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

Ketabton.com

ادب

(c) ketabton.com: The Digital Library

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	ښاغلی روزبه سایل
۶۳	عشق از نگاه حکیم سنایی و مولینای بلخی	پوهنیار محمد حسین یمین
۷۶	فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار	ښاغلی حسین نائل
۸۸	ترجمه های آثار حکایتی دری	پوهاندم. 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	ښاغلی 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 تفکـــر اوست .

ازپیغام ښاغلی 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 گردیده‌از جانب خود و به نمایندگـــی‌ازاستادان و منسوبین پوهنتون سخن گویم .

اقبال از جملهٔ شخصیت های‌علمی ، 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

از پیغام رهبر انقلاب ښاغلی محمدداود
به مناسبت تجلیل از نهصد مین سال
تولد حکیم سنایی غزنوی

سنایی از انوابغ بزرگی است که عشق به حقیقت و انسان دوستی و معنویتی که ضامن سعادت انسان است، در آثارش نمایان است .

شمس العلماء در علوم عربی و اسلامی آغاز کرد و سپس از کالج دولتی لاهور درجات علمی B.A. و M.A. را درفلسفه اسلامی بدست آورد و بعد از آن جهت کسب تعلیمات عالی به اروپا رفت و از پوهنتون میونیخ به اخذ دیپلوم دکتوری نایل آمد .

اقبال با آنکه در علوم وثقافت مغرب زمین ید طولی داشت به تعلیمات اسلامی و قرآن کریم عقیده راسخ داشت و چنین می گفت :

آن کتاب زنده قرآن حکیم حکمت اولا یزال است و قدیم

اقبال تلقین عارفان افغانستان را عامل مهم و بزرگ نشر دین مبارك اسلام در هند میدانست .

سید هجویر مخدوم امم مرقد او پیر سنجر را حرم
خاك پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشت

دانش عمیق علامه اقبال در علوم و فلسفه اسلامی فکر او را بسوی عرفان معطوف ساخت .ودرین راه نیز طرق عارفان بزرگ افغانستان همچو حکیم سنایی غزنوی و مولینا جلال الدین بلخی را بر گزید .

علامه اقبال با مولینا جلال الدین بلخی آنقدر علاقه داشت که آثار بزرگ خودرا همچو « اسرارورموز» به پیروی این عارف نامی افغانستان نبشت .

علاقه علامه اقبال از جانب دیگر با ملت افغان از جهت مجادلات پیاپی این ملت با قدرتهای بیگانه بود. درزمان کودکی اقبال از جنگ اول افغان و انگلیس وتارومار گردیدن سپاهیان برتانوی فقط چهل سال گذشته بود وپیروزی میوند از موضوعات تازهٔ روز درو طن اقبال بود .

در آوان طفولیت و اوایل زندگی اقبال سید جمال الدین افغانی افکار و آراء اصلاحی خودراآغاز کرده بود که مبنایش بر نهضت و بیداری شرق خصوصامسلمانان بر اساس تبلیغ معارف واصول اسلامی در پرتوتعلیمات رهبران صدر اسلام و اصلاح و رفورم اجتماعی و فکری و مبارزه بااستعمار، مجاهده برای تشکیل

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 و ید نا مهٔ خو یتس 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 وکوشش‌روشنفکران 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 سـراج الا خبار در پیشا و ر و پنجـــا ب‌به حد ی مورد دلچسپی و تو جه 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 استـــــر 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 :

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 خویشس 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 بناغلی محمد داود از خـــدای‌بزرگ میخوا هم .

باتشکر

سعی وعمل

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 ۶۰۴ تا ۶۷۲ 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

قصه مثنوی چنین آغاز میشود (دفتر سوم):

پیل اندر خانهٔ تاریك بود
عرضه را آورده بودند ش هنود

چنانکه فریتز مایر بوضاحت نشان داده است، اصل این حکایه منبع هندی داردودر «احیاء علوم الدین» ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه) آمده واز آنجابحدیقه رسیده، واز حدیقه به مثنوی آمده است.

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

چون کلمات کلید ومفاهیم عمده را بنگریم، آنگاه در می یابیم که این دومرشد باهمدیگر پیوند های نزدیك دارند. یکی از ترکیبات «برگ بی برگی» میباشد یعنی سازو برگ روحانی درویش که بی سازو برگی در کارجهان میباشد، وآن کمال فقر است. هر دو شاعر عارف در ینجا تصویر برگ را پسندیده اند. شیخ عطار نیز این تصویر را از سنایی گرفته است، امامولانا آنرا بیشتر بکار میبرد. سنایی درشعری که دران سخن به مدعیان سلوك میگوید، چنین اندرزمیدهد.

پای این میدان نداری
جامهٔ مردان مپوش
برگ بی برگی نداری
لاف درویشی مزن

همچنین در مطلع یك قصیده که حکیم سنایی آنرا درقبة الاسلام بلخ سروده است، تصویری آورده است که آنرا مولانا درچند جا اقتباس کرده است وازآنجمله در سخنان حسام الدین، که در آغاز مثنوی آمده است:

من نخسپم باصنم باپیرهن

ومطلب ازآن اینست که درباره دلدار، کنایه واستعاره گفتن بیهوده است وباید سخن حق را گفت.

سنایی درآن مطلع قصیده می گوید:

سوی آن حضرت 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 سوز و

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 ؟!

بار جور 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 ،ونزد شاعران مابعد مروج ومکرر میشود چنانکه در هند اسلامی ، مرزا 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 آخرین رباعی خود خلاصه کرده است :

نهان اندر دو حرفی سر کارست

مقام عشق منبر نیست دار است

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 برون آی همچو سیر از پوست

یا بپرده درون نشین چو پیاز

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

یك ترکیب شگفت دیگر، که درسخنان هردو شاعر عارف خوانده میشود ، در بارهٔ جانور درنده بنام یوز یا کوز (کفتار) است . که در هند آنرا چیته می نامند . این جانور در مقام تشبیه مقابل شیر میاید. شیر خون آشام است وکوز مایل به خوردن پنیر شناخته می شد که آدمیان برای شکار کردنش بوی می دادند . حکیم سنایی میگوید :

آدمی در جمله تا از نفس پر باشد چو کوز

هر زمانی آید از وی دیو را بوی پنیر

در دیوان کبیر مولانا (امانه در مثنوی) به کوز و پنیر اشاره های زیاد شده است . واین تشبیه را از حکیم غزنوی گرفته باشد . مقصد از دیو ابلیس است .

ترکیب مشترك دیگر «تسبیح طیور» است دریکی از قصاید عمدهٔ سنایی آواز مرغان به معنی بیان حمد ایشان به پروردگار آمده است . از روی آنست که شیخ فرید الدین عطار (متوفی ۶۲۷) در منطق الطیر آواز مرغان را معنی کرده است . مولانا جلال الدین یکی از دلاویز ترین تبصرات را مستقیما از حکیم سنایی گرفته است، وآن آواز لك لك است :

آن لکلك گوید که لك الحمد لك الشکر!

چنانکه معلوم است ، سنایی ،به پیروی عطار ، سخن از مسخ شدن جنایت کاران بشکل خوك در روز رستاخیز سخن گفته است . واین تشبیه و کنایه، متکی بر حدیث نبویست : «یبعث کل عبد علی ما مات علیه ». یعنی که برانگیخته و زنده کرده میشود هر بنده به همان گونه که در وقت مرگ بوده است. مولانا در مثنوی (دفتر دوم بیت ۱۴۱۳) میگوید:

حشر پر حرص خس مردار خوار

صورت خوکی بود ، روز شمار

همچنین در آثار سنایی ومولانا هردو صنایع لفظی بمشاهده میرسد ، چنانکه « قاف قرب » و «دال دعا » وغیره . سنایی این صنایع لفظی را می پسندد وآن در غزلهای مولانا نیز خوانده میشود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 نحوای 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 میارد:

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 میدهند 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 وفرع

که دل اندر دین وگه دستی در انبان داشتن

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

* * *

تذکار همه این شباهت ها وموافقت ها ، بین کلام سنایی ومولانا ، طوسارد راز 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 رفای سخن بجو ئیم ، که این هر دو شاعر عارف چه میگویند. اکثر شباهت ها در معنی ومطلب 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 زپیدا او ز پنهان در سرور
هر دو را سرمایه از ذوق حضور
او نقاب از چهرهٔ ایمان 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 هرسه شاعر ، کلام الله است . بیت سنایی در بارهٔ کامل بودن قرآن معروف است :

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

قرآن هرسه شاعر رامتوجه معنای کلمهٔ شهادت «لااله الا الله» گردانیده، ودرین باره میان غزنه وقونیه ولاهور سلسله یی بمیان آمده است . هرسه شاعر، کلمهٔ «لا» را دارای مقام عمده شمرده اند . حکیم سنایی ایجاد گر تشبیه پر تأثیر «جاروب لا» میباشد، وصورت نگارش «لا» بـه 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)

مولاناجلال الدین عین تشبیه سنایی را بکار میبرد :

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

که «لا» بس خانه‌روب آمد! (دیوان ۵۸۷)

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

چو حرف «لااله» گفتی،

به «الا الله» مبدأ کن! (قصیده ۴۹۳)

این مطلب را مولانا ونیز اقبال تکرار وشرح میکنند، چنانکه اقبال در جاوید نامه مقام «لا» را پیش از «الا» می‌ستاید. روح جمال‌الدین افغانی را به‌سخن میارد، که با نقلاب روسیه خطاب میکند که چون کاخ قیصران یعنی مدعیان خداوندی راشکسته است، بایدا کنون راه اسلام را بگیرد:

کرده‌ای کار خداوندان تمام

بگذر از «لا» جانب «الا» خرام

درگذر از «لا» اگر جوینده ای

تارهٔ اثبات گیری زنده ای

همچنین اقبال دربارهٔ فیلسوف بزرگ آلمانی نیچه میگوید که بمرحلهٔ «لا» باقی ماند و بمیدان «الا» پا نگذاشت، واین تضاد تار و پود افکار نیچه میباشد.

دست اندر لام «لا» خواهم زدن

پای برفرق هوا خواهم زدن

زخمهٔ اخلاص اندر صدر جان

برنوای «لاالا» خواهم زدن (ص ۴۸۰)

ونیز در همین قصیدهٔ کوتاه میگوید:

طرف دولت از برای بندگی

بر دوال کبریا خواهم زدن

کلمهٔ «کبریا» را مولانا بیش از هر کلمهٔ دیگر در بیان جلال ربانی ذکر میکند. اقبال این مطلب ملتفت است وچنانکه در رباعی در بارهٔ نی ودرجاهای دیگر کلمهٔ «کبریا» را از کلام مولانا میگزینند.

در ابیاتی که خطاب به‌سنایی کرده، اقبال از آنچه بیشتر سبب نگرانی او بود، یعنی تأثیر فرنگ بر مسلمانان سخن میگوید:

مؤمن از افرنگیان دید آنچه دید

فتنه ها اندر حرم آمد پدید

در پاسخ اینکه «چه باید کرد؟» اقبال کلام حکیم سنایی را از بهشت می‌شنود: آنکه سنایی

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

اقبال از زبان سنایی میگو ید .

رازدان خیروشر گشتم زفقر
زاده و صاحب نظر گشتم زفقر
یعنی آن فقری که داند راه را
بیند از نور خودی الله را
اندرون خویش جو یدلااله
در ته 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 فکن !

این کلام مولاناست وآنرا زقصیدهٔ معروف حکیم سنایی گرفته است :

یا برو همچون زنان رنگی وبویی بیش گیر ،
یا چومردان اندرآ ی وگوی در میدان فکن !

درینجانکته 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، مردیست که گوی در میدان افگنده ومجاهد راه حق باشد. سالك نباید 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 آزاد مردیست
چه مرد مسجدی و چه کنشتی

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو ودد 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» داخل نشده بودند . ازآنجاست که در کلام مولانا نیز هیچگاه ترکیب «انسان کامل» رانمیخوانیم. همینچنین در کلام اقبال بیشتر سخن از (مردمؤمن) آمده است. ومردمؤمن در کلام اقبال ازآن «سوپر من» (ـ ابرمرد) که حکیم المانی نیچه از ان سخن میگوید تفاوت واختلاف بیکران دارد . ازینجاست که اقبال از زبان سنایی میگوید:

مشت خاکی را بصد رنگ آزمود
پی به پی تا پید 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 کاو هنوز اندر گلوست

پس چگونه این آزاده مرد، این مرد مؤمن، ظهور میکند؟ صوفیان باستان ، ودر پی ایشان سنایی ومولانا، میدانستند که جهاد بانفس، آدمی راسرفراز میکند .ومردبایدخویشتن رابه اخلاق لاهوتی مجهز سازد «تخلقوا باخلاق الله » تاآنکه روح جبرئیل ، جای شیطان نفس را گیرد چنانکه مولانا گفته است .

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 (۲۴۴تا۳۰۹ هجری) که‌اززبان ابلیس خطاب‌به پروردگار گفته بود «جحود ی‌فیك تقدیس» صوفیان،ابلیس راسیمای فاجعه انگیز کسی می‌شناسند که درمیا نفرمان بر ی‌فرمان و رضای خداو ندی گرفتار بلاولعن‌شده است. درهمه‌اشعار دری که خوانده ام هیچکدام راسانند اشعارسنایی که اززبان‌ابلیس آورده است شورانگیز نیافته‌ام:

بااودلم‌بمهروسودت‌یگانه 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 که از حکم من سر بر نتافت — چشم از خود بست وخود را در نیافت
بندهٔ صاحب نظر باید 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 یابم 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 : خوانندگان شعر سنایی میدانند 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 نردبان آمده است.

سنایی میگوید :

در ره روح پست وبالا هاست
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 دیوان خود یاد 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 زآب وخاك
شاهدی را حله گردد ، یا شهیدی را کفن
روز ها باید که تایك مشت پشم ازپشت میش
زاهدی را خرقه گردد ، یا حماری 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.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 پیاپی عاشق صورت پذیرمیشود وحکیم سنایی درمثنوی سیرالعباد میگوید :

ازنباتی ملک توانی شد

وززمینی فلک توانی شد

سخنان مولاناجلال 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)

مولانااین بیان را دردفترسوم وچهارم باسالهای متعدد شرح میدهد .این سخنان وی بر اقبال هنگامیکه در ۱۹۰۷م رساله علمی خودرا تهیه میکرد تاثیرزیاد آورده است. اقبال ازروی آن نظریات خودرادرباره نموی خودی برساخته است :بنده باید خودی معنوی خودراچنان پرورش دهد که شایسته ایستادن درقبال پروردگارومناجات باپروردگار 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 کارراه خواهد یافت.اینست عقایداقبال که متکی برعقاید صوفیان همچو مولاناو 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 فلک شرحی داد.ازقمرتازحل وهمه بروج .مولاناجلال الدین بلخی این سیرافلاک راتقلید نکرده است امادر جاویدنامه اقبال مسافرت سماوی بهنه 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) نیزاورا به کلام سنایی نزدیکتر میسازد. و دانشمند ممتاز شرق شناس عصر مانیکولسن میرالعباد راشکل پیش آهنگ شاه کاردانته تشخیص داده است.

آیا سالك را بچه طریق، این طی منازل واین نموی شخصیت نصیب خواهد شد؟ بنده بچه گونه به امکان ومقام 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 ونی 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 بهیتائی، 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 دراو 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 وشافعی 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 (یك 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 بهدرنغ شمس تبریز در بارهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

فلاسفه، در بسیار جاها، دانشمند فلسفی را «فیلسوفك» حساب میکند. اقبال نیز بارها مرد 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 بخاطر میدهد، 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 وکان شفا کار باسنت جسته‌اند
بوعلی سینا نیارد، در «نجات» ودر «شفا»

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

نسخهٔ جبر وقدر درشکل وروی 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 ینجا نیز، اقبال، از روی شعور، اهمیت این جنبهٔ شعر سنایی را دریافته 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

مصطفی بحراست وموج او بلند خیز واین دریا بجوی خویش بند

شباهت ونزدیکی لفظی ومعنوی میان سنایی ،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 سنایی را دریافت .

مثلا این عقیدت راسخ که آدمی را زاد وتوشهٔ کامل ازقـر آن نصیب میشود . وازمحبت وارادت و اعتماد برپیامبر 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 سنایی میگوید :

بر درون شاخ گل دارم نظر غنچه ها رادیده ام اندرسفر

تأثیر روحانی حکیم سنایی غزنوی بر کلام مولانا نمایان است . هرقدر در آثار شعری حکیم سنایی 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 دربارهٔ مرشد معنوی خود سنایی گفته بود، عقیدهٔ همه ارادتمندان سنایی میشود :

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

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

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

(ترجمه از انگلیسی بقلم روان فرهادی)

(c) ketabton.com: The Digital Library

پوهاند غلام صفدر

مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغانی

با ارنست رینان فرانسوی در خصوص دین اسلام و علم

در جریان حیات پر از حوادث سید جمال الدین فرزند نامی افغانستان حادثه دیگری اتفاق افتاد که بظاهر علمی و اکادمیك معلوم می‌شود ولی در واقع با محور اساسی رسالت او ارتباط نزدیك داشت. بنابرین هر که از سیرت نیکوی سید سخنی گفته باطناب و یا ایجاز ازین واقعه ذکری کرده است و آن این بوده که یك تن از علمای تاریخ ادیان در فرانسه در نیمهٔ دوم قرن نزدهم بنام ارنست رینان خطابه ای در یونیورسیته سوربن تحت عنوان «اسلام و علم» ایراد کرد و بعدها همان خطابه در روزنامه (دیبه) بتاریخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ بطبع رسید و از همین طریق و به مساعدت دوستان عرب مقیم در پاریس سید جمال الدین بر محتوای خطابه رینان اطلاع یافت و نظر او را مبنی بر اشتباهاتی دید که می بایست تصحیح شود. همان بود که پاسخی مفصل بزبان عربی نگاشت و به ضمیمه نامه ای عنوانی مدیر روزنامه مزبور فرستاد که در هجدهم ماه می ۱۸۸۳ ترجمهٔ آن بزبان فرانسوی بر صفحات روزنامه دیبه بچاپ رسیده پاسخ سید جمال الدین در تعدیل و تصحیح نظر این دانشمند فرانسوی طوریکه از اعتراف خود او بر روی صفحات همین روزنامه پیداست خیلی مؤثر افتاد و منظور سید جمال الدین برآورده شد و این رویداد در شرح حال زعیم آزادی و بیداری شرق بعنوان مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان با رینان مستشرق فرانسوی شهرت گرفته است.

خطابهٔ رینان مشتمل بر سه نکته بود: (۱) یکی اینکه مؤرخان می گویند: علوم عربها، فنون عربها، تمدن عربها و فلسفه عربها. آنان درین گفتار براه خطا می روند چه قسمت بیشتر تمدن منسوب بعربها زاده قریحه عجم بوده چنانکه قسمت اعظم فلسفه منسوب بایشان مولود نصارای نسطوری و بت پرستان حرانی است، بنابران نسبت دادن آنها بعرب حاکی از اشتباه و مبین عدم دقت در تعبیر است و از کسانیکه در جهان اسلامی بعنوان فلاسفه تبارز کردند بجز از الکندی همه از تبار غیر عربی بوده اند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 برده اند 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 ازآن 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 سومی انکه نژاد عربی به طبیعت خود ازفلسفه و نظر فلسفی دورتر از عقول سایر نژاد ها افتاده است زیرا انمدت که دور تسلط نژاد عربی بشمار می آید دورهٔ خلفاي راشدین است وفلسفه و بحث علمی در اندوره پدید نیامد وصرف وقتی پدیدار گشت که عناصر عجمی مظفر شدند وعباسیان راعلیه امویان کمك 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 استقرارمی یابد وعقل انرژی را استخدام می کند ..... وعلم جز بر پیشرفت استوار برکرامت 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 دیگري 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 ازآغاز تاانجام مورد مطالعه قرار دهداز خود می پرسد: آیااین امرناهنجار

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 نبمان 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 رینان بیه 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 پیکار، 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 آئین ا سلا م ا ز حا ل توحش بد رشدند ودرجهت 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 خلا ل یکقرن ا ز دانشهای یونانی وغیر یونانی بهر ها ا ند و ختند و در میا ن خو د وبقیه کشو ر ها که تحت نفوذ وسلطه ایشان واقع شدند باشگفتی خاص رو به پیش رفتند .

روم و بیزانطه نه تنها مرکز همدهٔ فلسفه وعلم لاهوت بلکه مقبعی 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 بسر می بردند این علوم مندرس وازچشم افتاده را احیا ء نمودند وانکشاف دادند وچنان 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 ازطریق فتح بدست آورده بودند شرح و بسط دادند ودامنه آنهارا بگستردند. انسجام منطقی دادند و بمرتبهٔ کمال رسانیدند واین امر حاکی 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 البیرانس آغاز به پرتو

(c) ketabton.com: The Digital Library

افکنی کرد و روشنایی آن بغرب رسید اما تاوقتیکه صبغهٔ یونانی خود را نگه کرده بود و بانها نزدیك بود التفاتی بدو نکردند . آیا این برهان قاطع دیگری بر مزایای عقلی عربها وعلاقهٔ طبیعی شان بعلوم نیست ! درحالیکه مسیو رینان خود این نکته را مسلم می داند که کشور های اسلامی درخلال پنج قرن یعنی از ۷۷۰ میلادی تاقرن سیزدهم پرورشگاه علماء ومتفکران گرانمایه ای بوده اندوجهان اسلام درانهنگام بردنیای مسیحی برتری وتفوق داشت چه رینان می گوید : عده زیادفلاسفه 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 باقی 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 وخاصةً اگر این گفته را مسلم انگاریم که برای تمیز ملتی از ملت دیگری راهی بجززبان وجود ندارد .

علاوه بر این اگر ماباصل نژادی نظر داشته و ازعوامل مؤثر ومشوق ملت پرورندهٔ فردصرف نظر کنیم بدون شك به چنین نتیجه می رسیم که ناپلیون از فرانسه نباشد والمان وانگلستان دربارهٔ علمائیکه باین کشور ها رخت مهاجرت بستند ودر انهارحل اقامت افگندندادعای 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 یا کشف آنهارا ندارند . (۵)

بعد ازخواندن 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 بودبدین

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 می‌خواستند اسلام ونصرانیت رادرمیزان مقایسه بنهند تانخست مسلمانان ومسیحیان ارو پائی رامقابل هم قرار دهند 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 خودتوجیه کرده باشند.

سیدجمال الدین افغانی که داعیه اعظم بیداری ورشد سیاسی شرق اسلامی بودوعلاوه برندای عاجل سیاسی پرورش ذهنیت سیاسی مسلمانان را نیز منظورنظرداشت چارو ناچار محمد عبده شاگردمخلص خودرا هم در ین مبارزه عظیم باخود همنوا ساخت. استادوشاگردهردو می‌خواستند که اعتماد عقل سلیم روشنفکر رادر عصر نوین به عقیده ان اعاده کنندوموانع خرافات جمودوتقلیدرا زسرراه آن بسوی عمل برطرف سازند و برایش فلسفه‌ای 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 حرفه‌یی دفاع می کردند چه ایراد های اینها غالبا بدور الفاظ ومفاهیمی چرخ می‌زد که سایرادیان رابیشتر ازدین اسلام چه درگذشته وچه دروقت حاضر متضرر می‌ساخت. اماشبهاتیکه ازطرف متفکران غربی مانند رینان برانگیخته می‌شد نیاز مند یك اندیشه عقیده مند بدین بود که با افکار تازهٔ ضد اسلامی علی الخصوص وضد دینی علی العموم روبا روشودو مقابله کندواین اندیشه‌ها 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 هایی 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 بظاهرعلمی واکادیمیك معلوم می‌شد پی بردوباپاسخ خویش فرصت را بروی ضایع گردانید.

سیدجمال الدین در رد نظر رینان تنهانبوده بلکه هم وطنان او اعم از معاصر و متاخرید فع تهمت های وی پرداختند. ازجمله معاصرانش مسیو سمر رئیس هیأت 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 از نصاری در قسمت هایی از سرگذشت شان گوی سبقت بر بایند وتفوق حاصل کنند واز نظر هر سیاحی که در همین روزگار بکشور های شان سفر کند نهضت ودست بردن بدامن علم مشهوداست. عجب این است که دوروز قبل از ایراد خطابه رینان چند تن ازعلما در برابر همین محفل خطابه های ایراد کردند که در آنها نوآوری عربها در زمینه علم حیات داد سخن دادند واین خطابه که در مجلهٔ علمی نشر شده مارا به ماهیت تمدن اسلامی در قرون وسطی راهنمایی می کند واگر مسیو رینان برآنچه که مدیو و دوزی در باب علوم، آداب، هنرها و صنایع منسوب بعربها در مؤلفات خود نوشته اند اطلاع می یافت آنچه را که اکنون بعربها نسبت داده هرگز نمیداد. اگر دین 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. او به نقد تاریخی برهان رینان پرداخت. برهان وي ازین قرار بود که لایارد مؤرخ انگلیسی در جریان گشت و گذار خود در شرق اسلامی مدتی در عراق ماند وچون بشهر موصل رفت بران شد که در بارهٔ اوضاع تاریخی و بازرگانی وغیر مشهر معلوماتی 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 عداوت 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، وارد شده که این طرز بیان هم در عربی وهم در ترکی بکلی نا مأنوس است وقاضی بایدنامهٔ خودرا بیکی از ین زبان های شرقی نوشته باشد و 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 داری که اندك مدتی قبل از خطابه رینان

(c) ketabton.com: The Digital Library

کشف‌شده بوداشاره می کند پس‌قاضی اگر از مردم‌نادان بود وتوجهی به‌مکتشفات‌علمی نداشت از کجا وچگونه از تازه‌ترین اکتشافات که‌درعلم هیأت آن عصرصورت گرفته‌اگاه بود؟ بالاخره تناسب وتعادلی که‌دربین هریك ازعبارات وقسمت های‌چهار گانه‌درنامهٔ‌قاضی‌بمشاهده‌می‌رسد همه از یك‌ادیب جلیل القدر ونویسنده توانایی مانند رینان ساخته است نه از یك‌مرد نادانی هم چون قاضی موصل که بقرار گفته رینان اینقدرجاهل بوده است.

رینان عنوان‌خطابه خودرا اسلام وعلم گذاشت، درخصوص‌جزءاول‌آن که‌عبارت‌از دین‌اسلام است هر کس که‌درین محفل حضور بهم رسانیده تاحدی معلومات دارد بنا برین نیازی‌برای‌سخن مفصل درین‌مورد احساس نمی گردد وتنها همین‌قدرباید گفت: اسلام‌دینی‌است که خداوندجل ـ جلاله برمحمد صلی‌الله‌علیه وسلم وحی فرموده‌از ایمان‌وعمل‌تشکل یافته که‌اولی درعقیده‌واصول قوانین اسلامی ودومی در شریعت‌وفروع ایمان‌تجلی می کند(۱۰) امادرباب‌جزء دوم که‌عبارت ازعلم‌است، بایدپرسید که‌منظور رینان‌از علم‌آیامجموعه‌ای از معلومات‌منظم‌است‌ویااو علم‌را بمعنی خاصی بکار برده است وچرا اینقدر اصرار و تأکید بر علم کرده‌واین نکته وقتی روشن می گردد که باندیشه های‌فلسفی مروج درفرانسه قرن نزدهم رجوع شود ودر انصورت معلوم خواهدشد که‌قبل از روزگار رینان یکی از هم وطنان اوبنام اگست کونت در نیمهٔ اول‌قرن‌نزد هم‌فلسفه تحققی را بنیاد گذاشت (۱۱) بدین نهج که ماهیت و انکشاف نظر علمی‌را مورد مطالعه‌قرار داد و باین نتیجه رسید که‌دید علمی همواره ازسه‌مرحله‌می گذرد واین مراحل سه‌گانه را بعنوان قانون نمو یاد کرد.

درمرحله نخستین که عبارت از شکل ربانی (فورم تیولوژیك) است پدیده‌ها همه بوسیله علل مافوق طبیعی تشریح وتبیین می‌شوند، درمرحله دومین که‌عبارت‌از تفکر نظری‌میتافیزیکی‌است (سپیکولاسیون متافزیك) عقل‌فردی‌وعقل اجتماعی‌علتهای شخصی (پرسنل) شبیه انسانی (کوازی هومان) را غیر ضروری نگاشته ولیکن هنوز پدیده ها وحوادث‌را معلول چیزها یی‌می‌داند که در زیرسطح پدیده جاگزین بوده ازنموده‌های استوار برانها واقعی ترند واز نقد این دو روش‌اندیشه تحققی (پانسه‌پوزتیویست) بمیان‌می‌آید که‌عبارت ازمرحله‌سومین است. درهمین‌مرحله‌است که‌ترکیب‌موجوداتی که‌جداو مستقل ازجهان‌محسوس فرض‌می‌شوندمورد انکار قرارمی گیرند.

این علم که بدان تحققی گفته می شود در حدود مدرکات محسوس منحصرمانده ازطریق عملیه انتزاع وتجرید به کشف قوانین لایل می‌آید واین قوانین بنوبت خود علتهای‌اشیاء نبوده بلکه چگونگی وقوع پدیده ها را توصیف می نمایندواین نه تنهادرجهان‌بحیث کل بلکه‌درهر پدیده

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

هرگاه یك مفهوم عام وشاملی بدست آید که مورد استعمال وسیع تری داشته و هر پدیده مصداق آن باشد هدف عملی تحقق می یابد وانسان با همین ساختمان عضوی خاص خود می تواند بصورت مطلق (۱۲) بداند که علم چه می تواند بکند واین ما را قادر بر پیشگویی ساخته چنانکه بما توان آنرا می دهد که طبیعت را تحت کنترول درآورده آنرا برای تقدم و سعادت انسان استخدام کنیم وعلم بدون شك باید بتواند آیده الهای معینی در برابر چشمان بشریت بگذارد وانسانرا اخلاقا را هنمائی کند والهام بخشد، بنا برین می توان گفت که اگست — کونت فیلسوف فرانسوی علم تحققی رانه تنها کافی برای توصیف چگونگی وقوع پدیده ها می دانست بلکه برعلاوه این او معتقد بود که علم تحققی می تواند کمال مطلوب وارزشهای اخلاقی بشریت را تعین کند.

اگست کونت از هرج و مرج فکری وانحطاط معاییرا خلاقی دوران خود سخت هراسان بود (۱۳) واز نظرش لازم بود که برای رفع این نقیصه و مداوای بی نظمی در رفتار اخلاقی چیزی انجام داده شود واگر بنا باشد که نظم از بی نظمی عقلانی واخلاقی زاده شود تثبیت وبرقرار ساختن یك عقیده منسجم ضروری می باشد — وچون از نظر او منبع اساسی و عمدهٔ این بی نظمی کشمکش میان علم ودین بود توجه خود را برهمین نقطه متمرکز ساخت. برقرار ساختن وفاق بین علم ودین وهم چنان برگشت اقتدار دین وکلیسا از نظر وی ناممکن ویا نامرغوب می نمود و صرف یکراه امکان داشت وآن اینکه علم خود بیك دین تحول یابد ومفاهیم آن بقدری انکشاف وتعمیم یابد که جانشین الهیات گردد. طرز دید علمی وروش علمی توسعه و انکشاف کند وحیات باید بار دیگر برشالوده علم بناو تنظیم گردد (۱۴) وتنها از همین طریق می توان جهان را نجات داد.

رینان که در نیمهٔ دوم قرن نزدهم می زیست در بارهٔ علم تحققی، حدودوثغور قدرت آن نظر هموطن خود اگست کونت را بالوازم آن پذیرفت، بنابران میتافزیك والهیات را در پهلوی اینگونه علم زاید انگاشت - چنانکه همین نظر تاقرن حاضر استداد یافته در مکتب فلسفی ایکه به عنوان تحققی منطقی در تاریخ اندیشه عقل معاصر معروف است باوج خود رسید واز همین جاست که رینان در خطابهٔ خویش راجع به اسلام وعلم همین علم تحققی را منظور نظر داشته (۱۵) وآنرا باتعریف وستایش از علم پایان داده ودرباب آن این همه ابرام وتاکید را نموده است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

سیدجمال الدین افغان در اینکه علم تحققی مفیدبوده وآثار نیکویش در حیات 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 در حیات انسانی مقام داشته باشد باید در پهلوی 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 اینها احوالی 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 ازظاهر وباطن، اشکار او نهان، گذشته و آینده که از ازل تا ابد امتداد یافته در قلمرو عقیده ایمانی او قرار می گیرد. (۱۷) واین کارتنها 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 اختصار روانی بغرض ما از ین گفتار و درین مقام حرفی گفته آید تا به ارزش واقعی افکار او پی برده شود.

نخستین علایم تعصب، علایم تعصب نژادی برضد عربها درآثار تنمان متوفای ۱۸۱۹ 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 درین 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 بازدید 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 نژادیکه ابداع خودرادر

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 یونانی 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 عربی 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 باره علی 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 هنگام 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 پیدا شداین 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 دادوقایل به تفوق ناشی از نژاد نبود وزبان راسهمترین ارکان ملیت می دانست (۲۴) وانجا که او درا نتساب فلسفه ونظر فلسفی بعربها بنحویکه درپاسخ 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 درکشورهای اسلامی 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 بعنوان

(c) ketabton.com: The Digital Library

«تاریخ علم فلك در نزد عربها درقرون وسطی» لفظ عرب را بهمین معنی استعمال کرده است ورنه بهترین عنوان این فعالیت ذهنی ومولید 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 ازفلاسفه اسلام نام برده وهکذا لفظ فلاسفه اسلام وحکمای اسلام در کتاب اخبار الحکما و مقدمه ابن خلدون وارد شده است پس چه می شود 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 رسیدودرآغوش آن رشد کرد .

رینان بمنظور معلوم نمودن این نکته که دین اسلام ایامانع تقدم علمی است و یاخیر، می توانست بقرآن مجید رجوع کندواگرچنین کاری می کرد حتما در صفت مؤمنان می دید که :(الذین یذکرون الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض یقولون ربنا ماخلقت هذا باطلا- سبحانك فقنا عذاب النار) (۲۵) هکذا درقرآن مجید می دید که پروردگار عالمیان رسول خودرا با ستزاده از علم تعلیم داده می فرماید «وقل رب زدنی علما» (۲۶) وبالاخره می توانست بتاریخ اسلام رجوع کندواگرچنین 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 اسیرشده وتوان پرداخت فدیه رانداشتند اما در این مورد باید بگوییم که دین اسلام ازان دانش بیزاراست وسخت برضدان مبارزه می کند که دعوت به الحاد کندوبه وحدت که اساس اسلام است خدشه در ذهن مسلمان وارد آورد وبنابرین اسلام مانع ان علم تحققی است که الحاد راترویج کندولیکن آیاعلم تحققی بالضرور منجربالحاد 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 اینطورمی کرد هیچگونهٔ نیازی بداستان جعلی قاضی موصل پیدانمی کرد ولیکن اوبه سابقه روحیه قرن نزدهم که شیوه تاریخی را درزمینه تمام مطالعات متعلق بذهن بشری برگزیده بود معتقد بود که تاریخ صورت لازم علم هرچیزی است که تابع سنن زندگانی دگرگون شونده ومتعاقب باشد، پس علم زبانها تاریخ زبانهااست وعلم ادب وفلسفه تاریخ اداب وفلسفه است چنانکه علم ذهن بشری تاریخ ذهن بشری بوده نه تحلیل زوایای روان فردی (۲۷).

واگراین نظر پذیرفته شود پس می توان گفت که دین اسلام عبارت است ازتاریخ آن نه مبادی و اصولی که در قران مجیدو احادیث نبوی بیان شده اندو 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 بر دین اسلام قرار داد.

سید جمال الدین افغان با این نظر و فاقی نداشته احیاء دوره های گذشته را ممکن می دانست چنانکه با جنبش اصلاحی خود می خواست مجد و عظمت منصرم مسلمانان را دوباره زنده کند و این نکته در فکرت اصلاح بر اساس مبادی وحی شده مضمر است، بنابرین انسان از نظر او جزء مقوم نظامی نیست که در سایه آن حیات بسر می برد، لذا نمی توان از عمل مسلمان بر دین اسلام دلیل گرفت. این از یکطرف و از طرف دیگر دین ایده الهایی را وضع و تعیین می کند که باید در رفتار آدمی زاده جامه عمل بپوشد و چون جامه عمل بوشید و تحقق یافت بعد از گذشت زمان جزو حوادث مورد بحث تاریخ قرار می گیرد اما تا وقتیکه در حالت ایده ال باقی است تاریخ نمی تواند بمطالعه آن بپردازد چه تاریخ باید از حوادث گذشته طوریکه در زمان گذشته به وقوع پیوسته اند بحث کند و اگر این استدلال مقرون بصواب باشد می توان گفت که دین اسلام با تاریخ آن یکی نیست.

نظر رینان در خصوص این نکته که آیا عربها و یا مسلمانان در فلسفه ایکه بایشان منسوب است سهم اصیلی داشتند و یا صرف از فلسفه یونانی تقلید نمودند متردد و متذبذب است، در خطابه خود که در یونیورسیته سوربن ایراد کرد از اینگونه سهم اصیل انکار ورزید ولیکن در جایی دیگر گفت. «در نزد من درس نو و شگفتی ازین داستان اموخته می شود و آن اینکه فلسفه عربی یگانه نمونه ای از فرهنگ نهایت عالیی بشمار می رود که تقریبا بی آنکه اثاری از خود بجای گذارد ناگهان متوقف گردید و از خاطره امتیکه آنرا ابداع کرده بود تقریبا فراموش شد» (۲۸)

(عربها از تفسیر آراء ارسطو وسیله ای برای ایجاد یك فلسفه مملو از عناصر خاصی ساختند که تماما با انچه که در نزد یونانیان مطالعه می شد، مخالف بود و فلاسفه قرون وسطی هم چنین کردند) (۲۹)

(شایسته است که جنبش حقیقی فلسفی در اسلام را در مذاهب متکلمان جستجو کنیم) (۳۰).

اگر این گفتار های وی در نظر گرفته شوند بوضاحت دیده می شود که او قایل به حصه اصیل و ابداعی مسلمانان در فلسفه بوده است و روی همین تردد اندیشه بود که بعد از اطلاع بر پاسخ سید جمال الدین افغان بر خطابه اش اعتراف کرد که (بمن معلوم می شود که شیخ جمال الدین مرا با مجموعه ای از اندیشه ها آشنا ساخت و آن اینکه اسلام در اول وجود خود مانع از استقرار جنبش علمی در سرزمین های اسلامی نگردید و لیکن در نیمه دوم وجود خویش به اختناق جنبش علمی پرداخت) (۳۱) «من با شیخ از دو ماه پیش اشنا شدم و در خود حالتی احساس کردم که قبلا جز در برخورد با افراد قلیل آن حالت بمن دست نداده بود» (۳۲) نظر به آزادی اندیشه، شمایل کریمه و صراحت لهجه او در حالی که با وی صحبت می کردم

(c) ketabton.com: The Digital Library

گمان می نمودم که خود را با یکی از اشنا یانم روبرو می بینم ومن بدون شك ابن سینایا ابن رشد ویایکی ازآن .... بزرگ راکه درخلال پنج قرن پیوسته برای آزادساختن انسانیت از قیود اسارت صرف مساعی 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 نظریات رینان تاحد زیادی تعدیل شده ومنجر گردید باینکه مبارزه بر ضد علم از ماهیت دین اسلام نیست بلکه ازطبیعت آن درنیمه اول وجودش تشویق برعلم بوده نه در نیمه دوم آن.

برای اتمام سخن در بارهٔ مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان بارینان دانشمند فرانسوی درخصوص اسلام وعلم می خواهیم این نکته رابیفزا ییم. اگر فیلسوف بکسی گفته شود که یك نظام فلسفی راپدیداورد و برای تثبیت آن اقامه برهان کند ویا نظام فلسفی یی را مردود دانسته برد آن استدلال نماید رینان به هیچوجه فیلسوف نبوده وسهم اصیل و ابداعی در ساحهٔ فلسفه نداشته (۳۴) است واز همین جاست که فیلسوف معاصر ما برتراندرسل درکتاب خود تاریخ فلسفه غرب وفللر درکتاب خویش تاریخ فلسفه درحین بحث از فلاسفه قرن نزدهم اروپاحتی یادی 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 رابیان 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 «دو فیلسوف شرق وغرب سید جمال الدین وارنست رینان» حدیثی بمیان اورده است. ازنظر من اطلاق لفظ فیلسوف براوحاکی از اشتباه وعدم دقت درتعبیر است وغالبا برای آن صورت گرفته است تاوالایی مقام سید جمال الدین را ازین طریق هم نشان دهند اما واقع این است که شهرتیکه نصیب وی در شرق اسلامی گردیده تاحدی زاده استشراق وتاحدی مولودحادثه متعلق بهمین مناظره است. ازشهرت سیددرشرق اوازه رینان دران بلند رفت زیراهرکس که سمرت نیکوی سید رانوشت ازین حادثه بنحوی ازانحاءیادی کرد امامن نمی دانم که خود سید شهرت اشنای فرانسوی خود را معلول چه می دانسته است.

آنچه مسلم است این است که رینان یك علامه تاریخ اقوام سامی ادیان قدیم بوده لیکن اگر امانت داری بیطرفی وبیغرضی را ازصفات مشخصه علماء بدانیم وعالم باید واقعیت راتاانجا که مقدور اوست طوریکه هست منعکس سازد دلایل مؤید و معارض رابدون شتاب علی السویه

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 نزدیك پیدا کند تا از بن طریق نظریه خودرادر باب تطوربه اثبات رساند وامید داشت که پس از ین رویداد نام او در آفاق معروف و مشهور گردد. این تزویر نهان نماند. هنگامیه اکادیمی برلین صدمین سالگرد خود راجشن می گرفت علماء راازگوشه وکنار برای اشتراك درین جشن فراخواند ولی دعوت راشایستهٔ این هم وطن خویش ندانست - بنابرانچه که همین اکنون تذکرداده ایم چون انتقاد دانشمند فقیدلوئی ماسینیون شیخ اسلام شناسان، برداستان قاضی موصل راکس نتوانسته ردکندو مقرون بصواب است ورینان انرا برای رسیدن بمنظورخاصی جعل کرده است فاقد برجسته ترین صفت عالم می گردد.

***

ضمیمه : شناسایی با ارنست رنان نویسندهٔ فرانسوی - متولد ۱۸۲۳ متوفی ۱۸۹۲

درکودکی ونوجوانی شاگردی میکرد تااینکه کشیش کاتولیك شود . امادر ۲۲ سالگی تغییر فکری داد ومعتقدبه این شد که بایدشعروادب ونیزسیانس بشری جاگزین مسیحیت ودیگر ادیان شود . از همین جا با اهل ادیان مخالف افتاد .

رنان به بررسی زبان های قدیم ارادتمندبود وزبان 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 زندگانی مسیح را باهمین روحیه نوشت و باین موجب ازتدریس درکرسی 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).

بعدتر تاریخ قوم اسرائیل را نیز نوشت (۱۸۸۷) ومقصد اوآشتی دادن حس دینی و تجلیل سیانس بود. در رساله ریفورم ذهنی واخلاقی عدم اعتمادخود را بدیموکراسی اظهارکرده است. یونان باستان را می ستود ومی 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:

۱- مطالعات رنان در زمینه زبان های سامی دروقت خود قابل توجه بود باپیشرفت مطالعات مزید ازاعتبار افتاد وشرق شناس واثق بحساب نمی آید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۲- گرچه بعضی مطالب عقلانی را درطرز تحلیل مسیحیت وارد کرد امانظریات 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 نمی آید.

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

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) موردمخالفت یکعده شخصیتهای فرانسوی آمد ودیگردانشمندان 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 شاهی ۱۳۴۸ مطبعهٔ محمدعلی علمیه صفحه ۸۹ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث ـ احمد امین

۴- صفحه ۴۳ اسلام و علم ترجمه وتوضیحات سیدهادی 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

۱۴ - صفحه ۳۸۵ تاریخ فلسفه بقلم ول لر

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

۱۶ - صفحه ۲۴ حقایق الاسلام وابا 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 - صفحه ۶ ج ۱ - تاریخ جهان نو اثر رابرت روزول پالمر 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 رابرت روزول پالمر 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 ایهٔ ۱۱۴ سوره طه.

۲۷ - صفحه ۱۴ ابن رشد و الرشید یه اثر ارنست رینان ترجمه عادل زعیتر،

۲۸ - ص ۱۱ - عین ماخذ.

۲۹ - صفحهٔ ۱۲ تمهید لتاریخ الفلسفه 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

بمناسبت تجلیل ازحکیم سنایی غزنوی
نهصد سال پس ازتولد وی

پوهندوی شاه علی اکبر

مقایسه طریق التحقیق با آثار 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 پاغلی 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 نشراتی مجله ادب نشر کردم.

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

بران شدم تاوجوه مشابه این اثر راباآثاردیگرحکیم تاجایی که فرصت دست دهد موجز ارائه دارم. که اینک بسیار مختصر تقدیم میدارم:

۱- ایراد آیات و احادیث ومقوله های عربی:

حکیم سنایی بمقایسه عارفان دیگر درهمه آثارمنظوم ومنثور خویش ایات، احادیث و مقوله های عربی رابیشتر استشهاد امی 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 خوانندهمی 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.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مولینا جلال‌الدین بلخی درین زمینه پیرو حکیم سنایی است .

این اسلوب درطریق التحقیق وحدیقة الحقیقة همسان است وهمگونی آنها آشکار است که من بجهت احترا زازاطناب ابیات رانمی آرم واینقدر میگویم که طرزاشاره به آیات و احادیث در مثنوی هم به حدیقه شباهت دارد .

۲ـ متن طریق التحقیق :

حکیم سنایی در ان کتاب (بیت های ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۰) نام طریق التحقیق، کارنامه وحقیقه رامی بردوبزعم این بنده این امراشاره به آثار 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 — تیر بوسید خامه و دستم

زین نمط هرسخن که آن سنست — به حقیقت طراز هر سخنست

ودر دیوان اونیز همینگونه اشاره رفته است :

راهیست حقیقت که درو نیست تکلف

زنهار مکن در ره تحقیق توقف

(ص ۳۳۷)

۳ـ تکرار بعض لغات ومطالب :

مطالبی هم چون سبحانی ازبایزید بسطامی و اناالحق منصور حلاج ولیس فی جبتی سوی الله جنید وامثال اینها درهمه آثار سنایی مکرر دیده می‌شود. واینهم (ترک خودی) واشاره به فنارا نشان میدهد .

هرآنکه شربت سبحانی وانا الحق خورد

به تیغ غیرت او کشته در هزار قتال

(دیوان ص ۳۵۱)

نه زبیهوده گفت وناد انی — با یزیدار بگفت سبحانی

(حدیقه ص ۱۱۳)

دیگری اوفتاده در تک وپوی — لیس فی جبتی سوی الله گوی

(طریق التحقیق بیت ۳۹۲)

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 وجود 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 ماموز

(سیر العباد ص ۱۵۱)

ست جولان زعزذاتش وهم — تنگ میدان ز کنه وصفش فهم

(حدیقه — توحید)

چون ز دریای 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 خود لغات ومصطلحاتی را بکار می‌برد که بعضا مختص به محیط ومولد او یامخصوص خود اوست که ازان گونه دراثار او بسیار می‌یابیم وبسیاری از انها در همه آثارش مانند طریق التحقیق آمده است که برخی از آنها را درینجا شاهد می آرم:

رخ: که بمعنای روی، وجه، دانه سطرنج بکار می رود.

باتش رخ اوزه که یافت گز تف عشق — هزار جان و جگر سوخت زلف دود آماش

(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 نبینی بمراد دل معشوق تادر کف عشق شه اومات نگردی

محکم نشود دست تودر دامن تحقیق تا سوختهٔ راه ملامات نگردی

(دیوان ص ۶۲۷)

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

راستی کن که اندرین رسته — نشود جز براستی رسته
درین رسته که مسکن تست — نفست ار کژروست دشمن تست

(طریق التحقیق ۷۲۸-۲۹)

اندرین رسته رستگاری کن — تا دران رسته رستگاری بوی

(دیوان ص ۱۰۵)

نوی : تاازان قطرها بگوش نوی — وحده لا شریك له شنوی

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۲۵۲)

نغمهٔ مطربان بگوش نوی — وحده لا شریك له شنوی

(طریق التحقیق بیت ۱۴۹)

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

ترهات : ورنه دینی کزین حیات بود — دین نباشد که ترهات بود

(حدیقه، حبیبی — ب ۳۴۹)

گر نه بی هرزه گوی و دیوانه — تا کی این ترهات و افسانه

(طریق التحقیق ب ۳۴۲)

میل اینها به ترهات بود — فعل شان بدترین صفات بود

(همو)

خاص در بند لذت و شهوات — عام در بند هزل و تراهات

(سنایی - المعجم فی .. ص ۲۹۹)

وشاق وو ثاق :

این دو کلمه که یکی نام حیوانی که آن را «سیاه گوش» گویند ودیگر اکنون به تلفظ (اتاق) باقی است .و هر دو کلمه هنوز زنده است . (مجله ادب شماره دوم ۱۳۵۴).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)

(c) ketabton.com: The Digital Library

بدل وشق بپوشیدی درع بدل جام گرفتی ز و 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 ودیگر آثار او بکسان دیده می‌شود که من باب 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 بودند بهر افز و نیش

(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 شرر یابی

(ص ۹ بیت ۱۳۷)

ازپی توز عدم ما به 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 بصر تیغ حکم آن را نده

(طریق التحقیق بیت ۱۰۸)

توهمان دیده‌یی 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
ابجد عشق	رر ۴۳۵
بار حرص	رر ۴۵۱
آب صدق	رر ۵۰۵ ... و غیره.

در دیوان حکیم:

مایه طبع	ص ۱۹۶
جاروب لا	ص ۱۹۷
قفص چرخ	ص رر
نگارخانه امر	ص ۱۹۹
قعر بحر الا الله	ص ۱۹۹
اقلیم عشق	ص ۲۰۱
بادیه قهر	ص ۲۱۰

ونیز در دیوان حکیم:

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

هرگاه هردو اثر را از نظر اینگونه مرکبات و رانداز کنیم نیک درمی یابیم 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 به حروف تجزیه کرده وعین تلفظ حروف را مدار اعتبار قرار داده است تاهم مطلب افاده وهم وزن شعر درست شود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در طریق التحقیق

عشق را عین و شین و قاف مدان بلکه سر یست در ره حرف نهان

(ص ۲۸)

کاف و نون چون یکدگر پیوست شد پدید آنچ بود و باشد و هست

(ص ۲۰)

حدیقه:

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

(ص ۸۲)

دیوان:

عین و شین و قاف را آنجا که درس عاشقی است جز که عین و شین و قاف انجاد گر تفسیر نیست

(ص ۹۴)

۶ - مشابهت از نگاه ایراد حکایات

حکیم سنایی برای ذهن نشین و موثر ساختن مفاهیم و مطالب تصوفی بسیاری اوقات به ایراد امثال و حکایات دست یازیده است. مگر درین عمل شیوه خاص دارد که میتوان آنرا به چند ماده مختصر اتیاد 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 و انگهی سر اصل مطلب می رود و از اصل مطلب که اندرز است به درازا سخن میگوید - و تشبیب و نسیب او در قصیده ها و مثنویها اطناب ندارد و درین امر اندك شباهتی با ناصر خسرو می رساند.

ب -- اطناب در ایراد مطلب، علی رغم او مولینا جلال الدین بلخی در مثنوی و مولینا جامی در «هفت اورنگ» نخست حکایه را به تفصیل می‌آرند و در اخر بیتی چند را وقف نتیجه صوفیانه و اخلاقی می نمایند.

این شیوهٔ ایجاز تمهید در حدیقه الحقیقة و طریق التحقیق یکسان است.

بطور نمونه: حکایات: اسکندر و استاد (ص ۴۱۳)، لقمان و کریچ (۴۱۶) زاغ و بلبل در روم (۴۱۱) ابله و بر زگرهری (ص ۴۳۸)، آهو و صیاد (ص ۴۵۷)، اشتر و متابعت او از طفل (ص ۳۲۰)، مرد عاشق در بغداد (ص ۳۳۱)، روباه پیر و روباه جوان (ص ۱۳۲) و زنگی و آیینه (ص ۲۹۱)، حضرت عمر رض و طفل (ص ۴۴۷)، مرد گدا و گاو (ص ۶۴۷) و دو

(c) ketabton.com: The Digital Library

دوست (ص ۴۴۵) درحدیقه سنایی با حکایات: کوزه گر (ص ۲۷)، خرک ودکان آهنگر (ص ۴۴) ملک 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 ازآنها را 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 بند — 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 سنایی وفابعهد ومطابقه گفتار و کرداراز صفات برجسته انسانی است وعمل را بر

(c) ketabton.com: The Digital Library

گفت، مقدم می‌شمارد. ازین رو بر عمل تاکید می‌نماید. ودرین باره بین همه آثار او مشابهت است.

سنایی میگوید: راه رفتن از راه نمودن بهتر است:

تا کی این گفتگو های بر باطل — تا کی این جستجو های بی حاصل
راه رو راه گرد گفت مگرد — که بگفتار ره نشاید کرد

(طریق التحقیق ص ۱۹ ب ۳۳۶ و ۳۷)

بیش مشنو ز نیك و بد گفتار — آنچه بشنیده یی بکار در آر

(حدیقه - ۲۹۱)

گرد پیش آر و گفت کوته کی — با چنین گفت گرد همره کن

(حدیقه : ۴۵۷)

گفت کم کن سبك بکار 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 مسافر اندرین ره گام عاشق وار زن — فرش لاف اندر نورد و گفت از کردار زن

(دیوان ص. ۴۸)

د- روح و خرد و علم:

حکیم سنایی در باره اهمیت خرد و تربیه روح در طریق التحقیق مثل دیگر آثار خود سخن میگوید، کاربی علم را بی ثمر می‌شمارد که بپاس قصر سخن واحتراز از اطناب از ایراد امثله خود داری میکنم.

و اینك نتیجه را به چند سطر خلاصه میکنم:

۱ - تشابه جملات وترکیبات طریق التحقیق با دیگر آثار سنایی می‌رساند که این اثر از آن حکیم سنایی است وآنچه را در دیگر مثنویات خویش نیاورده درین اثر آورده است. مثلا آن مطالب که راجع به عقل یا عشق وغیره در مثنوی های دیگرش از قلم مانده درینجا تکمیلش کرده است. یا درین جا آغاز کرده ودر جای دیگر تکمیلش کرده است.

شعرایی که پس از حکیم سنایی آمده اند از قبیل مولینا، سعدی وحافظ مطالبی را از سنایی اخذ کرده اند مگر آنان همان مطلب را به سبك وشیوه خود در آورده اند بطور نمونه ذکر میتوان کرد که حافظ شیرازی بیت:

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

را ازین 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 وهرکسیکه از رموزواو زان شعر در زبان دری آگاه باشد بیك نظر درمی یابد که این دوبیت اخیر سبك جداگانه وبیت حافظ سبك جداگانه دارد. اگرچه مطلب در هر سه بیت یك چیز است .

مشابهت کلمات :

اگرچه کلماتی ازقبیل «مات» دراشعار مولینا جلال الدین بلخی نیزبکار رفته است :

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

(مرآت المثنوی ص ۴۱۵)

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 ازشیوه 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 یافت» حکیم سنایی فقط چند بیت را ذکر میکند وانگاه بر سر مطلب می رود ولی جامی در اورنگ سوم (ص ۴۳۳) همان داستان را طوری می آرد که نخست وصف قیافه وچهره زنگی را می نماید سپس یافتن آیینه و دیگر پیش آمدها را بیان میکند ودراخر 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 ما به الاختلاف در حقیقت هیچ نیست. واین خود می رساند که طریق التحقیق هم از آثار 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 بیرخ 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
به آفتاب قیامت نشسته ام بیتو — سزد که برسرمن سایه ای 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: محمد عمر «اثیر»

(c) ketabton.com: The Digital Library

روز به مایل

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، و وابسته 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 از شعر و نثر، 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 بانو بسنده در تنگنایی قرار می گرفته که ناگزیر 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 را در بطن تمثیل های حیوانی پرورانده، از جمله قصیدهٔ «عقاب» (۱) و یا این دو بیت

گرگ آمد است گرسنه و دشت پر بره

افتاده در رمه، رمه رفته به شبچره

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۴۴۹: روزی ز سر سنگ عقابی بهوا خاست - بهر طلب طعمه پرو بال بیار است

گرگ از رمه‌خواران و رمه دگر یاچران

هریك بحرص خویش پر کند دره (۱)

همینطور پاره‌ای از 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 باه و 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 وعمیق‌ترین‌طنز 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 ادبیات‌دری بالای رکن‌اخلاق انسانی‌به‌حد کافی تکیه شده از اینرواینگونه تمثیل هادر فرهنگ‌ما بسیارفراوان است.ازجمله «طوطی‌نامه » های‌دری بیانگرو روشنگر این طبقه از تمثیل ها می باشد . بعد از «مخزن 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 اندیشه‌های‌انتزاعی اندکی صعب و دشوارست ودریافت آن همه‌جانبه نیست ،شایدقدیمتر از تمثیل های‌دستهٔ اول باشد . ازماخذی که‌در دست‌نگارنده است این‌گونه‌تمثیل ها به (پارمنیدس) حکیم یونانی می‌رسد که‌داستان‌پرواز 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 پور جوادی ص ۶

(۴) همان‌کتاب ، همانجا .

(۵) پنج رسالهٔ‌افلاطون ترجمه محمود صناعی ـ رساله‌پنجم صفحات ۲۵۸-۳۵۹

(c) ketabton.com: The Digital Library

تمثیل درتصوف اسلامی هم بیشتر بهمین مقصد بوده است ، هرچند که با دید امروز ینه می توانیم از آن استنباط های دیگری هم بدست آوریم مثلا داستان سفر روح درتصوف اسلامی بیان شده، ازجمله تجلی داستان «طوطی و بازرگان» درمثنوی معنوی . اما صوفیان سوای نظر داشت قصد مزبور، بیش دیگری هم درمورد ایراد تمثیل داشته اند.

طوریکه خوانندهٔ ارجمند استحضار دارد ، بار یشه گرفتن تصوف اسلامی صوفیان زبانی را طرح ریختند که می توان آنرا زبان تاویلی نامید ، هرچند که طرح زبان تاویلی پیش از سنایی صورت گرفت ، ولیکن سنائی غزنوی باتعمق وتفکر خاص خود حوزه آنرا بسط وگسترش داد (۱) وحالت سمبولیك آنرا برقرار داشته است. طرز استعمال این زبان آنگاه عروج یافته است که خردنگریها و تنگ نظریهای عده یی ازظواهر نگران شدت یافته وصوفیان اضطراراً زبانی تاویلی یابقول خودشان «زبان سرغان» را اوج داده اند. از اینرو تمثیل پردازی صوفیه سوای ابعاد دیگر بعد تاویلی عمیقی دارد که می توان تمثیل های صوفیه را موشکافی کرد ومقصد را دریافت . ازسوی دیگر بر خلاف نظر عده ای از مستشرقان محققان شرقی که هرفا گوشه نشین محض ومحض چله نشین بوده اند، چون اصلاحگر جامعه بودند ودر پی «ناکجا آباد» هموارشهر ایده آل انسانی را می جسته اند باتوجه باین نکتهٔ متعهدانه وقتی که نابسامانی ها ، ودیو مردمیهای اهل روزگار رامی دیده اند ، به انتقاد می پرداخته اند (۲) واین منظور را از طریق تمثیل ، نیکوتر و پیداتر بیان می داشته اند، به این تمثیل چند جانبهٔ مولوی توجه کنید که چگونه تعصب گرایان را باتمثیل طبیعی نمودار کرده :

این جهان همچون درختست ای کرام
ما بر و چون میو های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
زانکه درخامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد ازآن
چون ازآن اقبال شیرین شد دهان
سرد شد برآدمی ملک جهان

---

(۱) بهار وادب فارسی ج ۲ ص ۱۰۴ — ۱۰۵

(۲) خط سوم، دکتور ناصر الدین صاحب الزمانی ص ۳۸۱- ۳۹۳ انتقادات شمس.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 در تصوف از دو نظرگاه بطوطی نگریسته شده یکی تشبیه طوطی است به روح وجان آدمی مانند «طوطی وبازرگان مولوی» وسیمای دیگر طوطی در میان صوفیه تشبیه وتمثیل سمبولیک آنست به مقلد مطلق و بی اختیار محض مانند این شعر حافظ:

بارها گفته ام وبار دگر می گویم که من دل شده 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 می توان 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) حسین واعظ کاشفی وعیار دانش می باشد (رک : دربارهٔ کلیله ودمنه از دکتور محجوب) .

«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. یامثلا آندیشه (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 مشهود است 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 اینرو نمیتوان ادعا کرد که شرقیان از تمثیل های غربیان چیزی برنگرفته اند مثلا آرزوی بزرگ مولوی که چنین سرایده 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 درمیان 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) اگزیدهٔ غزلیات شمس 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 از تمثیل آمده است، ازجمله در یونان ارسطو تمثیل (محاکات) را فصل عمدهٔ شعر بشمار آورده (۱) ، البته این سخن شعر را محدود می سازد وبرنظر ارسطو همچنانکه گفته اند اعتراض وارد است چرا که ممکن است در شعری تخیل ودیگر وسایل شاعرانه وجود داشته باشد ومحاکات وجود نداشته باشد، آیا حکم شعر بودن آن جاری نمیگردد؟

اما در میان 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 دیگر داشته باشد که مقصود تست مثل اینکه می گوییم «فلان نقی 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 در دامن 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 وانواع آن توجه نکرده اند . چه اهمیت تمثیل از اهمیت استعاره کمتر نیست بااین تفاوت که استعاره 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) ودر انجام 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) دکتور شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر 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 حد دنیایی مشابه ویکسان می باشند مثلا در عالم تمثیلات دنیایی تمثیل های سمبولیك کلیله ودمنه همانند وهمگونه پذیرفته شده اند ، و گاو نشانه، پاکی نیت است و راستکاری، زود باوری، سرد انگی از خصایص فطری واخلاقی او بحساب می رود وسر انجام با ارتباط همین پاك نیتی قربان اعمال خود می گردد. شیر سلطان 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 ازمقایسه 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 پنچا تنتر ا ا زطر یـق ا نو ا ر سهیلی د رقرن هفدهم بفرانسوی ترجمه شده وآثار یکه لافونتن بعدها باسلوب تمثیل آرایی خلق کرده سیمای حیوانات آن شبیه 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 از انسان ها محدود نمیشود واستفاده ازآن نمازی به فرا گرفتن ندا ر د ، گو اهی که براین مدعامی 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 داینکه زبان سمبولیک از دید گاه نویسنده مزبور چنین گستر د گی وکلیتی 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 درسازش سمبول نقش دا ر د ، ا ز ا ینرو یک شا عر جا پانی که «دریابار» است سمبولهایی بارتباط آن محیط بو جود می اورد که نمود آن سمبو لها در نز د شاعری که بدو راز در یا ورود خا نه زند گی می کند و عصیا ن دریا را ندیده باشد هر گز از موج خرا بگر آب سمبو لی نمی آفریند که بیانگر شایستهٔ آن

(۱) زبان ازیاد رفته — ترجمهٔ دکتو رابراهیم امانت ص ۲۳

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 هستندو 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 اگرد 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 تروعامتری داده است. وبر اثر آن زبان تمثیل نیز به جماعت محدودی تعلق نمی گیردودلیل این مدعاهمانا پیوند همگون آدمی باموادتمثیل در سراسر جهان است.

اما محدودهٔ تمثیل همانا قرار دادی بودن 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 طبیعی ومزاجی عمل هاوعکس العمل های درونی وبیرونی آن آگاه باشد، تا بتواند تمثیل رابصورت پسندیده وطبیعی آن جهت مقصد خاص خود گسترش بدهد. مثلا گاو در دنیای تمثیل در متکا رست، روباه نماینده آزوطمع است، پیل زور باور، وخرگوش زیرک می‌نماید، طوطی گاه نمایندهٔ رسایی و اوج گرایی وگاه نمایندهٔ تقلید وحضیض گرایی می باشد. حالا اگرنویسنده یی تمثیل حیوانی بکار بندد که دنیای حیوانات را درک نکرده باشد وآنرا موافق سیرهٔ اشخاص مورد نظر نگرداند، بدون شک قصور ورزیده ومحدودهٔ لازم تمثیل را متوجه نبوده است.

ناشی ازهمین دقیقه است که لافونتن عقیده دارد که «افسانه ازدوقسمت تشکیل می‌شود، آموزش پند و اندرز که مقصود نهایی است وداستان که وسیله یی است برای این منظور، ولی هیچ یک ازاین دو نباید فدای دیگری بشود، او می گوید که جنبهٔ اخلاقی روح افسانه است و داستان بدن آن»(۳). باتوجه برنکات بالا اهمیت تمثیل بارز می گردد، بطوریکه تمثیل از اندیشه های

---

(۱) انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی ص ۴۴ به بعد.

(۲) زبان شناسی جدید، مانفرد بی پرویش ترجمه محمد رضاباطنی اوراق ۵۸-۵۹ و ۹۶-۹۹

(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 «سراچهٔ ترکیب» که مسایل گرداگرد آدمی زادگان را تشکیل می‌دهد نیازمند بوجود تمثیل می‌باشده اما با آمدن صوفیه بدون شک به اهمیت آن بیشتر پی‌برده اند و اندیشه تجریدی از یکطرف وانتقاد از طرف دیگر موجب گسترش تمثیل در زبان 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 _ نموداری از اطوار دل وحالات نهانی انسان قرار داده اند وعنایت صوفیه نسبت به قصه وتمثیل گاه نوعی رمز و کنایه‌یی ازسفر 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 رساندن 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 بیوتون 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 برخاسته؛ 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

«تمثیل پسر غافل (۱) وپدر عاقل »وغیره چشم پوشیده 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 بست 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 می شود که حیوانات حرف نمی زنند، وکردارآنها نیز بار تباط بر داشت اعضای دیگر تمثیل مشخص می گردد ،مثلا درهمین داستان پیرزنی است که عمرش بسر آمده و- «نو عروسی چون سروتر بالان» داشته، ولی در «وقت پیچاپیچ» عروس را برای عزرائیل 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 جلال الدین بلخی آمده که :

گاواگرخسپدوگر چیزی خورد بهر عیدو ذبح خود می پرورد

ودرشعرسنائی نیزگذشته ازبی زبانی گاوبدلیل رسواشدن اندیشه های زال که سخنان (فتزه) را در کلیله ودمنه بیاد می آورد .(۳)—شکمباره نموده شده :

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

«کلیله ودمنه ص ۲۸۸»

ونتیجه یی که سنائی ازپروردن 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) حدیقه الحقیقه سنائی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی صفحات ۷۵، ۷۱، ۷۳، ۹۵، ۱۱۵، ۱۶۸ .

(۲) فتح الله مجتبائی، سخن شماره 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 توجه 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 انسانهاچه جاهلسابی وچه جاهلقابی بدان گرفتارند.

طوریکه مذکور افتاد این تمثیل بعد ازسنایی توسط مو لوی معنوی درمثنوی 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 آینهٔ 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 پر 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 مطالب را بشیوه دیگر بیان داشته است، نگاه کنید به صفحات ۵۹۰—۵۹۲ دیوان سنایی چاپ مدرس رضوی.

(۲) بدیع الزمان فروزانفر. ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص ۷۳-۷۴

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

مولوی معنوی:

سوخت هندو آینه از درد را — کاین سیه رو مینماید مرد را
گفت آیینه، گنه از من نبود — جرم آن رانه که آیینه زد ود
اورا غماز کرد و راستگو — تا بگویم زشت کو و خوب کو

(ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص ۷۳)

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، همچو 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 پرورند بقول شمس تا در خانه می روند وبدرون خانه بار نمی یابند . مگراینکه :

«هریکی دیده جزوی از اجزا ـ 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 وفساد می رهاند واورا بدنیای وسیع تر وجامعتر رهنمون می گردد، از دنیای جمادات و دنیای حیوانات بارتباط عذرای خوشگون دنیای آدمی زاد، دنیای بیکران وبهناوری ایجادمی گردد که پر است ازشگفتی های شناخت بدیده های درونی وبرونی آدمی .

بهر تقدیر این تمثیل راموالوی معنوی ازطریق حدیقه حکیم سنایی غزنوی بر گرفته ولیکن آرایش شاعرانه ودیگر گونه یی بدان داده و با آنکه صورت داستان را برداشته بدون تردید

---

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

کور را گوهری نمود کسی — زین هوس پیشه مرد بوالهوسی
که از ین مهره چند میخواهی — گفت یک گرده و دو تا ماهی
نشناسد کسی چه داری چشم — لعل وگوهر مگر بگوهر چشم (حدیقه ص ۱۰۰)

(۲) ابوحیان توحیدی آنرا در مقابسات خودآورده و غزالی در کیمیای سعادت واحیاء العلوم بدان توجه کرده نیز در عجایب نامه آمده است (رجوع به ماخذ قصص وتمثیلات مثنوی ص ۹۶)

(c) ketabton.com: The Digital Library

خود تجربهٔ شگرف آسایی در زمینه شناخت پدیده ها داشته‌وهمین تجربه است که تصاویر تازه شعری دروجود شعرش‌نقش بسته است . وآنرا با «مثل» افلاطون نزدیك گردانیده بااین تفاوت که مثل‌افلاطونی ـ اگرچند نظریه شناخت است ـ ولیکن بعد سیاسی و اجتماعی درگرد اگرد آن تنیده است‌درحالیکه نظریهٔ شناخت‌هستی حکیم‌سنایی ومولوی معنوی‌بعدانسانی ودنیایی دارد . بدینطریق توجیه وتعبیر همهٔ‌تمثیل های حدیقه در این گفتار میسر نیست،چرا که‌سوای‌داستانهای تمثیلی، تمثیل های‌سمبولیك عالم‌اسلامی در پیرامون‌خوابگزاری نیز در حدیقه کار بردفراوان‌دارد (۱) ولیکن افتد که بذکر رود. انگاه که تمثیل وارد قلمرو افکارسنائی 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 باالتجیرفی‌علم التعبیر تالیف‌فخررازی‌باهتمام ایرج‌افشار ،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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 خداوندگار بلخ گفته :

دور گردون را زموج عشق دان　　گر نبودی عشق بفسردی جهان

و باز سنائی میگوید :　　« بزبان سرعشق 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 ارمن بگویم بر دوام　　صد قیامت بگذرد وان 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 هرچیز چیزی جذب کرد »

ویا :

ذره ذره کاندر این ارض وسماست　　جنس خود را همچو کاه وکهرباست

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

تا زمعشوق جاذبی نبود　　عشق را هیچ طالبی نبود

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 درین راه تحمل کرده اند تا آنکه بمقام والای عرفان رسیده اند. چه عشق حقیقی خمیرمایهٔ عرفان است . (۲)

حکیم سنائی و حضرت مولانا 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 درخشانی 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 ، پیرو 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 درین 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 درمثنوی چندین جا سنائی را حکیم ویکبارهم شیخ کبیر گفته وارشاد کرده است که مواعظ او را بشنوید تادرتن کهنهٔ شما روح تازه بدمد ، چنانکه گوید :

بشنو این پند ازحکیم 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 ازتصنیفات 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 .

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 روا بین سو کند بابایزید او خو کند یاد ر سنائی رو کند یابو 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 جو کش سنائی شرح کرد یافت فردیت زعطار آن فرید

ای سنائی گر نیابی یار یار خویش باش درجهان هرمردو کاری، مرد کارخویش باش

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

گفت کسی خواجه سنائی بمرد مرگ چنین خواجه نه کاریست 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 درین خاکدان کو دوجهان را بجوی می شمرد

قالب خاکی سوی خاکی فگند جان خرد سوی سماوات برد

جان دوم را که ندانند خلق مغلطه گویم 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 کاریست خرد

قالب خاکی به زمین باز داد روح طبیعی بفلک وا سپرد

ماه وجودش زغباری برست آب حیاتش بدر آمد ز درد

پرتو خورشید جدا شد ز تن هر چه ز خورشید جدا شد فشرد

شد همگی جان مثل آفتاب جان شده را مرده نباید شمرد

مغزتو نغزاست 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 دومرثیه رابه رودکی نیز نسبت داده اند که در مرثیهٔ مرادی شاعرگفته است، مراجعه شود به کتاب لباب الالباب عوفی.

همچنین خداوندگار بلخ در بسا موارد اشعار و افکار حکیم غزنه را تضمین 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 دان 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 ظاهریان رانباید خورد سنائی گفته:

اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست — تا هر آدم روی رازین 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 پرمی 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 پرمی 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 :

لهسیم نه زرنه بارداریم پس مایه جهان چه کارداریم

بیت مذکور رامولینا بااندك تفاوت چنین تضمین کرده است :

گرازغم بارعار داریم پس مایه جهان چه کارداریم

گوییم زرشك شمس تبریز نی سیم نه زرنه بار داریم

ونیزاین بیت که دردیوان کبیرآمده :

عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی رادر وروایت نیست (۶)

دریکی از غزل های سنائی که بدین مطلع آغازمی شود نیزآمده است.

هر که را دردبی نهایت نیست عشق راپس بر اوعنایت نیست

گذشته ازین همه شواهدی که روابط معنوی بسیارنزدیك میان این دوعارف بزرگ کشوررامینماید نمونه های فراوان دیگری نیزدرآثار هردوبه نظرمیخورد که بیانگر مماثلت ومشابهت فکرآنهامی باشد ازقبیل حکایت پیلان وخانه تاریك وکوران وامثال آن، وهمچنان در دفترهای مختلف مثنوی مولوی اشعارزیادی ازقصایدو الهی نامه حکیم سنائی آورده شده وصریحا شرح وتعبیر گردیده است. البته ازین همه استنباط می شود که مولوی بلخی به حکیم غزنه ارادتی کامل و به آثاروی نظری وافر داشته است واگرچه تقریباصد سال میان هردوفاصله واقع شده است باآنهم مولوی بلخی خود راپیرووشاگرد سنائی غزنوی گفته وبه کتاب الهی نامه که عبارت ازحدیقه الحقیقه یا سنائی آباد می باشد احترام والتفات بس بزرگی داشته است .

طوریکه دیده می شوداین دوسالك راه حقیقت دونوری اند که ازیك مشعل تابیده اندو دومیوه یی اند که بر یك شاخ ببار آمده اندویا دوشگوفه یی اند که دریك بهار خندیده ودر حقیقت هر دو درجرس یك کاروان راه پیموده وتشنه یك زلال بوده اند وبسوي یك روشنایی شتافته اند ،(۷) وآن عبارت بوده است از روشنایی عشق عشق معرفت وحقیقت .

واما سنائی نخستین کسی است که درراه این عشق قدم گذاشت و پس ازوی مولینا شخصیت برازنده دیگری است که درهمین راه گام برگام حکیم سنائی نهاده. عشق سنائی ومولینا همان عشق ملکوتی و

(۶) کلیات شمس، دیوان غزلیات، ترجیعات ورباعیات مولانا، چاپ خانه حسن علمی ۱۳۴۱ ص ۲۰۰

(۷) نی نامه، تحشیه وتعلیق ازاستاد خلیلی، ازانتشارات انجمن تاریخ وادب ۱۳۵۲ ص ص ۵۷-۵۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

حقیقی است و این عشق عالیترین احوال عارف ومهمترین مبانی واصول تصوف می باشد(۸) یعنی همین عشق محور اساسی عرفان رامی 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 دو یکبخت پیچیده است حیات سفلی ومادی آنها راخشك واماحیات 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 بسو زاند وا زینگونه سوختن عشق حقیقی آرایش بیشتر حاصل کند و مایه وسر مایه آن قوی ترگردد وچنانکه گفته:

جزآتش عشق نیست پیرایهٔ عشق اینست بتا مایه وسرمایهٔ عشق

وبازحکیم 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 نیزعشق 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 رادرهم می سوزد (۱۱)

آتش عشق است کاندرنی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

وباز می افزاید که همین آتش عشق هرچه مادون 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، استاد صلاح الدین سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۱۳۱

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

نیست ، از همین جاست که حکیم غزنوی گفته :

در ره عاشقی سلامت نیست اضطرابست و استقامت نیست

وی توضیح کرده است که عشق را باسلامت وعافیت کاری نیست :

عشق جویی و عافیت طلبی عشق با عافیت کدام بود ؟

و نیز مولینای بلخی با نظر داشت همین موضوع گفته :

این بار من یکبارگی در عاشقی پیچیده ام این بار من یکبارگی از عافیت بیریده ام

بلی عافیت وسلامت درعشق نیست بلکه آنرا باملامت سروکار است زیرا ملامت را درخلوص عشق ومحبت تأثیر بزرگ است (۱۲) وعاشقان حقیقی مخصوص به ملامت اند، از ینجاست که سنائی غزنوی گفته است :

عشق را روی در ملامت نیست راه عاشق بجز ملامت نیست

بی ملامت نگشت عشق تمام عشق خامست بی ملامت خام

وبدین جهت ملامت درعشق اثری تمام دارد که سرعشق در پرتو ملامت محفوظ ماند وبدینطریق محبت راه کمال پیماید، به همین سبب است که حکیم سنائی درجایی دیگر گفته: طوریکه آب تلخ بحر پاسبان درو مروارید است همچنان ملامت پرده دار عشق باشد :

پرده دار عشق دان رسم ملامت بر فقیر پاسبان در شناس این آب تلخ اندر بحار

برخی از بزرگان صوفیه عاشقان حقیقی را به بیست صفت موصوف ساخته اند که از جمله یکی هم ملامت باشد وملامت را بدین معنی دانند که نام وننگ، مدح وذم ورد وقبول خلق نزد عاشق یکسان باشد وبدینگونه عاشق به محبوب قربت جوید (۱۳)

بنا بران مولینا نیز در راه عشق از ملامت لذت ها برده وآنرا نقل می عشق وبلکه لازمهٔ عشق پنداشته است :

عاشق چو مست تر شد بروی ملامت آید زیرا که نقل این می نبود بجز ملامت

و یا :-

هر سوی که عشق رخت بنهاد هر جا که ملامتست آنجاست

همین رسم ملامت وعدم عافیت عاشق بالاخره اورا درانظار مجنون ودیوانه مینماید ودیوانگی دردنیای عشق لذت دیگری دارد .دیوانگی وجنون رنگ ها دارد ومیتوان گفت چه در قانون بوعلی

---

(۱۲) کشف المحجوب هجویری چاپ ژکوفسکی ص ۶۸

(۱۳) مرصاد العباد نجم الدین رازی چاپ 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 آن مربوط 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 ی 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 کیم افزون دهید

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

---

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

(۱۵) ارزش احساسات، نیما یوشیج، تهران ۱۳۳۵ ص ص ۱۹ — ۲۲

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 دردمند باشد زیرا همینکه عاشق دردبیند ورنج کشد وبدینگونه آتشی درسینه بیفروزد آنگاه در فروغ آن بمقام عالی عشق مقصود یابد 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 ودرد 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 ونامش 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 زبدنامی است کام او در طریق ناکامی است

ونیز مولوی را از بدنامی درعشق هراسی نیست زیرا میگوید:

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

---

(۱۶) یاد داشت‌هایی درتصوف از استاد بیتاب ملک‌الشعراء ، 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 بادا باشد

ازنگاه حکیم غزنه ومولوی 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 ترا نیستی د وا گر 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 اندرعدم 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 واراده ها وتعینات شخصی ا ست و بد ینطریق عاشق وسالک به جمله گی بخدای بازگردد (۱۷) . ددیگر نیستی وفنابی خبری ذهن

(۱۷) تذ کرة الاولیا ه 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 برخیزد :

عاشق آنست کو زجان و زتن زود برخیزد 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 درمورد 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 درد فرقتش بکشد مرا سر ببر تاعشق بخشد سر مرا
گر مرا صد بار تو گردن زنی همچوشمعم برفروزم روشنی

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

در حقیقت 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 نتله همان معنی است بکار برده گوید:

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

با نظر داشت 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 بالمس کردن نیست ، چه عشق آنها بیان بی چون وچراست، عشق آنها سرالاسرار است 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

مولینا نیز عشق را همه چیز و بالاتر از هرچه گفته وعاشق را در برابر 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 هردو یکی 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 .

(c) ketabton.com: The Digital Library

ازنگاه این دوعارف بزرگ درین مرحله یعنی درعالم وحدت مراد ازعشق تنها وتنها معشوق و محبوب حقیقی است و در همین مرتبه است که در نظر آنان بزرگترین سر و ورمزالهی جلوه گر می‌شود, ایشان برانند که جزبنای عشق ومحبت هربنای دیگر خلل پذیرد ،چه بنای عشق برپایه حقیقت استوار است، ازاینجاست 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 کاراینست رهروان را بهین شعاراینست

وگفته است.

ملک عشق ازولایت صمد است روی اوبسوی قبلهٔ احد است
منشاعشق ذات ذوالجلال آمد لاجرم پاک و بی زوال آمد

وهمانگونه خداوندگار بلخ گفته

عشقست وعاشقست که باقیست تاابد دل برجزاین منه که بجزمستعار نیست

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 سعی 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 یی شرکت داشت که طالب العلم بود و او جگیری حادثهٔ اورانیز بناچار 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.

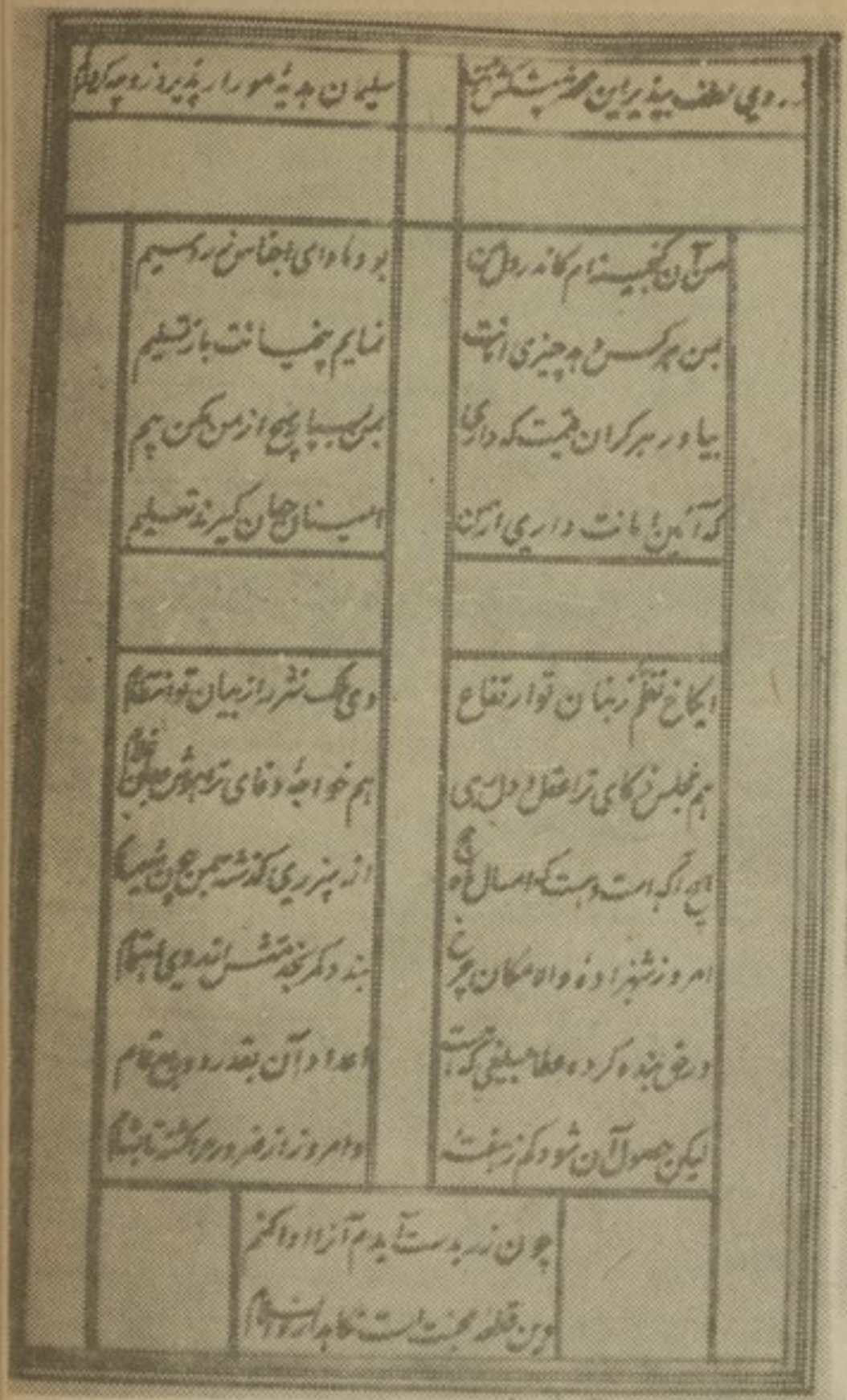
جریان این رویداد ناگوار بعداً در سلسلهٔ حوادث افغانستان از میدان گاه نبرد به سینهٔ تاریخ نقش بست و صفحه ای از سرگذشت پرماجرای مردم ماشد.

---

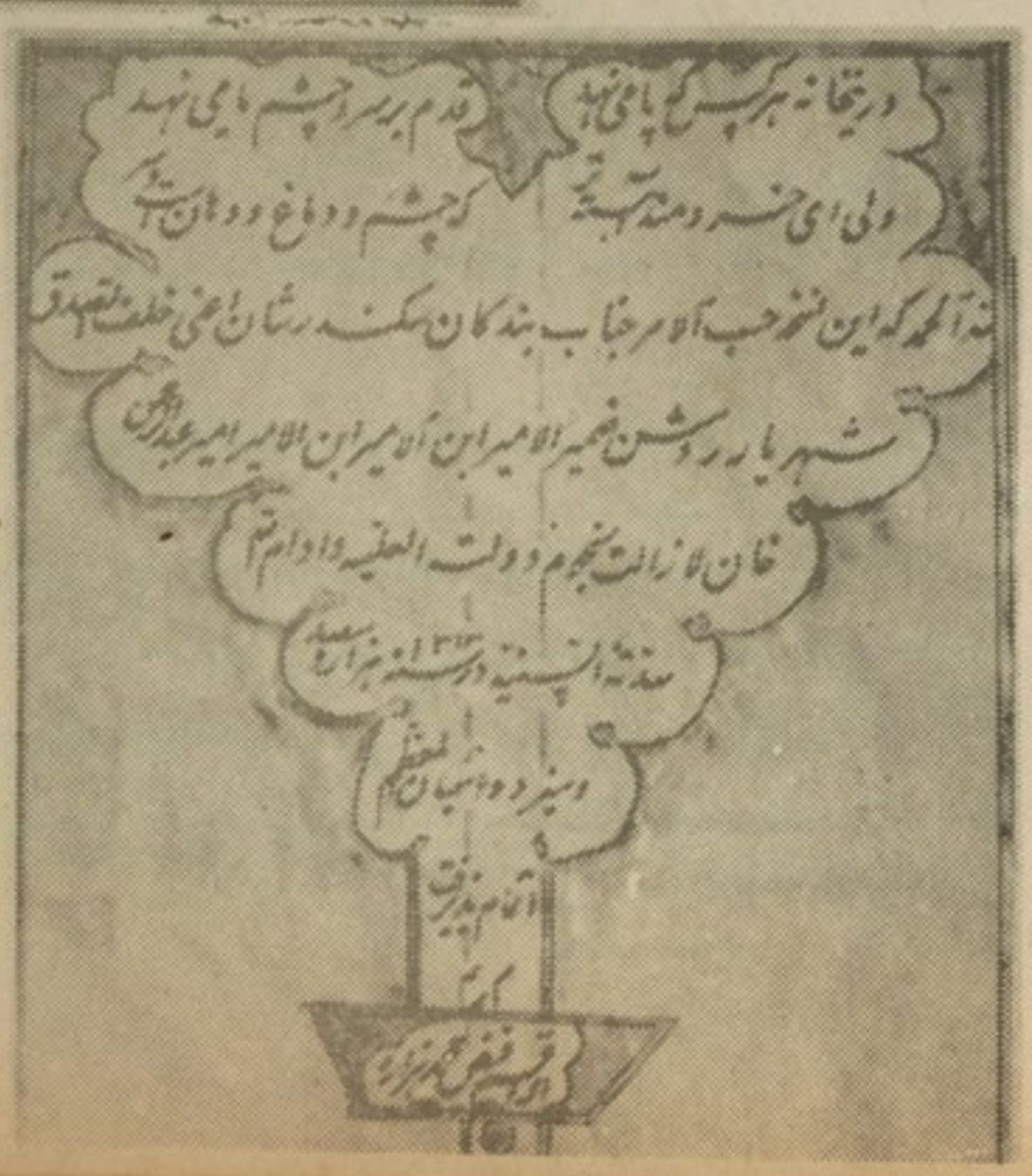
(۱) این سنه مطابق با ۱۲۵۸ شمسی و ۱۸۷۹ میلادی میباشد که مدت آن تا امروز بحساب دوسنهٔ اخیرالذکر (۹۸ سال) میشود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

تصویر کاتب



دو صفحه از دیوان
شهاب ترشیزی
بخط فیض محمد کاتب



(c) ketabton.com: The Digital Library

(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 موبمو ازنظر گذرانیده بود . (۱)

طالب العلم جنگجو، درسالهای بعد از «ماجرای قره باغ» شاهد حوادث وتحولات فراوان دیگر هم بود و در رسیدا نهای پیکار حضور می یافت که مرد شمشیر شودولی دست سرنوشت مسیر او راعوض کرد وبجای شمشیر قلم را در دستش 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 مؤثرتراز شمشیر، بکاربست وبا آن بجنگ دشمنان مردم و خاك شتافت ونقاب تزویر آنان را از هم درید وچهرهٔ های شانرا به هموطنان بعد ازخود آشنا گردانید.

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

زادگاه وخانوادهٔ کاتب

ازگذشتگان دور ترفیض 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 وکتاب 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 ، سعیدمحمد نام 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. گرچه او آدم نسبتاً شناخته 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 آسایش مردم را برهم زده بود عده ای از مقیمان آن جا را بترك یار و دیار خود مجبور گردانند 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 از سال 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 سال سخن میگوید واو را وکیل طایفهٔ محمد خواجه در ناور وا نمود میکند (۱). از بیان نویسنده بدرستی استنباط میشود که پدرش درین هنگام متوطن ناور بوده است، چنانکه عدهٔ دیگر نیز در جریان آن سالها از قره باغ بدانجا رفته وسکونت گزیده بودند.

مسلماً فیض محمد در قره باغ قدم بعرصهٔ هستی گذارده و تا ۱۸ سالگی درهمانجا بوده است، چنانکه خود، اشتراکش را در واقعهٔ سال ۱۲۹۷ در تحفة الحبیب بیان میدارد.

تاریخ ولادت فیض محمد (۱۲۷۹) قمری است مؤلف کتاب تیمور شاه درانی که آنرا (۱۲۸۹) ضبط کرده است اشتباه است. (۲) اگر تاریخ ۱۲۸۹ صحیح پنداشته شود در ان صورت او بسال ۱۲۹۷ هشت ساله بوده است که در چنین سن وسالی شرکت او درجنگ دورا زعقل بنظر میرسد.

تحصیلات کاتب

مؤلف سکینة الفضلا در مورد تحصیل فیض محمد میگوید «... مرحوم موصوف دراوایل صباوت بمدارس ملی دورهٔ مقدماتی علوم شرقی راتمام وبهندوستان وایران سفر کرده بعض علوم رادرآنولا بتکمیل رسانیده مراجعت نموده درشهر شهیر کابل متوطن شده بمطالعهٔ کتب معتبرهٔ اساتید عظام شغل داشته ... درحکمت وکلام خصوصاً درتاریخ وادبیات نیزمهارت خوبی داشت ودرعلم نجوم وجفروا قفیت 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 رانزدفضلای 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 خودبقندهار 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 امور کشوری بجلال آباد رفته بود. هنگامیکه اوعزم بازگشت بکابل را داشت، فیض محمدازلاهور به جلال آباد واردگردیدوبه همراهان امیر پیوست. او به لاهور 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، زیرادرسالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ اینجا وآنجا درگیرودارهای ملك با او برمیخوریم.

احتمال قوی چنان است که اوقسمت های بیشتر ازسالهای ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ 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 نیزاهتمام ورزیده است و بآشنایی 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) ملا را 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 با وی 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، موجبات معرفی و شمول او را بامر نویسندگی در دفتر خاص حبیب الله خان فراهم گردانید که در موردش از ان 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 بسیار 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 جا به صفت عضو یك هیئت پنج نفری مامور 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 میآید ، 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 باکار کنان دربار یکجا وارد کابل میشود .

ظاهرا ملا در خلال سالهای ۱۳۰۵ — ۱۳۱۰ یعنی مدت پنجسال غالباً درشهر کابل بسر میبرده وآشنایی اوبارجال دولتی ودر باری خاصتاً ملامحمد سرور اسحاق زایی 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 نیز 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 مفتخر ومباهی ساخت ودر سال 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 ملا در دفتر خاص حبیب الله خان و بعداً در عهد سلطنتش در مجلس تالیف ودارالانشا به (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 در چار جلد اهتمام به کار بست که بجای خود توضیح میشود .

---

(۱) سراج التواریخ ، ج ۳ ، ص ۵۲۲

(۲) سراج التواریخ ، ج ۳ ، ص ۸۶۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

ماموریت های دیگر

بعد از درگذشت حبیب‌الله خان بسال ۱۳۳۷ درجلال آباد، بوظیفهٔ ملادردارالانشاء خاتمه داده شد وبه دارالتالیف معارف منتقل گردید تا در تهیه و تنظیم کتابهای درسی با دیگر اعضای دارالتالیف مساعی بخرج دهد. اودردارالتالیف علاوه برمرور کتابهای درسی وابراز نظر راجع به آنها آثار دیگری را که ازطریق دارالتالیف برای چاپ آماده ساخته میشد نیزازنظر 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 چندگاهی درمکتب حبیبیه بحیث معلم نیزانجام وظیفه نمودودر تربیه فرزندان وطن سهم گرفت ودین خود را ادا کرد. (۱)

سفرهای کاتب

ازسفرهای فیض محمد کاتب معلومات زیادودقیق در دست نیست. مولف سکینة الفضلا ومولف تیمورشاه درانی اورا «الحاج» فیض محمد میگویند که بدین صورت اوبزیارت بیت‌الله شریف رفته ودر جریان این سفر علاوه بر عربستان سعودی، بعضی ازکشورهای دیگر عربی را نیزدیده است.

گزارش این سفر عبادی اگر در عهد امیرحبیب الله خان صورت گرفته باشد، درجلد چهارم سراج التواریخ مذکورخواهد بود که این جلد سراج التواریخ فعلاً درمیان نیست واگر درسالهای بعد از سال ۱۳۳۷ ق. بوقوع رسیده باشد ممکن است در یادداشت های خصوصیش موجود باشد که آنهم اکنون دردسترس 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.

سفراوبهند محقق است که در لاهور بمنظور تحصیل صورت گرفته است (۱۳۰۴-۱۳۰۵ ق) اما جریان سفر ایران را که بعدها بعمل آمده است باید ازجلد چارم سراج ویا یاد داشت های خصوصیش بدست آورد.

---

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

آثار کاتب

بخش اعظم زندگی ملا با کتاب و قلم همراه بود، ازینرو بعد بر جسته حیات اواز نوشتهٔ ها و کارهای فرهنگیش ساخته میشودوهم این آثار اوست که نامش را ابقامیکند وبآن صبغه دیرپایی می بخشد .

اودر نو یسندگی آدم پشت کار داروسرشار از استقامت ونیرو بود وبا وصف اینکه 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—۱۳۴۸ ق) امروز دردسترس پژوهندگان قرارندارند و کمتر میسر میشوند که مسلماً درپرتو تفحص و جست وجوی بیشتر پاره ای ازآنها دستیابی امکان پیدا خواهد کرد .

گزارش

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

۱—تحفة الحبیب—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 انداخته شد .

جلد اول این کتاب 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 ۲۸×۱۷ 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 - جلددوم - غیر مطبوع

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 بازتاب وقایع و رویداد های افغانستان از جلوس امیردوست محمد خان تا سقوط محمداعظم خان میباشد که بامطالب دست اول وجالبی از دید گیها وشنید گیهای رجال معمرعصر دلچسپ وخواندنی ساخته شده است.

مولف در مقدمهٔ کتاب مینویسد: «... و اگر 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 سرگذشت 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 مدققین 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، طوریکه 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 ملافیض محمد کاتب را دیده بودند وآشنایی داشتند نیز از وجودچنین کتابی خبرندارند 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) بعداز ین از نظر پوشیده نماند ، سطری چند راجع باین کتاب نوشتم و بکسانیکه در تاریخ دورهٔ آل محمد استقصادارند وجزو یات وقایع را کنجکاوی میکنند مژده میدهم که این کتاب بسی از حوادث را روشن میسازد وحقایق تاریخی ازان کشف میگردد . . . » (۱)

نسخهٔ خطی ظاهراً منحصر بفرداین کتاب که در تحریر جلددوم 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 ازآنکه کتاب تحفة الحبیب از نشر باز داشته شد ، مولف بتحریر تاریخ افغانستان ازسال 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 درسال ۱۳۲۵ قمری با نجام رسیده و بسال ۱۳۳۱ در ۱۹۴ صفحه بقطع بزرگ در مطبعهٔ حروفی دارالسلطنه بطبع رسیده است .

۴ - سراج التواریخ - جلد دوم

جلد دوم سراج التواریخ که وقایع سالهای ۱۲۰۹-۱۲۹۷ را احتوا میکند درخلال سالهای ۱۳۲۵ -۱۳۳۱ بتحریر درآمده و بسال اخیر الذکر در کابل چاپ ویاجلد 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 مبسوطی درشمارهٔ (۴) سال ۲۴ (۱۳۵۵) مجله ادب بچاپ رسیده است ودرینجا از نظر ارتباط موضوع باجمال گفت وگو میشود .

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 - فعلاً 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 در سال ۱۳۰۲ - شمسی در مطبعهٔ معارف بچاپ رسیده ودارای ۱۸۹ صفحه میباشد .

۷- مقالات ونوشته های پراگندهٔ ملا که تسماء 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 دراوایل شمول بخدمت، به قول خودش به نقل کتب وکتابت 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 پرتواین شناسایی ارزش خدمات ادبی وهنری ملانعزنمایان ترگردد.

درین جااجمالاً 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 وکلتور میباشد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دیوان شهاب ترشیزی

شهاب ترشیزی شاعری بود که در عهد تیمور شاه درانی درافغانستان بسر می بردو در اشعاراو مطالب زیادی مربوط بافغانستان وجود دارد.

فیض محمد کاتب دیوان این شاعر رادر ۳۰۸ صفحه وقطع ۲۴ × ۱۶ بخط نستعلیق باتذهیب 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 اشعاررابنام فیض محمد بن سعید کاتب شناسانده است که قبول نسبت آن به ملا، تاهنگام مشاهدهٔ مجددآن مجموعه قابل تأمل است .

تاریخ وفات

طوریکه نوشته اند وفات ملا بتاریخ ۱۶ شعبان سال ۱۳۴۹ ق. درکابل واقع گردیده و درمقبرهٔ عمومی دامنهٔ علی آباد دفن شده است، اما قبراو امروزشناخته 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 رضامایل است که ملارا انسان چندبعدی می شمارد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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،ص۷۹) : یک نسخهٔ خطی جوامع الحکایات به خط نعمت الله بن محمد علی الحسینی ، مورخ ۸۹۶ هجری درزمان بایزید ثانی ، در کتابخانهٔ شاهی ویانا به شمارهٔ «دری ۴۲۲» موجوداست.

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 نسخه یی ازاین ترجمه ها باقی مانده باشد . نخست ترجمه یی توسط ابن عرب شاه متوفی درسال 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 ودل (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 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 ۴۱۰-۴۱۲.

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 پیشگفتارانگلیسی، چاپ شده است.

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

یک تحریر منظوم حسن ودل توسط شاعری به نام محمدداود 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 درمشکین نقاب، یوم الاحدزیور تحریر یافت؛ العبد محمدداود 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 که درادبیات ترکی، اروپایی وهندی مقام بزرگی دارد، یاخلاصهٔ منثورآن مسمی به‌حسن ودل.... یک تحریر منثورد کنی این داستان به عنوان سبر س Sabras به وسیلهٔ «وجهی» به‌خواهش عبدالله قطب شاه (۱۰۳۵ - ۱۰۸۳ هجری مطابق ۲۶ - 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، ص‌ص ۸۳ —۸۶) معرفی سنگهاسن بتیسی باشمارهٔ (۲۱) افزوده میشود وسیاستنامه به شمارهٔ (۲۲) وشبستان نکات، طوطینامه، قابوسنامه (ادب، ش۳، سال ۱۳۵۵، ص‌ص ۷۴ — ۸۰) به‌شماره‌های (۲۳، ۲۴، ۲۵) تغییر مییابد.

۲۱ - سنگهاسن بتیسی یاسی ودوحکایت تخت. در پیشگفتار نسخهٔ خطی (به شمارهٔ «ضمیمه ۶۵۹۷» فهرست ریو) مؤرخ جمادی الثانی ۱۱۹۶ (۱۷۸۲ میلادی) گفته شده که این اثرنخستین بار از اصل هندویی در زمان اکبر توسط چتر بهوج بن مهرچند کایت ساکن شهر سون بت، ومتعاقب آن درزمان جهانگیربه وسیلهٔ بهاری مل بن راج مل ختری ترجمه شده است. تحریرحاضر که در زمان شاه جهان صورت پذیرفته، آمیزه یی ازدوترجمهٔ پیشتر، خوانده شده ومحررآن ابن هرکرن بوده است، ولی دریک تحریر بعدی (به شمارهٔ «ضمیمه ۶۵۲۵» ورق ۱۳۹ب، فهرست ریو) نام او چنین است: بسب رای ابن هرکربداس کایتهٔ، از شهر قنوج.

---

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

ترجمهٔ منثورو منظوم دیگری به امرا کبر 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 به عنوان «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 کلیله ودمنه (۲) که در اروپا به نام «فیبلهای پیل پای» یا «فیبلهای بید پای» (۳) یاد میشود 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 به نام 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 به صورت 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) وبه قرار گفتهٔ هرتل، شاید درحدود ۳۰۰ میلادی کتابت شده باشد. این متن راج. هرتل، پیدا کرد وازسنسکریت ترجمه نمود وبامقدمه ویاد داشتها در دو جلد در لایپزیگ وبرلین درسال ۱۹۰۹ انتشار داد. (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 ودمه نکه Damanaka (در ترجمهٔ قدیم سریانی کلیلگ Kalilag ودمنگ Damnag) به میان آمده است. (متأسفانه حروف اکسانت دار لاتینی درمطبعه موجود نیست.)

(۳) بیدپای، بی پای، پیل پای نام مؤلف کلیله ودمنه، درعربی Bidba بید بایا Bidbah بید باه، 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 به معنای مرد دانا.

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

(۵) دایرة المعارف 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 وتحریرهای 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 باسقد مه ویاد داشتها در دوجلد، لایپزیگ ۱۸۵۹، مبتنی برآن است. در مقدمهٔ ابن اثر، تاریخ سیر و انتقال موضوعهای ادبی هندی به اروپا نخستین بار به طور کامل بررسی شد.

(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 در چاپ دوساسی de Sacy) از بخش دوازدهم مهابهارته 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 بوذ یا بود Bud یا Bodh به سریانی ترجمه شد. تنها یک نسخهٔ خطی این ترجمه وجود دارد که از صومعهٔ زفران در ماردین، به دست آمد وسپس 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 اعتمادتری بر مبنای سه نسخهٔ جدیدی که اد وارد زاخا وشرقشناس نامدار در موصل پیدا کرده بود (۲) ودر فهرست کتابخانهٔ شاهی برلین معرفی کرد (۳) تهیه کند. این متن را با ترجمهٔ المانی در سال ۱۹۱۱ در برلین منتشر ساخت.

(۴) ترجمهٔ عربی. در حدود 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 اندوشیکهر، ص ۲۱۲.

را به‌عربی برگرداند ؛مقدمهٔ یی برآن 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 سنجشهای‌نقدادبی 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 یی‌به نام بهنود بن‌سحوان یاعلی‌بن‌الشاه الفارسی آورده‌شده که‌درآن‌شرحی درباب‌سرگذشت کتاب‌درهندوستان درج‌گردیده وهم چنان گزارشی که‌گفته‌میشود توسط بزرگمهر دربارهٔ اعزام برزویه به هند برای آوردن کتاب، نگارش یافته؛ درنسخه های‌خطی متعدد دیگر،پس از 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 اتالیایی مورینو را افزود :(م.مورینو ،تحریر عربی کلیله‌ودمنه،سان ریمو، ۱۹۱۰) .

(۵) ترجمه های منظوم عربی .ترجمه‌ابن‌المقفع سه‌باربه شعرعربی‌تحریرشده . منظومهٔ اول توسط‌یکی ازهمعصران جوان‌او،ابان‌لاحقی(۷۵۰-۸۱۵م.) سرودشد . 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 دربمبئی درسال ۱۳۱۷ چاپسنگی 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 یایازدهم (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 مورداستفادهٔ 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) دکتور مشکور، 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 یا سریانی شرقی وبا چاپ سنگی 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 - ۱۱۴۴م .(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 تکمیل‌شده‌بوده‌است.

(۴) به استناد کتاب «افغانستان» (کابل : آریانا دایرة المعارف ، میزان ۱۳۳۴ ،ص ۱۷۴) « 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 از معاصران جلال الدین رومی [بلخی] ، که پیش از حملهٔ تاتار از شهر خویش طوس فرار کرده بود، در قونیه صورت گرفت و به 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 برابر با ۱۵۰۴ میلادی) خطیب دربار حسین بایقرا انجام یافت و به افتخار احمد سهیلی وزیر سلطان حسین بایقرا ، نام آن را «انوار سهیلی» گذاشت . وی اعتراف میکند که نثر مشکل و مصنوع و پرتکلف نصرالله را باتحریر جدید ، آسان تر ساخته است؛ اما در حقیقت، او معجون مرکبی مصنوع تر و مطنب تر ایجاد کرد «پر از اغراقهای بیهوده ، کلمه های مهجور، اوصاف و نعوت ناچیز و میان خالی ، تشبیهات دارای وجوه همانندی بسیار دور و مبالغه های عاری از لطف و ظرافت که از بدترین سبک نویسندگان نثر مصنوع 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 جا که این سبک مخصوصاً در هند ، تا آستانهٔ دورهٔ معاصر ، متداول و مسلط ماند؛ این اثر موفقیت بی نظیری کسب کرد و در انگلستان چاپ شد (اولین چاپ کامل آن ، لندن ۱۸۳۶)(۱) و به حیث متن درسی برای امتحان دری مامورین انگلیس در هندوستان ، استعمال میشد و مکرراً در هند و فارس ، چاپ سنگی و حروفی شد؛ به لهجه های متعدد هندی و به زبانهای پشتو ، گرجی و همه زبانهای عمدهٔ اروپا ترجمه 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 در این 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 واداشتن امپراتور به ترک این اندیشه

---

(۱) به بخش ترجمه های آثار حکایتی دری ، شمارهٔ ۳ «انوار سهیلی» مراجعه شود . در آن جا یک 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 .

(c) ketabton.com: The Digital Library

به او میگوید که چگونه دابشلم پادشاه هند بر اثر خوابی ، به مغاره یی راهنمایی میشود و 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 پیلپای (۱) هر یك 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 سبك مصنوع و متکلف انوار سهیلی ، جلالدین 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 . رویك (کلکته ۱۸۱۵) و به اهتمام ایست و یك (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 آور هرمان اته) توسط مسعود ، برای عمر بیگ شاهزادهٔ آیدین (متوفی ۷۵۰ مطابق ۱۳۴۹) ترجمه شد (یك نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ بودلین به شمارهٔ « مارش . ۱۸ » 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 یك نسخهٔ خطی باقی مانده است . یك تحریر ترکی عثمانی جدید ترکه با بیست 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 بید پای خوانند یعنی طبیب مهربان و از بعضی اکابر هند استماع افتاد که نام او پیل پای 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 به علی واسع باعلی چلبی، انوار سهیلی را به نثر مسجع به عنوان «همایون نامه» به ترکی عثمانی ترجمه وآن را به سلطان سلیمان اول (۱۵۱۲ — ۱۵۲۰) اهدا کرد که چندین مرتبه در بولاق واستانبول چاپ شده. از ترجمه های گوناگون همایون نامه، بهترین آن، ترجمهٔ فرانسوی گالان است که پس از مرگ وی به کوشش گولت Gueulette در پاریس به سال ۱۷۲۴ انتشار یافت. همایون نامه توسط Gonggrijp گونگریپ به زبان ملایایی ترجمه شد (باتاویا، ۱۸۶۶) وترجمهٔ ملایایی باعث ایجاد ترجمه وتقلید جاوایی توسط کراماپراویرا Kramaprawira گردید که این اثر به وسیلهٔ شاعر گنامی به شعر جاوایی درآورده شد. تکلف وتصنع بیان که در همایون نامه بیشتر از انوار سهیلی است مفتی یحیی افندی (متوفی ۱۱۳۹ مطابق ۱۷۲۶ هنگامی که قاضی قاهره بود) را واداشت که خلاصه یی ساده تر از آن تهیه کند.

انوار سهیلی، ظاهراً به کمک همایون نامه توسط فضل الله بن عیسی تاشکندی به تشویق محمد موسی بای بچه به نثر ترکی شرقی معاصر (به تعبیر صحیحتر به زبان تاشکند وفرغانه برحسب خاتمهٔ کتاب، یا به زبان ترکستان و فرغانه به قرار عنوان کتاب) ترجمه شد؛ ومشوق ترجمه آن را با خط میرزا هاشم خجندی، طبق خاتمهٔ کتاب درسال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) چاپ سنگی کرد ومطابق عنوان، این کتاب در سال ۱۸۹۳ انتشار یافت.

ترجمهٔ ابن المقفع، از روی متن عربی توسط عبدالعلام فیض خان اوغلو به ترکی قازان ترجمه ودر قازان به سال ۱۸۸۹ چاپ شد ودر همان سال در Wjatschakow و در ۱۸۹۲ در Cirkova انتشار یافت. مقدمهٔ این ترجمه، بقرار مکتوب پروفیسر هومل، از انوار سهیلی گرفته شده.

(۹) ترجمهٔ مغلی. ترجمهٔ مغلی که ملک افتخارالدین محمد بن ابی نصر، از اخلاف محمد بکری، درقزوین آماده ساخت؛ از میان رفته است (دیده شود: تاریخ گزیده ازحمدالله مستوفی، تدوین براون، انتشارات گیب، ص ص ۸۴۴ - ۸۴۵، ترجمه ص ۲۳۳؛ براون، تاریخ ادبیات فارسی درعهد تاتار، ص ۹۳؛ ونیز همرپورگ شتال در ژورنال ایشیاتیک، سلسلهٔ سوم، ۱، ۵۸۰). این مطلب در کشف الظنون حاجی خلیفه (۲۳۹،۵) که ترجمهٔ ترکیی (لغة الترک) را به سلف، یعنی محمد بکری (دیده شود: دوساسی Not et. اته، همان اثر، ص ۲۴۳ که متوجه گفتهٔ صحیح فن همر نشده) نسبت میدهد، مغشوش شده است. از آن جا که فلوگل به غلط چنین ترجمه کرده: «به زبان تاتاری

in linguam Tatarorum»، هرتل (ص ۴۱۴) 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 ایتیوپیک 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 ازنسخهٔ خطی ارزشمندی به عبری ترجمه کرد که آن نسخه، داستان ساختگی برزو یه ودوداستان مجعول دیگررادرآخرنسخه: (ماهیخوار ومرغابی ورو باه)، (فاخته وماهیخوار) احتوا میکند. از این نسخهٔ یگانه که شروع آن بسیار صدمه دیده است، ج. در نبورگ 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 در نثر 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، بر اساس 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 ایتالیا، ج ۲، ۱۸۸۹). این ترجمه سپس به لاتین وجرمنی وهمچنان به زبانهای متعدد سلو وا نیک ترجمه شد. (۱)

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

---

(۱) دایرةالمعارف اسلام، ج ۲.

پنچاتنترا را نیز در هند تحت الشعاع 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 نیتی 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 و صلح 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 پاتالی پوتره، پتنهٔ امروزی، سلطنت میکرده تالیف شده. سبک سادهٔ این متن، سبب شهرت فراوان آن است (۱).

هیتوپدیشه محتملاً 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 مولف بلندمرتبهٔ 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 خان قداد 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 و معرفی شد. (۲)

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

---

(۱) اینه 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 های دیگر، بدینقرار است :

به‌فرانسوی توسط گادن ۱۷۸۹ و ۱۷۹۱ ؛ سملی ۱۸۳۴، شارل دوفری مری، پاریس ۱۸۵۸ باپاداشتهای تاریخی و جغرافیایی وادبی وپیشگفتار چهل وهفت صفحه یی مترجم توسط؛ فرنتس توسن باپیشگفتار از کنتس دونواي شاعره نامدار فرانسوی ۱۹۱۳ .

به‌المانی توسط شومل ۱۷۵۷ ؛ دوزن ۱۸۲۸ ؛ واف ۱۸۴۱ ؛ گراف ۱۸۴۶ ؛ نیسیلمان، براون ۱۸۶۴ .

به‌انگلیسی از سولیوان ۱۷۷۴ (۱) ، وترجمهٔ گلادوین یکجا با متن دری، کلکته ۱۸۰۶ و ۱۸۰۹ ؛ دوسولین ۱۸۰۷ ؛ راس ۱۸۲۳ ، (۲) ادوارد ایست ویك : نخستین ترجمه به نثرو شعر با ۱۵ صفحه پیشگفتار مترجم وشرح زندگی مولف ازآتشکدهٔ آذر در ۸ صفحه ؛ چاپ هرتفورد، سپتمبر ۱۸۵۲ - ایست ویك استاد زبانهای شرقی در مرتن کالج آکسفورد ؛ عضو انجمنهای آسیایی پاریس وبمبی و کتابدار ایست اندیا کالج وده واین ترجمه راباصفحه عنوان مزین باعنوان دری (گلستان شیخ سعدی شیرازی) ؛ یك صفحه مینا تور؛ صفحه تذهیب شده دیگربه‌شکل شرقی؛ شروع گلستان باسرصفحه تذهیب کاری و یك صفحه مینا تور در آخر؛ چاپ کرده است ؛ جان پلاتس لندن ۱۸۷۳ مشخصات نسخه یی که من دیده ام چنین است: گلستان ، ترجمهٔ از روی نسخه یی تجدید نظر شده باپاداشتها و شرح حال شاعر در ۲۰ صفحه و سر صفحه پیشگفتار توسط جان پلاتس سابق مفتش تعلیمات عمومی در ولایات مرکزی هند ؛ لندن ۱۸۸۹) ؛ وینفیلد ، متن دری باترجمه وپاداشتها ؛ لندن ۱۸۸۰ ؛ ادوارد آرنولد ؛ ۱۸۹۹ .

ترجمهٔ پولندي به وسیلهٔ بیبرستن کازیمرسکی ؛ پاریس ۱۸۷۶ .

ترجمهٔ ایتالیایي به‌دست جراردو دوونستیس ؛ ناپل ۱۸۷۳ .

ترجمهٔ اردو توسط میر شیرعلی افسوس تحت راهنمایی جان جیل کریست (باغ اردو؛ کلکته ۱۸۰۲) .» (۳)

دوترجمه جدید انگلیسی ؛ طبق «فهرست کتابهای چاپی دری در کتابخانه انجمن آسیایی بنگال (تدوین مولوی مطیع الرحمان معاون کتابدار انجمن آسیایی ؛ کلکته ؛ ۱۹۶۷) ؛ اینها ست :

---

(۱) مقدمهٔ گلستان ، ص (یا) ؛ این ترجمه نیز در دایرة المعارف اسلام ذکر نشده .

(۲) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ ؛

(۳) ایضاً

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 خواجاجبرائیل 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 کلاسیک به زبان رومانیایی به وسیله استاد گیورگه پوپیسکوچیو کانل ترجمه شدو درسال ۱۹۰۵ درشهرپلویشت 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 درروما نیا .

جارج دان شاعررومانیایی 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 نظرشده 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 تودوروویانو(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 نظیرومشهورزبان 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 روما نیا» 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؛ از بهترین 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 بی انجام داده است. برگزیده یی از رباعیهای شاعران متصوف را در سال ۱۹۴۸ وسپس بخشهایی از گلستان وبوستان سعدی وداستان رودابه وزال را از شاهنامه فردوسی ترجمه کرد. گذشته از اینها وی میناتورهای 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 فابلهای حیوانات آمیخته شده است در حدود اواخر قرن چهارم هجری توسط شهزاده طبرستان اسپهبد مرزبان پسر رستم پسر شروین به لهجه محلی نویسنده نگارش یافت. متن اصلی این اثر باقی نمانده است اما در قرنهای ششم وهفتم، قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی) به دری کلاسیک گزارش یافت. این کار، نخست در دربار سلیمان شاه (۵۸۸-۶۰۰ مطابق ۱۱۹۲-۱۲۰۳) از سلجوقیان آسیای صغیر، توسط وزیرش محمد بن غازی ملطی (ارملیطه) صورت پذیرفت (۲)، عنوان آن «روضة العقول» است ودو نسخه خطی آن در لیدن و پاریس وجود دارد (۳) مرزبان نامهٔ سعد الدین 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: «به تاریخ 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 بلاد آلمان] (دیده شود : پرچ ، نسخه های خطی عربی ، شماره ۶۹۲) مبتنی بر متن ترکی است ، توسط ابن عرب شاه (۱) صورت گرفت ، نسخهٔ خطی دیگری از آن در پاریس است (دوسلان ، فهرست ، شماره ۳۵۲) که در سال ۱۲۷۸ در قاهره چاپ سنگی شده . همین مترجم ، سپس ترجمه اش را دوباره بانثر مصنوع وافزایش داستانهای جدید نوشت ودر کتاب «فاکهة الخلفاء ومفاخرة الظرفاء» خویش درج کرد .

ترجمهٔ ترکی عثمانی که از تحریر وراوینی وهم چنان ازروضة العقول زراهگذر فصل دهم (آخرین فصل) . «در بیان زیادت عمر ودولت وزندگانی کردن با دوست ودشمن» 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 وهتون کمبریج ، چاپ لندن ، ۱۹۵۹ .

۲۹ - نصیحت الملوك اثر ابوحامد محمد بن محمد غزالی .

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

۳۰ - نه منظر ترجمهٔ فرانسوی بارون اسکالیه ، ژنو ، ۱۸۰۸ ، ۴+۱۶۵ صفحه . (۳)

پایان

---

(۱) «چنان که از آخر نسخه کتابخانه ملی پاریس معلوم میشود ، مترجم آن شخصی است موسوم به شیخ شهاب الدین ومحتمل 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 ومویدا این احتمال ، آن است که دیباچه این مرزبان نامهٔ عربی با دیباچه فاکهة الخلفاء تا «اما بعد» بعینه یکی است بدون کم وزیاد» (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)

اهالی شرق عموماً اقبال را دوست دارند: افغانی وایرانی وترك وعرب درین ارادت مساوی اند. شاید برخی اورا بسبب کلام لطیف واشعار روح انگیزش که بزبان دری وارد و سروده دوست دارند وازخواندن سخنان شیوای او حظی برند. ولی اکثر مردم اورا از آنرو پسندیده اند که در کلام وی یك سوز و گداز دلنواز و دردوحالی هست وروحی دارد که در شعر هرشاعر وسخن هر گوینده بنظر نمی آید.

اقبال تنها شاعر نبود، مرد مفکر ودانشمندی بود که شعر لطیف وبیان دلاویز را برای مطالب حیاتی گفتنی و در زندگانی خود هدفی داشت وعمری را در آرزوی سمتد بکمال سوز و گداز بسر برد:

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

برخی از دانشمندان وشعراء مسالك خاص ومسیری در شعر وسخن ومفکوره دارند که گاهی بهمان اسم یاد میشوند. طوریکه شاعر شیرین نوای فرانسه الفرد دوموسه را «شاعر اشك وغم» نامیده اند ویا شوپنهاور دانشمند المانی را «فیلسوف اراده» گفته اند، اقبال را نیز «شاعر خودی وبیخودی» می نامیم زیرا این مرد دانشمند بنای اندیشه وشاعری خود را برین دوشالوده افراشته وجان کلام او همین است.

اقبال از تعالیم دانشمندان شرق وغرب وعالم اسلام بهرهٔ کافی داشت ونامور ان شعر وتصوف وتفکر اسلامی مانند سنائی ومولوی اساتید روحانی او بنده وی بر سیر تطور تصوف نظر ژرفی افگنده و نیك وبد آنرا از اوائل عصر اسلامی تاکنون بنگاه ناقدانه دیده بود. بنابرین در اشعار وآثار فکری

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 مدت یکهزار سال اخیر دورهٔ اسلامی از استانبول تامجاری گنگا بر روح مسلمانان اثر خاصی داشته ومخصوصاً درسر زمین هندمدار تفکر وحیات تاملی ومعنوی مسلمانان بود . صوفیان بزرگ از قبیل هجویری غزنوی و چشتی و شیخ احمد مجدد کابلی وغیره برروان مردم حکم میراندند . ولی این مشرب درخلال قرون متوالیه بابرخی از افکار منفی که منافی روح جهاد وسعی وعمل قرآنی بود مزج وآمیزش یافت وباین حالت اشارتست که بیدل گفته بود .

در مزاج خلق ، بیکاری 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 ۱۵۰ ه ۷۷۰ م بود که جماعات صوفیان درصوامع وخانگاهها به تزهد وتقشف پرداختند ، که درین انزوا وتحاشی از اجتماع لابدعناصر 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 خوگرفتند 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 متمدیده 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) همون کتاب ۱۳۴ بحوالت خلاصة الاثر محبی ۳-۱۴۸
(۳) مختصر دایرة المعارف اسلامی ۴۳۶

(c) ketabton.com: The Digital Library

از کنج خانگاهها وصوامع گوشه نشینان فرارنده به محضر اجتماع وبازار ودر بازو 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 محاب اعمال را از خدا میخواست (۱) این اصل اصیل را مدار 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 میال خلق و باطنش باحق باشد وبقول 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 بان بامردم درهندنیز شیوع یافت وحضرت شیخ احمد کابلی ثم سرهندي وبعداز ان حضرت شاه ولی الله ومولوی اسماعیل شهید آنرا تکمیل کردند که ازآثار این مفکران بزرگ پدیدار است وما درمکتوبات حضرت مجدد ودر حجة الله البالغهٔ شاه ولی الله ودیگر آثارش وهم درصراط 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 رالکشد وعارف را از بین اجتماع بیرون نبرد.

اقبال در همین سلسله عصری را درك کرد که از یکطرف آثار زهرآگین فلسفهٔ مادی و عقلیت 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

در افتاده و در عالم «بیخودی» محض بسر می بردند :

ابطحی در دشت خویش از راه رفت — از دم او سوز الا الله رفت
مصریان افتاده در گرداب نیل — سست رگ تورانیان ژنده پیل
عشق را آیین سلمانی نماند — خاك ایران ماند و ایرانی نماند
مسلم هندی شکم را بنده یی — خودفروشی، دل ز دین بر کنده یی
در مسلمان شان محبوبی نماند — خالد و فاروق و ایوبی نماند

(پیام مشرق ۱۹۰)

اقبال دید که روح منفی تصوف از سویی و بلای جانکاه استعمار غرب از طرفی و فقر اقتصادی و مستمندی و بیخودی نوز پیکر نزار شرق را از هر طرف می فشارد . پس نگاه دور بین وی داروی مجربی را سنجید تا باین بیمار نحیف و ناتوان دهد . در این درمان از کتابی که «شفاء للناس» است اقتباس نمود و از سنایی و مولوی استفاده کرد و اندیشه یی را بنا نهاد که مرتبهٔ نخستین آن خودی و قدم ما بعد آن بیخودی است، یعنی از مراتب اثبات و تحقق ذاتی فرد به نفی و فنا میرسد و در مرتبهٔ نخستین فرد و جامعه را درس خودی و اثبات میدهد تا لیاقت مقام بیخودی را پیدا کند .

سنایی غزنوی و پیروان مکتب تصوف و اخلاق 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 یکباری — تا بفرمان حق رسی باری

(حدیقه ۲۵)

این همان مقاماتست که صد سال قبل از سنائی هم شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی گفته بود «از خود در گذشتی باور سیدی» (۱) و از این 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 از خواندن سرسری اشعارش باشتباه افتاده و چنین استنباط

---

(۱) طبقات الصوفیه ۹۱

(c) ketabton.com: The Digital Library

میکنند که اقبال همواره درس خودی وتنازع للبقاء میدهد ودر ین راه تأکیدهای اکیدی دارد مثلا گوید:

چه پرسی از کجایم چیستم من ؟ بخود پیچیده ام تا زیستم من

در ین دریا چو موج بیقرارم اگر برخود نه پیچم نیستم من

ووقتی از مقام خودی بانوای دمسازی چنین می سراید :

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی

یزدان به کمند آور ، ای همت مردانه

بلی ! وقتی انسان در مراتب خودی پخته تر میشود ازمقام ملایك نیز بالا می گذارد وآن هنگامیست که به یزدان واصل میگردد واین وصل بالاخر به فنا ومحوو بیخودی میرسدوعارف غزنه سنایی ازآن مقام خبرمیدهد:

زتو تا دوست نیست ره بسیار ره تویی سر بزیرپای در ار !

تا بیطی 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 ازین رستهٔ خسان رستی !

عرفای اسلام این مراتب سیرارتقای روحی انسان را بانواع گونا گون بیان کرده اند . برخی بمراتبی رسیده اند 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 ازآن استفاده کرد .بنابرین اندیشهٔ اقبال درین مورد از عالم میتافزیك وماوراء الماده برآمده درجهان اجتماع وزندگی داخل میگردد واساسی را می نهد که فرد در جمعیت وجمعیت را درسواداعظم «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 اوچلیپا هست یانیست؟

اگر فردی بگوید سر زنش به اگر قومی بگوید نار وا نیست

(از مغان حجاز ۵۰ کلیات)

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 ما نمی 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 وبکرنگ در احیان و ازمنه فرق کند ، بنابرین نمیتوان حدود نهایی خودی فردي 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 . وي گوید : که اصل نظام عالم خودی است وهر قدر خودی افراد پخته تر واستوار تر گردد تعینات وجود تسلسل پیدا میکند :

پیکر هستی از آثار خودیست — هرچه می بینی ز اسرار خودیست
خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
وانمودن خویش را خوی خودیست — خفته در هر ذره نیروی خودیست
چون حیات عالم از زور خودیست — پس بقدر استواری زندگیست

(اسرار خودی ۱۲ کلیات)

بعداز بن اقبال مانند برخی از فلاسفهٔ نشونمای خودی را از ریشهٔ آرزو و تمنا جستجو میداند 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 در بیابان دور ودراز زندگی باآرزوی جاویدان و بی 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
از محبت می شود پاینده تر — زنده تر سوزنده تر ، تابنده تر

(اسرار خودی ۱۳ کلیات)

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

وپیکار مضر وانسانیت سوز بعالم صدق وصفا وعشق رهنمونی میکند واز روح بزرگان اهل دل ودرویشان روشن روان استمداد میجوید :

عاشقی آموز و محبوبی طلب — چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی — بوسه زن برآستان کاملی
شمع خود را همچو رومی بر فروز — روم را در آتش تبریز سوز

(اسرار ۱۵ کلیات)

وقتی انسان در راه پرورش خودی بسر منزل عشق وصفا میرسد ودلش از آلایشهای ظلمانی عقل محض وپیکار زندگی پاک میگردد این فرد خودی دارد ولی نمی جنگد، آرزو دارد ولی آرزو های دیگران را پامال نمی سازد، از فساد عقلیت بما من عشق میگریزد، بکاشانهٔ صفا پناه می برد و میگوید:

آزمودم عقل دور اندیش را — بعد ازین دیوانه سازم خویش را
هست دیوانه که دیوانه نشد — این عسس را دید و در خانه نشد

(مثنوی مولوی)

اقبال در دانشگاههای مهم فلسفه عصر حاضر در اروپا درس خوانده بود واز آنجا سند دکتوری بدست آورده. ولی این فرزند شرق در زوایای مدارس کهنه خود نیز سیر کرد واز کانون دانش شرقیان اقتباسها نمود وباصاحب نظران شرق سالها محشور گشت، چنانچه خود گوید :

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ — محنه افروخت مرا صحبت صاحب نظران

(می باقی ۲۴۴ کلیات)

اقبال بعد از جستجو و کاوش وتحقیق وپژوهش به نکته دقیقی متوجه گشت وآن این بود که نفی خودی را در فلسفه وتصوف قدیم از خصایص فلسفه فلاطونی شمرد وازین زهر کشنده که در جام زراندودی ریخته اند قوم خود را واقف ساخت وگفت :

از محبت چون خودی محکم شود — قوتش فرمانده عالم شود
پنجهٔ او پنجهٔ حق می شود — ماه از انگشت او شق می شود
راهب دیرینه افلاطون حکیم — از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم — در گلستان وجود افگنده سم
گفت بسر زندگی در مردنست — شمع را صد جلوه از افسردنست
بر تخیل های ما فرمانروا است — جام او خواب آور گیتی ربا است
قومها از سکر او مسموم گشت
خفت از ذوق عمل محروم گشت

(اسرار ۲۳ کلیات)

(c) ketabton.com: The Digital Library

این نکته خیلی گرانبهاست. زیرا فلسفه گوسفندی نفی خودی نفی حیاتست واقوام را به ترتگاه مرگ ونیستی 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 مدارپیدایش وهبوط آدم گفته است.

مراحل بیخودی

اقبال بعدازاستواری خودی درسایه آرزو وعشق فرد را به مقام نیابت الهی نزدیك می‌سازد. ولی باید فرد درین مرحله اطاعت شریعت وقوانین الهی وضبط نفس داشته باشد. اما اگر ما فرد را درهمین مرحله خودی منجمد بگذاریم واورا بمراحل بلند تری راه ندهیم تشکیل جماعت وملت وبالاخره انسانیت محال میگردد. اینست که اقبال اکنون فردرا که متحلی بنورخودیست بمقامی دیگر رهنمایی میکند واورابه (جامعه) پیوند میدهد وگوید:

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 ۹ ه کلیات)

در اینجاست که یك فرد خود دار واستوار با آرزو درتشکیل جامعه بیخود میگردد. وی ذات خود را اکنون جزوی ازسلسله عظیم جماعت می شمارد و Ego یعنی خود به او ـو(من) به(تو) تبدیل می شود:

چون زخلوت خویش را بیرون دهد — پای درهنگامهٔ 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 مجموعه‌یی از مفردات فراوان (خودی) است که بدور هستهٔ مرکزی خود حرکت کنند. این ذرات بذات خود هر یکی فعالیت وحرکت دارند ولی بنابرقانون فطری جاذبهٔ اجتماعی بمرکز خودمربوطند ونظامیکه درمنظومهٔ شمسی موجود است بردنیای اجتماع نیزتطبیق میگردد. باین معنی که هر عضو جامعه خودی و حرکت وفعالیت دارد، ولی قانون (تجاذب) همه‌را 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 اجزاءنظام کاینات

(c) ketabton.com: The Digital Library

را معوق خواهند ساخت وازدوران وحرکت باز خواهند داشت . همچنین اگر درنظام اجتماعی افرادی از صفات خودی عاری باشند همان نظام معوق می ماند وازخودی به بیخودی قدمی فراتر نمیگذارد .پس برای تشکیل اجتماع وملت خودی ازلوازم اولیه است و بیخودی ازخودی نضج و پختگی می یابد .ولی طوریکه هرذره وهرجز ولایتجزی جداگانه 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 جمالدین 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 ازهندو روم وشام نیست — مرزو بوم او بجز اسلام نیست

تاوطن را شمع محفل ساختند — نوع انسان را قبایل ساختند

بالاخره اقبال فرد را بملت و ملت 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

«مسکن یار است وشهرشاه من — پیش عاشق این بود حب الوطن»

کوکبم را دیدهٔ بیدار بخش — مرقدی در سایهٔ دیوار بخش

تابیا ساید دل بیتاب من — بستگی پیدا کند سیماب من

بافلک گویم که آرامم نگر!

دیده بی آغازم آنجامم نگر !

(رموز بیخودی ۱۱۵ کلیات)

(c) ketabton.com: The Digital Library

تطبیق عملی

ظاهراً در تعبیر خودی و بیخودی اقبال تضادی بنظر می‌آید. باین معنی که چگونه یکنفر هم دارای خودی باشد و هم بیخودی؟ آیافرد یکه در خودی خود اینقدر منهمك باشد که :

چو موج مست خودی باش و سر بطوفان کش !
ترا که گفت که بنشین و پا به دامان کش !
به مهر و ماه کمند گلو فشار اند از !
ستاره را ز فلك گیر و در گریبان کش !

(زبور عجم ۱۳۷ کلیات)

چگونه ممکن است درمقام (بیخودي) بکلی محو و مستهلك مفاد اجتماع و ملت گردد ؟

چون در اکتوبر ۱۹۳۳ م علامه اقبال بافغانستان آمد، نویسندهٔ این سطور او را در قندهار در یافتم و برای حل این مشکل ازو پرسشی کردم و چنین پاسخ شنیدم :

علامه مرحوم فرمود: درس خودی با بیخودی تضادی ندارد وحتی بانظریهٔ وحدت اسلامی هم منافی نیست . زیرا فرد متصف بصفات خودی و آرزو مندی و عشق نمیتواند ازجامعه بیرون ماند ووقتی جامعه از چنین افراد تشکیل گردد آن جامعه در یك جامعه کلی و بزرگ وحدت اسلامی نیز مقامی را بدست می‌آورد که هم خودی اجتماعی وی ثابت باشد و هم در منافع عمومی اسلامی و حیات بین الاسلامی وانسانی سهم بارز و خلاقی را بگیرد .

علامه میفرمود: که من ملت افغان را ازان رو دوست دارم که یك ملت خود نگر و مردانه و سخت کوش است. این ملت میتواند با صفات روحی و بدنی واجتماعی خود یعني خودی افغانی، خدمتی بزرگ به (بیخودی) برای منافع مشترك ملل اسلامی نماید .سیدجمال الدین افغانی علیه الرحمه که داعی (اتحاد اسلام) بود نیز مقصدي جزین نداشت واحمدشاه ابدالی بدعوت علمای اسلامی ، بهمین قصد بهند آمد .

هر ملت میتواند بخودی خود در خاکی که زندگانی دارد از ادواستوار باقی بماند ووطن نیزجا یست که همان جامعه دران زیست دارد واز آب وخاك وهوای آن در راه زندگانی استفاده مینماید وباید آنرا عمران کند وسرسبزو مترقی گرداند .ولی این وطن نباید بتی باشد که آنرا بپرستند .

باید همواره ملل اسلامی درحیات داخلی خود به حفظ آداب و سنن و زبان و منافع خاص زندگانی خویش مختار و کوشا باشند ،ولی یك دایرهٔ مشترکی را برای حفظ منافع عامهٔ اسلامی نیز

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 وبوی 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 در انجمن رسانیده بودند اقتباس کرد واسرار ورموز خودی وبیخودی راهم ازمفاهیم 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 و کوشا وپویا جزء عالم اسلام وبشریت عظیم میگردد.

در جماعت فرد را بینیم ما — از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وا رفته یکتا نیست — حفظ او از انجمن آرا نیست
مردمان خوگر بیکدیگر شوند — سفته دریك رشته چون گوهر شوند

(رموز بیخودی . ٦ 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 هر کن خلیل آوازه 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
بر کند 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)

(c) ketabton.com: The Digital Library

دکتور محمد آصف «سهیل»

شیرهٔ مهتاب

ساقیا عمریست گردون می کشد شیر مرا
سازده ! ! ز شیرهٔ مهتاب تدبیر مرا

درجوانی ترک زهد و میگساری کرده ام
راه هوشیاران گرفتم ، آفرین پیر مرا

چشم مستش گفت با تیر و کمان خوابیده ام
زان پر 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 و از روزگار
اینچنین آورده دوران رنگ تقدیر مرا

بسکه گردون با صفایم آفریده چون «سهیل»
کس ندیده ، هیچگه نیرنگ و تزو یر مرا

سوال شاعر

شب تار غریبان را تو تابان میکنی یا نه ؟
شبی آن ماه رخسارت نمایان میکنی یا نه ؟

دلم در تار زلفش مانده بود و خاطر م جم(۱) بود
بدو گفتم : دل جم را پریشان میکنی یا نه ؟

منم آن بلبل بیدل که از گل گشته ام مهجور
ز دیدارت جهان ما گلستان میکنی یا نه ؟

ز هجرانت شدم محزون و می مردم ز تنهایی
شبی از لطف خود ما را تو مهمان میکنی یا نه ؟

نمیخواهد دلم باشد گهی معمور ، ای دلبر
مرا آخر تو جانا خانه ویران میکنی یا نه ؟

«نوابی» را دو چشم کافرت گمراه بنموده
تو چشم کافر خود را مسلمان میکنی یا نه ؟

غلام حبیب نوابی

---

(۱) جمع

(c) ketabton.com: The Digital Library

ای عشق

ای عشق بیا شعله بخا کستر ما زن
یک بارقه بر طبع روان پرور ما زن

عمریست که خوابیده توای عشق فسو نکار
تیر شر ر انگیخته بر اختر ما زن

ای عشق ا ز ان آ تش ر خشند ۀ جا نبخش
پر و انهٔ شو قیم ببال و پر ما زن

ای شمع شب افر و ز ز بر وانه چه خوا هی
گرداغ زنی بردل غم پرور ما زن

ا ی ا نجمن نا ز بصد عشو ه قد ح گیر
ازساقی گلچهره و با ساغر ما ز ن

ای سر و سر ا فر ا ز سرافر ا زی ما جوی
ازگلشن خودتازه گلی برسر ما زن

جا د وی گل و سحر چمن نغمهٔ بلبل
بگذاز وسخن از بت افسونگر ما زن

جا م جم و آیینه دگر عقده کشا نیست
«صدقی» تو می از ساغر روشنگر ما زن

۱۷ حوت ۱۳۵۴ جلال آباد، محمد عثمان صدقی

آهوی رمیده

فصل گل شد ساقی گل چهره می در جام کن
جام را ، آلام بر دار چنین ا یام کن

بیش از ین در ظلمتم مگذار خوش اقدام کن
چون سحر روشن زروی خویشتن این شام کن

سخت بران است تیغ آن نگه، یارب دمی
تیزگردی ها ی چشم مست او آرام کن

او روان و من به دنبالش به مایوسی دوان
آهوی رم خوردهٔ بختم تو یارب رام کن

قطرهٔ چسپیده ا م د ر شاخ و می لر زم ز بیم
خشک سازم ! یا چکانم ! یا که گوهر فام کن

یا به صحرا افگنم د نبال نخجیری روم
یا به زنجیری ببند و بسته اندر دام کن

تکیه بر قو ل کسان ، نیسان نشان سادگی است
د ر زبان خلق منگر ! این نظر د ر گام کن

محمد حیدر نیسان امیر از لندن

(c) ketabton.com: The Digital Library

در طلب سنایی

اصل این شعر که بزبان انگلیسی است ، وبقلم معین الدین تامسن آن را به مناسبت تجلیل نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی سروده است ، درمجلس تجلیل حکیم خوانده شدو همانجا از پوهاند 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 رادراین شماره درج می نماییم . (ادب)

بسم الله الرحمن الرحیم

گو ینده 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 تو نهصدسال — که رسیدم من از تپش به وصال

درور بدت به بستر خوناب — عرق روزگار رفته به خواب

***

چون من رهنورد برجستم — به هوای سفر کمر بستم

ازسر خشکه ها گذر کردم — بی هوادرخلا سفر کردم

سفت وآسان کشاده گشت پرم — شدزصد نسل آدمی گذرم

صورتت نقش لوح جانم بود — ساکن خانهٔ روانم بود

* * *

ای سنایی مرا تمنا ییست — دردلم زان هماره غوغاییست

که شوم چون برادر یعقوب — رخ شهرت کنم چوگل سرغوب

زین همه باغ وکاخ وکشت خراب — طالبش از سر گذشته گشته سراب

به نگاهی ماثر چنگیز — آنکه از کینه بد دلش لبریز

گم کنم ، محو جستجو گردم — لحظه یی با تورو بروگردم

* * *

من نیم شاعر جهان دوبی — نغمه پرداز خاکدان دوبی

شاعر مردمیکه مهجور اند — کور واز نور معرفت دور اند

در چنین بزم مردم بیمار — که فروشند دین به یك دینار

بهر آینده گان روی زمین — نکنم سرترانه های حزین

همنوایی کنم سنایی را — جلوهٔ پر تو خدایی را

(c) ketabton.com: The Digital Library

نه ، سنا یم زنی شکرلب را — نه، کنم بوی سیب غبغب را
نه، زرو زن برون نظاره کنم — وصف روز وشب و ستاره کنم
نه، ز تاریخ داستان گویم — نه، گپ از گاه باستان گویم
نه، ستیز کش از رهم ببرد — نه سرا نیل زهره ام بدرد
سایهٔ دست من زمان منست — بودوهم هست من زمان منست
این زمانی که من دران هستم — وین کسانی که بین‌شان هستم
وین حیاتی که اینزمان دارم — وآنچه من درهمین جهان دارم
تاکه درکنج باغ بوریحان — آنکه پژمرده شد درو ریحان
ازین سبز شاخ نقره نمای — برگ‌رنگین وصاف ونورا فزای
انعکاسی کند چوبانگ سروش — زان به‌گیتی فتد زنغمه خروش
نغمه درگوش گلبن آو یزد — برگ از شاخه درکفم ریزد

* * *

اندران دم چو دیده باز کنم — نظری سوی ملك راز کنم
به افقهای دوردست روم — آرزو یم کجا که هست روم!
به کف دست خود نظاره کنم — هرحجابی که هست پاره کنم
بشنو ازنهاد خویش سخن : — این چه هست این همه «رسیدم من»

* * *

اندرین حال من به خوف ورجا — بینم این کشور سنا یی را
طلب جرعه یی کنم یکبار — من هم از جام پیرلاهیخوار
لبی از درد درد تر سازم — غزنوی را ازان خبر سازم
تا مگر سطری آیدم به زبان — زان حقیقت که گفتنش نتوان

* * *

پیش ازآن دم که این یگانه پدر — ترك گویم، نهم قدم به سفر
من بدانسته ام که میگوید: — ای عزیز اردل تو میجوید
نغمه‌ام را به یاد (من) بنواز — میتوانی شدن به(من) دمساز
«طلب ای عاشق نکو رفتار — بطلب دست ازطلب بگذار»
گرچه ازیاد من روی بازآی — باهمان نغمه باهمان سازآی!

من نه پیچم زحکم وی گردن
نه چنین وعده کرده خود باسن؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 سنایی‌ست؟ برگ؟ پرده‌فگن — 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» همواره در رفتار

چون به دامخواه خویش برگردم — بهر پیوند با پدر گردم
باز چون پای خود نهم به طریق — همدم و همقدم علی التحقیق
در سحرگاه نا تمام خزان — زین درختان ساده ولرزان
در کفم برگ سبز بی برگی — سرخوش جرعه های بی مرگی

میروم دور، دور آن سو ها
سوی امواج جاودان - 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
کاندرین 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 در بازم 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 می آمد 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 زیرک بود، میدانست که برادرش به نسبت مقبول بودن آن پوش را انتخاب خواهد نمود. همین بود گیش پوش را انتخاب نمود وبه این اساس مناطق کیتوی و پارون نصیب گیش گردید ومنطقهٔ بسیار کوچک واما به ایندر رسید. گیش به جاهائیکه نصیبش گردیده بود رفت. ایندر هم در ایندراکون به نهال شانی و باغداری پرداخت. با رسیدن موسم خزان باغ ایندراکون حاصل فراوان داد. ایندر دو کاوا یعنی دو سبد بزرگ پر از انگور را توسط دو نفر لاوان یعنی خدمتگاران طور تحفه به گیش فرستاد. لاوان از نزدیک درهٔ کیتوی وپارون به گیش ندا کرد و گفت: «ای گیش اینجا دو سبد انگور از ایندراکون توسط ایندر به شما تحفه فرستاده شده این تحفه را بگیرید» گیش باد بدن انگور متعجب شد فکر کرد که ایندر درحصه تقسیمات این سرزمین خدعه بکار برده ووی رافریب داده است، به سبب اینکه در سرزمین های پارون و کیتوی هیچ گاه چنین انگور به بار نه می آمد، حسادت

(c) ketabton.com: The Digital Library

گیش به اندازه رسید که بعد از دیدن انگو رتصمیم گرفت تااندرا کون رابهرنوعیکه باشد از ایندر دو باره بگیرد .

ایندر در کنار دریاسصروف ساختن اسباب بود که گیش از عقب ایندر آمده به او حمله نمود. جنگ تن به تن بین ایندر و گیش در گرفت. ایندر با شاخ های طلائی خود گیش را چندین قدم دور انداخت درین کشمکش ایندر گیش را به فر یادآورد. گیش به عملی کردن عزم کشتن ایندر موفق نشدودرین جنگ ایندر، وفق شد. اما گیش باز هم آرزو داشت که به ایندر حمله کند تا ایندر را ازبین ببرد ویا ایندرا کون را بالاخره گیش دانست که جانب مقابل او قویتر ونیرو مند تر از و است و او از شکست جنگ تن به تن ایندر درس خوبی آموخته بود، درصحنهٔ دوم جنگ وی نمی خواست با ایندر دو باره به جنگ تن به تن بپردازد ازین جهت گیش بر کوهی برشد که در دامن آن ایندرا کون موقعیت داشت از آنجا به انداختن سنگ های بزرگ شروع نمود تا به این وسیله ایندرا کون را ویران نموده ازبین ببرد. ایندر به دفاع ازخود وایندرا کون برخاست. سنگ های بزرگ که توسط گیش انداخته میشد ایندر آنها را از هوا بکف گرفته واز آنها برای آماد کردن ایندرا کون استفاده کرد. گیش هر قدر که سعی و کوشش نمود تا ایندر وایندرا کون را توسط انداختن سنگ ها از بین بر د موفق نشد. زیرا ایندر بمقابل او بخوبی دفاع نموده واز سنگلاخهای که توسط گیش انداخته میشد هم استفاده مینمود .گیش جزاینکه از ایندر وایندرا کون صرف نظر کند دیگرچاره نداشت. از جنگ دومی هم شکست خورده ناامید بازگشت .درینجا دو روایت مختلف در بارهٔ گیش موجوداست. روایت اول اینست که بعد ازینکه گیش بعد از جنگ با ایندر بناکامی باز گشت درطول راه مناطق سرسبز وشاداب را جستجو میکرد .درضمن جستجوی گیش چشمهٔ را یافت که همه آهوان آن منطقه به نوشیدن آب به این چشمه می آمدند . گیش ازخوف اینکه مبادا این آهوان وچشمه را ایندر متصرف شود این چشمه را زیر زمین بشکل جوی به یک دره دیگر بنام مورا یگل Moraigul کشید گیش باچشمه موصوف به درهٔ موزا یگل آمد که یک درهٔ خیلی شاداب است میگویند گیش ریش دراز ی داشت ویک جای مقبول را برای شستن ریش خود ساخته بود. چشمه که به مورا یگل توسط گیش از درهٔ های واما آورده شده دارای آب خوش مزه میباشد که آهوان زیاد به نوشیدن آب چشمه به اینجا می آمدند. گیش این چشمه وآهوان راکه در درهٔ موزا یگل بودند مال خود میدانست. آن چشمه امروز بنام گیش آبه داع پالوو Gish—Aba—Da—Palu (به معنی جاییکه گیش ریش خودرا می شست) یادمیشود. چشمهٔ مذکور ازبین یک سنگلاخ جریان دارد .

روایت دیگری در بارهٔ گیش چنین است که گیش بعد از شکست در جنگ با ایندر دو باره به کیتوی

و پا رون رفت و د رآنجا نقش رب النوع جنگ را بازی میکرد. در مناطقی که‌قبائل کتی زندگی میکنند گیش‌بحیث‌رب‌النوع وقهرمان‌جنگ‌خیلی مشهور بود.وي درقلعهٔ آهنی‌زندگی میکرد. کمان رستم تار کمان او بود. چنانچه دانشمند انگلیسی بنام جارج رابرتسن که نخستین کتاب را دربارهٔ ثقافت نورستان نوشته است درباره گیش مینویسد: «گیش یا گیویش واقعاً رب‌النوع باقدرت ومورد احترام دربین مردم باشکل میباشد که او را صمیمانه وصادقانه اطاعت وعبادت میکنند» (۱۸۹۶ : ۳۷۹) گیورگ.مورگن ستیرن نیز سرود نیایش گیش را به زبان کتی و یری Kati—viri ثبت و به‌لسان‌انگلیسی‌ترجمه‌نموده‌است که‌درینجا تقدیم‌میگردد.

ای گیش دشمنان ما را باتیرو کمان ما مغلوب ساز
ای گیش، ای گیش قهرمان،دشمنان ما را بما تسلیم کن
ای گیش دشمنان مارا به‌قدرت‌خود ما مغلوب ساز
ای گیش ، بیادت‌میدهیم که‌ما به جنگ میرویم
ای گیش! ای گیش قهرمان،دشمنان ما رازیر قدرت بیاور
ای گیش ،ای گیش قهرمان،دشمنان ما را بما تسلیم کن.

(۱۹۵۳ : ۱۸۸).

همچنان مورگن‌ستیرن‌در بارهٔ جنگ‌ایندر و گیش‌نوشته‌است: «وقتیکه ایندر و گیش جنگ کردند گیش‌درین جنگ موفق‌شد. گیش از ایندر مشروبات‌را باج‌میگرفت. انگور 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 ،اکثر قبائل نورستان مطابق تاریخ محلی‌از بن جا به دیگر نقاط نورستان مهاجرت کرده اند. برای‌معلومات مزیددرین موضوع رجوع شود به R. strand ۱۹۷۳ : ۲۲).

عمرانات ایندر در واما:

ایندر پس از ینکه درجنگ، گیش‌را مغلوب کرد به‌یک‌سلسله‌عمرانات‌درواما‌اقدام‌نمود. ایندراکون به آب کافی‌ضرورت داشت. ازین‌جهت ایندر تصمیم گرفت‌تااولتر ازهمه بندی‌را اعمارنماید که‌توسط آن ایندراکون خوبتر آباد گردد. بند یکه‌ایندر ساخته تقریباً ۵-۶ کیلومترطول‌دارد

---

۱ — کشومای رب النوعي بود که‌باران را تحت‌فرمان خود داشت. کشومای‌مانند زنان کلاش خود را نشان میداد او کلاهی را برسر میگذاشت قسمت علیای آن صدف نصب‌شده بود گردن بند داشت و چپن میپوشید Ibid. Morgenstierne ۱۷۰).

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 انجینران 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 مرمر مانندی 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 بن سنگ را جدا نمود. البته ایندر با همکاری پسرش مصروف جدا کردن قسمت دوم سنگ بود که در بن اثنا پسرش ازاو 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 پرده 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- یك تن 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.

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 پوزش از چنین گناهان را نمی پذیرفتند. از این جهت میگویند که ایندر را باوجودش بکلی ازین مناطق گم کردند. ودر بعضی متن ها در بارهٔ ایندر اینگونه میگویند که روزگار ایندر در ایندرا کون تلخ شد. به این منظور واپس همان راهی را در 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 واما باقی 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 در حصهٔ 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 راداهر 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 وچیده شوند. ازین جهت هرخانواده موظف است که میوه ها وسبزی های خودرا جمع 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 گوناگون مبتلا گردیده ودر وجودشان انواع مختلف آفات پیدا میشود. واگر کسی میوه ها وسبزی ها را (مخصوصاً انگور) را میخورد ند و توسط ناظران محلی گرفتار میشدند درآنوقت مجازات چنان اشخاص این بود که شخص ازیك 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 یک گاو بصورت مجازات توسط ناظران محلی از این شخص گرفته میشود . و یک بزهم برای جمعیت خود بطور ناغه میدهد .

برعلاوه از موضوعات فوق اگر کسی میوه جات و سبزیجات اندراکون را بخورد مجازات بصورت مخفی توسط ارواح ایندر داده میشود. ازین جهت میوه جات و سبزیجات ایندراکون قبل از پخته شدن و اعلان کردن ناظران های محلی مجاز نمیباشد . مردم واما یک روز را بنام «روز میوه چینی» در اندراکون تخصیص داده اند که در این روز هر کس با خانواده خود به ساحهٔ مربوطه خود رفته به رقص ها و خواندن های محلی این روز میوه چینی را تجلیل میکنند . اکثر قرای همجوار واما برای اشتراک به این روز به واما می آیند تحفهٔ میوه ایندراکون را با خود گرفته واپس به قرای خود میروند .

ناگفته نباید گذاشت که داخل شدن به این باغ برای هر کس مجاز نیست و تحت شرائط معین و به 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 . در آن سال میوه جات و سبزیجات در این 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 در واما 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 در باره ایندر چنین مینویسند : ایندر مخصوصاً در وایگل اطاعت و عبادت میشد . . . او شراب را خیلی دوست داشت و در وقت فصل انگور مورد پرستش بیشتر قرار میگرفت (۱۹۵۳ : ۱۶۳)

در بین قریه بالا و پائین واما خانه بی ساخته شده بود که مقدس تصور میشد . این خانه را بنام ایندر ـ اما Endr—Ama یعنی خانهٔ ایندر یاد میکردند . درین خانه مجسمه بی 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 و قدرت ایندر بود . در اخر قسمت ستون ها سر اسپ از چوب ساخته شده بود. تولیت این خانه بدوش یک خانوادهٔ مذهبی بنام واسابرادر Wasa—Bar—Dar و شخص مذهبی بنام او تاداواری Uta—Davaree بود . دو دختر جوان از خانواده (واسا برادر) این خانه را حفظ و مراقبت میکردند . تمام اشیای قیمتی مردم واما درین خانه نگاه میشد که سون ننگاهه

به معنی پرندهٔ طلائی، سو نه به کیره Soon—Ba—Kera سپر طلائی و اری Ure جام نقرهٔ که توسط آن مشروب نوشیده می شد ،شامل اموالی بودند که درخانه مقدس ایندر نگاهداری میشد(۱) دوسبد بزرگ پراز انگور پیش ازچیدن آن توسط اوتا-داوری به ایندر-اما آورده میشد. همچنان کسانیکه به آرزوی موفقیت ویا به امید داشتن یك طفل دعا یعنی دیگارن degarn میکردند . ریش سفیدان قریه را جمع کرده به ایندر-اما برده درآنجا دعا واستدعا میکردند. البته او تا- داوری ودونفر دختران جوان ازخانواده واما بیرا در باایندر صحبت میکردند .وقتیکه اشارهٔ آمدن ایندر به ایندر-اما می شد اوتا داوری ودو دخترجوان ازآن پرسان میکردند که شما که هستید؟ ایندر میگفت: « گابراوم ، Gabar—om یعنی ایندر هستم، همان ایندر که بطن خیلی بزرگ وشاخ های طلائی دارد.

دروقت دعا گاوی رامی کشتندوخون گاو را بالای ایندر-توکوره می انداختند . برای اینکه بدانند که این دگارن شان قبول میگردد یانه به روش ذیل معلوم میکردند .اشخاصیکه از ایندر یا ارباب الانواع دیگر تقاضایی کرده بودند برای دانستن اینکه آیا این توقعات شان برآورده شده ویا خیر به این منظور یك مشت ریگ ویالوبیارا غیر منظم گرفته سه سه دانه ازین ریگ ویالوبیارا جدا نموده شمار میکردند .اگر تمام این تعدا دریگ هاو لوبیا به سه سه دانه ختم شوند وکم و بیش نگردند. دراین صورت معلوم میشد که دیگارن شان را ایندرویادیگرارباب الانواع قبول کرده است بنا بران مجبوربودند که به این منظور گاو را به ایندرقربانی نمایند .اگر درشمار کردن این ریگ ویا لوبیا ازسه سه دانه کم ویاز یادمی گردید معلوم میشد که دعای شان قبول نگردیده است و ضرورنیست که گاوویادیگر مواشی راقربانی کنند . دربن صورت دیگارن کنندگان متداوم دعاوعذر میکردند تا دیگارن شان قبول گردد تکرار لوبیا ویا ریگ راشمار میکردند تا که دعای شان قبول گردد .

داسنری رب النوعی بود که به عقیده مردمان دختر ایندر بود که بنام (ایندرا جو) هم یاد میکردند واورا همکار نزدیك ایندر فکر میکردند .مورگن ستیرن مینویسد که، داسنری دختر نوك یك رب النوع دیگر بود . داسنری درزمین باشکل زن زندگی میکرد . تاج گل درپیشانی اونصب بود . اورقص کرده خودرا نشان میداد برای اوشیر وبنیات درنمازگاه ودامن کوه دراطراف برگمتال تقدیم میشد . او ازسینه راست (یمرا) بوجود آمده بود لاکن این راهم میگویند که درجهیل سودرام سوربوجود آمد که شیطان به اوتجاوز کرد (۱۶۴:۱۹۵۳)

در واما داسنری معمول و مشهور بود . داسنری - اما یعنی خانه داسنری در قریه واما موجود بود .طوریکه تذکار داده شد وی را بنام دختر ایندر یاد میکردند. بز را به وی

۱-البته وقتیکه مردم نورستان در (۹۶—۱۸۵۵) به دین مقدس اسلام مشرف میشدند قوماندان این منطقه سپاسالار غلام حیدر چرخی بود که طبق معلومات ، این همه اموال قیمتی ایندر- اما به او تسلم گردید. وسپالار 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 میکرد ند. یکنفر یك دسته بز رادریك جاجمع میکرد. یك شاخ بلوطرا کنده در آب ترنموده قطرات آب رابر این بزهامی 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 موی 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 اماانداخته ودیگارن میکردند. آیااین دیگارن قبول شده ویاخیربه عین روشی که قبلا درحصهٔ اینندر اجرا میشد عملی میگردید. دیگارن معمول که در وامابه داسنری میشد چنین بود:

«ای داسنری امراض مواشی رادفع کن، ای داسنری این زنان باردار را نگاه کن! ای داسنری مواشی ودارائی رازیاد کن وغیره. سورگن ستیرن سرود نیایش داسنری رابه زبان کتی وری ثبت وبه زبان انگلیسی ترجمه نموده است که ذیلا تقدیم میگردد:

ـ داسنری درجهیل دورا خودرانشان داد ـ

ـ دربین این جهیل یك سنگ صیقل شده طلائی بود.

ـ داسنری ثروتمند شد وهفت رتبه را کسب کرد.

ـ 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 کرد ند.

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 میکشید ند. (۱۶۴: ۱۴۵۳)

(c) ketabton.com: The Digital Library

کلام امیر خسرو در نظر خودش

دکتور سید منال 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 صغر سن 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

در سال ۶۹۳ هجری قمری که امیرخسرو شاعر در باری سلطان جلال الدین خلجی بود خودش نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد و بیطرفانه و منصفانه تجدید نظر کرد. نگاهی اجمالی به مطالبی که در انتقاد از نوشته های خویش نوشته روشنگر این نکته خواهد بود که مردی صاحب ذوق و دارای استعداد و مقام و شهرت چون امیرخسرو چگونه به تشریح عیوب و نقائص اشعارش می پردازد و از رو برو شدن با حقیقت نمی هراسد و با مناصب دولتی خود را نمی بازد. در سطور زیر اصولی را که در شعر و شاعری لازم الرعایه است و شرایطی که باید موجود باشد تا شاعر بتواند نکته ای دلنشین بیافریند در اول بحث انتقادی تشریح میکند:

«باید دانست که در هر که از شعر چهار شرط موجود باشد او نزدیک دوربینان استاد مطلق بود.

اول آنکه علم سخن بر طرزی نصب کند که دیدهٔ آن بر دیگران کوس زند.

دوم — آنکه در عین معانی روشن آب سخنش بعذوبت و سلاست بر نهج شعراء باشد نه بر نمط مذکران.

سوم — آنکه جزهای منقش او از خطا دور باشد.

چهارم — آنکه چون خیاطان از پرکالهٔ مردم قبای هزار پیوندی تقطیع نکند. (۱)

اما خود را واجد تمام شرایط فوق نمی داند. نگاه کنید چطور بی پرده و صراحةً می گوید:

«بنده را در این کار از پرتو نظر اولوالابصار بصیرتی هست. اما اسم استاد، این حرف، بر من شکسته درست نیاید زیرا که از این چهار شرط استادی که ذکر آن در بالا مذکور است بعضی در وجود بنده موجود نیست.» (۲)

راجع به اشعارش نیز همین گونه نظر می دهد:

«از چهار شرط استادی دو شرط اقرار کردم که استقراری ندارم و در آن مقام استقلالی نه، یکی مالک طرز ملکی نه ام و دوم از خط خطا خلاص ندارم. اما دو شرط دیگر سیاق سخن بر نسق شعراء و دوم عدم انتحال. بحمدالله که درین دو شرط سطری چند توانم که آزاد از هر مواخذه تحریر کنم. پس هم خود اینک حکم حال خود شدم که حکم کردم که در مسند استادی نیم.» (۳)

---

(۱) دیباچهٔ غرة الکمال. ص ۵۸

(۲) دیباچهٔ غرة الکمال، ص ۵۸

(۳) ایضاً

(c) ketabton.com: The Digital Library

نباید فراموش کرد که این انتقاد را که خسرو در سن ۴۳ سالگی از خود کرده (۱) و آنچه در ذکر قصور و عیوب خود شرح داده مربوط به کارهای قبل از سن ۴۳ 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 و او را به لاف زنی متهم نسازند ، میگوید :

«چون امر الله بحق پادشاهی مطلق بر آن جمله است که «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 افزون‌تر از آن مذخر است که پیش از این در گنجینهٔ سینهٔ هیچ پادشاه سخن تودیع نیافته عرض آن را نیز طولی خواهم داد.» (۳)

بعد از معذرت خواهی از اینکه ذکر انعام منعم منظور تفاخر نیست چنین می‌نویسد :

« سریر سلطنت نطق که از ضمیر عالی رای خویش می‌خواهم که باظهار رسانم و شرایط معذرت آن بجای آورم این است که بندهٔ خسرو از بخشش احمد ملک بخش در ملک کلم یگانه است که از چهارگانهش نوبت پنجگانه بر کوس نه گانهٔ فلک زده است و رمح خط قلمش که از پایهٔ نکته‌های اشعار پرچم آسمان گیر دارد تا پردهٔ اطلس فلک علم شده و سکهٔ خسرو بش که در دیناری از آن چون ماه کامل بدر در ست توان گفت شهر بشهر روان گشته بلکه مانند اخچهٔ خورشید شرق و غرب گرفته.» (۴)

در حقیقت همین طور بوده و در همان دوران حیاتش صیت اشتهارش در سراسر جهان ادب گسترده بوده است .

گویند که سعدی شیرازی نظری عالی دربارهٔ خسرو داشته و موقعیکه از طرف خان شهید به هند دعوت شده کهولت سن و پیری را بهانه قرارداد و از آمدن به هند اجتناب ورزید ولی نوشت که خسرو

---

(۱) امیر خسرو ، دیوان غرة الکمال را در سن ۴۳ سالگی نوشت و در همین وقت این انتقاد را به عمل آورد .

(۲) در سال 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 اندیا آفیس ، لندن ، شماره (۱۱۸۸)

(۴) ایضاً

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 اواخر زندگی خود دراین زمینه می‌نویسد:

«خداوند علیم خامهٔ بنده را که در شرح شعر قایم مقام پیشوایان فصل است باسامت 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 آتش خسرو نام است، درملک سخنوری این نامش نام است ودرحق او مرتبهٔ سخن گزاری ختم تمام است.» (۴)

شبلی نعمانی می نویسد:

«درهند 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 پابه عرصهٔ وجود گزارده اند.» (۵)

اگر بانظری انتقادی به نظریات سخن‌شناسان وتذکره نویسان ومورخان بنگریم متوجه می‌شویم که امیرخسرو نه تنها استادسخن است بلکه بزرگترین شاعر دری زبان شبه قاره 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، تألیف 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

اخبار علمی و اداری:

تجلیل از نهصدمین سالگرد تولد حکیم سنایی غزنوی

با قرائت پیام رهبر انقلاب بناغلی محمد داود رئیس جمهور، مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در محفلی که ساعت ده قبل از ظهر روز دوشنبه ۲ میزان ۱۳۵۶ در تالار رادیو افغانستان برپای گردیده بود، ابتداء چند آیه مبارکه تلاوت گردید، پیام بناغلی محمد داود رئیس جمهور را دکتور نوین وزیر اطلاعات و کلتور به مناسبت تجلیل از حکیم غزنوی قرائت نمود.

در این محفل بناغلی وزیر اطلاعات و کلتور و پوهاند عبد السلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل بیاناتی مبنی بر اهمیت مجلس بزرگداشت مقام آن دانشمند و شاعر بزرگ و عارف نامدار ایراد کردند.

در محفل مذکور اعضاء کابینه و برخی از صاحب منصبان عالی رتبه قوای مسلح جمهوری، عده یی زیاد از علمای داخلی و خارجی و بعضی از روسای اعضای دیپلوماتیک مقیم کابل اشتراک نموده بودند. در آغاز محفل بناغلی محمد عثمان صدقی به نمایندگی از دانشمندان افغانی و بناغلی دکتور نذیر احمد استاد پوهنتون اسلامی علی گره به نمایندگی از دانشمندان مهمان سخن گفتند. و پیام مدیر عمومی یونسکو ذریعه دکتور محمد اکرم عثمان وکیل ریاست نشرات وزارت اطلاعات و کلتور قرائت گردید.

اولین جلسه دانشمندان داخلی و خارجی عضو مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی ساعت دو و نیم بعد از ظهر روز ۲ میزان آغاز شد و جلسات در تالار هوتل انتر کانتی نانتل دایر گردیده بود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فهرست دانشمندان داخلی و مهمان که در جلسات عضو بودند با عنوان مقاله هر یکشان به ترتیب تاریخ ایراد مقالات، قرار آتی است :

۱ـ دکتور بواوتاس دانشمند سویدنی	در باره تاریخ وفات حکیم سنایی
۲ـ پوهاند عبدالحي حبیبی	در تاریخ وفات حکیم سنایی
۳ـ دکتور امیر محمد اثیر	در مرقد پدر و مادر و پسر حکیم سنایی
۴ـ خیرندوی عبدالله خدمتگار	در انعکاس عصر و محیط در شعر حکیم
۵ـ دکتور محمد حسین راضی	در مفاهیم تربیتی در آثار سنایی
۶ـ ښاغلی احمد صدیق حیا	در معنی عقل از نگاه حکیم سنایی
۷ـ ښاغلی حبیب الله رفیع	در ترجمه اشعار سنایی در یك تفسیر قدیمی بزبان پښتو
۸ـ ښاغلی رضاء مایل	در مثنوی مولانای بلخی و تجلی اشعار حکیم سنایی
۹ـ استاد میرمن انه ماری شیمل دانشمند المانی	در از سنایی تا مولانا و تا اقبال
۱۰ـ پوهنیار محمد حسین یمین	در معنی عشق نزد حکیم سنایی و مولانا جلال الدین بلخی
۱۱ـ دکتور سید رضوان حسین دانشمند هندی	در معنی عشق در غزل های سنایی
۱۲ـ ښاغلی عبدالله سمندر	در از ابن سینا تا سنایی و حکمای امروز
۱۳ـ ښاغلی محمد صالح پروتناء	در دو بیت حدیقه سنایی در مجلس سماع نظام الدین اولیاء
۱۴ـ پوهاند غلام صفدر	در آیات کلام الله مجید در دیوان سنایی
۱۵ـ پوهندوی عبدالقیوم قویم	در جنبه های توصیفی در اشعار سنایی
۱۶ـ خیرنمل محمد دین ژواك	در کلام سنایی غزنوی .
۱۷ـ دکتور شری و استاوا دانشمند هندی	انعکاس محیط اجتماعی در کلام سنایی
۱۸ـ ښاغلی غلام فاروق نیلاب رحیمی	نظری پیرامون مثنوی تحریمة القلم

(c) ketabton.com: The Digital Library

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	رغزالی 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- بناغلی 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- بناغلی عبدالحسین توفیق	بدیع در حدیقهٔ سنایی
۳۷- دکتور ذکی عبدالحسین 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 بنیانگذاران 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 راپورتر برگزیده شده بودند.

در جلسات سیمینار عده یی ازدانشمندان بحیث اعضای افتخاری اشتراك داشتند وسامعان 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 هفته تذکار ازصدمین سال تولد علامه اقبال در لاهور ،پوهاند میر حسین شاه بحیث رئیس و بناغلی جاوید اقبال پسر مرحوم اقبال بحیث معاون جلسه بودند .

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

پیام رهبر انقلاب بناغلی 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 بناغلی محمد داود از طرف رئیس هیأت افغانی خوانده شد.

درمجالس مذکور پوهاندسیرحسین شاه رئیس وپوهاند محمد رحیم الهام استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری و بناغلی محمد کریم مجاهد وبناغلی 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 اعضاء دیپلوماتیك مقیم کابل حاضرآمده بودند بیاناتی از طرف استاد عبدالهادی داوی، پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند عبدالحی حبیبی، بناغلی سید قاسم رښتیاو دکتور سید مخدوم رهین ایراد گردید واشعار علامه اقبال خوانده شد وبعد از اجرای کنسرت هنرمندان رادیو افغانستان محفل بپایان رسید.

محفل ازساعت ۹ —الی - ۱۲ - قبل ازظهر روز ۱۲ قوس ۱۳۵۶ برگزارگردید.

(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 Ali 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 امد 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 کوههای‌ظلمت‌است

as has Maulana, and he knows the necessity to give away one's head on the first station of love:

زینهار ازروی غفلت‌این‌سخن بازی‌مدان
زانکه سر درباختن درعشق،اول‌منزلست

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 fe v 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, representeted by Maulana:

بوعلی اندر غبار ناقه‌گم
دست رومی پردهٔ محمل‌گرفت

(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
ره 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 UT-TAIR, 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-

(c) ketabton.com: The Digital Library

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
لاله 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 یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

17000 years of obedience as the master of the angels

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 the 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
بیشرو 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 دین‌کشد
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 درانبان‌کنیم
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 similarities 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 شا ها نه

(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 day 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 هیچدل 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 Sana' (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 فرهادی

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، ونیزازان است که شیخ عطار (متوفی ۶۲۷ ه . ق) ومولانا جلال الدین بلخی (۶۰۴ تا ۶۷۲ ه ق) این معنی رادر کلام اودر یافته اند، واین هرسه شاعرعارف بر پیروان بیشمار خویش درطی قرن ها اثرقاطع آورده اند .

راه تحقیق ماساده است وآن همانکه کلام سنایی راباکلام سنایی تفسیر وتعبیر کنیم وخود کمترسخن گوئیم، وسخن ماجزدعوت خوانندهٔ به خواندن شعر سنایی نباشد .

بخش بندی این بیان هم برای آسان کردن کار است ورنه درهرمنزل عشق نشانه یی ازدیگر منازل آن پیداست ،وازینجاست که چون سخنی ازسنایی را شاهدبیاریم سنایی باآن، گواهی چندین نکته دیگررا نیز بما بیان میکند .

آنچه را ازحکیم سنایم غزنوی علیه الرحمه آورده ایم، از«حدیقة الحقیقه» و نیز از دیوان اوگرفته ایم، زیراسولانا ،حدیقه رابنام «الهی نامه» به حرمت ذکر کرده وتاثیرقصا یدوغزلیات حکیم سنائی نیز ، بر «دیوان کبیر » مولانا مشهود وآشکاراست ، و این حقیقت درسیر شعر عرفانی دری وعقیدت اهل سلوك 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 دربارهٔ 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 زار زاریم

ترسیم احوال و صفات دلدار را می کند:

دلم بربود، شیرینی
نگار سرو سیمینی
شگرفی، چابکی، چستی
وفاداری بآیینی
جهانسوزی، دلافروزی
که دارد از پی 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 و راست
سایهٔ تو، عشق ماست
میدودت پیش و پس

(c) ketabton.com: The Digital Library

کرد مرا همچو صبح
روی چو خورشید تو
تا همه بیجان زنم
در ره عشقت نفس

جان همه عاشقان ،
بر اب تو تعبیه ست
ای همه با تو همه
بی لب تو هیچکس

معشوق دل همه را برده است :

صبحدمان ، مست برآمد ز کوی
زلف ژولیده و ناشسته روی
از پی نظارهٔ آن شوخ چشم
شوی جدا گشته ز زن ، زن ز شوی !

حتی چون در بازار براید :

روزی بت من مست ببازار برآمد
گرد از دل عشاق بیك بار برآمد

معشوق راه ورسم دلبری رامی داند ، مگرشاعر بازهم بوی آنراتذکرمید هد :

باز تابی در ده آن زلفین عالم سوز را
باز آبی بر زن آن روی جهان افروز را
باز بر عشاق صوفی طبع صافی جان گمار
آن دوصف جادوی شوخ دلبرجان دوز را
نو گرفتان را ، ببوسی بسته گردان بهر آنك
دانه دادن شرط باشد مرغ نو آموز را

عاشقان احوال گوناگون دارند ، وشاعر ما از سوختگان است :

خنده گریند همی لافزنان بر در تو
گریه خندند همی سوختگان در بر تو
گاه دشنام زدن طاقچهٔ گوش مرا
حقهای شکرین کرد ، دو تا شکر تو !

(c) ketabton.com: The Digital Library

این دلدار طرار است (چنانکه دلدار شاعر در دیوان کبیر خواهد بود) :

ز هی پیمان شکن دلبر .
نکو پیمان بسر بردی
سرابستی ورخت دل
سوی یار دگر بردی
کشیده درمیان کار
خلقی رابطراری
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 :

عقیقین آن دو لب داری
بزیرش گور من کنده
مرا هر روز بی جرمی
بگور اندر کفن زنده

وگاهی نازوگریه کند :

چشمکان پیش من پرآب مکن
دلم از عاشقی کباب مکن

درآن زمان شانه (از چوب یاشاخ) دوجانب داشت یکسو کلان دندانه و دیگر سومید دندانه . شاعر به دلدار می 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 یکی است :

ترا گر من بوم شاید
وگرنه ، هم روا باشد :
ترا چون من فراوانند ،
مرا چون تو کجا باشد ؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

دلبر هم باده گسار است :

آنجام لبالب کن و بردار و مراده

اندك تو خور ایساقی وبسیار مراده

داداده را خراباتی می خوانند :

دوش گفتم و راکه ایدل وجان

مرمرا مایهٔ مباهاتی

گریکی بوسه خواهم از تو دهی؟

گفت : لاوالله ، ای خراباتی

یك مهربانی دلدار شاعررا بی حدخورسند میکند:

یکبوسه از و بیافتم بس

آن بود ز عشق او فتوحم

زان بوسهٔ همچو آب حیوان

اکنون نه سنائیم ، که نوحم

نی نی که برفت نوح آخر

من نوح نیم که روح روحم !

شاعر یاد شب دوشینه را میکند :

من نصیب خویش دوش از عمر خود برداشتم

کزسمن بالین و از شمشاد بستر داشتم

نرگس و شمشاد 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 ، دوش مارا در سرایی سور بود

رفتم آنجا، گرچه راهی صعب وشب دیجوربود

دیدم اندر راه زی درگاه آنشاه بتان

هر چه اندرکل عالم ، عاشقی مستور بود

از چراغ وشمع کس را یاد ناید زان سبب

کز جمال خوب رویان نور اندر نور بود

(c) ketabton.com: The Digital Library

جو یبا رش را بجا ی آ ب سید یدم شرا ب
ز یر هر شاخی هز ار ان عا شق مخمو 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 کر د
ز آ نکه نام من رهی درعا شقی مشهو ر بود !

مگر ایام هجران فرا می رسد :

هر زمان از عشقت ای دلبر، 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 د یدهٔ گر یا ن بو د

دشواری ها و هجر ان فرامی رسد :

هر زما ن هجرا ن نو ز اید جها ن ا ز بهر من
خو د جهان گو ئی بهجر عاشقا ن آبستن است

دلداد ه ، مجنون و آوار ه 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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

عشق آتش درجگر میشود :

مرا عشق نگارینم ، چو آتش درجگر بندد
بمژگان درهمی دانم ، مرا عقد در ربندد

عاشق، جان تحفه می آرد :

گر هزاران جان لبش را هدیه آرم ، گویدم
نزدعیسی تحفه چون آری همی انجیل را ؟

تحفهٔ جان هم بیهوده تمام میشود :

عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند
بسر تو که همی زیره بکرمان آرند
ای بسا بیخ که درچین وختن کنده شود
تاچوتو مهر گیاهی بخراسان آرند
هردم ازغیرت یاری تواجرام سپهر
برسنایی غم واندوه فراوان آرند

صد سال پیش ازسنایی ، رابعهٔ بلخی ، دربارهٔ بند عشق گفته بود «گازکشیدن تنگتر گرددکمند» . سنایی آن مطلب راتضمین میکند :

گفتم از عشقش مگر بگریختم
خود بدام آمد کنون آویختم
بند من درعشق آن بت سخت بود
سخت تر شد بند ، تا بگسیختم!

شاعرسا کن درمیخانه میشود :

دگربار، ای مسلمانان
بقلاشی درافتادم
بدست عشق ، رخت دل
بمیخانه فرستادم
مده پندم که در طالع
مرا عشقست و قلاشی
کجا سودم کند ، پندت
بدین طالع که من زادم !

(c) ketabton.com: The Digital Library

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!

بلای دوستی او مرا شرابی داد
که جز اجل نبود مستی از شراب بلاش

حسن خوبان بی اینهمه نباشد :

حسن خوبان بزم باشد
کی بود بی های و هوی
عشق مردان رزم باشد
کی بود بی هان وهین

دلداده تدابیری بکار می‌برد (و سنایی بااین بیت سنگ اول سبک هندی شعردری را می‌گذارد):

کردم همه ره لاله گون
گفتم که آن دلبر کنون
چون بسته بیند ره زخون
باشد که گردد باز پس !

عاشق به اختیار خود نیست :

مرمرا گفتی : چرا برروی من عاشق شدی ؟
عاشقی ، جانا، نه خود کاسی و خود رائی بود
از جمال یوسفی ، سیری نیابد جاودان
هرکرا برجان ودل عشق زلیخائی بود

کسی به فریاد او نمی رسد :

جانا بجز از عشق تود یگر هوسم نیست
سوگند خورم من ، که بجای تو کسم نیست
امروزمنم عاشق بی مونس وبی یار
فریاد همی خوانم و فریاد رسم نیست

مگر ، عاشقی را تاجوری می دانند :

ما را کلهی نهاد عشقش
کان برسر هیچ تاجور نیست

(c) ketabton.com: The Digital Library

اندر طلبش سوی سنا یی

غم تاج سر ست ، و درد سر نیست

دلدار معشوق را خوار می دارد :

نباشد عاشقت هرگز چو من کس

اگرچه عاشق بسیار داری

عزیزت خوانم ای جان جهانم

ازانست ، کاین چنینم خوار داری

دلدار از هیچ بازخواست نمی اندیشد :

ای هوش و جان بی هشان

جان و دل عاشق کشان

ازجان ما چه می نشان،

روزی اگر پرسند ازین ؟

عشق همه زندگی را تباه میکند ، حتی قافلهٔ غم را :

ای یار مقام سر دل

پیش آی و دمی کم زن

زخمی که زنی بر ما

مردانه و محکم زن !

اشغال دو عالم را

در مجلس قلاشان

چون زلف نکورویان

برهم نه و برهم زن

در چار سوی عنصر

صد قافلهٔ غم هست

یک نعره زچالاکی

بر قافلهٔ غم زن !

زاری عاشق به مردمان :

ای قوم مرا رنجه مدارید ، علی الله

معشوق مرا پیش من آرید، علی الله

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 غافل دارد آن قمری ؟

که چندان لحن میسازد
همی نالد ، زکم صبری !

بلحن اندر 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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
مایهٔ ما ئی و منی

خود نبود عشق ترا
چاره زبی خویشتنی

راست چو دیوانه شوم
بند سرا بسر گسلی

باز چو هشیار شوم
سلسله در هم فکنی

از من و من سیر شدم
بردر تو زآنکه همی

من چو بیایم تونه‌ای
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 محنت که دیدم من زعشق
کو مرا بی قدر و آب و جاه کرد
نیک خواهم عشق را گر چه مرا
او بکام دشمن وبد خواه کرد !

(c) ketabton.com: The Digital Library

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
سودای بتی به که همه عمر امیری !

وعشق برتر از مدرسه وصومعه :

تا ما بسر کوی توآرام گرفتیم
اندر صف دلسوختگان نام گرفتیم

ازمدرسه و صومعه کردیم کناره
در میکده وسطبه 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 پی
بی آبی ، آتش پاره یی
زین یکی شنگی، بلایی
فتنه یی ، شنگوله یی
پای بازی ، سر زنی
دردی کشی خونخواره یی !

هر صووت بیان عشق مجازی را وسیله اظهار مطالب عارفانه قرار می دهد و در بیان جان نثاری به عشق در « حدیقه » حکایهٔ مجنون را می آرد، که دلبسته آهو شدزیرا همچشم لیلی است :

(c) ketabton.com: The Digital Library

چون بدید آن ضعیف آهو را
وآنچنان روی وچشم نیکورا
بند کردش سبک زدام او را
ای همه عاشقان غلام او را
گفت : چشمش چو چشم یار منست
اینکه در دام من شکار منست
در ره عاشقی جفا نه رواست
هر خ 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 ندهد .

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 بده ساقیا زود دادم
که من خرمن توبه بر باد دادم

زبیداد عشقت بفریاد دایم
نیاید بجز بادهٔ تلخ یادم
بآتش کنندم همی بیم آنجا
من اینجا زعشق اندر آتش فتادم
بدان آتش آنجا مبادا که سوزم
وزین آتش اینجا رهایی مبادم
همی تا میان عاشقی را ببستم
بلا را سوی خویشتن ره گشادم
منم بندهٔ عشق تا زنده باشم
اگر چه زمادر من آزاد زادم

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 او ستادم !

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
آنکه سخن ار سنایی آغازم
بخ بخ ! اگر این علم برافرازم
در تفرقه سوی جمع پردازم
باشد بیغم ز خان 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 در 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 سیرصادقان داند
خرد م پیك عاشقان خواند

او راحیرت فرا می گیرد:

از عشق ندانم که کیم یا بکه مانم
شو ریده تنم عاشق و سر مست 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 نتوان گفت؟»
درمی یابد که باید ایا از تکاپوی اند یشه غولان بیابانی (یعنی خود خواهان) بیرون شود:

ای سنا یی، نزنی چنگ تو د رپردهٔ قرب
تا بشمشیر بلا، جان توقر بان نشود
سست همت بود آن دید، هنوز از ره عشق
که برون از تك اند یشهٔ غولان نشود

(c) ketabton.com: The Digital Library

و باید از اندوه نه هراسد :

درره 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 !

سزا وار عشق شدن بسی دشوار است :

ای ذات توناشد مصور

اثبات تو کرده 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 را حله گردد

یا شهیدی را کفن

تاتودربند هوا ئی

از زروزن چاره نیست

عاشقی شوتاهم از زر

فارغ آئی هم ز زن!

جان فشان وپای کوب و —

را دزی وفرد باش

(c) ketabton.com: The Digital Library

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

بانفس دمسازی مکن

سینهٔ گنجشک جوئی

دعوی بازی مکن !

ورهمی خواهی کنی

بازی تو باحوران خلد ،

پس درین بازا ر دنیا

بوزنه بازی مکن !

ایدل ازمولای 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

آب رخ عاشقان نر یزی
تا آب زچشم خود نرانی
اینست ، نصیحت سنا یی
عاشق نشوی اگرتوانی

زیرا بادهٔ ، عشق ، خاصهٔ خاصان‌است ، وعوام را ازان پرهیز با ید :

ساقیا می ده که‌جز می
عشق راپدرام نیست
وین دلم راطاقت
اندیشهٔ ایا م نیست

پختهٔ عشقم ، شراب
خا م خواهی ز ان کجا
سازگار پخته جا نا
جز شراب 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 روزعرض نان خواهی

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 داده ست مر ترا فردا

تو چو در بندوقید هر هفتی

بدرش ، زان سبب ، همی نفتی

عشق را کیستی ؟ نگوئی تو !

بردرعاشقان چه پوئی تو ؟!

عاشقی کار شهر مردانست

نه بدعویست بل به برهانست

(c) ketabton.com: The Digital Library

قبل از سرودن « حدیقه »وهنگامی که درسرخس بود از اهل قدرت کناره‌می‌جست ،چنانکه در دیوان می خوانیم (ودر مکاتیب نیز آمده است) :

درماه ربیع الاول سنه‌ثمان وعشره وخمسمائه ،خواجه‌قوام الدین ابوالقاسم درگزینی ،وزیر سلطان بسرخس فراز 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 رندا ری 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 بر خواب وخورد و
تخت و ملك وسیم و زر
شرم بادت ! ساعتی —
— دل چندجاسهمان بود ؟
عشقبازی زیبد آنکس را
کـه جانبازد بعشق

(c) ketabton.com: The Digital Library

ذ بح معظم 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 ۀ 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 کی چنین گو ید
مرا نا گاه عشق تو
بر آتش خوا بنید ، ایجا ن !

(c) ketabton.com: The Digital Library

دلدار ، خود سنایی را شوریده آفریده :

تا مسند کفر اندر
اسلام نهادستی
در کام دلم زهری
ناکام نهادستی

بر جرم مه تابان
مرغان حقیقت را
هم دانه فگندستی
هم دام نهادستی
شوریده نخوانندی
زین پیش سنایی را
شوریده سنایی را
تو نام نهادستی !

در جواب قاضی فضل بن یحیی هروی ، درسرخس گفته بود :

درمصاف عاشقان
درسینهای بیدلان
ضربت قرب وصال
از درد ناپیدا زند
جوشها در سینهٔ عشاق
نیز از مهر تو
هر زمانی ، تف ، ورای ـ
ـ گنبد خضرا زند !

اینجواب شعر استادم
که گفت اندر سرخس :

« چون همی از باغ ، بوی ـ
ـ زلف یارما زند ! »

(c) ketabton.com: The Digital Library

دین عاشق ، عشقست :

از کیش وطر یقتم چه پرسی
عشقست مرا طر یقت و کیش

واینك بیا ن زند گی عاشقی ، بنام سنایی 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 ها والمها
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 ازتوبیزاری کند
نام عشق دوست را جز از سرزاری مجوی

غم، شرط عشق است ؛ وباید سر چشمهٔ انابت شو د .

در بحر غما ن، غوطه خور-
- ا ز روی حقیقت
کاندر صدف عشق
به از غم ، گهری نیست !
ازا بر پشیما نی -
- اشکی دو فرو با ر
کا ند ر چمن عشق تو،
به زین مطری نیست !

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 دوسرا شود !
راهیست بو العجب ، که در وچون قدم زنی
کمتر منا زلش، دهن اژدها شود !
درمنزل نخستین ،مردم ،زنام ونمگ
ازروزگار ومذهب وآئین، جداشود

عشق بسم الله، پایهٔ دیند اری عاشقان است :

همچو مرد 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 سر دان 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 مستمند 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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 ؟!

(c) ketabton.com: The Digital Library

عاشق را باید که جز اورا نبیند ، تا در راه جستجوی اوراه یابد :

توجانی وانگاشتستی که شخصی
تو آبی وپند اشتستی سبوئی
همه چیز را ، تا نجوئی نیابی
جزاینند 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
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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

نظرگاه الهی را
یکی بستان کن از عشقی
که دروی رنگ وبوی گل
زخون دوستان بینی !

خلیل ار نیستی ، چبود !
تو باعشق آی در آتش !
که تا 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 ثفلیم
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 جستجوی او نبود

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 -
- درخرد ،عاصی مشو
درخبارات فناء ، جز -
- 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 ؟ !

(c) ketabton.com: The Digital Library

عاشقان را خطاب می کند :

درراه عشق ای عاشقان
خواهی شفا ،خواهم الم
کاندر طریق عاشقی
یك رنگ بینی بیش و کم
ازخویشتن آزاد زی
از هربلائی شادزی
هر جا که باشی رادزی
چون یافتی ازعشق شم
عاشق که جام می کشد
بریاد 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 ،چا کریم !

وحکمت صبر عاشق:

ماصبرگزید یم بدام تو، که دردام،
بیچاره شکاری، خبه گردد زطپیدن
آرامش وراسش همه در صحبت خلقست
ای آهوك ازسر بنه این خوی رمیدن !

اینك فرق میان عاشق وعاقل دردرگاه دوست:ـ

پیشگاه دوست راشا ئی
چو بر د رگاه عشق
عافیت راسر نگون سار
اندرآویزی بدار

(c) ketabton.com: The Digital Library

عاشقان راخدمت معشوق
تشریفست وبر
عاقلان واطاعت معبود
تکلیف است وبار

شادی عشق، فراغ ازهمه شادی های جهان گذران است :

هر که درعاشقی تمام بود
پخته خوانش اگرچه خام بود
وانکه اوشاد گردد ، ازغم عشق
خاص دانش اگرچه عام بود
چه خبر دارد ازحلاوت عشق
هر که دربند ننگ 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 تاباشی
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

(c) ketabton.com: The Digital Library

کاسد و ناسد شد آن سحر حرام ساحری
هست گفتار سنایی عشق را سحر حلال

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 :

گوش 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 دوز یست
عقل ، در مکتبش ، نو آموز یست
چیستِ عقل اندرین سپنج سرای
جز مزور نویس خط خدای ؟
عقل را ، خود بخود ، چو راه نمود
پس بشایستگی ورا 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 برترست ، آنست او !
باتقاضاء عقل و نفس و حواس
کی توان بود کردگار شناس !

درمیدان حق ، عقل رعیت عشق است :

عقل شد خامه ، نفس شد دفتر
مایه صورت پذیر و جسم صور
عشق را گفت : جز زمن مهراس !
عقل را گفت : خویشتن بشناس !
عقل دایم رعیت عشق است
جان سپاری حمیت عشق است
عشق را گفت : پادشاهی کن
عقل را گفت : کدخدائی کن

بیان کوتاهی عقل دردرك صفات حق :

عز وصفش چو روی بنماید
عشق را جان و عقل بربابد
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 ، زخاکپای او

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 لیك
عقل کار افزای رفت و
جان جان افشان بماند !

عقل چارهٔ نفس را کند ، وعشق چارهٔ طمع زندگی را ، وعشق برتر از عقل ، بلکه از جان است ، بلکه زندگی جاودان باشد :

عشق برتر ز عقل 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 سترد
عشق ، چون روی داد ، طبع بمرد

سنایی باذکر «لی مع الله» اشاره به حدیث شریف کرده است که «مرا با خدای وقتی فرا می رسد ، که فرشتهٔ مقرب و پیامبر مرسل را در آن مجال رفت و آمد نباشد»

همان است که عقل به عشق جای خالی می کند :

صبر کم گشت و عشق روز افزون
کیسه بی سیم گشت و دل پر خون
عقل با عشق در نمی گنجد
زین دل خسته رخت برد برون

(c) ketabton.com: The Digital Library

عقل رانعرهٔ عشق دیوانه کند :

برجمال چهرهٔ او

عقل ها را بیرهن

نعرهٔ عشق ، ازگریبان

—تابدامن ، چاك زد !

عقل بوعلی سینا ، در کوی عشق نابیناست :

دست عقلت چوچرخ گردانست

پای بند دلت تن وجانست

همه تشریف عقل از الله است

ورنه بیچاره است وگمراهست

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 وعقل اختری بیش نیست :

ایدل ارد ربند عشقی

عقل راتمکین مکن

محرم روح الامینی

دیو راتلقین 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 وراه ودال بود

گرچه بیرون طرب فزون دارد

نوحه گر عاشق از درون دارد

(c) ketabton.com: The Digital Library

مرد عاشق، کبود بر، باید
مرغ دولت، بریده پر، باید
مرغ دولت، چو خانگی نبود
زاغ هرجائی بی بود، برود
نفس، در پیش عشق، سگ دار یست
نفس در راه عشق بیکار یست
عقل و نفس وطبیعت از پی زیست
همه در جنب عشق، دانی چیست:
نفس نقشی و عقل نقاشی
طبع کردی و عشق فراشی

وعقل را اختیار نماند:

این عشق جوهر یست، بدانجا که روی داد
بر عقل زیرکان، بزند راه اختیار

پس باید عشق را گزید.

عشق یکر ویست، 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 برتدبیر خندد
زانکه در صحرای عقل
هرچه تدبیر است، جز
بازیچهٔ تقدیر نیست
عشق عیار است، بر-
-تزویر تقدیرش چکار؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 دلی 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

منزلی کانجا، نشان ـ
خیمهٔ معشوق تست
خاك اندر سرمه سازو
بوسه بر دیوار زن
جان و دل را، در قبالهٔ ـ
ـ عاشقی، اقرار کن
پس بنام عاشقی، مهری
بر آن اقرار زن !
چون در معشوق کوبی
حلقه عاشق وار زن
چون در بتخانه جوئی
چنگ در زنار زن !

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

(c) ketabton.com: The Digital Library

اگر بر خار بر خواند

همه عالم سمن گیرد !

سراپا ری 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

درجان ودل منزل نکرد

خدمت پروردگار ، باید یگانه قید گریبان بنده شود :

ایخدائی که ر هیت افسر دوجهان نشود

تا برحسب تو، فرش قدمش جان نشو د

چنگ دردامن مهر توچگونه زند آنك

مرورا خدمت تو قیدگریبان نشود ؟

سخت بی سست بود، درطلب کوی تو آنك

مرورا، باد یه، بر یادتو بستان نشود

موکب جان ستدن چون بزند لشکر عشق

او بجز بر فرس خاص ، بمیدان نشود

دلداده ، درمیدان حکم ، نه سرو نه تن ونه خویشتن ونه دل است ونه جان :

چوآمدروی برروبم

که باشم من که من باشم ؟ !

(c) ketabton.com: The Digital Library

چه خوش وقتی بود با من

که من بی خویشتن باشم

من آنکه 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 از دوست واماند:

مکن در جسم وجان منزل

که این دونست وآن والا

قدم زین هردو بیرون نه

نه اینجا باش ونه آنجا!

بهرچ از راه دور افتی

چه کفر آن حرف وچه ایمان

بهرچ از دوست وامانی

چه زشت آن نقش وچه زیبا؟!

گواه رهرو آن باشد

که سردش یابی از دوزخ

نشان عاشق آن باشد

که خشکش بینی از دریا!

آزادی عاشق از ظواهر

در سرخس، هنگامی که شور عشق بر دل سنایی حاکم شد، با این کلمات مسلمانان را خطاب کرد، وفریاد بر کشید، تا طوق عقلانی یونانی را (که بوعلی وفارابی برگردن ایشان افگنده بودند) برون کنند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مسلمانان، مسلمانان !

مسلمانی، مسلمانی !

ازین آئین بی دینان

پشیمانی ، 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 شاهراه عشق

بی سر چون گریبانی:

بوقت خدمت یزدان

دلت را راست کن قبله

ازان کاین کار دل باشد

نباشد کار پیشانی

اگر راه حقت باید

زخود خود را مجرد کن

از یرا خلق و حق نبود

بهم، در راه رهانی

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 شماسد :

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 در علوم معقول:

سماع روح عاشق‌را
نه از نقل آورد ناقل
شعاع شمع حکمت را
نه ازعقل آورد یزدان

(c) ketabton.com: The Digital Library

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
که‌مرا نوبت وصایت نیست

عشق مارا ولایتی داده‌ست
که کسی راچنان‌ولایت نیست

هر کرا عشق نیست دردل و جان،
دردل و جان او هدایت نیست!

عشق درعقل و علم در ناید
عشق‌را عقل و علم رایت نیست

عشق را بوحنیفه‌در س نگفت
شافعی را درو روایت نیست

عشق حی است بی بقا و فنا
عاشقان‌را ازو شکایت نیست

عشق حسیست از بیرون بشر
عشق‌را آب و گل کفایت نیست!

یکساعت عشق، صدسال عقل‌را بس است :

ای زآب زندگانی
آتشی افروخته -

واندرو ایمان و کفر
عاشقانرا سوخته

ای تف عشق تو یکساعت
بچاه‌ا نداخته

هرچ درصدسال، عقل ما
زجان اندوخته!

سالک‌را دعوت میکند تا از دنیای علمای ظاهر، بسوی صحرای روحانی بیاید :

بیاتا اهل معنی‌را
درین عالم بغم بینی

بیاتا لطف ربانی و
احسان و کرم بینی

همه صحرای روحانی
پراز مردان حق بینی

(c) ketabton.com: The Digital Library

زصوت وذوق داودی
همه جانها خرم بینی
نبینی در مسلمانی
بجز رسمی و گفتاری
زافغان مسلمانان
درین مردان رقم بینی

واز عقل وجان ودل ، وهمه ظواهر فارغ شود :

تا شده بی عقل وجان ودل ، درین ره کی شوی
محرم درگاه عشقی ، بابت زنار گرد !

رندان سحرگاهی را در یابد :

ایا معمار دین ، اول -
دل ودین را عمارت کن
پس آنگه خیزو رندان را
سحرگاهی زیارت کن
بسیم وزر ، خراباتی
همی باتو ، فرونابد
تو بارند خراباتی
بجان ودل تجارت کن !

ضرورت فراغ از ظواهر ، سنائی را مایل به قلندری میکند :

برخیز ای سنائی ، باده بخواه وچنگ
اینست دین ما وطریق قلندری
مرد آن بود که داند هرجای آی خویش
مردان بکار عشق نباشند سر سری

ضرورت فراغ از ریا ، وا نبوه مردمان صورت پرست ، او را بسوی مستی وملامت جویی می کشاند :

ای سنایی دل بدادی
در پی دلدار باش
دامن او گیر ، واز-
-هردو جهان ، بیزار باش
مستی وعشق حقیقی
را بهشیاری شمر
نزد نادان مست ونزد -
زیرکان ، هشیار باش

(c) ketabton.com: The Digital Library

از سر کوی حقیقت
بر مگرد و 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 پیرایهٔ عشق
اینست بتا مایه و سرمایهٔ عشق

مثال شمع را می‌دهد :

ور همی بایدت 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 شنو نه از سر جهل
نیست این نکته با بت 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنکسانی که مرد این راهند
از غم جان و دل نه آگاهند
چون گذشتی ز عالم تک 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 ما را 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 دید نی همه دید

(c) ketabton.com: The Digital Library

بر نگیرد جهان عشق «دوئی»
چه حدیث است این «منی و توئی» ؟
نیست در شرط اتحاد نکو
دعوی دوستی و پس «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 بر مرکب فروماند
بسا رند خراباتی
که زین برشیر نر 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 و حرام عشق
تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد
زنار کفر و میکده آمد نظام عشق
آزاده ما نده ایم، ز کام و هوای خویش
تا گشته ایم از سر معنی غلام عشق
زان دولتی که بی خبران را نصیبه ایست
کم باد نام عاشق و کم باد نام عشق !

آزادی از همه ظواهر و معنی ظاهری صواب و خطا :

آنجان بود شریف
که دم دم، ز دست «دوست»

(c) ketabton.com: The Digital Library

هر لحظه ، جام جام
زلال بقا کشد !

مرد آن بود که در —
— ره پاکی ، چو عاشقان

خط بر سر صواب 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 و فساد ، از —
— کفر و دین آراسته ست
عالم عشق از دل
بریان و چشم اشکبار

وآن زمان است که در عشق جان دهد :

ای سنایی کفر و دین در
عاشقی یکسان شمر

جان ده اندر عشق و آنگه
جان ستان را جان شمر !

پس این راه را می گزینند :

خیزیم و رویم از پس یار
گیریم دو زلف آن دلارام
گردیم مجاور خرابات
چندان بخوریم بادهٔ خام

کز مستی و عاشقی ندانیم
کاندر کفریم یا در اسلام
گردی گفتیم ، خاصگانیم
امروز شدیم ، جملگی عام

امروز زمانه خوش گذاریم !
تا فردا چون بود سرانجام ؟!

(c) ketabton.com: The Digital Library

نیستی و هستی عاشق

در قصیده معروف بنام «کنوز الحکمه و رموز المتصوفه» در معنی لا اله الا الله» 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 ابروی بنشانیم
گرد این خاک 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 ز خود بشنود، نه از من و تو
«لمن الملک واحد القهار!»

همچو نمرود 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 ز راه موسیقار

عاشقان را ز عشق نبود رنج
دیدگان را ز نور نبود نار

(c) ketabton.com: The Digital Library

جان عاشق نترسد از شمشیر
مرغ محبوس نشکهد ز اشجار

زانکه بر دست عشق باز انند
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

گرچو 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 تواند ربند عشق
خویش باشی استوار

نیست عشق لایز الی را
در آن دل هیچکار

کوهنوز اندر صفات
خویش، ماندست 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

ابلیس در تن آدمی و دو صد فرعون در نهاد اوست تا «الا الله» 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 تو اندر پوست باشد
بی گمان ابلیس تو
تا تو اندر عشق دم در
خانهٔ آدم زنی
گوئی: «الا الله» 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-
-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؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

مال و تن را بکردگار 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» هر دو دیو 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 تو نی 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
هر دو 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 بر سر اوست
کفر و دین هر دو 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:

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجود عشق عاشق را
وجود اندر عدم سازد
حقیقت نیست آن عشقی
که بر هستی رقم سازد
نسازد عشق رنگ از هیچ
روبی ، بهر مخلوقی
که رنگ عشق بی رنگی
وجود اندر عدم سازد
جمال عشق آن بیند
که چشم ، سر کند بینا
سماع وصل آن بیند
که گوش سر ، اصم سازد
علم بودن ، بعشق اندر
مسلم نیست ، جز آنرا
که همچون کوس ، جای خورد
ز بیرون شکم سازد!
بمهر عشق ، در ملک -
خدا ، آن دهخدا گردد
که شادی خانهٔ دل ، در
میان شهر غم سازد !
نشست عاشق اندر بت -
کده ، واجب کند زیرا
که آه عاشقان از بت —
کده ، بیت الحرم سازد !
هر آن چشمی که عشق از
قبله خود ، سرمه یی دادش
سر آن تا جور بیند
که برخا کش قدم سازد!

قربانی در عشق :

پاکبازی وجان بازی عاشق را بیان می کند:

ای سنائی کی شوی در
عشقبازی دیده باز
تا نگردی ز هوای
دل ، براه دیده باز

(c) ketabton.com: The Digital Library

زانکه عاشق رانیاز آنگه
شفیع آید بعشق
کز سر بینش ، ز کل
کون ، گردد بی نیاز
نیست حکم عقل جایز
یکدم اندر راه عشق
زانکه بیرو نست راه او
ز فرمان و جواز
رنج عاشق ، باز کی گردد
بدستان و فسون
شام عاشق ، صبح کی گردد
بتسبیح و نماز
عاشق آن باشد که کوتاهی
نجوید بهر روز
گر شب هجران شود
جاوید برجانش دراز
ای دل ار چون سرو ، بالان
نیستی در راه عشق
دست را ، زی گلستان
وصل معشوقی میاز !
تا بوصف جان ، خرد
باز ان بود در راه خود
عشق جانان مر ترا
هرگز نگردد دلنواز
جان شیرین بر بساط
عاشقی ، بی تلخی بی
درهوای مهرجانان
پاکبازی کن ، بباز !

معنی جانبازی منصور حلاج آن بود ، که سر بریده به عوام سخن نمی گوید :

دلبر جان ربای عشق آمد
سر بر سر نمای عشق آمد
عشق با سر بریده گوید راز
زانکه داند که سر بود غماز

(c) ketabton.com: The Digital Library

عشق هیچ آفریده رانبود
عاشق جز رسیده را نبود
خیزو بنمای عشق راقامت
که مؤذن بگفت «قدقامت»
عشق گویندهٔ نهان سخنست
عشق پوشندهٔ برهنه تنست

چنان مشهور است که بایزید بسطامی «سبحانی» گفته بود یاخون دل منصور حلاج بر زمین ریخته «انالحق» نوشته بود . سنایی ثنای خدای را می گوید :

مقدسی که قدیم است ازصفات و کمال
منزهی که جلیل است برنعوت جلال
هزار نافهٔ مشک ازل دهد هر شب
برای نفخهٔ عشاق برجنوب و شمال
نهاده دردل عشاق سرهای قدم
چگونه گوید سر ازل زبان کلال ؟
هرانکه شربت «سبحانی» و «انالحق» خورد
بتیغ غیرت او کشته درهزار قتال

درحدیقه نیزبیان حال پاکان ومعنی وجد بایزید ومنصور حلاج رامی آرد وشرح میدهد که حکمت جانبازی منصور آن بود که رازمیان اوباش فاش نشود :

تنقیت کردن نفوس از بد
تقویت کردن روان زخرد
رفتن از منزل سخن کوشان
برنشستن بصدر خاموشان
رفتن ازفعل حق سوی صفتش
وزصفت زی مقام معرفتش
آنکه،از معرفت بعالم راز
پس رسیدن بآستان نماز
بانیاز آنکهی که گشتی یار
دل برآرد زنفس تیره وما ز

(c) ketabton.com: The Digital Library

دردرون تو،نفس دل گردد
زان همه کرده ها خجل گرد :
خان‌ومانش همه براند ازد
در ره استحا نش بگدازد

درتن توچو نفس تونگد اخت
دل‌بتد ریج کار خویش بساخت

پس ازوحق نیاز بستاند
چون نیا زش نماند حق ماند

نه زبیهوده گفت ونا دانی
بایزیداربگفت «سبحانی ! »

پس زبا نیکه را ز مطاق گفت
راست جنبید کو « انا الحق» گفت

راز خود چون زروی داد به پشت
راز ، جلا د گشت او را کشت

راز ، چون کرد ناگها نی فاش
بی اجا زت ، میا نهٔ او باش

روز را زش چوحق نما ی آمد
نطق ا و گفتن خد ا ی آ مد

صو رت ا و نصیب دا ر آ مد
سیرت ا و نصیب یا ر آ مد

جا ن جا نش چوشد تهی زاواز
خون د ل گشت بر نها ن غما ز

در حقیقت ، عشق‌وعاشق‌و معشوق‌یکی است :

عشق ذات وصفات، شرکت نیست
بت پرستید ن ازسیه رو نیست

عشق هم عاشقست وهم معشوق
عشق دورویه نیست، یکرونیست!

(c) ketabton.com: The Digital Library

و نیز می گوید :

زانکه عشق وعاشق ومعشوق
بیرون ز این 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 ببر ،
نقش شاد روان کنیم

دشنهٔ تحقیق بر
داریم ، ابراهیم وار
گوسفند نفس شهوانی
بدو قربان کنیم !
عاشق ومعشوق وعشق
این هرسه رادر یك صفت
گه زلیخا ، گه نبی ،
گه یوسف کنعان کنیم

(c) ketabton.com: The Digital Library

روح با طن گر چو یوسف
که شده است از پیش ما
ما چو یعقوب از غمش ،دل
خانهٔ احزان کنیم

نار عشق و بادعزم و
خاك دانش وآب جزم
عالم علم سنایی ، زین
چهار ارکان کنیم

گاه رزم آمدیا
تا عزم زی میدان کنیم
مردعشق آمدیا
تا گرد او جولان کنیم

چنگ درفتراك آن
معشوق عاشق کش زنیم
پس لگام نیستی را
بر سر فرسان 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 زینهار !
زانکه ایشان در جهان
دیوانگان حضرتند
بند ایشا را نشایی
دست از ایشان بازدار !
گر زتو بندی بدی
بر پای مجنون در عرب
عشق لیلی را ندادی
جای در دل خوار خوار !
لاجرم چون راه داد
از درد ، دردل عشق را
بر کشید از عشق لیلی
تیغ بروی صد هزار

این مطلب را در حدیقه در مقام اندرز گوید :

نیستانی که بردرش هستند
نه کمر بر درش کنون بستند

کز ازل پیش عشق همت وزور
خود کمر بسته زاده اند چو مور
جمله اعضات را به بند درآر
جان و اسباب جملگی بسپار
ای بجاه غرور ماه اسیر
بر تو دیو هوا بر ست امیر
خیز ، کاین خاکدان سرای تو نیست
این هوس خانه ایست ، جای تو نیست
چکنی بیهده بسا طنشاط
اندرین صد هزار رساله رباط ؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 خود رهایی یابد :

چشم روشن باد مان کزخود رهایی یافتیم
در مغاک خاک تیره ، روشنائی یافتیم

از خود چه ، بلکه از ان محبت که از جانب اوست رهایی یابد و همه محبت از سوی معشوق شود چنانکه 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
پس 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

دست وپائی همی زن اند رجوی
چون بدر یارسی ، زجوی مگوی

این است معنی فنا از خود :

کسیرا که سر حقیقت عیان شد
مجاز صفای وی از وی نهان شد
نشان آن بود بر وجود حقیقت
که نام وی از زیستی 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 ، نباید آسایش
وز برونش ، نشاید آرایش
آن ستایش که درنمایش اوست
برگ آرایش ستایش اوست

حالی است که به نیستی عاشق در معشوق ، و بی نشان اودرنشان معشوق منتج می‌شود :

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 از بی
نشانیها ، نشان دارد

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 در این طلب بگداز
در ره صدق جان و دل در باز
جهد کن تاز نیست هست شوی
و ز شراب خدای مست شوی
هر که آزاد گرد د آنجا یست
حلقه در 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 قوت
عاشقا نرا بجنت ملکوت

درمقام مناجات می گوید :

در بهشت فلك ، همه خامان
در بهشت تو ، دو زخ آشامان

پس عاشق راست که‌از آرزوی بهشت ، ، آزاد شود :

زاشده در بهشت ودارسلام
چون سلامت بود ،نیافته کام؟
چون ازین هر دو فارغ آئی تو
آنگهی ، خیر را بشائی تو

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 بر نیاید 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

هر که او مدعی بود در عشق
هست بیداد کرده او بر عشق
عشق را راه بر سلامت نیست
دوره عشق استقامت نیست
عشق را بیخودی صفت باشد
عشق را خون دل صلت باشد
هر کجا عشق چهره بنماید
دل وجانش بجمله بر باید
کس نیاید به عشق بر پیروز
عشق عنقای مغربست امروز
چون بترسی همی ز مردن خویش
عاشقی باش تا نمیری پیش
که اجل جان زیرکان را برد
هر که از عشق زنده گشت نمرد

این است معنی مرگ مرعاشق را و معنی « موتوا قبل أن تموتوا » یعنی بمیرید پیش از آنکه بمیرید ، ومطلب از آن آزاد شدن از زندگانی جهان گذران است پیش از آنکه اجل فرا رسد :

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی
کز این زندگانی چو مردی بمانی
ازین زندگانی ، زندگانی نخیزد
که گرگست وناید زگرگان شبانی
درین خاکدان پر از گرگ تا کی؟
کنی چون سگان ، رایگان پاسبانی !
بیك روزه رنج گدائی نیرزد
همه گنج محمود ز ابلستانی
بدان عالم پاك مرگت رساند
که مرگ است سرمایهٔ زندگانی
بجز مرگ، با جان عقلت که گوید؟

(c) ketabton.com: The Digital Library

که تو میزبان نیستی ، مهمانی !

در حدیقه گوید :

پیش مردن بمیرد تا برهی
ور نمردی ، وزو بجان نرهی

عاشق پس از فراغ از ساز و برگ 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 گرد 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 دانندهٔ
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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 بد اند

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 مرند

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 مبر 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 تبه‌گرداندش 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 زیرکی 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 لوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
بود م گمان بهر کس و برخودگمان نه بو د
آدم‌ز خاك بود من از نور پاك او
گفتم یگانه من‌بوم‌و اویگانه‌بود
گفتند ما لکا ن که :نکردی‌تو سجده ای !
چون کر د می ، که بامنش‌این در میان نبود ؟

چو ن سخن از « مکر» خیرالما کرین‌آمد ه ، درینجا به«حدیقه» رجوع میکنیم و کلما ت « حدیقه»هم به پیرو ی منصور حلاج است که گفته بود« ترا تو صیه میکنم‌تا 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 نست
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 سد
کسم جز بیچگو نه چو ن
که ذات من ، نه تن دا ر د
نه دل دارد ، نه جان دارد !
دوصد بر هان فزو ن دارد ،
خرد بر نیستی من
بهر بر هان که بنما ید
دو صد گو نه بیان دارد !
که داند تا چه چیز م من
که بار ی من نمی دانم
وگر چه نیك اند یشم
که ذا ت من ، چه سان دارد؟
نگنجم در سخن پس من
کجا در گنجد ، آنکس کا و
بدستی در ، مکا ن دا ر د
بدستی در ، ز ما ن دا رد
اگر بسیار بیند یشی
خرد باشد از او عاجز
کجا بر آسما ن تا ند 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 ینده 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 و 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 هـی بیان و گمان ، آد می را در مـی یابد :

از هر چه گمان برد دلم، یار نه‌آن بود
پندار بدآن عشق‌ویقین جمله‌گمان بـود

در جستجو ی‌معشو ق سراسیمه میشود و گر داگرد زمین را (که مد ور می شناسد) وآسمـا 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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 هها ی ظلمت است
د رمیان لجه اش سیصد
نهنگ داور ی
بر کرا ن ساحلش صد
اژدها ی هیبت است
کشتیش از اند هان و -
-لنگر ش از صا بری
باد بانش رو نها ده
سو ی باد آفت است !

ناگها ن لطف ایزد نجاتش می‌دهد:

مرده بود م غر قه گشتم
ای عجب زنده شد م
گو هری آمد بدستم
کش 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 فلك‌است
سو ی آن ، کفر و دین‌و زشت‌ونکو ست
که زدین نقش بینـــد از د ل‌پو ســـت

(c) ketabton.com: The Digital Library

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 هبـــراوست
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 همبرعشـــق
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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

چون ز خود بیخود شد ی
معشو ق خود را یافتی
ذات هستی ، در نشا ن ـ
ـنیستی دید ن توا ن
نیستی دید ی 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
تانباز 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
گه 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 دوست دارد
عاجز و حیرا ن بود
شر طما اینست اندر ـ
دوستی دوستا ن !

(بنان کلمهٔ عر بی بمعنی انگشت است)

(c) ketabton.com: The Digital Library

ودر «حدیقه» نیز اکثر مطالب را برعشق ، چنین مختصر می‌کند:

آب آتش فرو ز عشق آمد
آتش 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 پیش
اندر آموز هم زسا یهٔ خویش

بیخو دا ن را ، ز عشق فایده‌ایست
عشق و مقصود خو یش ؟بیهده ایست !
نیست در عشق حظ خود موجود
عاشقانرا چه کار با مقصود ؟
عاشقا ن سر نهند در شب‌تار
توبرانی که چو ن‌بری‌دستار!
عشق ومقصود ،کافر ی باشد !
عاشق از کا م خودبری باشد !

عاشق آنست کوز جا ن وزتن
زود بر خیزد او نگفته سخن
جان و تن راپسی 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

بر هر چه ترانیست
زبهر ش مبراند وه
و زهر چه تراهست
ز اسبا ب ، کمی ز ن
جمع آر همه تفر قهٔ-
- خویشس بجهد ت
بر ذات دعاوی
زمعانی ر قمی زن !
از علم و اشار اتو -
-عبارات حذرکن
بوز زهد و کراما ت-
-گذ 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 -
همه احوا ل ، بتصد یق
در شا هر هٔ فقرو -
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. 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

(c) ketabton.com: The Digital Library

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
آتش 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 کز 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
تپش راز به که تابش 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 !

(c) ketabton.com: The Digital Library

وچنان باشد که پا کان بـــرگزیده 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 کنیم !

وجز سر در باختن ، راهی رانمی داند که منزل اول وواپسین عشق‌است :

راه عشق ، از روی عقل ، ازبهرآن بس مشکل است
کان نه راه صورت و پا یست،کان راه دلست !
بر بساط عاشقی ، از روی اخلاص‌و یقین
چون ببازی جان و تن ، مقصودآنکه حاصلست
زینها ر ، از روی غفلت ، این‌سخن بازی مدان
زانکه سر در باختن ، درعشق‌اول منزلست !

(c) ketabton.com: The Digital Library

مدیر مسؤول . پوهندوی شاه علی اکبر

هیأت تحریر

پوهاند محمد رحیم الهام
پوهاند د کتور مجروح
پوهاند محمد فاضل
پوهاند م . ن نگهت سعیدی

* * *

آدرس

ادارهٔ مجلهٔ ادب، پوهنځی ادبیات وعلوم بشری

پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان

تلفون: ٤٢٥٥٦، ٤١٣٦٢

* * *

مقالاتیکه نشر نشود ،به نویسنده پس داده می شود .

اقتباس مضامین مجله باذکر نام مجله 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