبیب که به نظر میرسد توسط بزرگمهر وزیر به جهت بزرگداشت برزویه نگارش یافته، درج گردیده است (دیده شود: ترجمه وشرح تیودور نولدکه، شتراسبورگ ۱۹۱۲).

(۳) ترجمهٔ قدیم سریانی. ترجمهٔ پهلوی برزویه موجود نیست ودر حدود ۵۸۰ میلادی توسط کشیشی به نام بوذیا بود Bud یا Bodh به سریانی ترجمه شد. تنها یک نسخهٔ خطی این ترجمه وجود دارد که از صومعهٔ زفران در ماردین، به دست آمدوسپس به کتابخانهٔ اسقف موصل انتقال یافت وبعداً در پاریس به ملکیت گرافین در آمد. از یک نسخهٔ ناقص این ترجمه که سوسین باخود آورده بود، گوستاف بیکل نخستین چاپ آن را با متن سریانی وترجمهٔ المانی، با مقدمهٔ بنفی، در لایپزیگ ۱۸۷۶، انتشار داد. پسانترف. شولتس توانست متن قابل اعتماد تری برمبنای سه نسخهٔ جدیدی که اد وارد زاخا وشرقشناس ناسدار در موصل پیدا کرده بود (۲) ودرفهرست کتابخانهٔ شاهی برلین معرفی کرد (۳) تهیه کند. این متن را با ترجمهٔ المانی درسال ۱۹۱۱ در برلین منتشر ساخت.

(۴) ترجمهٔ عربی. درحدود سه قرن بعد، عبدالله بن المقفع (متوفی ۷۵۹ م.) ترجمهٔ پهلوی برزویه

---

(۱) دایرة المعارف اسلام، ایضاً.

(۲) دکتور مشکور، مقایسهٔ اجمالی پنچا تنترا، در ترجمهٔ اندو شیکهر، ص ۲۱۲.

را به‌عربی برگرداند ؛مقدمهٔ پی پرآن افزود ومقدمهٔ برزویه را نیزدرترجمه داخل کرد . فصلی را در بارهٔ «پایان کار دمنه» (فصل۶ ترجمهٔ دوساسی) نیز افزوده است که حس عدالت خواهی رابا مجازات خاین ،اقناع میکند ؛وظاهر أ فصل «راهب ومهمان» (فصل۶ ، دوساسی) را نیز زیاد کرده‌است . ترجمهٔ ابن‌المقفع اصلا اثر ادبی متوجه به سبك عالی و ممتاز ،بود که‌به منظور سنجشهای‌نقادادبی به‌وجود آمده بود ؛اما ازجهت‌چگونگی موضوع ، این کتاب به‌زودی شهرت فراوان یافت وبدین سبب درنقل وترجمه‌ها ،بسیار تصرف درآن رخ داد . حتی نقل قول های متعدد ابن قتیبه‌در «عیون‌الاخبار» باستن‌ابن‌المقفع ،کلمه به‌کلمه مطابقت نمیکند . تاریخ همه نسخه های خطی متعدد آن ،بسیار متاخر است . چاپ سلوستر دوساسی (کلیله ودمنه‌یا فیبلهای بیدپای، پاریس،۱۸۱۶) براساس نسخهٔ خطی نامعتبر وباتصحیحاتی دلخواه از روی‌نسخه های‌خطی دیگر،صورت گرفته(دیده‌شود: نولد که‌درصفحهٔ ۶۷۶،سال۱۸۸۴ .Gottinger Gelehrte Anz). درمتن دوساسی ،پیش‌از مقدمهٔ ابن‌المقفع ،پیشگفتار جدیدی نوشتهٔ شخص‌ناشناخته پی‌به نام بهنود بن‌سحوان یاعلی‌بن‌الشاه الفارسی آورده‌شده که‌درآن‌شرحی درباب‌سرگذشت کتاب‌درهندوستان درج‌گردیده وهم چنان گزارشی که‌گفته‌میشود توسط بزرگمهر دربارهٔ اعزام بزویه به هند برای آوردن کتاب، نگارش یافته؛ درنسخه های‌خطی متعدد دیگر،پس‌از این پیشگفتار،داستان دیگری راجع به‌این که‌برزویه برای‌آوردن گیاه اعجاز آمیز فرستاده شده بود آورده‌شده... .

درحالی که چاپهای‌متعدد شرقی ازروی‌چاپ‌دوساسی‌صورت گرفته؛ا . ن. طباره Tabbara درکتاب (کلیله‌ودمنه ،تحریر عربی ،بیروت ۱۳۲۲-۱۹۰۴) ادعا کرد که منبع جدیدی را برای انتقاد وتحقیق متن شناسی کلیله‌ودمنه کشف کرده‌است ؛امانسخهٔ خطی مورد استفادهٔ او (متعلق به‌سال ۱۰۸۰-۱۶۷۰) بسیارجدید است ومواد تازه‌یی رادردسترس‌گذاشته نمیتواند. ازسوی دیگر ،ل. شیخو دردیرالشیر لبنان نسخهٔ خطی‌باارزشی‌مورخ ۷۴۹-۱۳۳۹ را یافت‌وآن رابا چاپ خوب‌منتشر ساخت :(تحریر عربی کلیله‌ودمنه،بیروت،۱۹۰۵).برو کلمان‌معرفی کنندهٔ کلیله‌ودمنه درجلددوم دایرة‌المعارف اسلام ،میگوید که‌چاپ جدید خلیل الیازجی(ایضاً،۱۹۰۸) را ندیده است؛چاپ سلیم‌ابراهیم صادر وشاهین‌عطیه (ایضاً،۱۹۱۰) برای‌استفادهٔ مکاتب‌صورت گرفته . ترجمه های جدیداروپایی متن چاپ دوساسی توسط هرتل (همان اثر، ص۳۹۳) معرفی شده ؛ به‌اینها میتوان ترجمهٔ ایتالیایی مورینو را افزود :(م.مورینو ،تحریر عربی کلیله‌ودمنه،سان ریمو، ۱۹۱۰) .

(۵) ترجمه های منظوم عربی .ترجمه‌ابن‌المقفع سه‌باربه شعرعربی‌تحریرشده . منظومهٔ اول توسط‌یکی ازهمعصران جوان‌او، ایان‌لاحقی(۷۵۰-۸۱۵م.) سرودهشد . این‌ترجمه‌موجودنیست

(۱) ؛ ازچارده هزار بیت آن فقط ۷۶ بیت مانده است (۲)؛ ولی باتوجه به آن وبرمبنای متن ابن المقفع در حدود ۱۱۰۰ میلادی، ابن الهباریه)(۳) درمدت ده روز آنرا بابیانی ظریف و سلیس به عنوان «نتایج الفطنه فی نظم کلیله ودمنه » منظوم ساخت . این منظومه دربمبی درسال ۱۳۱۷ چاپ سنگی شده . ترجمهٔ منظوم سوم به عنوان درالحکم فی امثال الهنود والعجم توسط عبدالمؤمن بن الحسن بن الحسین الصغانی درمدت هشتاد روز در ۲۰ جمادی الاول ۶۴۰ (۱۵ نوامبر ۱۲۴۲) تکمیل شد . تنها یك نسخهٔ خطی آن درویانا موجود است . (۴)

(۶) ترجمهٔ بعدی سریانی . درقرن دهم یا یازدهم (۵) یك کشیش مسیحی، متن عربی ابن المقفع رابه سریانی ترجمه کردو کوشید که بدین ترجمه رنگ وطعم مسیحی بدهد وبنابر این ، اشعار متن اصلی هندی را که قبلاً در ترجمهٔ پهلوی ، بسیار تغییرداده شده بود؛ به شکل موعظه های اخلاقی درازو خسته کن وملال آور ، بسط وتفصیل داد . در ترجمه نیز اشتباهاتی را مرتکب شده است ؛ امااز آن جهت که متن سورداستفادهٔ او ، نسبت به اکثرنسخه های خطی ، به متن اصلی بسیار نزدیك است ، این ترجمه باوجود نواقص آن ، برای انتقاد وتحقیق متن شناسی ، ارزش قابل توجه دارد . (۶) این ترجمه راویلهم رایت استاد عالیقدر زبانهای سامی در پوهنتون کمبریج ، در بین سالهای ۱۸۵۷ — ۱۸۶۱ از بین نسخ خطی « تری نی تی کالج» در دبلین پیدا کرد و در آکسفورد تحت عنوان « کتاب کلیه ودمنه ، ترجمه شده از عربی به سریانی» در سال ۱۸۸۴ به طبع رسانیدوترجمهٔ انگلیسی آن را کیت فاکنر در ۱۸۸۵ درلندن چاپ کرد . (۷)

دکتور مشکور ترجمهٔ سوم سریانی را نیز بدین گونه معرفی کرده است: آخرین ترجمهٔ سریانی

---

(۱) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ . (۲) ایندو شیکهر ، ص ۲۱ .

(۳) درمقدمهٔ ایندوشیکهر، این نام به شکل محمد بن اسهاریه ، آمده است .
نام کامل او: نظام الدین محمد بن الهباریه است که درسال ۵۰۹ هجری وفات یافته است .

(۴) ایند وشیکهر تاریخ این ترجمه را ۱۲۴۲ ه.ق. ذکر کرده ودرغلطنامهٔ کتاب هم تذکری نیست. تعداد ابیات ترجمه را نه هزار بیت گفته وترجمه های منظوم ذیل را نیز نام برده است :

الف) ترجمهٔ عبدالله بن هلال الاهوازی، ب) ترجمهٔ دیگر از علی بن داود، ج) ترجمهٔ حسن بن احمد الفقاش .

(۵) دکتورمشکور (ایضا، ص ۲۱۳) قرن یازدهم یادوازدهم ، نوشته است .

(۶) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

(۷) دکتورمشکور، ایضاً، ص ص ۲۱۳-۲۱۴ . در دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ ، جای چاپ نسخهٔ رایت (لندن) ، و محل طبع ترجمهٔ فاکنر (کمبریج) گفته شده.

از کلیله . این ترجمه در قرن نزدهم به عمل آمده و کشیش عالی‌مقام آسوری توماس اودو که اسقف کلدانیان اورمیه (رضائیه) بود ؛ آن را از روی ترجمهٔ عربی ابن المقفع به سریانی جدید یا زبان آسوری آورده ودر ۱۸۹۵ میلادی در شهر موصل به طبع رسانیده‌است . این کتاب در ۱۵ باب است وبه رسم الخط نسطوری یاسریانی شرقی وبا چاپ‌سنگی در مطبعهٔ آباء دومینی کن به قطع جیبی چاپ شده است .(۱)

(۷) ترجمه های منثور ومنظوم دری . به قول فردوسی درشاهنامه ، ترجمهٔ ابن مقفع در زمان نصر بن احمد سامانی (۹۱۴-۹۴۳ م.) (۲) به امر وزیر بلعمی ترجمه شد ؛ اما به نظر میرسد که این ترجمه تکمیل نشد .(۳) به فرمان همان پادشاه ، رودکی شاعر (متوفی ۳۰۴-۹۱۶م.) (۴) آن را به نظم دری درآورد که از آن تنها ۱۶ بیت در لغت فرس اسدی نقل شده است.(۵)

ترجمهٔ ابن المقفع محتملاً پس از سال ۵۳۹ - ۱۱۴۴ م .(دیده شود : چارلز ریو ،فهرست نسخه های خطی دری در موزیم بریتانیا ،ص‌ص ۷۴۵ -۷۴۶) توسط نظام الدین ابو المعالی نصرالله‌بن محمد بن‌عبدالحمید ، به نثر دری ترجمه شد واو کتاب را به بهرام شاه غزنوی اهدا کرد . نصرالله در مقدمهٔ جدیدی میگوید که کتاب را به شکل کامل،به‌شمول کلمات‌قصار آن که در نظرش مخصوصاً ارزشمند بوده، باتمام آرایشهای نثر فنی ومصنوع ، ترجمه کرده و تنها مقدمهٔ برزویه را به نثر عادی آورده است زیرا سبک مصنوع ومتکلف با موضوع آن سازگار نمیتوانست باشد .

---

(۱) دکتور مشکور ، ایضاً ، ص ۲۱۴.

(۲) نصر بن احمد سامانی (۳۰۰ — ۳۳۱ هجری)

(۳) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲.

به استناد متن مقدمهٔ شاهنامهٔ ابو منصوری ، ، این ترجمه به دست خود ابوالفضل بلعمی صورت گرفت واز فحوای عبارت‌آن مقدمه برمی‌آید که ترجمه تکمیل‌شده‌نبوده‌است.

(۴) به استناد کتاب «افغانستان» (کابل : آریانا دایرة المعارف ، میزان ۱۳۳۴ ،ص ۱۷۳) « وفات رودکی به اصح اقوال سال ۳۲۹ است .» مطابق ۹۳۸ میلادی

(۵) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲.به قول ایندوشیکهر (ص. ۲) «ترجمهٔ منظوم رودکی تکمیل نشده است » ؛ ولی از مقدمهٔ شاهنامهٔ ابو منصوری مستفاد میشود که این ترجمه نیز به پایان رسیده است .

ترجمهٔ منظوم این کتاب توسط احمد بن محمود الطوسی قانعی یکی ازمعاصران جلال الدین رومی [بلخی] ، که پیش از حملهٔ تاتار از شهر خویش طوس فرار کرده بود، در قونیه صورت گرفت وبه سلطان عزالدین کیکاووس (۶۴۳- ۶۶۲ مطابق ۱۲۴۴ — ۱۲۶۳ میلادی) اهدا شد که محتملاً براساس ترجمهٔ نصرالله انجام یافته ؛ گرچه وی درهیچ جای منظومه اش ، این مطلب را ذکر نکرده ؛ دیده شود : ریو، فهرست ... ص ۵۸۲ ؛ ادوارد براون ، تاریخ ادبیات فارسی درعهد تاتار (کمبریج. ۱۹۲۰) ، ص ۱۱۱ .

کتاب نصرالله کاملاً تحت الشعاع تحریر دیگر آن قرار گرفت که توسط حسین واعظ کاشفی هروی (متوفی ۹۱۰ برابربا ۱۵۰۴ میلادی) خطیب دربار حسین بایقرا انجام یافت و به اوتخار احمد سهیلی وزیر سلطان حسین بایقرا ، نام آن را «انوار سهیلی» گذاشت . وی اعتراف میکند که نثرمشکل ومصنوع وپرتکلف نصرالله را باتحریر جدید ، آسان تر ساخته است؛ اما درحقیقت، او معجون مرکبی مصنوع تر ومطنب ترایجاد کرد «پراز اغراقهای بیهوده ، کلمه های مهجور، اوصاف ونعوت ناچیز ومیان خالی ، تشبیهات دارای وجوه همانندی بسیار دوروسبالغه های عاری از لطف وظرافت که از بدترین سبک نو یسند گان نثرمصنوع و مشکل که باحمایت تیموریان به شهرت زیاد رسیدند، نماینده گی تام و کامل میکند.» (براون، تاریخ ادبی فارس ، ج ۲، ص ۳۵۲ ؛ ایضاً ، ص ۵۰۳) اما از آن جاکه این سبک مخصوصاً در هند ، تا آستانهٔ دورهٔ معاصر ، متداول ومسلط ماند؛ این اثر موفقیت بی نظیری کسب کرد ودر انگلستان چاپ شد (اولین چاپ کامل آن ،لندن ۱۸۳۶)(۱) وبه حیث متن درسی برای امتحان دری ماموریین انگلیس در هندوستان ، استعمال میشد ومکرراً در هند وفارس ، چاپ سنگی وحروفی شد؛ به لهجه های متعدد هندی وبه زبانهای پشتو ، گرجی و همه زبانهای عمدهٔ اروپاترجمه شد. واعظ کاشفی چارمقدمهٔ ابن مقفع را یکسو گذاشته و مقدمهٔ جدیدی را از منبع نا شناخته یی، جانشین آنها گردانیده ؛ دوساسی تصور میکند که دراین مقدمه، «جاوید ان خرد »قدیمتر را می یابیم که الطرطوسی در کتاب سراج الملوک خویش (چاپ بولاق ۱۲۸۹) از آن استفاده میکرد .

در این مقدمه ، بیان شده که همایون فال امپراتور چین میخواهد که از تاج و تخت ، کناره گیری کند ؛ وزیر برای وادا شتن امپراتور به ترک این اندیشه

---

(۱) به بخش ترجمه های آثار حکایتی دری ، شمارهٔ ۳ «انوار سهیلی» مراجعه شود . در آن جاچک چاپ کامل اروپایی متن دری انوار سهیلی معرفی شده که تاریخ طبع آن ، پیشتر از تاریخی است که در جلد دوم دایرة المعارف اسلام ذکر گردیده .

به او میگوید که چگونه دا بشلم پادشاه هند بر اثر خوابی ،به سفارشی راهنمایی میشود در آن جا پیر مردی گنجی را در اختیار او میگذارد .دابشلم از آن گنج ،تنها وصیت نامهٔ هوشنگ را که محتوی چارده قطعه نصیحت برای فرمانروایان است،میگیرد و با این اوراق به سیلون [سراندیپ] میرود که در آنجا بر همنی به نام بیدپای یا بیدپای(۱) هر یک از این نصیحت ها را بوسیلهٔ حکایتها توضیح میکند و این چارده نصیحت تشریح شده با حکایات ،فصلهای کتاب را به وجود می آورد .

ناخوشایندی سبک مصنوع و متکلف انوار سهیلی، جلال الدین اکبر امپراتور هند (۱۵۵۶-۱۶۰۵ میلادی) را واداشت که وزیرش ابوالفضل را به تهیهٔ تحریر جدیدی از آن کتاب، فرمان دهد. این تحریر با عنوان « عیار دانش» در سال ۹۹۶ (۱۵۷۸) تکمیل شد. در عیار دانش، ترتیب انوار سهیلی رعایت شده ولی مقدمه های ابن مقفع و بر زویه در آن درج گردیده. این کتاب هنوز چاپ نشده(۲) اما ترجمهٔ هندوستانی [اردو] آن بنام « خرد افروز » که توسط حفیظ الدین صورت گرفته ، به کوشش ت. رویک (کلکته ۱۸۱۵) و به اهتمام ایست و یک (هرتفورد ۱۸۵۷ ولندن ۱۸۶۷) به طبع رسیده است.

(۸) ترجمه های ترکی . ترجمهٔ ابن المقفع از روی ترجمهٔ نصرالله، دو بار به ترکی شرقی ترجمه شده است (دیده شود :نسخهٔ خطی درسدن درفهرست نسخه های خطی شرقی فلایشر و نسخهٔ خطی مونیخ در کتاب اومر) .

ترجمهٔ نصرالله به ترکی قدیم عثمانی (نه به ترکی شرقی ،آن سان که هرتل ، ص ۴۰۷ ، میگوید ، بر اساس گفتهٔ نسبتاً اشتباه آو رهمان اته) توسط مسعود ، برای عمر بیگ شاهزادهٔ آیدین (متوفی ۷۵۰ مطابق ۱۳۴۹) ترجمه شد (یک نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ بودلین به شمارهٔ « مارش ۶۱۸ » وجود دارد . این ترجمهٔ منثور توسط شاعر ناشناخته یی به نظم آورده شده و به سلطان مراد اول (۷۶۱ - ۷۹۲ مطابق ۱۳۵۹-۱۳۸۹ میلادی) اهدا گردیده؛ تنها تقریباً نیمی از آن در یک نسخهٔ خطی باقی مانده است. یک تحریر ترکی عثمانی جدید ترکه با بست پیش از سال ۹۵۵ (۱۵۴۸) صورت گرفته باشد در کتابخانهٔ بودلین به شمارهٔ « مارش ۶۱ » موجود است .

---

(۱) اصل جمله در انوار سهیلی (چاپ برلین ، ص ۴۰) چنین است : « او را بیدپای خوانند یعنی طبیب مهربان و از بعضی اکابر هند استماع افتاد که نام او بیدپای است که به هندی هتی پات خوانند و او مردی بود برمدارج دانش ترقی نموده. . . » (۲) به قرار گفتهٔ دکتور محمد جعفر محجوب (در بارهٔ کلیله ودمنه ،چاپ دوم ، ۱۳۴۹، ص ۲۰۹) عیار دانش نخستین بار در سال ۱۸۷۹ و دومین بار در سال ۱۸۹۴ در کانپور به طبع رسیده است .

علی بن صالح مشهور به‌علی‌واسع باعلی چلبی ، انوار سهیلی را به نثر مسجع به عنوان « همایون‌نامه » به ترکی عثمانی ترجمه وآن را به سلطان سلیمان اول (۱۵۱۲— ۱۵۲۰) اهدا کرد که‌چندین‌مرتبه در بولاق واستانبول چاپ‌شده .از ترجمه های گونا گون همایون نامه ، بهترین‌آن ، ترجمهٔ‌فرانسوی گـالان است کـه‌پس ازمرگ‌وی به کوشش گولت Gueulette در پاریس‌به‌سال ۱۷۲۴ انتشار یافت . همایون نامه توسط Gonggrijp گـونگریپ به زبان‌ملایایی ترجمه‌شد (باتاویا، ۱۸۶۶) فترجمهٔ‌ملایایی باعث ایجاد ترجمه وتقلید جاوایی توسط کراماپراویرا Kramaprawira گردید که این اثر به وسیلهٔ‌شاعر گمنامی به شعر جاوایی درآورده شد . تکلف‌وتصنع بیان که‌در همایون‌نامه‌بیشتراز انوارسهیلی است‌سفتی‌یحیی‌افندی (متوفی ۱۱۳۹ مطابق ۱۷۲۶ هنگامی که‌قاضی‌قاهره بود) را واداشت که خلاصه بی‌ساده تر از آن تهیه کند .

انوارسهیلی ، ظاهراً به کمك همایون نامه توسط فضل‌الله بن عیسی تاشکندی به تشویق محمد موسی بای بچه به نثر ترکی‌شرقی معاصر(به تعبیر صحیحتر به‌زبان‌تاشکندوفرغانه برحسب خاتمهٔ کتاب ، یابه زبان ترکستان و فرغانه به‌قرار عنوان کتاب) ترجمه شد؛ ومشوق ترجمه آن‌را با خط میرزا هاشم خجندی،طبق خاتمهٔ کتاب درسال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) چاپ سنگی کرد ومطابق عنوان ، این کتاب‌در سال۱۸۹۳ انتشار یافت.

ترجمهٔ ابن‌المقفع ،از روی‌متن عربی‌توسط عبدالعلام فیض‌خان اوغلو به‌ترکی قازان‌ترجمه ودرقازان به‌سال ۱۸۸۹ چاپ شدودر همان سال در Wjatschakow و در ۱۸۹۲در Cirkova انتشار یافت .مقدمهٔ این ترجمه ،بقرارمکتوب پروفیسر هومل ،از انوارسهیلی گرفته شده .

(۹) ترجمهٔ‌مغلی.ترجمهٔ مغلی که ملک افتخارالدین‌محمدبن‌ابی‌نصر، ازاخلاف محمدبکری، درقزوین‌آماده ساخت؛ از میان‌رفته‌است(دیده شود: تاریخ گزیده ازحمدالله مستوفی،تدوین براون، انتشارات گیب،ص‌ص ۸۴۴ - ۸۴۵، ترجمه ص ۲۳۳؛ براون، تاریخ ادبیات‌فارسی درعهدتاتار، ص ۹۳؛ ونیز همرپورگ شتال‌در ژورنال ایشیاتیک، سلسلهٔ سوم،۱، ۵۸۰) .این مطلب درکشف الظنون حاجی خلیفه (۵،۲۳۹) که‌ترجمهٔ ترکیی (لغةالترك)رابه سلف، یعنی محمدبکری(دیده شود: دوساسی .Not et؛ اته ،همان اثر، ص ۲۴۳ که متوجه‌گفتهٔ‌صحیح فن‌همر نشده) نسبت میدهد، بغشوش شده است. از آن جا که فلوگل به غلط چنین ترجمه کرده : «به زبان تاتاری

in linguam Tatarorum»، هرتل (ص ۳۱۴) به غلط این ترجمهٔ تاتاری را باترجمهٔ ذکر شدهٔ ترکی قازان (که به نام تاتارهم یاد میشود) یکی میداند.

(۱۰) ترجمهٔ حبشی (Ethiopic). یک تحریر اتیوپیک که یقیناً برمبنای متنی مصری از ترجمهٔ عربی ابن المقفع صورت گرفته ودر مصربوده، نیز ازمیان رفته است. این مطلب مربوط به ترجمهٔ حبشی، در اثری که در سال ۱۵۸۲ نگارش یافته، ذکر شده است (دیده شود: رایت، فهرست نسخه های خطی ایتیوپیک در موزیم بریتانیا، ص ۸۲ ب؛ نولدکه، همان اثر ۱۸۸۴، ص ۶۷۶، یاد داشت ۵).

(۱۱) ترجمهٔ عبری وترجمه های قدیم اروپایی. درآغاز قرن دوازدهم شخصی به نام رابی جوئیل، ترجمهٔ ابن المقفع را از نسخهٔ خطی ارزشمندی به عبری ترجمه کرد که آن نسخه، داستان ساخته گی برزو به ودوداستان مجعول دیگررادرآخرنسخه : (ماهیخوار ومرغابی ورو باه)، (فاخته وماهیخوار) احتوا میکند. از این نسخهٔ یگانه که شروع آن بسیار صدمه دیده است، ج. درنبورگ این ترجمه را یکجا باترجمهٔ جیکوب ب. الیزر ازقرن سیزدهم (تحریرهای عبری کتاب کلیله ودمنه، پاریس، ۱۸۸۱) انتشار داد. ترجمهٔ جیکوب برمبنای متنی مشابه به متن مورد استفادهٔ جوئیل، صورت گرفته؛ ولی ترجمهٔ بسیار آزاد درنثر مسجع ظریف وعالی وا نباشته از تعبیر های انجیلی است. سپس ترجمهٔ رابی جوئیل، توسط «جان ازکاپوا» برای کاردینال اورسینوس دربین سالهای ۱۲۶۳ و ۱۲۷۸ به لاتین ترجمه شد. به استثنای یک ترجمهٔ اسپانیایی قدیم که برهمان متن مورد استفادهٔ رابی جوئیل، مبتنی است وبیشتراز ترجمهٔ «جان ازکاپوا» مورد اعتماد است (دیده شود: کلیفورد گ. الن، تحریر قدیم اسپانیایی کلیله ودیگنه، پاریس، ۱۹۰۶) تمام ترجمه های بعدی به زبانهای اروپای غربی، وبه استثنای ترجمه های کاملاً جدید، براساس ترجمهٔ لاتینی «جان ازکاپوا» انجام یافته است (دیده شود: چووین، ص ص ۵۹-۷۲؛ هرتل، ص ص ۳۶۶ - ۴۰۰).

(۱۲) ترجمهٔ یونانی. دراواخر قرن یازدهم، سیمون پسرست ترجمهٔ ابن المقفع رابه صورت نسبتاً آزاد به یونانی ترجمه کرد. این ترجمه از روی نسخهٔ خطی که تاآن وقت از اضافات بعدی عاری بودولی فصل «پادشاه موشان ووزیران او» را احتوا میکرد، صورت گرفت (دیده شود: تحریر یونانی کتاب کلیله ودمنه، انتشارات انجمن آسیایی اتالیا، ج ۲، ۱۸۸۹). این ترجمه سپس به لاتین وجرمنی وهمچنان به زبانهای متعدد سلووا نیک ترجمه شد. (۱)

(۱۳) ترجمهٔ دری هیتوپدیشه. تحریر بعدی سنسکریت پنچاتنتراست که حتی شهرت

(۱) دایرةالمعارف اسلام، ج ۲.

پنچاتنترا را نیز در همین شعاع قرار داده است. این متن در ۱۳۰۰ میلادی به وسیلهٔ شخصی به نام نارایان بهات تحریر شده است. این شخص در دورهٔ حکومت دهاوال چاند را که حکمران بنگال بوده است میزیسته. وی این نسخه را از پنچاتنترا و منابع دیگر مانند کاسان داکی قصهٔ سارا گرد آورده است. هیتوپدیشه به جای پنج فصل، فقط دارای چهار فصل میباشد و تنظیم کتاب به کلی با پنچاتنترا فرق دارد؛ به حیث مثال: فصل اول به جای اینکه با داستان دوست از دست دادن آغاز گردد با عکس آن که کسب دوست میباشد آغاز میگردد.

آخرین فصلهای این اثر در بارهٔ جنگ وصلح نگاشته شده است، گویا مؤلف از متن روایت جنوبی پنچاتنترا استفاده بسیار کرده است. طبق آنچه از مقدمهٔ این متن برمی آید، برای تعلیم فرزندان شاه سودرشن که در پتالی پوتره، پتنهٔ امروزی، سلطنت میکرده تالیف شده. سبک سادهٔ این متن، سبب شهرت فراوان آن است (۱).

هیتوپدیشه محتملا در زمان اکبر توسط شخصی به نام تاج الدین به عنوان مفرح القلوب، به صورت بسیار آزاد به دری ترجمه شد و سپس این ترجمه توسط موالف باندسرتیهٔ هندوستانی میر بهادر علی حسینی در سال ۱۲۱۷ (۱۸۰۲ میلادی) به زبان مادریش گزارش یافت (دیده شود: گارسین دوتاسی، تاریخ ادبیات هندویی یا هندوستانی، ج ۱، ص ۶۰۹). این ترجمه یک سال بعد به کوشش جان جیل کریست در کلکته (۱۸۰۳) انتشار یافت. (۲)

در اینجا، این نکته را نیز باید افزود که تحریر دیگری از پنچاتنترا به نام کتا سریت ساگر ایجاد شده در کشمیر، به تشویق سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۸۲۳ - ۸۷۵ مطابق ۱۴۲۰ - ۱۴۷۰ میلادی) به دری ترجمه شد که شاید نسخه یی از آن باقی نمانده باشد. این ترجمهٔ دری کتا سریت ساگر، به فرمان امپراتور اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴- برابر با ۱۵۵۶ — ۱۶۰۵ میلادی) توسط مصطفی خانقداد عباسی به عنوان «دریای اسمار» به دری ساده تری، بازنگاری شد. یگانه نسخهٔ خطی ناقص آن توسط دکتور سید امیر حسن عابدی استاد دری پوهنتون دهلی و دکتور تاراچند، در کتابخانهٔ مرکزی دولتی حیدرآباد (به شمارهٔ ۲۶۴۲) کشف ومعرفی شد. (۲)

مصطفی خانقداد عباسی علاوه بر این کار ارزنده، به فرمان اکبر، یک تحریر جین (Jaina)

---

(۱) اینده وشیکهر، ص ص ۸-۹

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(2) Kathasaritsagara in Persian: Darya—i— Asmar, Indo — Iran, New Delhi, 1971, pp. 93—103.

«دریای اسمار» به کوشش دکتور عابدی و دکتور تاراچند برای چاپ آماده، گردیده و به مطبعه سپرده شده است.

ترجمه هاي ديگر، بد ينقرار است :

به‌فرانسوی توسط گادن ۱۷۸۹ و ۱۷۹۱ ؛ سملی‌م ۱۸۳۴، شارل دوفری مري، پاريس ۱۸۵۸ بايادداشتهاي تاريخي و جغرافيايي‌وادبي وپيشگفتار چهل‌وهفت‌صفحه‌يي مترجم توسط؛ فرنتس‌توسن باپيشگفتار از كنتس دونواي شاعره نامدار فرانسوی ، ۱۹۱۳ .

به‌المانی توسط شومل ۱۷۵۷ ؛ دوزن ۱۸۲۸ ؛ واف ۱۸۴۱ ؛ گراف ۱۸۴۶ ؛ نيسيلمان، برلين ۱۸۶۴ .

به‌انگليسی از سوليوان ۱۷۷۴ (۱) ، وترجمهٔ گلادوين يكجا با متن دری، كلكته ۱۸۰۶ و ۱۸۰۹ ؛ دوسولين ۱۸۰۷ ؛ راس ۱۸۲۳ ، (۲) ادوارد ايست ويك : نخستين ترجمه به نثرو شعر با ۱۰۵ صفحه پيشگفتار مترجم وشرح زندگی مولف ازآتشكدهٔ آذر در ۸ صفحه ؛ چاپ هر تفور د، سپتمبر ۱۸۵۲ - ايست‌ويك استاد زبانهای شرقی در مرتن كالج آكسفورد ، عضو انجمنهای آسيا يی پاريس وبمبی و كتابدار ايست انديا كالج وده واين ترجمه راباصفحه‌عنوان سزين باعنو ان د ری (گلستان‌شيخ سعد ی شيرازی) ، يك صفحه مينياتور؛ صفحه تذهيب شده ديگربه‌شكل شرقی، شر وع گلستان باسرصفحه تذهيب كاری و يك صفحه مينياتور در آخر؛ چاپ كرده است ، جان پلا تس لند ن ۱۸۷۳ مشخصات‌نسخه يی كه من ديده ام چنين است: گلستان ، ترجمهٔ از روی‌نسخه يی تجد يد نظر شده بايادداشتها و شرح حال شاعر د ر ۲۰ صفحه و سر صفحه پيشگفتا ر توسط جان پلاتس سابق مفتش تعليمات عمومی در ولايات مركزی هند ؛ لندن ۱۸۸۹) ؛ ، وينفيلد ، متن دری‌باترجمه ويادداشتها ، لند ن ۱۸۸۰ ؛ ادوارد آرنولد ؛ ۱۸۹۹ .

ترجمهٔ هولندي به وسيلهٔ بيبرستن كازيمرسكی ، پاريس ۱۸۷۶ .

ترجمهٔ ايتالوايي به‌دست‌جرارد دوو نسنتيس ، نا پل ۱۸۷۳ .

ترجمهٔ اردو توسط مير شيرعلی افسوس تحت راهنمايی جان جبل كريست (باغ اردو، كلكته ۱۸۰۲) .»(۳)

دوترجمه جديد انگليسی ، طبق «فهرست كتابهای چاپی‌دری در كتابخا نه انجمن آسيا يی بنگال (تدوين مولوی‌مطيع الرحمان-معاون كتابدار انجمن آسيايی، كلكته ، ۱۹۶۷) ، اينها ست :

---

(۱) مقدمهٔ گلستان ، ص (يا) ، اين‌ترجمه نيز در دايرة المعارف اسلام ذكر نشده .

(۲) دايرة المعارف اسلام ، ج ۲ ؛

(۳) ايضاً

پادشاهان وگدایان ،ترجمه انگلیسی دوفصل اول گلستان سعدی توسط ا.ج. آربری لندن: کتابفروشی لوزاک ۱۹۴۵ .

گلستان ترجمه ادوارد رهات سک تدوین و پیشگفتار و. ج. آرچر بامقدمه ج.م. ویکنس لندن: جارج الن وانوین ۱۹۶۱ .

«ترجمه عربی گلستان توسط خواجا جبرائیل بن یوسف،قاهره، ۱۲۶۳ (۱۸۴۷) .

گلستان سعدی(روضة الورد) ترجمه محمد الفراتی،دمشق، مطبعه هاشمیه ؛ ۱۹۶۱.(۱)

«گلستان سعدی اولین کتابی است که ازادبیات دری کلاسیك به زبان رومانیایی به وسیله اساتاد گیورگه پوپیسکوچیوکانل ترجمه شدو درسال ۱۹۰۵ درشهرپلوپشت به چاپ رسید . این ترجمه کامل طوری که خودمترجم یادآورشده اززبان اصلی صورت گرفته است . با همه قصوری که در ترجمه از لحاظ هنری به عمل آمده ،انتشارآن نقطه عطفی است برای شناخت مستقیم ادبیات دری درروسانیا .

جارج دان شاعرورومانیا یی بعدازگذشت نیم قرن، گلستان سعدی را بااستفاده ازترجمه پوپیسکو چیوکانل دردوچاپ منتشر کرد . چاپ نخست (سعدی باغ گل «گلستان» بخارست ۱۹۵۹) فقط شامل بعضی ازمقالات گلستان است ومقدمه آن نوشته رستم علی یف شرقشناس روس میباشد .

دومین ترجمه گلستان سعدی(باغ گل) بخارست ۱۹۶۴)، درسلسله انتشارات « کتابخانه برای همه» « کتابهای جیبی» درتیراژ زیادی به طبع رسید. این چاپ متن کامل وترجمه تجدید نظر شده گلستان را براساس ترجمه دقیق روسی «آن منتشرشده درسلسله انتشارات اکادیمی علوم شوروی مسکو سال ۱۹۵۹ »به دست میدهد. مقدمه کوتاه این ترجمه به قلم اکادیمیسین تودورویانو(۱۸۹۷-۱۹۶۴) زیباشناس متخصص تاریخ ادبیات،فیلسوف ونویسنده رومانیایی است . دقت ترجمه دومین چاپ هیچ گونه شکی برای ما باقی نمیگذارد که مترجم برگردان کتاب رافقط اززبان روسی انجام داده ؛ مخصوصا وی ازحمایت کامل مترجم بی نظیرومشهور زبان روسی والنتین واسیلی یوانیز برخوردار بوده است. » (۲)

گلستان سعدی تصحیح متن علمی انتقادی ترجمه روسی باچهل وهشت صفحه مقدمه وباتعلیقات

---

(۱) دکتوریوسف حسین بکار ، «ادب دری در کشورهای عربی» ترجمه دکتورجعفر شعار مجله سخن شماره ۸۰ دوره ۲۳ ، تیر ۱۳۵۳ ص ۹۱۳ -

(۲) ویرول با جاکو استاد زبان دری درپوهنتون بخارست «ادبیات دری در روسانیا» ترجمه محمدعلی صوتی مجله «هنرومردم» شماره ۱۳۸ دوره ۱۳ بهمن ۱۳۵۳ ص ۳۴ .

وحواشی به‌قلم رستم موسی اوغلی علی‌یف استیتوی خاور شناسی اکادیمی علوم شوروی مسکو ۱۹۵۹؛ ازبهترین ومعتبرترین چاپهای متن دری گلستان و دقیقترین ترجمه روسی آن است.

«خانم وراستیوی نووا- کوبیچ کووا متولد ۱۹۱۸ قسمتهایی از گلستان سعدی را به زبان چکی ترجمه کرده است. موضوع اصلی تحقیق وی ادبیات فارسی قرن بیستم ایران ومخصوصا ادبیات فارسی معاصر [سالهای اخیر قرن حاضر] است؛ ولی در ترجمه آثار کلاسیک نیز کارهای موفقانه یی انجام داده است. برگزیده یی از رباعیهای شاعران متصوف را در سال ۱۹۶۸ وسپس بخشهایی از گلستان وبوستان سعدی وداستان رودابه وزال را از شاهنامه فردوسی ترجمه کرد. گذشته از اینها وی سیاتورهای کلاسیک را نیز مطالعه کرده وبهترین آثار نقاشان دری زبان را در آن کتاب به چاپ رسانده وفصل «ادبیات فارسی ایران در قرن بیستم» را در کتاب معروف «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» که زیر نظر یان ریپکا انتشار یافته نگاشته است.» (۱)

۲۸- مرزبان نامه. «کتاب نصایح دیگری که در آن حکایتهای تاریخی با قبلهای حیوانات آمیخته شده است در حدود اواخر قرن چارم هجری توسط شهزاد طبرستان اسپهبد مرزبان پسر رستم بسوشروین به‌لهجه. محلی نویسنده نگارش یافت. متن اصلی این اثر باقی نمانده است اما در قرنهای ششم و هفتم، قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی) به دری کلاسیک گزارش یافت. این کار، نخست در دربار سلیمان‌شاه (۵۸۸-۶۰۰ مطابق ۱۱۹۲-۱۲۰۳) از سلجوقیان آسیای صغیر، توسط وزیرش محمد بن غازی ملطی (ارسلیطه) صورت پذیرفت (۲)، عنوان آن «روضة العقول» است ودونسخه خطی آن در لیدن و پاریس وجود دارد (۳) مرزبان نامهٔ سعدالدین وراوینی که بین سالهای ۶۰۷-۶۲۲ (برابر با ۱۲۱۰-۱۲۲۵) تحریر شده شهرت بیشتر یافته وبکوشش میرزا محمد قزوینی در سلسله انتشارات گیب جلد هشتم، منتشر شده است. (۴)

---

(1) Asian and African Studie in Czechoslovakia (Moscow, 1965), P. 58.

(۲) در سال ۵۹۸ طبق آخر نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس: «به‌تاریخ غرهٔ محرم سنه ثمان وتسعین وخمسمایه» (مقدمهٔ مرزبان نامه به‌قلم محمد بن عبدالوهاب قزوینی).

۳- رجوع شود به فهرست نسخه های شرقی کتابخانهٔ لیدن، ج ۱، ص ۳۰۳، تاریخ اتمام این نسخه، سال ۶۷۹ در سلطنت کیخسرو بن قلج ارسلان از سلجوقیان آسیای صغیر، شمارهٔ نسخه پاریس (تکملهٔ فارسی ۸۹۸) وازآخر این نسخه چندورق ناقص است، لهذا تاریخ اتمام آن معلوم نیست ولی از خط آن معلوم است که موخر از قرن هفتم هجری نیست. (حواشی مقدمهٔ مرزبان نامه به‌قلم محمد قزوینی).

(۴) متن دری مرزبان نامه، به‌تصحیح ومقدمه وتحشیهٔ محمد بن عبدالوهاب قزوینی، وبا گفتار شش صفحه یی ادوارد براون، چاپ لیدن (هالند) در سال ۱۹۰۹.

تحریر و اوینی توسط شخص ناشناخته ای به ترکی عثمانی ترجمه شده (یك نسخهٔ مورخ ۸۴۸ مطابق ۱۴۴۴ آن در برلین است ؛ دیده شود : پرچ ، فهرست نسخه های خطی ترکی ، شمارهٔ ۴۴۴) این ترجمه ترکی توسط مترجم ناشناخته یی به عربی برگردانیده شده (نسخه خطی برلین ، دیده شود : اهلورت ، فهرست نسخ خطی ، شماره ۸۴۷۲) . ترجمهٔ دوم عربی که به حواله فهرست نسخه های خطی گوتا [از بلادا لمان] (دیده شود : پرچ ، نسخه های خطی عربی ، شماره ۲۶۹۲) مبتنی بر متن ترکی است ، توسط ابن عرب شاه (۱) صورت گرفت ، نسخهٔ خطی دیگرت از آن در پاریس است (دوسلان ، فهرست ، شماره ۳۵۲۳) که در سال ۱۲۷۸ در قاهره چاپ سنگی شده . همین مترجم ، سپس ترجمه اش را دوباره با نثر مصنوع و افزایش داستانهای جدید نوشت و در کتاب «فاکهة الخلفاء ومفاخرة الظرفاء» خویش درج کرد .

ترجمهٔ ترکی عثمانی که از تحریر وراوینی وهم چنان از روضة العقول زراه گذر فصل دهم (آخرین فصل) . «در بیان زیادت عمر و دولت و زندگانی کردن با دوست و دشمن» فرق دارد ، به ترکی قازان توسط نویسنده ناشناخته یی برای سلیمان بیگ پسر محمد بیگ ، ترجمه شد و در قازان به عنوان « کتاب دستور شاهی فی حکایات پادشاهی » در سال ۱۸۶۴ ، انتشار یافت .» (۲)

مرزبان نامه ، ترجمهٔ انگلیسی روبن لیوی ، استاد و هنتون کمبریج ، چاپ لندن ، ۱۹۵۹ .

۲۹ - نصیحت الملوك اثر ابوحامد محمد بن محمد غزالی .

ترجمه انگلیسی باعنوان « کتاب پند و مشورت برای پادشاهان » توسط ف . ر چ . بگلی (از وی متن دری تدوین جلال همایی و متن عربی کتابخانهٔ ودلین تدوین ه . د . آیزکس) با مقدمه و یادداشتها و اندکس ، لندن : انتشارات پوهنتون دورهام ، ۱۹۶۴ .

۳۰ - نه منظر ترجمهٔ فرانسوی بارون اسکالیه ، ژبن ، ۸ . ۱۸ ، ۴+۱۶۵ صفحه . (۳)

پایان

---

(۰) « چنان که از آخر نسخه کتابخانه ملی پاریس معلوم میشود ، مترجم آن شخصی است موسوم به شیخ شهاب الدین و محتمل است که مراد شهاب الدین احمد بن محمد بن عرب شاه معروف ، متوفی در سنه ۸۵۴ مولف کتاب « فاکهة الخلفا ومفاکهة الظرفا » و کتاب « عجائب المقدور فی نوائب تیمور » باشد و موید این احتمال ، آن است که دیباچه این مرزبان نامهٔ عربی با دیباچه فاکهة الخلفاء تا « اما بعد » بعینه یکی است بدون کم و زیاد » (مقدمهٔ مرزبان نامه ، قزوینی) .

(۲) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

(۳) بیبلیوگرافی ایران .

(c) ketabton.com: The Digital Library

بمناسبت تذکار

صدمین سال علامه اقبال

پوهاند عبدالحی حبیبی

خودی و بیخودی در اندیشهٔ اقبال

اضطرابی نیست در پرواز شبنم زین چمن
گر تو هم از «خود» برون آیی باین عنوان برا

(بیدل)

عالم شرق عموماً اقبال را دوست دارند: افغانی و ایرانی و ترک و عرب درین ارادت مساوی اند. شاید برخی اورا بسبب کلام لطیف و اشعار روح انگیزش که بزبان دری وارد و سروده دوست دارند و از خواندن سخنان شیوای او حظ می برند. ولی اکثر مردم اورا از آنرو پسندیده اند که در کلام وی یك سوز و گداز دلنواز و درد و حالی هست و روحی دارد که در شعر هر شاعر و سخن هر گوینده بنظر نمی آید.

اقبال تنها شاعر نبود، مرد مفکر و دانشمندی بود که شعر لطیف و بیان دلاویز را برای مطالب حیاتی گفتنی و در زندگانی خود هدفی داشت و عمری را در آرزوی سعی بکمال سوز و گداز بسر برد:

نهان در سینهٔ ما عالمی هست — بخاك ما دلی در دل غمی هست
ازان صهبا که جان ساید افروخت — هنوز اندر سبوی ما نمی هست

برخی از دانشمندان و شعراء مسالك خاص و مسیری در شعر و سخن و تفکر دارند که گاهی بهمان اسم یاد میشوند. طوریکه شاعر شیرین نوای فرانسه الفرد دوموسه را شاعر اشك و غم نامیده اند و یا شوپنهاور دانشمند المانی را فیلسوف «اراده» گفته اند، اقبال را نیز «شاعر خودی و بیخودی» می نامیم زیرا این مرد دانشمند، پای اندیشه و شاعری خود را پرین دو شالوده افراشته و جان کلام او همین است.

اقبال از تعالیم دانشمندان شرق و غرب و عالم اسلام بهرهٔ کافی داشت و نامور ان شعر و تصوف و تفکر اسلامی مانند سنائی و مولوی اساتید روحانی او بودند و وی بر پیرو طور تصوف نظر ژرفی افگنده و نیك و بد آنرا از اوائل عصر اسلامی تاکنون بدیدهٔ ناقدانه دیده بود. بنابرین در اشعار و آثار فکری

خود محامد وموارد مفید آنرا ستود .ولی برخی از اختلاطها وتصحیفاتی را که از جنبه های منفی بدان رسیده مورد انتقاد وتوضیح قرار داد .

مشرب تصوف در ملت یکهزار سال اخیر دورهٔ اسلامی از استانبول تامجا ری گنگا بر روح مسلمانان اثر خاصی داشته ومخصوصاً درسر زمین هندمدار تفکر وحیات تاملی ومعنوی مسلمانان بود .صوفیان بز رگ از قبیل هجو یری غزنوی و چشتی و شیخ احمد مجدد کابلی وغیره برروان مردم حکم میراندند .ولی این مشرب درخلال قرون متوالیه با برخی از افکار منفی که منافی روح جهاد وسعی وعمل قرآنی بود مزج وآمیزش یافت وباین حالت اشارتست که بیدل گفته بود .

در مزاج خلق ،بیکا ری هوس می پرورد
غافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

بقول مستشرق معروف اگناس گولدزیهر : تصوف هم مانند یکی از انظمهٔ اجتماعی بشکل طرایق وطوایف درحیات عملی مردم تشکل کرد وازحوالی ۱۰۰ ه ۷۷۰ م بود که جماعات صوفیان درصوامع وخانگاهها به تزهد وتقشف پرداختند، که درین انزوا وتحاشی از اجتماع لابد عناصر تزهد هندی ورهبنهٔ مسیحی ونوفلاتونی دخالت داشت(۱) واز دوناحیه درتصوف اسلامی ظهور کرده بود: نخست از ناحیه تعبدی درغلو اذکار ودیگر از ناحیهٔ خلقی بصورت توکل مطلق واهمال کلی دنیا وسلب اراده کاملیت بین یدی الغاسل . (۲)

درنصف دوم قرن هشتم ونهم هجری که رژیم ملوکی طوایف دروسط آسیا بعروج خود رسیده بود شهزادگان واخلاف تیمور درسر زمین خراسان بامدنیت خو گرفتند وبهره بی از فرهنگ ودانش اسلامی خراسان یافتند . شهر های خراسان بعد از یغمای ویران گران تاتار باز آباد شدند وچنین محیط که نهال زندگی مردم ستمدیده تازگی بازمی یافت ونسیم گوارای مدنیت و شایستگی می وزید،طرایق روحی تصوف غالی وفلسفه فرار — که با روح حقیقی اسلام واقتصاد در اعمال هم سازشی نداشت — با مزاج اجتماعی محیط واسیال روز افزون طبقات مردم سازگار نمی آمد وطبیعت اجتماع خواهان ریفارم واصلاحی بود، حضرت بهاءالدین محمد بخاری مشهور به شاه نقشبند (متوفا ۷۹۱ ه ق) بنیاد طریقت نقشبندی را نهاد .درمجموعهٔ تصوف اسلامی نقوش القاء کننده صور کمال حقیقی (۳) را مطابق ضرورت محیط و زمان ومکان افزود و تصوف را

(۱) عقیده وشریعت در اسلام ترجمه عربی ۱۴۵ طبع قاهره ۱۹۴۶-۵
(۲) همین کتاب ۱۳۴ بحوالت خلاصة الاثر محبی ۳- ۱۴۸
(۳) مختصر دایرة المعارف اسلامی ۴۳۶

از کنج خانگاهها وصوامع گوشه نشینان فرارنده به محضر اجتماع وبازار رود، با رو طبقات عامه کشانید وآنرا در وحدت مستحیل الانفکاك انسان و محیط دخیل نمود .

وی مطابق اصل اعتدال واقتصاد در اعمال احادیث نبوی که همواره توفیق رفیق اعمال را از خدا میخواست (۱) این اصل اصیل را سدار طریقت خود قرار داد وگفت :

«همگی همت مصروف بران دارند که هروقت به محاب اعمال
مشغول باشند یعنی آنچه مقتضای آن وقتست آن میکنند و

اگر بخدمت ومعونت را حتی بدل مسلمانی رسانیده بتوانند آن خدمت را بذکر ومراقبه تقدیم کنند.

خواجه عبدالخالق غجدوانی گفته:

در خلوت بند ودرصحبت را کشای !
درشیخی رابندودر یاری را کشای!»(۲)

علاوه برین در طریقت نقشبندی «سفر در وطن» یك نوع تکمیل طبیعت بشری وخودی است که بصفات مرضیه آراسته گردد و باز خلوت در انجمن آنست که ظاهرسالك در میان خلق و باطنش باحق باشد ویقول خواجه محمد پارسا «اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خلق است، باوهستی را از برای منفعت دیگران می باید کشید.»(۳)

این حرکت اصلاح وترك تجرد وآمیزش نقشبند یان بامردم درهندنیز شیوع یافت وحضرت شیخ احمد کابلی ثم سرهندي وبعداز ان حضرت شاه ولی الله ومولوی اسماعیل شهید آنرا تکمیل کردند که از آثار این مفکران بزرگ پدیدار است وما در مکتوبات حضرت مجدد ودر حجة الله البالغهٔ شاه ولی الله ودیگر آثارش وهم در صراط مستقیم مولوی شهیدشرح این جنبش های اصلاحی پیشوایان عرفان وطریقت را یافته می توانیم.

ایشان شوایب منفی ومضر را ازین منهج صدق وصفا بیرون آوردند وبه آن رنگی دادند که باعصر وزمان مقارن باشد وروح سعی وعمل رانکشد وعارف را از بین اجتماع بیرون نبرد.

اقبال در همین سلسله عصری را درك کرد که از یکطرف آثار زهرآگین فلسفهٔ مادی و علمیت محض مغرب زمین ،اعصاب ملل شرق را مفلوج ساختی واز پهلوی دیگر روحیهٔ انزواو فرار از زندگانی، برافکار مردم مشرق زمین تسلط یافتی . یعنی ملل اسلامی از تعالیم اساسی اسلامی

---

(۱) جامع الصغیر ۶۰

(۲) محمد بن برهان الدین قاضی: سلسلة العارفین خطی کابل

(۳) رسالهٔ قدسیه خطی کابل ورق ۶۷

د در افتاده و در عالم «بیخودی» محض بسر می برند :

ابطحی در دشت خویش از راه رفت | از دم اُو سوز الا الله رفت
مصر یا ن افتاده در گرداب نیل | سست رگ تو رانیان ژنده پیل
عشق را آیین سلمانی نماند | خاك ایران ماند و ایرانی نماند
مسلم هندی شکم پرانده یی | خودفروشی، دل ز دین برکنده یی
در مسلمان شان محبوبی نماند | خالد و فاروق و ایوبی نماند

(پیام مشرق ۱۹۰)

اقبال دید که روح منفی تصوف از سو یی و بلای جانکاه استعمار غرب از طرفی و فقر اقتصادی و مستمندی و بیخودی نوز یکرنزار شرق را از هرطرف می فشارد . پس نگاه دور بین وی داروی مجر بی را سنجید تا باین بیمار نحیف وناتوان دهد . در ین درمان از کتابی که «شفاء للناس» است اقتباس نمود واز معانی ومولوی استفاده کرد واندیشه یی را بنانهاد که مرتبهٔ نخستین آن خودی وقدم ما بعد آن بیخودی است، یعنی از مراتب اثبات وتحقق ذاتی فرد به نفی وفنا میرسد ودر مرتبهٔ نخستین فرد وجامعه را درس خودی واثبات میدهد تالیاقت مقام بیخودی را پیدا کند .

سنایی غزنوی و پیروان مکتب تصوف واخلاق این دو اصطلاح را بمعانی لاهوتی آن در مقامات بقا و فنا بکار برده اند مثلاً :

غیب خواهی خودی زره بردار | عیب را با سرای غیب چکار !

(حدیقه ۷۵)

بیخودی منتهای را ز همه ست | مرجع روح پاك با کلمه ست
بگذر از جان و عقل یکباوی | تا بفرمان حق رسی باری

(حدیقه ۲۵)

این همان مقاماتست که صدسال قبل ازسنائی هم شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی گفته بود «ازخود در گذشتی باو رسیدی» (۱) واز ین رو عارف بلخی حضرت مولوی هم گفته بود :

جهد کن در بیخودی خود را بیاب | زودتر والله اعلم بالصواب

(مثنوی شریف)

برخی از مطالعه کنندگان آثار اقبال ازخواندن سرسری اشعارش باشتباه افتاده و چنین استنباط

---

(۱) طبقات الصوفیه ۹۱

میکنند که اقبال همواره درس خودی وتنازع للبقاء میدهد و در ین راه تأکیدهای اکیدی دارد مثلاگوید:

چه پرسی از کجایم چیستم من ؟ بخود پیچیده ام تا زیستم من
در بن دریا چو موج بیقرارم اگر برخود نه پیچم نیستم من

ووقتی از مقام خودی بانوای دمسازی چنین می‌سراید :

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

بلی ! وقتی انسان در مراتب خودی پخته تر میشود از مقام ملایك نیز بالا می گذارد وآن هنگامیست که به یزدان واصل میگردد واین وصل بالاخر به فنا ومحو وبیخودی میرسد وعارف غزنه سنایی از آن مقام خبرمیدهد:

زتو تا دوست نیست ره بسیار ره تو بی سر بزیرپای در آر !
تا نبینی بدیدهٔ لاهوت خط ذی الملك وخطهٔ ملکوت
که بود ما زما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده
دل شده تا به آستان خدای روح گفته من اینکم تو درای

(حدیقه ۴۴)

عارف غزنه در سیرالعباد الی المعاد وقتی باینجا میرسد گوید :

رو که اکنون به خلد پیوستی ! که از ین رستهٔ خسان رستی !

عرفای اسلام این مراتب سیرارتقای روحی انسان را بانواع گوناگون بیان کرده اند . برخی بمراتبی رسیده‌اند ودر عالم سکر کلماتی گفته اند که در جهان صحو جایز نیست . ولی علامه اقبال این مراتب را بحیات انسانی و اجتماع ربط داد و با نظر داشت سوابق لاهوتی سابق الذکر به آن رنگی بخشید که میتوان در زندگانی روزمره وزیست باهمی انسانی از آن استفاده کرد .بنابرین اندیشهٔ اقبال درین مورد از عالم میتافزیك وماوراء المادہ برآمده در جهان اجتماع وزندگی داخل میگردد ولباسی را می نهد که فرد در جمعیت و جمعیت را در سواداعظم «ملت» حل گرداند،وانگهی قطره را به بحرمحیط انسانیت و ملکوت الهی واصل می سازد .

در ینوقت است که اقبال میگوید :

اناالحق جزمقام کبریانیست سزای اوچلیپاهست یانیست؟
اگر فردی بگوید سر زنش به اگر قومی بگوید نار وا نیست

(از سفاین حجاز ۵۰ کلیات)

باید دید که حدود مقام خودی تا کجا ها وسعت دارد ؟ وسیر فرد در مراتب خودی تا کدام اندازه جایز است؟ نکتهٔ مشکلی که در اندیشهٔ اقبال است همین است که مانمی توانیم نهایات مرز های منزل خودی را تعیین کنیم .

در حقیقت اجتماعیات ومسایل فلسفی زندگانی انسانی وسیاست مانند ریاضیات و هندسه بر فارمولهای مثبتی مبنی نیست ومسایل متشابه وهمرنگ در احیان و ازمنه فرق کند ،بنابرین نمیتوان حدود نهایی خودی فردی را بامیل جغرافی وهندسه تعیین کرد. ولی خوداقبال کوشیده که اسرار و رموز این کیفیت را بگوید وبرای آن کتابی جداگانه بهمین نام نوشته است . وی گوید : که اصل نظام عالم خودی است وهر قدر خودی افراد پخته تر واستوار تر گردد تعینات وجود تسلسل پیدا میکند :

پیکرهستی از آثارخودیست	هرچه می بینی زاسرارخودیست
خویشتن راچون خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پندار کرد
وانمودن خویش راخوی خودیست	خفته در هرذره نیروی خودیست
چون حیات عالم اززورخودیست	پس بقدراستواری زندگیست

(اسرار خودی ۱۲ کلیات)

بعداز بن اقبال مانند برخی از فلاسفهٔ نشونمای خودی را از ریشهٔ آرزو و تمنا جستجومیداند وبا شوپنهاور همنواست که:

زندگانی را بقا از مدعاست	کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیده است	اصل او در آرزو پوشیده است
ساز تخلیق مقاصد زنده ایم	از شعاع آرزو تابنده ایم

باری انسان دربیابان دور ودراز زندگی باآرزوی جاویدان وبی پایان بسر منزلی رو انست ولی اگر زاد وتوشهٔ عشق وراحلهٔ محبت باوی نباشد در ین بادیهٔ بی پایان سرگردان میگردد و بجایی نمیرسد. بنابرین اقبال با خودی آرزو و با آرزو عشق را تلازم میدهد وگوید :

نقطهٔ نوری نام او خودیست	زیر خاک ما شرار زندگیست
ازمحبت می شود پاینده تر	زنده تر سوزنده تر ،تابنده تر

(اسرار خودی ۱۳ کلیات)

اینست که اقبال برای استواری خودی وپرورد ن نهال آرزو از تنازع للبقاء وتکیه بر عقلیت محض که اسباب مادی پرورش وبالش خودیست بدامان عشق چنگ میزند وانسان را از میدان جنگ

وبیکار مضر وانسانیت سوز بعالم صدق وصفا وعشق رهنمونی میکند واز روح بزرگان اهل دل ودرویشان روشن رو ان استمداد میجو ید :

عاشقی‌آموز و محبو بی طلب — چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی — بوسه زن برآستان کا ملی
شمع خودرا همچو رومی بر فروز — روم رادر آتش تبریز سو ز

(اسرار ۱۵ کلیات)

وقتی انسان در راه پرورش خودي بسر منزل‌عشق وصفا میرسد ودلش از آلایشهاي ظلمانی عقل‌محض وبیکار زندگی پاکمیگردد این فردخودی داردولی نمی‌جنگد،ارزودارد ولی آرزو هاي دیگران‌را پامال‌نمی‌سازد، ازفساد عقلیت بما من‌عشق میگریزد،بکاشانهٔ صفا پناه می‌برد و میگوید:

آزمودم عقل دور اندیش را — بعدازین دیوانه‌سازم خویش‌را
هست دیوانه که‌دیوانه نشد — این‌عسس‌رادیدودرخانه نشد

(مثنوی‌مولوی)

اقبال دردرسگاههای مهم فلسفه عصر حاضر دراروپا درس خواند،بود واز آنجا سند د کتوری بدست آورده .ولی این فرزند شرق در زوایای مدارس کهنه خودنیز سیر کرد واز کانون دانش شرقیان اقتبا سها نمود وباصاحب‌نظران شرق سالها محشور گشت ،چنانچه‌خود گوید :

خرد افزود مرادرس حکیما ن فرنگ — محنه افروخت‌مرا صحبت‌صاحب‌نظران

(می‌باقی‌۲۴۴ گلیا ت)

اقبال بعداز جستجو و کاوش وتحقیق وپژوهش به‌نکته دقیقی متوجه‌گشت وآن‌این بود که نفی خودی‌را درفلسفه وتصوف قدیم از خصایص فلسفه‌فلاطو نی شمردوازین زهر کشنده که در جام زراندودي‌ریخته‌اند قوم خودراواقف ساخت‌وگفت :

ازصحبت‌چون خودی‌محکم شود — قوتش فرما نده ها لم شود
پنجهٔ او پنجهٔ حق می شو د — ماه از انگشت‌او شق می شود
راهب دیرینه‌افلاطون حکیم — از گروه کو سفندان قد یم
رخش‌او در ظلمت‌معقول گم — در کهستان‌وجود افگنده سم
گفت پسرزندگی درمردنست — شمع راصد جلوه‌از افسردنست
برتخیل های مافرمانرو است — جام‌اوخواب آور گیتی‌رباست

قومها از سکر او مسموم گشت
خفت‌از ذوق عمل‌محروم گشت (اسرار۲۳ کلیات)

این نکته خیلی گرانبهاست . زیرا فلسفه گوسفندی نفی خودی نفی حیاتست واقوام رابه ترتگا ، سرگ ونهستی سوق میدهد. اقبال درتشکیل سازمان اندیشه خودبااین روح منفی جنگیدوخودی را درسه مرحله اطاعت وضبط نفس ونیابت الهی قرار داد وهمین «خلافت الهی» است که قرآن آنرا مدار پیدایش وهبوط آدم گفته است .

مراحل بیخودی

اقبال بعدازاستواری خودی درسایه آرزو وعشق فرد را به مقام نیابت الهی نزدیك می سازد . ولی باید فرد درین مرحله اطاعت شریعت وقوانین الهی وضبطنفس داشته باشد . اما اگر ما فرد را درهمین مرحله خودی منجمد بگذاریم واورا بمراحل بلند تری راه ند هیم تشکیل جماعت وملت وبالاخره انسانیت محال میگردد. اینست که اقبال اکنون فردرا که متعلق بز یورخودمست بمقامی دیگر رهنمایی میکند واورابه (جامعه) پیوند میدهد و گوید :

فرد را ربط جماعت رحمتیست — جوهراورا کمال از ملت است
تاتوانی با جماعت یار باش — رونق هنگامهٔ احرار باش !
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرهٔ وسعت طلب قلزم شود

(رموز بیخودی ۹۰ کلیات)

در اینجاست که یك فرد خود دار واستوار با آرزو درتشکیل جامعه بیخود میگردد . وی ذات خود را اکنون جزوی از سلسله عظیم جماعت می شمارد و Ego یعنی خود به او ـو(من) به(تو) تبدیل می شود :

چون زخلوت خویش را بیرون دهد — پای در هنگامهٔ جلوت نهد
نقش گیراندردلش (او) میشود — (من) زهم می ریزدو(تو)می شود

این (تو) یا(او) درنظراقبال عبارتست از (ملت) ولی باید دید که(ملت)چیست ؟ملت مجموعه یی از مفردات فراوان (خودی) است که بدور هستهٔ مرکزی خود حرکت کنند .این ذرات بذات خود هر یکی فعالیت وحرکت دارند ولی بناهرقانون فطری جاذبهٔ اجتماعی بمرکز خودمر بوطندونظامیکه درمنظومهٔ شمسی موجود است بردنیای اجتماع نیزتطبیق میگردد . باین معنی که هر عضو جامعه خودی و حرکت وفعالیت دارد ،ولی قانون (تجاذب) همه را بیك مرکزوصل میسازد و درکشش (جاذبه) کاملا بیخود میگرداند .

فرض کنید ،اگر درنظام ذرات وگردش وحرکت آن ذراتی موجود باشند که(خودی) یعنی صفات خاص نوعی خوداز کشش وحرکت وحرارت وغیره نداشته باشندا ین چنین اجزاء نظام کاینات

را معوق خواهند ساخت وازدوران وحرکت باز خواهند داشت . همچنین اگر درنظام اجتماعی افرادی از صفات خودی عاری باشند همان نظام معوق می ماند واز خودی به بیخودی قدسی فراتر نمی گذارد .پس برای تشکیل اجتماع وملت خودی ازلوازم اولیه است و بیخودی ازخودی نضج و پختگی می یابد .ولی طوریکه هرذره وهرجز ولایتجزی جدا گانه مصدر تفاعل نباشد و تخلیق کاینات از (تجاذب) صورت میگیرد برهمین نهج ملت وجامعه نیزاز خود به بیخودی رسیده بوجود آید وتنها خودی درتشکیل آن کافی نیست:

عارف بلخی حضرت مولوی علیه الرحمه با تعبیر آسمانی خویش چه خوش گفته:

چون بصورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق — تارود فرق ازمیان این فریق

(مثنوی شریف ۱۸)

چون اقبال در سازمان اندیشهٔ خود پیرو افکار سید جمال الدین افغانی بود ووحدت اسلامی را رکن حیات ملل اسلامی میدانست ، پس باملیت ووطنیت فاشستی بمعانی ومفاهیم محدود آن عقیدتی نداشت . وی گوید :

جرهر ما باسقامی بسته نیست — بادهٔ تندش بجامی بسته نیست

قلب ما از هندو روم وشام نیست — مرز وبوم او بجز اسلام نیست

تاوطن را شمع محفل ساختند — نوع انسان را قبایل ساختند

بالاخره اقبال فرد را بملت وملت را به آیین محمدی وقرآن ربط میدهد ورکن اول ملیت اسلامی را (توحید) ودوم را (رسالت) میداند و بحضور حضرت رسالت پناهی چنین عرض درد آلودی را تقدیم میدارد :

ازدرت خیزد اگر اجزای من — وای امروزم خوشا فردای من

فرخاشهر یکه تو بودی دران — ای خنک خاکی که آسودی دران

«سکن یارلست وشهرشاه من — پیش عاشق این بود حب الوطن»

کوکبم را دیدهٔ بیدار بخش — مرقدی در سایهٔ دیوار بخش

تابیابد دل بیتاب من — بستگی پیدا کند سیماب من

بافلک گویم که آرامم نگر!

دیده بی آغازم آنجامم نگر!

(رموز بیخودی ۱۱۵ کلیات)

تطبیق عملی

ظاهراً در تعبیر خودی و بیخود ی اقبال تضادی بنظرمی‌آید. باین معنی که چگونه یکنفر هم دارای خودی باشد و هم بیخودی؟ آیافرد یکه در خود ی خود اینقدر منهمك باشد که :

چوموج مست خودی باش وسر بطوفان کش !
ترا که گفت که بنشین و پابه‌دامان کش !
بهمهر و ماه کمند گلو فشار اند از !
ستاره را ز فلك گیرو در گریبان کش !

(ز بور عجم ۱۳۷ کلیات)

چگونه ممکن است درمقام (بیخود ي) بکلی محوومستهلك مفاد اجتماع و ملت گردد ؟

چون در اکتوبر ۱۹۳۳ م علامه اقبال بافغانستان آمد، نویسندهٔ این سطور او را د رقند هار در یافتم وبرای حل این مشکل ازو پر سشی کردم و چنین پاسخ شنید م :

علامه مرحوم فرمود: درس خودی با بیخودی تضادی ندارد وحتی بانظریهٔ وحد ت اسلا می هم منافی نیست . زیرا فردمتصف بصفات خودی وآرزو مندی وعشق نمیتواند ازجامعه بیرون‌ما ند ووقتی جامعه از چنین افراد تشکیل گردد آن جامعه در یك جامعه کلی وبزرگ وحدت اسلامی نیز مقامی را بدست می‌آورد که هم خود ی اجتماعی وی ثابت باشدوهم در منافع عمومی اسلا می و حیات بین الاسلامی وانسا نی سهم بار ز وخلاقی را بگیر د .

علامه میفرمود: که من ملت افغان را ازان رو دوست دارم که یك ملت خود نگر ومر دا نه و سخت کوش است. این ملت میتواند با صفات روحی و بدنی واجتما عی خو د یعني خو دی ا فغا نی، خدمتی بزرگ به (بیخودی) برای منا فع مشتر ك ملل اسلامی نماید .سیدجمال الدین ا فغا نی علیه الرحمه که داعی (اتحاد اسلام) بود نیز مقصدي جزین نداشت واحمدشاه ابدالی بد عو ت علمای اسلامی ، بهمین قصد بهند آ مد .

هر ملت میتو اندبخودی خود در خا کی که زند گانی دارد آز ادواستو ار باقی بماند ووطن نیزجا یست که همان جامعه دران زیست دارد وازآب وخاك وهوای آن در راه زند گا نی استفا ده مینماید وباید آنرا عمران کند وسر سبزو مترقی گرداند .ولی این وطن نباید بتی با شد که آنرا بپر ستد .

باید همواره ملل اسلامی درحیات داخلی خود به حفظ آد اب و سنن و زبان و منا فع خا ص زند گانی خویش مختار و کوشا باشند ،ولی یك دایرهٔ مشترکی را برای حفظ منافع عامهٔ اسلا می نیز

تشکیل دهند واین چیز را بیخودی ملی اسلامی گوییم که(فرهنگ اسلامی)این رشته ها را بهم وصل میکند .

در برادری اسلامی باید امتیاز عرق ونژاد ورنگ وبوم نباشد ،تنها کلمهٔ طیبهٔ توحید کافیست که افریقایی را باآسیایی وصل کند. ویکی رابرای منافع دیگری بحرکت آورد. ولی آن افریقایی بخودی خود نیز استوار باشد. زبان وفرهنگ وسنن خاص خود راحفظ وتقویه کند، ولی بمفاد عمومی بین الاسلامی همواره وفادار بماند .

اقبال ازتعالیم عرفانی پیشوایان فکوراسلامی که تصوف را از رهبانیت غیراسلامی به سفر در وطن وخلوت درانجمن رسانیده بودند اقتباس کرد واسرار ورموز خودی وبیخودی راهم از مفاهیم لاهوتی قدیم بمیان انجمن وجامعه انسانی گذاشت که در چنین صورت علاوه برحیات فردی واجتماعی در حیات بین الاسلامی وبین المللی نیز از ان بهره توان برد .

مطابق این طریقه فردی کوشا ودردمند وابسته بمصالح اجتماعی با آرزوی نیکو در ملتی دارای همین صفات بوجود می آید واین ملت زنده وکوشا وپویا جزء عالم اسلام وبشریت عظیم میگردد.

در جماعت فرد را بینیم ما — از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش واز رفته یکتائیست — حفظ او از انجمن آرائیست
مردمان خوگر بیکدیگر شوند — سفته دریك رشته چون گوهر شوند

(رموز بیخودی ۶۰ کلیات)

اقبال از مرد خود داری بیخود درجامعه می سازد و انگهی قدم فرامی گذارد واو را ملت سازو خلاق جهان تازه میگرداند :

خیز وخلاق جهان تازه شو — شعله در بر کن خلیل آواز شو
با جهان نامساعد ساختن — هست در میدان سپر انداختن
مرد خود داری که باشد پخته کار — بامزاج او بسازد روزگار
گر نه سازد بامزاج او جهان — میشود جنگ آزما با آسمان
برکند بنیاد موجودات را — میدهد ترکیب نو ذرات را
میکند از قوت خود آشکار — روزگار نو که باشد سازگار

گر بنا سازی نه دیوار و دری
خشت از خاك تو بندد دیگری

(اسرار خودی ۳۵ کلیات)

دکتور محمد آصف «سهیل»

شیرهٔ مهتاب

ساقیا عمریست گردون می کشد شیر مرا
سازده ! ا ز شیرهٔ مهتاب تدبیر مرا

درجوانی ترک ز هد و میگساری کرده‌ام
راه هوشیار ان گرفتم ، آفرین پیر مرا

چشم مستش گفت با تیر و کمان خوابیده‌ام
زان بر ستد پیر و بر نا شست زهگیر مرا

چون فسونگر جادوی تو با فریب غیر ساخت
گر ز چشمت اوفتا د م بخش تقصیر مرا

سر بسر دیدم جفا از مرد م واز روزگار
اینچنین آورده دوران رنگ تقدیر مرا

بسکه گردون با صفا یم آفریده چون «سهیل»
کس ندیده ، هیچگه نیرنگ و تزو یر مرا

سوال شاعر

شب تار غریبان راتو تابان میکنی یانه ؟
شبی آن ماه رخسارت نمایان میکنی یانه ؟

دلم در تار زلفش مانده بود و خا طر م جم(۱) بود
بدو گفتم : دل جم را پریشان میکنی یانه ؟

منم آن بلبل بیدل که از گل گشته ام مهجور
ز دیدارت جهان ما گلستان میکنی یانه ؟

ز هجرانت شدم محزون و می‌مرم ز تنهایی
شبی از لطف خود ما راتو مهمان میکنی یانه ؟

نمیخواهد دلم باشد گهی معمور ، ای دلبر
مرا آخر تو جانا خانه ویران میکنی یانه ؟

«نوایی» را دو چشم کافرت گمراه بنموده
تو چشم کافر خود را مسلمان میکنی یا نه ؟

غلام حبیب نوا بی

---

(۱) جمع

(c) ketabton.com: The Digital Library

ای عشق

ای عشق بیا شعله بخا کستر ما زن
یک‌بارقه بر طبع روان‌پرور ما زن

عمریست که خوابیده توای عشق‌فسو نکار
تیر شر ر انگیخته بر اختر ما زن

ای عشق ا ز ان آ تش ر خشند ۀ جا نبخش
پر و انۀشو قیم ببال و پر ما زن

ای‌شمع شب افر و ز ز بر وانه‌چه‌خوا هی
گرداغ زنی‌بردل غم‌پرور ما زن

ا ی ا نجمن نا ز بصد عشو ه قد ح گیر
ازساقی گلچهره‌و با ساغر ما ز ن

ای سر و سر ا فرا ز سرافر ا زی ما جوی
ازگلشن خودتازه‌گلی‌برسر ما زن

جا د وی گل و سحر چمن نغمۀ بلبل
بگذاز وسخن‌از بت افسونگرما زن

جا م جم و آیینه دگر عقده کشا نیست
صدقی» تو می‌از ساغر روشنگرما زن

۱۷حوت ۱۳۵۴جلال آباد، محمدعثمان صدقی

آهوی رمیده

فصل گل شد ساقی گل چهره‌می درجام کن
جام‌را آلام بر دار چنین ا یام کن

بیش از ین درظلمتم مگذارخوش اقدام کن
چون‌سحر روشن زروی خویشتن این‌شام کن

سخت‌بران‌است تیغ آن‌نگه، یارب‌دسی
تیزگردی‌ها ی چشم‌مست‌او آرام کن

اوروان‌ومن‌به‌دنبالش به‌مایوسی دوان
آهوی‌رم‌خوردۀ بختم تو یارب‌رام کن

قطرۀ‌چسپیده ا م د ر شاخ و می لر ز م ز بیم
خشک‌سازم ! یاچکانم ! یاکه گوهر نام کن

یا به‌صحرا افگنم‌د نبال نخجیری‌ر وم
یابه‌زنجیری‌ببند وبسته اندردام کن

تکیه‌برقو ل کسان ،نیسان نشان سادگی است
د ر زبان‌خلق منگر! این نظرد رگام کن

محمدحیدر نیسان امیر از لندن

(c) ketabton.com: The Digital Library

در طلب سنایی

اصل این شعر که بزبان انگلیسی است ، وبقاعلی معین الدین تامسن آن را بمناسبت تجلیل نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی سروده است ، درمجلس تجلیل حکیم خوانده شدو همانجا از پوعاند الهام خواهش کردند تا آن را به شعردری ترجمه نماید . او آن شعر انگلیسی را ترجمه کرده وجهة نشر درمجلهٔ ادب ، بماسپرد که اینك اصل وترجمه آن را دراین شماره درج می نماییم . (ادب)

بسم الله الرحمن الرحیم

گوینده به انگلیسی : معین الدین تامسن

گزارنده به دری : محمد رحیم الهام

در طلب ملك سنایی

بسته بد برف تازه وا نبوه — راه را در هبوط با اندوه

بود بگذشته بر تونهصدسال — که رسیدم من از تپش به وصال

درورودت به بستر خوناب — عرق روزگار رفته به خواب

***

چون من رهنورد برجستم — به هوای سفر کمر بستم

ازسر خشکه ها گذر کردم — بی هواد رخلا سفر کردم

سفت وآسان کشاده گشت پرم — شدزصد نسل آدمی گذرم

صورتت نقش لوح جانم بود — ساکن خانهٔ روانم بود

* * *

ای سنایی مرا تمنا یست — دردلم زان هماره غوغاییست

که شوم چون برادر یعقوب — رخ شهرت کنم چوگل سرغوب

زین همه باغ وکاخ وکشت خراب — طالبش از سرگذشته گشته سراب

به نگاهی ماثر چنگیز — آنکه از کینه بد دلش لبریز

گم کنم ، محو جستجو گردم — لحظه یی با تورو برو گردم

* * *

من نیم شاعر جهان دوبی — نغمه پرداز خاکدان دوبی

شاعر مردمیکه مهجور اند — کور واز نور معرفت دور اند

در چنین بزم سردم بیمار — که فروشند دین به یك دینار

بهر آینده گان روی زمین — نکنم سرترانه های حزین

همنوا یی کنم سنا یی را — جلوهٔ پر تو خدا یی را

نه ، سنا یم زنی شکرلب را
نه، زرو زن برون نظاره کنم
نه، ز تاریخ داستان گویم
نه، ستیز کش از رهم ببرد
سایهٔ دست من زمان منست
این زمانی که من دران هستم
وین حیاتی که اینزمان دارم
تا که در کنج باغ بوریحان
از بن سبز شاخ نقره نمای
انعکاسی کند چوبانگ سروش
نغمه در گوش گلبن آو یزد

نه، کنم بوی سیب غبغب را
وصف روز وشب و ستاره کنم
نه، گپ از گاه باستان گویم
نه سرا فیل زهره ام بدرد
بودوهم هست من زمان منست
وین کسانی که بین‌شان هستم
وآنچه من درهمین جهان دارم
آنکه پژمرده شد درو ریحان
برگ‌رنگین وصاف ونورا فزای
زان به‌گیتی فتد زنغمه خروش
برگ از شاخه در کفم ریزد

* * *

اندران دم چو دیده باز کنم
به افقهای دوردست روم
به کف دست خود نظاره کنم
بشنو از نهاد خویش سخن :

نظری سوی ملك راز کنم
آرزو یم کجا که هست روم!
هرحجابی که هست پاره کنم
این چه هست این همه «رسیدم من»

* * *

اندرین حال من به خوف ورجا
طلب جرعه یی کنم یکبار
لبی از درد درد تر سازم
تا مگر سطری آیدم به زبان

بینم این کشور سنا یی را
من هم از جام بیرلا هیخوار
غزنوی را ازان خبر سازم
زان حقیقت که گفتنش نتوان

* * *

پیش ازآن دم که این یگانه پدر
من بدانسته ام که میگوید:
نغمه‌ام را به یاد (من) بنواز
«طلب ای عاشق نکو رفتار
گرچه از یاد من روی بازآی

ترك گویم، نهم قدم به سفر
ای عزیز اردل تو میجوید
میتوانی شدن به(من) دمساز
بطلب دست ازطلب بگذار»
باهمان نغمه باهمان سازآی!

من نه پیچم ز حکم وی گردن
نه چنین وعده کرده خود باسن؟

آید آن گفته ها هنوز به گوش — هم نواهای روح من به خروش
نا لهٔ دلنوا ز جنگل جوش — لمس این برگ در فضای خموش
میشود پرده ها ز چشمم دور — منم اینجا، به حجله گاه سرور !

* * *

این سنا ییست ؟ برگ ؟ پرده فگن — ذرهٔ جنگل حدو ثم من
کنم احساس و نیست این پندار — که نم آخر بدل شود به بخار
روح من لازم است و مشهود است — نیز آماده هست و موجود است

همچنانی که من نیم بیکار
سوی «او یم» همارو در رفتار

چون به داخواه خویش برگردم — بهر پیوند با پدر گردم
باز چون پای خود نهم به طریق — همدم و همقدم علی التحقیق
در سحر گاه نا تمام خزان — ز بن درختان ساده ولرزان
در کفم برگ سبز بی برگی — سرخوش جرعه های بی مرگی

میروم دور، دور آن سو ها
سوی امواج جاودان ـ دریا !

(c) ketabton.com: The Digital Library

And for no reason a song comes
involves the branches
and drops this leaf into my hand.

* * *

My hands I must examine
while visions run off in lines
to their chosen horizons
And now I hear coming from my mind
The Question: what is all this "Here I am"?

• • •

In fear and eager with desire
I gaze upon this land of Sana'i
and call for Lai Khur's wine
For just one line of inexpressible Truth
For him of Ghaznawi.

• • •

Before I leave him, the only father
I have known, he puts down
for me to mimic His quiet melody
He says that I can know it:
Just call and call and be forgotten
And this I shall surely do:
Is this not His promise?

• • •

Still, there are the words
conveyings of my soul the sounds of woods
the touch of this leaf in still air
My soft eyes open and
her I am.

• • •

Sana'i? Leaf? I am an atom of all created woods
I can touch at once and feel
Such moisture ascending into vapor:
The existience of my soul is seen
is needed and provided
like my going There.

* * * *

To return at will I only join our Father
heart by heart by heart
And rise again and walk
Through this uncountable dawning fall
Trough plain trees and far
far away
To the exciting sea.

(c) ketabton.com: The Digital Library

Searching in the Land of Sana'i

The new snows held you in their falling space
For nine hundred years until I came
In an airless lifting across continents
Knowing the sweat of time lying in your veins
You are There in an image of my soul
Riding without effort through a hundred generations.

• • •

If only I could be like Jac-oub's brother
and through these empty fields with mere glance
cast back the hatred bones of Ghengiz Khan
For only one moment and stand
Face to face with you, Sana'i.

• • •

I will not be the poet
of a disintegrating world and unendowed
with blazing Truth, I will not sing of the future.
Among these simple men of daily Faith,
I ponder, with Sana'i, the great Reality.

• • •

I will not be the singer of a woman,
nor of history, I will not sigh
at the sunset, not at the landscape seen
from the window.

• • •

I will not flee
nor be carried off by seraphims.
Time is my material
The present time
these present men
This present life.

• • •

in
Then, the fading garden of Al—Biruni
A leaf, brown and clear, colored
like an ore of hues
Green and silver thoughts in echoes
disperse themselves

(c) ketabton.com: The Digital Library

خرشید خرامان

سرگران از خشم دابر دوش چون بر ما گذشت
اشک خون کردم زغم چون برمن ازعمدا گذشت

من زغم رفتم ولی ترسیدم ازنظاره یی
کاند رین ساعت برین ره حور یاحورا گذشت

گفت خورشید خرامان دیدم و ماه سماء
کز تکبر دوش او برزهرهٔ زهرا گذشت

لؤلؤ لالا همی بارم زعشقش بر کنار
کز کنارم ناگهان آن لؤلؤ لالا گذشت

باخط مشکین زسیمین عارضی کایزد نهاد
سورچه گویی بعمدا بر رهی بیضا گذشت

آنچه برجانم رسید ازعشق آن زیبا صنم
صد یکی زان بالله ار بر وامق و عذرا گذشت

حلقهٔ زلفش بدی چون عروة الوثقی مرا
ای مسلمانان فغان کان عروة الوثقی گذشت

دین و دنیا گفتمی دربازم اندر کارعشق
کار من با او کنون ازدین و ازدنیا گذشت

(ازدیوان حکیم سنایی غزنوی)

(c) ketabton.com: The Digital Library

نویسنده: پوهنیار محمدعلم ملهبار

گوشه هایی از فرهنگ عامیانهٔ کلاشوم نورستان

-۴-

تقسیم ملک بین ایندر و گیش:

آن قسمت نورستان که در بین اشکون، کلاشوم، پارون و کیتوی موقعیت دارد مورد منازعه و مناقشه ایندر و گیش قرار گرفت. ایندر یک دسته پوش Posh یعنی گلیکه از آن زردالو و سیب فروان ببار می‌آمد ودستهٔ دیگر لوو دوده Lu—dooda یعنی تاك انگور بود که از آن انگور فراوان میخواستند. ایندر به برادر خویش گیش پیش نمود تا یکی ازین دستهٔ پوش ویالوو دوده را انتخاب کند چون ایندر خیلی زیرك بود، میدانست که برادرش به‌نسبت مقبول بودن آن پوش را انتخاب خواهد نمود. همین بود گیش پوش را انتخاب نمود وبه‌این اساس مناطق کیتوی و پارون نصیب گیش گردید ومنطقهٔ بسیار کوچك واما به‌ایندر رسید. گیش به‌جاهائیکه نصیبش گردیده بود رفت. ایندر هم در ایندراکون به نهال‌شانی و باغداری پرداخت. با رسیدن موسم خزان باغ ایندر را کون حاصل فراوان داد. ایندر دو کاوا یعنی دو سبد بزرگ پر از انگور را توسط دو نفر لاوان یعنی خدمتگاران طور تحفه به‌گیش فرستاد. لاوان از نزدیکهٔ درهٔ کیتوی وپارون به گیش ندا کرد و گفت: „ای گیش اینجا دو سبد انگور از ایندراکون توسط اینهر به شما تحفه فرستاده‌شده این تحفه را بگیرید» گیش باد یدن انگور متعجب شد فکر کرد که ایندر درحصه تقسیمات این سرزمین خدعه بکار برده ووی رافریب داده است، به‌سبب اینکه در سر زمین های پارون و کیتوی هیچ گاه چنین انگور به‌بار نه‌می‌آمد، حسادت

گیش به اندازه رسید که بعد از دیدن انگو رتصمیم گرفت تااندرا کون رابهرنوعیکه باشد ازاپندر دو باره بگیرد .

اپندر در کنار دریاسصروف ساختن اسباب بود که گیش از عقب اپندر آمده به اوحمله نمود. جنگ تن به تن بین اپندر و گیش در گرفت. اپندر با شاخ های طلائی خود گیش را چندین قدم دور انداخت درین کشمکش اپندر گیش را به فر یادآورد. گیش به عملی کردن عزم کشتن اپندر موفق نشدودرین جنگ اپندر، وفق شد. اما گیش باز هم آرزو داشت که به اپندر حمله کند تا اپندر را ازبین ببرد ویا اپندرا کون ر انهالاخره گیش دانست که جانب مقابل او قویتر ونیرو مند تر از و ا ست و او ا ز شکست جنگ تن به تن اپندر درس خوبی آموخته بود، درصحنهٔ دوم جنگ وی نمی خواست با اپندردو باره به جنگ تن به تن بپردازد ازین جهت گیش بر کوهی برشد که در دامن آن اپندرا کون موقعیت داشت از آنجا به انداختن سنگ های بزرگ شروع نمود تا به این وسیله اپندرا کون را ویران نموده ازبین ببرد. اپندر به دفاع ازخود واپندرا کون برخاست. سنگ های بزرگ که توسط گیش اند اخته میشد اپندر آنها را از هوا بکف گرفته واز آنها برای آماد کردن اپندرا کون استفاده کرد. گیش هر قدر که سعی و کوشش نمود تااپندر واپندرا کون ر ا توسط انداختن سنگ ها از بین بر د موفق نشد. زیرا اپندر بمقابل او بخوبی دفاع نموده واز سنگلاخهای که توسط گیش انداخته میشد هم استفاده مینمود .گیش جزاینکه از اپندر واپندرا کون صرف نظر کند دیگرچاره نداشت. از جنگ د و می هم شکست خورده ناامید بازگشت .درینجا دو روایت مختلف در بارهٔ گیش موجوداست. ر و ایت ا ول اینست که بعد ازینکه گیش بعد از جنگ با اپند ر بنا کامی باز گشت درطول راه مناطق سر سبز وشاداب را جستجو میکرد .درضمن جستجوی گیش چشمهٔ را یافت که همه آ هو ان آن منطقه به نوشیدن آب به این چشمه می آمدند . گیش ازخوف اینکه مبادا این آهو ان وچشمه را اپندر متصرف شود این چشمه را زیر زمین بشکل جوی به یک دره دیگر بنا م مورا یگل Moraigul کشید گیش باچشمه موصوف به درهٔ موزا یگل آمد که یک درهٔ خیلی شاداب است میگویند گیش ریش د ر ازی داشت ویک جای مقبول را برای شستن ر یش خود ساخته بود. چشمه که به مور ایگل توسط گیش از درهٔ های واسا آورده شده دا رای آب خوش مزه میباشد که آهوان زیاد به نوشیدن آ ب چشمه به اینجا می آمدند. گیش این چشمه وآهوان راکه در درهٔ موز ا یگل بودند مال خو د میدا نست. آن چشمه امروز بنام گیش آبه داع پالوو Gish—Aba—Da—Palu (به معنی جا یکه گیش ریش خودر ا می شست) یادمیشود. چشمهٔ مذکور از بین یک سنگلاخ جریان دارد .

ر و ا یت دیگری در بارهٔ گیش چنین است که گیش بعد از شکست د ر جنگ با اپندر دو باره به کیتوی

و پا رون رفت ود رآ نجا نقش ر ب ا لنوع جنگ را با زی میکر د . در مناطقی که‌قبائل کتی زند گی میکنند گیش‌بحیث‌رب‌النوع وقهرمان‌جنگ‌خیلی مشهور بود.وي در قلعهٔ آهنی‌زند گی میکرد . کمان رستم تار کمان او بو د .چنا نچه دانشمند انگلیسی بنام جارج را بر تسن که نخستین کتاب را دربارهٔ ثقافت نور ستان نوشته است در با ر هٔ گیش مینو یسد: «گیش یا گیو یش واقعاً رب‌النوع باقدرت ومورد احترام دربین مردم باشکل میباشد که او را صمیما نه وصاد قا نه اطاعت وعبادت میکنند» (۱۸۹۶ : ۳۷۹) گبورگ.مورگن ستیرن نیز سرود نیایش گیش را به زبان کتی و یر ي Kati—viri ثبت و به‌لسان‌انگلیسی‌تر جمه‌نموده‌است که‌درینجا تقد یم‌میگردد.

ای گیش دشمنان ما را باتهرو کمان ما مغلوب سا ز
ای گیش، ای گیش قهرمان،دشمنان ما را بما تسلیم کن
ای گیش دشمنان مارا به‌قدرت‌خود ما مغلو ب سا ز
ای گیش ، بیادت‌میدهیم که‌ما به جنگ میرویم
ای گیش! ای گیش قهرمان،دشمنان ما را زیر قدرت بیا ور
ای گیش ،ای گیش قهرمان،دشمنان ما را بما تسلیم کن .

(۱۹۵۳ : ۱۸۸) .

همچنان مور گن‌ستیرن در بارهٔ جفک‌ایندر و گیش‌نوشته‌است: «وقتیکه ایندر و گیش جنگ کر دند گیش‌درین جنگ موفق‌شد. گیش از ایندر مشروبات‌را باج‌میگرفت . ازگور به کشومای Kshumai متعلق بود. ایندر در ساختن شراب خیلی ماهر بود» (۱۹۵۳ :۱۷۷).(۱)

برسر تقسیمات مناطق که‌بین ایندر و گیش جنگ در گرفت ،ا کثر قبائل نور ستان مطا بق تار یخ محلی‌ا ز بن جا به د یگر نقا ط نو ر ستا ن مهاجرت کرده اند. بر ای‌معلومات مزید درین موضوع رجوع شود به R. strand ۱۹۷۳ : ۲۲) .

عمر انات ایندر در و اما:

ایندر پس از ینکه درجنگ، گیش‌ر امغلوب کرد به‌یك‌سلسله‌عمرانات‌درواما اقدام نمود . ایندرا کون به آب کا فی ضرو ر ت دا شت .از ین‌جهت ایندر تصمیم گرفت تااولتر ازهمه بندی‌را اعمارنماید که‌توسط آن ایندر ا کون خوبتر آباد گردد . بند یکه‌ایندر ساخته تقر یبا۵-۵ کیلومترطول‌دارد

---

۱ — کشو ما ی رب النوعي بود که‌باران را تحت‌فرمان خود داشت. کشو ما ی‌مانند زنان کلاش خود را نشان میداد او کلا هی را برسر میگذاشت قسمت علیای آن صدف نصب‌شده بود گر د ن بند د ا شت و چپن میپو شید Ibid. Morgenstierne ۱۷۰) .

که از قسمت شمال غرب اندرا کون از دریای اصلی آن جدا شده یك جوی بسیار مجهز را ساخته است. در ساختن آن بند در چندین حصهٔ سنگ های خیلی بزرگ سوراخ وجوی از بین آن کشیده شده است. همچنان فکر کرده میشود که این بند باساس طرح ریزی انجنران عصری، مهندسان وسنگ تراشان ماهر ساخته شده باشد. در پهلوی جوی بعضی از آثار ایندر مانند استراحت گاه وچوکی او وغیره در سنگ ها نقش گردیده است. در داخل باغ ظروف بزرگ سنگی برای مشروب سازی تهیه نموده است. در باغ ایندرا کون انواع مختلف اشجار بالترتیب نهال شانی شده اند. تاکستان ایندرا کون مخصوص ومختص به این باغ میباشند. اما تاکستان های دیگر مناطق نورستان ازجملهٔ تاکستان های وحشی محسوب میشوند. میتوان گفت که ایندرا کون درتمام منطقهٔ نورستان یکی از ممتازترین باغهای میباشد که انواع مختلف میوه ها وسبزی ها در آن نمو میکنند. انگور ایندرا کون از جملهٔ بهترین انگور های تمام نورستان محسوب میگردد.

ایندر همچنان آرزو داشت مستحکم ترین پل را بالای دریای واما بسازد. وی به ساختن این پل اقدام کرد. میخواست سنگ سرسر ساندی را که در مقابل قریهٔ واما قرار دارد به اندازه تقریباً ۵۰-۶۰ متر از کوه جدا کند. قبل از اقدام این کار اساس پل را بنیادگذاری نمود. ایندر به تراشیدن این سنگ بزرگ اقدام نمود. قسمتی از بین سنگ را جدا نمود. البته ایندر با همکاری پسرش مصروف جدا کردن قسمت دوم سنگ بود که در بین اثنا پسرش از او آب خواست. ایندر به پسرش چنین گفت: «بخانه برو وآنجا ظروف پر از ماست است بدون اینکه پردهٔ ماست را از سرش پس کنی ماست را بخور» چون پسر ایندر خیلی زیرك بود. یك پارچهٔ کوچکی سنگ را بالای پردهٔ ماست ماند. بدون اینکه پردهٔ ماست را پس کند تنها ماست را خورد. و قتیکه دو باره نزد پدرش آمد گفت: «ماست(۱) را بدون اینکه پردهٔ آن از سرش جدا شود خوردم» ایندر تعجب کرد. همان تجارب تلخی که از برادرش گیش داشت بیادش آمد وموضوع را مکرراً از پسرش پرسید. پسرش حقیقت موضوع را به ایندر گفت. ایندر یکبار دیگر از هوشیاری پسرش که در خوردن ماست بکار برده بود به حیرت افتاد. فکر کرد که اگر پسرش چنین هوشیار وزیرك شود در آینده برای کشتن ایندر نیز چنین طرح عجیب وغریب را بکار خواهد برد. ایندر فیصله نمود که پسرش را بزودی بکشد. پسر ایندر طرح پدرش را احساس کرد وفوراً نزد مادرش رفت. مادرش هرقدر یکه کوشید تا پسرش را از مرگ نجات بدهد سودی نه بخشید. ایندر پسرش را کشت. بعد از کشتن پسرش ایندر انگشت حسرت به دندان گزید. وخود را تنها حس میکرد. گاه

۱- یکستن دیگر در حصهٔ خوردن ماست اینست که از قسمت پایین ظروف ریگ را کشیده همه ماست را نوشید. وتنها پردهٔ ماست در آن ظرف باقی ماند.

گاهی هم چنین فکر کرده میگفت: « که آیا بعداز من این زندگی مجلل، این باغ ایندرا کون نصیب که خواهد شد؟ و بر زنش برآشفت که چرا در حین قهروغضب از کشتن پسرش جلوگیری نکرد پس زن معصوم و بی گناه خویش رانیز کشت. ایندر بعداز کشتن زنش دانست که مرتکب گناه بزرگی شده است .وازاعمال خویش خیلی پشیمان گشت .ارباب الانواع بزرگ تر هو زش از چنین گناهان را نمی پذیرفتند . از این جهت میگویند که ایندر را باوجودش بکلی از ین مناطق گم کردند . ودربعضی متن هادر بارهٔ ایندرا اینگونه میگویند که روزگار ایندر در ایندرا کون تلخ شد. به این منظور واپس همان راهی رادر پیش گرفت که آمده بود. به ایندر _استان رفت .

طرح های عمرانی ایندر که در آن جمله ساختن پل هم شامل بود ناتکمیل ماند. ایندرا کون (باغ وچمن زار ایندر) به مردم واماباقی ماند . باآنهم عقیده بر این است که ایندر هنوز هم در وقت تابستان با اسپ خود به این باغ آمده در شب های طولانی تابستان این باغ را نظارت میکند .

قانون محلی که از سالیان دراز درحصهٔ اداره ونظارت ایندرا کون مانده چنین است که هیچ نوع میوه وسبزی های این باغ را تاوقتیکه کاملا پخته نشده باشد کسی خورده نمی تواند. برای تطبیق این قانون محلی یکدسته جوانان واما هرسال برای اداره این باغ وسائر میوه ها وسبزی ها از طرف ریش سفیدان قریه برای مدت یکسال انتخاب میشوند. این دسته جوانان بمقابل تمام جمعیت شان مسؤلیت کامل دارند ودرمقابل از جمعیت شان برای این عده جوانان که میتوان آنهارا « پولیس محلی » نامید اختیارات وقدرت داده میشود . پولیسهای محلی شب وروز در حفظ ونگاهداری میوه ها وسبزی ها موظف میباشند . وقتیکه میوه ها وسبزیجات پخته شد. ناظر محلی مجلس رادایر می نماید وفردای آن جمع آوری سبزیجات ومیوه جات اعلان میگردد . این فیصله پولیس محلی دروقت شام که همه مردم بعداز کار وفعالیت روز بخانه می آیند اعلان میگردد . واعلان مذکور چنین میباشد ، «ای مردم ناظران فیصله نموده اند که فردا میوه ها جمع آوری و چیده شوند . از ین جهت هرخانواده موظف است که میوه ها وسبزی های خودراجمع آوری کند ومسؤلیت ناظران محلی بعداز فردا ختم میگردد».

البته کسانیکه میوه ها وسبزی هارا بطور مخفیانه میخورند عقیده بر این بود که اشخاص موصوف به امراض گونا گون مبتلا گردیده ودر وجودشان انواع مختلف آفات پیدا میشود .واگر کسی میوه ها و سبزی ها را (مخصوصاً انگور) را میخورد زد و توسط ناظران محلی گرفتار می شدند درآنوقت مجازات چنان اشخاص این بود که شخص از یك قلهٔ کوه که به اندازه ۲۰۰ — ۲۵۰ متر ارتفاع داشت انداخته میشد وشخص مذکور قربانی یك خوشه انگور میگردید .اما امروز به این مجازات مادی

داده میشود به این معنی که اگر کسی بصورت مخفیانه انگور را بخورد یك گاو بصورت مجازات توسط ناظران محلی از این شخص گرفته میشود . و یك بزهم برای جمعیت خود بطور ناغه میدهد .

برعلاوه ازموضوعات فوق اگر کسی میوه جات وسبزیجات اندرا کون را بخورد مجازات بصورت مخفی توسط ارواح ایندر داده میشود. ازین جهت میوه جات وسبزیجات ایندرا کون قبل از پخته شدن واعلان کردن ناظران های محلی مجاز نمیباشد . مردم واما یك روز را بنام «روز میوه چینی» در اندرا کون تخصیص داده اند که در این روز هر کس با خانواده خود به ساحهٔ مربوطه خود رفته به رقص ها وخواندن های محلی این روز میوه چینی را تجلیل میکنند . اکثر قرای همجوار واما برای اشتراک به این روز به واماسی آیند تحفهٔ میوه ایندرا کون را با خود گرفته واپس به قرای خود میروند .

ناگفته نباید گذاشت که داخل شدن به این باغ برای هر کس مجاز نیست وتحت شرائط معین وبه اثر فیصله ناظران محلی به داخل شدن به این باغ اجازه داده میشود . چنانچه چندسال قبل چند نفر اروپائی به دیدن این باغ رفته بودند . درآن سال میوه جات وسبزیجات دراین باغ قناعت بخش نبود مردم واما تبصره نموده چنین فکر کردند که این مردم اروپائی قاصد بدبختی بودند که باعث کمی حاصلات این باغ شدند. چنانچه تا این زمان غیر از مردم نورستان به اقوام دیگر اجازه داخل شدن به این باغ نمیدادند .

نقش ایندر بحیث رب النوع بزرگ در واما

ایندر تنها درواما حیثیت رب النوع بزرگ را بخود گرفته بود . اما در نقاط دیگر نورستان ایندر را رب النوع مشروب فکر میکردند که در قسمت شمال غرب واما زندگی میکرد. مورگن ستیرن دربارهٔ ایندر چنین مینویسند : ایندر مخصوصاً در وایگل اطاعت وعبادت میشد. . . اوشراب را خیلی دوست داشت ودر وقت فصل انگور مورد پرستش بیشتر قرار میگرفت (۱۹۵۳ : ۱۶۳)

درین قریه بالا وپائین واما خانه یی ساخته شده بود که مقدس تصور میشد . این خانه را بنام ایندر ـ اما Endr—Ama یعنی خانهٔ ایندر یاد میکردند . درین خانه مجسمه یی بنام ایندر — توکوره Endr—Tookoora موجود بود که در قسمت بالائی این خانه جای داده شده بود. البته این خانه مانند دیگر خانه های نورستان بود اما فرق آن درینجا بود که در ستون های این خانه بعضی نقاشی مخصوص داشت که شاخص قهرمانی وقدرت ایندر بود . در اخر قسمت ستون ها سراسپ از چوب ساخته شده بود. تولیت این خانه بدوش یك خانوادهٔ مذهبی بنام واسابراد Wasa—Bar—Dar وشخص مذهبی بنام او تاداواری Uta—Davaree بود . دو دختر جوان از خانواده (واسا برادر) این خانه را حفظ ومراقبت میکردند . تمام اشیای قیمتی مردم واما درین خانه نگاه میشد که سون نگاهه

به معنی پرندهٔ طلائی، سو نه به کیره Soon—Ba—Kera سپر طلائی و اری Ure جام نقرهٔ که توسط آن مشروب نوشیده می‌شد ،شامل اسوالی بودند که درخانه مقدس ایندر نگاهداری میشد(۱) دوسبد بزرگ پراز انگوریش ازچیدن آن توسط اوتا-داوری به ایندر—اما آورده میشد. همچنان کسانیکه به‌آرزوی موفقیت ویا به‌امید داشتن یك طفل دعا یعنی دیگارن degarn میکردند . ریش سفیدان قریه‌را جمع کرده‌به‌ایندر-اما برده درآنجادعاواستدعا میکردند. البته او تا- داوری ودونفر دختران جوان‌ازخانواده واسابرا در باایندر صحبت‌میکردند .وقتیکه اشارهٔ آمدن ایندر به ایندر-امامی‌شداوتاداوری‌ودو دخترجوان‌ازآن پرسان میکردند که‌شما که هستید؟ایندر میگفت: « گابرام ، Gabar—om یعنی ایندرهستم، همان ایندر که بطن خیلی‌بزرگ وشاخ های طلائی‌دارد.

دروقت‌دعا گاوی‌رامی کشتندوخون‌گاو را بالای‌ایندر-توکوره می انداختند . برای اینکه بدانند که این دگارن شان قبول‌میگردد یانه به روش ذیل‌معلوم میکردند .اشخاصیکه‌از ایندر یا ارباب‌الانواع دیگر تقاضایی کرده‌بودند برای‌دانستن اینکه‌آیا این توقعات‌شان برآورده شده ویا خیر به‌این‌منظور یك مشت ریگ ویالوبیارا غیر منظم گرفته‌سه سه‌دانه ازین ریگ ویالوبیارا جدا نموده شمارمیکردند .اگر تمام این تعدا دریگ هاو لوبیا به سه سه‌دانه ختم شوند وکم و بیش نگردند.دراین صورت‌معلوم‌میشد که‌دیگارن‌شان را ایندرویادیگرارباب‌الانواع قبول کرده است بنا بران‌مجبوربودند که‌به‌این‌منظور گاو را به‌ایندرقربانی نمایند .اگردرشمارکردن‌این ریگ ویا لوبیا ازسه‌سه دانه کم ویازیادمی گردید‌معلوم‌میشد که‌دعای‌شان‌قبول نگردیده است‌و ضرورنیست که‌گاووبادیگر مواشی راقربانی کنند . دربن‌صورت‌دیگارن کنندگان متداوم‌دعاوعذر میکردند تا دیگارن شان قبول گردد‌تکرارلوبیا ویا ریگ‌راشمارمیکردند تاکه‌دعای‌شان قبول‌گردد .

داسنری رب النوعی بود که به عقیده مردمان دختر ایندر بود که بنام (ایندراجو) هم یادمیکردند واورا همکار نزدیك‌ایندر فکر میکردند .مورگن‌ستیرن‌مینویسد که، داسنری دختر نوگ‌یك‌رب النوع دیگر بود . داسنری‌درزمین باشکل زن زندگی میکرد . تاج گل درپیشانی اونصب بود . اورقص کرده خودرا نشان‌میداد برای‌اوشیر وابنیات درنمازگاه‌ودامن کوه دراطراف برگمتال تقدیم میشد . او ازسینه راست (یمرا) بوجود آمده بود لاکن این‌راهم میگویند که درجهیل‌سودرام‌سوربوجود آمد که‌شیطان به‌اوتجاوزکرد (۱۹۰۳:۱۶۴)

در واما داسنری معمول و مشهور بود . داسنری - اما یعنی خانه داسنری در قریه واما موجودبود .طوریکه تذکاردادەشد وی‌را بنام دختر ایندر یاد میکردند. بز را به‌وی

۱-البته وقتیکه مردم نورستان در (۹۶—۱۸۵۵) به‌دین‌مقدس‌اسلام مشرف میشدندقومازدان این‌منطقه سها سالار غلام حیدر چرخی‌بود که طبق معلومات ، این همه اموال قیمتی ایندر- اما به‌او تسلم گردید. وسهالار موصوف این اموال را چه کرد معلوم نیست .

قربانی ونثار میکردند . داسنری درحصه نگاهداری مواشی ودفع امراض حیوانی ونگاهبانی زنان باردار مسؤلیت داشت . یك بز برای قربانی به داسنری ازبین چندین بز چنین انتخاب میکردند . یکنفر یك دسته بز رادریك جا جمع میکرد . یك شاخ بلوطرا کنده در آب ترنموده قطرات آب رابر این بزها می انداختند . همان بز که به اثر تماس قطرات آب خودرا تکان میداد . این بز را که برای قربانی نمودن به داسنری انتخاب میکردند . ازآن به بعد نه سوی این بز قیچی ونه شیرآن دوشیده میشد. این بز فقط برای قربانی به داسنری نگاه میشد وبس. وقتیکه آن بز قربانی میشد خون آن در داسنری ـ اما انداخته ودیگارن میکردند . آیا این دیگارن قبول شده ویاخیر به عین روشی که قبلا درحصهٔ اینده اجرا میشد عملی میگردید. دیگارن معمول که در واما به داسنری میشد چنین بود:

«ای داسنری امراض مواشی را دفع کن ،! ای داسنری این زنان باردار را نگاه کن! ای داسنری مواشی ودارائی را زیاد کن وغیره . سورگن ستیرن سرود نیایش داسنری را به زبان کتی وری ثبت وبه زبان انگلیسی ترجمه نموده است که ذیلا تقدیم میگردد :

— داسنری درجهیل دورا خودرانشان داد —

—درین این جهیل یك سنگ صیقل شده طلائی بود.

—داسنری ثروتمند شد وهفت رتبه را کسب کرد.

—ازانجا دروازهٔ طلائی به بهشت باز شد.

داسنری به قلعهٔ او تین داخل شد.

آنها قلعهٔ طلائی را باچار کنج آباد کردند.

این کنج های طلائی را راست ساختند.

زنگ های طلائی را اویزان کردند.

یك دروازه عمیق به جهیل کشیده شد.

یك دروازه به سنگی که درآن آب می افتاد ساخته شد.

یك دروازه به اندرای به کیتوی کشیده شده .

یك دروازه به جهیل چموای به کیتوی کشیده شد .

یك دروازه به بیخ قلعه کشیده شد .

یك دروازه به شهر ها امتداد داده شد.

یك دروازه به کوه دیواین به کیتوی ساخته شد .

خارج ازاسمار در آنجا یك خانه جیوبی ویك خانه طلائی بود.

زنگ های طلائی به اهتزاز درآورده آواز دینگ دانگ میکشیدند . (۱۶۴ : ۱۴۵۳)

(c) ketabton.com: The Digital Library

کلام امیر خسرو در نظر خودش

دکتور سید مثال شاه القادری

پوهنوال، شعبهٔ عربی و فارسی، پوهنتون کلکته

طوطی هند حضرت امیر خسرو بلخی دهلوی دارای قریحهٔ عالی و روح لطیف و طبع گویا و فکر دقیق و ذوق عارفانه و استعداد خداداد بود. طبع شعر او از همان آوان کودکی بظهور پیوست. هنگام مرگ پدرش، فقط هشت سال داشت، اما در این صغرسن اشعاری تکان دهنده در مرثیهٔ پدر سرود. در بیت زیر که تشبیهی بس شاعرانه و زیبا را بکار برده احساسات خود را بدین گونه آشکار می سازد:

سیف از سرم برفت و دلم بس دو نیم ماند

دریای من روان شد و در یتیم ماند (۱)

در بارهٔ شاعری دورهٔ کودکی در دیباچهٔ تحفة الصغر چنین می گوید:

«در آن صغر سن که دندان می افتاد سخن می گفتم و گوهر از دهانم می ریخت.» (۲)

چون امیر خسرو بسن بیست سالگی رسید اولین دیوان خود را که تحفة الصغر نامیده بپایان رسانید. این دیوان حاوی اشعاری است که بین ۱۲ تا ۱۹ سالگی سروده است. با این همه چون معتقد بود که کیفیت شعر او در اثر مرور زمان و حصول تجربهٔ بیشتر، بهتر خواهد شد بنابراین از جمع آوری اشعار دورهٔ جوانی، خود داری می کرد اما دوستش تاج الدین زاهد از آنها دیوانی فراهم ساخت. (۳)

---

(۱) دیباچهٔ غرة الکمال (با تصحیح غلام دستگیر) حیدرآباد، ۱۹۵۰، ص ۸۹

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخهٔ خطی اندیا آفیس لایبریری، شماره (۱۱۸۸) ورق ۱

(۳) رجوع شود به کلیات خسرو، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ رضاء رامپور، شماره ۳۲۵۶ ورق ۳

درسال ۶۹۳ هجری قمری که امیرخسرو شاعردرباری سلطان جلال الدین خلجی بود خودش نوشته هایش را موردانتقاد قرارداد وبیطرفانه ومنصفانه تجدیدنظر کرد. نگاهی اجمالی به مطالبی که در انتقاد از نوشته های خویش نوشته روشنگر این نکته خواهدبود که مردی صاحب ذوق ودارای استعداد ومقام وشهرت چون امیرخسرو چگونه به تشریح عیوب ونقائص اشعارش می پردازد واز رو برو شدن باحقیقت نمی هراسد وبامناصب دولتی خود را نمی بازد. درسطور زیر اصولی را که درشعر و شاعری لازم الرعایه است وشرایطی که باید موجودباشد تاشاعر بتواند نکته ای دلنشین بیافریند در اول بحث انتقادی تشریح میکند :

«باید دانست که درهر که ازشعرچهار شرط موجودباشد او نزدیک دوربنیان استاد مطلق بود .

اول آنکه علم سخن برطرزی نصب کند که دیدهٔ آن بردیگران کوس زند .

دوم — آنکه درعین معانی روشن آب سخنش بعذوبت وسلاست بر نهج شعراء باشد نه بر نمط مذکران .

سوم ـ آنکه جزءهای منقش او ازخطا دور باشد .

چهارم — آنکه چون خیاطان از پرکالهٔ مردم قبای هزار پیوندی تقطیع نکند . (۱)

اماخودرا واجدتمام شرایط فوق نمی داند . نگاه کنید چطور بی پرده وصراحةً می گوید :

«بنده را دراین کار از پرتو نظر اولوالابصاربصیرتی هست . اما اسم استاد ، این حرف بر من شکسته درست نیاید زیرا که ازاین چهار شرط استادی که ذکر آن دربالا مذکوراست بعضی درو جود بنده موجود نیست.» (۲)

راجع به اشعارش نیز همین گونه نظر می دهد :

«ازچهارشرط استادی دوشرط اقرار کردم که استقراری ندارم ودرآن مقام استقلالی نه ، یکی مالک طرز ملکی نه ام ودوم ازخط خطا خلاص ندارم . اما دوشرط دیگر سیاق سخن برنسق شعراء ودوم عدم انتحال . بحمدالله که درین دوشرط سطری چندتوانم که آزاد ازهرمواخذه تحریر کنم. پس هم خود اینک حکم حال خودشدم که حکم کردم که درمسند استادی نهم.» (۳)

---

(۱) دیباچهٔ غرة الکمال . ص ۵۸

(۲) دیباچهٔ غرة الکمال ، ص ۵۸

(۳) ایضاً

نباید فراموش کرد که این انتقاد را که خسرو در سن ۳۴ سالگی از خود کرده(۱) و آنچه در ذکر قصور و عیوب خود شرح داده مربوط به کارهای قبل از سن ۳۴ سالگی بوده است ولی پس از آن تا سن ۷۳ سالگی به سبب کسب تجربه و مهارت روز افزون به درجهٔ استادی مطلق رسیده است .

در سال ۷۱۸ هجری قمری چون خسرو استاد بی‌نظیر سخن گردید . دوباره به شعر خویش نظر کرد (۲) و لطایف سخن خود را نعمت الهی خواند . تا همگنان در استادی او سوء تعبیر نکنند او را به لاف زنی متهم نسازند ، میگوید :

«چون لئن شکرتم لازیدنکم شکر الوان نعمی که از هفت خوان و خوانی سپهر در کاسهٔ سر بنده نهاده اند آن را صفتی باشباع خواهم کرد و چون نفایس معانی در یادگار خانهٔ ضمیر بنده افزون تر از آن مذخر است که پیش ازاین در گنجینهٔ سینهٔ هیچ بادشاه سخن تو د یع نیافته عرض آن را نیز طولی خواهم داد.» (۳)

بعد از معذرت خواهی از اینکه ذکر انعام منعم منظور تفاخر نیست چنین می‌نویسد :

« سر بر سلطنت نطق که از ضمیر عالی رای خویش می خواهم که باظهار رسانم وشرایط معذرت آن بجای آورم این است که بندهٔ خسرو از بخشش احمد ملک بخش در ملک کلم یگانه است که از چهار گانهش نوبت پنجگانه بر کوس نه گانهٔ فلک زده است ورمح خط قلمش که از پایهٔ نکته های اشعار پرچم آسمان گیر دارد تا پردهٔ اطلس فلک علم شده و سکهٔ خسرو بش که در دیناری از آن چون ماه کامل بدر درست توان گفت شهر بشهر روان گشته بلکه مانند اخچهٔ خورشید شرق و غرب گرفته.» (۴)

در حقیقت همین طور بوده و درهمان دوران حیاتش صیت اشتهارش در سراسر جهان ادب گسترده بوده است .

گویند که سعدی شیرازی نظری عالی دربارهٔ خسرو داشته وموقعیکه از طرف خان شهید به هند دعوت شده که هو لتسن و پیری را بهانه قرارداد واز آمدن به هند اجتناب ورزید ولی نوشت که خسرو

---

(۱) امیر خسرو ، دیوان غرة الکمال را درسن ۳۴ سالگی نوشت ودرهمین وقت این انتقاد را به عمل آورد .

(۲) درسال ۷۱۸ ه / ق امیر خسرو دیوان بقیهٔ نقیه را نوشت و در دیباچهٔ این دیوان نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد .

(۳) کلیات امیر خسرو ، کتابخانهٔ انديا آفیس ، لندن ، شماره (۱۱۸۸)

(۴) ایضاً

مرد توانائی است و باید از او مواظبت و نگهداری کرد. (۱)

در اوائل امیرخسرو قصایدی درجواب قصاید بزرگان ادب مانند خاقانی، کمال اسماعیل، انوری ودیگران نوشت ولی بعدها ازتقلید استادان سلف متوقف شد وخود موجد روشی شد که مورد تقلید شاعرانی بعد از او قرار گرفت. در او اخر زندگی خود دراین زمینه می‌نویسد:

«خداوند علیم خامهٔ بنده را که در شرح شعر قایم مقام پیشوایان فصل است بامامت اصحاب کلام اقامت کرد.» (۲)

شاعران و سخن‌شناسان وتذکره نویسان ومورخان همعصرش و متاخرین نظرها و انتقادات امیر خسرو را تأیید و تصدیق نموده اند.

معروف‌ترین مورخ همعصرش ضیاء الدین برنی در وصف او چنین گفته است:

«امیرخسرو که خسرو شاعران سلف وخلف بوده است دراختراع معانی و کثرت تصنیفات و کشف رموز غریب، نظیرخود نداشت و اگر استادان نظم ونثر دریک فن بی همتا بودند امیرخسرو در جمیع فنون ممتاز ومستثنی بود واستاد باشد، در سلف نبود ودرخلف تاقیامت پیدا نیاید.» (۳)

دولتشاه می گوید:

«صاحب القران بین الاقران وخاتم الکلام فی آخرالزمان... کمالات او از شرح مستغنی است وذات ملک صفات او بغنایم عالم معنی غنی... بادشاه خاص وعام است از آنش خسرو نام است، درملک سخنوری این نامش تمام است ودرحق او سرتبهٔ سخن گزاری ختم تمام است.» (۴)

شبلی نعمانی می نویسد:

«دهند از شش صدسال پیش تاکنون مردی پیدانشد که تااین درجه جامع کمالات باشد. حقیقتاً وی این قدر متصف بصفات گوناگون بود که درهمه سرزمین های مشرق ومغرب در مدت هزاران سال فقط سه چهار تن نظیر او پابه‌عرصهٔ وجود گزارده اند.» (۵)

اگر بانظری انتقادی به نظریات سخن‌شناسان وتذکره نویسان ومورخان بنگریم متوجه می‌شویم که امیرخسرو نه‌تنها استادسخن است بلکه بزرگترین شاعر دری زبان شبه‌قاره هند بشمار می‌آید.

کلکته، بنگال غربی، هند می ۱۹۷۷

---

(۱) رجوع شود به جلددوم، شعر العجم تالیف شبلی نعمانی، اعظم گره، ۱۹۶۲، ص ۱۱۸

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اندیا آفیس، لندن، شماره ۱۱۸۸

(۳) تاریخ فیروز شاهی، تالیف ضیاءالدین برنی. کلکته، ۱۸۶۱، ص ۳۵۹

(۴) رجوع شود به تذکرة الشعراء تالیف دولتشاه [باتصحیح ادوارد براون] ۱۹۰۱، ص ۲۳۸

(۵) رجوع شود به «شعرالعجم» تالیف شبلی نعمانی، جلددوم، ص ۱۱۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

تجلیل از نهصدمین سالگرد تولد حکیم سنایی غزنوی

با قرائت پیام رهبر انقلاب جناغلی محمد داود رئیس جمهور، مجلس تجلیل ازنهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در محفلی که ساعت ده قبل ازظهر روز دوشنبه ۲ میزان ۱۳۵۶ در تالار رادیو افغانستان برپای گردیده بود، ابتداء چند آیه مبارکه تلاوت گردید، پیام جناغلی محمد داود رئیس جمهور راد کتور نوین وزیر اطلاعات و کلتور به مناسبت تجلیل ازحکیم غزنوی قرائت نمود.

در ین محفل جناغلی وزیر اطلاعات و کلتور و پوهاند عبد السلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل بیانا تی مبنی براهمیت مجلس بزرگداشت مقام آن دانشمند وشاعر بزرگ وعارف نامدار ایراد کردند.

درمحفل مذکور اعضاء کابینه وبرخی ازصاحب منصبان عالی رتبه قوای مسلح جمهوری، عده یی زیاد از علمای داخلی و خارجی وبعضی ازروسای اعضای دیپلوماتیک مقیم کابل اشتراک نموده بودند. در آغاز محفل جناغلی محمد عثمان صدقی به نمایندگی ازدانشمندان افغانی وجناغلی دکتور نذیر احمد استاد پوهنتون اسلامی علی گره به نمایندگی از دانشمندان مهمان سخن گفتند. وپیام مدیر عمومی یونسکو ذریعه دکتور محمد اکرم عثمان وکیل ریاست نشرات وزارت اطلاعات و کلتور قرائت گردید.

اولین جلسه دانشمندان داخلی وخارجی عضو مجلس تجلیل ازنهصدمین سال تولد حکیم سنایی ساعت دوونیم بعداز ظهر روز ۲ میزان آغاز شد وجلسات در تالار هوتل انترکانتی نانتل دایر گردیده بود.

فهرست دانشمندان داخلی ومهمان که درجلسات عضو بودند با عنوان مقاله هریکشان به ترتیب تاریخ ایراد مقالات، قرار آتی است :

۱ـ دکتور بواوتاس دانشمند سویدنی	در باره تاریخ وفات حکیم سنایی
۲ـ پوهاند عبدالحي حبیبی	رر تاریخ وفات حکیم سنایی
۳ـ دکتور امیر محمد اثیر	رر مرقد پدر و مادر و پسر حکیم سنایی
۴ـ خیرندوی عبدالله خدمگتار	رر انعکاس عصر و محیط در شعر حکیم
۵ـ دکتور محمد حسین راضی	رر مفاهیم تربیتی در آثار سنایی
۶ـ ښاغلی احمد صدیق حیا	رر معنی عقل از نگاه حکیم سنایی
۷ـ ښاغلی حبیب الله رفیع	رر ترجمه اشعار سنایی در یک تفسیر قدیمی بز بان پښتو
۸ـ ښاغلی رضاء ما یل	رر مثنوی مولانای بلخی و تجلی اشعار حکیم سنایی
۹ـ استاد میرمن انه ماری شیمل دانشمند المانی	رر از سنایی تا مولانا و تا اقبال
۱۰ـ پوهنیار محمد حسین یمین	رر معنی عشق نزد حکیم سنایی و مولانا جلال الدین بلخی
۱۱ـ دکتور سید رضوان حسین دانشمند هندی	رر معنی عشق درغزل های سنایی
۱۲ـ ښاغلی عبدالله سمندر	رر از ابن سینا تا سنایی وحکمای امروز
۱۳ـ ښاغلی محمد صالح پروتناء	رر دو بیت حدیقه سنایی در مجلس سماع نظام الدین اولیاء
۱۴ـ پوهاند غلام صفدر	رر آیات کلام الله مجید در دیوان سنایی
۱۵ـ پوهندوی عبدالقیوم قویم	رر جنبه های توصیفی در اشعار سنایی
۱۶ـ خیرنمل محمد دین ژواك	رر کلام سنایی غزنوی .
۱۷ـ دکتور شری و استاوا دانشمند هندی	انعکاس محیط اجتماعی در کلام سنایی
۱۸ـ ښاغلی غلام فاروق نیلاب رحیمی	نظری بیرامون مثنوی تحریمة القلم

۱۹- دکتور مظاهر مصفا دانشمند ایرانی	سنایی دوم (تحول شعر و شخصیت حکیم سنایی)
۲۰- دکتور عبدالحکیم طبیبی	سیر تصوف در افغانستان .
۲۱- استاد عبدالقادر قره‌خان دانشمند ترکی	تاثیر سنایی بر شعر کلاسیک ترکی و نسخه های خطی در کتابخانه های ترکیه
۲۲- دکتور سکارچیا دانشمند ایطالوی	خطاب به باد در آغاز سیر العباد
۲۳- پوهاند دکتور بهاالدین مجروح	سیری در سیر العباد سنایی
۲۴- استاد کریستوفر بورگل دانشمند المانی	علم نفس و علم نجوم در سیر العباد
۲۵- دکتور محمد نوری عثمانوف دانشمند شوروی	مشخصات اصل سبک شعری غزلهای حکیم سنایی
۲۶- صوفی غلام مصطفی تبسم دانشمند پاکستانی	در بارهٔ سنایی
۲۷- دکتور حسین خدیوجم دانشمند ایرانی	رد غزالی و سنایی
۲۸- دکتور رابرت معین الدین	
تامسن دانشمند امریکایی	حکیم سنایی در لفظ عارفانه
۲۹- دکتور قیام الدین راعی	غزلهای عرفانی سنایی و اثرات آن در دیوان شمس
۳۰- دکتور پندل بری دانشمند انگلیسی	حکیم سنایی و تصوف قرن بیستم
۳۱- باغلی محمد آصف فکرت	چند نکته دستوری و لغوی در حدیقه سنایی
۳۲- مولانا محمد گلاب بشار	شریعت از نگاه سنایی
۳۳- استاد دکتور نذیر احمد دانشمند هندی	بعضی از اشعار نا شناخته شدهٔ حکیم سنایی
۳۴- دکتور بورکوی دانشمند فرانسوی	خواجه عبدالله انصاری و معنی محبت و حکیم سنایی و معنی عشق
۳۵- دکتور عبداللطیف جلالی	تصوف تا سنایی و در روزگار او
۳۶- باغلی عبدالحسین توفیق	بدیع در حدیقهٔ سنایی
۳۷- دکتور ذکی عبدالحسن دانشمند عراقی	نکاتی چند در باره حکیم سنایی
۳۸- پوهنوال سرور همایون	طریق التحقیق و حکیم سنایی غزنوی.
۳۹- پیغله کبرا مظهری	مقارنه بعضی نکات حکیم سنایی در اشعار رحمن بابا

۴۰ - پوهندوی شاه علی اکبر — طریق التحقیق وآثار دیگر حکیم سنایی غزنوی.

۴۱ - دکتور محمد افضل پنوال — ارتباط سنایی با رجال معاصروی

۴۲ - ښاغلی جلال نوراني — حکیم سنایی یکی از پیشانگذاران طنز در شعر دری

۴۳ - ښاغلی زلمی هیواد مل — تاثیر فکری حکیم سنایی بر ادبیات پښتو

۴۴ - ښاغلی احسان الله آرین زوی — مزار خواجه اسماعیل شنیزی استاد حکیم سنایی

۴۵ - ښاغلی غلام غوث عالمی — ضرورت باز یافتن متن اصلی دیوان حکیم سنایی غزنوی .

درجلسات تجلیل نهصدیمن سال پس ازتولد حکیم سنایی غزنوی، دکتور روان فرهادی بحیث منشی ودکتور یعقوب واحدی بحیث راپور تر برگزیده شده بودند.

در جلسات سیمینار عده یی ازدانشمندان بحیث اعضای افتخاری اشتراك داشتند و سامعان و علاقمندان زیاد ازدانشمندان ومحصلان، شاگردان و دیگر علاقمندان سنایی حضور بهمرسانیده به مباحثات گوش فرا میدادند .

اعضای مجلس ازمزارات غزنی نیز باز دید نمودند.

(c) ketabton.com: The Digital Library



در یکی از مجالس هفتــه تذکار ازصدمین سال تولــد علامه اقبال در لاهور ،پوهاند میر حسین شاه بحیث رئیس و بنباغلی جاوید اقبال پســر مرحوم اقبال بحیث معــا ون جلسه بودند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

پیام رهبر انقلاب بنا غلی محمد داود رئیس جمهور در مجلس تذکار علامه اقبال در لاهور قرائت گردید

مجالس هفته تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال شاعر بزرگ شرق درلاهور بتاریخ ۱۲ قوس ۱۳۵۶ آغاز گردید.

در مراسم افتتاح مجلس پیام رهبر انقلاب ورئیس جمهور افغانستان بنا غلی محمد داود از طرف رئیس هیأت افغانی خوانده شد.

در مجالس مذکور پوهاند میرحسین شاه رئیس وپوهاند محمد رحیم الهام استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری و بنا عای محمد کریم مجاهد وبنا غلی محمد آصف فکرت اشتراك داشتند.

مجلس تذکار صدمین سال تولد علامه اقبال

با بیانیه پوهاند دکتور نوین وزیر اطلاعات وکلتور مجلس تذکار از صدمین سال تولد شاعر ومتفکر نامور شرق علامه محمد اقبال در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در آن محفل که بعضی از اعضاء کابینه، صاحب منصبان قوای مسلح جمهوری، ماموران عالی رتبه وعده زیاد دانشمندان وبعضی از اعضا دیپلوماتیك مقیم کابل حاضر آمده بودند پیامانی از طرف استاد عبدالهادی داوی، پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند عبدالحی حبیبی، بنا غلی سید قاسم رښتیا و دکتور سید مخدوم رهین ایراد گردید واشعار علامه اقبال خوانده شد وبعد از اجرای کنسرت هنرمندان رادیو افغانستان محفل بپایان رسید.

محفل از ساعت ۹ —الی— ۱۲ — قبل از ظهر روز ۱۲ قوس ۱۳۵۶ برگزار گردید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

این فرو تر رفت وتاگوهر رسید
آن بگردابی چو خس منزل گرفت
(پیام مشرق)

It is typical of Iqbal's way of thinking that he puts, quite correctly, into Sana'i's mouth the words that Bu Alj ibn—i Sina has known only he clay and water, but is unaware of the illness of the heart:

Leave the poison and antidote of Abu Ali—yi Sina, and find a remedy from the AHL—I DIL for the heart!

Iqbal very cleverly reminds us in this line of Sana'i's words in one of his finest poems, a qasida in honor of the Prophet, in which he teaches that the Prophet who was sent as Mercy for the world is the true physician of the hearts, and the remedy which followers of the Sunna have found in him one will never find in Ibn—e Sina's medical work:

رحمة للعالمین آمد طبیبی زوطلب
چه ازین عاصی وزآن‌عاصی همی‌جویی شفا
کان نجات وکان شفا کار باب سنت جسته اند
بوعلی‌سینا نیارد در «نجات» و در«شفا»

These lines belong to the qasida which Sana'i spoke extempore in explaining the Sura WA·D—DUHA, 'By the Morning Light', one of the fovorite descriptions ofthe Prophet in mystical piety:

The copy of constraint and free will is in the form of his face and his hair,

That becomes evident from By the Night, and this from by the Morning-Light

Maulana's beautiful verses in honor ofthe Prophet, dispersed all over his poetry, come to mind; and once again Iqbal has understod intuitivelly this improtant aspect of Sana'i's poetry: when he listened to the answer of the Hakim of Ghazni he hears his advice to trust in love—but whence does this exstatic love emerge?

It is the rays of the sun of Mustafa!
you are a live as long as his burning is in your heart,
that preserves your faith.
For: Mustafa is an ocean and his waves are high—
Get up and bind this ocean in your own brook!

As much asthe formal and spiritual affinity between Sana'i and his spiritual disciple Maulana is evident, we cannot deny that Iqbal, too, after his initial criticism and after becoming himself Maulana's disciple has interpreted correctly the main lines of Sana'i's teachings: the firm belief in the Koran as the provision which is sufficient for man; the love of and trust in the Prophet, not disturbed by any attempt to reach God through philosophy and, more than anything else, the search or the true Man of God, who will develop in long periods of time, but for whose realisation every seeker has to strive in his own life. The true seeker, endowed with spiritual insight, who has so often been praised by Maulana, sees, as Iqbal makes Sana'is say,

The roses already in the branch,
and the buds in constant journeying.

Hakim Sana'i's spiritual impact is still alive in the Muslim world and the longer the more his poetical work is rightly discovered to contain a mine of ideas and forms which proved decisive from the formation of the spirtual life in the Eastern parts of the Muslim world, and Maulana's words in his threnody for his master can be accepted today by all those who admire Sana'i:

گاه نبود اوکه ببادی پرید
آب نبود اوکه بسر ما فسرد
شانه نبود اوکه بمویی‌شکست
دانه نبود اوکه زمینش فشرد
گنج زری بود، درین خاکدان
کاو دوجهان را بجوی می‌شمرد

An how right was Iqbal to sing of his owo idebtedness to both masters in one of his last quatrains:

نصیب از آتشی دارم که اول
سنایی از دل رومی بر انگیخت

(c) ketabton.com: The Digital Library

dolf Pannwitz, would call it) are preformed:

I died as mineral and I rose as plant...

an idea which Maulana has repeated in various forms (including the story of the chickpeas) in the third and fourth books of the HATHNAWI, and which have in turn deeply influenced Iqbal who inserted Maulana's lines into his thesis of 1907 to build upon them later his own theories of the steady growing Ego, which should develop until it is able to stand before God, talking to Him, learing His will, in order to improve the world. Strengthened by this experience it wil survive the shock of corporeal death to enter a life without end in the abysses of God--ideas, which had been exrpessed by the great mystics of Ghazni and Balkh centuries ago.

But it is not only the spiritual affinity between the outlook of the three mystics; we should not forget that it was Sana'i who, probably for the first time spoke in his SAIR AL—'IBAD of the various planes of existence, and gave an account of the spheres and their inhabitants, from the moon to Saturn and he zodiak. Maulana has not imitated him in the description of such a journey; but in Iqbal's JAVIDNAME the idea of a visit to the different spheres between moon and Saturn, ending in the Divine Presence, is expressed most sucessfully; only; only the sphere of the Sun is left out, probably due to scientific considerations. Iqbal, who undertakes this spiritual journey through the sphere in Maulana's company, goes back here—perhaps through the medium of Dante, to Sana'i, who has been called on account of this small MATHNAWI 'a Persian forerunner of Dante' (thus the eminent orientalist R.A. Nicholson).

But how to experience this constant growth of the individuality? How to reach the flight of the perfected soul toward God? It is certainly love which enables man to do so. Iqbal makes Sana'i say :

The faithful under the lapislazuli blue sky

are alive from love, not from sleep and f d.

And indeed, Sana'i has described love, the ocean of fire

عشق دریای محیط و آب دریاآتشست
موجهاآمد که گوئی کوههای ظلمت است

as has Maulana, and he knows the necessity to give away one's head on the first station of love:

زینهار ازروی غفلت این سخن بازی مدان
زانکه سر درباختن درعشق، اول منزلست

a topic also touched by Maulana, but which found its latest and most touching expression in the Sindhi poetry of Shah Abdul Latif Bhita'i, when he sings he SUR SORATHI. Who could tell about such a love? Certainly not the legalists:

Abu Hanifa has not taught love,

Shafi'i has no tradition about it,

says the Wise Man of Ghazni in a verse which was later asecribed to Attar and Maulana as well, and to which Maulana alludes in his Mathnawi (III 3832):

آن طرف که عشق می افزود درد
بوحنیفه و شا فعی درسی نکرد

It has also influences poetry in the regional languages of Pakistan.

If this love is not the topic ofthe legalists, it is also not taught by the philosophere either. Sanai work contains quite a few caustic remarks against the philosophers, among them particularly Ibn Sina, who had lived, incidentally, a century before him in Ghazni and who was to remain the scapegoat of mystically minded poets thoughout the centuries. Maluana, inspired by the critic al stance of his father, Baha'uddin Walad, andthe biting remarks of Shams—i Tabriz about the philosophers, was certainly inclined to make the FAILASUFAK, the little philosopher, the laughing stock of his poetry—and how often has Iqbal juxtaposed the dry philosopher, symbolized in Avicenna, and the burning lover, represented by Maulana:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت

(c) ketabton.com: The Digital Library

seemed to entitle him to a place in Paradise,

بودم معلم الملکوت اندر آسمان
امید من بخلد برین جاودانه‌بود

but God laid a snare in which Adam was the grain.

درراه من نهاد نهان دام‌مکرخویش
آدم میان حلقهٔ آن دام دانه‌بوذ

In heartrending words complains the fallen angel of his love and of his sad lot only to resign to the feeling that one can find the way to God only by God's will, and not by one's own striving:

ای عاقلان عشق مراهم گناه‌نیست
رد یافتن بجانب او بی‌رضانه‌بود

In Maulana's MATHNAWI we find an echo of this poem in the famous tale 'How Iblis tries to get up Muawiya from his sleep in order to bring him to the mosque'. Here, in the second monolog of Iblis the tragic situation of the fallen angel is expressed in words similar to those of Sana'i, although Maulana is more critical of Iblis. Iqbal again, takes up the these of Iblis in various form: He sees him likewise as a tragic figure, but not so much because of his pre-eternal love and his fall, but rather because man yields too easily to his temptations so that his book of sins becomes black and blacker. Iblis, too, yearns for a true Man wo will resist him and overcome him so that he at the end of days will eventually perform that prostration before him which he did not perform before Adam. But until that day comes he remains the spirit of restlessness, power which spures man to constant struggle and is instrumental therefore in his development. That leads us to another aspect of the work of our three poets. Every reader of Sana'i's poetry will have been struck by the frequency in which the word NARDABAN, 'laddar', appears. The poet sees everywhere these laders which lead man toward high er stations--from the LA to the BALA of ILLA... Maulana follows him in this use; his verse, too, is replete with ladders, be they love, poverty, the spiritual master, or anything else

For Sana'i knew that the whole life moves upward in slowly raising circles:

در ره روح پست وبالا هاست
کوههای بلند و دریا ها ست

(مثنوی ۱، ۲۰۹۵)

That is a verse which Maulana has elaborated in the Mathnawi (M I 2095).

In the same qasida from Baalkh which contains so many exprtssions borrowed from Maulana, Sanai has decribed in simple, beautiful lines the slow development that that takes place in this world: it takes years, until one stone becomes a precious ruby of Badakshan or a cornelian in Yemen; it takes months until a cotton grain develops sof ar that it becomes a garment for a young beloved or a shroud for a martr and it akes days until the handful wool from the sheep's back becomes a dervish—frock for the ascetic or a rope for the donkey it takes a lifetime until a child may turn into a good scholar or a sweet—worded poet. But it takes centuries until one drop of sperm from Adam's loins will develop into a true man of God, into a saint like Uwais al--Qarani...

Thus, the growth of the waited for perfect man takes a long time, and much death has to happen until he can be born. Attar has taken up the same idea when he, in the MANTIQ UTTAIR, sings that hundreds of thousands of people had to be fire worshippers before the one Friend of God, Abraham, was saved from the fire.

And he speaks of this secret of growth in other places as well. Such a development can be achieved only by constant sacrifice of the lower potencies. For:

You become from the vegatble state a king,
from the earthly state a sphere,

as Sana'is says in the SAIR AL—'IBAD. Here Maulana famous verses about the rising gamut of egohood (as a modern philosopher, Ru-

both Sana'i and Maulana teach us:

اندر این ره صد هزار ابلیس
آدم روی هست
تاهر
آدم روی را زنهار آدم نشمری
(غزل ص ٦٥٦)

The human being, whose forms an integral parts of father is reason and whose mother is the NAFS (as both Sana'i and Maulana say) is called to reach the state of the free man:

The goal of MARDI, the real state of a man, is the free man,
whether he be connected with the mosque or with the church.

The search for this Man forms an integral part of Maulana's poetry --not less than three times has he alluded to the story of the philosopher who goes around with the lantern in search for Man, and it is not astonishing that the most famous of the these poems been inserted by Iqbal into the beginning of his Javid—name as a kind of incantation to call back the spirit of Maulana:

دی شیخ باچراغ همی گشت گردشهر
کز دیوودد ملولم وانسانم آرزوست

We should be careful not to see this conrept of MARD as an outcome of theosophical theories about the INSAN—I KAMIL: the technicalities of the speculations about the INSAN-I KAMIL were not yet developed in Sana'i's time , and the very term never occurs in Maulana's poetry; in Iqbal, too, it is rather the MARD—I MOMIN, the true faithful, who is the goal of humanity (and how far is he from Nietzsche's Superman!). That is why Iqbal makes Sanai's answer in his poem: that he had a vision how nature, FITRAT mixed the clay with hundreds of colors and eventually gave men the character of a tulip, carrying the LA ILAH in his innermost heart:

منت خاکی را بصد رنگ آزمود
پی به پی تابید وسنجید وفزود
آخر اورا آب ورنگ لاله داد
لااله اندر ضمیر او نهاد

For the tulip is, in Iqbal's imagery the symbol of the free man In contrast to the rose which grows in well trimmed gardens the red tulip, rising in the endless steppes like a burning bush, and connected since long in the poetical language of the East with the blood of the martyrs is his ideal flower.

But how can this ideal man the faithful par excellence, grow?

The early Sufis, and following them Sana'i and Maulana knew that the constant struggle against the lower faculties, the "nafs" would lead man toward higher states; that man has to exchange his own lowly qualities with the lofty qualities of God according to the word:

تخلقوا باخلاق الله

that the experience of true love can transform even the little devil of the soul into a Gabriel, as Maulana says. Sana'i, like Maulana alluding to the famous hadith 'My SHAYTAN has surrendered' thinks that if someone become like Salman al-Farsi in his reason the devil of his heart will become a Muslim:

هرکه درعقل همچو سلمان شد
دانکه دیو دلش مسلمان شد
(حدیقه ٣٠٠)

In this connection it seems worthwhile to stop for a momen to see how our three poets have dealt with this very Satan who is far from being simply he power of evil. Beginning with Hallaj, to whom all three thinkers are indebted, Iblis is seen as a tragic figure who deserves poetical treatment for his attitude in the insolvalbe dilemma of obeying God's will or His order. But in all the Dari literature known to me I have seen few poems which are more touching than a ghazal by Sana'i, describing the lament of Iblis who was the exuqisite lover, and whose heart was a nest for the Simurgh: 'Love'.

با اودلم به‌مهر ومودت یگانه‌بود
سیمرغ عشق را دل من‌آشیانه‌بود

17000 years of obedience as the master of the angels

برو جاروب «لا» بستان
که «لا»س خانه‌روب آمد

(دیوان ۵۸۷»

Sana'i's idea that the LA ILAH is the beginning of te road which then leads higher, ILLA ALLAH In his poem which he addressed to the Hakim of Ghazni Iqbal brings forth the

چو حرف لااله گفتی
به الا الله مبدا کن

(قصیده ۴۹۳)

is imitated not only by Maulana but even more by Iqbal, whose clear convication about the state of LA as the prerequisite for the ILLA has been expressed so eloquently in his JAVID—NAMA and else where. Whether he addresses the Russian nation to leave the LA and enter the realm of the ILLA, or sees in Nietzsche a thinker who has unfortunately remained in the state of LA without reaching God, this contrast forms almost the warp and woof of his thoughts Sana'i sings that he wants to grasp the L of LA and to cast the stroke of sincerity into a hundred breast with the melody of LA ILAH.

دست اندر لام «لا» خواهم زدن
پای بر فرق هوا خواهم زدن
زخمهٔ اخلاص اندر صدر جان
بر نوای لا الا خواهم زدن

(ص ۴۸۰)

and he continues his powerful little QASIDA with the line:

I want to cast the eye of wealth for the sake of servantship.

On the stirrup—leather of KIBRIYA.

This word kibriya, however, the glorious and radiant divine grandeur, was to become one of Maulana's favorite expressions to point to the greatnees of God —no other single word occurs more frequently in his Diwan when he deals with the splendid and rapturing presence of the Divine And Iqbal understood this; for him Maulana became the representative of this powerful KIBRIYA as he ssaid in his above mentioned quatrain about the reed flute and on other occasions as well.

In his poem which he addressed to the Hakim ot Ghazni, Iqbal brings forth the topic which was most disturbing to him, e.g., the pernicious influence of the Europeans upon thc Muslims. What could be done against it?

And he heard Sana'i's answer from the Highest Paradise that he had become acquainted with the secrets of good and evil by FAQR, by that spiritual poverty which is the central stage on the Path —not a destition that leads man to beggary but as Sana'i in Iqbal's poem continues: that poverty which knows the road and sees God through the light of the Self, and professes te truth that "there is no deity but Him:"

راز دان خیر و شرگشتم زفقر
زنده وصاحب نظر گشتم زفقر
یعنی آن فقری که داند راه را
بیند از نور خودی اللهرا
اندرون خویش جو ید لااله
در تهٔ شه شیر گوید لااله

It is, as we may add, that poverty to which the Prophet points in his word: "Poverty is my pride,

For the true FAQIR has to learn

to cast the ball into the arena like true men.

A quotation from Sana' is famous qasida to which Maulana was so indtbted, as we saw, and where the poet sings:

یابرو همچون زنان رنگی وبویی
بیشرد گیر
یا چومردان
اندر آی وگوی در میدان فگن

And here lies indeed the point where the three poets are on common ground. They were looking for the true Man of God, the perfected human being, the Man, who is not ,as the Sufis loved say with an allusion to Sura 7/179, 'like animals, nay even more astray' but the Man who has devoted himself wholeheartedly to the struggle in the way of God. One should not take every human—faced being for a man—that is what

(c) ketabton.com: The Digital Library

expressions from the master of Ghazna; his remarks in the fifth books of the Mathnawi:

"My jokes are not jokes but instruction" is supposed according to Nicholson, to be found in the IXth book of the HADIQA, where it would fit excellently, but is not found in the present printed edition. He loves the juxtaposition of Jesus and his donkey, which occurs several times in Sana'is poetry, and occur almost too frequently in Maulana's lyrics.

Both poets share a predeliction for certain figures from Islamic history who are otherwise not too often used as poetical symbols, such as Ja'far at—Tayyar, the Prophet's cousin, who was killed in battle and flew to Paradise:

مرد دنیا باز باید، تاکه‌درد ذین‌کشد
جعفر طیار باید تا بعلیین پرد
(قصیده ص ۱۳۸۰)

and of Abu Huraira who, with both poets, never appears without his mysterious bag which contained according to the legend, all kinds of marvels and provides the faithful with nourishment:

بوحنیفه وارپای شرع‌بر دنیانهیم
بوهریره وار دست‌صدقه درانبان‌گنیم
بوهریره وار بیدباری‌اندر اصل‌وفرع
گه دل اندر دین وگه دستی درانبان داشتن

(Maulana sometimes adds the kitten, after which Abu Huraira was called, to the bag...)

But one might do away with all these similarities which can be proved, one by one, in the poetry of both masters, as the husk, the outward form, which would not yet lead us to the common ground on which the two poets stand. And while these verbal similarities are indeed restricted to Sana'i and Maulana, there are other, far deeper similaritics between all three poets with whom we deal today. In his poem about Sana'i, Iqbal writes:

I sang about the evident,
he about the hidden;
both of us have our capital from the experience of Divine Presence.
He drew the veil from the face of Faith,

my thought was directed tuwards the fate of the faithful

And he continues:
Both of us learned our lesson from the wisdom of the Koran,

He speaks about God, and I about the men of God.
Indeed, all three poets are deeply grounded in the Koran, and Sana'is beautiful verse about the comprehensiveness of the Holy Book has often been quoted—a verse which showes, as most of his poems, his great skill in using rhetorical deviess:

Why is the first and the last (letter) of the Koran a BA and a SIN?

It means that in the way of religion the Koran is sufficient BAS, for you.

The Koran, that implies for all three poets the profession of faith the formula "la — ilaha Allah" "there is no Deity but God" and an uninterrupted line leads here from Ghazni via Konya to Lahore. Stress of the LA of the profession of faith, that No to everything that is besides God, permeates the poetry of Sana'i—Maulana and iqbal. It was Sana'i who invened the powerful image of the Jarub-i the broom of LA), to which the calligraphic form of the world could lend itself easily:

تا بجاروب لا نروبی راه
نرسی درسرای الا الله
(حدیقه ۱۳۹)

در قصاید گوید :

پس بجاروب لا فرو روبیم
کوکب از صحن گنبد دوار
(قصیدهٔ ۱۹۷)

It is the broom by which one has to clean the road so that one reaches the castle of 'But He. Maulana follows him in this very expression:

بروب از خویش این خانه
ببین آن حسن شاهانه

(c) ketabton.com: The Digital Library

by which Sana'i begins a qasida about the "spiritual beloved", Sana'i is also apparentaly the inventor of a poetical combination which was to become most common with later mystical and non—mystical poets—that of gallows and pulpit He uses it mainly to allude to his complete surrender, to the will of the beloved, as in this line:

we are yours, and our heart and soul is yours,
whether you go towards the minbar or towards the gallows.

The 'honor of the puplit and the disgrace of the gallows' make no difference to the true lover. However, in his poetry this combination still lacks the clear connection with the fate of Mansur Hallaj, which is already evident in Maulana's poetry and then becomes commonplace with later poets, up to Ghalib in Muslim India, who alludes to the lest secret of sacrifcing oneself in love in lines which have become alsmost proverbial:

The secret that is in the heart is not a sermon,
You can tell it on the gallows, but not on the pulpit!

a word, which Iqbal took up in his letters and condensed it in his last quatrains:

The mystery is said in two words:

the place of love is not the pulpit but the gallows!

One of the most outstanding features of Sana'i—and perhaps the one that made Victorian writers dislike parts of his poetry—is his directness and his use of expressions which one would not exactly expect in high mystical speculations. A verse in which he admonished man.

Either come out of your skin like garlic,
or sit in the veil like an onion,

preforms numerous verses of Maulana in which he plays with items from the kitchen, and the combination garlic and onion' plays an important role in his imagery.— Another strange combination which can be found in the verses of both masters is, that the cheetah (YUZ, KOZ), in contrast to the blood drinking lion, is supposed to be meek and to like the cheese. As Hakim Sana'i says:

As long as man is full with his lower self, NAFS, like the cheetah,
comes constantly the smell of cheese from him to the demons..

Maulana's Diwan—and only the Diwan—contains numerous allusions to the cheetah and the "cheese", which he must have taken over from the Master of Ghazni.—He certainly also learned the Rosary of the Birds from him, Sana'i's great qasida in which he interprets the sounds and voices of the birds in their praise of God and their longing, and as much as Attar developed the image of the soul birds in his MANTIQ UT—TAIR, Maulana took over one of the most charming remarks directly from Sana'i, e.g. the voice of the stork, LAKLAK, whose constant laklak means:

Thine (= lak) is the praise, thine (= lak) is the Thank...

It is wellknown that Sana'i, and following him Attar, has not hesitated to describe the transformation of grave sinners into pigs at doomsday, relying upon the hadith: Every man will be resureected according to the way he died.

Maulana, though otherwise slightly more restrained in his descrition of the future destiny of men, alludes to Sana'is idea in the MAHNAWI (M II 1413):

The Resurrection of the greedy carrion eater
will be in the shape of a pig at the dav of reckoning.

Rhetorical plays, such as alluding be the first letter of a word to the whole concept—the QAF-I QURB, the DAL-I DU'A, etc. of which Sana'i was very fond, are abundant in Maulana's lyrics as well.

We have also to admit that Our Master Jalaluddin took over some rather crude

ds Sana'i, whom he regarded in the days when he wrote the Asrar—i Khudi, i.e. around 1915, as a typical exponent of that kind of mystical poetry which he considered to be dangerous for the Muslim community. Only later did he discover the true greatness of Sana'i and then dedicated to him two impressive poems in the small poetical collection MUSAFIR.

As for Maulana, he has inserted quote a few of Sana'is tales or expressions into his Mathnawi, particularly lines alluding to what he calls ILAHI-NAME, which is however the HADIQAT AL—HAQIQA. 'The one who knows the hidden and the pride of the gnostics'

(M III 3750) exerted an even stronger influence upon him than Attar, as can be easily proved by statistics of typical expressions. The very beginning of the MATHNAWI, Song of the Reed, goes back to a story in the HADIQA, Book VII (485 f.), where a vizier tells his king's secret to the lake out of which reed grew, which was made into a flute and divulged the king's secret, a story which refers to the ages—old story of King Midas of Gordion with the donkey's ears.

Gordion, again, is not too far from Konya, where the Song of the Reed was composed. And Iqbal would claim, talking about his spiritual guide Maulana, that The beauty of love gets from his reed a shore from the Majesty of Divine Grandeur.

Likewise, one of the most frequently quoted tales in the MATHNAWI that of the blind and the elephant (M. III 1259 ff.) comes, as Fritz Meier has lucidly shown from its Indian origin via Ghazzali's IHYA 'ULUM AD—DIN to Sana'is HADIQA.

بود شهری بزرگ درحد غور
واندران شهر مردمان همه کور

and from there to Maulana. Small wonder that he inserted allusions to Sana'i into his table talks, FIHI MA FIHI, and even in the DIWAN—I KABIR we find not only allusions to Sana'is Diwan but also to the HADIQA.

Even closer seems the relation between the two masters when we look at certain key words and concepts. There is, first of all, the strange expression barg—i bi bargi which denotes the spiritual wealth of the dervish who has denuded himself from everything and has thus attained to perfect FAQR; both poet liked to combine this expression with the image of the tree and his leaves, "barg". Attar, too, has taken over this expression from Sana'i, but does not use it as frequently as Maulana. In a poem that deals with the pretenders to Sufism Sana's exclaims:

You have not got the foot for this arena; dont put on the dress of the true Man;
you have not got the BARG—i BI BARGI, dont talk about dervishhood...

A very similar line forms the MATLA of a Qasida written in the Dome of Islam, Balkh, by Sana'i, which has furnished Maulana with quite a few quotations, among them Husamuddin's remark in the beginning of the MATHNAWI that he does not sleep with such an idol with a shirt (M I 138) in order to explain that symbols and evading remarks about the beloved are unnecessary, ad pure truth is required. Sana'i Says:

سوی آن حضرت نپوید هیچ دل باآرزو
باچنین گلرخ نخسپد هیچکس باپیرهن

And the same poem by the Master of Ghazni contains also the line:

One needs pain, burning the life, one needs a true man, swift—paced.

Which has inspired a whole ghazal in the Diwan—i Shams: (M 99).

ای سنایی عاشقانرا
در باید ، در دکو ؟
بار جور نیکو آنرا
مرد باید ، مرد کو؟

(دیوان ۲۱۹۹)

Sometimes Maulana takes over a melodious line from the master, as in Diwan Nr. 697:

Without your grace the heart has no soul,
and without you, the soul has no goal

(c) ketabton.com: The Digital Library

From Sanai to Maulana and Iqbal

by Professor

Annemarie Schimmel

Oh Ghazni, that sacred enclosure of knowledge and art,
the meadow of he lion—like men of yore!
In its dust sleeps the Hakim Sana'i,
from whose melody the heart of the true men becomes stronger;
the one who knew the invisible and possessed a high mystical state
from whose remembrance Rumi's half—cooked became finished.....

Thus says Muhammad Iqbal in his collection MUSAFIR which he wrote after his vist to Afghanistan in the fall of 1933.

Since we are celebrating this year the hundredst anniverary of Iqbal's birth it seems fitting to try to find out to what extent we can draw a line between the three masters Sanai (12th Century A.D.) Maulana Jalaluddin, (1207—1273) and the modern Muslim philosopher (1873—1938). For not in vain has Iqbal alluded to a verse ascribed to Maulana:

I have left my half--cooked incomplete—

Now hear the complete story from Hakim –i Ghazniawi!

Everyone who has read Maulana's poetry, and be it only in the selection by R.A. Nicholson, knows that short, touching ghazal which he wrote about Sana'i:

Quoth somebody: Master Sana'i has died...

elaborating here a verse which the Wise Man of Ghazni himself had written shortly before his death:

مرد سنا یی که عمانا نمرد
مردن آن خواجه نه کاریست خرد

and which in turn goes back to a poem by Rudaki. And again, every lover of Maulana knows his famous saying that:

Attar was the spirit, and
Sana'i his two eyes;
we have come after Sana'i
and Attar.

In this form, however, the verse is by Maulana's son Sultan Walad, as Abdulbaki Golpinarli has shown, who gives the correct version as:

Attar was the spirit, and
Sana'i the two eyes of the
heart

We have come as the QIBLA of Sana'i and Attar.

Maulana's love of Sana'i must have gone back to his childhood and early youth--after all, his father was a great admirer of the poet who had also spent some time in Maulana's native town, Balkh. Sultan Walad's disciple Burhanuddin Muhaqqiq, who introduced Maulana into the deeper secrets of the mystical path, was such a great admirer of the Hakim—i Ghaznawi that he would quote him frequently in his work. Thus it is not surprising to find numerous allusions to Sana'is SANA, 'splendor', in Maulana's work and to see him call this spiritual guide FA'IQ, Overwhelming in his greatness' Iqbal, on the other hand, set out with a very critical attitude towar-

(c) ketabton.com: The Digital Library

معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی

دکتور روان فر هادی

جان کن فدای عاشقان ،
اندر هوای عاشقان ،
بر تکیه جای عاشقان ،
شعر سنایی کن رقم !

اهمیت جستجوی معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی (حدود ۴۷۰ تا ۵۴۵ ه ق) بپاس مقام والای خود اوست، و نیز ازان است که شیخ عطار (متوفی ۶۲۷ ه.ق) و مولانا جلال الدین بلخی (۶۰۴ تا ۶۷۲ ه ق) این معنی را در کلام او در یافته اند، و این هر سه شاعر عارف بر پیروان بیشمار خویش در طی قرن ها اثر قاطع آورده اند .

راه تحقیق ما ساده است و آن همانکه کلام سنایی را با کلام سنایی تفسیر و تعبیر کنیم و خود کمتر سخن گوئیم، و سخن ما جز دعوت خوانندگان به خواندن شعر سنایی نباشد .

بخش بندی این بیان هم برای آسان کردن کار است و رنه در هر منزل عشق نشانه یی از دیگر منازل آن پیداست ، و ازینجاست که چون سخنی از سنایی را شاهد بیاریم سنایی با آن، گواهی چندین نکته دیگر را نیز بما بیان میکند .

آنچه را از حکیم سنایی غزنوی علیه الرحمه آورده ایم، از «حدیقة الحقیقه» و نیز از دیوان او گرفته ایم، زیرا مولانا ، حدیقه را بنام «الهی نامه» به حرمت ذکر کرده و تاثیر قصاید و غزلیات حکیم سنائی نیز ، بر «دیوان کبیر » مولانا مشهود و آشکار است ، و این حقیقت در سیر شعر عرفانی دری و عقیدت اهل سلوک ما ، مقام عمده دارد . بهرصورت تحقیق در عرفان سنایی بدون رجوع به دیوان ، کامل نخواهد بود .

(c) ketabton.com: The Digital Library

عشق مجازی

سنائی در بارهٔ عشق مجازی اشعار بیشمار دارد، که اکثر از دوره های جوانی اوست. بررسی آن، رسالهٔ جداگانه ایجاب میکند. در اینجا نمونهٔ چندی از آن می آریم. احوال این عشق را بادلایل ساده بیان میکند:

ما عاشق روی آن نگاریم
زان خسته و زار و دلفگاریم
او دلبر خوب خوب خوب است
ما عاشق زار زارزاریم

ترسیم احوال و صفات دلدار را می کند:

دلسم بر بود، شیرینی
نگار سر و سیمینی
شگرفی، چابکی، چستی
وفا داری بیآیینی
جهانسوزی، دلافروزی
که داردازپی فتنه
ز شکر، بر قمر میمی
ز سنبل، بر سمن سینی
غم و اندوه جان من
جمال و زیب روی او
زمن برخاست، فرهادی
ازاو برخاست شیرینی!

حال عاشق را بمعشوق مقایسه میکند:

دایهٔ تو، حسن تست
میبردت چپ وراست
سایهٔ تو، عشق ماست
سیدودت پیش و پس

کـــرد مـــرا همچو صبح
روی چـو خـو رشید تـو
تـــا همـــه بیجـــا ن زنـــم
د ر ره عشـقـــت نـــفس

جان همه عاشقان ،
بر اب تو تعبیه ست
ای همه باتو همه
بی لب تو هیچکس

معشوق دل همه را برده است :

صبحد مان ، مست برآمد ز کوی
ز لف ژو لیده و ناشسته ر وی
ا ز بی نظارهٔ آن شوخ چشم
شوی جدا گشته ز ز ن ،زن ز شوی !

حتی چون در بازار براید :

ر وزی بت من مست بیا زار برآمد
گر د از دل عشا ق بیك بار برآمد

معشوق راه ورسم دلبری راهی داند ، مگرشاعر بازهم بوی آنراتذ کرمید هد :

باز تابی در ده آن زلفین عالم سوز را
باز آبی بر زن آن روی جهان افر وز را
با ز بر عشاق صوفی طبع صافی جان گمار
آن دوصف جادوی شو خ دلبرجا ن دوز را
نو گرفتان را ، ببوسی بسته گردان بهر آنك
دانه دادن شرط باشد مرغ نو آموز را

عاشقان احوال گوناگون دارند ، وشا عر ما از سو ختگان است :

خنده گریند همی لافزنان بر در تو
گر به خندند همی سوختگان در بر تو
گاه د شنام زدن طا قچهٔ گوش مرا
حقهای شکرین کرد ، د و تا شکر تو !

این دلدار طرار است (چنانکه دلدار شاعر در دیوان کبیر خواهد بود) :

ز هی پیمان شکن دلبر .

نکو پیمان بسر بردی

مرا بستی ورخت دل

سوی یار دگر بردی

کشیده در میان کار

خلقی را بطراری

پس آنگه از میان خود را

بچالاکی بدر بردی !

ساقی ستمگر :

شیشهٔ بادهٔ روشن ندهی تانکنی

روز ما تیره تر از کارگهٔ شیشه گران

هر روز دلدار را بکشد :

عقیقمن آن دو لب داری

بزیرش گو رمن کنده

مرا هر روز بی جرمی

بگور اندر کفن زنده

وگاهی نازوگریه کند :

چشمکان پیش من برآب مکن

دلم از عاشقی کباب مکن

درآن زمان شانه (از چوب یاشاخ) دوجانب داشت یکسو کلان دندانه و دیگر سومید ه دندانه . شاعر به دادا رمی گوید

ما چواند ر عشق تو یکرویه چون آیینه ایم

تو چرا در دوستی باما دوسر چون شانه ای ؟

شاعرمی گوید : من اگر ترابوم (یعنی باشم) یا نباشم یکی‌است :

ترا گر من بوم شاید

وگرنه ، هم روا باشد :

ترا چون‌من فراوانند ،

مرا چون تو کجا باشد ؟

دلبر هم باده گسار است :

آنجام لبالب کن و بردا ر ومراده

اندك تو خور ایساقی وبسیا ر مراده

داداده را خراباتی می خوا ند :

دوش گفتم و را که ایدل وجان

مرمرا مایهٔ مباهاتی

گریکی بوسه خواهم از تو دهی؟

گفت : لاوالله ، ای خرابا تی

یك مهربانی دلدار شاعررا بی حدخور سند میکند:

یکبو سه از و بیا فتم بس

آ ن بود ز عشق او فتوحم

زان بو سهٔ همچو آب حیوان

ا کنون نه سنائیم ، که نوحم

نی نی که بر فت نوح آ خر

من نوح نیم که روح روحم !

شاعر یاد شب د و شینه را میکند :

من نصیب خویش دوش از عمر خود برداشتم

کزسمن بالین و از شمشاد بستر داشتم

نرگس و شمشا د و سوسن مشك وسیم وماه وگل

تابهنگام سحر هر هفت در برداشتم

باز بیان مجلس دوشینه (از شاهکار های ادب دری آن زمان) :

ای رفیقان ، دو ش مارا د ر سرا یی سو ر بو د

رفتم آنجا، گرچه راهی صعب وشب دیجوربود

د ید م ا ند ر راه زی د رگاه آ نشا ه بتا ن

هر چه اندرکل عا لم ، عا شقی مستو ر بو د

از چراغ وشمع کس را یا د نا ند ز ا ن سبب

کز جما ل خو ب رو یا ن نور اند ر نور بو د

جو یبا رش را بجا ی آ ب سید ید م شرا ب
ز یر هر شاخی هز ار ان عا شق سخمو ر بو د

هر که از وی بود ترسا ن، او بد ونزد یك شد
و آ نکه از گستا خیش نزدیك تر ، او دور بود

ها ی های عاشقا ن با هوی هوی صا د قا ن
کس ندا نستی که ما تم بود یا آن سور بود !

سر مرا ره داد در با ن د یگرا نرا منع کرد
ز آ نکه نام من رهی درعا شقی مشهو ر بود !

مگر ایام هجران فرا می رسد :

هر زمان ازعشقت ای دابر، دل من خون شود
قطر ها گرد د ز راه دید گا ن بیر و ن شود

عا شق درعا شقی مشهور می شود :

رازاو د ر عشق او پنها ن نما ند تا سرا
روی ز رد و آ ه سرد و دید ۀ گر یا ن بود

دشواری ها و هجر ان فرامی رسد :

هر زما ن هجرا ن نوز اید جها ن ا ز بهر من
خود جهان گو ئی بهجر عاشقا ن آبستن است،

داداد ه ، مجنون و آواره میشود :

بر هنه پا و سر ز ا نم
که د ا یم در خرابا تم

همی باشد گرو هم کفش و
هم د ستا ر من هر شب

همه شب مست ومخمورم
بعشق آ ن بت کا فر

مغا ن د ا یم بر ند آتش
زبیت النار من هر شب !

عشق آتش درجگر میشو د :

مرا عشق نگار ینم ، چو آ تش در جگر بند د
بمژ گان در همی د ا نم ، مر ا عقد در ربند د

عاشق، جان تحفه می آرد :

گر هزا ران جا ن لبش را هد یه آرم ، گو ید م
نزدعیسی تحفه چو ن آری همی ا نجیل را ؟

تحفهٔ جان هم بیهوده تمام میشود :

عا شقا نت سوی تو تحفه اگر جا ن آ رند
بسر تو که همی ز یره بسکر ما ن آرند
ا ی بسا بیخ که د رچین و ختن کنده شو د
تا چو تو سهر گیا هی بخر ا سا ن آ رند
هر د م ا ز غیرت یا ری تو ا جرا م سپهر
بر سنا یی غم وا ند و ه فرا وا ن آ رند

صد سا ل پیش از سنا یی ، را بعهٔ بلخی ، در بارهٔ بند عشق گفته بو د «کاز کشیدن تنگتر گردد کمند» . سنا یی آن مطلب راتضمین میکند :

گفتم ا ز عشقش مگر بگر یختم
خو د بد ا م آمد کنو ن آو یختم
بند من درعشق آن بت سخت بود
سخت تر شد بند ، تا بگسیختم !

شا عر ما کن درمیخا نه میشو د :

د گر با ر ، ا ي مسلما نان
بقلا شی د ر ا فتا د م
بد ست عشق ، رخت د ل
بمیخا نه فر ستا د م
مد ه پند م که در طا لع
مر ا عشقست و قلا شی
کجا سو د م کند ، پندت
بدین طالع که من زادم !

تاثیر بادهٔ عشق ، تازمان اجل بجا می ماند :

با تش رخ او ، ره که یافت ، کز تف عشق ،
هزار جان وجگرسوخت ، زاف دود آسا ش!
بلا ی دو ستی او مرا شرا بی دا د
که جز اجل نبود مستی از شراب بلاش

حسن خوبان بی اینهمه نبا شد :

حسن خو با ن بز م با شد
کی بو د بی ها ی و هوی
عشق مرد ا ن رز م باشد
کی بو د بی ها ن وهین

دلد اده تدا بیری بکار می برد (و سنایی بااین بیت سنگ اول سبک هندی شعردری را می گذارد):

کر د م همه ره لا له گو ن
گفتم کـه آ ن د لبر کنو ن
چون بسته ببند ره ز خو ن
با شد که گردد باز پس !

عا شق به ا ختیار خود نیست :

مر مرا گفتی : چرا برروی من عا شق شدی ؟
عا شقی ، جا نا، نه خود کا می و خود را ئی بود
از جمال یو سفی ، میری نیا بد جاو د ا ن
هر کرا بر جان ودل عشق زلیخا ئی بود

کسی به فر یاد او نمی ر سد :

جا نا بجز از عشق تود یگر هو سم نیست
سوگند خور م من ، که بجای تو کسم نیست
ا مروز منم عا شق بی مونس وبی یار
فریا د همی خوا نم و فر یاد ر سم نیست

مگر ، عا شقی را تا جوری می دا ند :

ما را کلهی نها د عشقش
کا ن بر سر هیچ تا جور نیست

اندر طلبش سوی سنا یی

غم تا ج سر ست ، و درد سر نیست

دلد ار ، معشوق را خوار می دا رد :

نبا شد عا شقت هر گز چو من کس

ا گر چه عا شق بسیار دا ری

عزیزت خوا نم ای جان جها نم

ازا نست ، کا بن چنین خوا ر دا ری

دلد ا ر از هیچ باز خوا ست نمی اند یشد :

ا ی هو ش و جان بی هشان

جان و دل عاشق کشان

ازجان ما چد هی نشان ،

روزی ا گر بر سند ا ز ین ؟

عشق همه زندگی را تباه میکند ، حتی قا فلهٔ غم را :

ا ی یار مقا سر دل

بیش آی و د می کم زن

زخمی که زنی بر ما

سر دا نه و محکم زن !

ا شغا ل دو عا لم را

در مجلس قلا شا ن

چو ن زاف نکو رویان

بر هم نه و بر هم زن

در چا ر سوی عنصر

صد قا فلهٔ غم هست

یک نعره زچا لا کی

بر قا فلهٔ غم زن !

زا ری عا شق به سر د ما ن :

ای قوم مرا رنجه مدا رید ، علی ا لله

معشوق مرا پیش من آرید ، علی ا لله

اینک آغاز وانجام عشق :

چون درد عاشقی بجهان هیچ درد نیست
تا درد عاشقی نچشد مرد مرد نیست
آغاز عشق ، یك نظرش ، با حلاوت است
انجام عشق ، جز غم و جز آه سرد نیست

حتی قمری باغ از ان آگاه است :

نگوئی تا بگلبن بر
چه غائل دارد آن قمری ؟
که چندان ابن میسازد
همی نالد ، زکم صبری !
باحن‌اندر همیگوید
که : سبحانا نگارنده !
که بنگارد چنان روئی
بدان خوبی و خوش چهری !
اگر آتش پرستی را
زعشق اوبترساند
زبیم آتش عشقش
شود پیزار ازگبری !

عاشق باید از جاه و عزت چشم پوشد :

ای سنائی ! خواجگی ، با
عشق جانان شرط نیست
جان به تیر عشق خسته
دل بکیوان شرط نیست

از جانبازی آغاز کند :

چنگ در فتراك عشق هیچ بت روئی مزن
تا بشکرانه نخست اندر نبازی جان و تن

عاشق دست از دین وآیین بر دارد :

آتش عشق بتی برد آبروی دین ما
سجدهٔ سودائیان برداشت از آئین ما

لابد این زبید نثار فرق ما کز راه دین
هم بساعت کرد کفر عاشقان تلقین ما

عاشق دیگر سخن از «من» نگوید :

عشق تو بر بود ز من
۱ یـهٔ مائـی و منی

خود نبود عشق ترا
چاره زبی خویشتنی

راست چو دیوانه شوم
بند سـرا بـر گسلـی

باز چـو هشیار شوم
سلسله در هم نگنی

از من و من سیر شدم
بردر تو زآنکه همی

من چو بیایم تونه ای
من چو نمانم تومنی !

باینگونه عاشق باسعشوق یکی شود :

من بدو چون بنگرم یا او بمن چون بنگرد
من همی او گردم و اومن ، بروزی چند بار

در لبش چون بنگرم ، از غایت لعلی شود
چشمم از عکس لبان چون می او پر خمار

عشق معنی توحید را ادا میکند (چنانکه در « دیوان شمس » نیز خواهد آمد) :

بیرون زرخ وزلف تو ما قبله ندانیم
بیش از لقب ونام تو توحید نخوانیم

گرز آتش عشق توچوشمع آزره تحقیق
سوزیم همی خوش خوش، تا هیچ نمانیم !

عاشق سپاسگزار عشق است :

باهمه سخت که دیدم من زعشق
کو مرا بی قدر و آب و جاه کـرد
نیک خوا هم عشق را گـر چه مرا
او بکام دشمن وبد خواه کرد !

عشق از آنجامی آید که در آن حساب عقل وماه وسال نیست

عشق خوبان اینچنین باشد
نه مه دانند نه سال

کز کجا عشق آمد، آنجا
نه خرد ماند نه سال

عشق برتر ازسلطنت است :

میری چکند مرد ، که روزی بهمه عمر
سودایی بتی به که همه عمر امیری !

وعشق برتر از مدرسه وصومعه :

تا ما بسر کوی تو آرام گرفتیم
اندر صف دلسوختگان نام گرفتیم
ازمدرسه و صومعه کردیم کناره
در میکده وسمطبه آرام گرفتیم

آیا این همه عشق وعاشقی مجازی ، واین همه دلداران وبتان بازاری در زندگی سنایی حقیقت واقعی داشتند ؟

از عبارت اخیر نامهٔ دوم سنایی(که در « مکاتیب سنایی » ص ۱۷ آمده است) معلوم می‌شود که این بیانات عشق مجازی ، متکی برتخیل وبمقصد تفنن ادبی ویا اشاره به عشق حقیقی بوده ، وحقیقت واقعی نداشته ، ورنه درپی آن نامهٔ با حرمت سنایی به عنوان یکی از سادات ، چرا این اشعار بیاید ؟ :

عقل وجانم برده شوخی
آفتی ، عیاره یی
باد دستی ، خاکی یی
بی آبی ، آتش پاره یی
زین یکی شنگی، بلایی
فتنه یی ، شنگوله یی
پای بازی ، سر زنی
دردی کشی خونخواره یی !

هر صوت بیان عشق مجازی را وسیله اظهار مطالب عارفانه قرار می دهد و در بیان جان نثاری به‌عشق در « حدیقه » حکایهٔ مجنون را می‌آرد، که دلبسته آهو شدزیرا همچشم لیلی است :

(c) ketabton.com: The Digital Library

چون بدید آن ضعیف آهو را
وآنچنان روی وچشم نیکورا
یله کردش سبک زدام او را
ای همه عاشقان غلام او را
گفت : چشمش چو چشم یارمنست
اینکه درد ام من شکارمنست
در ره عاشقی جفا نه رواست
هم رخ یار، در بلا نه رواست !

در « حدیقه » یکدوحکایه عشق مجازی را می آردومعنی عشق حقیقی را از آن مراد دارد :

اینچنین خوانده ام که در بغداد
بود مردی و دل زدست بداد

در معنی آنکه عاشق عیب معشوق را اصلاً نبیند ؛ و حکایه دیگر درین بیان که چون عاشق دل به یکی داد ، به دیگری دهد .

رفت وقتی زن نکو در راه
شده از کارهای مرد آگاه

سنایی گرچه خرمن توبه را برباد می دهد ، مگر عشق را یگانه استاد میداند :

زباده بدهساقیا زود دادم
که من خرمن توبه بر باد دادم

زبیداد عشقت بفریاد دایم
نیاید بجز بادهٔ تلخ یادم
باتش کنندم همی بیم آنجا
من اینجا زعشق اندر آتش فتادم
بدان آتش آنجا مبادا که سوزم
وزین آتش اینجار هایی مبادم
همی تامیان عاشقی رابستم
بلارا سوی خویشتن ره گشادم
منم بندهٔ عشق تا زنده باشم
اگر چه زمادر من آزاد زادم

بجز عشق تا عمر دارم نورزم
اگر بیش باشد زصد سال زادم
دل از بادهٔ عشق خوبان نتابم
چنین باد تا باد رسم و نهادم
مراعشق فرمانروا اوستاد است
من استاده فرمانبر اوستادم !

اینگونه عاشقی ، او رابه درگاه‌عشق حقیقی‌می رساند ، واین‌آرزو جان‌ودل اورا فراسی‌گیرد:

کی‌باشد کاین قفس‌بپردازم ؟
در باغ الهی آشیان سازم !
از جان جهول دل فروشویم
وزعقل فضول سر بپردازم
گر ناز کنم بر آفرینش من
فرزند خلیفه‌ام‌رسد نازم
چون رفت سنایی از میان بیرون
آنگه سخن ار سنایی آغازم
بخ بخ ! اگر این علم برافرازم
در تفرقه سوی جمع بردازم
باشد بیغم رخان معشوقم
وزصحبت خود دری کند بازم
هربیت که ازسماع او گویم
اول سخن‌زعشق آغازم

این است جواب آن کجا گفتم
کی باشد کاین‌قفس‌بپردازم ؟

تا آنکه سخن ازعشق مجازی می گذرد :

کار دل ، بازای نگارینا
زبازی درگذشت

شد حقیقت عشق واز ـ

ـ حد مجازی درگذشت

گربیا زی بازی از عشقت

همی لافی زدم

کار بازی بازی از لاف و ـ

ـ زبا زی د ر گذ شت

اندك اندك دل براه ـ

ـ عشقت، ای بت، گرم شد

چون زمن پیشی گرفت از

اسب تازی در گذ شت!

در آستان عشق حقیقی :

عشق حقیقی ، متکی بر علم حق است و نه علم جسم :

اینهمه علم جسم مختصر است

علم رفتن براه حق دگر است

سنایی از نزد یکی باین در گاه شادمان میشود :

فلکم میرصادقان داند

خرد م پیك عاشقان خواند

او راحیرت فرا می گیرد :

از عشق ندانم که کیم یا بکه مانم

شو ریده تنم عاشق و سرمست وجوانم

ای وای من ، ارمن زغم عشق بمیرم!

وی وای من، ارمن بچنین حال بمانم!

از بیان حال خود عاجز میشود ، واعتراف میکند : «بزبان سرعشق نتوا ن گفت ؟»

درمی یابد که باید ایا از تکاپوی اند یشه غولان بیابانی (یعنی خود خواهان) بیرون شود :

ای سنا یی ، نزنی چنگ‌تو د ربردهٔ قرب

تا بشمشیر بلا ، جان توقر بان نشود

مست همت بود آن دید، هنوز از ره عشق

که برون از تك اند یشهٔ غولان نشود

و باید از اندوه نه هراسد :

دره روشن عشق ، چه سیری چه اسیری !
درسذ هب عاشق ، چه جوانی وچه پیری !
آنجا که گذر کرد بنا گه سپه عشق !
رخها همه زرد است وجگرها همه خیری !

سزاوار عشق شدن بسی دشوار است :

ای ذات توناشد مصور
اثبا تتو کرد ه عقل باور
معشوق جهانی وند اری
یك عاشق باسزاودر خور

عاشق باید بی ساز وبرگ جهان شود وسنایی این حقایق را در هنگام اقامت بلخ یافته که آغاز رهایی او از ظواهر بود :

برگ بی برگی نداری
لاف درویشی مزن !
رخ چو عیاران نداری
جان چو نامردان مکن !
ماهها باید که تا یك
پنبه دانه زاب وخاك
شاهدی وا حله گردد
یا شهیدی را کفن
تاتودربند هوا ئی
از زروزن چاره نیست
عا شقی شوتاهم از زر
فا رغ آئی هم ز زن!
جان فشان وپای کوب و—
را دز ی وفرد باش

تا شوی باقی ، چو دا من

برفشانی زین دمن

باسخنهای سنا یی

خاصه درزهد ومثل

فخر دارد خاك بلخ

امروز بربحر عدن !

باسینهٔ گنجشک ، نتوان باز عشق شد :

دعوی دین می کنی

با نفس دمسازی مکن

سینهٔ گنجشک جوئی

دعوی بازی مکن !

ورهمی خواهی کنی

بازی تو باحوران خلد ،

پس درین بازا ر دنیا

بوزنه بازی مکن !

ایدل ارمولای عشقی

یاد سلطا نی مکن ؛

در ره آزاد گا ن

بسیار و یرانی مکن !

این دشوا ری ها را دیده توصیه میکند :

عاشق نشوی اگرتوانی

تادرغم عاشقی نمانی

این عشق باختیار نبود

دانم که همین قدر بدانی

هرگز نبری تونا م عاشق

تا دفتر عشق برنخوا نی

آب رخ عاشقان نر یزی
تا آب زچشم خود نرانی
اینست ، نصیحت منا یی
عاشق نشوی اگرتوانی

زهرا بادهٔ ، عشق ، خاصهٔ خاصان‌است ، وعوام را ازان پرهیز با ید :

ساقیا می ده کهجز می
عشق راهدرام نیست
وین دلم راطاقت
اندیشهٔ ایا م نیست

پختهٔ عشقم ، شراب
خا م خواهی ز ان کجا
سازگار پخته جا نا
جز شر اب خام نیست
تانیفتد بر امید
عشق در دام هوی
کاین ره خا صست ، اندر—
— وی ، مجال عام نیست

خاصان خاص ، باسنایی پیدا نشو ند :

مرحبا بحری که از
آب وگلش گوهربرند
حبذ ا کانی کزو
پا کیزه سیم وزر برند
نی زهر کانی که بینی
سیم وزر آید پد ید
نی زهر بحری که بینی
گو هر احمر برند

در میان صدهزاران

نی ، یکی‌نی بیش نیست

کز لعا بش انگبین

ناب جان پرور بر ند !

آنانکه چشم به‌نعمت های بهشت دارند ، غیرازان دلدادگانند که‌لقای اورا جویند :

دوستداران درگهش‌سمرند

لقمه‌خواران خلد او ، دگرند

برهٔ شیر مست ومرغ سمین

چشم داری ، روی بیوم‌الدین !

دوستان زوهمه لقا خواهند

دردعا زوهمه رضا خواهند

توزوی روز عرض نان خوا هی

می‌وشیر وعسل روان خواهی

میل توهست حمله سوی طعام

نه بد ار الخلود ودارسلام

تا چه رسد به نعمت های این دنیا :

حظ دنیا ست ، جمله رنج وتعب

هست ملبوس و مطعم ومشرب

منکح و مسکن وسماع ولقا

وعده د اد ه ست مر ترا فر دا

تو چو در بندو قید هر هفتی

بدرش ، زان سبب ، همی نفتی

عشق را کیستی ؟ نگوئی تو !

بردر عا شقان چه پوئی تو ؟!

عاشقی کار شهر مردانست

نه بد عو یست بل به برهانست

قبل از سرودن « حد یقه »وهنگامی که درسر خس‌بود از اهل قدرت کناره‌می‌جست ،چنانکه در دیوان می خوانیم (ودر مکاتیب نیز آمده است) :

درماه ربیع الاول سنه‌ثمان وعشره وخسمائه ،خواجه‌قوام الدین ابوالقاسم درگزینی ،وزیر سلطان بسرخس فرا رسید . خواستی که سنایی را ببیند ، وراحتی بروزگاراورساند ، که همت عالی وعادت آن صدر بزرگ‌همیشه‌آن بوده است .خواجه سنایی ، متواری شد ، واستعفا خواست ، ودو نامه بادو قصیده بوی فرستاد بدو دفعه :

اقتداء برعاشقان کن
گرد لیلت هست درد

و زندازی درد ، گرد—
— مذهب‌رندان مگرد

درد را همرهٔ عشق می شناسد:

ای سنایی ، عاشقی را درد باید ! درد کو ؟
بارحکم نیکوان را ، مرد باید ! مرد کو ؟

بیان شرایط عاشقی را ، با بیان این درد آغاز میکند :

درجهان دردی طلب
کان عشق‌سوز جان بود
پس بجان و دل بخر
گر عاقلی ارزان بود
عاشقی برخواب وخورد و
تخت وسلك وسیم وزر
شرم بادت ! ساعتی —
— دل چندجاسهمان بود ؟
عشقبازی زیبد آنکس را
کـه جانباز د بعشق

ذ بح سعظم جان او را
د یت قر با ن بو د
درد بیر ستا ن عشق —
از عا شقا ن آموز ادب

تا ترا فردا ز عزت
بهر هٔ مرد ا ن بو د
مرد با ید راه رو
وز پیش خود بر خا سته
کو بترك جان ، بگو ید ـ
ـطالب جا نا ن بود

مد عیان عشق ، عشق را از خود در رنج می دارند :

خو یشتن داری کنید
ای عاشقان باد رد عشق
گر چه ما باری نه ایم
از عشقبا زی مرد عشق
ما همه دعوی کنیم —
از عشق وعشق از ما برنج
عاشق آن باید که از معنی
— بود ، د ر خورد عشق

سنا یی سر نوشت خود را بسته به عشق می دا ند :

از ین یکنوع د لشا د م
که با عشق تو همزا د م
که تا این دیده بگشا د م
دلم عشقت گز ید ، ایجا ن !
چو با عشق بتا ن زاید
سنا یی کی‌چنین گو ید
مرا نا گاه عشق تو
بر آتش خوا بنید ، ایجا ن !

دلدار ، خود سنا یی را شور یده آفر یده :

تا مسند کفر ا ند ر
اسلا م نها د ستی
در کا م دلم ز هری
نا کا م نها د ستی

بر جر م مه تا با ن
مر غان حقیقت را
هم د ا نه فگند ستی
هم د ام نها د ستی
شور یده نخو انندی
زین پیش سنا یی را
شو ریده سنا یی را
تو نام نها دستی !

در جو اب قاضی فضل بن یحیی هروی ، درسر خس گفته بو د :

درمصاف عاشقان
در سخنهای بید لان
ضر بت قر ب و صا ل
از درد نا پید ازند
جو شها در سینهٔ عشا ق
نیز ا زمهر تو
هر ز ما نی ، تف ، ورای ـ
ـ گنبد خضرا زند !
اینجواب شعر ا ستا د م
که گفت ا ند رسر خس :
« چون همی از باغ ،بوی—
— ز الف یا رما زند ! »

دین عاشق ، عشقست :

از کیش وطر یقتم چه پرسی
عشقست مرا طر یقت و کیش

واینك بیا ن زند گی عاشقی ، بنام سنا یی غزنوی :

ما باز دگر باره برستیم ز غمها
در با د یهٔ عشق نهاد یم قد مها
کندیم زدل بیخ هواها وهوسها
دادیم بخو د راه بلا هاوالمها
اول ، بتکلف ، بنو شتیم کتبها
واخر ، زتحیر ، بشکستیم قلمها
لبیك زد یم از سردعوی چوسنایی
بر عقل زد یم از جهت عجز رقمها

عاشق را باید که بدر گاه معشو ق زاری کند :

هر کسی رانو رصدق عشق این ره کی دهد
صورت خورشید رااندرشب تاری مجوی
ورتو خواهی نفس شیطا ن ازتوبیز اری کند
نام عشق دوست را جز از سرز اری مجوی

غم، شرط عشق است ؛ وباید سر چشمهٔ انابت شو د .

در بحر غما ن، غو طه خور -
- ا ز روی حقیقت
کاندر صدف عشق
به از غم ، گهری نیست !
ازا بر پشیما نی -
- اشکی دو فر و با ر
کا ند ر چمن عشق تو،
به زین مطری نیست !

وترك عزت وجاه وظواهر :

هر کو براه عاشقی اند رفنا شود
تارنج وقت او همه اند ربلا شود
آری ، بدین مقام نیارد کسی رسید
تاعیش اوبریده زهر دوسر اشود !
راهیست پر العجب ، که در وچون قدم زنی
کمتر منا زلش، دهن اژدها شود !
درمنزل نخستین ،مردم ،زنام ونگ
ا زروزگار ومذهب وآئین، جداشود

عشق بسم الله، پایهٔ دیندار ی عاشقان است :

همچو سرد انت قدم درراه دین باید نهاد
دیده برخط « هدی للمتقین » باید نهاد
چون خرد جال نفست ، شد اسیر حرص وآز
بعد ازین ، برمرکب تقوات زین باید نهاد
هفت شارستان لوط است نفس تو وقت سحر
همچو سردان بر پر
روح الامین بایدنهاد
نفس فرعونست ،ودین موسی ، وتوبه چون عصا
رخ بسوی جنگ فرعون لعین باید نهاد
گر عصای توبه مرخیل لعین رابشکند
شکر آنرا دیده بر روی زمین باید نهاد
گر تو خواهی ،نفس خود را بستمند خود کنی
درکمند عشق « بسم الله » کمین بایدنهاد
دفتر عصیان خود را سوخت خواهی ، گرهمی
— دفتر عشق بتی درآستین باید نهاد !

عاشق ازعشق توبه نکند :

توبه ،ازعاشقان امید مدار
عشق وتوبه بهم موافق نیست !

دل بعشق است زند ه‌درتن مر د

مرده باشد دلی که عا شق نیست

عاشق حقیقی ، خود را از ر دیف عوام بیرون میکند :

تار قم عاشقی

در دلم آمد پدید

عاشقی از جان من

نسبت‌آدم برید

درصفت عاشقی

لفظ وعبارت بسوخت

حرف وبیان شدهٔ هان

نام و نشان شد پدید

سنا یی باید خود را بی سنا یی کند :

قبله چون میخانه کردم

پار سایی چون کنم ؟ !

عشق برمن پادشا ه شد

پادشائی چون کنم ؟ !

او که بررخ حسن‌دارد

جز وفا کا ریش نیست

من که در دل عشق دارم

بی وفائی چون کنم ؟!

چون مرا او، بی سنایی

دوست تر دا رد همی

جزبسعی با ده خود را

بی سنایی چون کنم ؟!

عاشق را باید که جز اورا نبیند ، تا در راه جستجوی اوراه یابد :

توجانی وانگاشتستی که شخصی
توآبی وپند اشتستی سبوئی
همه چیز را ، تا نجوئی نیابی
جزایند وست را ، تا نیابی نجوئی
یقین دان که تواونباشی ولیکن
چو تو درمیانه نباشی ،تواوئی !

بنابرین هستی عاشق را چنین می شناسد :

تا در ره عشق دوست چون آتش و آب
ازخود نشوی نیست ، به هستی نرسی

این قصیده نتیجهٔ حال نیشاپور است :

دلا تا کی درین زندان
فریت این وآن بینی ؟
یکی زین چاه ظلمانی
برون شو ، تا جهان بینی !
جهانی کاندرو هر دل
ـ که یابی ، پادشایابی
جهانی کاندرو هر جان ـ
ـ که بینی ، شادمان بینی !
اگر درباغ عشق آئی
همه فراش دل یابی
وگر در راه دین آئی
همه نقاش جان بینی !

نظر گاه الهی را
یکی بستان کن از عشقی
که دروی رنگ وبوی گل
زخون دوستان بینی !

خلیل ار نیستی ،چبود !
تو باعشق آی در آتش !
که‌تا هر شعله ای زآتش
درخت ارغوان بینی !

اگر صد بار در روزی
شهیدراه حق گردی
هم ازگبران یکی باشی
چوخود رادرمیان بینی !

درحدیقه این همه مطالبرا با لهجهٔ ارشاد بیان می کند :

در ره عشق ما همه طفلیم
عاشقان صافی اندو ما ثقلیم

بالغ عقل را بسی یابی
بالغ عشق کم کسی یابی

عاشقی بیخودی وبیخویشیست
عشق از اعراض منزل پیشیست

بر تو چون صبح عشق برتابد
نه تو کس را، نه کس ترا یابد

هر کرا عشق کوی او تازه است
توبهٔ او کلیددروازه است

وآنکه راعشق کوی اونبود
در دلش جستجوی‌او نبود

وارستگی عاشق از همه

عاشق بجایی می‌رسد ، که از جهان بی‌خبر میشود :

عاشق نباشد آنکه مراورا خبربود
از سردی زمستان وزگرمی تموز
چون درمیان عشق، چوشین اندر آمدی
چون عین وقاف باش ، همه‌ساله پشت قوز

چشمداشت ندارد ' جز ازعشق :

گر جهان در یا شود
چون عشق او همراه‌تست
زحمت کشتی مخواه
ویا د کشتیبان مکن !
درمراعات بقاء ، جز ـ
ـ درخرد ،عاصی مشو
درخبارات فناء ، جز ـ
ـ عشق را، فرمان مکن !

بستگی به اسباب جهان ،اورا ناروا، مانند بت‌پرستی میشود :

اسباب ، صنمهاست
چو احرام گرفتیم
درشرط نباشد
که پرستیم صنمها !

عاشق شدن احرام بستن است:

لبیك زنان عشق سائیم
احرام گرفته دروفاییم
جزروح ، طوافگه ندا ریم
کز بادیهٔ هوا برائیم
درعشق تو ، سردوار کوشیم
آخر نه سنایی وسنائیم ؟ !

عاشقان را خطاب می کند :

درراه عشق ای عاشقان
خواهی شفا ،خواهم الم
کاندر طریق عاشقی
یك‌رنگ بینی بیش و کم
ازخویشتن آزاد زی
از هربلائی شادزی
هر جا که باشی رادزی
چون یافتی ازعشق‌شم
عاشق که جام می کشد
برباد روی وی کشد
جز رخش رستم کی کشد ،
رنج رکاب روستم ؟

معنی تسلیم بنده :

گر براند مان ، غلامیم
ار بخواند مان ، رهی
گرزندمان ،بنده ایم و —
—ور نوازد ،چاکریم !

وحکمت‌صبر عاشق:

ماصبرگزید بم بدام‌تو، که دردام،
بیچاره شکاری، خبه گردد زطپیدن
آرامش وراسش همه در صحبت خلقست
ای آهوك ازسر بنه این خوی‌رمیدن !

اینك‌فرق‌میان‌عاشق‌وعاقل‌دردرگاه‌دوست:ـ

پیشگاه دوست راشائی
چو بر د رگاه عشق
عافیت‌راسرنگون سار
اندرآویزی‌بدار

عاشقان راخدمت معشوق
تشریفست وبر
عاقلان واطاعت معبود
تکلیف است وبار

شادی عشق، فراغ ازهمه شادی های جهان گذ ران است :

هر که درعاشقی تمام بود
پخته خوانش اگرچه خام بود
وانکه اوشاد گردد ، ازغم عشق
خاص دانش اگرچه عام بود
چه خبر دارداز حلاوت عشق
هر که دربندننگ ونام بود
روزی ازعشق اگرهمی خواهی
کزسلامت ترا سلام بود
در ره عاشقی طمع داری
که ترا کار برنظام بود
این تمنا واین هوس که تراست
عشقبازی تراحرام بود
عشق جوئی وعافیت طلبی ؟
عشق باعافیت کدام بود ؟ !
بندهٔ عشق باش تا باشی
تاسنائی ترا غلام بود !

تا همه زندگی ، عشق شود :

زندگانی عبارت ازعشق است
دل و جان استعارت ازعشق است

عاشق ازهمه فارغ شود ، بلکه ازجان خود :

یاهمه جان باش یا جانان ، که اندر راه عشق
در یکی قالب نباشد ، جان و جانان را مجال

کامد و نامد شد آن سحر حرام ساحری
هست گفتار سنایی عشق را سحرحلال

فقط اسیر عشق باشد :

ای سنایی! خواجگی در عشق جانان شرط نیست
جان اسیر عشق گشته ، دل بکیوان شرط نیست

گوش ، عشق جز سخن عشق نشنود :

گرش سر ، دوست وگوش عشق یکیست
بهره از این وآن ز بهر شکیست
بیشمار ارچه گوش سر شنود
گوش عشق از یکی خبر شنود

نفس ، عقل وجان در میدان عشق

فراغ از دمسازی بانفس :

تا کی اندر راه دین ، بانفس دمسازی کنی ؟
بر در میدان این درگاه طنازی کنی؟ !

اینست معاملهٔ عاشق بانفس :

بخ بخ آنرا که نفس را دارد
خوار و در پیش خویش نگذارد

و اینک حال عقل در مصاف با عشق :

دل عقل از جمال او خیره
عقل و جان از کمال او تیره
نفس ، در موکبش ، کمر دوزیست
عقل ، در مکتبش ، نو آموزیست

چیستِ عقل اندرین سپنج سرای
جز مزور نویس خط خدای ؟
عقل را ، خود بخود ، چو راه نمود
پس بشایستگی و را بستود
عشق را داده هم بعشق کمال
عقل را کرده هم بعقل عقال

(c) ketabton.com: The Digital Library

عقل عقل است و جان و جانست او
آنچه آن بر ترست ، آنست او !
باتقاضاء عقل و نفس و حواس
کی توان بود کرد گا رشناس !

درمیدان حق ، عقل رعیت عشق است :

عقل شد خامه ، نفس شد دفتر
مایه صورت پذیر و جسم صور
عشق را گفت : جز زسن مهراس !
عقل را گفت : خویشتن بشناس !
عقل دایم رعیت عشق است
جان سپاری حمیت عشق است
عشق را گفت : پادشاهی کن
عقل را گفت : کد خدائی کن

بیان کوتاهی عقل دردرك صفات حق :

عز و صفش چو روی بنماید
عشق را جان و عقل بر باید
عقل کانجا رسید ، سر بنهد
مرغ کانجا پرید ، پر بنهد
عقل چون حلقه از برون در ست
از صفات خدای بیخبر است

چنانکه عقل ، بلکه جان درین راه تاصراست ، مگر بازهم جان درخدمت پایدارتراست :

« عقل کل » درنقش روی ـ
ـ دلبرم ، حیران بماند !
جان ، زجانی توبه کرد
آنجا برجانان بماند
جان زجان گردست شست
آنگه ، زخاکهای او

جان پیوندش رفت و
جان جاویدان بماند !

زخم خوار خویش را
بی زخم خود مگذار از آنك
خوار گردد پتك کوبنده
که از سندان بماند !

عقل و جان درخدمت آن
بارگه ، رفتند لمحك
عقل کار افزای رفت و
جان جان افشان بماند !

عقل چارهٔ نفس را کند ، وعشق چاره طمع زندگی را ، وعشق برتر از عقل ، بلکه از جان است ، بلکه زندگی جاودان باشد :

عشق برتر زعقل و از جانست
«لی مع الله» وقت مردانست
که اجل جان زندگان را برد
هر که از عشق زنده گشت ، نه مرد
چون ترا عشق نیست ، کی خوانی
مزهٔ نان ، نخورده کی دانی
عقل ، چون نقش بست ، نفس بسترد
عشق ، چون روی داد ، طبع بمرد

سنایی باذکره «لی مع الله» اشاره به حدیث شریف کرده است که «مرا با خدای وقتی فرامی رسد ، که فرشتهٔ مقرب و پیامبر مرسل را دران مجال رفت و آمد نباشد»

همان است که عقل به عشق جای خالی می کند :

صبر کم گشت و عشق روز افزون
کهنه بی سیم گشت و دل پرخون
عقل با عشق در نمی گنجد
زین دل خسته رخت برد برون

عقل را نعرهٔ عشق دیوانه کند :

برجمال چهرهٔ او

عقل ها را بیرهن

نعرهٔ عشق ، از گریبان ـ

ـ تا بدامن ـ چاك زد !

عقل بوعلی سینا ، در کوی عشق نابیناست:

دست عقلت چو چرخ گردانست

پای بند دلت تن و جانست

همه تشریف عقل از الله است

ورنه بیچاره است و گمراهست

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سینا ست

تا کنون ، عقل بود بروی میر

زو کنون ، عقل گشت امر پذیر

عشق خورشید است و عقل اختری بیش نیست:

ایدل ار در بند عشقی

عقل را تمکین مکن

محرم روح الامینی

دیو را تلقین مکن

خوش نباشد ، مشورت با

عقل کردن پیش عشق

قبله تا خورشید باشد

اختری را دین مکن

عقل ونفس و طبع همه خدمتگار عشق شوند:

هر کرا ، عشق او جمال بود

درد بی دال وواو دال بود

گرچه بیرون طرب افزون دارد

نوحه گر عاشق از درون دارد

مرد عاشق، کبود بر، با ید
مرغ دولت، بریده پر، باید
مرغ دولت، چو خانگی نبود
زاغ هرجائی بی بود، برود
نفس، در پیش عشق، سگ داریست
نفس در راه عشق بیکاریست
عقل و نفس وطبیعت از بی زیست
همه در جنب عشق، دانی چیست:
نفس نقشی و عقل نقاشی
طبع کردی و عشق فراشی

وعقل را اختیار نماند:

این عشق جوهریست، بدانجا که روی داد
بر عقل زیرکان، بزند راه اختیار

پس باید عشق را گزید.

عشق یکرو بست، او را در بر عیسی نشان
عقل یکچشم است، او را در صف دجال کن

عشق محتاج تدبیر نیست، وعشق جز عشق معنی ندارد:

عقل را تدبیر باید
عشق را تدبیر نیست
عاشقان را عقل تر دامن
گریبان گیر نیست
عشق برتد بیر خندد
زانکه در صحرای عقل
هر چه تدبیر است، جز
بازیچهٔ تقدیر نیست

عشق عیار است، بر-
-تزو بر تقدیرش چکار؟

عقل با حفظ است، کاو را
کار جز تدبیر نیست
مردعاشق، ارصد هزاران ـ
ـ دل دهد، یکدم بدوست
حاصل اندر دستش از
تقصیر، جز تشویر نیست
عاشقی با خواجگی، خصم ـ
ـ است، زآن در کوی عشق
هر کجا چشم افکنی
تیر است یکسر، سیر نیست
عین و شین و قاف را
آنجا که درس عاشقی است
جز که عین و شین و قاف
آنجا، دگر تفسیر نیست!

تن وجان و عقل را باید بگذاشت:

از تن و جان وعقل دل بگذر
در ره او دلسی بدست آور

حتی که بستگی به جان مجاز نیست، تا چه رسد دابستگی به تن:

ای سنایی، بگذر از جان
در پناه تن مباش
چون فرشته یار داری
جفت اهریمن مباش!

به مسافر عشق، توصیه میکند:

ای مسافر اندراین ره
گام عاشق وار زن
فرش لاف اندرنورد و
گفت از کردار زن

منزلی کانجا،نشان ـ

خیمهٔ معشوق تست

خاك اندر سرمه سازو

بوسه بر دیوار زن

جان و دل را، درقبالهٔ ـ

ـ عاشقی، اقرار کن

پس بنام عاشقی،سهری

بر آن اقرار زن !

چون در معشوق کوبی

حلقه عاشق وار زن

چون در بتخانه جوئی

چنگ در زنارزن !

باید به شهر دل وطن گیرد ، وسپس پیش از مردن طبیعی بمیرد :

مبارز او بود کا و ل

غزا با جان وتن گیرد

ز کوی تن برون آید

بشهر د ل و طن گیرد

اگر خوا هد بقا یابد

بیا بد مرد نش اول

اگر معر وفی با شد

که هم ازخویشتن گیرد

عیار آنست د ر عالم

که درمیدان عشق آید

مصاف هستی ومستی

همه برهم زدن گیرد

ازآن اسرار پوشیده ،

که عاشق دارد اندردل

اگر بر خار بر خواند

همه عالم سمن گیرد !

سرا باری نشاید زد

بپیش هیچ عاشق، دم

که هر ساعت غم دنیا

بگردم انجمن گیرد

حتی که عاشق را منزل دل هم تنگی می کند :

هر که شد مشتاق او

یکبارگی آواره شد

هر که شد جو یای او

در جان و دل منزل نکرد

خدمت بروردگار ، باید یگانه قید گریبان بنده شود :

ایخدائی که ر هیت افسر دوجهان نشود

تا برحسب تو، فرش قدمش جان نشو د

چنگ در دامن مهر توچگونه زند آ نك

مرورا خدمت تو قید گریبان نشود ؟

سخت بی سست بود، درطلب کوی تو آنك

سرورا، باد یه، بر یادتو بستان نشود

موکب جان ستدن چون بزند لشکر عشق

او بجز بر فرس خاص ، بمید ان نشود

دلداده ، درمیدان حکم ، نه سرو نه تن ونه خویشتن ونه دل است ونه جان .

چوآمدروی برروبم

که باشم من که من باشم ؟!

چه خوش وقتی بود با من

که من بی خویشتن باشم

من آنگه خود کسی باشم

که در میدان حکم تو

نه دل باشم، نه جان باشم

نه سر باشم، نه تن باشم

ازین همه، معنی شعر معروف سنایی دانسته میشود، که سالک را نه تن ونه جان بکار است، ونه هرانچه اورا ازدوست واماند:

مکن در جسم وجان منزل

که این دونست وآن والا

قدم زین هردو بیرون نه

نه اینجا باش ونه آنجا!

بهرچ ازراه دورافتی

چه کفر آن حرف وچه ایمان

بهرچ ازدوست وامانی

چه زشت آن نقش وچه زیبا؟!

گواه رهرو آن باشد

که سردش بابی اردوزخ

نشان عاشق آن باشد

که خشکش بهتر از دریا!

آزادی عاشق از ظواهر

در سرخس، هنگامی که شور عشق بردل سنایی حاکم شد، با این کلمات مسلمانان را خطاب کرد، وفریاد برکشید، تاطوق عقلانی یونانی را (که بوعلی وفارابی برگردن ایشان افکنده بودند) برون کنند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مسلمانان، مسلمانان !

مسلمانی، مسلمانی !

ازین آئین بی‌دینان

بشیمانی و پشیمانی

مسلمانی کنون اسمیست

بر عرفی و عادانی

دریغا، کو مسلمانی ؟ !

دریغا، کو مسلمانی ؟ !

برون کن طوق عقلانی

بسوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان

بپیش ذوق ایمانی ؟ !

مترس ار در ره سنت

تو ئی بی پای چون دامن

چو اندر شا هراه عشق

بی سر چون گر یبا نی:

بو قت خد مت یز دان

دلت را را ست کن قبله

ازان کا ہن کار دل با شد

نباشد کار پیشا نی

اگر راه حقت باید

زخود خود را مجرد کن

از یرا خلق و حق نبود

بهم، در راه رهانی

زیرا بن چنین راهی
دو عیار از سر پاکی
یکی زیشان «انا الحق» گفت
ود یگر گفت «سبحانی»

عاشقی را برتر از خواجگی و فقاهت می شاسد :

ای سنائی چند لاف از
خواجه ومهتر زنی
دار قلابان نهی،
بی مهر سلطان زر زنی !
با «یجوز ولایجوز» اندر-
-مشو، در کوی عشق
رخت دل درخانه نه ،
تا کی چو دربان در زنی ؟ !
جامه مؤمن ، سینه کافر،
رسم ترسایان بود
روی چون بو ذرنمایی ،
راه چون آزر زنی !
این همه رنگست ونیرنگ-
-است زینجاسربتاب
عاشقی شو، تامفاجا
چنگ در دلبر زنی

سماع روح ، نه درعلوم منقول باشد ونه درعلوم معقول:

سماع روح عاشق را
نه از نقل آورد ناقل
شعاع شمع حکمت را
نه ازعقل آورد بزدان

عشق، نه‌در شرع میسراست و نه‌در آب و گل این جهان :

عشق بازیچه و حکایت نیست
درره عاشقی، شکایت نیست

هر که عاشق شناسد از معشوق
قوت عشق او بغایت نیست

چون وصیت کنم بعشق ترا
که مرا نوبت وصایت نیست

عشق مارا ولایتی داده‌ست
که کسی را چنان ولایت نیست

هر کرا عشق نیست دردل و جان،
دردل و جان او هدایت نیست!

عشق درعقل و علم در ناید
عشق را عقل و علم رایت نیست

عشق را بوحنیفه درس نگفت
شافعی را درو روایت نیست

عشق حی است بی بقا و فنا
عاشقان را ازو شکایت نیست

عشق حسیست از بیرون بشر
عشق را آب و گل کفایت نیست!

یکساعت عشق، صد سال عقل را بس است :

ای زآب زندگانی
آتشی افروخته -

واندرو ایمان و کفر
عاشقانرا سوخته

ای تف عشق تو یکساعت
بجانها نداخته

هرچ درصدسال، عقل ما
زجان اندوخته!

مالک‌را دعوت میکند تا از دنیای علمای ظاهر، بسوی صحرای روحانی بیاید :

بیاتا اهل معنی را
درین عالم بغم بینی

بیاتا لطف ربانی و
احسان و کرم بینی

همه صحرای روحانی
پر از مردان حق بینی

زصوت وذوق داودی
همه جانهاخرم بینی
نبینی درمسلمانی
بجزرسمی و گفتاری
زافغان مسلمانان
درین مردان رقم بینی

واز عقل وجان ودل ، وهمه ظواهرفارغ شود :

ناشده بی عقل وجان ودل ، درین ره کی شوی
محرم درگاه عشقی ، بابت زنار گرد !

رندان سحرگاهی رادر یابد :

ایامعمار دین ، اول -
دل ودین را عمارت کن

پس آنگه خیزو رندان را
سحرگاهی زیارت کن
بسیم وزر ، خراباتی
همی باتو ، فرونا ید
توبارند خراباتی
بجان ودل تجارت کن !

ضرورت فراغ از ظواهر ، سنائی راسایل به قلندری میکند :

برخیزا یسنائی ، باده بخواه وچنگ
اینست دین ماوطریق قلندری
مردآن بود که داند هرجای آی خویش
مردان بکارعشق نباشند سر سری

ضرورت فراغ از ریا ، وا نبوه مردمان صورت پرست ، اورا بسوی مستی وملامت جویی می کشاند :

ای سنایی دل بدادی
درپی دلدارباش
دامن او گیر ، واز-
-هردو جهان ، بیزارباش
مستی وعشق حقیقی
را بهشیاری شمر
نزد نادان مست ونزد -
زیرکان ، هشیارباش

از سر کوی حقیقت
بر مگردد راه عشق
با غرامت همنشین و
با ملامت یار باش

عاشق از درد هجران چه ، بلکه از بند وصل وارسته میشود :

شرط مردان نیست ، در عشق جانان داشتن
پس دل اندر بند وصل و بند هجران داشتن
عشق نبود در ادا روی صبر آمیختن
عشق چبود؟ ذوق را همدرد درمان داشتن!

عشق جز به عشق نیازمند نیست :

جز آتش عشق نیست بر این مایهٔ عشق
این نیست بتا مایه و سرمایهٔ عشق

مثال شمع را می‌دهد :

ور همی باید ت کله ناچار
همچو شمع ، آن کله ز آتش دار
کانکه در عشق شمع ره باشد
همچو شمع آتشین کله باشد !

تسلیم و توحید در عشق

باین گونه ، به معنی سخنان او ، در بارهٔ توحید ، و جستجوی خشنودی ذات یکتا که در «حدیقه» آمده ، دانسته میشود :

بحقیقت شنونه از سر جهل
نیست این نکته بابت نا اهل
کاین همه رنگهای پر نیرنگ
خم وحدت کند همه یکرنگ
پس چو یکرنگ شد همه او شد
رشته بار یک شد چو یکتو شد
دل و جانش نهفته شد حق جوی
شد زبانش بحق «انا الحق» گوی
کانکه خشنودی احد جوید
نور توحید در لحد جوید
لحدش روضهٔ بهشت شود
در دو چشمش بهشت .. شود
عشق و آهنگ آن جهان کردن
شرط نبود حدیث جان کردن

آنکسانی که مرد این راهند
از غم جان و دل نه آگاهند
چون گذشتی ز عالم تگ و پوی
چشمه زندگانی آنجا جوی
تو نداری خبر ز عالم غیب
باز نشناسی از هنرها عیب
حال آنجای صورتی نبود
چون دگر کار عادتی نبود
جان بحضرت رسد ، بیاساید
وآنچه کژست راست بنماید
چون رسیدی بحضرت فرمان
پس از آنجا روانه گردد جان
رخش دین آشنای داغ شود
مرغ وار از قفس بباغ شود
با حیات تو دین برون آید
شب مرگ تو روز دین زاید

در بیان شب دوشینه، از معراج عاشق مستانه سخن میگوید:

دوش مارا در خراباتی
شب معراج بود
آنکه مستغنی بد از ما
هم بما محتاج بود
عشق ما تحقیق بود و
شرب ما تسلیم بود
حال ما تصدیق بود و
مال ما تاراج بود !

واین بود تسلیم و جدا نگیز پدر یکتا پرستان، ابراهیم خلیل الله

چون عنانرا بدست حکم سپرد
آتش سی و هفت روزه بمرد
آری آری چو دوست آن باشد
نار نمرود بوستان باشد

در دم قربت، عاشق را باید که من و تو بگذارد و از او، او را بخواهد:

چون ترا بارو، اوی بردرگاه
آرزو زو مخواه، او را خواه!
چون خدایت ز دوستی بگزید
چشم شوخ تو دیدنی همه دید

بر نگیرد جهان عشق «دوئی»
چه حدیث است این «منی و توئی» ؟
نیست درشرط اتحاد نکو
دعوی دوستی وپس «من و تو» !
بند ه، کی گردد آنکه باشد حر
کی توان کرد ظرف پر را پر !

عشق تحمل دویی را ندارد :

بر نگیرد جهان عشق دوئی
چه حدیث است این حدیث توئی ؟ !

خود پرستی بت پرستیست :

حقیت بت پرستست آن
که در خود هست پندارش
پرست از بت پرستی چون
در پندار در بندد

بسا پیرمنا جاتی
که برمرکب فروماند
بسا رند خراباتی
که زین برشیر تر بندد !
برو همچون سنائی باش
نه دین باشی و نه دنیا
کسی کو چون سنائی شد
در این هردو در بندد !

عشق آزادیست :

از حلال و از حرام، گذشته ست کام عشق
هستی و نیستی ست، حلال وحرام عشق
تسبیح ودین وصومعه آمد نظام زهد
زنار کفر ومیکده آمد نظام عشق
آزاده ما نده ایم، ز کام و هوای خویش
تا گشته ایم از سرمعنی غلام عشق
زان دولتی که بی خبران را نصیبه ایست
کم باد نام عاشق و گم باد نام عشق !

آزادی ازهمه ظواهر ومعنی ظاهری صواب وخطا :

آنجان بود شریف
که دم دم، زدست «دوست»

هر لحظه ، جام جانم
زلال بقا کشد !

مرد آن بود که در —
— ره پاکی ، چوعاشقان

خط بر سرصواب و
قلم بر خطا کشد !

آزادی از معنی ظاهری کفر و دین :

هر که بر روی تو باشد
عاشق ، ای جان جهان
با جهان جان نباشد بود
او را ، هیچکار !
عالم کون وفساد ، از —
— کفر ودین آرامته ست
عالم عشق از دل
بریان و چشم اشکبار

وآن زمان است که درعشق جان دهد :

ای سنایی کفرودین در
عاشقی یکسان شمر

جان ده اندر عشق وآنگه
جانستان را جان شمر !

پس این راه را می گزینند :

خیزیم وبرویم از پس یار
گیریم دوزلف آن دلارام
گردیم مجاور خرابات
چندان بخوریم بادهٔ خام

کزمستی وعاشقی ندانیم
کاندر کفریم یادر اسلام
گردی گفتیم ، خاصگانیم
امروز شدیم ، جملگی عام

امروز زمانه خوش گذاریم !
تافردا چون بود سرانجام ؟!

نیستی و هستی عاشق

در قصیده معروف بنام «کنوز الحکمه و رموز المتصوفه» در معنی لااله الاالله» بیان «لا» را می دهد، و سرانجام عشق و حال عاشق را می گوید:

طلب ای عاشقان خوش رفتار
طرب ای نیکوان شیرین کار

زین سپس دست ما و دامن دوست
بعد ازین گوش ما و حلقهٔ یار

در جهان شاهدی و ما فارغ!
در قدح جرعه یی و ما هشیار!

خیز تا از اب روی بنشانیم
گرد این خاك تودهٔ غدار

وز پی آنکه تا تمام شویم
پای بر سر نهیم دایره وار

پس بجاروی «لا» فرو روبیم
کوکب از صحن گنبد دوار

تا زخود بشنود، نه از من و تو
«لمن الملك واحد القهار!»

همچو نه رود قصد چرخ مکن
با دو تا کرگس و دو تا مردار

کز دو بال سریش کرده نشد
هیچ طرار جعفر طیار

عقل در کوی عشق ره نبرد
تو از آن کور چشم، چشم مدار

کاندر اقلیم عشق بیکارند
عقلهای تهی رو پر کار

کی توان گفت سر عشق بعقل
کی توان سفت سنگ خاره بخار

نکند عشق، نفس زنده قبول
نکند باز، موش مرده شکار

از ره ذوق، عشق بشناس
آن موسی زراه موسیقار

عاشقان را از عشق نبود رنج
دیدگان را ز نور نبود نار

جان عاشق نترسد از شمشیر
مرغ محبوس نشکهد ز اشجار

زانکه بر دست عشق باز اند
ملک الموت گشته در منقار

مطلب را در بیتی خلاصه کرده است :

تا در ره عشق ، چون آتش و آب
از خود نشوی نیست به هستی نرسی

معراج عاشق دار منصور حلاج است (۲۴۲-۳۰۹ ه.ق) که ریختن خونش، نشود و نیم قرن پیش از سنایی در بغداد ، از روی حکم اهل ظاهر حلال شمرده شده بود

ایدل ار عقبات باید ،
دست از دنیا بدار
پاکبازی پیشه گیرو
راه دین کن اختیار
گر چو بوذر آرزوی
تاج داری رو ز حشر
دار چون منصور حلاج
انتظار تاج دار
از حدیث عشق جان
باز ان مزن هر خیره لاف
تا تو اندر بند عشق
خویش باشی استوار
نیست عشق لایزالی را
در آن دل هیچکار
کوهها وز اندر صفات
خویش ، ماند ست استوار
هیچکس را نامده است از
دوستان در راه عشق
بی زوال ملک صورت
ملک معنی در کنار !
هر که در میدان عشق
نیکوان گامی نهاد
چار تکبیری کند
بر ذات او ، لیل و نهار

ابلیس در تن آدمی و دو صد فرعون در نهاد اوست تا «الاالله» بگوید ، و حال را با قال یکی کند:

زیر دام عشوه تا چند
ای سنائی دم زنی؟!
گاه آن آمد یکی کاین
دام و دم برهم زنی!
با تواند ر پوست باشد
بی گمان ابلیس تو
تا تواند ر عشق دم در
خانهٔ آدم زنی
گوئی: «الاالله» و آنگاهی
ز کوته دیدگی
گه رقم بر علم و گاهی
تکیه بر عالم زنی
در نهاد تو دو صد
فرعون با دعوی هنوز
تو همی خواهی که چون
موسی عصا بر یم زنی
نشنود گوش تو هرگز
صوت موسیقار عشق
تا تو در بزم مراد
ـ خویش زیر و بم زنی
حال را با قال همره کن
تو اندر راه عشق
ورنه چون بیما یگان
تا کی دم مبهم زنی؟

و اینک احوال عاشقان حق:

زخم خواران حکم، چون سندان
رخ بکرده ز ضعف، چون سوهان
چون همی عشق آنجهان دارند
همچو شمعند و سر ز جان دارند
پیششان روزگار چون بنده
دهر از انفاسشان فزاینده
هر کجا ذکر او بود، تو که یی؟
جمله تسلیم کن بدو، تو چه یی؟

مال و تن را بکرد گار سپار
تا درون سرای یابی بار

ندیدن ما و من را:

بگذر از گفتار ما و من که لهو است و مجاز
عاشق مجبور را زیبا نباشد ما و من

ندیدن خودی را و من و تو را:

با «خودی» هردو دیو و وش باشیم
بی «من و تو» من و تو خوش باشیم

خودی یعنی هستی، نفس در راه حق حجاب باشد:

در ره دین تنت حجاب تو است
هستی تو، برت نقاب تو است
هستی خویش را ز ره برگیر
تا شوی بر نهاد هستی سیر!

عاشق را گوید که میان تو و دوست حجاب «تو» ستی، آنرا زیر پای در آر!:

از تو تا دوست نیست ره بسیار
ره تونی پس بزیر پای در آر

از ازل، پیش عشق، همت و زور
خود کمر بسته زاده اند، چو مور
جهد کن تا چو مرگ بشتابد
بوی جانت ز کوی او یابد

زیر پای آر گوهر جانت
تا بدست آید آب حیوانت
با دل و جان نباشدت یزدان
هردو نبود ترا همین و همان

نفس را سال و ماه کوفته دار
مرده انگارش و بجا بگذار

چون تو فارغ شدی ز نفس لئیم
برسیدی بخلد و ناز نعیم
پیش آنکس که عشق برسر اوست
کفر و دین هردو پرده در اوست

پس عاشق خود را فنای معشوق کند، در عشق نیست شود، و آنگاه در عشق وجود و هستی پذیرد، یعنی که بی رنگ شود و رنگ عشق گیرد، و بی نام شود و نام عشق گیرد:

وجود عشق عاشق‌را
وجود اندرعدم سازد
حقیقت نیست آن عشقی
که هر هستی رقم سازد
نسازد عشق رنگ ازهیچ
روبی ، بهر مخلوقی
که‌رنگ‌عشق بی‌رنگی
وجوداندر عدم سازد
جمال عشق آن بیند
که‌چشم ، سرکند بینا
سماع وصل آن بیند
که‌گوش سر، اصم‌سازد
علم بودن ، بعشق اندر
مسلم نیست ، جزآنرا
که همچون کوس، جای‌خورد
زبیرون شکم سازد!
بهر عشق ،درملک --
خدا ،آن‌دهخدا گردد
که‌شادی خانهٔ‌دل ،در
میان شهر غم سازد !
نشست‌عاشق اندربت -
کده،واجب کندزیرا
که‌آه عاشقان‌ازبت —
کده ، بیت‌الحرم سازد !
هرآن چشمی که‌عشق از
قبله خود، سرمه‌یی دادش
سرآن تا جور بیند
که‌برخا کش‌قدم سازد!

قربانی در عشق :

پاکبا زی وجان‌بازی عاشق رابیان می کند:

ای‌سنا نی کی‌شوی‌در
عشقبازی‌دیده باز
تانگردی ز هوای
دل ، براه دیده‌باز

زانکه عاشق رانیازآنگه
شفیع آید بعشق
کزسرپیش ،زکل
کون ،گردد بی‌نیاز
نیست حکم عقل جایز
یکدم اندرراه عشق
زانکه بیرونست راه‌او
زفرمان وجواز
رنج‌عاشق ، باز کی گردد
بدستان‌و فسون
شام عاشق،صبح کی گردد
بتسبیح و نماز
عاشق آن‌باشد که کوتاهی
نجوید بهرروز
گرشب هجران شود
جاوید برجانش دراز
ای‌دل ارچون‌سرو ،بالان
نیستی‌درراه عشق
دست را،زی گلستان
وصل معشوقی میاز!
تابوصف جان،خرد
بازان‌بوددرراه‌خود
عشق جانان‌مرترا
هرگز نگردد دلنواز
جان‌شیرین بربساط
عاشقی ،بی تلخی‌یی
درهوای مهرجانان
پاکبازی کن، بباز!

معنی‌جانبازی منصورحلاج‌آن‌بود، که‌سر بریده‌به عوام‌سخن نمی‌گوید:

دلبر جان‌ربای عشق آمد
سر برسر نمای عشق‌آمد
عشق باسر بریده‌گوید راز
زانکه داند که‌سربود غماز

عشق هیچ آفریده را نبود
عاشق جز رسیده را نبود
خیز و بنمای عشق را قامت
که مؤذن بگفت «قدقامت»
عشق گویندهٔ نهان سخنست
عشق پوشندهٔ برهنه تنست

چنان مشهور است که بایزید بسطامی «سبحانی» گفته بود یا خون دل منصور حلاج بر زمین ریخته «اناالحق» نوشته بود . سنایی ثنای خدای را می گوید :

مقدسی که قدیم است از صفات و کمال
منزهی که جلیل است از نعوت جلال
هزار نافهٔ مشک ازل دهد هر شب
برای نفحهٔ عشاق بر جنوب و شمال
نهاده در دل عشاق سرهای قدم
چگونه گوید سر ازل زبان کلال ؟
هرانکه شربت «سبحانی» و «اناالحق» خورد
بتیغ غیرت او کشته در هزار قتال

در حدیقه نیز بیان حال پاکان ومعنی وجد بایزید ومنصور حلاج را می آرد وشرح میدهد که حکمت جانبازی منصور آن بود که راز میان او وباش فاش نشود :

تنقیت کردن نفوس از بد
تقویت کردن روان ز خرد
رفتن از منزل سخن کوشان
برنشستن بصرخاموشان
رفتن از فعل حق سوی صفتش
وز صفت زی مقام معرفتش
آنکه از معرفت بعالم راز
پس رسیدن بآستان نماز
بانیاز آنکهی که گشتی یار
دل برآرد ز نفس تیره وما ر

دردرون تو،نفس دل گردد
زان همه کرده ها خجل گرد .
خان‌ومانش همه براند ازد
در ره استحا نش بگدازد

درتن توچو نفس تونگذ اخت
دل‌بتد ریج کار خویش بساخت

پس ازوحق نیاز بستاند
چون نیا زش نماند حق ماند

نه زبیهوده گفت ونا دانی
بایزیداربگفت «سبحانی ! »

پس ز با نیکه را ز مطلق گفت
راست جنبید کو « انا الحق» گفت

راز خود چون زروی داد به پشت
راز ، جلا د گشت او را کشت

راز ، چون کرد نا گها نی فاش
بی ا جا زت ، میا نهٔ او با ش

روز را ز ش چو حق نما ی آ مد
نطق ا و گفتن خد ا ی آ مد

صو رت ا و نصیب د ا ر آ مد
سیرت ا و نصیب یا ر آ مد

جا ن جا نش چو شد تهی ز او از
خون د ل گشت بر نها ن غما ز

در حقیقت ، عشق‌وعاشق‌و معشوق یکی است :
عشق ذات وصفات، شرکت نیست
بت پرستیدن ازسیه رو ئیست

عشق هم عاشقست وهم معشوق
عشق دورویه نیست، یکروئیست!

و نیز می گوید :

زانکه عشق وعاشق ومعشوق
بیرون ز یکن صفات ،
یکتن اند ، ای بیخرد
نز روی نقش ، از روی ذات !

پس باید زنگار را از آیینه سترد :

کرامعشوق جزعشقست از آنست
که او آیینهٔ زنگار دارد
نه هموار است راه عشق آنکس
که با جان عشق را هموار دارد

در عالم وجد احوال خود را می گوید :

گرچه از جمع بی نیازانیم
عاشق عشق و عشقبازانیم

نفس را باید نقش شاد روان (یعنی خیمه گاه) بشمار آورد و شهوت را قربان کرد ، تا عشق معشوق و عشق را یکی دید :

خیز تا در صف عقل و
عافیت ، جولان کنیم
نفس کلبی را بدل بر ،
نقش شاد روان کنیم

دشنهٔ تحقیق بر
داریم ، ابراهیم وار
گوسفند نفس شهوانی
بدو قربان کنیم !

عاشق ومعشوق وعشق
این همه رادر یك صفت
گه زلیخا ، گه نبی ،
گه یوسف کنعان کنیم

روح با طن گر چو یوسف
که شده است از پیش ما
ما چو یعقوب از غمش ،دل
خانهٔ احزان کنیم

نار عشق و بادعز م و
خاك دانش وآب جزم
عالم علم سنایی ، زین
چهار ارکا ن کنیم

گاه رزم آمدبیا
تا عزم زی میدا ن کنیم
مردعشق آمدبیا
تا گرد او جولان کنیم

چنگ درفتراك آن
معشوق عاشق کش زنیم
پس لگام نیستی را
بر سر فرمان کنیم

خاکپای مرکب -
عشاق را ، از روی فخر
تو تیای چشم شاهان
همه کیهان کنیم

و این است معنی عشقی که ازلی بوده :
پیش از آن کادم نبود و
نام آدم کس نبرد
در دماغ عاشقان بود ست
از بن سودا خمار
عقل را تقدیر چون
از پرده بیرون کرد، گفت :

(c) ketabton.com: The Digital Library

گرد هر عاشق مگرد
ای محتضر ، هان ز ینهار !
زا نکه ایشان د ر جها ن
د یو ا نگا ن حضر تند
بند ایشا را نشا یی
د ست از ایشا ن بازدا ر !
گر زتو بندی بد ی
بر پای مجنو ن در عر ب
عشق لیلی را ندا د ی
جای در دل خوا ر خوار !
لا چرم چون راه د ا د
از درد ، دردل عشق را
بر کشید از عشق لیلی
تیغ بروی صد هز ا ر

این مطلب را در حدیقه در مقا م اندر زگو ید :

نیستا نی که برد ر ش هستند
نه کمر بر درش کنو ن بستند

کز ا زل پیش عشق همت وز ور
خود کمر بسته زا ده ا ند چو مور
جمله ا عضات را به بند در آر
جان و ا سبا ب جملگی بسپا ر
ای بجاه غرور ماه ا سیر
بر تو د یو هوا بر ست ا میر
خیز ، کاین خا کدا ن سرا ی تو نیست
این هو س خانه ایست ، جای تو نیست
چکنی بیهده بسا طنشا ط
اندر ین صد هز ا رسا له رباط ؟

گر قبای فنا ، بخواهی سوخت
برکش از سر قبای آدم دوخت
خویشتن را از ین قفس برهان
بنما از خلیفتی برهان
باش گنجور در نشیمن خاک
ورنه بگذر ز انجم و افلاک !

عاشق را باید که از خودرهایی یابد :

چشم روشن باد مان کزخود رهایی یافتیم
در مغاك خاکتیره ، روشنائی یافتیم

از خود چه ، بلکه از ان محبت که از جانب اوست رهایی یابد و همه محبت از سوی، معشوق شودچنانکه آب جوی آب دریا شود :

غاب عشق هست مغلوبش
خود ترا شرح داد مقلوبش
ابر چون زآفتاب دور شود
عالم عشق پر زنور شود
ابر چون کبر مظلم است و کدر
کاب در جمله نافعست ومضر
اندك او، حیات انسان است
باز بسیارش آفت جان است
بس موحد محب حضرت اوست
که محبت ، حجاب عزت اوست
ای محب وصال حضرت غیب
تا نجوئی وصال طلعت غیب
نکشی شربت ملاقاتش
نچشی لذت مناجاتش
پردهٔ عاشقان رقیق تر است
نقش این پرده ها دقیق تر است

دست وپائی همی زن اند رجوی
چون بدر یارسی ، زجوی مگوی

این است معنی فنا از خود :

کسیرا که سر حقیقت عیان شد
مجازصفای وی از وی نهان شد
نشان آن بود بروجود حقیقت
که نام وی از زنیستی بی نشان شد
نه بینی که هرکاو زخود گشت فانی
قرین قضا گشت و صاحب قران شد

مرگ عاشق وآخرت عاشق

واین است معنی تجرید که آغاز توحید است :

هرکه خواهد ولایت تجرید
وانکه جوید بدایت توحید
ازدرونش ، نبایدآسایش
وزبرونش ،نشاید آرایش
آن ستایش کهدرنمایش اوست
برگ آرایش ستایش اوست

حالی است که به نیستی عاشق در معشوق ،و بی نشان اودرنشان معشوق منتج می شود:

اگر ذاتی تواند بود
کز هستی توان دارد
من آن ذاتم که او از نیستی
جان وروان دارد

وگر هستی بود ممکن
که کم از نیستی باشد
من آن هستم که آن ازبی
نشانیها ، نشان دارد

عاشق درنیستی نفس ، چون اسپند درآتش هست شود ، یعنی درهستی عشق :

پیش مردان راه ، رخ مفروز
خویشتن راتوچون‌سپند بسوز

آن جمال تو چیست ؟ مستی تو!
وان سپند توچیست ؟ هستی تو !

خویشتن را د ر این طلب بگدا ز
د ر ره صدق جان و دل د ر باز

جهد کن تاز نیست هست شوی
و ز شر ا ب خـدای مست شوی

هر که آزا د گر د د آنجا یست
حلقه د ر گوش وبند بر پا یست

لیکن آن بند به که مرکب بخت
لیکن آن حلقه به‌که حلقه و تخت

معنی بهشت ، عوام را چیزی است وعاشقان را چیزی :

مرغ وحور از بهشت‌ا بدان است
حکمت ودین بهشت یزد ان است

نبود جز جمال ایز د قو ت
عاشقا نرا بجنت ملکو ت

د زمقام منا جا ت می گوید :

در بهشت فلك ، همه خاما ن
در بهشت تو ، دو ز خ آشا مان

پس عاشق راست که‌از آرز وی بهشت ، ، آزاد شو د :

زاشده در بهشت ودارسلام
چو ن سلا مت بود ،نیا فته کا م؟

چون ازین هر دو فارغ آئی تو
آنگهی ، خیر را بشا ئی تو

ودر مناجات می گوید :

خنده گریند عاشقان از تو
گریه خندند عارفان ازتو
بردرت خوب وزشت را چکنم؟
چو نتو هستی بهشت را چه کنم ؟

عشق بهتر است از خلد ، وزیرکی کار ابلیس است، عاشقی کار آدم ،ورنه دل وعقل وجان تا به عشق تسلیم نشوند ، بیهوده اند :

دل خریدار نیست جزغم را
آن بنشنیده ای؟ که آدم را ،
عز علمش سوی جنان آورد
باز عشقش بخاك دان آورد ؟
چون رهٔ عشق رفت ، سلطان شد
چون ره خلد رفت ، عریان شد
عشق در پیش گیرو دل بگذار
که زدل خیره برنیاید کار
زیرکی دیو و عاشقی آدم
این بمان تابدان رسی دردم
عاشقی بستهٔ خرد نبود
علت عشق نیك و بد نبود
مرد را عشق تاج سر باشد
عشق بهتر زهر هنر باشد
عقل عزم احاطت وی کرد
عزت عشق پای او پی کرد !

عاشق دگران را بگذارد ، ودر پی سلامت نباشد ، وازمرگ نترسد ، زیرا هر که ازعشق زنده شود ، هرگز نمیرد :

عشق و بس التفات زی دگران
سوی غیری بغافلی نگران

هر که او مدعی بو د در عشق
هست بیداد کرده او بر عشق
عشق را راه بر سلا مت نیست
دره عشق استقا مت نیست
عشق را بیخود ی صفت با شد
عشق را خون دل صلت باشد
هر کجا عشق چهره بنما ید
دل وجا نش بجمله بر با ید
کس نیا ید به عشق بر پیر و ز
عشق عنقای مغربست امروز
چون بترسی همی ز مردن خویش
عا شقی با ش تا نمیر ی پیش
که اجل جان زبر کان رابرد
هر که از عشق زنده گشت نمرد

این است معنی مرگ مرعاشق را و معنی « موتوا قبل أن تموتوا » یعنی بمیرید پیش ا ز آ نکه بمیرید ، ومطلب از آن آزاد شدن از زندگانی جهان گذران است پیش از آنکه اجل فرا رسد :

بمیر ای حکیم از چنین زندگا نی
کز این زندگانی چو مردی بمانی
ازین زندگانی ، زندگانی نخیزد
که گرگست وناید زگرگان شبانی
درین خا کدان پر از گرگ تا کی؟
کنی چون سگان ، رایگان پاسبانی !
بیك روزه رنج گدائی نیر ز د
همه گنج محمود ز ابلستانی
بدان عالم پا ك مرگت رسا ند
که مرگ است سرمایهٔ زند گانی
بجز مرگ، باجان عقلت که گوید؟

که تو میزبان نیستی ، مهمانی !

درحدیقه گوید :

پیش مردن بمیرد تا برهی
ور نمردی ، وزو بجان نرهی

عاشق پس از فراغ از ساز وبرگ جهان ، دیگر از روبرو شدن به اجل نهراسد :

چون ازین شاخها شدی بی برگ
دست را در کمر زنی با مرگ
نشوی مرگ را دگر منکر
یابی از عالم حیات خبر
دست تو چون بشاخ مرگ رسید
پای تو گردد کاخ برگ دوید

درین صورت ، مردن جسم ، زادن جان می شود ، و عاشق از مرگ بدل وجان استقبال میکند:

درجهانی که عقل وایمانست
مردن جسم ، زادن جانست

تن فدا کن که درجهان سخن
جان شود زنده چون بمیرد تن
دشمن حق تن است، خاکش دار
قبلهٔ حق دلست، پاکش دار
مرگ هدیه ست نزد داننده
هدیه دان میهمان ناخوانده
سوی دین، هدیهٔ خدایش دان
آنکه ناخوانده آیدت مهمان
مرگ چون رخ نمود ، هیچ منال
بدل و جان همی کن استقبال

مرگ عاشق ،مرگ نیست، زیرا مرگ درآن زمان خود مرده باشد :

روزی آخر ز چرخ پاینده
هم توسائی وهم بساینده

گر ترا از حواس ، مرگ برید
مرگ هم مرگ خود بخواهد دید
هاون ارچند چیز ها ساید
هم بسوده شود چو وقت آید

باین معنی ، عاشق را گوید تا مرگ را حق بداند

مرگ را جوی کاندرین منزل
مرگ حقست و زندگی باطل

این حکایه را می آرد :

عاشقی را یکی فسرده بدید
که همی مرد و خوش همی خندید
گفت کاخر بوقت جان دادن
چیست این خنده و خوش استادن
گفت خوبان چو پرده برگیرند
عاشقان پیششان چنین میرند

عشق برتر ازمرگ ،وچون ملك الموت است مرگ را :

آتش بارو برگ باشد ، عشق
ملك الموت مرگ باشد ،عشق

و عاشق را مرگ نیست :

پایان عاشقی نه پدید است تا ابد
پس سال وماه و وقت دراواز کجا بود
آنرا که زندگیش بعشق است ،مرگ نیست
گرگز همان مپر که مرا و را فنا بود

وآن منزلی است که عشق بر دل سلطنت کند :

ای عشق تو بر دلم خداوند ،
من بندهٔ عشق جاودانم !

عیسی علیه السلام، راه جمعهٔ صلبوت را پیمود ،و آماده شد که ناسوت یعنی شخص آدمیزاد او بر دار کشیده شود(و خدای او را از دار نجات داد)و او را هستی جاودان نصیب شد:

بر در شه گدای نان خواهد
باز عاشق غذای جان خواهد
عاشقان جان و دل فدا کردند
ذکر او روز و شب غذا کردند

کی ز«لاهوت» خود بیابی بار
تات «ناسوت» بر نشد بردار
زآنکه عیسیت را سوی «لاهوت»
«هست» در راه جمعهٔ صلبوت

نیست کن هرچه راه ورای بود
تات دل خانه خدای بود!

و این حال مخلصان است، که خدای مقصد خلقت ایشان را عشق فرموده:

کی تبه گرداندش هرگز بدست کارروز
صورتی کایزد برای عشقبازی آفرید!

و عاشق را باید که همه دوست شود:

تا در چمن صورت خویشی بتماشا
یك میوه زشاخ چمن دوست نگیری

از پوست برون آی و همه دوست شو، اینرا
کانگه که همه دوست شوی، هیچ نمیری

و از می عشق یزدان، هرگز هشیار نشود:

خواهی که بیاسائی
مانند سنائی تو
هرگز ز می عشقش
هشیار نباید شد!

در «حدیقه» سخن از زبان کی ابلیس گفته است و در دیوان بیان حال ابلیس را از زبان وی می آرد، چنانکه منصور حلاج از زبان ابلیس بیان کرده بود:

با او دام بمهر و مودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

در راه من نهاد، نهان دام مکر خویش
آدم میانه حلقهٔ آن دام دانه بود
میخواست تانشانهٔ لعنت کندمرا
کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود
بودم معلم ملکوت اندر آسمان
امید من بخلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال، بطاعت بوده ام
وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود

(c) ketabton.com: The Digital Library

در لو ح خواند ه ام کـــه یکی لعنتی شـود
بود م گمان بهر کس و برخودگمان نه بو د
آدم‌ز خا ك بود من از نور پا كاو
گفتم یگانه من‌بوم‌و اویگانه‌بود
گفتند ما لکا ن که :نکردی‌تو سـجد ه ا ی !
چون کر د می ، که بامنش‌این در میان نبود ؟

چو ن سخن از « مکر» خیرالما کرین‌آمد ه ، درینجا به«حدیقـه» رجوع میکنیم و کلما ت « حدیقه»هم به پیرو ی منصور حلاج است که گفته بود« ترا تو صیه میکنـــم‌تا به مهر خدای غر ه نشو ی ، و ایمن نبا شی »:سنا یی در مناجات‌می گو ید :

امن و مکر تو هر دو یکسا نست
عاقل از مکر تو هراسا نســت
ایمن از مکر تو نشاید بو د
طاعت و معصیت ندارد سو د

می خواهد احوا ل عاشق را د رسخن آرد ،اما می داند که بایداز کار منصور عبر ت بگیرد ، و ازگفتن نگفتنی ها زبا ن باز دارد :

چنان گشتم ، که نشنا ســـد
کسم جز بیچگو نه چـــو ـ ن
که ذات من ، نه تن دا ر د
نه دل دارد ، نه جان دارد !
دوصد بر هان فـــزو ن دارد ،
خرد بر نیستی مـــــــن
بهر بر هان که بنما یـــد
دو صد گو نه بیـان دارد !
که داند تا چـــه چیز م مـــن
که بار ی من نمی دانـــــم
وگر چه نیك اند یشـــم
که ذا ت من ، چه سان دارد؟
نگنجم در سخن پس مـــــن
کجا در گنجد ، آنکس کـــا و
بدستی در ، مـکا ن دا ر د
بدستی در ، ز مـــا ن دا رد
اگر بسیار بیند یشی
خرد باشد از او عاجز
کجا بر آسما ن تا نـد ـ
ـشد آنکو نردبا ن دارد

(c) ketabton.com: The Digital Library

خرد کمتر از آن باشد
که «او» درو ی کند منزل
مغیلان چیست تا سیمر غ
درو ی آشیا ن دارد ؟

خرد را آفر ینند او
کجا اندر خرد گنجد
بنان در خط نگنجد ار
چه خط نقشس از بنان دارد !

خرد چو ن جست یکچند یشس
باز آمد بنو میدی

چه چیز است اندرین دلها
که دلها رانوا ن دارد ؟
ورای هست ِ نیست و گفت
وخاموشی واندیشه

ورای این و بر تر زین
هزارا ن ره مکان دارد !
معانی و سخن ، یك با دگر
هرگز نیا میزد ،
چنان چو ن آب و چون رو غن
یك از دیگر گرا ن دارد !
معانی را اسا می نه ،
اسا می را معانی نه ،
وگر نه گفته گفتـــــی
آنچه در پرده نهان دارد !

همی‌د ردم‌از آن آید
که حالم ، گفت نتوانم

مراتنگی سخن در «گفت»
سست و ناتوا ن دارد !
معا نیها ی بسیار است
اندر دل مرا لیکن
نگنجد چو ن سخن در د ل
زبان راتر جمان دارد !
مرا، هر گه، سخن گویم
شود عالی سخن‌لیکن

نگهبا نم خرد باشد
زگفتی کان زیان دارد

دریغا آن سخن ها یی
که دانم گفت نتوانم
وگرگویم از آن حر فی ...
جهانی کی توا ن دارد

بجا یی می رسد که کو تا هـی‌بیان و گمان ، آد می را در مـــی یابد :

از هر چه گمان برد دلم، یار نه‌آن بود
پندار بدآن عشق‌ویقین جمله‌گمان بـــود

در جستجو ی‌معشو ق سراسیمه میشود و گر داگرد زمین را (که مد ور می شناسد) وآسمـــا ن‌را می جوید :

ما رازعشق کرد ی
چون آسیا ی گر دان
خود همچو دانه گشتی
در ناو آسیا یی
که در زمین دلها
پنهان شو ی چو پروین
گاه از سپهر جا نها
چون ماه نو بر آئی
گویی : مرا بجو یی
آخر کجا بجویم ؟
در گرد گو ی ارضی ؟
یا حلقهٔ سمایی ؟

مجنو ن وار سخن‌می گوید...
ای مسلمانا ن ، ندانم
چارهٔ دل چو ن کنم !
یا مگر سو دای ـ
عشق او، زسر بیرو ن کنم
آتشی دار م درین دل
گر شر ار ی برزنم
آب دریا هابسوزم
عالمی ها مون کنم
مسکن‌من، در بیابا ن
مونس من آهو ا ن
هر کجا من نی زنم
از خون دل جیحو ن کنم !

غرق بحر محیط عشق میشود :

ای مسلما نا ن، مرا
در عشق آن بت غیر ت است
عشق باز ی نیست کاین خود
حیر ت اندر حیر ت است
عشق دریا ی محیط و
آب دریا آتشست
مو جها آید که گو یی
کو همها ی ظلمت است
د رمیان لجه اش سیصد
نهنگ داور ی
بر کرا ن ساحلش صد
اژدها ی هیبت است
کشتیشس از اند هان و –
–لنگر ش از صا بری
باد بانشس رو نها ده
سو ی باد آفت است !

ناگها ن لطف ایزد نجاتشس می‌دهد:

مرده بود م غر قه گشتم
ای عجب زنده شد م
گو هری آمد بدستم
کشس دو گیتی قیمت است

خلاصهٔ طریقت عاشقا ن

این همه راز های مرا حل عشق‌را در حدیقه بیان میکند :

عشق را رهنمای ور ه نبود
در طریقت سرو کله نبود
عشق معشو ق اختیاری نیست
عقد زانسا ن که‌توشماری‌نیست
عشق راکس و جود نشناسد
هر دلی راوطن نه بر باشد
گرنکو بنگری ، نه جای شك‌است
عشق را ر ه و رای نه فلـك‌است
سو ی آن ، کفر و دین‌و زشت‌ونکو ست
که زدین نقشس بینـــد از د ل‌پو ســـت

نقد عشق از سرا ی ار واحست
نه ز اشخا ص و شکل اشباحست !
راه نایافته ، یافتن است
عشق بی‌خویشتن ، شتافتن‌است
کفر ودین ، عقل ناتمام بو د
عشق باکفر ودین، کدام‌بود ؟
هر چه در کائنا ت جز و و کل‌اند
در ره عشق طاقهای پل انـــد
عاشقی ، خود نه کار فرزانه‌است
عقل در راه عشق دیوا نـــه است
در رهٔ عشق کاینات همه
ستد از عجز خود برات همه
عود و بیدی که‌سو ختی همبر
دود اگر دو، یکیست خاکستر
پیش آنکس که عشق ر هبـــر اوست
کفر ودین هر دو پر د ۀ د راوست
عشق بر تر ز عقل‌واز جانست
«لی مع الله» و قت‌مردانست
عقل، مرد یست خوا جگی آمـــــوز
عشق، در دیست پادشا هی سوز
عرش و فرش‌از نهاد اوحیران
باز گشته ز راه سر گردا ن
کس نداد ه نشان ز جو هرعشق
هیچکس نا نشسته همبرعشـق

آنرا که خدا خواسته ، از عشق گریز نباشد :
بر گذرگاه باز روز شکار ،
آمن از قبض کی بود دراج !

مراحل دشوار عشق و عا شقی‌رابیا ن میکند :

عاشقی گر ، خوا هی‌از دیدار ـ
ـمعشو قت نشا ن
گرنشا ن خواهی ،در آنجا
جان و دل بیرو ن نشا ن !
چون مجرد گشتی و
تسلیم کرد ستی تودل
بیگما ن آنکه تو از
معشو ق خود یابی نشان !

چون ز خود بیخود شد ی
معشو ق خود را یافتی
ذات هستی ، در نشا ن ـ
ـنیستی دید ن توا ن
نیستی دید یَ که هستی را
همیشه طالبست
نیستی جو ینده را هستی
گم اندر کهکشان !
تا همی جویم بیابم
چون بیابم گم شو م
گمشده گمکرده را
هرگز کجا بیند عیان !
چون تو خود جو یی مرا ورا
کی توانی یافتن
تانبازَ ی هر چه داری
مال و ملك و جسم وجان !
آنگهی چو ن نفی خود دید ی ـ
ـو گشتی بی ثبا ت
گه فنا و گه بقا و ـ
ـگه یقین و گه گمان
که تحرك گه سکو ن و ـ
ـگاه قر ب و گاه بعد
گاه گو یا گه خمو شی ـ
ـگه نشستی گه روان !
گه سرو ر و گه غرور و ـ
ـگه حیا ت و گه مما ت
ـگه نهان و گه عیان و ـ
ـگه بیان و گه بنان !
حیر ت اندر حیر ت است و ـ
ـآگهی در آگهی
ـعاجز در عاجز ی و ـ
ـاند هان د راند هان !
هر که ما را دوستت دارد
عاجز و حیرا ن بود
شر طما اینست اندر ـ
دوستی دوستا ن !

(بنان کلمهٔ عر بی بمعنی انگشت است)

ودر «حدیقه» نیز اکثر مطالب را برعشق ، چنین مختصر می‌کند:

آب آتشس فرو ز عشق آمد
آتشس آب سو ز عشق آمد
عشق بی چار میخ تن باشد
مرغ دانا قفس شکن باشد
بندهٔ عشق جا ن حر باشد
مرد کشتی ، چه مرد درباشد !
سر کشتی آرزوت ببر
قعر دریاست ، جای طالب در
طالب در و آنگهی کشتی ؟!
درنیابی نیت بدین زشتی!

مرد در جو ی را بدریا بار
جان و سر دان همیشه پا ی‌افزار
سفر آب را بسر شو پیشس
اندر آموز هم زسا یهٔ خویشس

بیخو دا ن را ، ز عشق فایده‌ایست
عشق و مقصود خو یشن ؟بیهده ایست !
نیست در عشق حظ خود موجود
عاشقانرا چه کار بل مقصود ؟
عاشقا ن سر نهند در شب‌تار
توبرانی که چو ن‌بری‌دستار!
عشق ومقصود ،کافر ی باشد !
عاشق از گا م خودبری باشد !

عاشق آنست کوز جا ن بوزتن
زود بر خیزد او نگفته سخن
جان و تن راتبسی محل ننهند
گنج راسکهٔ دغل ننهند

و در دیوان ، سالك عاشق ر اتوصیه میکند :

خیز ای بت و در کوی –
–خرابی قد می زن
باشیفتگا ن سر –
–این راه د می زن !

برعالم تجر ید
زتفرید رهی ساز
در بادیهٔ هجر
زحیر ت علمی زن

بر هر چه ترانیست
زبهر ش مبراند وه
و زهر چه تراهست
ز اسبا ب ، کمی ز ن
جمع آر همه تفر قهٔ ـ
ـ خویشس بجهد ت
بر ذات دعاوی
زمعانی ر قمی زن !
از علم و اشار اتو ـ
ـعبارات حذرکن
بوز زهد و کراما ت ـ
ـگذ شته، ند می زن
از کفر زتو حید
مکو هیچ سخن هم
پیرا من خود زین
دو خطر ها حر می ز ن
چون فرد شد ی زین ـ
همه احوا ل ، بتصد یق
در شا هر ۀ فقرو ـ
حقیقت ، قد می زن

قافیه این غزل دیگر اونیز امرفعل«زدن» است .

ای برادر ، در ره معنی قـــد مهشیا رز ن
در صف آزادگا ن ، چو ن د مزنی ،بیدا ر زن
شو خرد راجسم ساز و عقل‌رعنا رابسوز
تیغ محو ، اند ر سر ای نفس‌است کبار زن
گام زن مردانه وار و بگذ ر ا زموت و حیا ت
از دو کون اند ـ گذر ، لبیـك‌محرم وارز ن
از لباس کفر و ایمان ، هردوبیرون آی زود
بر دبار ی ، همچو ابرا هیم‌ادهم وار زن
مال را دجا ل دان و عشـق راعیسی شناس
چون شدی ازخیل عیسی ،گردن‌دجال زن !

امر فعل «زدن» را از آن بکار می‌برد ، که اند رز های اواز همیـن جمله است :

از برای آبرو ی عاشقا ن ،بردارعشق
عقل رعنا را بر آر و آتشس‌اندرددارزن

د رمیان عاشقا ن ، بی آگهی‌چشم و دهان
اشك عاشق و ار پا ش‌ونعره‌عاشق وارز ن
خلا صه آنکه ر هنمای ر ا ه‌عشق‌همان عشق است :
مرد را درد عشق را هبر است
آتشس عشق مونس جگر است !
هر کرا درد ر اهبر نبو د
مرو ر ا ، از آن جهان خبـر نبود
و همان عشق ، نیرو ی عاشقی‌رابخشا ید :
طفل را باز عشق پیر کند
باشه راعشق پشه گیر کند
واگر عاشق سخن نگو ید ، حا ل‌او خود معنی سخن دارد :
آنکس در راه عشق‌خامو ش‌است
نکته گو یست اگر چه ناطق‌نیست
زیرا:
آنرا کذ تو خو ن ریختی ازشوق، نیاید
ازلذت تیغ تو از آن کشته‌فغانی!
عاشقا ن خود ایـــن راه ر اپسند ند :
عاشقا ن را درین ره جانسو ز
تپشس راز به که تابشس رو ز
وپیوسته دعا میکنند :
ای نهان دا ن آشکار امین
تورسانی گمان مابه یقین
می دانند که معر فت خـدا ی‌حاصل نشود جز به لطف خدای :
بخودش کس ، شنا خت نتوانست
ذات او هم بدو توا ن دانست
نیست از راه عقل وو هم وحواس
جز خدا ، هیچکس خـدا ی‌شناس
وعاشق همه را از خدا خوا هد:
هر کجا چشمیست بینا
بار گاه عشق تست
هر کجا گو شیست وا لا
عاشق آواز تست !

وچنان باشد که پا کان بـــــرگزیده را کرامات ،وانبیـــاء را معجزه نصیب شود :

در دوعالم یکی کند صادق
سه سه منزل یکی کند عاشق
هر کرا عون حق حصار شود
عنکبو تیش پرده دار شود

وسنا یی آرزو مند مستی قر بت‌وبادهٔ جاودان است :

چون جمال قرب و شرب لایزالی در رسید
جامه چون عاشق دریم‌و شورچون مستان گنیم !

وجز سر در باختن ، را هی رانمی داند که منزل اول وواپسیـــن عشق‌است :

راه عشق ، از روی عقل ، ا زبهرآن بس مشکل است
کان نه راه صورت و پا یست،کان راه دلست !
بر بساط عاشقی ، از روی اخلاص‌و یقین
چون بباز ی جان و تن ، مقصودآنکه حاصلست
زینها ر ، از روی غفلت ، این‌سخن بازی مدان
زانکه سر در با ختن ، درعشق‌اول منز لست !



(c) ketabton.com: The Digital Library

مدیر مسؤول . پوهندوی شاه علی اکبر

هیأت تحریر

پوهاند محمد رحیم الهام — پوهاند دکتور مجروح
پوهاند محمد فاضل — پوهاند م . ن نگهت سعیدی

* * *

آدرس

ادارهٔ مجلهٔ ادب، پوهنځی ادبیات‌وعلوم‌بشری
پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان
تلفون: ٤٢٥٥٦، ٤١٣٦٢

* * *

مقالا تیکه نشر نشوه ،به‌نویسنده‌پس داده می شود .

اقتباس مضامین مجله باذکر نام‌مجله مجاز است .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

VOL. XXV, NO. 3, DEC.20, 1977.

Editor

POHANDOY SH. ALI AKBAR

Government Printing House

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