

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

نور
کتابخانه
موزه و مرکز اسناد
پارسیان

Ketabton.com

پژ

مضامین و نویسندگان این شماره

نویسنده - مترجم	مضمون	صفحه
پوهاند عبدالسلام عظیمی	بیانیه	اول
رئیس پوهنتون کابل استادانده ماری شیمل دکتور روان فرهادی	از سنایی تا مولانا و تا اقبال	۵
پوهاند غلام صفر	مناظره قلمی سید جمال الدین افغانی ...	۲۲
	مقایسه طریق تحقیق با	۳۸
پوهندوی شاه علی اکبر	آثار دیگر حکیم سنایی	
مرحومه رابعه اثر	برق جلوه (شعر)	۴۹
پناه غلی روزبه مایل	تمثیل و جلوه آن در حدیقه سنایی	۵۰
پوهنیار محمد حسین یحیی	عشق از نگاه حکیم سنایی و مولینای بلخی	۶۳
پناه غلی حسین نائل	فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار	۷۶
پوهاندم. ننگهت سعیدی	ترجمه های آثار حکایتی دری	۸۸
پوهانده عبدالجی حبیبی	خودی و بیخودی در اندیشه اقبال	۱۹۶
قسمت شعر :		
دکتور محمد آصف سهیل	شیره مهتاب	۱۱۷
پناه غلی غلام حبیب نوایی	سوال شاعر	۱۱۷
« محمد عثمان صدقی	ای عشق	۱۱۸
« محمد حیدر نیسان امیر	آهوی رسیده	۱۱۸
« معین الدین تامسن پوهانده الهام	در طلب ملک سنایی	۱۱۹
حکیم سنایی غزنوی	خرشید خرامان	۱۲۳
پوهنیار محمد عامر مله بار	گوشه هایی از فرهنگ عامیانه کلاشوم نورستان	۱۲۵
دکتور سید منال شاه القادری	کلام امیر خسرو و بلخی در نظر خودش	۱۳۳
اداره	اخبار علمی و اداری	۱۳۷

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

حکیم سنایی از رجال انگشت‌شماری است که با تفکر و بیان خویش در زبان دری، مکتب‌نوی ایجاد کرد... و روان آدمی را صیقل بخشید که نه تنها حق بزرگی به گردن هم‌میهنان خویش دارد، بلکه جامعه انسانی نیز مدیون و نیازمند اندیشه و تفکراوست.

از پیغام بناغلی محمد داود رئیس جمهور به مناسبت

تجلیل از نهمصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی

ادب

نشریه سه ماهه پوهنځی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

میزان - قوس ۱۳۵۶

شماره سوم

سال ۲۵

بیانیه پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل

به مناسبت تذکر صدمین سال تولد

علامه اقبال در تالار رادیو افغانستان

حضار گرامی!

خوشحالم که درین اجتماع فرخنده که به توجه خاص دولت جمهوری به افتخار بزرگداشت مقام شاعر و متفکر بزرگ جهان اسلام علامه اقبال با اهتمام وزارت اطلاعات و کلتور ترتیب گردیده از جانب خود و به نمایندگی از استادان و منسوبین پوهنتون سخن گویم.

اقبال از جمله شخصیت‌های علمی، ادبی و فکری جهان چنان شخصی است که ادب‌خواه و روشنفکران افغانستان آثار باارزش او را با علاقه و دلچسپی خاص می‌خوانند. از سوی دیگر افغانستان یگانه سرزمینی است که آن شخصیت بزرگ علمی و ادبی بعد از وطن خود به آن محبت زیاد داشت.

اقبال دروس ابتدایی خود را در طریق شاکردان نزد میر حسن

از پیغام رهبر انقلاب بناغلی محمد داود
به مناسبت تجلیل از نهمصدمین سال
تولد حکیم سنایی غزنوی
سنایی از انوابغ بزرگسی 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 در جات علمی B.A. و M.A. در فلسفه اسلامی بدست
آورد و بعد از آن جهت کسب تعلیمات عالی به اروپا رفت و از
پوهنتون میونخ به اخذ دیپلوم دکتوری نایل آمد .
اقبال با آنکه در علوم و ثقافت مغرب زمین ید طولی داشت
به تعلیمات اسلامی و قرآن کریم عقیده راسخ داشت و چنین می
گفت :

آن کتاب زنده قرآن حکیم حکمت اولی است و قدیم
اقبال تلقین عارفان افغانستان را عامل مهم و بزرگ نشر دین
مبارک اسلام در هند میدانست .

سید هجویر مخدوم امیر قد او پیر سنجر را حرم
خاک 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 . و درین راه نیز طرق عارفان بزرگ
افغانستان همچو حکیم سنایی غزنوی و مولینا جلال الدین بلخی
را برگزید .

علامه اقبال با مولینا جلال الدین بلخی آنقدر علاقه داشت که آثار
بزرگ خود را همچو « اسرار و رموز » به پیروی این عارف ناموسی
افغانستان نبشت .

علاقه علامه اقبال از جا نرسد دیگر با ملت افغان از جهت
مجادلات پیاپی این ملت با قدرتهای بیگانه بود . در زمان کودکی اقبال
از جنگ اول افغان و انگلیس و تارو مار گردیدن سپاهیان برتانوی
فقط چهل سال گذشته بود و پیروزی میوند از موضوعات تازه
روز در وطن اقبال بود .

در آوان طفولیت و او ایمل زندگی اقبال سید جمال الدین
افغانی افکار و آراء اصلاهی خود را آغاز کرده بود که مبنایش بر
نهیضت و بیداری شرق خصوصاً مسلمانان بر اساس تبلیغ معارف
و اصول اسلامی در پر تو تعلیمات رهبران صدر اسلام و اصلاح و
رفورم اجتماعی و فکری و مبارزه با استعمار، مجاهده برای تشکیل

حکومت قانونی استوار بود .
 افکار سید جمال الدین افغانی بر اقبال تاثیر بزرگ آورده بود و
 از آن در آثار خود بیان می نمود وی آنقدر به سید عقیده داشت که
 در جا و ید نامه خویش بعد از زیارت روح او میگوید :
 سید السادات مولینا جمال زنده از گفتار اوستک و سفال
 شهرت اقبال بعد از عودت از اروپا بیشتر شد و در آن هنگام
 سه زبان را برای نبشتن آثار و نشر افکار خود وسیله گردانید . اشعار
 درسی او در محافل ادبی و اجتماعات سیاسی خوانده می شد که عاشقان
 آزادی از آنها حظ می بردند .

مقارن همان آوانیکه علامه اقبال جهت تحصیلات عالی به اروپا رفت
 بر پایه تعلیمات سید جمال الدین افغانی که در اشعار و آثار دیگر اقبال
 به نظر میرسید ، به همت و کوشش روشنفکران افغانی و رهنمایسی
 محمود طرزی در افغانستان جنبش و افکار تازه یی پدیدار شده بود .

افکار منورین افغانی در سراج الاخبار پخش می شد و شماره
 های زیاد آن به هند بر تا نوی می رسید در همان هنگام سراج
 الاخبار در پیشا و رو پنجاب به حدی مورد دلچسپی و توجه
 گردیده بود که جوانان هر نسخه آن را دست به دست میگردانیدند
 و آن را باعلاقه خاص میخواندند .

اقبال در مجاهدات ضد استعمار به افغانستان توجه خاص
 داشت خبر استرداد آزادی افغانستان را با خوشی زیاد شنید
 و اثر خود «پیام مشرق» را بنام اعلیحضرت امان الله خان غازی
 نوشت و در آن به اعلیحضرت امان الله غازی چنین گفت :
 همت تو چون خیال من بلند ملت صد پاره را شیرازه بند
 پس از استقلال افغانستان آثار اقبال در وطن ما می رسید

مردم ما با آثار او خیلی آشنا بودند . به زبان ما شعرها یی می سرود .
 عقاید و افکار آزادی خواهانه را انسان دوستانه او از موضوعاتی بود که
 قبل از آن هم در افغانستان وجود داشت . اقبال هم بدان حقیقت
 ملتفت بود که مردم افغانستان با احترام خاص دارند . افغانستان
 یگانه کشوری بود که او را رسماً دعوت نمود .

اقبال در آنوقت کشور ما را که تازه استقرار سیاسی نصیبش
 گردیده بود به دیدن تحسین می نگریست و استحکام آن استقرار
 سیاسی را برای بدست آوردن آزادی دیگر کشور های استعمارزده
 فال نیک میدانست . چشم به وطن ما دوخته بود . و به ارشادات
 اعلیحضرت شهید محمد نادر شاه غازی امید بسزا داشت و آنرا چنین
 می ستود :

شهر یاری چون حکیمان نکته‌دان راز دانسی مد و جزر امتان
 پرده یی از طلعت معنی کشود نکته های ملك و دین را وانمود
 اقبال با معارف و آمو زش جوانان ماعلاقه داشت . و در وقت سفر او
 به افغانستان شالوده پو هنتو ن کابل با افتتاح پو هنجی طسب
 گذاشته شده بود .

اقبال در تمام دوره زندگانی خود به تربیه و تعلیم اشتغال
 داشت و تربیه جوانان را هم در اشعار خود و هم بوسیله تلقین و
 گفتار و هم در وقت تدریس در پو هنتو ن به سر می رسانید .
 در وقت اقامت خود در کابل در باره اعلیحضرت شهید محمد نادرشاه
 چنین می گفت:

« این کشور بایست این رهبر بزرگ را بحیث آموزگار علمی و
 تربیوی خویش پذیرد زیرا تمام دوره حیات او از اخلاص، ایثار و
 دوستی با وطن، عشق به اسلام مشحون و سرشار است . »
 درین موقع از وزارت اطلاعات و کلتور امتنان دارم که این محفل
 جلیل را جهت بزرگداشت شخصیت آن عالم و متفکر عالم
 اسلام بر پا کرده است .

دوام و بقای جمهوریت افغانستان را تحت رهبری رهبر بزرگ
 آن بناغلی محمد داود از خدای بزرگ میخواهم .

باتشکر

سعی و عمل

بپای خود مزن زنجیر تقدیر ته این گنبد گردان رهی هست
 اگر باور نداری ، خیز و درباب که چون پاوان کنی جولانگهی هست
 (علامه اقبال)



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

از سنایی تا مولانا و تا اقبال

اثر

پروفیسور ان ماری شیمیل

آه غزنی، آن حریم علم و فن!

سرغزار شیر مردان کهن

خفته در خاکش حکیم غزنوی

از نوای او دل مردان قوی

آن حکیم غیب، آن صاحب مقام

ترک جوش روسی، از ذکرش تمام

اینست کلمات محمد اقبال در مجموعه اشعار او بنام «مسافر» که پس از دیدار افغانستان، در

خزان ۱۳۱۲ ش سرود.

از آنجا که اس سال صدمین سالگرد تولد اقبال هم تجلیل میشود، مناسب است این سه استاد

یعنی حکیم سنایی (قرن ۶ هجری)، مولانا جلال الدین (قرن ۷ هجری ۳۰۰ تا ۷۲۰ ق) و اقبال حکیم زمان

اسروزی (متوفی ۱۹۳۸ م مطابق ۱۳۱۷ ش) را با هم مقایسه نماییم.

درین اشعار، اقبال به شعر مولانا اشاره کرده است:

ترک جوشی کرده ام من نا تمام

از حکیم غزنوی بشنو تمام

بود شهری بزرگ در حد غور
 و اندران شهر مردمان همه کور
 قصه مثنوی چنین آغاز میشود (دفتر سوم):
 پهل اندر خانه تاریک بود
 عرضه را آورده بودندش هنود

چنانکه فریتز مایر بوضاحت نشان داده است، اصل این حکایه منبع هندی دارد و در «احیاء علوم الدین» ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) آمده و از آنجا بحدیقه رسیده، و از حدیقه به مثنوی آمده است.

پس شکفت نیست که مولانا در سخنان خود با احباب، که در «فیه مافیه» آمده، و نیز در دیوان کبیر، به دیوان سنایی و نیز به حدیقه (بنام «الهی نامه») اشاراتی کرده است. چون کنعانت کلید و مفاهیم عمده را بنگریم، آنگاه درمی یابیم که این دو مرشد با هم دیگر پیوند های نزدیک دارند. یکی از ترکیبات «برگ بی برگ» میباشد یعنی سازو برگ رو حانی و رویش که بی سازو برگی در کار جهان میباشد، و آن کمال فقر است. هر دو شاعر عارف در اینجا تصویری برگ را پسندیده اند. شیخ عطار نیز این تصویر را از سنایی گرفته است، اما مولانا آنرا بیشتر بکار میبرد. سنایی در شعری که در آن سخن به مدعیان سلوک میگردد، چنین اندرز میدهد.

پای این میدان نداری

جامه مردان مپوش

برگ بی برگی نداری

لاف درویشی مزن

همچنین در مطلع یک قصیده که حکیم سنایی آنرا در قبة الاسلام بلخ سروده است، تصویری آورده است که آنرا مولانا در چند جا اقتباس کرده است و از آن جمله در سخنان حسام الدین، که در آغاز مثنوی آمده است:

من نخسجم باصنم با پیرهن

و مطلب از آن اینست که درباره دلدار، کنایه و استعاره گفتن بیهوده است و باید سخن حق را گفت.

سنایی در آن مطلع قصیده می گوید:

سوی آن حضرت نپوید

هیچ دل با آرزو

با چنین گلرخ نخسپد

هیچ کس با پیر هن

حکیم سنایی غز نوی در همین قصیده این مصرع را آورده است:

درد با ید عمر سو زو

مرد با ید گا سزن!

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، سرد کو؟

گاهی چنان میشود که مولانا یک سطر پر از نغمه و آهنگ را از حکیم غز نوی سیگردد چنانکه

در شعر ۶۹۷ دیوان کبیر:

دل، بی لطف تو جان ندا رد

جان، بی تو سر جهان ندارد

و این بیت آغاز قصیده حکیم سنایی در ستایش معشوق رو حانه است.

همچنین، بنظر میرسد که سنایی ایجادگر ترکیب شعری «دا رو 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 سپرد.

ما آن تو اہم و دل و جان آن تو ما را

خواهی سوی منبر پر و خواهی بسوی دار

در نگاه حکیم سنایی دلداره را، میان عزیز منبر و ذل دار تقاوتی نیست. البته در شعر سنایی

ارتباط این ترکیب با سرفروشت منصور حلاج روشن نیست.

اساد شعر مولانا ارتباط بکلی روشن است، و نزد شاعران مابعد سروج و مکرر میشود چنانکه در

هنداسلامی، سرز 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 سرکا رست

مقام عشق منبر نیست دار است

یکی از مشخصات کلام سنایی سخن بی پرده و بکار بردن چنان تشبیهات است که بعضی ها توقع و انتظار آنرا در کلام صوفیانه ندارند. نویسندگان انگلیسی زمان سلکه ویکتوریا که ترجمه قسمتی از حدیقه و دیگر اشعار سنایی را خوانده بودند، اکثر این را نه پسندیدند، بودند، مثلا این بیت

یا برون آی همچو سیر از پوست

یا پرده درون نشین چو پیا ز

مولانا نیز مانند سنایی، تشبیهات گوناگون بکار میبرد و از سیر و پیا سخن میگوید.

یک ترکیب شگفت دیگر، که در سخنان هردو شاعر عارف خوانده میشود، در باره جانور درنده بنام یوز یا کوز (کفتار) است. که در هند آنرا چیتسه می نامند. این جانور در مقام تشبیه مقابل شیر سیاید. شیر خون آشام است و کوز سایل به خوردن پنیر شناخته می شد که آد میان برای شکار کردنش بوی می دادند. حکیم سنایی میگوید:

آدمی در جمله تا از نفس پر با شد چو کوز

هر زمانی آید از وی دیور ابوی پنیر

در دیوان کبیر مولانا (اسانه در مثنوی) به کوز و پنیر اشاره های زیاد شده است. و این تشبیه را از حکیم غزنوی گرفته باشد. مقصد از دیوا بایس است.

ترکیب مشترک دیگر «تسبیح طیور» است در یکی از قصاید عمده سنایی آواز، رغان به معنی بیان حمد ایشان به پروردگار آمده است. از روی آنست که شیخ فرید الدین عطار (مثنوی ۶۲۷) در منطق الطیر آواز سرغان را معنی کرده است. مولانا جلال الدین یکی از دلایلی از تبصرات را مستقیما از حکیم سنایی گرفته است، و آن آواز لك لك است:

آن لكك گوید كه لك الحمد لك الشكر!

چنانکه معلوم است، سنایی، به پیروی عطار، سخن از مسخ شدن جنایت کاران بشکل خوك در روز رستاخیز سخن گفته است. و این تشبیه و کنایه، متکی بر حدیث نبویست: «یبعث کل عبد علی ما مات علیه». یعنی که بر آنچه نگیخته و زنده کرده میشود هر بنده به

همان گونه که در وقت مرگ بوده است. مولانا در مثنوی (دفتر دوم بیت ۱۳۱۳) میگوید:

حشر بر حرص خس مردار خوار

صورت خو کی بود، روز شمار

همچنین در آثار سنایی و مولانا هر دو صنایع لفظی به مشاهده میرسند، چنانکه «قاف قرب» و «دال دعا» و غیره. سنایی این صنایع لفظی را می پسندد و آن در غزلیهای مولانا نیز خواننده میشود.

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

هزل من عزل نیست ، تعلیمست .

نیکولسن در یافته است که این مطلب در فصل نهم حدیقه نیز آمده است . (البته این مرامت به فحوای بندرجات فصل نهم حدیقه موافق است گرچه در نشریه چاپی نیامده است) .
مولانا ، ما نند سناین ، چون سخن از عیسی بگوید ، خر عیسی را نیز بخاطر میا رد :

قدر عیسی کجا شناسد خر

لجن داود را چه داند کر

هر دو شاعر ، بعضی مطالب تاریخ اسلام را به عنوان رموز شعری و ادبی بکار میبرند ، که تا آن زمان بسیار در شعر متداول نبود . مثلاً اشاره به جعفر طیار که شهید شد و سزده رفتن وی به بهشت آمد ، چنانکه دران جهان ، بجای دستان بریده ، صاحب بال شد ، و پرواز کرد :

مرد دنیا باز باید

تا که درد دین کشد

جعفر طیار با ید

تابعین پرد (قصیده ص ۱۳۸)

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

بو حنیفه وار پای شرع بر دنیا نهم

بوهریره وار دست صدق در انبان کنیم

جای دیگر :

بوهریره وار باید باری اندر اصل و فرع

که دل اندر دهن وگه دستی در انبان داشتن

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

* * *

تذکار همه این شباهت ها و موافقت ها ، بین کلام سنایی و مولانا ، طوساردراز دارد ، زیرا میتوان ، باسانی ، يك بيك ، با ذکر امثله ، اشعار هر دو و مرشد را باثبات رسانید و این همه

ظاهر کلام و پوست خواهد بود و نه مغز. از اینجا است که باید در ژرفای سخن بجوئیم، که این هر دو شاعر عارف چه میگویند. اکثر شباهت‌ها در معنی و مطالب بین سنایی و مولانا به مشاهده میرسند. اما شباهت‌های عمیق‌تر، بین هر سه شاعر یعنی سنایی، مولانا و اقبال دریافته میشود. اقبال در شعر خود در باره سنایی میگوید:

من زبید او ز پنهان در سرور
 هر دو را سرمایه از ذوق حضور
 او نقاب از چهره ایمان کشود
 فکر من تقدیر مؤمن رانمود.
 هر دو را از حکمت قرآن سبق
 او زحق گوید من از مردان حق.

تکیه گاه هر سه شاعر، کلام الله است. بیت سنایی در باره کامل بودن قرآن، معروف است:

اول و آخر قرآن بچه «با» آمد و «مین»؟

یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن «بس»!

قرآن هر سه شاعر را متوجه معنای کلمه شهادت «لا اله الا الله» گردانیده، و درین باره میان غزنه و قونیه و لاهور سلسله بی‌پایان آمده است. هر سه شاعر، کلمه «لا» را دارای مقام عمده شمرده‌اند. حکیم سنایی ایجادگر تشبیه پر تأثیر «جاروب لا» میباشد، و صورت نگارش «لا» به نقش جاروب شباهت دارد. در حدیقه میگوید:

تا بجاروب لایرو بی راه

نرسی در سرای الا الله (حدیقه ۱۳۹)

در قصاید گوید:

بس بجاروب لافرو رو بیم

(قصیده ۱۹۷)

کو کب از صحن گنبد دوار

مولانا جلال‌الدین عین تشبیه سنایی را بکار میبرد:

بروب از خویش این خانه

بین آن حسن شاهانه

برو جاروب «لا» بستان

که «لا» بس خانه روب آمد! (دیوان ۵۸۷)

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

چو حرف «لااله» گفتی،

به «الاله» مبدأ کن! (قصیده ۴۹۳)

این مطلب را مولانا و نیز اقبال تکرار و شرح میکنند، چنانکه اقبال در جاوید نامه مقام «لا» را پیش از «الا» می ستاید. روح جمال الدین افغانی را به سخن میارد، که با انقلاب روسیه خطاب میکند که چون کاخ قیصران یعنی مدعیان خداوندی را شکسته است، باید اکنون راه اسلام را بگیرد:

کرده ای کار خداوندان تمام

بگذر از «لا» جانب «الا» خرام

در گذر از «لا» اگر جوینده ای

تاره اثبات گیری زنده ای

همچنین اقبال در باره فیلسوف بزرگ آلمانی نیچه میگوید که بمرحله «لا» باقی ماند و بمیدان

«الا» پا نگذاشت، و این تضاد تار و پود افکار نیچه میباشد.

دست اندر لام «لا» خواهیم زدن

پای برفرق هوا خواهیم زدن

زخمه اخلاص اندر صدر جان

بر نوای «لاالا» خواهیم زدن (ص ۳۸۰)

و نیز در همین قصیده کوتاه میگوید:

طرف دولت از برای بندگی

بر دوال کبر یا خواهیم زدن

کلمه «کبر یا» را مولانا پیش از هر کلمه دیگر در بیان جلال ربانی ذکر میکند. اقبال این مطلب

سلتنت است و چنانکه در رباعی در باره نی و در جاهای دیگر کلمه «کبر یا» را از کلام مولانا میگزیند.

در ابیاتی که خطاب به سنایی کرده، اقبال از آنچه بیشتر سبب نگرانی او بود، یعنی تأثیر فرنگ

بر مسلمانان سخن میگوید:

مؤمن از افرنگیان دید آنچه دید

وتنه ها اندر حرم آمد پدید

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

بمعنی فقر بی برده است و مطلب از آن فقر عرفانیست که منزل عمده سلوک است و نه تنگدستی مسکینان که آدمی را بسوی گدائی می کشاند .
اقبال از زبان سنایی میگوید .

رازدان خیر و شر گشتم ز فقر

زاده و صاحب نظر گشتم ز فقر

یعنی آن فقری که داند راه را

بیند از نور خودی الله را

اندرون خویش جوید لاله

درزه شمشیر گوید لاله

مطلب از آن فقر است که سایه بر بلند نیست . چنانکه در حدیث نبوی «الفقر فخری» آمده است .
و آنکه فقیر حقیقی است باید در این میدان ثابت قدم باشد :

همچو مردان گوی در میدان فکن !

این کلام مولانا است و آنرا ز قصیده معروف حکیم سنایی گرفته است :

با برو همچون زنان رنگی و بویی بیش گیر ،

با چو مردان اندر آیی و گوی در میدان فکن !

در اینجا نکته بی می آید که هر سه شاعر را بان متوجه میابیم ، و این معنی کلمه « مرد حق » و « مرد خدای » میباشد . مرد حق آن نتواند شد که بیان حالش در آیه ۱۷۹ سوره اعراف (جزء نهم) آمده است : « از گروه آنانکه کالانعام ، بل هم اضل » (سان چار پاهان، بلکه گمراه تر!) میباشد . مطلب ، مردیست که گوی در میدان افکنده و مجاهد راه حق باشد . سالک نبا بد به چهره آدمی نما فریفته شود ، و سنایی میگوید ،

اندر این ره صد هزار ابلیس آدم روی هست

تا هر آدم روی را ، زنهار ، آدم نشمری ! (غزل ص ۶۵۶)

مولانا عین مطلب و تشبیه را میارد . سنایی و مولانا هر دو بیان میکنند که پدر آدمی عقل ، و مادر او نفس است ، و باید آدمی خود را بمقام آزادی برساند :

سراد از مرد می آزادم — مردیست

چسه مرد مسجدی و چسه کس نشستی

از اینجاست که در شعر مولانا اهمیت جستجوی این مرد میدان و این آدمی را درسی میابیم . حکایه

آن حکیم که با چراغ گردشگر همی گفت: و می گفت: یافتن انسانم آرزوست. معروف است. اقبال در آغاز جاوید نامه همین بیت مولانا را میآورد:

دی شیخ با چراغ همی گشت کرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

نباید تصور کنیم که این کلمه مرد و انسان زاده نظریات فلاسفه و حکما در باره انسان کامل میباشد. در زمان سنائی هنوز فلاسفه در نکته های تکنیکی و بحث فلسفی «انسان کامل» داخل نشده بودند. از آنجاست که در کلام مولانا نیز هیچگاه تر کلمه «انسان کامل» را نمیخوانیم. همینچنین در کلام اقبال بیشتر سخن از (مرد مؤمن) آمده است. و مرد مؤمن در کلام اقبال از آن «سوپر من» (ابر-مرد) که حکیم العالی نیچه از آن سخن میگویی تفاوت و اختلاف بیکران دارد. ازینجاست که اقبال از زبان سنائی میگوید:

مشت خاکی را بصدر نگ آرزوست
پی به پی تا پید و سنجید و فرزند
آخر او را آب و رنگ لاله داد
«لا اله» اندر ضمیر او نهاد

لاله در تخیل اقبال نشانه آزاده مرد است و گل کلاب نشانه بنده قید و بست باغ و باغبان. لاله در دشتهای بی پایان سر بر میزند و در زبان شاعرانه شرقیان رمز خون شهید، و شایسته ترین کلان است. اقبال در همین جا گوید:

لاله را در وادی و دشت و دمن
از میدان بیستوان دامن
بشنود مردی که صاحب جستجوست
نغمه بی را کا و هنوز اندر گلوست

پس چگونه این آزاده مرد، این مرد مؤمن، ظهور میکند؟ صوفیان باستان، و در پی ایشان سنائی و مولانا، میدانستند که جهاد بانفس، آدمی را سرفراز میکند. و مرد باید خودیشتن را به اخلاق لاهوتی مجهز سازد «تخلقوا باخلاق الله» تا آنکه روح جبرئیل، جای شیطان نفس را گیرد چنانکه مولانا گفته است.

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

تا آن شیطان اسلام آورد. سنایی اشاره به سلمان فارسی میکند و میگوید:

هر که در عقل همچو سلمان شد دانکه دیودش مسلمان شد (حدیقه ۳۰)
درینجا شایسته است بنگریم که هر سه شاعر درباره ابلیس چه میگویند. نباید تصور کرد که ابلیس
محض نشانه قوای شر سبب باشد، بلکه حکایه دیگری دارد.

از زمان منصور حلاج (۳۳ تا ۳۰۹ هجری) که از زبان ابلیس خطاب به پروردگار گفته بود
«جحدی فیک تقدیس» صوفیان، ابلیس را سیمای فاجعه انگیز کسی می شناسند که در میان فرمان
بری فرمان و رضای خدا و ندی گرفتار بلا و لعن شده است. در همه اشعار دری که خوانده ام هیچکدام
را مانند اشعار سنایی که از زبان ابلیس آورده است شورانگیز نیافته ام:

با او دلم بمهر و سودت بگانه بود

سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

بودم معلم الملکوت اندر آسمان

امید من بخلد برین جاو دانه بود

در راه من نهادن همان دام مکر خویش

آدم میان حلقه آن دام دانه بود

ای عاقلان، عشق مرا هم گناه نیست

ره یافتن بجانب او بی رضانه بود

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

در اول لعنتم کردست محبوب

به آخر دارمش امید مطلوب ...

سولانا در دفتر دوم مثنوی، حکایه «بیدار کردن ابلیس معاویه را که وقت نماز گذشت»

میآورد. ابلیس در جواب معاویه سرگذشت خود را بیان کرد و چون دوم بار پاسخ داد:

گفت: ما اول فرشته بوده ایم

راه طاعت را بجان پیموده ایم

گرچه سولانا در باره ابلیس، بمقایسه حکیم سنایی، سخت گیرتر است، مگر عین مطالب را میآورد.

اقبال نیز در چندین جا سخن از ابلیس میگوید و سیمای فاجعه انگیز او را توصیف میکند، که عشق

او قدیم بود، مگر خود زوال یافت. اما اقبال، درینجا، بیشتر از آن میان شکایت میکند، که

دستخوش شیطان گردیده دست به گناه میزنند و نامه اعمال خود را سیاه و سیاه تر میکنند. اقبال

«ناله ابلیس» را در «جاوید نامه» میآورد.

ای خداوند صواب و ناصواب من شدم از صحبت آدم بخراب
 هیچ که از حکم من سر بر نتافت چشم از خود بست و خود را در نیافت
 بندۀ صاحب نظر با بسد سرا یک حرف پخته تر با ید مرا
 آنکه گوید از حضور من بر و آنکه پیش او نیرزم با دو جو
 ای خدا یک زنده مردی حق پرست لذتی شاید که با هم در شکست
 گویا که ابلیس چشم بر او چنان آدمی زاد آزاده مرد است که شایسته همان سجده باشد که
 ابلیس به حضرت آدم نکرده بود و تا آنروز برسد ، ابلیس سراسیمه و در تپ و تلاش است.
 ازین مطالب مشترک دیگر هر سه شاعر میسریم : خواژندگان شعر سنایی میداند
 که وی از «نردبان» بارها ذکر میکند . آدمی باید پایه های نردبان را پیموده از مقامی به مقامی
 برسد چنانکه از «لا» بالا رود به «الا» . در کلام مولانا نیز ، سخن از نردبان آمده است.
 سنایی میگوید :

در ره روح پست و بالاهاست

کوههای بلند و دریاهاست

این مطلب را مولانا در مثنوی (دفتر اول بیت ۹۵) شرح داده است . سنایی در همین
 قصیده ، که در بلخ سروده ، بسی عبارات را میارد و مولانا آنرا در ردیفان خود یا ز ذکر میکند .
 اینک کلام سنایی :

سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب

لعل گردد در بدخشان ، یا عقیق اندر یمن

ساره ها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک

شاهدی را حله گردد ، یا شهیدی را کفن

روزها باید که تا یک مشت پشم از پشت میش

زاهدی را خرجه گردد ، یا حماری را رسن

عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع

عالمی گردد نکو ، یا شاعری شیرین سخن

قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه ای

بوالوقای کرد گردد ، یا شود و پس قرن

(قصیده ص ۵۸۶)

یعنی که ظهور آزاده مرد روزگار درازی را بکار دارد و تا وی از مادر بزاید هزاران هزار بمرند.

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

صد هزاران خلق شد آتش پرست

تا خلیل الله از آتش پرست
(منطق الطیر ۲۳۳)

شیخ عطار درجات و منازل به شرف و به خستگی را به همین گونه در ابیات دیگر شرح میدهد .
چنین سیر در میدان سلوک از برکت ایثار و قربانی بیایی عاشق صورت پذیر میشود و حکیم سنایی
در مثنوی سیرالعباد میگوید :

از نباتی ملک توانی شد

وز زمینی فلک توانی شد

سخنان مولانا جلال الدین درین زمینه معروف است:

از جمادی مردم وزامی شدم

وز نام مردم به حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم! (دفتر سوم مثنوی)

مولانا این بیان را در دفتر سوم و چهارم با مثالهای متعدد شرح میدهد. این سخنان وی بر اقبال
هنگامی که در ۱۹۰۷ م رساله علمی خود را تهیه میکرد تأثیر زیاد آورده است. اقبال از روی آن نظریات
خود را درباره نعوی خودی بر ساخته است: بنده باید خردی معنوی خود را چنان پرورش دهد که
شایسته ایستادن در قبال پروردگار و مناجات با پروردگار گردد و مشیت و رضای او تعالی را درک نماید
تا از روی آن این جهان را بهبود بخشد. چون بنده را این همه آزمون ها نیرومند سازد آنگاه صدمه مرگ
جسمی بوی زبانی نخواهد رسانید و نور شفق کون تجلی حق را مشاهده خواهد کرد و در زندگی
نوبین در حریم پناه خداوند کار راه خواهد یافت. اینست عقاید اقبال که متکی بر عقاید صوفیان همچو
مولانا و حکیم سنایی غزفوی میباشند.

نزدیکی و قرابت این سه شاعر عارف تنها در زمینه روحانی نیست. بخاطر بهار هم که حکیم سنایی
شاید نخستین کسی بود که از مراحل مختلف زندگی در سیرالعباد سخن گفت و درباره هر فلک شرحی
داد. از قمر قازحل و همه بروج. مولانا جلال الدین بلخی این سیر افلاک را تقلید نکرده است اما در
جاویدنامه اقبال مسافرت سماوی بنده سپهر از ماه تا زحل و در پایان رسیدن در محضر تجلی جلال
حق بیان کرده است. (از فلک شمس سخن نمیگوید و شاید دلائل علمی امر وزی مانع او شده
است). اقبال این سفر افلاک را یکجا با مرشد خود، مولانا طای می کند. تأثیر کمیدی الهی دانته

ایتالوی (متوفی ۱۳۲۱ م حدود ۱۷۲۱ ق) نیز او را به کلام سنایی نزدیکتر میسازد. و دانشمند ممتاز شرق شناس عصرمانیکولسن میرالعباد را شکل پیش آهنگ شاهکار دانه تشخیص داده است. آیاسالک را بجهت طریق، این طی منازل و این نموی شخصیت نصیب خواهد شد؟ بنده به چه گونه به امکان و مقام پرواز روح کامل جانب پروردگار واصل شود؟ جواب این همه در عشق است، و آدمی از فیض عشق به این مراتب میرسد. اقبال از زبان سنایی میگوید:

موسنان زیر سپهر لاجورد ،
زنده از عشقند و نی از خواب و خورد

سنایی گفته بود:

عشق در یای محیط و آب دریا آتشت

سوجها آمد که گوئی کوههای ظلمت است (۸۰۶)

همچنین مولانا بیان عشق را داده بود ، و چنین اشعار سنایی را بهاد داشت :

ز پنهار از روی غفلت این سخن بازی مدان

زانکه سر در با ختن در عشق ، اول منزلت ! (۸۱۳)

یکی از نمونه های تازه این عقیدت خالص به عشق ، در اشعار زبان سندهی شاه عبداللطیف بهشتی ، در سرود او بنام «سورسورتھی» خوانده میشود.

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

عشق را بوحنیفه درس نگفت

شافعی را در او روا بت نیست

این سخنان حکیم سنایی غزنوی را عطار و مولانا تکرار میکنند، مولانا در دفتر سوم مثنوی

بیت ۳۸۳۲ مولانا میگوید:

آن طرف که عشق می افزود درد

بوحنیفه و شافعی در می نکرد

هر اگر این عشق را صاحبان مذاهب شرح نمیدهند ، چه کس بیان میکنند؟

فیلسوفان نیز بان پی نمیبرند. در آثار سنایی در باره فلامنه کلمات سخت و درشت آمده است.

حتی این سینا را که (یک قرن پیش از او در حضرت غزنه آمده بود) رعایتی نمیکند. در نتیجه این سینا

در کلام شاعران صوفی ، در طی قرون ، نمونه نارسایی فلسفه در راه دریافت حق گردیده

است. مولانا نیز ، بزیر تأثیر پدرش بهاء الدین ولد، و تبصیرات خشن بهدرفیغ شمس تبریز در باره

فلاسفه، در بسیار جاها، دانشمند فلسفی را «فیلسوفك» حساب میکنند. اقبال نیز با رها کردن فلسفی خشك را که نمونه آن ابن سیناست به عاشق مشتعل از آتش عشق مقایسه میکند، که نمونه آن مولاناست:

بوعلی اندر غبار نایقه گم

دست رومی پرده محمل گرفت

این فروتر رفت و تا گوهر رسید

آن بگردانی چو خس منزل گرفت

اقبال از زبان سنایی میگوید:

بوعلی داننده آب و گل است

بیخبر از خستگیهای دل است

نیش و نوش بوعلی سینا پهل

چاره ساز یهای دل، از اهل دل!

سخن اقبال بما سخنان سنایی را بخاطر میدهد، که در یکی از زیبا ترین قصیده های خودش

در نعت پیامبر اسلام سروده است:

رحمة للعالمین آمد، طبیعت زوطلب،

چه ازین عاصی وزان عاصی همی جوئی شفا؟!

کان نجات و کان شفا کار باب سنت جسته اند

بوعلی سینا نیارد، در «نجات» و در «شفا»

این قصیده سنایی، بیان سوره «الضحی» یعنی «سپیده دم» میباشد.

نسخه جبر و قدر در شکل و روی موسی اوست

این ز لیلیت می شود معلوم و آن از «الضحی»

اشعار زیبای مولانا در نعت پیامبر اسلام، که سرتاسر اشعارش آمده است، بخاطر ما

میاید. در اینجا نیز، اقبال، از روی شعور، اهمیت این جنبه شعر سنایی را در یافته است. چون

اقبال در جواب از زبان حکیم سنایی غزنوی، مقام عشق را در می یابد، آنگاه سرچشمه و منبع این

عشق را چنین درک میکنند که این شعاع آفتاب مصطفاست:

زنده بی تا، سوز او در جان تست

این نگه دارنده ایمان تست

مصطفی بحراست و موج او بلند خیز و این دریا بجوی خویش بند
 شباهت و نزدیکی لفظی و معنوی میان سنائی، و تلمیذ روحانی وی مولانا، معلوم و روشن
 است. در باره اقبال باید تذکر داد که وی نخست، به انتقاد پرداخت و سپس خود تلمیذ
 روحانی مولانا شد، و نیز بعداً معنی حقیقی کلمات حکیم سنائی را دریافت.
 مثلاً این عقیدت را سخ گفته آدمی را زاد و تو شده کما مل ازقر آن نصیب میشود.
 و از صحبت و ارادت و اعتماد بر پیامبر اسلام، اعتمادی که دران جستجوی فلسفیان منحل نباشد.
 سالک را باید که در جستجوی مورد خدا باشد، و این مقتضی جرمان روزگاران دراز است. اما
 هر بند را لازمست که پیوسته درهی آن باشد تا در زندگانی خود بآن برسد. سالک را مستین، بصارت
 معنوی و باطنی دارد، که مولانا آنرا ستوده است و اقبال از زبان سنائی میگوید:
 بر درون شاخ گل دارم نظر غنچه ها را دیده ام اندر سفر

تا نیر روحانی حکیم سنائی غزنوی بر کلام مولانا نمایان است. هر قدر در آثار شعری حکیم
 سنائی بیشتر جستجو شود، دران، کان افکار و عقاید، که از روی لفظ و معنی بر تکوین زندگانی
 روحانی در مناطق شرقی جهان اسلام تاثیر آورده است، باز یافته میشود. آنچه مولانا در باره مرشد
 معنوی خود سنائی گفته بود، عقیده همه ارادتمندان سنائی میشود:

گفت کسی: خواجه سنائی همرد
 مردن آن خواجه نه کار بست خرد!
 کاه نبود او که بیادی پرید
 آب نبود او که به سر ما فسرید
 شانه نبود او که بموئی شکست
 دانه نبود او که زمینش فشرید
 گنج زری بود درین خاکسدان
 کاه و دو جهان را بجوی می شمرد

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

نصیب از اتشی دارم گسه اول
 سنائی از دل رومی برانگیخت! . . .

(ترجمه از انگلیسی بقلم روان فرهادی)

پوهاند غلام صفر

مناظره 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 اکادمیک معلوم می شود ولی در واقع با محور اساسی رسالت و ارتباط نزدیک داشت. بنا برین هر که از سیرت نیکوی سید سخن گفته باطناب و یا ایجاز ازین واقعه ذکر کرده است و آن این بوده که یک تن از علمای تاریخ ادیان در فرانسه در نیمه دوم قرن نوزدهم بنام ارنست رینان خطابه ای در یونوورسیته سوربن تحت عنوان «اسلام و علم» ایراد کرد و بعد ها همان خطابه در روزنامه (دیبه) بتاريخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ م طبع 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 دهد که سی بايست تصحيح شود. همان بود که - پاسخی مفصل بزبان عربی نگاشت و به ضم نامه ای عنوانی مدبر و روزنامه مزبور فرستاد که در هجدهم ماه می ۱۸۸۳ ترجمه آن بزبان فرانسوی بر صفحات روزنامه دیبه به چاپ رسیده پاسخ سید جمال الدین در تعدیل و تصحیح نظر این دانشمند فرانسوی طوریکه از اعتراف خود او بر روی صفحات همین روزنامه پیدا است خیلی مؤثر افتاد و منظور سید جمال الدین بر آورده شد و این رویداد در شرح حال زعيم آزادی و بیداری شرق بعنوان مناظره قلمی سید جمال الدین افغان با رینان مستشرق فرانسوی شهرت گرفته است. خطابه 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 خطامی روند چه قسمت بیشتر تمدن منسوب به عربها زاده قریحه عجم بوده چنانکه قسمت اعظم فلسفه منسوب بایشان مولود نصارای نستوری و بت پرستان حرانی است، بنا بران نسبت دادن آنها به عرب - حاکی از اشتباه و مبین عدم دقت در تعبیر است و از کسانیکه در جهان اسلامی بعنوان فلاسفه تبارز کردند بجزاز الکندی همه از تبار غیر عربی بوده اند.

دیگری آنکه دین اسلام به علم و فلسفه و کاوش آزاد ترغیب نمی کند و حتی بعلمت اعتقاد به غیب خوارق عادات و ایمان تام بقضا و قدر سدره بحث علمی می گردد و آن عده مسلمانان که دست به فلسفه یازیدند مورد آزار و شکنجه قرار گرفتند یا کتله های شان طعمه حریق گردانیدند یا در پناه امیری که بظا هر متدین می نموده بسر می بردند ولی با آنهم آنچه از فلسفه ایشان بماند رسیده ارزش فراوانی نداشته جز فلسفه یونانی که تغییر قیافه داده چیزی دیگر نبوده و آنچه که ازین فلسفه از راه اسپانیا بدست اروپا بمان رسیده ترجمه سخدوش این فلسفه بوده و اروپا بمان سود حقیقی از آن بر نچیدند و هنگامی از آن حقیقتا فایده حاصل کردند که آنرا بار دیگر از منابع اصلیش بزبانهای خویش درآوردند اما اسلام مانع کامل خرد در باره حقایق اشیا شده و عقل مردمان کشورهای اسلامی نارسا است و از علم متنفر بوده بحث و کاوش را کفر و نقصانی بیهوده می انگارد.

نکته سومی آنکه نژاد عربی به طبیعت خود از فلسفه و نظر فلسفی دور تر از عقول سایر نژادها افتاده است زیرا امدت که دور تسلط نژاد عربی بشمار می آید دوره خلفای راشدین است و فلسفه و بحث علمی در اندوره پدید نیامد و صرف وقتی پدیدار گشت که غنا صبر عجمی مظفر شدند و عباسیان را علیه امویان کمک نمودند و نهایت خرافت را از شام بم عراق انتقال دادند. ر بنان خطابه خود را با تعریف و ستایش از قیمت علم و دعوت قاطبه ملل چه شرقی و چه غربی بسوی علم بدینگونه پایان بخشید (پس علم روح هر هیئت اجتماعی است و ملل با آن گامها به پیش بر می دارند و با علم عدالت استقرار می یابد و عقل انرژی را استخدا می کند و علم جز بر پیشرفت استوار بر کرامت و آزادی بشر یاری نمی نماید. (۲).

با خواندن این خطابه که در روزنامه دیبه انتشار یافته بود ملاحظاتی خلق الساعه در ذهن سید خطور کرد و همان بود که ما حاضر ذهن خود را بقید تحریر در آورده و به اداره روزنامه فرستاد سید بعد از تعارفهای معمول و احیاناً عراق آمیز (۳) سخا صبه پرخی از شرقیهادر قبال خاورشناسان است گفت که خطابه ر بنان حاوی دو نکته اساسی است (۴):

یکی اینکه دین اسلام نظر بظهور خاص خود با علم از در مقاومت و عداوت پیش می آید. و دیگری آنکه عربها بطبع خویش شایستگی بحثهای ماوراء الطبیعی و فلسفی را ندارند.

سید جمال الدین افغان در دفع نکته نخستین پرش را بدین نحو طرح کرده گفت: خواننده هنگامیکه خطابه را از آغاز تا انجام مورد مطالعه قرار دهد از خود می پرسد: آیا این امرناهنجار

و شر از خود دین اسلام بظهور رسیده و با منشأ آن چهره ای است که دین اسلام در او ان انتشارش در گوشه و اکناف جهان بخود گرفت و با از عادات و اخلاقی مردمانی نبعان کرده که بهای خویش بهرم اسلام رفتند و با بهای خویشتن بهخظیره ان کشا نیده شدند و پس از طرح سوال بدین نحو سید چنین ابراز نظر کرد که در بنان به یقین پاسخ انرا می دانسته ولیکن کوتاهی وقت و نداشتن فرصت مانع او گردید تا این نکته دقیق را روشن سازد. و به اداسه سخن در باره همین نکته سیه جمال الدین افغان از گشت بردین مسیحی نهاده گفت آنچه در اسلام بوقوع پیوسته در سایر ادیان هم روی داده است. زعمای کاتولیک همانگونه که من می دانم هنوز از کینه تیزی و بهکار، بانچه که از نظرایشان گمراهی وقد ایس قلمداد شده دست برنداشته اند.

اما درباره نکته دوم سید گفت - که عربها با هد بر رفتن آئین اسلام از حال توحش بد رشدند و در جهت ارتقای ذهنی و طرق پیشرفت علمی براه افتادند و در مساحت نهضت فکری و فلسفی با همان سرعت قطع مسافت و سیر منزل کردند که تنها با سرعت فتوحات و پیشرفت نظامی ایشان در رخور مقایسه است. در خلال یکقرن از دانشهای یونانی و غیر یونانی بهره ها اند و ختند و در میان خود و بقیه کشورها که تحت نفوذ و سلطه ایشان واقع شدند باشکفتی خاص روجه پیش رفتند.

روم و بیزانطه نه تنها مرکز همده فلسفه و علم لاهوت بلکه منبعی بودند که تمام معارف انسانی از ان پرتو افشانی می کرد ولیکن وقتی فرا رسید که علمای آنها از بحث و تحقیق باز ایستادند و کتب ارجمندشان از خاطره ها فراموش شدند و هنگامیکه عربها بدخاطر فرهنگی ملل متمدن دست یافتند در همان بیدانشی بسر می بردند این علوم مندرس و از چشم افتاده را احیاء نمودند و انکشاف دادند و چنان رونق و جلالی بدانها دادند که از پیش نداشتند.

آها این رویداد اشارتی بلکه برهانی بر ذوق و شوق فطری ایشان در مساحت علوم نیست؟ این درست است که عربها فلسفه را از یونانیان بوام گرفتند و از اعاجم مواریث گزیده و مشهورشانرا اقتباس نمودند ولی این علوم را که از طریق فتح بدست آورده بودند شرح و بسط دادند و دامنه آنها را بگستر دادند. انسجام منطقی دادند و بمرتبه کمال رسانیدند و این امر حاکی از ذوق سلیم و مبین موشگافی نظر و دقت ملاحظه است که بندرت سراغ می شود.

فرانسویان، انگلیسها و المانها بقدر عربها از روم و بیزانطه دور نبودند ولی با این وصف از ذخایر علمی این دو بلاد استفاده نبردند و از سطوتها و تکیه قیافه عربی را بخود نگرفته بود از وی اطلاعی نداشتند و او را در روزگاری شناختند که مشعل مدنیت عربی از قله کوه های الپیرانس آغاز به پرتو

افکنی کرد و روشفای آن بفریب رسید اما تا وقتیکه صیغه یونانی خود را نگه کرده بود و بانها نزدیک بود التفاتی بدو نکردند. آنها این برهان قاطع دیگری بر زبانهای عقلی عربها و علاقه طبیعی شان به علوم نیست! در حالیکه مسیور بنان خود این نکته را مسلم می داند که کشور های اسلامی در خلال پنج قرن یعنی از ۷۷۰ میلادی تا قرن سیزدهم پرورشگاه علماء و متفکران گرانمایه ای بوده اند و جهان اسلام در آن هنگام بردنهای مسیوی برتری و تفوق داشت چه در بنان می گوید: عده ز یاد فلاسفه ای که در قرون نخستین اسلام بظهور رسیدند مانند سیاستمداران معروف از اصل حرانی یا اندلسی یا عجمی خراسانی و یا از نصاری شام بودند. سید جمال الدین بگفتار خود ادامه داده گفت: من نمی خواهم خصایص برجسته علمای عجم خراسانی را بدیده حقارت بنگرم و از نقشیکه در دنیای اسلامی داشتند اغماض نمایم ولیکن اینقدر می گویم که حرانی ها عرب بودند و عرب بهانه گامیکه اسپانیا را فتح نمودند اصل و نژاد خود را حفظ کردند و همواره عرب باقی ماندند و زبانیکه حرانی ها چندین قرن پیش از ظهور اسلام بدان سخن می گفتند زبان عربی بود و اینکه حرانی ها قبل از اسلام اعتقاد بدین صابئی داشتند این معنی را نمی رساند که باصل عربی انتساب ندارند و قسمت اعظم نصاری شام از عربهای غسانی بودند که به دین نصرانی گرویدند اما در خصوص این باجه و این رشد و این طفول روی این ادعا که در جزیره عرب تولد نه شده اند به هیچوجه نمی توان گفت که در عربی بودن خود کمتر از الکندی بوده اند و خاصه اگر این گفته را مسلم انگاریم که برای تمیز ملتی از ملت دیگری راهی بجز زبان وجود ندارد.

علاوه بر این اگر ما باصل نژادی نظرداشته و از عوامل مؤثر و مشوق ملت پرورنده فرد صرف نظر کنیم بدون شك به چنین نتیجه می رسیم که نا پلیون از فرانسه نباشد و آلمان و انگلستان در باره علمائیکه باین کشورها رخت مهاجرت بستند و در آنها رحل اقامت افگندند ادعای حقی بنمایند و ایشانرا از خود جدا نند.

سید جمال الدین افغان بعوامل گرایش این شعله بخاموشی تماس گرفته پاسخ خود را برخطابه رینان بدین کلمات پایان داد (عقل موافق عوام الناس نبوده تعالیم آنرا بجز یکمده انگشت شمار نخبه روشنفکر نمی داند. و علم باز بیائی و دلکشی که دارد نمی تواند بشریت را کاملاً ارضا کند و انسانیت نیازمندیکه کمال مطلوب است و عاشق پرواز در افق دور و تار یکی که فلاسفه و علماء توان دهند و با کشف آنها را ندارند. (۵)

بعد از خواندن پاسخ سید جمال الدین این سوال در ذهن خطوط می کند که او چرا با این همه مشاغل سیاسی که داشت و با وجود مشکلات شرق که اینهمه او را به خود مشغول ساخته بود بدین

موضوع اهتمام ورزیده و حتی با ارتباط با این موضوع رساله مستقلی در باره قضا و قدر نگاشته است. علت آن این بوده که رینان و امثال وی از سخن گفتن در باب موضوعاتی چنین می خواستند اسلام و نصرانیت را در میزان مقایسه بنهند تا نخست مسلمانان و مسیحیان اروپائی را مقابل هم قرار دهند و سپس دعوی مغفرو غالب را در قبایل دعوی شکست خورده و مغلوب بگذارند (۶) و بدین طریق ایمان مسلمانان مشرق زمین را با رزشهایشان تضعیف کنند و از اعتمادشان به نفس بکاهند تا داستان اشغال و حمایت مشرق کهن سال را بزعم خود توجیه کرده باشند.

سید جمال الدین افغانی که داعیه اعظم بیداری و رشد سیاسی مشرق اسلامی بود و علاوه بر ندای عاجل سیاسی پرورش ذهنیت سیاسی مسلمانان را نیز منظور نظر داشت چارو ناچار محمد عبده شاگرد مخلص خود را هم در بن مبارزه عظیم با خود همنا ساخت. استاد و شاگرد هر دو می خواستند که اعتماد عقل سلیم روشنفکر را در عصر نوین به عقیده ان اعاده کنند و موانع خرافات جمود و تقلید را ز سر راه آن بسوی عمل بر طرف سازند و برایش فلسفه ای در زندگانی تهیه بینند که بر قواعد و ضوابط دین بی ریزی شده باشد تا خود را در برابر فلسفه غرب متسلط مقهور و سیهوت نیند و حتی این اقدام ایشان سودمند تر از کار علمایی بوده که از ذهن اسلام در برابر مبلغین حرفه ای دفاع می کردند چه ابراهام های اینها غالباً بدور الفاظ و مفاهیمی چرخ می زد که سایر ادیان را بیشتر از دین اسلام چه در گذشته و چه در وقت حاضر متضرر می ساخت. اما شبیهاتی که از طرف متفکران غربی مانند رینان برانگیخته می شد نیازمند یک اندیشه عمیق و مند بدین بود که با افکار تازه ضد اسلامی علی الخصوص ضد دینی علی العموم روها روشود و مقابله کند و این اندیشه ها در فکر و وجدان مسلمان سوا الهایی را انگیزه می کردند که از شخص معتقد و معتمد بر اندیشه اش و صاحب باطن مشهور از یقین انتظار جواب را داشت. عقل استاد و شاگردش آراسته به چیزها بی بود که عقل مسلمان روشنفکر در عصر خود از علایم اعتماد بنفس و بر همین اقتضای کرد. (۷) روی این اساس زعم بیداری مشرق علی الفور به غرض نهانی این خاورشناس و به انعکاسات سیاسی خطابه او که بظاهر علمی و اکادمیک معلوم می شد بی برد و با پاسخ خویش فرصت را بروی ضایع گردانید.

سید جمال الدین در رد نظر رینان تنها نبوده بلکه هم وطنان او اعم از معاصر و متاخر به دفع تهمت های وی پرداختند. از جمله معاصرانش مسیو مسمر رئیس هیات اعزاسی محصلان مصری در فرانسه بود (۸) که خطابه رینان را حاوی سه نکته مهم دانسته در خصوص نکته اولی تقریباً با وی همنا بوده و راجع به نکته سومی چندان اهتمام قابل ملاحظه می میدول نداشت و صرف نکته دومی را مورد توجه قرار داده گفت نمی توان در اسلام از چیزی سراغ گرفت که سدره تقدم و ارتقای علمی باشد بلکه برعکس مسلمانان در اعصار مختلف نایل به تقدم علمی آمدند و دین ایشان مانع

شان نه گردید از اینکه از نصاری در قسمت هایی از سرگذشت شان گوی سبقت بر بایند و تفوق حاصل کنند و از نظر هر سیاهی که در همین روزگار بکشور های شان مفر کند نهضت و دست بردن بدامن علم مشهود است. عجب این است که دو روز قبل از ایراد خطابه ریئان چند تن از علمادار بر ابر همین محفل خطابه های ایراد کردند که در آنها نوآوری عربها در زمینه علم حیات داد سخن دادند و این خطابه که در مجله علمی نشر شده ما را به ماهیت تمدن اسلامی در قرون وسطی راهنما می کند و اگر مسیورینان بر آنچه که مدیو و دوزی در باب علوم، آداب، هنرها و صنایع منسوب بهر بهادر مؤلفات خود نوشته اند اطلاع می یافت آنچه را که اکنون بهر بها نسبت داده هرگز نمیداد. اگر دین اسلام نسطورینان و مجوس و یهود را باین تقدم علمی که مسیورینان بیان کرده اجازه داد پس چرا اکنون مشوق سیلونها مسلمان بر استمداد از علم قرار نگیرد!

از متاخران لوئی ماسینیون فرانسوی شیخ اسلام شناسان را نام می بریم. او به نقد تاریخی برهان ریئان پرداخت. برهان وی ازین قرار بود که لایارد مؤرخ انگلیسی در جریان گشت و گذار خود در شرق اسلامی مدتی در عراق ماند و چون بشهر موصل رفت بران شد که در باره اوضاع تاریخی و بازرگانی و غیره شهر معلوماتی بدست آورد بدین منظور به قاضی شهر رو آورد و استمداد جست و قاضی بنامه ای ندای او را لبیک گفت و جواب وی طوری که ریئان گوید بنحوی بوده که عداوت ذات البینی علم و اسلام را نشان می دهد. ریئان با این نامه جعلی حمله خود را بر دین اسلام آغاز نمود و با همین مدرک اسلام را مخالف علم معرفی کرد.

ماسینیون را عقیده برین است که این نامه نه از قاضی مجهول موصل بلکه از خود ریئان بوده است (۹) اول اینکه در نامه قاضی خطاب بکلمه ای گوسفند من، وارد شده که این طرز بیان هم در عربی و هم در ترکی بکلی نامأنوس است و قاضی باید نامه خود را بیکمی ازین زبان های شرقی نوشته باشد و مسیورینان با این طرز بیان می خواست به شنونده یا خواننده ایهام کند که این طرز گفتار از شیوه های نامه نگاری متداول مردم مشرق زمین است.

دوم، نام این قاضی در دست نیست و وسیله ای هم برای شناخت صحت این نامه نداریم ولیکن با مراجعه بکتاب همین مؤرخ انگلیسی معلوم می شود که قاضی مجهول الهویه موصل شخص بدخلق و بدنامی بوده و در برابر این مؤرخ رفتار ناشایسته ای از خود نشان داده است حال آنکه او در نامه ای که ریئان از وی نقل می کند انسان با مدارا، خوش رفتار و دارای تعارفات دوستانه معرفی شده است.

سوم آنکه قاضی موصل در نامه خود از ستاره دنبال دار بکه اندک مدتی قبل از خطابه ریئان

کشف شده بود اشاره می کند پس قاضی اگر از مردم نادان بود و توجهی به مکتشفات علمی نداشت از کجا و چگونه از تازه ترین اکتشافات که در علم هیأت آن عصر صورت گرفته آگاه بود؟ بالاخره تناسب و تعادلی که در بین هر یک از عبارات و قسمت های چهار گانه در نامه قاضی به شاه هم می رسد همه از یک ادیب جلیل القدر و نویسنده توانایی مانند رینان ساخته است نه از یک سرد نادانی هم چون قاضی موصل که به قرار گفته رینان اینقدر جاهل بوده است.

رینان عنوان خطابه خود را اسلام و علم گذاشت، در خصوص جزء اول آن که عبارت از دین اسلام است هر کس که درین محفل حضور بهم رسانیده تا حدی معلومات دارد بنا برین نیازی برای سخن مفصل درین مورد احساس نمی گردد و تنها همین قدر باید گفت: اسلام دینی است که خداوند جل جلاله بر محمد صلی الله علیه و سلم وحی فرموده از ایمان و عمل تشکیل یافته که اولی در عقیده و اصول قوانین اسلامی و دومی در شریعت و فروع ایمان تجلی می کند (۱۰) اما در باب جزء دوم که عبارت از علم است، باید بپرسم که منظور رینان از علم آیا مجموعه ای از معلومات منظم است و یا او علم را بمعنی خاصی بکار برده است و چرا اینقدر اصرار و تأکید بر علم کرده و این نکته وقتی روشن می گردد که باندیشه های فلسفی مروج در فرانسه قرن نوزدهم رجوع شود و در انصورت معلوم خواهد شد که قبل از روزگار رینان یکی از هم وطنان او بنام اگست کونت در نیمه اول قرن نوزدهم فلسفه تحقیقی را بنیاد گذاشت (۱۱) بدین نهج که ما هیئت و انکشاف نظر علمی را مورد مطالعه قرار داد و باین نتیجه رسید که دید علمی همواره از سه مرحله می گذرد و این مراحل سه گانه را به عنوان قانون نمودار کرد.

در مرحله نخستین که عبارت از شکل ربانی (فورم تیولوژیک) است پدیده ها همه پوسیده عمل مافوق طبیعی تشریح و تبیین می شوند، در مرحله دوم که عبارت از تفکر نظری سیتافیزیک است (سپیکولاسیون متافزیک) عقل فردی و عقل اجتماعی علت های شخصی (پرسنل) شبیه انسانی (کوازی هومان) را غیر ضروری نگاشته و لیکن هنوز پدیده ها و حوادث را معلول چیزها می داند که در زیر سطح پدیده جاگزیمن بوده از نموده های استوار بر آنها واقعی ترند و از نقد این دو روش اندیشه تحقیقی (پانسه پوزتیویست) ایمان می آید که عبارت از مرحله سوم است. در همین مرحله است که ترکیب موجوداتی که جدا و مستقل از جهان محسوس فرض می شوند مورد انکار قرار می گیرند. این علم که بدین تحقیقی گفته می شود در حدود مدارکات محسوس منحصر مانده از طریق عملیه انتزاع و تجرید به کشف قوانین لایل می آید و این قوانین بنوبت خود علت های اشیاء نبوده بلکه چگونگی وقوع پدیده ها را توصیف می نمایند و این نه تنها در جهان بحیث کل بلکه در هر پدیده

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

هرگاه يك مفهوم عام و شاسلی بدست آید که مورد استعمال و وسیع تری داشته و هر پدیده مصداق آن باشد هدف عملی تحقیق می یابد و انسان با همین ساختمان عضوی خاص خود می تواند بصورت مطلق (۱۲) بداند که علم چه می تواند بکند و این ماراتر بر پیشگویی ساخته چنانکه بما توان آنرا می دهد که طبیعت را تحت کنترل در آورده آنرا برای تقدم و معادلت انسان استخدام کنیم و علم بدون شك باید بتواند آیده الهای معینی در برابر چشم انسان بگذارد و انسانرا اخلاقا را هنمائی کند و الهام بخشد، بنا برین می توان گفت که اگست - کونت فیلسوف فرانسوی علم تحقیقی را نه تنها کافی برای توصیف چگونگی و وقوع پدیده ها می دانست بلکه بر علاوه این او معتقد بود که علم تحقیقی می تواند کمال مطلوب و ارزشهای اخلاقی بشریت را تعیین کند.

اگست کونت از هرج و مرج فکری و انحطاط سعایرا خلاقیتی دوران خود سخت هراسان بود (۱۳) و از نظرش لازم بود که برای رفع این نقیصه و مداوای بی نظمی در رفتار اخلاقی چیزی انجام داده شود و اگر بنا باشد که نظم از بی نظمی عقلانی و اخلاقی زاده شود تثبیت و برقرار ساختن يك عقیده منسجم ضروری می باشد - و چون از نظر او منبع اساسی و عمده این بی نظمی کشمکش میان علم و دین بود توجه خود را بر همین نقطه متمرکز ساخت. برقرار ساختن وفاق بین علم و دین و هم چنان برگشت اقتدار دین و کلیسا از نظری ناممکن و یا نامرغوب می نمود و صرف یکراه امکان داشت و آن اینکه علم خود يك دین تحول یابد و مفاهیم آن بقدری انکشاف و تعمیم یابد که جانشین الهیات گردد. طرز دید علمی و روش علمی توسعه و انکشاف کنید و حیات باید بار دیگر برشالوده علم بنا و تنظیم گردد (۱۴) و تنها از همین طریق می توان جهان را نجات داد.

رینان که در نیمه دوم قرن نوزدهم می زیست در باره علم تحقیقی، حدود و ثغور قدرت آن نظر هموطن خود اگست کونت را بالوازم آن پذیرفت، بنابراین میتافزیک و الهیات را در پهلوی اینگونه علم زاید انگاشت - چنانکه همین نظر تا قرن حاضر استداد یافته در مکتب فلسفی ای که به عنوان تحقیقی منطقی در تاریخ اندیشه عقل معاصر معروف است باوج خود رسید و از همین جا است که ریفان در خطابه خویش راجع به اسلام و علم همین علم تحقیقی را منظور نظر داشته (۱۵) و آنرا با تعریف وستایش از علم پایان داده و در باب آن این همه ابرام و تاکید را نموده است.

سید جمال الدین افغان در اینکه علم تحقیقی مفید بوده و آثار نیکویش در حیات انسانی مشهود است با این خاور شناس فرانسوی هیچگونه اختلاف نظری ندارد ولی این نابغه افغانی علم را در حیات انسان ضروری می داند اما نه کافی. چه علم تحقیقی از اشیاء و حوادث همانگونه که هستند بحث می کند نه انطور که باید باشند. بنا برین می توان گفت که علم تحقیقی با ارزشها سر و کاری ندارد و اگر ارزش در حیات انسانی مقام داشته باشد باید در پهلوی علم تحقیقی مشعل دیگری هم باشد که راه انسان را بسوی سعادت روشن کند، وجدان و خاطر او را در باره آنچه از احوال غیب و رازهای نهانی کون که نمی داند مطمئن و آرام سازد، زیرا اینها حوالی اند که عقل محدود او نمی تواند بر آنها احاطه کند و ممکن نیست که حوادث زمان و مکان آنها را برایش ظاهر سازد (۱۶) و منظور سید جمال الدین افغان درین مورد این است که دین رابطه انسان را با کافه وجود تعین می کند و همکذا آنچه از ظاهر و باطن، آشکارا و نهان، گذشته و آینده که از ازل تا ابد امتداد یافته در قلمرو عقیده ایمانی او قرار می گیرد. (۱۷۰) و این کارتنها از عهد دین ساخته است نه از علم. علماء و فلاسفه تاریخ اندیشه بشری در قرون گذشته و همچنین در قرن حاضر بصواب نظر سید جمال الدین شهادت می دهند (۱۸) در اروپای قرن نوزدهم دو جریان بصورت برجسته وجود داشت یکی تعصب دینی و دیگری تعصب نژادی. در حین سخن گفتن از رینان و اندیشه های او نباید چندان توجهی بروحیه دینی دوران وی مبذول کرد چه او اصلا بدینی ایمان نداشت و باید صرف از روحیه تعصب نژادی که آثار متعلق بشرق او را نگران ساخته است، با اختصار وافی بغرض ما ازین گفتار و درین مقام حرفی گفته آید تا به ارزش واقعی افکار او پی برده شود.

نخستین علایم تعصب، علایم تعصب نژادی بر ضد عربها در آثار تنان متوفای ۱۸۱۹ میلادی بظهور رسیده و رینان با مباحث خویش در تاریخ زبانهای سامی يك جامعه علمی بدان داد و بعد ها حمله خود را بر علیه تمام نژاد سامی آغاز کرد و خاور شناس آلمانی کرستیان لاسن متوفای ۱۸۷۶ درین حمله با وی هم دست شد (۱۹) تقسیم کردن انسانها بدو نژاد سامی و آریایی از سعی و کوشش علمای تاریخ زبانها در قرن نوزدهم که ارتباط آنها تا آن وقت معلوم نبود (۲۰) نشأت کرد و رینان اولین کسی بود که نژاد سامی را پائین تر از نژاد آریایی دانست (۲۱). معاصران و متاخران چون بگفته رینان از لحاظ دانش او در زبانهای زیاد سامی و از جهت بازدید وی از کشورهای سامی زبان-اعتماد داشتند درین نظر از متابعت نمودند. رینان می گفت «نمی سزد که در نزد نژاد سامی از درسهای فلسفی جوینا شویم و از شکفتی های نقد پیراین است که نژاد یک ابداع خود را در

زمینه ادیان به بلندترین مدارج اعتلا و قوت رسانید اندک بحث فلسفی بخصوص تولد نکرد و فلسفه در نزد سامی ها جز اقتباس محض بی حاصل و تقلید از فلسفه یونانی چیزی نگری نبوده است» ازین گفته بخوبی برمی آید که رینان سامی بودن را مدارحکم بر تاریخ و ارزش نظر فلسفی در نزد عربها گردانیده است .

اودر جای دیگری گوید: «از اشتباه و سؤدلات الفاظ بر معانی خواهد بود که بر فلسفه یونانی نقل شده بزبان عربی لفظ فلسفه عربی را اطلاق کنیم، باین وصف که درجزیره عرب نه مبادی و نه مقدماتی برای این فلسفه بمیان نیامد و همه آنچه که انجام یافته این بوده که همان فلسفه بزبان عربی نگاشته شده است .» علاوه براین فلسفه جز در نقاطی که ازجزیره عرب بفرسنگهادورافتاده اندمانند اسپانیا، مراکش و سمرقند شکوفان نگردد و بیشتر اهل آن از نژاد غیر سامی بودند پس معلوم میشود اونه تنها در خطابه خویش در سورین مخالفت خود را با طلاق فلسفه عربی بر نظر عقلی مسلمانان ابراز کرده بلکه در کتاب خود بعنوان تاریخ زبانهای سامی نیز همین نغمه را ساز نموده است . و آنچه درین باره علی الخصوص می توان گفت این است که رینان از وجود زبان هند و اروپائی بوجود قوم آریایی و از وجود زبان سامی بوجود قوم سامی استدلال کرد (۲۲) «و سابقاللفظ آریایی باره ای اوقات بجای هند و اروپائی بکار می رفت، در آلمان هنگام زمامداری ادولف هتلر تبلیغات غیر علمی زیادی درباره قوم آریایی بمعنی مطلوب حزب نازی نوشته شد و عملاً غرض از لفظ آریایی مردم غیر یهودی گردید. اگر در این همه خورجین های هر از دروغ یک گندم صدق و راستی پیدا شد این بود که زبان عبری زبان هند و اروپائی نیست بلکه از السنه سامی است که ارتباط نزدیکی با عربی دارد (که آنها هم زبان سامی است) و کمترین زبان مصری های قدیم مربوط می شود چیزی بعنوان (قوم) هند و اروپائی (آریایی) یا قوم سامی وجود ندارد و اشخاصی که باین السنه متکلم اند بهمان اندازه از یک آیره و نژاد اند که مردم انگلیسی زبان امروز قاره های دنیا» (۲۳).

اماسید جمال الدین افغان به محیط اجتماعی اهمیت فراوانی داد و قایل به تفوق ناشی از نژاد نبود و زبان را سهمترین ارکان سلیت سی دانست (۲۴) و اینجا که او در انتساب فلسفه و نظر فلسفی بعربها بنحویکه در پاسخ وی بخطابه رینان تذکار یافته با فشاری می کرد چنین باید گفت که سید جمال الدین شاید لفظ عرب را بیک معنی خاص بکار برده آنرا بر کافه ملل و مردمانی که در کشورهای اسلامی بسر می بردند و زبان عربی را در اکثر تالیفات خویش استعمال می کردند اطلاق می کرده و بدین ترتیب اعاجم خراسانی، هندو، ترکان، سوری ها، مصری ها، بربرها اندلسی ها و غیره را شامل می شود که در زبان کتب علم با هم انباز و همه تبعه دولت اسلامی بودند. و استاد کارل و نلینو خاور شناس ایتالیوی در کتاب خود بعنوان

«تاریخ علم فلك در نزد عربها در قرون وسطی» لفظ عرب را بهمین معنی استعمال کرده است و روزه بهترین عنوان این فعالیت ذهنی و موالید آن فلسفه اسلامی بوده و هست. و در نزد ارباب خود بهمین اسم و رسم شناخته شده بود. این سینادر کتاب شفاء و در کتاب نجات تعبیرستفلسفه اسلامی را ابرار برده و شهرستانی در کتاب الملل والنحل از فلسفه اسلام نام برده و هکذا لفظ فلسفه اسلام و حکمای اسلام در کتاب اخبار الحکما و مقدمه ابن خلدون وارد شده است پس چه می شود اگر برین نظر عقلانی که در نزد مسلمانان وجود داشت اصطلاح فلسفه اسلامی اطلاق شود بدین معنی که با قطع نظر از زبان و دین ارباب آن، در کشورهای اسلامی و در سایه دولت اسلام بظهور رسید و در آغوش آن رشد کرد.

ربنای منظور معلوم نمودن این نکته که دین اسلام ایامانغ تقدم علمی است و یا خیر می توانست بقرآن سجید رجوع کند و اگر چنین کاری می کرد حتمادر صفت مؤمنان می دهد که: (الذین یذکرون الله قیاما و تعودوا علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض یقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا - سبحانک ففنا عذاب النار) (۲۵) هکذا در قرآن مجید می دهد که پروردگار عالمیان رسول خود را با ستزاده از علم تعلیم داده می فرماید: «و قل رب زدنی علما» (۲۶) و بالاخره می توانست بتاریخ اسلام رجوع کند و اگر چنین کاری می کرد در آنجا حتما می دید که رسول اکرم تعلیم دادن سواد خواندن و نوشتن را به اولاد مسلمانان فدیة آنعله از اسیران جنگی قریش قرار داد که در جنگ بدر اسیر شده و توان پرداخت فدیة را نداشتند اما در این مورد باید بگوییم که دین اسلام از آن دانش بیزار است و سخت برضدان مبارزه می کند که دعوت به الحاد کنند و به وحدت که اساس اسلام است خدش دهد در ذهن مسلمان وارد آورد و بنا برین اسلام مانع ان علم تحقیقی است که الحاد را ترویج کند و لیکن آیا علم تحقیقی بالضرور منجر بالحاد می گردد و من 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 تحقیقی نه شده است و نه خواهد شد و اگر ربنا اینطور می کرد هیچگونه نیازی بداستان جعلی قاضی موصل پیدانمی کرد و لیکن او به سائقه روحیه قرن نهم که شیوه تاریخی را در زمینه تمام مطالعات متعلق بذهن بشری برگزیده بود معتقد بود که تاریخ صورت لازم علم - چیز است که تسامع سنن زندگانی دیگرگون شو نده و متعاقب باشد، پس علم زبانها تاریخ زبانها است و علم ادب و فلسفه تاریخ ادب و فلسفه است چنانکه علم ذهن بشری تاریخ ذهن بشری بوده نه تحلیل زوایای روان فردی (۲۷). و اگر این نظر پذیرفته شود پس می توان گفت که دین اسلام عبارت است از تاریخ آن نه مبادی و اصولی که در قرآن مجید و احادیث نبوی بیان شده اند و بنا برین می توان از عمل مسلمانان و لو بنام بر اسلام دلیل

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

سید جمال الدین افغان با این نظریه فاقی نداشته اجماع دوره های گذشته را می دانست چنانکه با جنبش اصلاحی خودی خواست مجدد و عظمت منصرف مسلمانان را دوباره زنده کند و این نکته در فکر اصلاح بر اساس مبادی وحی شده مضمّن است، بنابراین انسان از نظر او جزء مقوم نظامی نیست که در سایه آن حمایت پسرسی برد، لذا نمی توان از عمل مسلمان بردین اسلام دلیل گرفت. این از یک طرف و از طرف دیگر دین ایله الهایی را وضع و تعیین می کند که باید در رفتار آدمی زاده جامعه عمل پیوشد و چون جامعه عمل پیوشید و تحقق یافت بعد از گذشت زمان جزو حوادث مورد بحث تاریخ قرار می گیرد اما تا وقتی که در حالت ایده ال باقی است تاریخ نمی تواند بمطالعه آن پردازد 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 ای اعرابها و یا مسلمانان در فلسفه ای که با ایشان منسوب است سهم اصیلی داشتند و یا صرف از فلسفه یونانی تقلید نمودند متردد و متذبذب است، در خطابه خود که در یونیهورسیتته سورین اهراد کرد از اینگونه سهم اصیل انکار و ورزید ولیکن در جایی دیگر گفت: «در نزد من درس نو و شکفتی ازین داستان اموخته می شود و آن اینکه فلسفه عربی یگانه نمونه ای از فرهنگ نهایت عالی بشمار می رود که تقریباً بی آنکه اثری از خود بجای گذارد ناگهان متوقف گردید و از خاطر امتیکه انرا ابداع کرده بود تقریباً فراموش شده» (۲۸)

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

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

اگر این گفتارهای وی در نظر گرفته شوند بوضاحت دیده می شود که اوقایل به حصه اصیل و اهدای 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 (بعن 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 نگردد ولیکن در نیمه دوم وجود خویش به اختناق جنبش علمی پرداخت) (۳۱) «من با شیخ ازد و ماه پیش آشنا شدم و در خود حالتی احساس کردم که قبلاً جز در برخورد با افراد قلیل آن حالت بمن دست نداده بود» (۳۲) نظر به آزادی اندیشه، شمایل کریمه و صراحت لهجه اود در حالی که با وی صحبت می کردم

کمان می نمودم که خود را با یکی از آشنا یانم روبرو می بینم و من بدون شك این سینایا
این رشد و یایکی از آن بزرگ را که در خلال پنج قرن پیوسته برای آزاد ساختن انسانیت
از قیود اسارت صرف مساعی می نمودند بچشم سر می بینم» (۳۳).

ایراد سید جمال الدین افغان بر خطابه رینان باعث آن شد که او نظر خود را درین خصوص تعدیل
و تصحیح کند و بدون شك در همین نتیجه اخیر نظریات رینان تا حد زیادی تعدیل شده و منجر
گردد بدانکه مبارزه بر ضد علم از ماهیت دین اسلام نیست بلکه از طبیعت آن در نیمه اول وجودش
تشویق بر علم بوده نه در نیمه دوم آن.

برای اتمام سخن در باره مناظره قلمی سید جمال الدین افغان بار رینان دانشمند فرانسوی
در خصوص اسلام و علم می خواهم این نکته را بیفزایم. اگر فیلسوف کسی گفته شود که يك
نظام فلسفی را پدید آورد و برای تثبیت آن اقدام برهان کند و یا نظام فلسفی بی را مردود دانسته
برد آن استدلال نماید رینان به هیچوجه فیلسوف نبوده و سهم اصیل و ابداعی در ساحت فلسفه
نداشته (۳۴) است و از همین جا است که فیلسوف معاصر ما برتراندرسل در کتاب خود تاریخ
فلسفه غرب و فلر در کتاب خویش تاریخ فلسفه در حین بحث از فلاسفه قرن نوزدهم اروپا حتی یادی
از او نکرده اند و از مؤلفان شرقی دکتور طه حسین در کتاب حافظ و شوقی بصورت عابرانه و استاد
کبیر عباس محمود العقاد در کتاب محمد عبده بصورت طنز آمیز او را فیلسوف خوانده اند (۳۵)
بدون آنکه عاتق این توصیف را بیان کنند اما محمد علی فروغی (۳۶) و شیخ مصطفی عبدالرازق (۳۷)
تا حدی به تفصیل از وی سخن گفته و او را حکیم و یافه فیلسوف گفته اند و مرتضی مدرس چهاردهی (۳۸)
از همین موضوع زیر عنوان «د و فیلسوف شرق و غرب سید جمال الدین و ارنست رینان» حدیثی
بمیان آورده است. از نظر من اطلاق لفظ فیلسوف بر او حاکی از اشتباه و عدم دقت در تعبیر است و غالباً
برای آن صورت گرفته است تا او را ای مقام سید جمال الدین را ازین طریق هم نشان دهند اما
واقع این است که شهرتیه که نصیب وی در شرق اسلام گردیده تا حدی زاده استشراف و تاحدی
مولود حادثه متعلق بهمین مناظره است. از شهرت سید در شرق آوازه رینان در آن بلند رفت زیرا هر کس
که سورت نیکوی سید را نوشت ازین حادثه بنحوی از انحاء یادی کرد اما من نمی دانم که خود
سید شهرت آشنای فرانسوی خود را معلول چه می دانسته است .

آنچه مسلم است این است که رینان يك علاقمند تاریخ اقوام سامی ادیان قدیم بوده لیکن
اگر امانت داری بیطرفی و بیغرضی را از صفات مشخصه علماء بدانیم و عالم باید واقعیت را تا آنجا
که مقدور است طوریکه هست منعکس سازد دلایل مؤید و معارض را بدون شتاب علی السویه

در میزان سنجش گذارده و بعدها با کمال نزاهت و نکار ذات اصدار حکم کننده مشکل می توان صفت علم و عالم بودن را بدو نسبت داد. آورده اند که ارنست هیکل (۳۹) متوفای ۱۹۱۹ باری در قیافه جنین حیوانی تزویر کرد تا به جنین انسان شباهت نزدیک پیدا کند تا ازین طریق نظریه خود را در باب تطوریه اثبات رساند و امید داشت که پس ازین رویداد نام او در آفاق معروف و مشهور گردد. این تزویر نهان نمازند. هنگامی که اکادمی برلین صدمین سالگرد خود را جشن می گرفت علماء را از گوشه و کنار برای اشتراك درین جشن فراخواند ولی دعوت را شا یسته این هم وطن خویش ندانست - بنابراین چه که همین اکنون تذکر دادیم چون انتقاد دانشمند فقید لوئی ماسینیون شیخ اسلام شناسان، برداستان قاضی موصل را کس نتوانسته رد کند و مقرون بصواب است و رینان انرا برای رسیدن به منظور خاصی جعل کرده است فاقد برجسته ترین صفت عالم می گردد.

ضمیمه: شناسایی با ارنست رنان نویسنده فرانسوی - متولد

۱۸۲۴م و متوفی ۱۸۹۲

در کودکی و نوجوانی شاکردی میکرد تا اینکه کشیش کاتولیک شود. اما در ۲۲ سالگی تغییر فکری داد و معتقد به این شد که باید شعر و ادب و نیز سیانس بشری را جایگزین مسیحیت و دیگر ادیان شود. از همین جا با اهل ادیان مخالف افتاد.

رنان به بررسی زبان های قدیم ارادتمند بود و زبان های سامی را مطالعه کرد در ۱۸۶۱ و ۱۸۶۰ به فلسطین سفر نمود و در ۱۸۶۳ رساله تاریخ منشاء مسیحیت را چاپ کرد و مطلب او این بود که مسیحیت عقلانی و انتقادی را ایجاد و استوار کند. کتاب زندگانی مسیح را با همین روحیه نوشت و باین موجب از تدریس در کرسی کولژ دو فرانس معزول شد.

این کتاب بشیوه شاعرانه اما عبارات عقلانی تحریر شده بود و عیسی علیه اسلام را یک سردبی نظر خواننده بود (در حالیکه مسیحیان به عیسی صفات ربانی می دهند).

بعدتر تاریخ قوم اسرائیل را نیز نوشت (۱۸۸۷) و مقصد او آشتی دادن حس دینی و تجلیل سیانس بود. در رساله ریفورم ذهنی و اخلاقی عدم اعتماد خود را به دیموکراسی اظهار کرده است. یونان باستان را می ستود و می گفت دران جایز زیبایی و عقل و پرستش ارباب انواع توازن و آعنگ برقرار بود.

شهرت ارنست رنان که در قرن ۱۹ معتبر بود در قرن ۲۰ از میان رفت زیرا:

۱- مطالعات رنان در زمینه زبان های سامی در وقت خود قابل توجه بود با پیشرفت مطالعات

مزید از اعتبار افتاد و شرق شناس و ائق بحساب نمی آید.

۲- گرچه بعضی مطالب عقلانی را در طرز تحلیل مسیحیت وارد کرد اما نظریات وی در باره مسیحیت عقلانی شکست یافت. مسیحیان کاتولیک از و پیروی نکردند و آن‌ارو پائیان که عقیده خود را در مسیحیت تری کرده بودند نیز باو معتقد نشدند و فیلسوف و ائق نیز به حساب نمی‌آید.

۳- در ۱۸۵۱ مقاله بی‌رجع به منشاء اسلام در مجله دو جهان چاپ پاریس نوشته که مدتی مورد علاقه شرق شناسان معاند با اسلام بود اما در اثر نشرات استاد فقید لویی 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 و ائق نمی‌دانند و بان حواله داده نمی‌شود.

خلاصه اینکه امروز ارنست رنان محض بحیث یک نو پیسنده قرن نوزده فرانسه شناخته میشود که سبک شاعرانه را در بیان مسیحیت عقلانی بکار می‌برد و اهمیت و تاثیر این تلاش او هم زنده نمازده است.

۴- سخنرانی ارنست رنان که سید جمال الدین افغانی پاسخ آنرا داد در فرانسه در همان وقت (۱۸۸۳) مورد مخالفت یک عده شخصیت‌های فرانسوی آمد و دیگر دانشمندان اسلام مانند نامق کمال بزبان عثمانی نیز جواب رنان را نوشته اند که بصورت رساله به ترکی عثمانی چاپ شده است.

ماخذ:

- ۱- صفحه ۸۶ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین ۱۹۳۸ مطبوعه مصر.
- ۲- صفحه ۸۶-۸۷ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.
- ۳- صفحه ۳۳ اسلام و علم ترجمه و توضیحات سید هادی خسرو شاهی ۱۳۳۸ مطبوعه محمد علی عامیه
- صفحه ۸۹ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث - احمد امین
- ۴- صفحه ۳۳ اسلام و علم ترجمه و توضیحات سید هادی خسرو شاهی.
- ۵- صفحه ۹۱ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.
- ۶- صفحه ۲۵۸ محمد عبده، اثر عباس محمود العقاد دار مصر للطباعة.
- ۷- صفحه ۲۵۷ محمد عبده، اثر عباس محمود العقاد.
- ۸- صفحه ۸۷-۸۸ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.
- ۹- صفحه ۲۲-۲۵ اسلام و علم ترجمه و توضیحات از سید هادی خسرو شاهی.
- ۱۰- صفحه ۷- العقاید الاسلامیه اثر السید سابق ۱۹۶۷ دارا لنصر للطباعة.
- ۱۱- صفحه ۲۸۶- تاریخ فلسفه بقلم فولر.
- ۱۲- صفحه ۳۸۵- تاریخ فلسفه بقلم فولر.
- ۱۳- من ماخذ ۳۸۵

- ۱۳ - صفحه ۳۸۵ تاریخ فلسفه بقلم فولر
- ۱۵ - صفحه ۱۱ - ابن رشد و الرشیدیه اثر ارنست رینان ترجمه عادل زعوتی ۱۹۵۷ - دار احیاء الکتب العربیه.
- ۱۶ - صفحه ۲۳ حقایق الاسلام و ابا طیل خصومه، اثر عیاش، محمود المعاد ۱۹۶۶، دار الکتب العربیه.
- ۱۷ - صفحه ۲۲-۲۳ عین ماخذ.
- ۱۸ - صفحه ۲۸۳-۲۸۶ - اساس الفلسفه، اثر دکتور توفیق الطویل ۱۹۶۷، مطبعه لجنة التالیف و الترجمة والنشر.
- ۱۹ - صفحه ۹ تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر مصطفی عبد الرزاق ۱۹۶۶، مطبعه لجنة التالیف و الترجمة والنشر.
- ۲۰ - صفحه ۶ ج ۱ - تاریخ جهان نو اثر رابرت روزول با ترجمه ابوالقاسم طاهری.
- ۲۱ - صفحه ۱۰ تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر مصطفی عبدالرازق.
- ۲۲ - صفحه ۱۰ تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر شیخ مصطفی عبدالرازق.
- ۲۳ - صفحه ۶ ج اول تاریخ جهان نو اثر رابرت روزول با ترجمه ابوالقاسم ۱۳۳۹ - امیر کبیر.
- ۲۴ - صفحه ۸۴۸ سید جمال الدین افغان و اندیشه های او، مرتضی مدرس چهاردهی.
- ۲۵ - قرآن مجید، ای ۱۹۱ - سوره آل عمران - ۲۶ - قرآن مجید ای ۱۱۳ - سوره طه.
- ۲۷ - صفحه ۱۳ ابن رشد و الرشیدیه اثر ارنست رینان ترجمه عادل زعوتی،
- ۲۸ - ص ۱۱ - عین ماخذ.
- ۲۹ - صفحه 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 ۹ - اسلام و علم ترجمه و توضیحات سید هادی خسروشاهی.
- ۳۳ - صفحه ۹ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.
- ۳۴ - صفحه ۲۰۹ ج ۳ سیر حکمت در اروپا اثر محمد علی فروغی ۱۳۴۳، 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 و اندیشه های او.
- ۳۹ - صفحه ۲۰۹ اساس الفلسفه اثر دکتور توفیق الطویل ۱۹۶۷، مطبعه لجنة التالیف و الترجمة والنشر.

پوهندوی شاه علی اکبر

بمناسبت تجلیل از حکیم سنایی غزنوی
نہصد سال پس از تولد وی

مقایسه طریق التحقیق با آثار دیگر

حکیم سنایی غزنوی

سالها بین محققان شایع بود که کتاب «طریق التحقیق» از آثار سنایی است، بالاخره دانشمندی پیدا شد که بگوید: این کتاب اثر صفائی نباشد و از شخصی بنام احمد بن حسن بن محمد نخجوانی باشد. از همانم که پناغلی بواوتاس دانشمند سویدنی نسخه بی از طریق التحقیق را که بصورت انتقادی چاپ نموده بود از روی لطف برام داد در چهار ضفجه مختصر تقریظ و انتقادی نوشتم و در شماره دوم سال ۲۲ نشراتی مجله ادب نشر کردم.

اسمال در شماره های اسد و سنبله روزنامه انیس دو مقاله ازدوتن دانشمند افغانی نشر گردید که مؤید همان نظر متداول بود که طریق التحقیق از آثار حکیم سنایی است. (۱)
بر آن شدم تا وجوه مشابه این اثر را با آثار دیگر حکیم تا جایی که فرصت دست دهد موجز ارائه دارم. که اینک بسمار مختصر تقدیم میدارم:

۱- ایرادات واحادیث و مقوله های عربی:

حکیم سنایی بمقایسه عارفان دیگر در همه آثار منظوم و منثور خویش آیات، احادیث و مقوله های عربی را بیشتر استشهاد اسی آرد و کلام خود را بدین شیوه دلپذیر و مستدل می سازد. شیوه اوست که آیات واحادیث را برای رعایت وزن شعر ناقص و قلمیچ گونه می آرد و بقیه را برای خواننده می گذارد.

(۱) استاد علی اصغر بشیر، ناظم طریق التحقیق کجاست؟ روزنامه انیس، شماره های مورخه

۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱

مورخه ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱

مولینا جلال الدین بلخی درین زمینه پیر و حکیم سنایی است .

این اسلوب در طریق التحقیق و حدیقه الحقیقه همسان است و همگونی آنها آشکار است که من بجهت احترام از اطنا ابیات رانمی آرم و اینقدر میگویم که طرز اشاره به آیات و احادیث در مثنوی هم به حدیقه شباهت دارد .

۲- متن طریق التحقیق :

حکیم سنایی در کتاب (بیت های ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۰) نام طریق التحقیق، کارنامه و حقیقه را می برد و بزعم این بنده این امر اشاره به آثار خودش: یعنی حدیقه الحقیقه، طریق التحقیق و کارنامه بلخ خواهد بود. چنانکه از سیاق کلام نیز همین دلیل پدیدار می شود :

داد ایزد شمار تو نقش	نام کرده طریق تحقیقش
در این گنج خانه بگشادم	وین سخن را اساس بنهادم
نقش این کارنامه می جستم	تبر بوسید خانه و دستم
زین نمط هر سخن که آن نیست	به حقیقت طراز هر سخنست

و در دیوان او نیز همینگونه اشاره رفته است :
راهیست حقیقت که درو نیست تکلف

ز نهار سخن در ره تحقیق توقف

(ص ۳۳۷)

۳- تکرار بعض لغات و مطالب :

مطالبی هم چون سبحانی از بایزید بسطامی و انا الحق منصور حلاج و لیس فی جبتی سوی الله چنین و امثال اینها در همه آثار سنایی مکرر دیده می شود. و اینهم (ترك خودی) و اشاره به فنا را نشان میدهد .

هر آنکه شربت سبحانی و انا الحق خورد

به تیغ غرور او کشته در هزار قتال

(دیوان ص ۳۰۱)

نه ز بهوده گفت و نادانی با یزیدار بگفت سبحانی

(حدیقه ص ۱۱۳)

دیگری افتاده در تک وهوی لیس فی جبتی سوی الله گوی

(طریق التحقیق بیت ۳۹۲)

- و آنکه او گوهر محبت صفت
بزبان و به دل انا الحق گفت
(طریق التحقیق بیت ۳۹۳)
- واز دیگر کلماتیکه مکرر در آثارش می آید: هزل، بجد، مبدع، وهم، توهم، علین، ترهات و نبی
است. که چندی از آن را مثال می آرم:
- اندر آن دم که مبدع اشیا
کرد نقش و جود تو پیدا
(طریق التحقیق ص ۱۸ بیت ۳۲۶)
- و اهب العقل ملهم الالباب
منشیء النفس مبدع الارباب
(حدیقه - باب اول)
- بگذر از وهم و این سخن بگذار
کسی بود وهم مدرك اسرار
(طریق التحقیق ، ۲۱-۳۶۶)
- و اهب نطق و کاتب منشور
مبدع اسر و مبدع ما مور
(سیر العباد ص ۱۵۱)
- سست جولان ز عزذاتش وهم
تنگه میدان ز کنه و صفش فهم
(حدیقه - توحید)
- چون ز درهای وهم درمی صفت
در میان حدیثی با من گفت
(ص ۲۳ تحریرة القلم، خلیلی ۱۳۳۸)
- حکمت از خبث تو سرود اید
نبی از جهل تو فرود آید
(حدیقه - بیت ۹۱۹)
- سوی سر نبی نیار دگوش
چون ز با نی فصیح گوخاموش
(۹۳۲ - حدیقه)

۴ - استعمال لغات :

سنایی رحمه الله در اشعار و نوشتههای خود لغات و مصطلحاتی را بکار می برد که بعضا مختص به محیط و مولد او یا مخصوص خود اوست که از آن گونه در آثار او بسیار می یابیم و بسیاری از آنها در همه آثارش مانند طریق التحقیق آمده است که برخی از آنها را در اینجا شاهد می آرم :

- رخ : که بمعنای روی، وجه، دانه سطرنج بکار می رود
باتش رخ آورده که هفت گز تف عشقی
هزار جان و جگر سوخت زلف دود آساش
(حدایقه - ۳۱۳)

بو در روزی مبارک و فرخ کاین سعاده نمود ما را رخ

(طریق التحقیق ۱۳-۲۱۱)

در ره عاشقی جفا نه رواست هم رخ دوست در بلانه رواست

(حد یقه ۳۵۷)

سرائی: ریا کار و خود نما.

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

هر که در راه عشق صادق نیست جز برایی و جز منافق نیست

(دیوان ص ۱۷۲)

در مکاتیب: «عجب نبود که طاعت مجدد تو مستدرک مطالعه هوا جسی نبود و رای هر سرائی

بکنگره کنه جمال تو نرسد» (مکتوب اول - ص ۱۱)

در صفحه ۱۳۵ سیر العباد الی المعاد (چاپ کابل) عنوانی است: «صفت مرائیان».

هزل و ریشخند:

توشناسی که نیست هزل و مجال نوش کن زود و خاک بر لب مال

جا ملان جمله نا پسند کنند و ز سر جهل ریشخند کنند

(تعلیقات مکاتیب ص ۲۳۶)

هزل را خواستار بسیار است ز رخ و ریشخند بس یار است

(طریق التحقیق ۵۱-۹۱۱)

مات: این لغت در زبان دری افغانستان با افعال معاون گردان می شود. نهز در زبان پشتو

بمعنی معنای «شکست» مستعمل است و سنایی آن رابه همین مفهوم بکار برده است و در بازی سطرنج

معمول است که حکیم هم بمعنای «شکست» محض و هم بمعنای شکست در سطرنج استعمال

کرده است.

هر که در راه عشق گردد مات در جهان کمال یافت حیات

(طریق التحقیق بیت ۵۰۸)

شه پیل نپنی بمراد دل معشوق تادر کف عشق شه او مات نگردی

محکم نشود دست تو در دامن تحقیق تا سوخته راه ملامت نگردی

(دیوان ص ۶۲۷)

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

راستی کن که اندرین رسته
نشود جز برایستی رسته

درین رسته که مسکن تست
نفست ارگشروست دشمن تست

(طریق التحقیق ۷۲۸-۲۹)

اندرین رسته رستگاری کن
تا دران رسته رستگاری بوی

(دیوان ص ۱۰۵)

نوی: تا از آن قطر ها بگوش نوی
وحده لا شریک له شنوی

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۲۵۲)

نغمه مطربان بگوش نوی
وحده لا شریک له شنوی

(طریق التحقیق بیت ۱۳۹)

در واقع این دو بیت در هر دو اثر برای افاده یک مطلب است.

آر هات: ورنه دینی کزین حیات بود
دین نباشد که تر هات بود

(حدیقه، حبیبی - ب ۳۳۹)

گر نه بی هرزه گوی و دیوانه
تا کی این تر هات و افسانه

(طریق التحقیق ب ۳۳۲)

سبیل اینها به تر هات بود
فعل شان بدترین صفات بود

(همو)

خاص در بند لذت و شهوات
عام در بند هزل و تراهاات

(سنایی - المعجم فی... ص ۲۹۹)

و شاق و و ثاق:

این دو کلمه که یکی نام حیوانی گه آن را «سیاه گوش» گویند و دیگری اکنون به تلفظ

(اتاق) باقی است و هر دو کلمه هنوز زنده است. (مجله ادب شماره دوم ۱۳۵۴). سنایی این

دو لغت را بمعنای اسروزه آن بکار برده است:

دو و شاقند بسته در دو وثاق
بر میان بهر بندگیت نفاق

(بیت ۸۲۶ طریق التحقیق)

بدل و شق بیوشیدی درع

بدل جام گزفتی ز و من

(دهوان ص ۹۹۲)

۵- مشابَهت از نگاه ترکیب لفظی :

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

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

از حد یقه :

بیش بودند ز بی د و نیش

بیش بود ند بهر آفز و نیش

(ص ۲۰۱)

باتو چون رخ در آینه مصقول

نزره اتحاد و روی حلول

(ص ۸۲)

چون درون رفت قیس در مسجد

نزرهزل بلکه از سرجد

(ص ۱۲۹)

از طریق التحقیق :

نزرودت درواثر یا بی

نزر حرارت دروشر یا بی

(ص ۹ بیت ۱۳۷)

از بی تو ز عدم مابه جهان آمده ام

نزر برای طرب و لهو و فغان آمده ام

(دهوان ص ۹۳۹)

از خبر نزر سر معاینه بی

قبله شان گشته روی آینه بی

(سیر العباد ص ۱۳۳)

نه چو افلاک انجمش انجام

نزر برش جنبش و نه زیر آرام

(سیر العباد ص ۱۵۱)

ب- آن به عوض او :

اتلوا المشرکین فرو خوانند

بهر تیغ حکم آن را ندند

(طریق التحقیق بیت ۱۰۸)

تو همان دیده بی زسورت آن

کاهل صورت زسورت سلطان

(حد یقه ۹۰۳ چاپ حبیبی)

ج- مرکبات اضافت استعاروی:
از طریق التحقیق:

بیت ۳۵۰	چشم جان
رر ۳۵۳	سایه عز
رر ۳۵۶	ما به عمر
رر ۳۵۸	بوستان انس
رر ۳۸۱	جام معرفت
بیت ۳۹۳	گوهر محبت
رر ۴۳۵	ایجد عشق
رر ۴۵۱	با و حرص
رر ۵۰۵ و غیره...	آب صدق
حکیم:	دردیوان
ص ۱۹۶	مایه طبع
ص ۱۹۷	جاروب لا
ص رر	قفص چرخ
ص ۱۹۹	نگارخانه اسر
ص ۱۹۹	قعر بحر الا الله
ص ۲۰۱	اقلام عشق
ص ۲۱۰	بادیه قهر

و نیز در دیوان حکیم:

کعبه قبول (ص ۲۱۰) باغ رای (ص ۲۱۲) جامه ناموس (ص ۵۰۶) چرخ فضل (ص ۲۱۲) لولوء
اوصاف (ص ۲۲۱) خانه طلمات (ص ۵۰۶) و کعبه افاق (ص ۵۰۶) و امثال اینها.
هر گاه هر دو اثر را از نظر اینگونه مرکبات و رانداز کنیم نمک درسی ما بیم که هر دو اثر
زاده یک طبع اند.

۵- تجزیه کلمات برای حفظ وزن شعر

در دیوان حکیم همچون طریق التحقیق و حدیقه بارها برای حفظ وزن شعر اسماء و افعال را
به حروف تجزیه کرده و عین تلفظ حروف را مدار اعتبار قرار داده است تا هم مطلب افاده و هم وزن
شعر درست شود.

در طریق التحقیق

عشق راعین و شین و قاف مدان

بلکه سر هست در سه حرف زهان

(ص ۲۸)

کاف و نون چون بیکد گر پیوست

شد بد بد آنچه بود و باشد و هست

(ص ۲۵)

حدیقه:

کاف و نون نیست جز نبشته ما

چوست کن سر عت نفوذ قضا

(ص ۸۲)

دیوان:

عین و شین و قاف را آنجا که درس عاشقی است

جز که عین و شین و قاف انجامد گرفتسیر نیست

(ص ۹۳)

۶ - مشابیهت از نگاه ایراد حکایات

حکیم سنایی برای ذهن نشین و موثر ساختن مفاهیم و مطالب تصوفی بسیاری اوقات به ایراد اشغال و حکایات دست پا زده است. مگر درین عمل شیوه خاص دارد که میتوان آنرا به چند ماده مختصراتی آورده:

الف - اصل حکایه را با آوردن حد اکثر سه یا چهار بیت خلاصه میکنند و آن را بر آغاز مطلب و تمهید کلام خویش کافی می شمارد و از گهقی سر اصل مطلب می رود و از اصل مطلب که اندرز است به درازا سخن میگوید و تشبیب و نسیم او در تصیده ها و مشنوبها اطناب ندارد و درین اسراندک شباهتی با ناصر خسرو می مانند.

ب - اطناب در ایراد مطلب علی رغم او مولانا جلال الدین بلخی در مشنوی و مولینا جاسی در «هفت اورنگ» نخست حکایه را به تفصیل می آرند و در آخر بیتی چند را وقف نتیجه صوفیانه و اخلاقی می نمایند.

این شیوه ابجاز تمهید در حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق یکسان است.

بطور نمونه: حکایات: اسکندر و استاد (ص ۱۳)، لقمان و گریج (ص ۱۶)، زاغ و بلبل در روم (ص ۱۱)، ابله و بر زگره ری (ص ۳۸)، آهو و صیاد (ص ۵۷)، اشتر و متابعت او از طفل (ص ۳۲)، مرد عاشق در بغداد (ص ۳۱)، روها و پیر و روها و جوان (ص ۱۳۲) و زنگی و آینه (ص ۲۹۱)، حضرت عمر رض و طفل (ص ۳۷)، مرد گدا و گاو (ص ۶۳۷) و د و

دوست (ص ۳۳۵) در حدیقه سنایی با حکایات: کوزه گر (ص ۲۷)، خرک و دکان آهنگر (ص ۳۳) .
 ملك كافر عادل (ص ۳۹) از طریق التحقيق شباهت دارند .

۷- مشابهت هادر مطالب و نکات:

علاوه بر شباهت‌های زیاد ی که از نگاه لفظ و ترکیب و غیره در آثار مختلف به شمول طریق التحقيق وجود دارد تشابهات معنوی نیز بین همان آثار هست که بصورت موجز برخی از آنها را در اینجا می آورم:

الف- در نعت پیغمبر صلی الله علیه و سلم:

صورت احمد ز آدم بد و لیک اند رصفت آدم از احمد بدید آمد چوز آصف بر خیا
 (د یوان ص ۳۳)

اوست سرخیل و جمله خیل ویند

انبیا و رسل طفیل و بند

(طریق التحقيق ص ۵)

آدم از احمد، احمد از آدم

زاده از یکدگر ز علم و علم

(حدیقه ۱۱۶۳ چاپ حبیبی)

ب- در معنی عشق:

دایم از خورد و خواب بر حذر است

آنکه از سر عشق با خیر است

(طریق - ۲۹)

نه دل است آنکه با ره سنگست

دل که از بوی عشق ای رنگست

(همان اثر)

در جهان عاشقی هم خواب و هم تعبیر نیست

علم خورد و خواب در بازار عقل است و حواس

(دیوان ۹۳)

مرده باشد دلی که عاشق نیست

دل به عشق است زنده در تن مرد

(دیوان ص ۹۵)

هرگز گمان مبر که مرور افنا بود .

آنرا که زندگیش به عشق است مرگ نیست

(دیوان ص ۸۶۶)

هر که از عشق زنده گشت نمرد

که اجل جان زنده گان را برد

(حدیقه : ۳۳۰)

شرط نبود حدیث جان کردن

عشق و آهنک آن جهان کردن

(حدیقه : ۹۶)

ج- گفتار و کردار:

در نزد حکیم سنایی وفا به عهد و مطابقت گفتار و کردار از صفات برجسته انسانی است و عمل را بر

گفت، مقدم می‌شمارد. ازین رو بر عمل تاکید می‌نماید. و درین باره بین همه آثار او مشابیه است. سنایی می‌گوید: راه رفتن از راه نمودن بهتر است:

تاکی این گفتگوهای بر باطل
تاکی این جستجوهای بی حاصل^۲
راه رو راه گردد گفت مگرد
که بگفتار ره نشاید کرد

(طریق التحقیق ص ۱۹ ب ۳۳۶ ر ۳۷)

بیش مشنو ز نیک و بد گفتار
آنچه بشنید ه یسی بکار در آر

(حدیقه - ۲۹۱)

گردد پیش آرد و گفت کو ته کی
با چنین گفت گردد همزه کن

(حدیقه : ۳۵۷)

گفت کم کن سبک بکار در آری
چون در ایست خیره یافته سر آری

(حدیقه : ۲۸۶)

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

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۱۰۳۷)

ای مسافران درین راه گام عاشق وارزن
فرش لاف اندر نورد و گفت از کردارزن

(دیوان ص. ۳۸)

د - روح و خرد و عالم:

حکیم سنایی در باره اهمیت خرد و تربیه روح در طریق التحقیق مثل دیگر آثار خود سخن می‌گوید، کاربری عام را بی ثمر می‌شمارد که بیاس قصر سخن و اختر از ازا طناب از ایراد امثله خود داری میکنم.

و اینک نتیجه را به چند سطر خلاصه میکنم:

۱ - تشابه جملات و ترکیبات ظریقی التحقیق با دیگر آثار سنایی می‌رساند که این اثر از آن حکیم سنایی است و آنچه را در دیگر مثنویات خویش نیاورده درین اثر آورده است. مثلاً آن مطالب که راجع به عقل یا عشق و غیره در مثنویهای دیگرش از قلم مانده در اینجا تکمیلش کرده است. یادین جا آغاز کرده و در جای دیگر تکمیلش کرده است.

شعرایی که پس از حکیم سنایی آمده اند از قبیل سولینا، سعدی و حافظ مطالبی را از سنایی اخذ کرده اند مگر آنان همان مطالب را به سبک و شیوه خود در آورده اند بطور نمونه ذکر میتوان کرد که حافظ شیرازی بیت:

هرگز نگیرد آنکه دلش زنده شد به عشق - ثبت است بر جریده عالم دوام ما

را ازین ایات حکیم اقتباس نمود :

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

(دیوان ص ۹۵)

آنرا که زنده گیش به عشق است مرگ نیست - هرگز گمان مبر که مرور افنا بود

(دیوان ص ۸۶۶)

هر صاحب ذوق سلیم و هر کسی که از سوز و آواز زان شعر در زبان دری آگاه باشد بیک نظر درسی یابد که این دو بیت اخیر سبک جداگانه و بیت حافظ سبک جداگانه دارد. اگرچه مطلب در هر سه بیت یک چیز است .

مشابهت کلمات :

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

شاه باد لیک همی نظر نیچ باخت - مات کردش زود خشم شه بتافت

(مرآت المثنوی ص ۳۱۵)

ولی چنانکه می بینیم این کلمه را وی در مورد بازی شطرنج بکار برد اما حکیم سنایی آن را بصورت مکرر در غیر از بازی شطرنج بمعنای واقعی آن که «شکست» است بکار برده است .
۳ - ایراد حکایات با تمهید بسیار کوتاه و زود گریز بر سر مطلب و به اطناب در باره مطلب سخن گفتن از شیوه حکیم سنایی است که در طریق التحقيق و حدیقه و کلیات (چاپ عکسی کامل) یکسان است: چنانکه میدانم مولانا جلال الدین بلخی در مثنوی و شیخ عطار در مصیبت نامه و غیره (ادب شماره اول سال ۲۰۱) و مولانا جامی در هفت اورنگ از اصل و آینه و داستان به درازا سخن میگویند و انگهی در آخر نتیجه را در دوسه بیت خلاصه می کنند .

مثلاً در داستان زنگی که در راه آینه بی یافت حکیم سنایی فقط چند بیت را ذکر میکند و نگاه بر سر مطلب می رود ولی جامی در اورنگ سوم (ص ۳۳) همان داستان را طوری می آرد که نخست وصف قیافه و چهره زنگی را می نماید سپس بافتن آینه و دیگر پیش آمدها را بیان میکند و در آخر نتیجه می گیرد. که اگر چه هر دو شاعر عین داستان را آورده اند که بقیه جامی از سنایی اقتباس نموده است مگر شیوه ایراد حکایه نزد جامی کاملاً از سنایی فرق دارد

و خو آنده باهک نظر درک میکنند که دو شاعر عین داستان را با اسالیب مختلف آورده اند. مگر در اسالیب ایراد حکایت طریق التحقیق و حدیقه شباهت کلی موجود است و وجوه ما به الاختلاف در حقیقت هیچ نیست. و این خود می رسد که طریقی التحقیق هم از آثار حکیم سنایی غزنوی است و چنانکه گفته اند: «هر حلقه زنجیر کند ناله برنگی» هر شاعر سبک و اسلوب خاص دارد که از «طبیعت و طرز تفکر و استعداد» او منبع می گیرد و هیچگاه ممکن نخواهد بود که دو شاعر آلهم دو تصوف بیک اسلوب شعر بسرایند که از نگاههای مختلف همسان باشد. و ازین رو می توان گفت که طریقی التحقیق مال حکیم سنایی غزنوی است.

والسلام .

رابعه «اثر»

برق جلوه

به برق جلوه دل سنگ آهن آب کنی	به نیم غمزه توانی جهان خراب کنی
ز تیغ ناز تو ام بسمل و نفس باقی است	چه لازم است که در کشتنم شتاب کنی
بخواب نا: تو رفتی و من بخواب عدم	دگر چه خواهش ازین خان و مان خراب کنی
هزار بوسه بمن دادی و نگفتی نی	کنون چرا ز من ایشوخ اجتناب کنی
فریب وعده تو خوردم و ندانستم	دلیم عیث به امید و فایت آب کنی
به ترک سرتوانم که ترک تو گویم	دلیم چو زهره نامرد تا کی آب کنی
گدای کوی تو گردیده ام زهی حشمت	خدا کند که به من روز و شب عتاب کنی
ز شمع رویتوروشن بود شبستانم	ترا به بر کشم و تو بنواز خواب کنی
بیا به خلوت دل ای فروغ دیده من	چرا زبیش و کم ماو من حساب کنی
مرا که بیرخ تو عالمی سقر شده	چرا بر رفتن خود از برم شتاب کنی
هزار عقده بدل از تو ای صنم دارم	بروز حشر مگر با من این حساب کنی
به آفتاب قیامت نشسته ام بیستو	سزد که بر سر من سایه ای حساب کنی
چو خاک راه تو گشتم سرو ز دیده من	ز روی ناز نباید که اعتصاب کنی
غریب و بیخس و دورم ز خان و مان وطن	تو هم زدوری خود تا کیم کباب کنی

نگر که رابعه از بهر تو چها که ندید

چرا در آتش هجرت دلش کباب کنی

ارسالی: محمد عسر «اثر»

روز به مایل

تمثیل و جلوه آن در حدیقه سنایی غزنوی

تمثیل در لغت «مثل زدن» معنی می دهد و در اصطلاح اهل ادب عبارتست: از ایراد کردن و برگزار کردن منظور خاصی با سلوب داستان و قصه، و وابسته به همین منظور خاص، قصد از تمثیل آوری و آرایش سخن بوسیله تمثیل، متفاوت است و دیگر گونه. هر چند که در منطقه تحقیقات ادبی دری تا کنون با استقلال بدسته بندی و طبقه بندی تمثیل پرداخته نشده، لازم است که برای پیدایش و پیمایش قدرت تمثیل آرای سنایی نگاه هر چند گذرا بر تمثیل شود و در دامنه این گفتار هم موضوع رجوع شود.

اندک مایه تشبیه و تامل در زمینه 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 پرورنده نکتة انتقادی میباشد، تمثیل هایی اند که ما آنها را «تمثیل طنز آمیز» نام گذاشته ایم، این شیوه تمثیل گرایی در ادبیات دری از غنا و ثروتی خاص برخوردار است، خاصه در دوره اسلامی - از سامانیان به بعد به علت حادث بودن اندیشه های روشنفکرانه، شاعر بانو بسنده در تنگنایی قراری گرفته که ناگزیر بوسیله تمثیل های عینی یا ذهنی به این کار دست میازیند. مثل ناصرخسرو و قبادیانی ملخی در برخی از قصاید خود از دیشه های انتقاد آمیز رادر بطن تمثیل های حیوانی پرورانده، از جمله قصیده «عقاب» (۱) و یا این دوبیت که کرک آمد است کرمنه و دشت پر بره

افتاده در ربه، ربه رفته به شبچره

(۱) دیوان ناصرخسرو ص ۳۳۹: روزی ز سر سنگ عقابی بهواخاست - بهر طلب طعمه پرو بال بیمار است

گرک از رسته خواران و رسته دگر یاچران

هریک به حرص خویش پر کند دره (۱)

همینطور پاره‌ای از تمثیل‌های گلپله و دمنه (پنج‌تنترا - پنج‌سوقیت برای داناشدن) در حکم طنزهای اجتماعی در سوییته‌های دنیایی جلوه می‌کند، و بسیاری از تمثیل‌های مثنوی مولوی چونان (خاتون و...) «رو باه و تقلید طاوسان راه»، «پخته شدن میوه و افتادن آنها از درخت» و غیره از این قبیل تمثیل‌ها بشمار می‌روند. هم‌منظومه‌هایی در این زمینه مستقلانه در زبان دری راه باز کرده‌مانند منظومه «موش و گربه» عبیدزاکانی - که بدون تردید پخته‌ترین و عمیق‌ترین طنز است در پیرامون مسایل روزمره زندگی.

تمثیل اخلاقی : آندسته از تمثیلهایی که بمقصد القای نکته اخلاقی پرداخته می‌شود و گاه نگاه روشنگر ضرب‌المثلی اخلاقی می‌باشد آنرا تمثیل اخلاقی می‌خوانیم، چون در قلمرو ادبیات دری بالای رکن اخلاق انسانی به حد کافی تکیه شده از اینرو اینگونه تمثیل‌ها در فرهنگ ما بسیار فراوان است. از جمله «طوطی نامه» های دری بی‌انگرو روشنگر این طبقه از تمثیل‌ها می‌باشد. بعد از «سخن‌الاسرار» نظامی دسته‌بی از شاعران اخلاق‌گرا با بصر صبه‌ادب گذاردند، که بوسیله تمثیل‌های اخلاقی عرض مقصد کردند در قالب مثنوی، از جمله: «مرآت‌الصفا و نقش‌بدیع غزالی مشهدی، منظور انظار رهائی مروی، مهرو وفا سالم محمد بیک، مجمع‌الابکار عرفی، زبیره الافکار نیکو (۲)

تمثیل القایی : آن گروه از تمثیل‌هایی را نام گذارده‌ایم که بوسیله آن میتوان اندیشه‌های انتزاعی و تجربیدی را به بیان آورد. با ارتباط اینکه القای اندیشه‌های انتزاعی اندکی صعب و دشوارست و در یافت آن همه‌جانبه نیست، شاید قدری کمتر از تمثیل‌های دسته اول باشد. از ماخذی که در دست نگارنده است این‌گونه تمثیل‌ها به (بار منهدس) حکیم یونانی می‌رسد که داستانش پرواز روح را در مقدمه کتاب خود «در راه حقیقت» در جامه تمثیل‌گونه‌ای، 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) با رساله مهمانی افلاطون در باب عشق و دوستی. (۵) ایراد

(۱) همان کتاب ص ۳۸۲ به نقل القبا شماره ۴ / ص ۹

(۲) برای شواهد بیشتر رجوع شود به شعرالعجم شبلی نعمانی ترجمه فیخر داعی ج ۵ ص ۱۶۳.

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

(۴) همان کتاب، همانجا.

(۵) پنج رساله افلاطون ترجمه محمود صناعی - رساله پنجم ص ۲۵۸-۲۵۹

تمثیل در تصوف اسلامی هم بیشتر بهمین مقصد بوده است، هر چند که با دید امروزینه می توانیم از آن استنباط های دیگری هم بدست آوریم مثلاً داستان سفر روح در تصوف اسلامی بیان شده، از جمله تجلی داستان طوطی و بازرگان، در مثنوی معنوی. اما صوفیان سوای نظر داشت قصد سز بور، بیش دیگری هم در مورد ایراد تمثیل داشته اند.

طوریکه خواننده ارجمند استحضار دارد، بار پشه گرفتن تصوف اسلامی صوفیان زبانی را طرح ریختند که می توان آنرا ز بان تاویلی نامید، هر چند که طرح ز بان تاویلی پیش از صفایی صورت گرفت، ولیکن سنائی غزنوی با تعمق و تفکر خاص خود حوزه آنرا بسط و گسترش داد (۱) و حالت سمبولیک آنرا برقرار داشته است. طرز استعمال این زبان آنگاه عروج یافته است که خرد نگریها و تنگ نظر-یهای عده بی ازطوا هر نگران شدت یافته و صوفیان اضطراراً زبانی تاویلی یا بقول خودشان «زبان سرغان» را اوج داده اند. از اینرو تمثیل پرداز صوفیه سوای ابعاد دیگر بعد تاویلی عمیقی دارد که می توان تمثیل های صوفیه را موشکافی کرد و مقصد را دریافت. از سوی دیگر بر خلاف نظر عده ای از مستشرقان محققان شرقی که هر فاکوشه نشین محض و محض چله نشین بوده اند، چون اصلاحگر جاسعه بودند و در پی «ناکجا آباد» هموار شهر ایده آل انسانی را می جستند، با توجه باین نکته متعهدانه وقتی که ناپسامانی ها، و دیو مردمیهای اهل روز گار را می دیده اند، به انتقاد می پرداخته اند (۲) و این منظور را از طریق تمثیل، نهکوتر و پیداتر بیان می داشته اند، به این تمثیل چند جا نبذ مولوی توجه کنید که چگونه تعصب گرایان را با تمثیل طبیعی نمودار کرده:

این جهان همچون درختست ای کرام

ساق و چون میوه های نیم خام

سخت گیر د خا مها مر شاخ را

ز آنک در خا می نشاید کاخ را

چون پخت و گشت شیرین لب گزان

سست گهر د شاخها را بعد از آن

چون از آن اقبال شیرین شد دهان

سرد شد بر آد می ملک جهان

(۱) بار و ادب فارسی ج ۲ ص ۱۵۳ - ۱۵۵

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

سخت گیری و تعصب خامیست تا جنبی کنار خون آشا میست (۱)

باری با اینکه مقصد از تمثیل بردازی از نظرهای مختلف، متفاوت است، و ابعاد جداگانه پیش چشم خواننده نمودار می‌گردد ولیکن اشتراکی در میان تمثیل‌ها از جهت اختلاط آن‌ها دیده می‌شود، و اما با وجود این اختلاط باز هم می‌ماند مثلاً: سیمای طوطی را در تصوف و در آثار اخلاقی بعضی مدنظر می‌گیریم، می‌بینیم که در تصوف از دو نظرگاه بطوطی نگریسته شده یکی تشبیه طوطی است به روح و جان آدمی مانند طوطی و بازرگان مولوی، و سیمای دیگر طوطی در میان صوفیه تشبیه و تمثیل سمبولیک آنست به مقلد مطاق و بی اختیار بعضی مانند این شعر حافظ:

بارها گفته ام و بار دیگر می‌گویم که من دل شده این ره نه بخود می‌گویم
 در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه است از دل گفتم بگو، می‌گویم

واضح است که طوطی در ادبیات اخلاقی مایه‌ک بعد دارد، و آن زهرک بودن طوطی، دانسته بودن طوطی و تشخیص دهنده بودن طوطی است بایسته و نایسته را.

گفتنی است که مصدر تمثیل مشرق زمین بوده است (۲) بطوریکه سابقاً در بینه کتاب «پنج‌تتره» مؤید این سخن است. (۳) هر چند که تمثیل آراهی در میان یونانیان باستان نیز رونق زیاد داشته مثلاً

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

(۲) بسیاری از داستانهای مذکور که در قرن چهارم پیش از میلاد در هند در قید کتابت آمده، از قرن ششم پیش از میلاد در یونان معروف بوده و در تاریخ هرودوت و نمایشنامه‌های سوفو کاس اشاراتی به این افسانه‌ها هست که صورت کامل آن را در آثار بودائی می‌توان یافت (رجوع به مجله سخن شماره ۸۷، 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 و بعدها به نام «پیل‌های» شهرت یافته و بنام کلیمه و دمنه در ادبیات دری اشتهار دارد. هر چند تقلیدهای دیگر و ترجمه‌های دیگری هم دارد. ترجمه‌هایی از قبیل منظومه کلیمه و دمنه رودکی (که فوت شده) و تقلیدها مانند (انوار سهیلی) حسین واعظ کاشفی و عیار دانش می‌باشند (رک: درباره کلیمه و دمنه از دکتر محبوب).

«داستان عقاب» که ناصر خسرو قصیده جالبی در این مورد دارد در نمایشنامه Mirmidam ایزشیل و در کومیدی هرندگان آریستوفان منتقد معروف یونان نیز بگونه ای آمده است (۱) و لیکن اوج تمثیل آرایبی در ادبیات و فرهنگ مشرق زمین بوده و از این طریق بسیاری از تمثیل ها در میان اهل ادب مغرب زمین جاری و جاری شده است. اکثر آثار متسکیو و خاصه صادق وی (۲) مآل است از تمثیل های سعدی و دیگر نویسندگان شرق. یا مثلاً آندیشه (وحدت الوجود) در میان صوفیه دری زبان و عربی دان موجب زایش تمثیلهایی از قبیل (قطره و دریا) (۳) (خورشید و ذرات نور آن) و غیره گردیده است و این اندیشه را (ژروم تارو) فرانسوی در کتاب «قصه های ام کلثوم» بشکل تقریباً باریک کشیده است (۴) البته همچنانکه مشهود است در زمینه های فرهنگی و علمی و زبانی در میان ملل مختلف (بده و بستان) هایی وجود دارد و در واقع یکی از راههای بهناور گردیدن فرهنگ منطقه ای همین داد و گرفت های فرهنگی میان ملت مختلف می باشد؛ از اینرو نمیتوان ادعا کرد که شرقیان از تمثیل های غربیان چیزی برنگرفته اند مثلاً آرزوی بزرگ مولوی که چنین سرافنده شده:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کزد یوود دملو لم وانسانم آرزوست
گفتند: «یافت می نشود؛ چسبته 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 سی جویم» (۵)
باری با آنکه تمثیل در فرهنگ دری رکن اساسی و تقریباً قسمت عمده بی راتشکیل می دهد، ولیکن در میان دری زبانان در پیرامون آن تحقیق عالمانه و مشبوعی صورت نگرفته و در آثار

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۶۸۹ نظر مجتبی سینوی.

(۲) ایران در ادبیات فرانسه - دکتور جواد حدیدی ص ۸۱-۱۲۳

(۳) نتیجه طوطی و بازرگان مثنوی معنوی.

(۴) دکتور جواد حدیدی، مجله دانشکده ادبیات مشهد شماره ۳، سال ۹، اوراق ۵۵۰-۵۵۷.

(۵) گزیده غزلیات شمس مولانا جلال الدین بلخی، پژوهش دکتور شفیع کدکنی ص ۸۲

اسروزینه که در مورد هنر شاعری و قصه پردازی پرداخته آمد. بجانب این قسمت عمده توجه شایسته نشده و اما در آثار پیشینه تعریفاتی از تمثیل آمده است، از جمله در یونان ارسطو تمثیل (محاکات) را فصل عمده شعر بشمار آورده (۱). البته این سخن شعر را محدود می سازد و بر نظر ارسطو همچنانکه گفته اند اعتراض وارد است چرا که ممکن است در شعر تعخیل و دیگر وسایل شاعرانه وجود داشته باشد و محاکات وجود نداشته باشد، آیا حکم شعر بودن آن جاری نمیگردد؟

اما در میان صاحب نظران اسلامی یکی این اثر است که در جامع الکبیر تمثیل را از انواع کنایه بر شمرده و گفته: «تمثیل تشبیه بر سهیل کنایه است بدینگونه که چون اراده اشارت به معنایی کنی، الفاظی بکاربری که دلالت به معنای دیگر داشته باشد که مقصود تست مثل اینکه می گوئیم «فلان تقی الثوب» یعنی فلان پاکدامن است بدین قصد که از عیوب بر است (۲) سوای دیگر دانشمندان اسلامی مانند قدامه بن جعفر و عبدالقاهر جرجانی، خواجه نصیرالدین طوسی در (اساس الاقتباس) تمثیل را در دامن قیاس آورده و آنرا حکمی دانسته «بر چیزی مانند آنکه بر شبیهش کرده باشد به سبب شباهت، و آنرا قیاس فقهی خوانند. (۳) شمس قیس تمثیل را مانند این اثر در دامن استعمار معروف ساخته که . . . چون شاعر خواهد که بمعنی اشارتی کند لفظی چند که دلالت بر معنی دیگر کند، پیارد، و آنرا اشارت معنی مقصود سازد، و از معنی خودش بدان اشارت عبارت کند و این صفت خوشتر از استعارات مجرد باشد . . . (۴) با آنکه دانشمندان اسلامی هر یک از تمثیل تعریفاتی بدست داده، ولیکن هرگز به اهمیت آن و کیفیت کار برد و انواع آن توجه نکرده اند. چه اهمیت تمثیل از اهمیت اسطوره کمترینست با این تفاوت که اسطوره حالت ناخود آگاهی دارد و تمثیل حالت خود آگاهی ادبی بر تمثیل سوجب آمده تا تمثیل از سوی گسترده باشد و از سوی دیگر محدود. تمثیل گاه گاه ساده و سیمی از مضامین را شامل می شود که نتایج نا هنجار را چه با کلمات قصاری همراه باشند و چه نباشند؛ از خواننده یا شنونده دور می دارد (۵) و در انجام تمثیل یا قصه دوباره رجعت به جان کلام می شود، چرا که تمثیل صورت محتوای

(۱) فن شعر ارسطو، ترجمه دکتور عبدالحسین زرین کوب، صفحات ۲۱-۲۳، ۲۶، ۲۸

(۲) دکتور شفیع کدکنی، صوز خیال در شعر فارسی ص ۱۱۱

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

(۴) المعجم فی معانی اشعار العجم، با اهتمام مدرس رضوی ص ۳۶۹.

(۵) نور و ظلمت در تاریخ ادبیات: نوشته میخائیل ای زنده، ترجمه اسد پور پیرا زغر ص ۱۳۷

فکری متفکر است و جان آن همان نکات نهفته در انست، و شاعر از «فقر مشوم» و گرفتاری بیهوده اجتماعی مطلبی را که در بطن تمثیل و بوسیله تمثیل می پروراند می نمایاند. باری ساحه تمثیل آنچنان وسیع است که هر خیی از تمثیل ها در حد دنیای می شایه و یکسان می باشند مثلاً در عالم تمثیلات دنیای تمثیل های سمبولیک کلیله و دمنه همانند و همگونه پذیرفته شده اند، و گاو نشانه، هاکی نیت است و راستکاری، زود باوری، سردانگی از خصایص فطری و اخلاقی او بحساب می رود و سرانجام با ارتباط همین پاک نیتی قربان اعمال خود می گردد. شیر سلطان جنگل است همه جانوران در خدمت او بند، و هر حادثه بی که رخ می دهد بدست او و بوسیله او شروع می شود اوج می گیرد و پایان می پذیرد، این ساحه تمثیلات دنیای از مقایسه آثار یکدیگر در زمینه مورد بحث نوشته شده، خوشتر دستیار می گردد، از آن جمله «مزرعه حیوانات» جارج اوردل رابطه دنیای ریزی و تمثیلی کلیله و دمنه را در نظر بگیرد. همچنان در نظر بگیریم که پنجاه تنتر از نظر یقی انوار سهیلی در قرن هفدهم بفرانسوی ترجمه شده و آثار یکدیگر لافونتن بعدها با سلوب تمثیل آرای خاکی کرده سیمای حیوانات آن شبیه به چهره حیوانات کلیله و دمنه می باشد، بنا بر این در سطح جهانی بودن تمثیل ها بدون تردید قابل قبول تواند بود، از سوی دیگر میان تمثیل و زبان سمبولیک خود یک نوع پیوستگی وجود دارد.

و (اریک فرام) در باب دومی می نویسد که: «زبان سمبولیک به هیچ دسته بی از انسان ها محدود نمی شود و استفاده از آن نهازی به فرا گرفتن ندارد، گواهی که بر این مدعا می توان ذکر کرد شباهتی است که بین زبان سمبولیک مورداستفاده در رؤیا و اساطیر در تمام تمدن های بشری خواه تمدن های بدوی و سابق تاریخ و خواه تمدن های پیشرفته مصر و یونان وجود دارد.» (۱) با وجود این که زبان سمبولیک از دیدگاه نویسنده مزبور چنین گسترده گی و کلیتی را داراست ولیکن زبان سمبولیک گسترده گی را که در سطح تمثیل می بینیم، ندارد، چرا که سازش سمبول از محیطی به محیط دیگر تفاوت دارد، زهرای ادراکات حسی انسان، ادراکات عاطفی او بیشتر در سازش سمبول نقش دارد، از این رو یک شاعر جا پانی که «در بابار» است سمبولهایی با ارتباط آن محیط بوجود می آورد که نمود آن سمبولها در نزد شاعری که بدو راز در باور و خانه زندگی می کند و عمیان دریا را ندیده باشد هرگز از موج خراب بگرآب سمبولی نمی آفریند که بیانگر شایسته آن

(۱) زبان از یاد رفته — ترجمه دکتور ابراهیم امامت ص ۳۳

باشد، البته نگارنده معمولهای جهانی را انکار نمیکند و روان شناس معروف یونگ (۱) اشتراک جهانی معمولها را در دوره های مختلف تاریخ روشن کرده است ولیکن تمثیل این محدودیت را بطوریکه در معمول دیده می شود، ندارد چرا که بیشتر تمثیل ها یا حیوانی هستند و یا جمادی، و گاه انسانی؛ و هر سه جزو طبیعت و سازنده طبیعت بشمار می روند، در صورتیکه معمول سازنده «مؤلفه های معنایی» می باشد که پایه شناخت آدمی را نسبت به محیط گرداگرد او می رساند. (۲) در حالی که در تمثیل چنین محدودیتی وجود ندارد بلکه یک سلسله فراز و نشیب ها و پدیدهای زهر بنائی جوامع عظیمه جهان است که به تمثیل جنبه کلی تر و عامتری داده است. و بر اثر آن زبان تمثیل نیز به جماعت محدودی تعلق نمی گیرد و دلیل این مدعا همانا پیوند همگون آدمی با مواد تمثیل در سراسر جهان است.

اما محدوده تمثیل همانا قرار دادی بودن آنست، طوریکه روشنیست اجزای تمثیل را یا حیوان می سازد، یا جماد و بیادانسان، و چندانکه می دانیم هر یک از این اجزا دارای صورت و سیرت مشخص می باشد که قرار دادی هستند، و از اینرو تمثیل پرداز باید دنیای حیوان و جماد را با تمام پیچیدگی های آن در گزیند، از خصوصیات طبیعی و مزاجی عمل ها و عکس العمل های درونی و بیرونی آن آگاه باشد، تا بتواند تمثیل را بصورت پسندیده و طبیعی آن جهت مقصد خاص خود گسترش دهد. مثلاً گاو و در دنیای تمثیل در ستکارست، و روباه نماینده آزو طمع است، پیل زود باور، و خر گوش زهر کش می نماید، طوطی گاه نماینده رسایی و اوج گراهی و گاه نماینده تقلید و حضیض گرای می باشد. حالا اگر نویسنده بی تمثیل حیوانی بکار بندد که دنیای حیوانات را در گزیند، با شده و آنرا بسواً افق سیره اشخاص مورد نظر نگرداند، بدون شک قصور و زریده و محدوده لازم تمثیل را متوجه نبوده است. ناشی از همین دقیقه است که له فونتن عقیده دارد که «افسانه ازد و قسمت تشکیل می شود، آموزش بند و اندرز که مقصود نهایی است و داستان که وسیله بی است برای این منظور، ولی هیچ یک از این دو نباید فدای دیگری بشود، او می گوید که جنبه اخلاقی روح افسانه است و داستان بدن آن» (۳). با توجه بر نکات بالا اهمیت تمثیل بارز می گردد، بطوریکه تمثیل از اندیشه های

(۱) انسان و معمولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی ص ۳۳ به بعد.

(۲) زبان شناسی جدید، مانفرد بی پرویش ترجمه محمد رضا باطنی اوراق ۵۸-۹-۹۶-۹۹

(۳) کتاب الفبا، ص ۳

انسان نه جداشدنی است و هم از زندگی اوفا گسستگی (۱) چرا که اندیشه های انتزاعی فلاسفه و متفکران و تلاشهای روان شناسان از یکطرف و از طرف دیگر وجود کم بودگان و اهر من خویان در این «سراچه ترکیب» که مسایل گرداگرد آدمی زادگان را تشکیل می دهد نیا زمند بوجود تمثیل می باشد اما با آمدن صوفیه بدون شک به اهمیت آن بیشتر پی برده اند و اندیشه تجربیدی از یکطرف و انتقاد از طرف دیگر موجب گسترش تمثیل در زبان دری بین صوفیه شده است، و صوفیه بعد دنیروی عشق و عقل، مطالب باریک و دقیق مرموز علم و فلسفه و عرفان تصوف را الهام گرفته و با نیروی ذوق و شور و حال خود به ایجاد حکایت ها و قصه ها پی دست یازیده اند. و هر یک از قهرمانان قصه و یاداستان را رمزی از نیروی درونی انسان و رابطه آنان را - نموداری از اطوار دل و حالات نهانی انسان قرار داده اند و عنایت صوفیه نسبت به قصه و تمثیل گاه نوعی رمز و کنایه پی از سفر روحانی انسان است و قصه «نی» مولانا داستان مرغبان احمد غزالی و عطار نوعی عروجنامه رازناک روح انسانی است بسوی عالم بالا (۲)

اما حدیقه سنائی اولین منظومه مفصلی است (۳) در بیان حالات صوفیه که شاعر در سرودن آن بدلالی مقید بوده است، از اینرو به غرض رساندن تعالیم خویش از قصص و تمثیلات استفاده کرده، البته سنائی با مقایسه مولوی و عطار به تمثیل آوری کمتر پرداخته، با آنهم در حدیقه الحقیقه تمثیل های انسانی، حیوانی و جمادی بسیار آمده، که حتی آنگاه که شعر سنائی در حدیقه جنبه شعر اخلاقی و شعر تعلیمی بخود می گیرد (۴) و از مسایل شاعرانه از قبیل استعاره تشبیه و تصویر مخیلا نه در آن اثری نیست. در همین حال شعر حدیقه را تمثیل ها، خیال انگیز می کنند، و مادر این گفتار بر تمثیل های دسته دوم و سوم تأمل و تعمق کرده ایم و از تمثیل های انسانی مانند تمثیل (غی قوم یوه تون الزکوة)، «فی اصحاب تمنی السوء»، «حکایت دیدار ثوری»، «بایزید بسطامی را»

(۱) حتی تمثیل آرابی در شعر معاصر دری به علت تنگنای فکری آنقدر تا اثر گذاشته که شاعر دری طرح تمثیل های بسیار جالب و عمیق جدید برخاسته؛ از جمله نگاه کنید به ماخ اولای، نصبا، طلا در مس ص ۲۶۲

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

(۳) همان کتاب ص ۱۳۴

(۴) با کاروان حله، دکتر عبدالحسین زرین کوب ص ۱۳۷

«تمثیل پسر غافل (۱) و پدر عاقل» و غیره چشم پوشیده ایم چرا که با نظر داشت فطرت و خواهشهای درون آدمی تمثیل های حیوانی و جمادی بیشتر مؤثر واقع می شوند تا تمثیل های انسانی، زیرا آدمی زادگان سرخود را در حدیث دیگران بهتر می جویند.

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

در پاره بی از تمثیلات دیگر سنائی - برخلاف تمثیلات سننوی و کلیله و دمنه و منطق الطیر - نیز این شیوه مشاهده می شود که حیوانات حرف نمی زنند، و کردار آنها نیز بار تباط بر داشت اعضای دیگر تمثیل مشخص می گردد، مثلاً در همین داستان پیرزنی است که عمرش پسر آمده و - نو عروسی چون سرورتر بالان» داشته، ولی در «وقت پیچا پیچ» عروس را برای عز رایل احاله می کند، آنچه گفتنی است اینکه: همچنانکه گاو در داستانهای بودائی سمبول و عنصر پر خواری و شکمبارگی بوده (۲) و سیمای جوانمردی و راستکاری و تقدس گاو که در کلیله و دمنه تجلی کرده گویا بعدها ایجاد شده است؟ اما در ادبیات دری خاصه در اشعار ناصر خسرو - گاو سمبول تنبلی، شکم پرستی می باشد مثلاً در سننوی جلال الدین بلخی آمده که:

گاو اگر خسپدوگر چیزی خورد
بهر عید و ذبح خود می پرورد

و در شعر سنائی نیز گذشته از بی زبانی گاو بدلیل رسوا شدن اندیشه های زال که سخنان (فنز) را در کلیله و دمنه بیاد می آورد. (۳) - شکمبارگی نموده شده:

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

«کلیله و دمنه ص ۲۸۸»

و نتیجه بی که سنائی از پروردن این تمثیل تحصیل می کند و توجه می دهد شبیه به ضرب المثل های سایر بست که در میان عوام کاربرد فراوان دارد، بطوریکه: تابدانی که وقت پیچا پیچ -

(۱) حدیقه الحقیقه سنائی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی صفحات ۷۵، ۷۱، ۷۳، ۹۵

۱۶۸، ۱۱۵

(۲) فتح الله رجتابی، سخن شماره ۷-۸ دوره بیست و پنجم ص ۶۸۵

(۳) ص ۲۸۷-۲۸۸ چاپ سننوی، که همین تمثیل سنائی از باب تأیید سخنان مذکور

در صفحات ۲۸۸-۲۹۰ آمده است

هیچ کس مرترا نبا شد هیچ (۱)

یکی از تمثلهای دیگری که بوسیله سنائی پرداخته شده و بعد ها مورد توجه بسیاری از صوفیه قدر اول قرار گرفته مانند شمس و مولوی (۲) تمثیل آینه بی است (۳)، در دست زنگیمی. این تمثیل نیز بیشتر بعد طنز آمیزی را دربر دارد، بطوریکه آدمی زادگان دور از حقیقت توانا بی و تحمل دیدن و شنیدن حقیقت را ندارند و حتی واقعیت های وجود صوری و ظاهری خود را نیز نمیتوانند مورد نظر قرار دهند. بهر صورت این دردیست شگرف، که انسانها چه جا بلسابی و چه جا بلقابی بدان گرفتارند.

طوری که مذکور افتاد این تمثیل بعد از سنائی توسط مولوی معنوی در مثنوی تذکر گرفته، که بعد برداشت فکری هر دو یکسان می نماید؛ ولیکن اگر همدستان باشیم که گاه در تمثیل آرایبی همه وجوه تمثیل بیان می شود و اوصاف آن نمایان، و گاه اجزایی از تمثیل حذف می گردد بدین طریق همیشه بی دربطن تمثیل پرورده می شود و بدین وسیله تمثیل موثر تر و عمق تر جلوه می کند و خواننده دید و راه درنگ و تفکر و امیدارد. سنائی در تمثیل گاو آنجا یک سیما می گاو را مجسم می کند چنین نموده است، ولیکن در تمثیل آینه طرح مولوی از اجاز شکفتی آوری برخوردار است هر دو طرح را در مقام قیاس خواننده می گذاریم:

سنایی غزنوی:

یا فت آینه زنگیمی در راه	واند روی خویش کرد نگاه
بینی بهیچ دیدو دولب زشت	چشمی از آتش و رخی ز انگشت
چون بر و عیبش آینه نهفت	بر زمینش زدن زمان و بهگفت
کانکه این زشت را خداوندست	به زشتیش را بیفکندست
گرچوسن بر نکا رهودی این	کی در این راه خوار بودی این
بی کسی اوز زشت خوبی اوست	ذل اواز میاه روی اوست

(حدیقه ص ۲۹۱-۲۹۰ به نقل ماخذ)

(۱) سنائی در دیوان طی قصیده بی نیز همین مطالب را بشیوه دیگر بیان داشته است، نگاه

کنید به صفحات ۵۹-۵۹۲ دیوان سنایی چاپ مدرس رضوی.

(۲) بدیع الزمان فروزانفر، ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی ص ۷۳-۷۴

(۳) در مورد ارتباط آینه با ضمیر ناخود آگاه آدمی رجوع شود به انسان و مبولها پیش ص ۳۲۱

سولوی معنوی:

سوخند و آینه از درد را	کاین سیه رو مینماید مرد را
گفت آینه، کنه از من نبود	جرم آن رانه که آینه زد و د
او مرا غماز کرد و راستگو	تا بگویم زشت کو و خوب کو

(ساختن قصص و تمثیلات مثنوی ص ۷۳)

از تمثیلات بسیار هر معنی و جالبی که سنایی در حدیقه به پرورش آن دست برده تمثیل، اختلاف در چگونگی «شکل پیل» است (۱) این تمثیل قبل از سنایی نیز سورد استفاده صوفیه بوده (۲) و بعد از سنایی، سولوی آنرا در مثنوی آورده، همپه بودن و «همچنان بودن» سنایی و مو، موجب آمده تا رداشت این تمثیل از هر دو طرف یکسان باشد، و آن شناخت واقعیت است که کشف می خواهد. و شهود، ذوق می خواهد و حال، و عقل صرف— که چون چشم ظاهر است، در شناخت حقیقت زیونست و آنانکه بر عقل محض تکیه می زنند و طمع خام شناخت حقیقت را در سر می پرورند بقول شمس تا در خانه می روند و بدرون خانه بار نمی یابند. مگر اینک:

«هر یکی دیده جزوی از اجزای همگان را افتاده ظن خطا» (حدیقه ص ۶۹)

درین تمثیل چون در بسیاری از اسطوره ها، انسان راس مطلوب است، و فیل چیزی است که مورد شناخت قرار می گیرد، از این رو خود تمثیل اصل مطلوب نیست، چرا که انسان بیرون از تمثیل محدود است و تجلی سیمای آدمی در قالب تمثیلات گونه گون است که انسان را از محدودیت عالم کون و فساد می رهاند و او را بدنیای وسیع تر و جامعتر رهنمون می گردد، از دنیای جمادات و دنیای حیوانات بارتباط عذرای خوشگون دنیای آدمی زاد، دنیای بیکران و بهناوری ایجاد می گردد که هر است ارزشگفتی های شناخت پدیده های درونی و برونی آدمی.

بهر تقدیر این تمثیل را سولوی معنوی از طریق حدیقه حکیم سنایی غزنوی بر گرفته و لیکن آرایش شاعرانه و دیگر گونه بی بدان داده و با آنکه صورت داستان را برداشته بدون تردید

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

کورر آگوهری نمود کسی	زین هوس همیشه مرد بو الهوسی
که ازین بهره چند میخواستی	گفت یک گد و دوتا ماهی
نشاید کسی چه داری چشم	لعل و گوهر مگر بگوهر چشم (حدیقه ص ۱۰۵)

(۲) ابوحیان توحیدی آنرا در مقایسات خود آورده و غزالی در کیمیای سعادت و احماء العلوم بدان

توجه کرده نیز در عجایب نامه آمده است (رجوع به ساختن قصص و تمثیلات مثنوی ص ۹۶)

خود تجربه شگرف آسایی در زمینه شناخت پدیده ها داشته و همین تجربه است که تصاویر تازه شعری در وجود شعرش نقش بسته است. و آنرا با «مثل» افلاطون نزدیک گردانیده با این تفاوت که مثل افلاطونی - اگرچند نظریه شناخت است - ولیکن بعد سیاسی و اجتماعی در گرد آن تنیده است در حالی که نظریه شناخت هستی حکیم سنایی و مولوی معنوی بعد انسانی و دنیایی دارد. بدین طریق توجیه و تعبیر همه تمثیل های حدیقه در این گفتار میسر نیست، چرا که سوای داستانهای تمثیلی، تمثیل های سمبولیک عالم اسلامی در پیرامون خواہگزاری نیز در حدیقه کار برد فراوان دارد (۱) ولیکن افتد که بذکر رود. انگاه که تمثیل وارد قلمرو افکار سنائی می گردد شعرش عمق خاصی می گیرد و آن بدلیل اینست که ادبیات شیوه غیر مستقیم بیان اندیشه بشمار می رود و گریز از منطق عادی گفتار، و آنجا که سنایی پاره بی از اندیشه های تجربیدی خود را پوسیله تمثیل عرضه نکرده بدون شک پوشیدگی و پیچیدگی در شعرش نمودار گشته و بهمین علت است که مولوی معنوی در مثنوی پاره بی از ابیات قصاید سنایی را تفسیر کرده است. (۲)

(۱) حدیقه ص ۱۲۰-۱۲۵، مقایسه کنید با التجیر فی علم التعبير قاله فخر رازی با اهتمام اهرج افشار، قسم دوم، در فروع علم تعبیر.

(۲) از آنجمله رجوع کنید به تفسیر ابیات ذیل (الف) بعیرا بدوست هیش از مرگ اگر می زندگی خواهی. مثنوی کلاله خاور ص ۳۶۳

(ب) آسمانهاست در ولایت جان ایضا ص ۲۲

(ج) ناز راروی بیاید همچو ورد ایضا ص ۳۹



پوهنځیار محمد حسین یمن

عشق از نگاه حکیم سنائی و مولینای بلخی

عشق مفهومی بزرگ دارد ، بزرگ به پهناوری آفرینش و ماورای آن ، سنائی غزنوی گوید :
زندگانی عبارت از عشق است دل و جان استعارت از عشق است
همینگونه و بعدتر از وی خداوند آری بلخ گفته :

دور گردون را ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
و باز سنائی میگوید : « بزبان سرعشق نتوان گفت »
و مولوی گوید : « درنگ جد عشق در گفت و شنید »

در واقع هر دو یک مفهوم را به دو عبارت بیان کرده و از بزرگی و عظمت عشق سخن رانده اند
تا آنجا که مولوی بلخی گفته :

شرح عشق از من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
عشق جذبه و کشش است و این قوه در ذره ذره کاینات سرشته شده تا آنجا که حتی میان اجزای
منظومه شمسی تعادل برقرار ساخته است چنانکه اگر این قوه اندکی هم نقصان پذیرد جهان همه
بر هم خورد و در همین موضوع مولوی گفته :

« در جهان هر چیز چیزی جذب کرد »

و یا :

ذره ذره کاندرا این ارض و سماعت جنس خود را همچو کاه و کهر باست
البته با نظر داشت همین حقیقت بوده است که حکیم سنائی عشق را کشش و جذبه میان عاشق
و معشوق گفته مخصوصاً که این جذبه از جانب معشوق می باشد زیرا وی گل بوده و جزوش را
که عاشق است بخود میکشاند ، چنانکه گوید :

تا ز معشوق جاذبی نبود عشق را هیچ طالبی نبود

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

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
 که نه معشوقش بود جویای او
 بلی گشش عشق است که عاشق را به سر منزل مقصود رهنمایی میکند و عاشق بهمین قوه جاذبه
 عشق مستغرق در عالم وصال می شود و البته این کمال مطلوب عاشق است !
 عشق چه مجازی باشد و چه حقیقی عاقبت عاشق را بمنزل راهبری می کند، گرچه عشق مجازی نیز
 نردبان عشق حقیقی است و « معنی نتوان دید مگر در صورت » و اگرچه عشق انسانی را منهای عشق
 ربانی گفته اند، (۱) اما عشق ربانی و محبت حقیقی هر کسی را میسر نیست جز آنانی را که
 در پی کشف حقایق و عشق حقیقت رنج برده و هر گونه ریاضت و مشقت را درین راه تحمل کرده اند
 تا آنکه بمقام والای عرفان رسیده اند. چه عشق حقیقی خمیرمایه عرفان است. (۲)
 حکیم سنائی و حضرت مولانا از رهروان بزرگ این طریقت بوده اند و به نزد ایشان مراد
 از کلمه عشق همان عشق حقیقی است. و اما حکیم سنائی نخستین کسی باشد که از جام اینگونه عشق
 کام جان شیرین کرده است و با سوز و گداز عاشقانه شمعی درخشانی فرا راه دیگران روشن ساخته است
 و حضرت مولانا این چراغی را که حکیم سنائی افروخته بود فروغ بیشتر بخشیده است،
 واقعاً مولانا پیرو سنائی بوده پیرو روش عرفان او، پیر و آیین عشق ورزی او، عشقی که بدقت ننگبند
 و عشقی که آنرا بزبان بیان و عیان نتوان کرد، البته دلایل و قراین این اقتفا و اقتدا بسیار است.
 شمس الدین افلاکی در مناقب العارفین نکات سهمی را درین زمینه ضبط کرده است و میتوان
 ازان دریافت که خداوند گار بلخ به شخصیت معنوی حکیم غزنه ارادت بی بس بزرگ داشته و حتی
 در حال استغراق و سماع مقابل تخیل روحانیت وی مکرر گردن می نهاده است. (۳)
 مولوی در مثنوی چندین جا سنائی را حکیم و یکبار هم شیخ کبیر گفته و ارشاد کرده است که
 سواعظ او را بشنوید تا در تن کهنه شما روح تازه بدسد، چنانکه گوید :

بشنو این پند از حکیم غزنوی
 تا بیا بی در تن کهنه نوی
 آن حکیم غزنوی شیخ کبیر
 گفته است این پند نیکو یاد گیر
 و همو گفته است :

ترك جوشی کرده ام من نیم خام
 از حکیم غزنوی بشنو تمام

و نیز مولوی در جای دیگر راست گفته است که وی را بالقاب امام الغیب و فخر العارفین یاد کرده :

(۱) کتاب عبهر العاشقین از تصنیفات شیخ ابو محمد ابو نصر معروف به شیخ روز بهان، فصل ششم.

(۲) شعر المعجم، ترجمه منصور انصاری، مطبعه شرکت رفیع، حصه پنجم، ص ۱۳۳.

(۳) مناقب العارفین، طبع هند، ص ۱۳۰.

آن امسام الغیب فخر العارفین در الهی نامه گفته شرح این (۴)
 همچنان مولانا چندین بار در آثار خود از تخلص سنائی یاد آور شده است:

جانمی که روان سو کند با بایزید او خو کند
 یاد سنائی رو کند یا بود دهد عطار را
 اگر عطار عاشق شد سنائی شاه و فایق شد
 نه اینم من نه آنم من که گم کردم سروهارا
 عطار روح بود و سنائی دو چشم او
 مسا از بی سنائی و عطار آمدیم
 ارضی چو سمائی، شد مقصود سنائی شد
 این بود همه آن شد تا هاد چنین بادا
 آن سنا جـ و کش سنائی شرح کرد
 بیافت فردیت ز عطار آن فرید
 ای سنائی گر نیابی یار یا ر خویش باش
 در جهان هر مرد و کاری، مرد کار خویش باش

و هم مولانا در دیوان کبیر دو جا در مرثیه حکیم غزنه ابیاتی دارد، بدینگونه:

گفت کسی خواه چه سنائی بمرد
 مرگ چنین خواه چه نه کار بست خورد
 کاه نبود او که بیادی پرید
 آب نبود او که به سر ما فسر د
 شانه نبود او که به موی شکست
 دا نه نبود او که زمینش فشرد
 گنج زری بود درین خاکدان
 کوی سویی خاکمی نگند
 جان دوم را که ندانند خالق
 جان خرد سوی سماوات برد
 صاف در آمیخت به دردی می
 بر سر خم رفت جدا شد ز درد

و نیز:

گفت کسی خواه چه سنائی بمرد
 مرگ چنین خواه چه نه کار بست خورد
 قالب خاک کی به زمین باز داد
 روح طبعی به فلک و اسپرد
 ماه و جودش ز غمباری برست
 آب حسیا تش بدر آمد ز درد
 پر تو خورشید جدا شد ز تن
 هر چه ز خورشید جدا شد فشرد
 شده همگی جان مثل آفتاب
 جان شده را مرده نباید شمر د
 مغز تو نغز است مگر پوست مرد
 مغز تو نغز است مگر پوست مرد
 پوست بهل دست دران مغز زن
 کرد پی دزدی انبان تر ک
 خرقه بهو شیدو سرو مو ستر د (۵)

(۴) احوال و آثار حکیم سنائی، تألیف استاد خلیلی، کابل ۱۳۱۵، صص ۱۱۶-۱۱۷
 (۵) ابیات اول این دو مرثیه رابه رودکی نیز نسبت داده اند که در مرثیه مرادی شاعر گفته
 است، مراجعه شود به کتاب لباب الالباب عوفی.

همچنین خداوندگار بلخ در بساموارد اشعار و افکار حکیم غزنه را تضحین و شرح و تفسیر کرده است؛ مثلاً ازینکه با استدلال عقلی نمی توان به توحید الهی راه برد، سنائی گفته:

راه تو حید را به عقل مجوی د یسده روح را به خسار مغار
هر که از چوب مر کبی سازد سر کب آسوده دان و خسته سوار
همینگونه تشبیه را مولینا در مثنوی چنین آورده:

بسی استد لایان چو بین بود پای چو بین سعفت بسی تمکین بود
و در اینک به تقلید محض فریب ظاهر بان را نباید خورد سنائی گفته:

اندین ره صد هزار ابلیم آدم روی هست تا هر آدم روی رازین ها به آدم شمیری
مولینا مفهوم بالا را چنین بیان کند:

ای بسا ابلیم آدم روی هست پس به هر دستی نباید داد دست
و این ابیات از حکیم سنائی است:

تو همیشه میان لشکر زان دل تو قوی است در بر تو
زهره دارد حوا دث طبعی کسه بگردد بگردد لشکر تو
تو به پرسی پری بسوی فلک زانکه عرش است اول گوهر تو
اما ابیات فوق با تفاوتی اندک در دیوان کبیر مولینا چنین آمده:

دل بر ما شده است دلبر ما گیل ما بسی جداست و شکر ما
ما همیشه میان گیل شکریم زان دل ما قوی است در بر ما
زهره دارد حوا دث طبعی کسه بگردد بگردد لشکر ما
ما به پرسی پریم سوی فلک زانکه عرش است اصل جوهر ما
و هم این بیت ها اصلاً از حکیم غزنوی است:

تا نقش خیال دوست با ما است ما را همه عمر خود تماشا است
آنجا کسه جمال دلبر آمد والله کسه میان خانه صحر است
و آنجا کسه مرا ددل بر آمد یک خار به از هزار خر ما است
بیت های فوق همچنان با اندک تغییر در دیوان کبیر بدینگونه آمده:

تا نقش خیال دوست با ما است ما را همه عمر خود تماشا است
آنجا کسه وصال دوست است والله کسه میان خانه صحر است
و آنجا کسه مراد دل بر آید یک خار به از هزار خر ما است

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

له سیم نه زرنه یارداریم پس مابه جهان چه کارداریم
بیت مذکور را مولینا با اندک تفاوت چنین تضمین کرده است:

گراز غم یار عار داریم پس مابه جهان چه کارداریم
گوییم زرشک شمس تبریز فی سیم نه زرنه یارداریم

و نیز این بیت که در دیوان کبیر آمده:

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

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

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

گذشته ازین همه شواهدی که روابط معنوی بسیار نزدیک میان این دو عارف بزرگ کشور را بینماید نمونه های فراوان دیگری نیز در آثار هر دو به نظر می خورد که بیا بگردیم و مشابَهت فکر آنها می باشد از قبیل حکایت هیلان و خانه تاریک و کوران و امثال آن، و همچنین در دفترهای مختلف مثنوی سولوی اشعار زیادی از قصاید و الهی نامه حکیم سنائی آورده شده و صریحاً شرح و تعبیر گردیده است. البته ازین همه استنباط می شود که مولف های بلخی به حکیم غزنه ارادت می کامل و به آثار وی نظری وافر داشته است و اگر چه تقریباً صد سال میان هر دو فاصله واقع شده است با آنهم سولوی بلخی خود را پیرو و شاگرد سنائی غزنوی گفته و به کتاب الهی نامه که عبارت از حدیقه الحقیقه یا سنائی آباد می باشد احترام و التفات بس بزرگی داشته است.

طوری که دیده می شود این دو سالک راه حقیقت دونووری اند که از یک مشعل تابیده اند و دو میوه بی اند که بر یک شاخ ببار آمده اند و با دوش گوفه بی اند که در یک بهار خندیده و در حقیقت هر دو در جرس یک کاروان راه پیموده و تشنه یک زلال بوده اند و بسوی یک روشنایی شتافته اند، (۷) و آن عبارت بوده است از روشنایی عشق عشق معرفت و حقیقت.

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

(۶) کلیات شمس، دیوان غزلیات، ترجمات و روایات مولانا، چاپ خانه حسن علمی ۱۳۳۱ ص ۲۰۰

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

حقیقی است و این عشق عالیترین احوال عارف و مهمترین مبانی و اصول تصوف سی باشد (۸) یعنی همین عشق محور اساسی عرفان راسی سازد (۹)

بنابراین مطلوب حکیم سنائی و مولینا از عشق شاهد حقیقی و حسن کامل حسن شاهد حقیقی است. پس عشق که باو تعلق دارد نیز کامل است، عشق آنها از نوع عشقهای زمینی و عشقهایی که باطلیات بدنی سرو کار دارد نیست عشق آنها واقعاً ماخوذ از عشقه است و آن نباتی است که بر هر چه پیچیده آنرا خشک میکند (۱۰). همینکه این عشق خدایی باین دویک بخت پیچیده است حیات سفلی و مادی آنها را خشک و باحوال علوی و روحی شان رازنده و برارزنده ساخته است.

در نگاه سنایی عشق آتشی است که بر سینه و دل عاشق مشتعل گردد و هر چه ماسوی الله است همه را بسوزاند و ازینگونه سوختن عشق حقیقی آرایش بیشتر حاصل کند و مایه و سر مایه آن قوی تر گردد و چنانکه گفته:

جز آتش عشق نیست پیرایه عشق اینست بتا مایه و سر مایه عشق

و باز حکیم غزنه گفته است که عشق برگ و بار هستی را همه بسوزد و بدین وسیله یعنی بوسیله آتش عشق همه صفات ذمیمه بسوزد و بدین معنی که:

آتش بار و برگ باشد عشق ملک الموت مرگ باشد عشق

و مولینای بلخی نیز عشق را به آتش تشبیه میکند و واضحتر میگوید که این آتش عشق خدایی گاهی که در دل پاک پیدا می شود و از انجازه بانه سیکشده خس و خاشاک، هوا و هوس نفسانی و حیوانی را در هم میسوزد (۱۱)

آتش عشق است کاندلر زنی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد

و باز می افزاید که همین آتش عشق هر چه مادون الله است همه را بسوزد و خاکستر کند

در واقع همان مفکوره حکیم غزنه را واضحتر شرح و تفسیر کرده است:

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

عشق آتش است، آتش سوزنده و آنهم در حال فراق و در حال وصال همچو تیر کشنده باشد و اما عاشق به شعله آن میسوزد و می نازد و تیر آنرا دولت و سعادت داند، بنابراین در راه عشق سلامت

(۸) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، دکتر قاسم غنی، کتابفروشی زوار چاپ دوم، ۱۳۴۰، ص ۳۲۵

(۹) ایضاً ص ۵۵۱

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

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

نیست ، از همین جا است که حکیم غزنوی گفته :

در ره عاشقی سلامت نیست اضطراب است و استقامت نیست

وی توضیح کرده است که عشق را با سلامت و عافیت کاری نیست :

عشق جو بی وعافیت طلبی عشق با عافیت کدام بود ؟

و نیز سولینای بلخی با نظر داشت همین موضوع گفته :

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

بلی عافیت و سلامت در عشق نیست بلکه آنرا سلامت سروکار است زیرا سلامت را در خلوص

عشق و محبت تأثیر بزرگ است (۱۲) و عاشقان حقیقی مخصوص به سلامت اند، از اینجا است که سنائی غزنوی گفته است :

عشق را روی در سلامت نیست راه عاشق بجز سلامت نیست

بی سلامت نگشت عشق تمام عشق خامست بی سلامت خام

و بدین جهت سلامت در عشق اثری تمام دارد که سرعشق در هر تو سلامت محفوظمانند

و بدین نظر بقی محبت راه کمال پیماید، به همین سبب است که حکیم سنائی در جایی دیگر گفته :

طوریکه آب تلخ بحر پاسبان درو سروار بد است همچنان سلامت برده دار عشق باشد :

برده دار عشق دان رسم سلامت بر فقیر پاسبان در شناس این آب تلخ اندر یحار

برخی از بزرگان صوفیه عاشقان حقیقی را به بیست صفت موصوف ساخته اند که از جمله یکی

هم سلامت باشد و سلامت را بدین معنی دانند که نام و رنگ، مدح و ذم ورد و قبول خلق نزد عاشق

یکسان باشد و بدینگونه عاشق به محبوب قربت جوید (۱۳)

بنا بر آن سولینا نیز در راه عشق از سلامت لذت ها برده و آنرا نقل می عشق و بلکه لازمه عشق

بنداشته است :

عاشق چو مست ترشد بروی سلامت آید زیرا که نقل این می نبود بجز سلامت

و ما :-

هر سوی که عشق رخت بنهاد هر جا که سلامت آنجا است

همین رسم سلامت و عدم عافیت عاشق بالاخره او را در انظار مجنون و دیوانه مینماید و دیوانگی

در دهنه ای عشق لذت دیگری دارد. دیوانگی و جنون رنگها دارد و میتوان 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 ۱۳۳

سینا وجه در کشفیات تازه (فروید) ساه کمالو جست و یانایی یکی از پرکیف ترین امراض است و کمتر دیده شده است که این مرض عضوی باشد بلکه اکثر آن سر بوط به وظیفه اعصاب و یا عملیات افکار و حسیات تبعید شده ماتحت الشعور است. با جنون گاهی بمعنای جذب دماغ و تمرکز آن بسوی يك هدف هم آمده مثلی که دماغ در جنون بطرف ایلی جذب شده بود (۱۴) و البته جنون و دیوانگی متصوفان و عاشقان حقیقی از همین رسته دیوانگی هاست و از آن نوع دیوانگی هانیست که بگفته بعضی ها وقتی که با ترقی علم اینگونه مرض هر طرف شود زیبایی پسندی، شور بدگی و عاشقی پیشگی از میان برود (۱۵) چه جنون و شور بدگی و مجذوبیت و دیوانگی عارفان سر بوط به دنیا ای دیگر و معشوقه دیگری می شود که اساساً منبع جمال و کمال و منشا زیبایی ها و آفرینش و پشری می باشد از همین جا است که حکیم سنائی گفته است: بدخودی و دیوانگی صفت محبت است یعنی اگر مجذوبیت و دیوانگی نباشد پس عشق نیست:

عشق را خون دل صلت باشد

عشقی را بیخودی صفت باشد

دل و جانش به جمله بر باید

هر که عشق را چهره بنماید

همین نکته را مولانا در چندین جای بعد کافی شرح و تفسیر کرده و گوید که هر جز و جهان

مبتلا به مرض و دیوانگی عشق است و این مرض را اصلاً طبیبی نیست:

طبیب عشق را دکان کدامست

یکی جزو جهان خود بی مرض نیست

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

زین مرض خوشترند بد م صحتی

خوبتر زین سم ندهد م شربت

و باز مولانا واضح ساخته است که مرض و دیوانگی عشق از امراض دیگر متفاوت است:

نیست بیماری چو بیماری دل

عاشقی پیدا است از زاری دل

و افزوده است که: «علت عاشق زعلت هاجد است»

زیرا که:

نالدا این رنجور گیم افزون دهید

جمله رنجوران دوا دارند امید

در حقیقت از نگاه حکیم سنائی هرگاه که پای عقل بهمان آید بر خوزد و اصلاً در راه عشق

عقل معروض به جنون گردد:

(۱۴) افکار شاعر، تألیف علامه سلجوقی، مطبعه کاپل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۲۱

(۱۵) ارزش احساسات، نیما پوشیج، تهران ۱۳۳۵ ص ۱۹ - ۲۲

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

وعین موضوع را مولینا چنین بیان کند:

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

بنابراین دیده شد که در نگاه سنایی و مولوی دیوانگی و بیخودی صفت عشق است و در عالم عشق جنون از صحت بهتر است به همینگونه درین راه عاشق باید دردمند باشد زیرا همینکه عاشق در دیند ورنج کشد و بدینگونه آتشی در سینه به فروزد آنگاه در فروغ آن بمقام عالی عشق مقصود یابد و بلکه خود مقصود گردد.

چه ریاضت در عشق برای عاشق که فیهی روحی سید هد که آنرا حال گویند و آن عبارت از ظهور تجلیات محبت است در روح و دل (۱۶) لهذا در ورنج درین راه پختگی بار آرد و در پیش بی دردان سخن عشق نتوان گفت، از همین جا است که حکیم سنایی گفته:

تا نباشد عاشق جا نواز در میان کی نهند با او راز

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

عاشقان از جگر کباب خورند و زخم دیده خون چو آب خورند

اگر سنایی گفته که کباب عاشقان جگر است، مولوی گوید که باده عاشقان خون دل باشد:

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

و نیز حکیم غزنوی گوید:

مرد را درد عشق را هیراست آتش عشق مونس جگراست

یا:

گر همی لعل بایدت کان کن و ر همی عشق بایدت جان کن

و اما مولینای بلخ عشق را به تمامی درد و غم گفته:

هزار آتش و درد و غمست و ناس عشق هزار درد و درین و بلا و ناس یار

گذشته ازین همه درد و داغ که از نظر سنایی و مولوی پرورنده عشق است، بدنامی نیز رنج و غم دیگری است که با عشق سروکار دارد و این هم البته عیب نه بلکه هنر عشق است. سنایی گفته:

نام عاشق نکو ز بد نامی است کام او در طریق ناکامی است

و نیز مولوی را از بدنامی در عشق هر اسی نیست زیرا میگوید:

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

(۱۶) یاد داشت‌هایی در تصوف از استاد بیتاب ملک الشعراء، پوهنچی ادبیات کابل.

و اینست در همین موضوع نظریات مشابه هر دو عارف بزرگ، حکیم سنائی گوید:

هر چند بلای عشق دشمن کما می است از عشق بهر بلا رسیدن خا می است
مندیش به عالم و بکام خود زی معشوقه و عشق را هنر بدنا می است

و خداوند گار بلخ میگوید:

عاشق همه سال مست و رسوا باشد دیوانه و شوریده و شیدا باشد
باهشیاری غصه هر چیز خوریم چون مست شویم هر چه بادا باشد

از نگاه حکیم غزنه و مولانای بلخ عاشق پس از اینکه در آتش عشق پخته می شود با وجود اینکه با رملامتی بدوش دارد ورنج بدناسی میکشد ازین آتش بسلا مت بیرون می آید، آنکه دیوانه وار حجاب تن ممدارد و ره به دیار فنا می برد زیرا تن و هستی همچو حجابی است که نمیکذارد آفتاب حقیقت برانسان بتابد چنانکه گفته:

اگر چون ز آفتاب دور شود عالم عشق بر ز نور شود

در اینجا مراد از ابر همان پرده هستی و وجود عاریتی عاشق است و مراد از آفتاب، آفتاب حقیقت باشد، از همین جا است که طبیب عشق مولانا را نیز هنگامیکه در بستر محبت افتاده به ترک صفت معوج وجود حکم میکنند و میگویند:

رفتیم به طبیب گفتم از بیتا بی افتاده عشق را چه میفرمایی
ترک صفت معوج وجود م فرمود یعنی که ز هر چه هست بیرون آبی

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

درد عشق آنچنان بلا گردد که ترا نیستی د و اگر د

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

وجود عشق را وجود اندر عدم سازد حقیقت نیست آن عشقی که بر هستی رقم سازد
نسازد عشق رنگ از هیچ روی بهر مخلوقی که رنگ عشق بی رنگی وجود اندر عدم سازد

به همین سبب است که مولانا نیستی را کیش و آیین عاشقان گفته:

هست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذ هب و دین نیستی

نیستی و فنا در مذهب عشاق و عرفا بر اطوار و معانی مختلف اطلاق شده است، از جمله: نخست

تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میل ها و اراده ها و تعیینات شخصی است و

بدین طریق عاشق و سالک به جمله گی بخدای باز گردد (۱۷). ددیگر نیستی و فنا بی خبری ذهن

است از تمام موجودات و مدرکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود بوا سطره جمع شدن همه قوای نفسی در خدایعنی استغراق در مشاهده صفات الوهیت.

سد بگر نیستی و فنا وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری است ، و عالی ترین مرتبه نیستی و فنا وقتی است که عاشق و طالب این راهم نداند که بمقام فنا واصل شده است، یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود. درین مقام طالب و عاشق محود مشاهده محبوب حقیقی است و این مرحله بی از فنای کامل است که صوفیه و عرفا «فناء الفناء» می نامند و بمقام بعد از فناء الفناء مقام «بقا بحق» است و آن عبارت است از مشاهدا هـ سـ د ؤ ذات ا لهـ سی (۱۸)

از همین جا است که حکیم سنائی میگوید عاشق حقیقی باید زودتر از جان و تن برخیزد :

عاشق آنست کوز جان و زتن زود برخیزد او نگفته سخن

و بدین طریق بقرار گفته وی عاشق از نیست شدن هستی باید :

چون زخود بیخود شدی معشوق خود را یافتی ذات هستی در نشان نیستی دیدن تو ان

درین زمینه مولوی بلخی نیز همچو حکیم سنائی می آید و میگوید و وی نیز نخست بر آنست که

عاشقان حقیقی زود تر به نیستی گرا یند :

دیگران از سرگ مهلت خواستند عاشقان گویند نی نی زود باد

و بعد میگوید که ای عاشقان بمیرید تا ازین مردن روح و بقا یا بید :

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

و یا :

از عشق دلانه بر زبان خواهی شد بیجان ز کجا شدی که جان خواهی شد

اول به زمین از آسمان آمده ای آخر ز زمین بر آسمان خواهی شد

حکیم سنائی و مولانا هر دو در مورد اینکه عشق چونسر آدسی را ببرد اسرار جهان دیگری

بر انسان سکشف گردد و همچو شمع از بریدن سر روشن تر شود ، سنائی گفته :

د لب جان ربای عشق آمد سر بر سر نمای عشق آمد

عشق با سر بریده گوید دراز زانکه داند که سر بود غماز

و مولوی گوید :

چند درد فرقتش بکشد سرا سر بپر تا عشق بخشد سر مرا

گر مرا صد بار تو گردن زنی همچو شمعم بر فر و زم روشنی

در حقیقت این سخنان و افکار به تماسی شرح و تعبیر این حدیث پیغمبر است .

«من مات فی العشق لم یمت ابداً» (۱۹)

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

عمرها بر چنگ عشقت ای صنم ان فی سوتی حیاتی میزنم (۲۰)

با نظر داشت حقایق فوق باین نتیجه میسریم که عشق از نگاه سنائی غز نوری و مولوی بلخی

احساسی از احساسات ملکوتی و منشا تکوین سعادت است و آدمی را بجای بی میکشاند که بجز خدا

نمی بیند؛ بنابراین احساس ما واقعیت عشق این دو عارف کامل را قادر به بازشناختن بالمعنی کردن

نیست، چه عشق آنها بیان بی چون و چراست، عشق آنها سرالاسرا راست و بالاخره عشق آنها

همه چیز است هم عاشق است و هم معشوق ازین جاست که سنائی گفته :

عشق هم عاشق است و هم معشوق عشق دور و به نیست بگرو بست

و افزوده که :

هر که عاشق شنا سداز معشوق قوت عشق او بغایت نیست

مولینا نیز عشق را همه چیز و بالاتر از هر چه گفته و عاشق را در برابر معشوق نیست بنداشته :

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

و میگوید که :

جمله معشوق است و عاشق پرده بی زنده معشوق است و عاشق سرده بی

همین است سر تبه کامل توحید و درین مرتبه است که معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی شوند

و این مرحله به هیچ عبارت و اشارتی در نمی آید، چه درین مرحله است که همه رنگها سر به بیرنگی

درسی آورد (۲۱) و بقرار فرموده حکیم سنائی در مقام بنی و تویی از میان برمیخیزد و دویی جایش

را بوحدهت میگذارد :

بر نگیر د جهان عشق دویی چه حدیثی است این بنی و تویی

مولوی بلخی نیز همان گوید که در جهان عشق دویی نمی گنجد :

گفتم که عاشق و معشوق دو اند خود هر دو یکی بود من احوال بودم

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

(۲۰) مثنوی مولوی چاپ علاء الدوله جلد ششم،

(۲۱) شعر العجم، شبلی نعمانی، حصه پنجم ترجمه منصور انصاری، مطبعة رفیق ۱۳۰۴ ص ص

از نگاه این دو عارف بزرگ درین مرحله یعنی در عالم وحدت مراد از عشق تنها و تنها معشوق و محبوب حقیقی است و در همین مرتبه است که در نظر آنان بزرگترین مسر و وریز الهی جلوه گر می شود، ایشان برانند که جز بنای عشق و محبت هر بنای دیگر خلال پذیرد، چه بنای عشق بر پایه حقیقت استوار است، از اینجاست که هر دو به دوام و فنا ناپذیری و ابدی بودن عشق معتقد اند، چنانکه حکیم غزنه گوید

گر حیات ابد همی خواهی خیز و با عشق جوی هم را هی
 رو دم از عشق زن که کار اینست ره روان را بهین شعرا را نیست
 و گفته است.

ملک عشق از ولایت صمد است روی او بسوی قبله احد است
 منشاعشق ذات ذوالجلال آمد لاجرم پاک و بی زوال آمد
 و همانگونه خداوندگار بلخ گفته
 عشقست و عاشقست که باقیست تا ابد دل بر جز این منه که بجز مستعرا نیست
 و او نیز چنین گفته است

عاشق و معشوق و عشقش بر دوام
 درد و عالم بهره مند و نیک نام

ختم



حسین نایل

فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار

اشاره

بسال ۱۲۹۷ هجری قمری - در مدت صدسال پیش از امروز - (۱)، آنگاه که امیر محمد یعقوب خان دست از سلطنت برداشت و افغانستان را ترک گفت و آشفته‌گی بر فضای کشور، هر روز - بیشتر از روز رفته سایه می‌گسترید - بتحریک و توطئه استعمارگرمیو رزید تا آتش بی نظمی مشتعل تر و اوضاع کشور نابسامان تر گردد، در قره باغ غزنین جنگ خونینی میان دو گروه از ساکنین آنجا بوقوع پیوست.

در این جنگ که ظاهراً بایک مسأله بغایت بی اهمیت آغاز یافته بود و بیش از شش ماه ادامه پیدا کرد (ربیع الاول - رمضان ۱۲۹۷) و خاک قره باغ از خون کشته شدگان سرخ فام گردید - جوان ۸؛ ساعه بی شرکت داشت که طالب العلم بود و او جگری حادثه اورانیز بنا چار از کنج مد رسه بمیدان نبرد کشانیده بود.

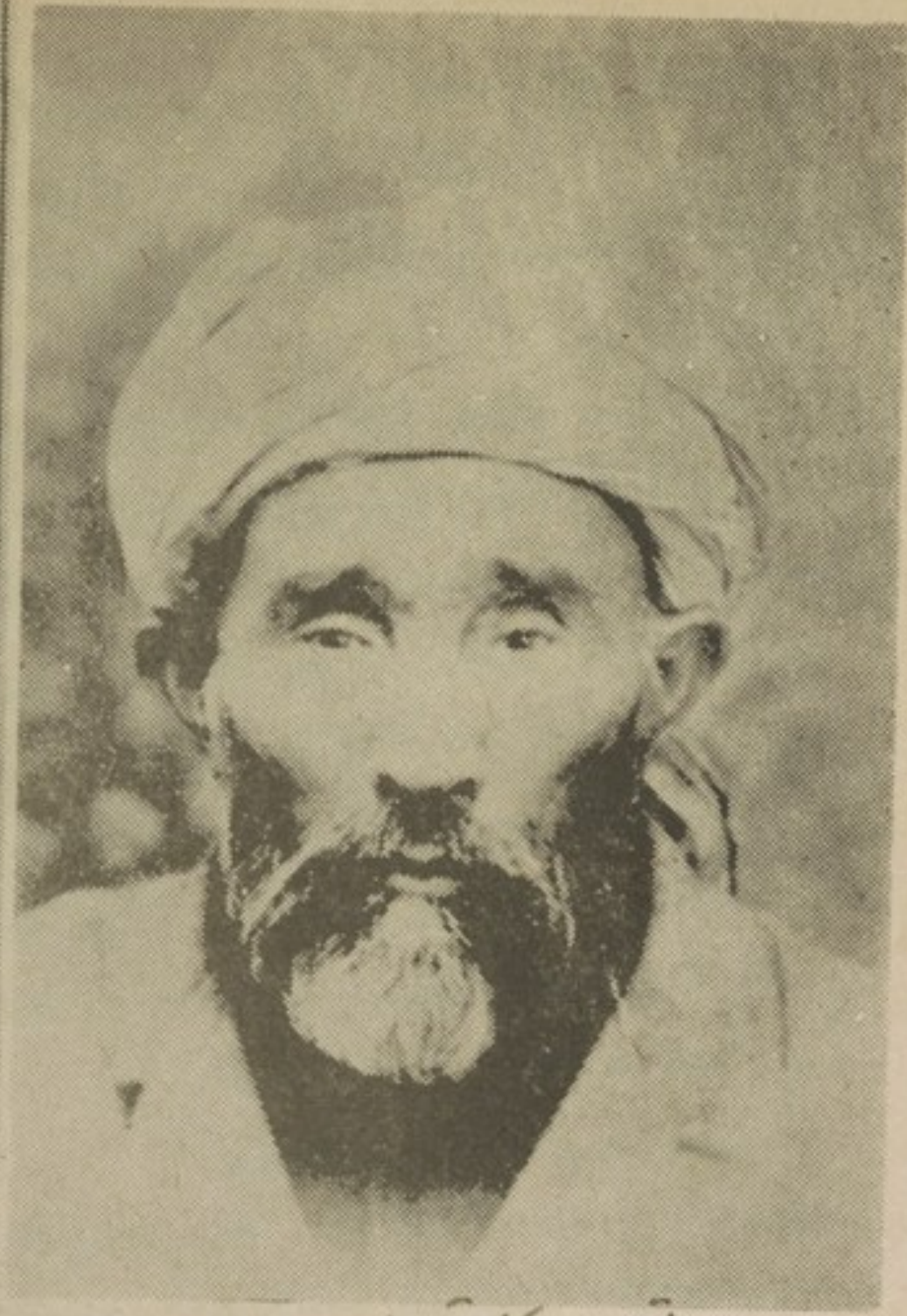
این جوان که خون تازه در رگهایش جریان داشت، بیشتر وظیفه دیده بانی و پاسداری بر فراز برجهای و بامهای منازل را به عهده اش گذاشته بودند و او صحنه های جدال و قتال را خوبتر از دیگران مشاهده میکرد و به حافظه میسپرد و بر عاملین توطئه نفرین میفرستاد. جریان این رویداد ناگوار بعد آدر سلسله حوادث افغانستان از میدان گاه نبرد به سینه تاریخ نقش بست و صفحه ای از سرگذشت پرماجرایی مردم باشد.

(۱) این سنه مطابق با ۱۲۵۸ شمسی و ۱۸۷۹ میلادی میباشد که مدت آن تا امروز بحساب

دوسنه اخیر الذکر (۹۸ سال) میشود.

تاریخ حسین نایل

سیدان چه بی مومار پذیرد زو چه کار...	دوی لطف پذیر این محراب شکر...
بر دادای با جانم رسیم	سر آن کجاست نام کانه رهن
نمایم خبیانت باز تسلیم	بن هر کسین چه چیزی ایت
بس بسیار پیچ از من کنم هم	بیاور بر کران قیمت که در کجا
اسبنا جان کیرند تسلیم	که آیین بمانت داری از کن
دوی کبک نشر از میان تو منتقام	ایکاخ تقم ز بنان تو ارتقاع
هم خوابه و غای تره شوق غنای	هم مجلس کای تراصل دلبری
از پزیری که شمشیر چون شمشیر	ایچ اگر است دست که امسال آه
بند و کمر خنده شمشیر اندوی استقام	امروز شیز اوده و اول مکان پر خا
اعدا د آن بقدر دوی هم مقام	در حق بنده کرده عطا مینوی که است
دوام و زار فرور در کشت تابنا	لیکن حصول آن شود کم ز نسبت
چون ز بدست آیدم آزاد او اکثر	
دین قلعه محبت است تا جا رسد استقام	



تصویر کاتب

دو صفحه از دیوان
شهاب ترشیزی
بخط فیض محمد کاتب

در قحانه هر کس که پای نهید
قدم بر سر چشم مایمی نهید
ولی ای حسد و منته سببه
که چشم و دماغ و دوان است
نه آنکه که این نوحه حب آلام جناب بندگان مکنه
رشان معنی خلد و تقه درق
شهریار روشن فحیم الامیر ابن ان میر ابن الامیر امیر عبدالرحمن
خان لال زالت نجوم دولت العلیه داد ام تم
سنة ۱۲۱۲ هجری در سنه ۱۲۱۲ هجری
و نیز در سنه ۱۲۱۲ هجری
انام میر تقی
قرن فیض محمد کاتب

آنکه این پشاسد نا ملایم را به تحریر در آورد و از وقوع چنان ماجرای نا خوشایند، نسل های آینده را آگاهی بخشید و علل و زبایان آنرا توضیح نمود- همان جوان سلحشور ۱۸ ساله بود که از آغاز تا پایان کار زار، در نبرد گاه حضور داشت و همه چیز را سوبموا ز نظر گذرانید . بود . (۱)

طالب العلم جنگجو، در سالهای بعد از «ماجرای قره باغ» شاهد حوادث و تحولات فراوان دیگر هم بود و در میدانهای نبرد حضور می یافت که مرد شمشیر شود ولی دست سر نوشت مسبر او را عوض کرد و بجای شمشیر قلم را در دستش گذاشت . و بدین ترتیب مرد شمشیر به مرد قلم بدل گردید و از بهینه کار زار به جولانگاه ادب تغییر موضع داد .

او این بار، قلم را بهجت سلاحی مؤثرتر از شمشیر، بکار بست و با آن به جنگ دشمنان مردم و خاك شتافت و نقاب تزویر آنان را از هم درید و چهره های شانرا به هموطنان بعد از خود آشنا گردانید . این مرد که لحظه ای نادم ساخته بی از تاریخ این سرزمین بر چشم دید ها و آند و خته ها و دستاورد های فکری و عملی او استواری یافته ، فیض محمد کاتب ، مؤلف کتاب معروف سراج التوارخ بود .

زادگاه و خانواده کاتب

از گذشتگان دور تر فیض محمد کاتب بدستی چیزی نمیدانیم و او که بزرگتر بن مورخ عصر خود بود و درباره تاریخ و جغرافیا و رجال افغانستان و مسایل دیگر چند هزار صفحه مطلب به تحریر در آورده ، راجع بسوابق خانواده خود در هیچ جا سخن قابل توجهی ارائه نداشته و روایتی نکرده است . اما از اشاراتی که بصورت ضمنی و گاه بگام، در کتاب تحفة الحبيب و کتاب سراج التوارخ درمورد خود بعمل آورده میتوان سایه روشنی از زندگی سیاسی و علمی او را در نظر آورد و با اضافت آنچه دیگران در باره او گفته و نوشته اند ، تصویری (هرچند نیم رخ) از آن ارائه داشت .

پدر او ، سعید محمد نام داشت (۲) و از قبیلۀ محمد خواجه بود و در قره باغ غزنین زندگی بسر

(۱) تفصیل این واقعه را در پایان جلد دوم سراج التوارخ و صفحات ۱۳۸ - ۸۲۶ جلد دوم

تحفة الحبيب (نسخه خطی وزارت اطلاعات و کلتور) میتوان مشاهده کرد .

(۲) سولف سکینه الفضلا و نیز مولف کتاب تیمور شاه درانی «سعید محمد» را بصورت

معکوس «محمد سعید» نوشته اند که درست نیست و بدانسان که در کتاب سراج التوارخ بتکرار

تذکره یافته «سعید محمد» درست است .

میبرد. گرچه او آدم نسبتاً شناخته شده بی بود مع الوصف نقطه عطفی در زندگیش وجود نداشت و مانند دیگر مردم بحیات عادی خود ادامه میداد و در مقابل مرد معروفی چون گلستان خان قره باغی که هم عصر و هم مدتش بود نمیتوانست شهرتش بالا بگیرد.

شرایط نامساعد اجتماعی و توالی حادثات ناهنجار در قره باغ که آسایش مردم را برهم زده بود عده ای از مقامان آن جا را بترك یارو دیار خود مجبور گردانند و «سعید» نیز از بد حادثه خانه وزمین خود را گذاشت و راه «ناور» را در پیش گرفت که منطقه کوهستانی و مسوون تری بود. لکن هجرت بصورت قطع بعد از سال ۱۲۹۷ ق صورت پذیرفت.

فیض محمد، از يك 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 و او را وکیل طایفه محمد خو اجه در ناوورا نمود میکنند (۱). از میان نویسندگان بدرستی استنباط میشود که پدرش درین هنگام متوطن ناور بوده است، چنانکه عده دیگر نیز در جریان آن سالها از قره باغ جدا شده و سکو نت گزیده بودند.

مسئلاً فیض محمد در قره باغ قدم بعرضه هستی گذارده و تا ۱۸ سالگی در همانجا بوده است، چنانکه خود، اشتراکش را در واقعه 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 باشد آنگاه در آن صورت او بسال ۱۲۹۷ هشت ساله بوده است که در چنین سن و سالی شرکت او در جنگ دورا زعقل بنظر میرسد.

تحصیلات کاتب

مؤلف مکینة الفضلادر مورد تحصیل فیض محمد میگوید «... سرحوم موصوف در اوایل صباوت بمدارس ملی دوره مقدماتی علوم شرقی را تمام و بهندوستان و ایران سفر کرده بعضی علوم را در آنجا بتکمیل رسانیده مراجعت نموده در شهر شهر کابل متوطن شده بمطالعه کتب معتبره اساتید عظام مشغول داشته ... در حکمت و کلام خصوصاً در تارناریخ و ادبیات نیز مهارت خوبی داشت و در علم نجوم و جغرافیا قفیت درستی را حایز بود.» (۳)

(۱) سراج التواریخ، ج ۳، ص ۹۸۳ چاپ کابل.

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

(۳) مکینة الفضلا، ص ۱۱۳ - چاپ دهنی، ۱۳۵۰ ق.

تعلیمات ابتدایی و دوره مقدماتی ملا (۱) آنطور که عبدالحکیم رستاقی نویسنده معاصرش نوشت و نیز بدلائل موجود دیگر، مطابق شرایط و عرف زمان و محل در زادگاهش و در مدارس محلی صورت پذیرفت و او دانسته‌نیهای مروج و متداوله عصر و مبادی علوم شرعیه را نزد فضایی آنجا بیاسوخت و برای اکتساب مراتب بالاتر علمی آماده گردید.

در مورد تعلیمات عالیه و بعدی او اشاراتی در لای نوشتنهایش دیده میشود که میتوان با توجه آنها مراتب تحصیلات او را تا حدی معلوم نمود.

او در کتاب تحفة الحیب ضمن بیان واقعه سال ۱۲۹۷ - از رفتن خود بقندهار جهت تحصیل علم باد آوری مینماید (۲) و از گفتارش بخوبی استنباط میشود که این سفر مدتی بعد از سال ذکر شده صورت پذیرفته، ولی معلوم نیست که مدت چند سال در قندهار بوده و از محضر چه کسانی کسب فیض نموده است.

در سال ۱۳۰۵ قمری امیر عبدالرحمن خان بناعده ای از اراکین و ملتزمین خود برای گذراندن سرمای زمستان و اجرای امور کشوری بجلال آباد رفته بود. هنگامیکه او عزم بازگشت بکابل را داشت، فیض محمد از لاهور به جلال آباد وارد گردید و به همراهان امیر پیوست. او به لاهور برای تحصیل علم رفته بود و خود درین باره چنین مینویسد: «... درین سفر مرحمت اثر، محررا حقر که از راه قندهار جهت تحصیل در لاهور رفته و از آنجا براه پشاور وارد جلال آباد گشته... بود تا کابل ازین انعام مبتلا شد و شیرین کام آمد...» (۳)

نمیتوان گفت که ملا در همان سفر اولی خود که بقندهار رفته بود از آنجا مستقیماً به لاهور رفته است، زیرا در سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ اینجا و آنجا درگیر و دارهای ملک با او بر سرخوریم. احتمال قوی چنان است که او قسمت های بیشتر از سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۵ را که کمتر از دو سال میشود در لاهور مشغول تحصیل و کسب علم بوده باشد.

گرچه او خود به درجه و پایه تحصیلات خود در لاهور اشارتی نکرده باین وصف آثار و نوشته هایش میتوان استنباط نمود که علاوه بر اتمام حد متداول علوم شرعیه، در اكمال زبان و ادبیات عرب و تاریخ و نجوم و حساب نیز اهتمام ورزیده است و با آشنا بی با زبانیهای اردو و انگلیسی را هم میتوان از سکتسابات او درین سفر بحساب آورد.

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

(۲) تحفة الحیب، جلد دوم

(۳) سراج التوار یخ، جلد ۳، ص ۵۸۸

زبانهای پشتو، عربی و اردو و انگلیسی (زبان پشتو را در محیط زهست 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 مطالعه دقیقتر سراج التوار یخ بسهوات درک میشود. وی از اساتیدی که در داخل و خارج نزدشان درس خوانده است در نوشته های خود نام نمیبرد و آنان را معرفی نمیکند و تنها در یک مورد از ملا محمد سرور با احترام زیاد و بنام استاد خود یاد آوری مینماید و میگوید که تجریر اقلیدس و خلاصة الحساب و شرح جفمنی را نزد او آموخته است. (۱)

ملا محمد سرور اسحاق زایی که در دفتر نصرالله سردوم 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 گزاشهای سفر او را که وقتاً فوقتاً بکا بل فرستاده میشد و در سراج التوار یخ نیز مورد استفاذه قرار گرفته، او می نوشته است.

همین ملا محمد سرور بود که درک فراست و شایستگی شاهان خود فیض محمد، سو جبات معرفی و شمول او را با ما نویسنده کی در دفتر خاص حبیب الله خان فراهم گردانید که در موردش از آن حرف زده میشود.

شمول کتاب با ما نویسنده کی در دفتر خاص امیر حبیب الله خان

قبل از آنکه فیض محمد بوظیفه نویسنده کی در دفتر خاص حبیب الله خان انتصاب یا بد، ماموریت و عهده 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 سال ۱۲۹۷ ق در گبرو دار قره باغ با سیمای او آشنایی میسر می گردد که هنوز بسیار جوان است. (۲)

شش سال پس از آن هنگام، یعنی سال ۱۳۰۳ بار دیگر، در جبهه دیگر ظاهراً هر میشود (یکی از کشمکشهای داخلی واقع در جاغوری) و در همین جا به صفت عضو یک هیئت پنج نفری ما مور مشوره و مصالحه با ابراهیم سلطان پشه بی که ترمرد ورزیده بود، میگرد و قضیه را با اصلاح پایان می بخشد. (۳)

(۱) سراج التوار یخ ج ۳ ص ۱۱۳۹

(۲) تحفة الحبیب ج ۲

(۳) سراج التوار یخ ج ۳، ص ۵۰۰ و ۵۰۱

بسال ۱۳۰۳ در جبهه دیگری واقع «اندر» اوبا زهم در لباس يك جنگجو پدیدار میگردد. (۱)
 علی الظاهر این سال آخرین سال از دوران سنگر نشینی و سپاهگیری او بحساب میآید، زیرا پس
 از این هنگامه، برای اكمال تحصیلات خود راه لاهور را در پیش میگیرد تا آنکه در نیمه دوم سال
 ۱۳۰۵ از لاهور باز میگردد و از جلال آباد با کارکنان دربار یکجا وارد کابل میشود.

ظاهراً ملا در خلال سالهای ۱۳۰۵ - ۱۳۱۰ یعنی مدت پنج سال غالباً در شهر کابل بسر میبرد
 و آشنایی او با رجال دولتی و درباری خاصتاً ملا محمد سرور اسحاق زایی در جریان همین سالها
 صورت یافته و نزدا و درس خوانده است.

تاریخ شمول وی بخدمت نویسنده کی دفتر خاص حبیب الله خان، سال ۱۳۱۰ قمری است و خود

درین باره چنین مینویسد:

((در روز دوشنبه دهم ماه شعبان بتوصیف و تعریفیکه جناب استاد معظم و ادیب محترم ملا
 محمد سرور خان اسحاق زایی که با شهزاده آزاده سردار نصرالله خان ایام خدمت بسر میبرد و در
 نزد شهزاده اکرم افخم اعظم سردار حبیب الله خان نوزرتبه و مقامی داشت، در محفل سعادت
 موصلش بزبان نیک خواهی و بیان خیر سگالی، نامی از چاکر در گاه برده و ستوده بود. جناب نواب
 شهزاده سپهر و سادۀ پیشم خوانده و نیکم بنواخت و ماسور نقل کتب و کتابتم فرسوده از عطای دوصد
 روپیه تنخواه سالانه ام سفتخر و مباحی ساخت و در سال پنجم از خدمت و ملازمتم با افزودن یکصد و
 بیست روپیه بر سالیانه مذکوره رهین احسانم گردانید . . . (۲))

بعد ازین تاریخ او بهوسته با حبیب الله خان بسر میبرد و بوظیفه کتابت و استنساخ کتابهای
 مورد نظر موصوف اشتغال داشت و از همین جا و اهتمام باین امر به «کاتب» معروف گردید و این
 کلمه جزئی از نام او شد و بعد از گذشت چند سال بتالیف تاریخ افغانستان از عهد احمد شاه
 درانی تا عصر سلطنت حبیب الله خان ماسوریت یافت.

مدت خدمت ملا در دفتر خاص حبیب الله خان و بعداً در عهد سلطنتش در مجلس تالیف
 و دارالانشاه (۲۸) سال انجامید (۱۳۱۰ - ۱۳۳۷ ق). و درین مدت زمان علاوه بر امور
 جاریه دفتر خاص و استنساخ بکتهعداد کتب و نوشتن مقالات و نامه ها و یادداشت ها، به تحریر
 کتابهای تحفة الحبیب در دو جلد و سراج التواریخ در چهار جلد اهتمام به کار بست که بجای خود
 تو ضیح میشود.

(۱) سراج التواریخ، ج ۳، ص ۵۲۲

(۲) سراج التواریخ، ج ۳، ص ۸۶۸

ماموریت های دیگر

بعد از درگذشت حبیب الله خان بسال ۱۳۳۷ در جلال آباد، بوظیفه ملا در دارالانشاء خاتمه داده شد و به دارالتالیف معارف منتقل گردید تا در تهیه و تنظیم کتابهای درسی بسا دیگراعضای دارالتالیف مساعی به خرج دهد. او در دارالتالیف علاوه بر مرور کتابهای درسی و بازنظر راجع به آنها آثار دیگری را که از طریق دارالتالیف برای چاپ آماده ساخته میشد نیز از نظر اهمیت موضوع و شکل نوشته و سایل دستوری و ادبی بررسی میکرد و خود نیز بنوشته کتاب و مقالات می پرداخت، چنانکه کتاب «تاریخ حکمای متقدمین» را در دوران کار خود در همین اداره تالیف و چاپ نمود.

وی چند گاهی در مکتب حبیبیه بحیث معلم نیز انجام وظیفه نمود و در تربیه فرزندان وطن سهم

گرفت و دین خود را ادا کرد. (۱)

سفرهای کاتب

از سفرهای فیض محمد کاتب مرامات زیاد و دقیق در دست نیست. مولف سکینه الفضلا و مواف تیمورشاه درانی او را «المنهج» فیض محمد میگویند که بدین صورت او زیارت بیت الله در یاف رفته و در جریان این سفر علاوه بر عربستان سعودی، بعضی از کشورهای دیگر عربی را نیز دیده است. گزارش این سفر عبادی اگر در عهد امیر حبیب الله خان صورت گرفته باشد، در جلد چهارم سراج التواریخ مذکور خواهد بود که این جلس سراج التواریخ فعلا در میان نیست و اگر در سالهای بعد از سال ۱۳۳۷ ق. بوقوع رسیده باشد ممکن است در یادداشت های خصوصیهش موجود باشد که آنها هم اکنون در دسترس نمیباشد.

همچنین مؤلف سکینه الفضلا میگوید: «و بهندوستان و ایران سفر کرده بعضی علوم را در آنجا بتکمیل رسانیده...» و مواف تیمورشاه درانی نیز مسافرت او را بهندوستان یادآوری میکنند. سفر او بهندوستان که در لاهور بمنظور تحصیل صورت گرفته است (۱۳۰۳-۱۳۰۵ ق) اما جریان سفر ایران را که بعدا بعمل آمده است باید از جلد چهارم سراج و یادداشت های خصوصیهش بدست آورد.

(۱) سکینه الفضلاء، ص ۱۱۳ و تیمورشاه درانی ج اول، ص ۹.

از بی جا کاتب تیمورشاه درانی

آثار کاتب

بخش اعظم زندگی ملا با کتاب و قلم همراه بود، ازینرو بعد بر جسته حیات او از نوشته ها و کارهای فرهنگی ساخته میشود و هم این آثار اوست که ناشی را ایقما میکند و بان صیغه دیرپایی می بخشد .

اودر نو پسندگی آدم پشت کار دار و سرشار از استقامت و نیرو بود و با وصف اینکه جسماً تنومند نبود روحیه بغایت قوی داشت . آنگاه که ماسور بنوشتن گردید ۳۱ سال داشت و تا آنگاه که توان نوشتن را در خود احساس می نمود قلم را از خود دور نکرد . بدین اساس تعداد سولفات او از چاپ شده و چاپ نشده و مقالات و منتخبات و استنساخ و یادداشت ها قابل توجه است ، اما قسمتی از آنها ، خاصاً آثار مربوط بسالهای (۱۳۳۸-۱۳۳۸ ق) امروز در دسترس پژوهندگان قرار ندارند و کمتر میسر میشوند که مسلماً در هر تو تفحص و جست و جوی بیشتر بهاره ای از آنها دستیابی امکان پیدا خواهد کرد .

درین گذارش آن اثر های ملارا که دیده شده اند باجمالی از نظر میگذرانیم و آشنائی ناتمامی با آنها بعمل می آوریم تا فتح بابی باشد برای کسانی که کار های کاملتر و دقیقتر را درین زمینه مدنظر دارند .

۱- تحفة الحبيب - جلد اول - غیر مطبوع

بار اول که فیض محمد کاتب ماسور بنوشتن تاریخ افغانستان گردید ، کتاب تحفة الحبيب را در جلد بتحریر در آورد ، ولی چاپ و نشر آن بعلل سیاسی آنروز بتعویق انداخته شد . جلد اول این کتاب که از حوادث عصر سدوزائی بحث میکند ، مطالب سودمند و فراوان دیگر راجع بحیات مردم افغانستان را نیز در بردارد . تالیف این جلد مسلماً قبل از ۱۳۲۰ قمری صورت گرفته و نسخه خطی آن در ۶۷ صفحه و قطع ۱۷×۲۸ بخن غلام قادر کاکری در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کلتور موجود میباشد . سولف از مندرجات این اثر خود غالباً در جلد اول سراج التواریخ نقل و استفاده بعمل آورده است .

۲- تحفة الحبيب - جلد دوم - غیر مطبوع

تاریخ

جلد دوم تحفة العجیب بقطع جلد اول در (۸۸۵) صفحه بخط خود مولف باقیمانده که سال ۱۳۲۲ قمری کتابت آنرا به پایان آورده است (۱) و زمان تالیف آن سالهای ۱۳۲۰-۱۳۲۲ میلادی است. این جلد بازتاب وقایع و رویداد های افغانستان از جلوس امیر دوست محمد خان قلسقوط محمد اعظم خان میباشد که با مطالب دست اول و جالبی از دید گهاوشنید گیهای رجال معمر عصر دلچسپ و خواندنی ساخته شده است.

مولف در مقدمه کتاب مینویسد: «... و اگر چه واقعات سران و سرداران اینقوم در ضمن واردات اسرای سدوزایی رقم گشته، درین کتاب نیز اخبار بتواتره مسموعه مشهوره را مزیت نهاده رقم مینماید تا مطالعه کنندگان هر دو مجلد از سر گذشت حکم رواهان هر دو قوم که تا زمانی با هم مختلط بوده و اسور بسیاری را از دم شمشیر و حسن تدبیر بهای بردند محروم نمانند و حمل بر تکرار و عدم ذکر واقعه که باعث بر اعتراض ولوم مولف باشد، ننمایند.» (۲)

پوهاند عبدالحی حبیبی که باری جلد دوم تحفة العجیب را در دسترس داشته و از آن در نوشته های خود سودجسته، مقالتی در معرفی و اهمیت آن نوشته که در مجله آرپا نا بچاپ رسیده است. وی مینویسد: «... اینک جلد دوم آن بخط خودش نزد نگارنده موجود است... و این همان نسخه است که حصص اولیه آن از نظر امیر حبیب الله خان گذشته و با مضامین و خط وی تصحیح گردیده و نکات خوب تاریخی را حاوی است که برای مدققین تاریخ نهایت غنیمت و مسخت 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 محمد خان است که در حواشی بخط و امضای خود برخی از وقایع چشم مید یاشنید گیهای خویش را در زمان امیر کبیر پدر خود حکایه کرده است.

... نسخه موجود که منحصر بفرد و بخط و کتابت مولف و دارای امضاها و خطوط اشخاص مشهور و ثقه است، طوریکه معلومات دارم تا کنون بنظر هیچ یکی از نویسندگان نرسیده و حتی

(۱) « و تا اینجا بخط خود، ولف حقیر فیض محمد کاتب انور والا بهیج تجریر در آمد، امید

از خداوند چنان است که بمعرض قبول افتد فقط حرره فی شهر شوال ۱۳۲۲ » صفحه آخر جلد ۲

(۲) مقدمه جلد دوم تحفة العجیب

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

برای اینکه چنین مسأله سهم (که در تاریخ تحریر کتب تاریخ و وطن اهمیت بسزایی دارد و هم باید در وقایع و حوادث دوره امیر حبیب الله خان ضبط گردد) بعد از این از نظر پوشیده نماند ، سطرهای چند راجع به این کتاب نوشتم و بکسانیکه در تاریخ دوره آل محمد استقصا دارند و جزو یات وقایع را کنجکاوی میکنند مژده میدهم که این کتاب بسی از حوادث را روشن میسازد و حقایق تاریخ وخی از آن کشف میگردد . . . » (۱)

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

۳- سراج التواریخ - جلد اول (۲)

بعد از آنکه کتاب تحفة الحبيب از نشر باز داشته شد ، مولف بتحریر تاریخ افغانستان از سال ۱۱۶۰ قمری پیوسته ، مجدداً موظف گردید . سراج التواریخ طرح منظور شده ایست که با حفظ شرایط و بالایی دولت وقت توسط فیض محمد کاتب در چار جلد نوشته شد .

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

۴- سراج التواریخ - جلد دوم

جلد دوم سراج التواریخ که وقایع سالهای ۱۲۵۹-۱۲۹۷ را احتوا میکند در خلال سالهای ۱۳۲۵-۱۳۳۱ بتحریر در آمده و بسال اخیر الذکر در کابل چاپ و با جلد اول یکجا وقایه گردیده است .

۵- سراج التواریخ - جلد سوم

جلد سوم سراج التواریخ از دو جلد دیگر بزرگتر و نیز مهمتر است و سرتاها به رویداد های دوران سلطنت امیر عبدالرحمان خان اختصاص دارد و مواد و منابع آن که حدا کثر مشتمل بر اسناد دست اول بوده - تنها در اختیار ملا قرار داشته است .

(۱) مجله آریانا ، شماره ۵ ، سال ۶

(۲) در باره مجلدات سه گانه سراج التواریخ نوشته میسوطی در شماره (۸) سال ۲۴ (۱۳۵۵) مجله ادب بچاپ رسیده است و در اینجا از نظر ارتباط موضوع با جمال گفت و گو میشود .

بنابر تصریح مولف در متن کتاب، چاپ این جلد که به تنهایی به (۸۶۳) صفحه و با دو جلد دیگر به (۱۲۳۰) صفحه بالغ میگردد از ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۶ جریان یافته و حوادث سالهای ۱۲۹۷-۱۳۱۳ را احتوا کرده است.

جلد چارم سراج التواریخ نیز بنابر توضیحی که در مقاله منتشره در مجله ادب داده شده همزمان با جلد سوم آماده چاپ شده ولی با تمام نرسیده است و نسخه‌های ناتمام چاپی و نیز نسخه خطی آن - فعلاً آمیسر نمیشوند.

۶- تاریخ حکمای متقدمین

هنگامیکه مولف در دارالتالیف معارف عضویت داشت کتاب تاریخ حکمای متقدم را نوشت و چنانکه از نام آن پیداست از حیات حکمای قدیم بحث میراند. این کتاب بقطع کوچک در سال ۱۳۰۲ شمسی در مطبعه معارف بچاپ رسیده و دارای ۱۸۹ صفحه میباشد.

۷- مقالات و نوشته‌های پراکنده ملا که قسماً در نشریه‌های وقت بچاپ رسیده‌اند و در صورت جمع‌آوری و تنظیم بصورت کتابی مفید در خواهند آمد.

فیض محمد کاتب خط نستعلیق نسبتاً خوبی داشت و به حساب خوشنویسان می‌آمد و ازین جهت در اوایل شمول بخدمت، به قول خودش به نقل کتب و کتابت موظف گردانیده شد و کتابهای را که حبیب الله خان می‌پسندید بوسیله او استنساخ مینمود و گویا کتابهای زیادی را استنساخ کرده باشد.

تذیب و دست‌نویس کردن کتابهای کمیاب و مهم، بخش دلچسپی از کارهای فرهنگی و هنری فیض محمد بحساب می‌آید و بنابرین باید سعی بعمل آید که تمام کتابهای دست‌نویس او شناخته شوند تا در پرتو این شناسایی ارزش خدمات ادبی و هنری ملانژ نمایان تر گردد.

درین جا جملاً آ باد و کتاب آشنا میشویم که بخط ملا نوشته شده و در دسترس قرار دارند:

دستور العمل آگاهی

این کتاب مجموعه ای از دستورات اورنگ زیب به شهزادگان وقت است که در (۱۱۰۶ ق) بوسیله راجه بامل تنظیم گردیده است.

فیض محمد کاتب این دستورات را بدستور حبیب الله خان در (۱۱۰۵) ورق و قطع ۱۸ × ۱۱ دست‌نویس کرد و بتاریخ ۲۹ رجب ۱۳۱۱ ق. در جلا آباد با تمام رسانید. نسخه متعلق به کتابخانه خطی وزارت اطلاعات و کلتور میباشند.

دیوان شهاب ترشیزی

شهاب ترشیزی شاعری بود که در عهد تیمور شاه درانی در افغانستان پسر می بردو در اشعار او مطالب زیادی مربوط با افغانستان وجود دارد.

فیض محمد کاتب دیوان این شاعر را در ۳۵۸ صفحه و قطع ۲۳ × ۱۶ بخط نستعلیق پانزده هیب و جداول مطلا در ماه شعبان ۱۳۱۳ ق استنساخ کرده است. (۱) دیدن این کتاب آشنایی با جنبه هنری سلا را میسر میگرداند.

پورکوی در فهرست نسخه های خطی افغانستان یک مجموعه منتخب اشعار را بنام فیض محمد بن سعید کاتب شناسانده است که قبول نسبت آن به سلا، تا هنگام مشاهده مجدد آن مجموعه قابل تأمل است.

تاریخ وفات

طوریکه نوشته اند وفات سلا بتاریخ ۱۶ شعبان سال ۱۳۳۹ ق در کابل واقع گردیده و در مقبره عمومی دامنه علی آباد دفن شده است، اما قبر او امروز شناخته نمیشود. «طوفان غبار» ماده تاریخ وفات اوست.

فیض محمد کاتب از پاسداران تاریخ و ادب وطن ما بود که شناختن او برای اهل تحقیق و تاریخ و ادب و هنر در حکم ضرورت محسوب میگردید. در این نوشته گامهای اول در راه شناسایی او برداشته میشود و امید است که در آینده بهمه دستاورد های او آشنایی حاصل آید و شخصیت او از زاویه های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

پایان

(۱) این نسخه متعلق به مجموعه شخصی رضامایل است که سلا را انسان چند بعدی می شمارد.



پوهاند م. ن. نگهت سعیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

قسمت چارم

افزایشهایی بر مطالب قبلا چاپ شده:

مربوط به (شماره ۱۰) جوامع الحکایات (ادب، ش ۲، سال ۱۳۵۵، ۷۹ ص): یک نسخه

خطی جوامع الحکایات به خط نعمت الله بن محمد علی انجسینی، مورخ ۸۹۶ هجری در زمان بایزید ثانی، در کتابخانه شاهي ویا نا به شماره «دری ۴۲۲» موجود است.

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

حاجی خلیفه در کشف الظنون سه ترجمه ترکی آن را ذکر میکند که یقین ندا ریم نسخه بی از این ترجمه ها باقی مانده باشد. نخست ترجمه بی توسط ابن عرب شاه متوفی در سال ۸۵۳ هجری (۱۴۰۰) برای سلطان مراد دوم (۸۲۳-۸۵۵) هجری برابر با (۱۴۲۱-۱۴۵۱)، دیگر ترجمه نجاتی شاعر متوفی در سال ۹۱۳ هجری (۱۵۰۸) برای شهزاده سلطان محمد، و سوم ترجمه ملا صالح بن جلال متوفی در سال ۹۷۳ هجری (۲۹ جولای ۱۵۶۵) برای سلیمان اول پسر بایزید. (۱)

در (شماره ۱۳) حسن و دل (ادب، همان شماره، ص ۸۲) جمله: «در تدوین ر. س. گرین شیلد، کتاب با عنوان «دستور العشاق: رومانس تمثیلی حسن و دل» انتشار یافته است و نام دواثر سبک به هم آمیخته شده. بدین گونه تصحیح میشود: دستور عشاق از همین شاعر و نویسنده، شکل منظوم و مفصل داستان «حسن و دل» است که به اهتمام ر. س. گرین شیلد ز R. S. Greenshields با عنوان: دستور عشاق

(۱) گوستاف فلوگل، فهرست نسخه های خطی عربی، دری و ترکی در کتابخانه شاهي

یعنی قصه شاهزاده حسن و شاهزاده دل، تصنیف محمد یحیی بن سبیک، مشهور به فتاحی نیشاپوری، از طرف کتابفروشی لوزا که لندن در سال ۱۹۲۶ در مطبعه «آفتاب» برلین با چارصنحه پیشگفتار دری و چار صفحه پیشگفتار انگلیسی، چاپ شده است.

مطلب ذیل پس از ذکر سه ترجمه حسن و دل، افزوده میشود:

یک ترجمه منظم حسن و دل توسط شاعری به نام محمد داود املجی به وجود آمده که نسخه‌ی از آن به خط خود شاعر، مؤرخ یکشنبه ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ برابر ۱۸ اکتوبر ۱۹۳۴ در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه پوهنتون بمبی، محفوظ است. دو ورق از اول این منظومه شنوی، از قسمت «حمد» کمبود است و در آخر کتاب، این عبارت به چشم میرسد: «به تاریخ ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ از قلم شکسته رقم ناظم این کتاب که عرو سیمست در مشکین نقاب، یوم الاحد زیور تحریر یافت؛ العبد محمد داود املجی غفر الله ذنبه. تم بالخیر والسعاده.»

«گرچه ناظم، سنیع را ذکر نکرده ولی واضحاً غیر از منظومه دری دستور عشاق اثر یحیی بن سبیک فتاحی (متوفی ۸۵۲ مطابق ۱۳۳۸ میلادی) نمیتواند بود که در ادبیات ترکی، اروپایی و هندی مقام بزرگی دارد؛ یا خلاصه‌ی منشوران سومی به حسن و دل.... یک ترجمه منشور کنی این داستان به عنوان سبر س Sabras به وسیله «و جهی» به خواهش عبداللہ قطب شاه (۱۰۳۵ - ۱۰۸۳ هجری مطابق ۲۶ - ۱۶۲۵ - ۷۳ - ۱۶۷۲ میلادی) انجام یافت. این ترجمه در ۱۹۳۲ توسط مولوی عبدالحق منشی انجمن ترقی اردو، در اورنگ آباد [نزدیک حیدرآباد دکن] تدوین شد. (۱) پس از شماره (۲۰ - سندباد نامه، ادب، همان شماره، صص ۸۳ - ۸۶) معرفی سنگها من بتیسی با شماره (۲۱) افزوده میشود و میا ستنامه به شماره (۲۲) و شبستان نکات، طوطینامه، قابوسنامه (ادب، ش ۳، سال ۱۳۵۵، صص ۷۴ - ۸۰) به شماره‌های (۲۳، ۲۴، ۲۵) تغییر مییابد.

۴۱ - سنگها من بتیسی یاسی و دو حکایت تخت: در پیشگفتار نسخه خطی (به شماره «ضمیمه ۶۵۹۷» فهرست ریو) مؤرخ جمادی الثانی ۱۱۹۶ (۱۷۸۲ میلادی) گفته شده که این اثر نخستین بار از اصل هندویی در زمان اکبر توسط چتر بهوج بن سهرچند کایت ساکن شهر سون بت، و متعاقب آن در زمان جهانگیر به وسیله بهاری مل بن راج مل ختری ترجمه شده است. تحریر حاضر که در زمان شاه جهان صورت پذیرفته؛ آمیزه‌ی ازدو ترجمه پیشتر، خواننده شده و سحر آن این هر کون بوده است؛ ولی در یک ترجمه بعدی (به شماره «ضمیمه ۶۵۲» ورق ۱۳۹ ب، فهرست ریو) نام او چنین است: بسب رای ابن هر کربداس کایتها، از شهر قنوج.

(۱) خان بهادر شیخ عبدالقادر سرفراز، فهرست تشریحی نسخه‌های عربی، دری و اردو در کتابخانه

ترجمه منشور منظوم دیگری به امرا کبریه دست عبدالقادر بدایونی با کمک یک برهمن دانشور در سال ۹۸۲ هجری به عنوان «خردانزا» که تاریخ نگارش آن را نشان میدهد انجام یافت. نسخه تجدید نظر شده بی توسط بدایونی در سال ۱۰۰۳ هجری نگاشته شد. تحریر دیگری به عنوان «گل افشان» در خلاصه التواریخ ذکر گردیده است.

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

۲۶ - کلیله و دمنه (۲) که در اروپا به نام «فیلهای پیل پای» یا «فیلهای بید پای» (۳) یاد میشود از باستانی ترین مجموعه های فیلیها (داستانهای حیوانات) و قصه هاست و منشا آن پنچا تنترا (پنج بخش) اثر معروف سنسکریت است. شاید هیچ نوشته بشری چنین سابقه تاریخی درخشان و شهرت دوامدار را نصیب نشده باشد.

(۱) اصل هندی آن توسط برهمنی ویشنوی به نام ویشنو شرما نگاشته شد. در هندوستان تحریر های مختلفی ازین کتاب وجود داشته که قدیمترین بازمانده متن اصلی آن به نام تنترا کهیا یکا Tantrakhyayika به معنای «مجموعه داستانها» که به صورت تعلیمی درآمده، یاد میشود که گویا در سال ۲۰۰ پیش از میلاد در کشمیر تالیف شده است. بیشتر این روایت در کشمیر، زادگاه ادبیات تمثیلی هند، مورد علاقه بوده است. (۴) و به قرار گفته هرقل، شاید در حدود ۳۰۰ میلادی کتابت شده باشد. این متن راج. هرقل، پیدا کرد و از سنسکریت ترجمه نمود و با مقدمه و یادداشتها در دو جلد در لایپزیگ و براین در سال ۱۹۰۹ انتشار داد. (۵) عمین متن توسط فرانک ایگرتون استاد پوهنتون پنسیلوا نیای امریکا اصلاح گردید. (۶) تحریر دوم متن اصلی، پنچا تنترا نام دارد

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

(۲) عنوان پنچا تنترای هندی است که از تغییر و تحریف نامهای سنسکریت دو شکل که قهرمانهای داستان اول کتاب: نفاق دوستان - همان باب الاسد والثور ترجمه و تحریر دری، اند

یعنی که تکه Karataka و دمنه تکه Damanaka (در ترجمه قدیم سر یانی کلیمک Kalilag و دمنگ Damrag) به میان آمده است. (مقامفانده حر و فا کسانت دار لاتینی در مطبعه موجود نیست.)

(۳) بید پای، بی پای، پیل پای نام مؤلف کلیله و دمنه، در عربی Bidba بید با یا Bidbah بید باه، در تحریر سر یانی از روی ترجمه پهلوی Bidug یا Bidwag. قول تیمودور بنفی و همچنین به قول اندوشکهر استاد هند شناسی و سنسکریت در پوهنتون تهران، این کلمه شکل تحریف شده کلمه ویدیا پتی Vidyapati سنسکریت است به معنای مرد دانایان.

(۴) مقدمه ترجمه جدید دری پنچا تنترا توسط اندوشیکهر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، ص ۶.

(۵) دایرة المعارف اسلام، ج ۲ (چاپ اول ۱۹۲۷) ص ۶۹۳.

(۶) اندوشیکهر، همان صفحه.

(دیده شود: هرقل، پنجا تنترا، سلسله آثار شرقی هاروارد، مجلد های ۱۱ - ۱۳) که در هندوستان کتاب مشهوری است و تحریر های بیشمار آن در آن جا وجود دارد.

ح. ک. ل. کوز گارتن متن غیر انتقادی و آمیخته بی از آن را درین در سال ۱۸۳۸ منتشر کرد که ترجمه تیودور بنفی: پنجا تنترا، فیلهای هندی، ترجمه از سنسکریت با مقدمه و یاد داشتهادر دو جلد، لا یبز یک ۱۸۵۹، مبتنی بر آن است. در مقدمه ابن اثر، تاریخ سیر و انتقال موضوعهای ادبی هندی به اروپا نخستین بار به طور کامل بررسی شده.

(۲) یک ترجمه نسبتاً قدیمتر پنجا تنترا از متن سنسکریت به بهلوی به فرمان خسرو انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م.) به دست طبیب او بر زویه که وی را بدین مقصود به هند فرستاده بود انجام یافت. این ترجمه با افزودن فیلهایی از دیگر منابع هندی، بر حجم تر گردانیده شد. از جمله آنها سه فصل نخست (فصلهای ۱۱ - ۱۳ در چاپ دو ساسی de Sacy) از بخش دوازدهم سها بهارته گرفته شده؛ پنج فصل دیگر (فصلهای ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸ در چاپ دو ساسی، و داستان پادشاه موشان که در چاپ دو ساسی نیست) در ادبیات هندی تا کنون دو باره دیده نشده؛ اگر چه دلیلی موجود نیست که در باره اصل هندی آنها شک کنیم. در ترجمه برزو به پیشگفتاری در باب شرح حال این طبیب که به نظر میرسد توسط بزرگمهر وزیر به جهت بزرگداشت برزو به نگارش یافته، درج گردیده است (دیده شود: ترجمه و شرح تیودور نولدکه، شتراسبو رگ ۱۹۱۲).

(۳) ترجمه قدیم سریانی. ترجمه بهلوی بر زویه موجود نیست و در حدود ۵۸۰ میلادی توسط کشیشی به نام بوذیا بود Bud یا Bodh به سریانی ترجمه شد. تنها یک نسخه خطی این ترجمه وجود دارد که از صومعه زفران در ماردین، به دست آمد و سپس به کتابخانه اسقف موصل انتقال یافت و بعداً در پاریس به ملکیت گرافین در آمد. از یک نسخه ناقص این ترجمه که سوسین باخود آورده بود، گوستاف بیکل نخستین چاپ آن را با متن سریانی و ترجمه آلمانی، با مقدمه بنفی، در لا یبز یک ۱۸۷۶، انتشار داد. پسائترف، شولتس توانست متن قابل اعتماد تری بر مبنای سه نسخه جدیدی که ادوارد زاخا و شرقشناس نامدار در موصل پیدا کرده بود (۲) و در فهرست کتابخانه شاهی برلین معرفی کرد (۳) تهیه کند. این متن را با ترجمه آلمانی در سال ۱۹۱۱ در برلین منتشر ساخت.

(۴) ترجمه عربی. در حدود سه قرن بعد، عبدالله بن المقفع (متوفی ۷۵۹ م.) ترجمه بهلوی بر زویه

(۱) دایرة المعارف اسلام، ایضاً.

(۲) دکتور مشکور، مقایسه اجمالی پنجا تنترا، در ترجمه اندوشیکهر، ص ۲۱۲.

را به عربی برگرداند؛ مقدمه بی برآن افزود و مقدمه برزویه را نیز در ترجمه داخل کرد. فصلی را در باره «پایان کار دمنه» (فصل ۶ ترجمه دوساسی) نیز افزوده است که حس عدالت خواهی را با مجازات خاین، اقناع میکند؛ و ظاهر آن فصل «راغب و مهمان» (فصل ۱، دوساسی) را نیز زیاد کرده است. ترجمه ابن المقفع اصلاً اثر ادبی متوجه به سبک عالی و ممتاز بود که به منظور سنجشهای نقد ادبی به وجود آمده بود؛ اما از جهت چگونگی موضوع، این کتاب به زودی شهرت فراوان یافت و بدین سبب در نقل و ترجمه ها، بسیار تصرف در آن رخ داد. حتی نقل قول های متعدد این قتیبه در «عیون الاخبار» با متن ابن المقفع، کلمه به کلمه مطابقت نمیکند. تاریخ همه نسخه های خطی متعدد آن، بسیار متاخر است. چاپ سلوستر دوساسی (کلیمه و دمنه یا فیلهای بیدهای، پاریس ۱۸۱۶) بر اساس نسخه خطی نامعتبر و با تصحیحاتی دلخواه از روی نسخه های خطی دیگر، صورت گرفته (دید: شود: نولد که در صفحه ۶۷۶، سال ۱۸۸۳، *Gottinger Gelehrte Anz.*) در متن دوساسی، پیش از مقدمه ابن المقفع، پیشگفتار جدیدی نوشته شده که ناشناخته بی به نام بهنود بن سحوان یا علی بن الشاه الفارسی آورده شده که در آن شرحی در باب سرگذشت کتاب در هندوستان درج گردیده و هم چنان گزارشی که گفته میشود توسط بزرگمهر درباره اعزام برزویه به هند برای آوردن کتاب، نگارش یافته؛ در نسخه های خطی متعدد دیگر، پس از این پیشگفتار، داستان دیگری راجع به این که برزویه برای آوردن گیاه اعجاز آمیز فرستاده شده بود آورده شده...

در حالی که چاپهای متعدد شرقی از روی چاپ دوساسی صورت گرفته؛ ا. ن. طباره *Tabbara* در کتاب (کلیمه و دمنه، تحریر عربی، بیروت ۱۳۲۲-۱۹۰۳) ادعا کرد که منبع جدیدی را برای انتقاد و تحقیق متن شناسی کلیمه و دمنه کشف کرده است؛ اما نسخه خطی مورد استفاده او (متعلق به سال ۱۰۸۰-۱۶۷۵) بسیار جدید است و مواد تازه بی راد در دسترس گذاشته نمیتواند. از سوی دیگر، ل. شیخو در دیرالشیر لبنان نسخه خطی با ارزشی مورخ ۷۴۹-۱۳۳۹ را یافت و آن را با چاپ خوب منتشر ساخت؛ (تحریر عربی کلیمه و دمنه، بیروت، ۱۹۰۵). پرو کلمان معرفی کننده کلیمه و دمنه در جلد دوم دایرة المعارف اسلام، میگوید که چاپ جدید خلیل الیازجی (ایضاً، ۱۹۰۸) را ندیده است؛ چاپ سلیم ابراهیم صادر و شاهین عطیه (ایضاً، ۱۹۱۰) برای استفاده مکاتب صورت گرفته. ترجمه های جدید اروپایی متن چاپ دوساسی توسط هرقل (همان اثر، ص ۳۹۳) معرفی شده؛ به اینها میتوان ترجمه اتالیابی سورینو را افزود؛ (م. سورینو، تحریر عربی کلیمه و دمنه، سان ریمو، ۱۹۱۰).

(۵) ترجمه های منظوم عربی. ترجمه ابن المقفع سه باره شعر عربی تحریر شده. منظومه اول توسط یکی از همعصران جوان او، ابان لاقی (۷۵۰-۸۱۵ م.) سروده شد. این ترجمه موجود نیست

(۱) ؛ از چارده هزار بیت آن فقط ۷۶ بیت مانده است (۲)؛ ولی با توجه به آن و بر سبب متن ابن المقفع در حدود ۱۱۰۰ میلادی، ابن الهباریه (۳) در مدت ده روز آنرا با بیانی ظریف و سلیس به عنوان «نتایج الفطنه فی نظم کلمله و دستنه» منظوم ساخت. این منظومه در زمینی در سال ۱۳۱۷ چاپ سنگی شده. ترجمه منظوم سوم به عنوان در الحکم فی امثال الهند و العجم توسط عبد المؤمن بن الحسن بن الحسین الصفغانی در مدت هشتاد روز در ۲ جمادی الاول ۶۳۰ (۱۵ نوامبر ۱۲۳۲) تکمیل شد. تنها يك نسخه خطی آن در ویانا موجود است. (۴)

(۶) ترجمه بعدی سریانی. در قرن دهم یا یازدهم (۵) یک کشیش مسیحی، متن عربی ابن المقفع را به سریانی ترجمه کرد و کوشید که بدین ترجمه رنگ و طعم مسیحی بدهد و بنا بر این، اشعار متن اصلی هندی را که قبلاً در ترجمه پهلوی، بسیار تغییر داده شده بود؛ به شکل مو عظه‌های اخلاقی دراز و خسته کن و سلال آور، بسط و تفصیل داد. در ترجمه نیز اشتباهاتی را مرتکب شده است؛ اما از آن جهت که متن مورد استفاده او، نسبت به اکثر نسخه‌های خطی، به متن اصلی بسیار نزدیک است، این ترجمه با وجود نواقص آن، برای انتقاد و تحقیق متن شناسی، ارزش قابل توجه دارد. (۶) این ترجمه را ویلهلم رایت استاد عالی‌قدر زبا نه‌های ساسی در بو هنتون 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 و دمنه»، ترجمه شده از عربی به سریانی، در سال ۱۸۸۳ به طبع رسا نید و ترجمه انگلیسی آن را کیت فاکنر در ۱۸۸۵ در لندن چاپ کرد. (۷)

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

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

(۳) در مقدمه ایندوشیکهر، این نام به شکل محمد بن اسهاریه آمده است.

نام کامل او: نظام الدین محمد بن الهباریه است که در سال ۵۰۹ هجری وفات یافته است.

(۴) ایندوشیکهر تاریخ این ترجمه را ۱۲۳۲ ه.ق ذکر کرده و در غلطنامه کتاب هم تذکری

نیست. تعداد ابیات ترجمه را نه هزار بیت گفته و ترجمه‌های منظوم ذیل را نیز نام برد. است:

الف) ترجمه عبدالله بن هلال الاهوازی، ب) ترجمه دیگر از علی بن داود، ج) ترجمه حسن

بن احمد الفقاش.

(۵) دکتور مشکور (همض، ص ۲۱۳) قرن یازدهم یا دوازدهم، نوشته است.

(۶) دایرة المعارف اسلام، ج ۲، ص ۲۱.

(۷) دکتور مشکور، همض، ص ۲۱۳ - ۲۱۴. در دایرة المعارف اسلام، ج ۲، جای

چاپ نسخه رایت (لندن)، و محل طبع ترجمه فاکنر (کمبریج) گفته شده.

از کلیله . این ترجمه در قرن نهم به عمل آمده و کشیش عالی مقام آسوری توماس اودو که اسقف کلدانیان اورسیه (رضائیه) بود ؛ آن را از روی ترجمه عربی ابن المقفع به سریانی جمله بد یا زبان آسوری آورده و در ۱۸۹۵ میلادی در شهر موصل به طبع رسانیده است . این کتاب در ۱۵ باب است و به رسم الخط نستعلیق یا سریانی شرقی و با چاپ سنگی در مطبعه آباء دوسی فی کن به قطع جیبی چاپ شده است . (۱)

(۷) ترجمه های منشور و منظوم دری . به قول فردوسی در شاهنامه ، ترجمه ابن مقفع در زبان نصر بن احمد سامانی (۹۱۳-۹۳۳ 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 ۳۰۳-۹۱۶ م.) آن را به نظم دری در آورد که از آن تنها ۱۶ بیت در لغت فرس اسدی نقل شده است . (۵)

ترجمه ابن المقفع محتملاً پس از سال ۵۳۹ - ۱۱۳۳ م. (دهله شود ؛ چارلز ریو فهرست نسخه های خطی دری در موزیم بریتانیا صص ۷۳۵-۷۳۶) توسط نظام الدین ابو المعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید ، به نثر دری ترجمه شد و او کتاب را به بهرام شاه غزنوی اهدا کرد . نصرالله در مقدمه جدیدی میگوید که کتاب را به شکل کامل ، به شمول کلمات قصار آن که در نظرش مخصوصاً ارزشمند بوده ، با تمام آرایشهای نثر فنی و مصنوع ، ترجمه کرده و تنها مقدمه برزویه را به نثر عادی آورده است زیرا سبک مصنوع و متکلف با موضوع آن سازگار نمیتوانست باشد .

(۱) دکنور مشکور ، ایضاً ، ص ۲۱۳ .

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

(۳) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

به استناد متن مقدمه شاهنامه ابو منصور ، این ترجمه به دست خود ابوالفضل بلعمی صورت گرفت و از فحوای عبارت آن مقدمه برمی آید که ترجمه تکمیل شده بوده است . (۴) به استناد کتاب «افغانستان» (کابل : آریانا دایرة المعارف ، میزان ۱۳۳۳ ، ص

۱۷۳) «وفات رودکی به اصح اقوال سال ۳۲۹ است .» مطابق ۹۳۸ میلادی

(۵) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ . به قول ایندوشیکهر (ص ۲) «ترجمه منظوم رودکی

تکمیل نشده است ؛ ولی از مقدمه شاهنامه ابو منصور استفاده میشود که این ترجمه نیز

به پایان رسیده است .

ترجمه منظوم این کتاب توسط احمد بن محمود الطوسی قاضی یکی از معاصران جلال الدین روسی [بلخی] ، که پیش از حمله تاتار از شهر خویش طوس فرار کرده بود، در قونیه صورت گرفت و به سلطان عزالدین کیکاوس (۶۴۳-۶۶۲ مطابق ۱۲۴۴-۱۲۶۳ میلادی) اهدا شد که احتمالاً بر اساس ترجمه نصرالله انجام یافته؛ گرچه وی در هیچ جای منظومه اش، این مطلب را ذکر نکرده؛ دیده شود: ریو، فهرست... ص ۵۸۲؛ ادوارد براون، تاریخ ادبیات فارسی در عهد 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 ۱۵۰۳ میلادی) خطیب دربار حسین بایقرا انجام یافت و به اوتخار احمد سهیلی وزیر سلطان حسین بایقرا، نام آن را «انوار سهیلی» گذاشت. وی اعتراف میکند که نثر مشکل و مصنوع و پرتکلف نصرالله را بازتحریر جدید، آسان تر ساخته است؛ اما در حقیقت، او همچون مرکبی مصنوع تر و مطمئن تر ایجاد کرد «پراز اغراقهای بیهوده، کلمه های مهجور، اوصاف و زهوت ناچیز و میان خالی، تشبیهات دارای وجوه همانندی بسیار دور و میانغده های عاری از لطف و ظرافت که از بدترین سبک نو پسندگان نثر مصنوع و مشکل که با حمایت تیمور یان به شهرت زیاد رسیدند، نماینده گی تام و کامل میکنند.» (براون، تاریخ ادبی فارسی، ج ۲، ص ۳۵۲؛ ایضاً، ص ۵۰۳) اما از آن جا که این سبک مخصوصاً در هند، تا آستانه دوره 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 ما مورین انگلستان در هندوستان، استعمال میشد و مکرراً در هند و فارس، چاپ سنگی و حروفی شد؛ به ابعدهای متعدد هندی و به زبانهای پشتو، گرجی و همه زبانهای عمده اروپا ترجمه شد. واعظ کاشفی چارسده این متفع را یکسو گذاشته و مقدمه جدیدی را از منبع نا شناخته بی، جانشین آنها گردانیده؛ دوساسی تصور میکند که در این مقدمه، «جا وید ان خرد» قدیمتر را می با هم که الطرطوسی در کتاب سراج الملوک خویش (چاپ بولاق ۱۲۸۹) از آن استفاده میکرد.

در این مقدمه، بیان شده که هما یون سال امپراتور چین میخواستند که از قاج و تخت، کناره گیری کند؛ وزیر برای واداشتن امپراتور به ترک این اندیشه

(۱) به بخش ترجمه های آثار حکایتی دری، شماره ۳ «انوار سهیلی» مراجعه شود. در آن جایکه چاپ کامل اروپایی متن دری انوار سهیلی معرفی شده که تا ریح طبع آن، بیشتر از قاری ریحی است که در جلد دوم دایرة المعارف اسلام ذکر گردیده.

به او میگوید که چگونه در بشلیم پادشاه هند بر اثر خوابی، به سفارشی راهنمایی میشود و در آن جا پیر مردی گنجی را در اختیار او میکند. دابشلیم از آن گنج، تنها وصیت نامه هوشنگ را که محتوی چارده قطعه نصیحت برای فرمانروایان است، میگیرد و باین اوراق به سیلون [سرانديپ] میرود که در آنجا بر همین به نام بیدهای باطله‌ای (۱) هر يك از این نصیحت‌ها را بوسیله حکا ببتها توضیح میکنند و این چارده نصیحت تشریح شده با حکایات، فصلهای کتاب را به وجود می‌آورد.

ناخوشایندی بیک مصنوع و متکلف انوار سهیلی، جلال‌الدین اکبر امیر اتور هند (۱۵۵۶-۱۶۰۵ میلادی) را واداشت که وزیرش ابوالفضل را به تهیه 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 مقدمه‌های ابن مقفع و بر زویه در آن درج گردیده. این کتاب هنوز چاپ نشده (۲) اما ترجمه هندوستانی [اردو] آن بنام «خرد افروز» که توسط حفیظ‌الدین صورت گرفته، به کوشش ت. روبک (کلکته ۱۸۱۵) و به اهتمام ایست و یک (هرتفورد ۱۸۵۷ و لندن ۱۸۶۷) به طبع رسیده است. (۸) ترجمه‌های ترکی. ترجمه ابن المقفع از روی ترجمه نصرالله، دو بار به ترکی شرقی ترجمه شده است (دیدمشود: نسخه خطی درسدن در فهرست نسخه‌های خطی شرقی فلاپشرون نسخه خطی موزنخ در کتاب اوامر).

ترجمه نصرالله به ترکی قدیم عثمانی (نه به ترکی شرقی، آن زمان که هرقل، ص ۴۰۷، میگوید، بر اساس گفته نسبتاً اشتباه آو رهرمان آته) توسط مسعود، برای عمر بیگ شاهزاده آیدین (متوفی ۷۵۰ سطا بق ۱۳۴۹) ترجمه شد (یک نسخه خطی آن در کتابخانه بودلین به شماره «مارش ۱۸» وجود دارد. این ترجمه منشور توسط شاعر ناشناخته بی به نظم آورده شده و به سلطان براد اول (۷۶۱-۷۹۲ مطابق ۱۳۵۹-۱۳۸۹ میلادی) اهدا گردیده؛ تنها تقریباً نیمی از آن در یک نسخه خطی باقی مانده است. یک تحریر ترکی عثمانی جدید ترکیه با بیست پیش از سال ۹۵۵ (۱۵۳۸) صورت گرفته باشد در کتابخانه بودلین به شماره «مارش ۶۱» موجود است.

(۱) اصل جمله در انوار سهیلی (چاپ برلین، ص ۴۰) چنین است: «اورا بیدهای خوانند یعنی طبیب سهربان و از بعضی اکابر هند اجتماع افتاد که نام او پهل‌های است که به هندی هتیهات خوانند و او مردی بود بر مدارج دانش ترقی نموده...» (۲) به قرار گفته دکتور محمد جعفر مجتوب (در باره کلیله و دمنه، 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 و آن را به سلطان سلیمان اول (۱۵۱۲ - ۱۵۲۰) اهدا کرد که چندین مرتبه در بولاق و استانبول چاپ شده. از ترجمه های گوناگون همایون نامه، بهترین آن، ترجمه فرانسوی گسالان است که پس از مرگ وی به کوشش گولت Gueulette در پاریس به سال ۱۷۲۳ انتشار یافت. همایون نامه توسط Gonggrijp گونگریپ به زبان سلاویایی ترجمه شد (باتاویا، ۱۸۶۶) و ترجمه سلاویایی باعث ایجاد ترجمه و تقلید جاوایی توسط کراما پرا ویرا Kramaprawira گردید که این اثر به وسیله شاعر گنا می به شعر جاوایی درآورده شد. تکالیف و تصنیح بیان که در همایون نامه به مشتراز انوار سهیلی است سفتی یحیی انندی (متوفی ۱۱۳۹ مطابق ۱۷۲۶ هنگامی که قاضی قاهره بود) را واداشت که خلاصه بی ماده 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 و فرغانه برحسب خاتمه کتاب، پایه زبان ترکستان و فرغانه به قرار عنوان کتاب) ترجمه شد؛ و مشوق ترجمه آن را با خط سیرزا هاشم خجندی، طبق خاتمه کتاب در سال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) چاپ سنگی کرد و مطابق عنوان، این کتاب در سال ۱۸۹۳ انتشار یافت.

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

(۹) ترجمه مغلی. ترجمه مغلی که ملک افتخارالدین محمد بن ابی نصر، از اخلاف محمد بکری، در قزوین آماده ساخت؛ از میان رفته است (دیدم شود: تاریخ گزیده از حمد الله مستوفی، تدوین براون، انتشارات گیب، صص ۸۴۴ - ۸۴۵، ترجمه صص ۲۳۳؛ براون، تاریخ ادبیات فارسی در عهد تاتار، صص ۹۳؛ و نیز همبرورگک شتال در ژورنال ایشیاتیک، سلسله سوم، ۱، ۵۸۰). این مطلب در کشف الظنون حاجی خلیفه (۲۳۹، ۵) که ترجمه ترکیبی (لغة الترك) را به سلف، یعنی محمد بکری (دیدم شود: دو ساسی Not et.؛ همان اثر، صص ۲۴۳ که متوجه گفته صحیح فن هم نشده) نسبت میدهد، بخشوش شده است. از آن جا که فلوگل به غلط چنین ترجمه کرده: «به زبان تاتاری

«in linguam Tatarorum» هرتل (ص ۳۱۳) به غلط این ترجمه تاتاری را با ترجمه ذکر شده ترکی قازان (که به نام تاتار هم یاد میشود) یکی میدانند.

(۱۰) ترجمه حبشی (Ethiopic). یک تحریر ایتیوپیک که یقیناً بر مبنای متنی مصری از ترجمه

عربی ابن المقفع صورت گرفته و در مصر بوده، نیز از میان رفته است. این مطلب مربوط به ترجمه حبشی، در اثری که در سال ۱۵۸۲ نگارش یافته، ذکر شده است (دیده شود: راهت، فهرست نسخه های خطی ایتیوپیک در موزیم بریتانیا، ص ۸۲؛ ب، نولدکه، همان اثر ۱۸۸۳، ص ۶۷۶، یاد داشت ۵).

(۱۱) ترجمه عبری و ترجمه های قدیم اروپایی. در آغاز قرن دوازدهم شخصی به نام رابی جوئیل،

ترجمه ابن المقفع را از نسخه خطی ارزشمندی به عبری ترجمه کرد که آن نسخه، داستان ساخته گی برزو به ودود استان معمول دیگر را در آن نسخه: (ماه بخوار و مرغابی و رو باه)، (فاخته و ماه بخوار) احتوا میکنند. از این نسخه یگانه که شروع آن بسیار صدمه دیده است، ج. در نیورک این ترجمه

را یکجا با ترجمه جیکوب ب. الیزر از قرن سیزدهم (تحریرهای عبری کتاب کلبله و دمنه، پاریس،

۱۸۸۱) انتشار داد. ترجمه جیکوب بر مبنای متنی مشا به به متن مورد استفا ده جوئیل، صورت

گرفته؛ ولی ترجمه بسیار آزاد در نشر مسجع ظریف و عالی و نباشته از تعبیرهای انجیلی است.

سه ترجمه رابی جوئیل، توسط «جان از کاپوا» برای کاردینال اورسینوس در بین سالهای ۱۲۶۳ و

۱۲۷۸ به لاتین ترجمه شد. به استثنای یک ترجمه اسپانیایی قدیم که بر همان متن مورد استفاده

رابی جوئیل، مبتنی است و بیشتر از ترجمه «جان از کاپوا» مورد اعتماد است (دیده شود: کلیفورد

ک. ال، تحریر قدیم اسپانیایی کلبله و دیکنه، پاریس، ۱۹۰۶) تمام ترجمه های بعدی به زبانهای

اروپای غربی، و به استثنای ترجمه های کاسلا جدید، بر اساس ترجمه لاتینی «جان از کاپوا» انجام

یافته است (دیده شود: چوونین، ص ۵۹ - ۷۲؛ هرتل، ص ۳۶۶ - ۳۰۰).

(۱۲) ترجمه یونانی. در اواخر قرن یازدهم، سیحون پسرست ترجمه ابن المقفع را به صورت

نسبتاً آزاد به یونانی ترجمه کرد. این ترجمه از روی نسخه خطی که تا آن وقت از اضافات بعدی

عاری بود ولی فصل «پادشاه سوشان و وزیران او» را احتوا میکرد، صورت گرفت (دیده شود: تحریر

یونانی کتاب کلبله و دمنه، انتشارات انجمن آسپایی ایتالیا، ج ۲، ۱۸۸۹). این ترجمه سه مرتبه

لاتین و جرمنی و همچنین به زبانهای متعدد سلووا نیک ترجمه شد. (۱)

(۱۳) ترجمه دری هیتوهد پشه. تحریر بعدی سنسکریت پنچا تنتر است که حتی شهرت

(۱) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

پنجاه تنتر را نیز در هند تحت الشعاع قرار داده است. این متن در ۱۳۰۰ میلادی به وسیله شخصی به نام نارایان بهات تحریر شده است. این شخص در دوره حکومت دهاوال چاند را که حکمران بنگال بوده است سیزده سالگی وی این نسخه را از پنجاه تنترا و منابع دیگر مانند کامانداکی فستی سارا گرد آورده است. هیتوپدیش به جای پنج فصل، فقط دارای چهار فصل می باشد و تنظیم کتاب به کلی با پنجاه تنترا فرق دارد؛ به حیث مثال: فصل اول به جای اینکه با داستان دوست از دست دادن آغاز گردد با عکس آن که کسب دوست می باشد آغاز میگردد.

آخرین فصلهای این اثر در باره جنگ و صلح گماشته شده است، گویا مؤلف از متن روایت جنوبی پنجاه تنترا استفاده بسیار کرده است. طبق آنچه از مقدمه این متن برمی آید، برای تعلیم فرزندان شاه سوردشن که در پنتالی پوتره، پتله سرورزی، سلطنت میکرده تا لیف شده. سبک ساده این متن، سبب شهرت فراوان آن است (۱).

هیتوپدیش به احتمال در زمان اکبر توسط شخصی به نام تاج الدین به عنوان مفرح القلوب، به صورت بسیار آزاد به فارسی ترجمه شد و سپس این ترجمه توسط مواف بلند مرتبه هندوستانی میر بهادر علی حسینی در سال ۱۲۱۷ (۱۸۰۳ میلادی) به زبان مادریش گزارش یافت (دیده شود: گار سین دو تاسی، تاریخ ادبیات هندوئی یا هندوستانی، ج ۱، ص ۶۰۹). این ترجمه یک سال بعد به کوشش جان چیل کر بست در کلکته (۱۸۰۳) انتشار یافت. (۲)

در اینجا، این نکته را نیز باید افزود که تحریر دیگری از پنجاه تنترا به نام کتا سریت ساگر ایجاد شده در کشمیر، به تشویق سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۸۲۳ - ۸۷۵ مطابق ۱۳۲۰ - ۱۳۷۰ میلادی) به درسی ترجمه شد که شاید نسخه بی از آن باقی نمانده باشد. این ترجمه در کتا سریت ساگر، به فرمان امپراتور اکبر (۹۶۳ - ۱۰۱۴ - برابر با ۱۵۵۶ - ۱۶۰۵ میلادی) توسط مصطفی خاقداد عباسی به عنوان «دریای اسمار» به درسی ساد، تری، بازنگاری شد. یگانه نسخه خطی ناقص آن توسط دکتور سید امیر حسن عابدی استاد درسی پوهنتون دهلی و دکتور تارا چند، در کتابخانه مرکزی دولتی حیدرآباد (به شماره ۲۶۴۲) کشف و معرفی شد. (۲)

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

(۱) ایندوشیکهر، صص ۸-۹

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲، ۰۲

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

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

ترجمه های دیگر، بدینقرار است :

به فرانسوی توسط گادن ۱۷۸۹ و ۱۷۹۱؛ سملی ۱۸۳۴؛ شارل دوفری مری، پاریس ۱۸۵۸
بایاداشتهای تاریخ و جغرافیای و ادبی و پیشگفتار چهل و هفت صفحه بی مترجم توسط؛ رنتسرتوسن
بایشگفتار از کنتس دونوای شاعره نامدار فرانسوی، ۱۹۱۳ .

به المانی توسط شومل ۱۷۵۷؛ دورن ۱۸۲۸؛ ولف ۱۸۳۱؛ گراف ۱۸۳۶؛ نیسیلمان، برلین

۱۸۶۳ .

به انگلیسی از سولیوان ۱۷۷۳ (۱) ، و ترجمه گلاوین یکجا با متن دری، کلکته ۱۸۰۶
۱۸۰۹؛ دوسولین ۱۸۰۷؛ راس ۱۸۲۳؛ (۲) ادوارد ایست ویک؛ نخستین ترجمه به نثر و شعر
با ۱۵ صفحه پیشگفتار مترجم و شرح زندگی مولف از آنشکده آذر در ۸ صفحه؛ چاپ هر تفور د،
سپتمبر ۱۸۵۲ - ایست ویک استاد زبانهای شرقی در مرتن کالج آکسفورد؛ عضو انجمنهای آسیای
پاریس و بمبئی و کتابدار ایست اندیا کالج وده و این ترجمه را با صفحه عنوان سزین با عنوان دری
(گلستان شیخ سعدی شیرازی)؛ یک صفحه سیناتور؛ صفحه تذهیب شده دیگر به شکل شرقی؛ شروع
گلستان با سر صفحه تذهیب کاری و یک صفحه سیناتور در آخر؛ چاپ کرده است؛ جان پلاتس
لندن ۱۸۷۳ مشخصات نسخه بی که من دیده ام چنین است: گلستان، ترجمه از روی نسخه بی
تجدید نظر شده بایاداشتهای و شرح حال شاعر در ۲ صفحه و سر صفحه پیشگفتار توسط جان
پلاتس سابق سفیر تعلیمات عمومی در ولایات مرکزی هند؛ لندن ۱۸۸۹؛ وینفیلد، متن
دری با ترجمه و یادداشتهای؛ لندن ۱۸۸۰؛ ادوارد آرنولد؛ ۱۸۹۹ .

ترجمه هولندی به وسیله بیبرستن کازیمرسکی؛ پاریس ۱۸۷۶ .

ترجمه اتالوایی به دست جراردو دوونستنس؛ نا پل ۱۸۷۳ .

ترجمه اردو توسط میر شیرعلی افسوس تحت راهنمایی جان جیل کریست (باغ اردو)؛ کلکته

(۱۸۰۲) (۳)

دو ترجمه جدید انگلیسی؛ طبی «فهرست کتابهای چاپی دری در کتابخانه انجمن آسیای

بنگال (تدوین مولوی مطیع الرحمان - معاون کتابدار انجمن آسیایی؛ کلکته؛ ۱۹۶۷)؛ اینهاست :

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

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲؛

(۳) ایضاً

پادشاهان و گدایان، ترجمه انگلیسی دو فصل اول گلستان سعدی توسط ا. ج. آربری لندن: کتابفروشی لوزاک ۱۹۳۵.

گلستان ترجمه ادوارد رهامت سک تدوین و پیشگفتار و. ج. آرچر با مقدمه ج. م. ویکنر لندن: جارج الن و انوین ۱۹۶۱.

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

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

«گلستان سعدی اولین کتابی است که از ادبیات دری کلاسیک به زبان رومانیایی به وسیله اتاد گیورگه پویسکو و چوکیو کانل ترجمه شد و در سال ۱۹۰۵ در شهر پلویشت به چاپ رسید. این ترجمه کامل طوری که خود ترجمه یادآور شده از زبان اصلی صورت گرفته است. با همه قصوری که در ترجمه از لحاظ هنری به عمل آمده، انتشار آن نقطه عطفی است برای شناخت مستقیم ادبیات دری در رومانیای.

جارج دان شاعر رومانیایی بعد از گذشت نیم قرن، گلستان سعدی را با استفاده از ترجمه پویسکو و چوکیو کانل در دو چاپ منتشر کرد. چاپ نخست (سعدی باغ گل «گلستان» بخارست ۱۹۵۹) فقط شامل بعضی از مقالات گلستان است و مقدمه آن نوشته رستم علی برف شرق شناس روس می باشد.

دومین ترجمه گلستان سعدی (باغ گل) بخارست ۱۹۶۳، در سلسله انتشارات «کتابخانه برای همه» «کتابهای جیبی» در تیراژ زیادی به طبع رسید. این چاپ متن کامل و ترجمه تجدید نظر شده گلستان را بر اساس ترجمه دقیق روسی «آن» منتشر شده در سلسله انتشارات آکادمی علوم شوروی مسکو سال ۱۹۵۹ به دست می دهد. مقدمه کوتاه این ترجمه به قلم آکادیمه سین تو دورویانو (۱۸۹۷-۱۹۶۳) زیبانش متخصص تاریخ ادبیات، فیلسوف و نویسنده رومانیایی است. دقت ترجمه دو-بین چاپ هیچ گونه شکمی برای ما باقی نمی گذارد که مترجم برگردان کتاب را فقط از زبان روسی انجام داده؛

مخصوصاً وی از حمایت کامل مترجم بی نظیر و مشهور زبان روسی والتین واسیلی یوانیز بر خوردار بوده

است. « (۲)

گلستان سعدی تصحیح متن علمی انتقادی ترجمه روسی با چهل و هشت صفحه مقدمه و با تعلیقات

(۱) دکتور یوسف حسین بکار، «ادب دری در کشورهای عربی» ترجمه دکتور جعفر شعار

مجله سخن شماره ۸۵ دوره ۲۳، تیر ۱۳۵۳ ص ۹۱۳ -

(۲) ویرویل باجا کو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست «ادبیات دری در رومانیای» ترجمه

محمد علی صوتی مجله «عنبر و مردم» شماره ۱۳۸، دوره ۱۳ بهمن ۱۳۵۳ ص ۳۳.

وحواشی به قلم رستم موسی اوغلی علی یف استیتوی خاورشناسی اکادمی علوم شوروی مسکو ۱۹۵۹؛ از بهترین و معتبرترین چاپهای متن دری گلستان و دقیقترین ترجمه روسی آن است.

«خانم وراستیوی نووا-کوپیچ کووا متولد ۱۹۱۸ قسمت‌هایی از گلستان سعدی را به زبان چکی ترجمه کرده است. موضوع اصلی تحقیق وی ادبیات فارسی قرن بیستم ایران و مخصوصاً ادبیات فارسی معاصر [سالهای اخیر قرن حاضر] است؛ ولی در ترجمه آثار کلاسیک نیز کارهای موفقانه بی انجام داده است. برگزیده بی از رباعیهای شاعران متصوف را در سال ۱۹۴۸ و سپس بخشهایی از گلستان و بوستان سعدی و داستان رودابه و زال را از شاهنامه فردوسی ترجمه کرد. گذشته از اینها وی سیاحتورهای کلاسیک را نیز مطالعه کرده و بهترین آثارشان دری زبان را در آن کتاب به چاپ رسانده و فصل «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 باقبایهای حیوانات آمیخته شده است در حدود اواخر قرن چهارم هجری توسط شهزاده طبرستان اسپهبد سرزبان پسر رستم پسر شروین به لهجه سحلی نو بسنده نگارش یافت. متن اصلی این اثر باقی نمانده است. در اثرهای ششم و هفتم، قرنهاي 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 مطی (ارسلطه) صورت پذیرفت (۲)، عنوان آن «روضه العقول» است و دو نسخه خطی آن در لیدن و پاریس وجود دارد (۳) مرزبان نامه سعدالدین و راویانی که بین سالهای ۶۰۷-۶۲۲ (برابر ۱۲۱۰-۱۲۲۵) نیز شده شهرت بیشتر یافته و به کوشش میرزا محمد قزوینی در سلسله انتشارات کتب 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 شرف معرمان و تسعین و خمسماه» (مقدمه سرزبان نامه به قلم محمد بن عبدالوهاب قزوینی).

۳- رجوع شود به فهرست نسخه‌های شرقی کتابخانه لیدن، ج ۱، ص ۳۵۳، تاریخ اتمام این نسخه، سال ۶۷۹ در سلطنت گیخسرو بن قلیج ارسلان از سلجوقیان آسیای صغیر، شماره نسخه پاریس (تکلمه فارسی ۸۹۸) و از آخر این نسخه چند ورق ناقص است، لهذا تاریخ اتمام آن معلوم نیست ولی از خط آن معلوم است که موخر از قرن هفتم هجری نیست. (حواشی مقدمه سرزبان نامه به قلم محمد قزوینی).

(۴) متن دری سرزبان نامه، به تصحیح و مقدمه و تحشیه محمد بن عبدالوهاب قزوینی، و با

گفتار شش صفحه‌ای ادوارد براون، چاپ لیدن (هالند) در سال ۱۹۰۹.

تحریر و اوینی توسط شخص ناشناخته ای، ترکی عثمانی ترجمه شده (یک نسخه مورخ ۸۳۸ مطابق ۱۳۳۳ آن در برلین است؛ دیده شود: پرچ، فهرست نسخه های خطی ترکی شماره ۳۳۳) این ترجمه ترکی توسط مترجم ناشناخته ای، به عربی برگردانیده شده (نسخه خطی برلین، دیده شود: اهلورت، فهرست نسخ خطی شماره ۸۳۷۲). ترجمه دوم عربی که به حواله فهرست نسخه های خطی گویا [از بلاد امان] (دیده شود: پرچ، نسخه های خطی عربی، شماره ۶۹۲) سبتهی رومش ترکی است، توسط ابن عرب شاه (۱) صورت گرفت، نسخه خطی دیگری از آن در پاریس است (دوسلان، فهرست، شماره ۳۵۲۳) که در سال ۱۲۷۸ در قاهره چاپ سنگی شده. همین مترجم، سپس ترجمه اش را دوباره با نثر مصنوع و افزایش داستانهای جدید نوشت و در کتاب «فاکهة الخلفاء و مفاخرة الظرفاء» خویش درج کرد.

ترجمه ترکی عثمانی که از تحریر و راوینی و هم چنان از روضة العقول زرا که گذر فصل دهم (آخرین فصل) «در بیان زیادت عمر و دوات و زندگانی کردن با دوست و دشمن» فرق دارد، به ترکی قازان توسط نویسنده ناشناخته ای، ای سایمان بیگ پسر محمد بیگ، ترجمه شد و در قازان به عنوان «کتاب دستور شاه فی حکایات پادشاهی» در سال ۱۸۳۳، انتشار یافت. (۲)

مرزبان نامه، ترجمه انگلیسی روین لیوی، استاد و منتون کمبریج، چاپ لندن، ۱۹۵۹.

۳۹- نصیحت الملوك اثر ابو حامد محمد بن محمد غزالی.

ترجمه انگلیسی با عنوان «کتاب پند و مشورت برای پادشاهان» توسط ف. ر. ج. بگلی (از وی متن دبی تدوین جلال عمایی و متن عربی کتابخانه ودلین تدوین ه. د. آیزاکس) با مقدمه و یادداشتها و اندکس، لندن: انتشارات پوهنتون دورهام، ۱۹۶۳.

۴۰- نه منظر ترجمه فرانسوی بارون اسکالیه، ژین، ۱۸۸۱، ۱۸۳+۱۶۵ صفحه. (۳)

پایان

(۱) چنان که در آخرین نسخه کتابخانه می پاریس معلوم میشود، مترجم آن شخصی است موسوم به شیخ شهاب الدین و محتمل است که سرادشهاب الدین احمد بن محمد بن عرب شاه معروف، متوفی در سنه ۸۵۳ مؤلف کتاب «فاکهة الخلفاء و مفاخرة الظرفاء» و کتاب «عجائب المقدورین نواب تیمور» باشد و موید این احتمال، آن است که دیباچه این مرزبان نامه عربی با دیباچه فاکهة الخلفاء تا ابعاد بعدی یکی است بدون کم و زیاد (مقدمه مرزبان نامه، قزوینی).

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(۳) بیابوکرافی ایران.

بمقام - بیت تذکار

پوهاند عبدالحی حبیبی

صدمین ساز علامه اقبال

خودی و بیخودی در اندیشه اقبال

اضطرابی نیست در پر واز شبانم زین چمن
گر تو هم از «خود» برون آیی با این عنوان برا

(بیدل)

سالم شرق عموماً اقبال را دوست دارند: افغانی و ایرانی و ترک و عرب درین ارادت مساوی اند. شاید برخی او را بسبب کلام لطیف و اشعار روح انگیزش که بزبان دری وارد و سروده دوست دارند و از خواندن سخنان شغوی او حظی برند. ولی اکثر مردم او را از آنرو پسندیده اند که دو کلام *ري يك سو زو -* گدازد لنواز و در روحانی هست و روحی دارد که در شعر هر شاعر و سخن هر گوینده بنظر نمی آید. اقبال تنها شاعر نبود، سرد مفکر و دانشمندی بود که شعر لطیف و بیان دلاویز را برای مطالب حیاتی گفتنی و در زندگی خود هدفی داشت و عمری را در آر زوی مستند بکمال سوز و گداز بسربرد:

نهان در سینۀ ما عالمی هست بخاک سادلی در دل غمی هست

از آن صهبای که جان ما بر فروخت هنوز زاندر سبوی ما نمی هست

برخی از دانشمندان و شعراء مسالك خاص و مسیری در شعر و سخن و تفکر او دارند که گاهی بجهان اسم باد میشود. طوریکه شاعر شیرین نوای فرانسه *الفرد د موسیه* را «شاعر اشک و غم» نامید. اندویا شو پنهور دانشمند المانی را «فیلسوف اراده» گفتند، اقبال را نیز «شاعر خودی و بیخودی» می نامیم. زیرا این مرد دانشمند های اندیشه و شاعری خود را برین دو شالوده افراشته و جان کلام او همین است. اقبال از تعالیم دانشمندان شرق و غرب و عالم اسلام بهره کافی داشت و نامور آن شعرو تصوف و تفکر اسلامی سازد ستانی و مولوی اساتید روحانی او بودند. وی بر-یرنطور تصوف نظر ژرفی افکنده و نیک و بد آنرا از اوایل عصر اسلامی تا کنون به نگاه ناقدانه دیده بود. بنابراین در اشعار و آثار فکری

خود میامد و موارد مفید آنرا ستود. ولی برخی از اختلاطها و تصحیفاتی را که از جنبه های منفی بدان رسیده مورد انتقاد و توضیح قرار داد.

مشرّب تصوف در مدت یک هزار سال اخیر دوره اسلامی از استانبول تا مجاری گنگا بر روح مسلمانان اثر خاصی داشته و مخصوصاً در سرزمین هند مدار تفکر و حیات تاملی و معنوی مسلمانان بود. صوفیان بزرگ از قبیل هجویری غزنوی و چشتی و شیخ احمد سجدد کابلی و غیره بر رو ان مردم حکم میراندند. ولی این مشرب در خلال قرون متوالیه با برخی از افکار منفی که سنا فی روح جهاد و سعی و عمل قرآنی بود سزج و آمیزش یافت و باین حالت امارتست که بیدل گفته بود.

در مزاج خلق، بیکاری هوس می نبرد

غافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

بقول مستشرق معروف اگناس گولدزیهر: تصوف هم مانند یکی از انظمة اجتماعی بشکل طرایق و طوایف در حیات عملی مردم تشکل کرد و از حوالی ۱۰۰۰ هـ ۷۷۰ م بود که جماعات صوفیان در صوامع و خانگاهها به تزیین و تقشف پرداختند، که درین انزوا و تحاشی از اجتماع لایه ها صریحاً تزیین و رهبانه مسیحی و نوافلاتونی دخالت داشت (۱) و از دوا حیه در تصوف اسلامی ظهور کرده بود: نخست از ناحیه تعبیدی در غلو اذکار و دیگر از ناحیه خلعتی بصورت توکل مطلق و اهمال کلی دلها و سلب اراده کمالیت بین یدی لغا سل (۲)

در نصف دوم قرن هشتم و نهم هجری که رژیم ملوک طوایف در وسط آسیا به روج خود رسیده بود شهزادگان و اخلاف تیمور در سر زمین خراسان بامدنت خوگر فتند و بهره بی از فرهنگ و دانش اسلامی خراسان یافتند. شهرهای خراسان بعد از بنمای ویران گران تا تارها ز آبا د شدند و چنین محیط که نهال زندگی مردم ستمدیده تا زگی با زمی یافت و نسیم گوار ای مد زیت و شایستگی می وزید، طرایق روحی تصوف غالی و فلسفه فرار - که با روح حقیقی اسلام و اقتصاد در اعمال هم سازشی نداشت - با مزاج اجتماعی محیط و اسباب روز افزون طبقات مردم سازگار نمی آمد و طبیعت اجتماع خواهان ریفارم و اصلاحی بود، حضرت بهاء الدین محمد بخاری مشهور به شاه نقشبند (متوفی ۷۹۱ هـ) بنیاد طریقت نقشبندی را نهاد. در مجموعه تصوف اسلامی نقوش القاء کنند بصور کمال حقیقی (۳) را مطابق ضرورت محیط و زمان و مکان افزود و تصوف را

(۱) عقیده و شریعت در اسلام ترجمه عربی ۱۲۵ طبع قاهره - ۱۹۲۶

(۲) همین کتاب ۱۳۲ بحواله خلاصه الاثر مجیبی ۳ - ۱۳۸

(۳) مختصر دایرة المعارف اسلامی ۲۳۶

از کنج خانگاهها و صوامع گوشه نشینان فرارنده به محضر اجتماع و بازار و در طبقات عامه
کشانید و آنرا در وحدت مستحیل الانفکاک انسان و محیط دخیل نمود .
وی مطابق اصل اعتدال و اقتصاد در اعمال احادیث نبوی که همواره توفیق بحباب اعمال را
از خدا میخواست (۱) این اصل اصیل را مدار طریقت خود قرار داد و گفت :
«همگی همت مصروف بر آن دارند که هر وقت به بحباب اعمال
مشغول باشند یعنی آنچه مقتضای آن وقتست آن میکنند و
اگر بخدمت و معونت را حتی بدل مسلمانی رسانیده بتوانند آن خدمت را بزرگوارانه تقدیم کنند.
خواجه عبدالخالق غجدوانی گفته :

در خلوت بند و در صحبت را کشای !

در شیخی و ایندودر یاری را کشای ! (۲)

علاوه برین در طریقت نقشبندی «سفر در وطن» یک نوع تکمیل طبیعت بشری و خودی است
که بصفات مرضیه آورده گردید و باز خلوت در انجمن آنست که ظاهر سالک در مجال خالق و باطنش
باحق باشد و بقول خواجه محمد باوسا «اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خالق است» بارهستی را
از برای منفعت دیگران می باید کشید . (۳)
این حرکت اصلاح و ترک تجرد و آسایش نقشبند بان با مردم در هند نیز شیوع یافت و حضرت
شیخ احمد کابلی ثم سرهندی و بعد از آن حضرت شاه ولی الله مولوی اسماعیل شهید آثار تکمیل
کردند که از آثار این مفکران بزرگ پدیدار است و ما در مکتوبات حضرت مجدد و در حجة الله
البالغه شاه ولی الله و دیگر آثارش وهم در صراط مستقیم مولوی شهید شرح این جنبش های اصلاحی
پیشوایان عرفان و طریقت را یافته می توانیم .

ایشان شو اهب منفی و مضر را ازین منهج صدق و صفا بیرون آوردند و به آن رنگی دادند که
با عصر و زمان مقارن باشد و روح سعی و عمل را بکشند و عارف را از بین اجتماع بیرون نبرد .
اقبال در همین سلسله عصری را درک کرد که از یکطرف آثار زهر آگین فلسفه مادی و
عقلوت محض مغرب زمین ، اعصاب ملل شرق را مفلوج ساختی و از پهلوی دیگر روحیه نژاد و افوار
از زندگانی ، بر افکار مردم مشرق زمین تسلط یافتی . یعنی ملل اسلامی از تعلیم اساسی اسلامی

(۱) جامع الصغیر ۶۰

(۲) محمد بن بره ان الدین قاضی : سلسله العارفین خطی کابل

(۳) رساله قدسه خطی کابل ورق ۶۷

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

ابطحی در دشت خویش از راه رفت	از دم ایوسوز الا الله رفت
در صحرایان افتاده در گرداب نیل	سست رنگ تو را فیان ژنده پیل
عشق را آیین سلما نی نمازد	خاک ایران مانند و اهرانی نمازد
مسلم هندی شکم و اینده بی	خود فروشی، دل ز دین بر کنده بی
در مسلمان شان محبوبی نمازد	خالد و غاروق و او بی نمازد

(بجام مشرق ۱۹۰)

اقبال دهد که روح منفی تصوف از سوی و بلای جانگناه استعمار غرب از طرفی و فقر اقتصادی و مستعندی و بیخودی نیز بیکر نزار شرق را از هر طرف می فشارد . پس نگاه دور بین وی داروی مجرب بی راستنجد تا با این بیمار نجیب و ناتوان دهد . در هن دو مان از کتابی که «شفاء للناس» است اقتباس نمود و از مناهی و مولوی استفاده کرد و اندیشه بی را بنا نهاد که مرتبه 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 مرتبه نخستین فرد و جامعه را درس خودی و اثبات میدهد تا لیاقت مقام بیخودی را پیدا کند .

سنایی غزنوی و بیروان 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 غیب را با سرای غیب چکار !

(حدیقه ۷۵)

بیخودی منتهای را ز همه ست مرجع روح پاک با کلمه ست
بگذر از جان و عقل یکباری تا بفرمان حق رمی باری

(حدیقه ۳۵)

این همان مقامات است که صد سال قبل از سنائی هم شیخ الاسلام عبد القادر انصاری هروی گفته بود و از خود در گذشته «اور سیدی» (۱) و ازین رو عارف بلخی حضرت مولوی هم گفته بود :

جهد کن در بیخودی خود را به باب زودتر والله اعلم بالصواب

(مثنوی شریف)

برخی از مطالبه کنندگان آثار اقبال از خواندن سر سری اشعارش باشتباه افتاده و چنین استنباط

میکنند که اقبال همواره درس خودی و تنازع للبقاء میدهد و درین راه تا کیدهای اکیدی دارد مثلاً گوید:

چه پرسی از کجا هم چیستم من؟ بخود پیچیده ام تا زیستم من
درین دریا چو موج بیقرارم اگر بر خود نه پیچم نیستم من

و وقتی از مقام خودی بانوای دمسازی چنین می‌سراید:

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی

یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

پلی! وقتی انسان در مراتب خودی پخته تر میشود از مقام ملائک فیزها لا می‌گذارد و آن هنگامیست که به یزدان واصل میگردد و این وصل بالاخر به فنا و محو و پیخودی میرسد و عارف غزنه می‌نویسد از آن مقام خبر میدهد:

ز تو تا دوست نیست ره بسیار ره تویی سر بزیرهای درار!
تا بی‌می بدی - مدۀ لا هوت خط ذی الملك و خطۀ ملکوت
که بود ما ز ما 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 رسته خسان رستی!

عرفای اسلام این مراتب سیر ارتقای روحی انسان را بانواع گوناگون بیان کرده اند. برخی درجاتی رسیده اند و در عالم سکر کلماتی گفته اند که در جهان صحو جاهز نیست. ولی علامه اقبال این مراتب را بحیات انسانی و اجتماع ربط داد و با نظر داشت سواحق لا هوتی سابق الذکر به آن رنگی بخشید که میتوان در زندگانی روزمره و زیست با همی افسانی از آن استفاده کرد. بنابراین اندیشه اقبال درین مورد از عالم مهتافزیک و ماوراءالماده برآمده در جهان اجتماع و زندگی داخل میگردد و اساسی را می‌نهد که فرد در جمعیت و جمعیت را در سواد اعظم «مات» حل گرداند، و انگهی قطره را به بحر محیط انسانیت و ملکوت الهی و اصل می‌سازد. درینوقت است که اقبال میگوید:

انا الحق جزم مقام کبریا نیست سزای او چلیپا هست یا نیست؟
اگر فردی بگوید سر زنش به اگر قوسی بگوید ناروا نیست

(از مغان حجازه ۵۴ کلیات)

باید دهد که حدود مقام خودی تا کجا ها وسعت دارد؟ وسیر فرد در مراتب خودی تا کدام اندازه جایز است؟ نکته مشکلی که در اندیشه اقبال است همین است که مانعی تو انهم نهایات مرزهای منزل خودی را تعیین کنیم .

در حقیقت اجتماعیات و مسایل فلسفی زندگانی انسانی و سیاست مانند ریاضیات و هندسه بر فارمولهای مثبتی مبنی نیست و مسایل متشابه و بهرنگ در احویان و ازمنه فرقی کند، بنابراین نمیتوان حدود نهایی خودی فردی را با مسایل جغرافی و هندسه تعیین کرد. ولی خود اقبال کوشیده که اسرار و رموز این کیفیت را بگوید و برای آن کتابی جداگانه بهمن نام نوشته است. وی گوید: که اصل نظام عالم خودی است و هر قدر خودی افراد پخته تر و استوارتر گردد تعیینات وجود تسلسل پیدا میکند:

هر چه می بینی ز اسرار خودیست	بیکر هستی از آثار خودیست
آشکارا عالم بندهار کرد	خویشتر را چون خودی بیدار کرد
خفته در هر ذره نیروی خودیست	و نمودن خویش را خوی خودیست
بس بقدر استواری زلف گهست	چون حیات عالم از زور خودیست

(اسرار خودی ۱۲ کلیات)

بعد از بن اقبال مانند برخی از فلاسفه نشونمای خودی را از ریشه آرزو و تمنا جستجو میداند و با شوپنهاور همفکری است که:

کاروانش را در از مدعاست	زندگانی را بقا از مدعاست
اصل او در آرزو پوشیده است	زندگی در جستجو پوشیده است
از شعاع آرزو تا بنده ایم	ساز تخیلی مقاصد زنده ایم

باری انسان در پیمان دور و دراز زندگی با آرزوی جاویدان و بی پایان بسر منزلتی روانست ولی اگر زاد و توشه عشق و راحله محبت با وی نباشد درین پیمان سرگردان میگردد و بجای نمرسد. بنابراین اقبال با خودی آرزو و با آرزو عشق را قلازم میدهد و گوید:

نقطه نوری نام او خودیست	زیر خاک ما شرار زند گهست
از محبت می شود پائنده تر	زنده تر بسوزنده تر، تا بنده تر

(اسرار خودی ۱۳ کلیات)

اینست که اقبال برای استواری خودی و پروردن نهال آرزو از تنازع البقاء و تکیه بر عقلیت بعضی که اسباب مادی پرورش و بالش خودیست بدامن عشق چنگ میزند و انسان را از میدان جنگ

و همکار مضر و انسانیت سوز به عالم صدق و صفا و عشق رهنمونی میکند و از روح بزرگان اهل دل
و درویشان روشن رو ان استمداد میجوید :

عاشقی آموز و محبوبی طلب	چشم نوحی قلب اهوئی طلب
کیمیا پیدا کن از مشمت گلی	بوسه زن بر آستان کا ملی
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 و صفا میرسد و دلش از آرایشهای ظالمانه
عقل محض و همکار زندگی پاک میگردد این فرد خودی دارد ولی نمی جنگد، آرزو دارد ولی آرزوهای
دیگران را با مال نمی سازد، از فساد عقلیت بما من عشق میگریزد، بکاشانه 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 درگاههای مهم فلسفه عصر حاضر در اروپا درس خوانده بود و از آنجا سبند کتوری
بدمت آورده. ولی این فرزند شرق در زوایای مدارس کهنه خود نیز سیر کرد و از کانون دانش
شرقیان اقتباسها نمود و با صاحب نظران شرق سالها محشور گشت، چنانچه خود گوید :

خرد افزود مرادرس حکیمان فرنگ	محنه افروخت مرا صحبت صاحب نظران
------------------------------	---------------------------------

(سی باقی ۲۳۳ کلیات)

اقبال بعد از جستجو و کاوش و تحقیق و پژوهش به نکته دقیقی متوجه گشت و آن این بود که
نفس خودی را در فلسفه و تصوف قدیم از خصایص فلسفه افلاطونی شمرد و ازین زهر کشنده که در
جام زران دودی ریخته اند قوم خود را واقف ساخت و گفت :

از سبب چون خودی محکم شود	قوتش فرمانده عالم شود
پنجه او پنجه حق می شود	ساز از انگشت او شق می شود
راغب در پنده افلاطون حکیم	از گروه کوفته اندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول کم	در کهنستان وجود افکنده سم
گفت بسر زندگی در سره نیست	شمع را صد جلوه از افسرد نیست
بر تخمیل های مافرمایان و امت	جام او خواب آور گیتی ریاست

قومها از سکر او مسموم گشت

خفت از ذوق عمل محروم گشت (اسرار ۲۳ کلیات)

این نکته خیلی گرانبهاست. زیرا فلسفه کوسفندی نفی خودی نفی حیاتست و اقوام را به هر تگانه سرک و نهستی سوق میدهد. اقبال در تشکیل سازمان اندیشه خود با این روح منفی جنگید و خودی را در سه مرحله اطاعت و ضبط نفس و نیابت الهی قرار داد و همین «خلافت الهی» است که قرآن آنرا مدار پیدایش و هبوط آدم گفته است.

مراحل بیخودی

اقبال بعد از استواری خودی در سایه آرزو و عشق فرد را به مقام نفیبت الهی نزدیک میسازد. ولی باید فرد در این مرحله اطاعت شریعت و قوانین الهی و ضبط نفس داشته باشد. اما اگر ما فرد را در همین مرحله خودی منجمد بگذاریم و او را بمراحل بلند تری راه ندهیم تشکیل جماعت و ملت و بالاخره انسانیت مهال میگردد. اینست که اقبال اکنون فرد را که متعلی بزور خود هست بمقامی دیگر رهنمایی میکند و او را به (جامعه) پیوند میدهد و گوید:

فرد را ربطا جماعت رحمتیست جوهر او را کمال از ملت است

تا تو اتی با جماعت باز باش رونق هنگامه احرار باش!

فرد تا اندر جماعت کم شود قطره وسعت طلب قلم شود

(رموز بیخودی و کلیات)

در اینجا است که يك فرد خود دار و استوار با آرزو در تشکیل جامعه بیخود میگردد. وی ذات خود را اکنون جزوی از سلسله عظیم جماعت می شمارد و Ego یعنی خود به او (من) به (تو) تبدیل می شود:

چون ز خلوت خویش را بیرون دهد پای در هنگامه جلوت نهد

نقش گیرانده ردش (او) میشود ز هم می ریزد و (تو) می شود

این (تو) یا (او) در نظر اقبال عبارتست از (ملت) ولی باید دید که (ملت) چیست؟ ملت مجوعه‌ای از مفردات فراوان (خودی) است که بدور هسته مرکزی خود حرکت کنند. این ذرات بذات خود هر یکی فعالیت و حرکت دارند ولی بنا بر قانون فطری جاذبه اجتماعی بمرکز خود مریطند و نظامی که در منظومه شمسی موجود است بردنهای اجتماع نیز تطبیق میگردد. باین معنی که هر عضو جامعه خودی و حرکت و فعالیت دارد، ولی قانون (تجاذب) همه را بیک مرکز وصل میسازد و در کشش (جاذبه) کاملاً بیخود میگردد.

فرض کنید: اگر در نظام ذرات و گردش و حرکت آن ذراتی موجود باشند که (خودی) یعنی صفات خاص نوعی خود از کشش و حرکت و حرارت و غیره نداشته باشند این چنین اجزاء نظام کاینات

را معوق خواهند ساخت و ازدوران و حرکت باز خواهند داشت. همچنین اگر در نظام اجتماعی افرادی از صفات خودی عاری باشند همان نظام معوق می ماند و از خودی به بیخودی قدسی فراتر نمی گذارد. پس برای تشکیل اجتماع و ملت خودی از لوازم اولیه است و بیخودی از خودی نضج و بهختگی می یابد. ولی طوریکه هر ذره و هر جز و لایه تجزی جدا گانه مصدر تقا عل نباشد و تخلیق کاینات از (تجاذب) صورت میگیرد بر همین نهج ملت و جامعه نیز از خود به بیخودی رسیده بوجود آید و تنها خودی در تشکیل 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 و بران کنید از منجنیق تارود فرق از میان این فریق

(مثنوی شریف ۱۸)

چون اقبال در سازمان اندیشه خود پیرو افکار سید جمال الدین افغانی بود و وحدت اسلامی را رکن حمایت اسلام میدانست، پس با ملیت و وطنیت فاشستی بمعانی و مفاهیم محدود آن عقیدتی نداشت. وی گوید:

جرهر ما با مقامی بسته نیست باده تنش بجای بسته نیست

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرزو بوم او بجز اسلام نیست

تا وطن را اشع محفل ساختند نوع انسان را قبایل ساختند

بالاخره اقبال فردر املت و ملت را به آیین محمدی و قرآن ربط میدهد و رکن اول ملیت اسلامی را (توحید) و دوم را (رسالت) میداند و به حضور حضرت رسالت پناهی چنین عرض درد آلودی را تقدیم میدارد:

از درت خیزد اگر اجزای من وای امروز خوشا فردای من

فر خاشهر بکه تو بودی دران ای خنک خاک کی که آسودی دران

«مسکن باراست و شهر شاه من پیش عاشق این بود حب الوطن»

گو کبم را دیده بیدار بخش مرقدی در سایه دیوار بخش

تایبا شاید دل بیتاب من بستگی پیدا کند سیحاب من

بافلک گویم که آرامم زگر!

دیده بی آغازم آنجامم زگر!

(رموز بیخودی ۱۱۵ کلیات)

تطبیق عملی

ظاهراً در تعبیر خودی و بیخودی اقبال تضادی بنظر نمی آید. باین معنی که چگونه یک نفر هم-دارای خودی باشد و هم بیخودی؟ آیا فرد یکی در خودی خود اینقدر منعم باشد که:

چو موج مست خودی باش و سر بطوفان کش!

ترا که گفت که بنشین و پایه دامان کش!

به سهر و ماه کمند گلو فشار انداز!

ستاره را ز فلک گبرو در گریبان کش!

(زبور عجم ۱۳۷ کلیات)

چگونه ممکن است در مقام (بیخودی) یک ملی مجبور و مستهک مفاد اجتماع و ملت گردد؟ چون در اکتوبر ۱۹۳۳ م علامه اقبال بافغانستان آمد، نویسنده این مکتوب او را در رقتد هار در یافتیم و برای حل این مشکل از او پرسشی کردم و چنین پاسخ شنیدم:

علامه مرحوم فرمود: درس خودی با بیخودی تضادی ندارد و حتی با نظریه وحدت اسلامی هم منافاتی نیست. زیرا فرد مستصفاً با صفات خودی و آرزو مندی و عشق نمیتواند از جامعه بیرونماند و وقتی جامعه از چنین افراد تشکیل گردد آن جامعه در یک جامعه کلی و بزرگ وحدت اسلامی نیز مقامی را بدست می آورد که هم خودی اجتماعی وی ثابت باشد و هم در منافع عمومی اسلامی و حیات بین اسلامی و انسانی سهم بار و اخلاقی را بگیرد.

علامه میفرمود: که من ملت افغان را از آن رو دوست دارم که یک ملت خود نگر و مردانه و سخت کوش است. این ملت میتواند با صفات روحی و بدنی و اجتماعی خود یعنی خودی افغانی، خدمتی بزرگ به (بیخودی) برای منافع مشترک ملل اسلامی نماید. میدجمال الدین افغانی علیه الرحمه که داعی (اتحاد اسلام) بود نیز مقصدی جزین نداشت و احمدشاه ابدالی بدعوت علمای اسلامی، بهمین قصد بهند آمد.

هر ملت میتواند بیخودی خود در خاکمی که زندگانی دارد از ادواستوار باقی بماند و وطن نیزجا بیست که همان جامعه دران زیست دارد و از آب و خاک و هوای آن در راه زندگانی استفا ده مینماید و باید آنرا عمران کند و سرسبز و مترقی گرداند. ولی این وطن نباید بتی باشد که آنرا بپرستد.

باید همواره ملل اسلامی در حیات داخلی خود به حفظ آداب و سنن و زبان و منافع خاص زندگانی خویش مختار و کوشا باشند، ولی یک دایره مشترکی را برای حفظ منافع عامه اسلامی نیز

تشکیل دهند و این چیز را بیخودی سلی اسلامی گوئیم که (فرهنگ اسلامی) این رشته ها را بهم وصل میکند .

در برادری اسلامی باید امتیاز عرق و نژاد و رنگ و بون باشد ، آنها کلمه طیبه تو حید کا فیست که افریقایی را با آسیایی وصل کند . و یکی را برای ستافع دیگری بحرکت آورد . ولی آن افریقایی بخودی خود نیز استوار باشد . زبان و فرهنگ و سنن خاص خود را حفظ و تقویه کند ، ولی به مفاد عمومی بین اسلامی همواره وفادار بماند .

اقبال از تعالیم عرفانی به شوایان فکور اسلامی که تصوف را از رهبانیت غیر اسلامی به سفر در وطن و خلوت در انجمن رسانیده بودند اقتباس کرد و اسرار و رموز خودی و بیخودی را هم از مفا همیم لاهوتی قدیم بمیان انجمن و جامعه انسانی گذاشت که در چنین صورت علاوه بر حیات فردی و اجتماعی در حیات بین اسلامی و بین المللی نیز از ان بهره توان برد .

مطابق این طریقه فردی کوشا و در دیند و وابسته بمصالح اجتماعی با آرزوی نیکودر ملتى دارای همین صفات وجودی آید و این ملت زنده و کوشا و هويا جزء عالم اسلام و بشریت عظیم میگردد .

در جماعت فرد را بینیم ما	از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش و ارفته پکتا نیست	حفظ او از انجمن آرا نیست
مردمان خوگر بیکدیگر شوند	سفته در یک رشته چون گوهر شوند

(رموز بیخودی . ۶ کلیات)

اقبال از سرد خود داری بیخود در جامعه می سازد و انگهی قدم فرامی گذارد و او را ملت سازو خلاق جهان تازه میگردد اند :

خمیز و خلاق جهان تازه شو	شعله در بر کن خلیل آو ازه شو
با جهان نامساعد ساختن	هست در میدان سپر انداختن
سرد خود داری که باشد پخته کار	بامزاج او بسازد رو زگار
گر نه سازد بامزاج او جهان	میشود جنگ آزما با آسمان
بر کند بنیاد موجودات را	میدهد تر کیب نو ذرات را
میکند از قوت خود آشکار	روزگار نو که باشد سازگار

گر بنا سازی نه دیوار و دری

خشت از خاک تو بندد دیگری

(اسرار خودی ۳۰ کلیات)

دكتور محمد آصف «سهيل»

شیره مهتاب

ساقيا عمر يست گردون می کشد شیر مرا

سازده ! از شیر مهتاب تدبیر مرا

در جوانی ترک زهد و میگساری کرده ام

راه هوشیاران گرفتم، آفرین پیر مرا

چشم مستش گفت با تیر و کمان خوابیده ام

زان پرستد پیر و بر ناسبت زهگیر مرا

چون فسونگر جادوی تو با فریب غیر ساخت

گر ز چشمت او فتادم بخش تقصیر مرا

سر سردیدم جفا از مردم و از روزگار

اینچنین آورده دوران رنگ تقدیر مرا

بسکه گردون با صفایم آفریده چون «سهیل»

کس ندیده، هیچکس نهرنگ و تیز و پیر مرا

سوال شاعر

شب تار غریبان راتو تا بان میکنی یانه؟

شبی آن ساه رخسارت نمایان میکنی یانه؟

دل در تار زلفش مانده بود و خاطر م جمع (۱) بود

بدو گفتم: دل جم را بریشان میکنی یانه؟

منم آن بلبل بیدل که از گل گشته ام مهجور

ز دیدارت جهان ما گلستان میکنی یانه؟

زهجر ازت شدم محزون و می مرم زتنهایی

شبی از لطف خود ما راتو مهمان میکنی یانه؟

نیمخواهد دلم باشد گهی معمور، ای دلبر

مرا آخر تو جانا خانه ویران میکنی یانه؟

«نوابی» را دو چشم کافرت گمراه بنموده

تو چشم کافر خود را مسلمان میکنی یانه؟

غلام حبیب نوابی

ای عشق

ای عشق بیا شعله بخا کستر با زن
عمر بست که خوابیده توای عشق فسو نکار
یک بارقه بر طبع روان پرور مازن
تیر شرر انگه بخته بر اختر مازن
پروانه شو قیم ببال و پر مازن
گرداغ زنی بردل غم پرور مازن
از ساقی گلچهره و با ساغر مازن
از گلشن خود تازه گلی بر سر مازن
بگذاز و سخن از بت افسونگر مازن
جام جم و آینه دگر عقده کشا نیست
صدقی تو سی از ساغر روشنگر مازن

۱۷ حوت ۱۳۵۴ جلال آباد، محمد عثمان صدقی

آهوی رسیده

فصل گل شد ساقی گل چهره سی در جام کن
جام را، آلام بر دار چنین اهام کن

بیش ازین در ظلمتم مگذار خوش اقدام کن
چون سحر روشن ز روی خویشتن این شام کن

سخت بران است تیغ آن نگه، یارب دمی
تیز گردی های چشم بست او آرام کن

اوروان و من به دنبالش به مایوسی دوان
آهوی رم خورده بختم تو یارب رام کن

قطره چسپیده ام در شاخ و می لرزم ز بیم
خشک سازم! یا چکانم! یا که گوهر فام کن

یا به صحرا افکنم دنبال نخجیری روم
یا به زنجیری ببند و بسته اندر دام کن

تکیه بر قول کسان، نیسمان نشان سادگی است
در زبان خلق متکرا این نظر در گام کن

محمد حیدر فیسان امیر از لندن

در طلب سنایی

اصل این شعر که بزبان انگلیسی است، ویناغلی معین الدین تاسن آن را به مناسبت تجلیل نهمصدسین سال تولد حکیم سنایی غزنوی سروده است، در مجلس تجلیل حکیم خوانده شد و همانجا از پوهاند الهام خواش کردند تا آن را به شعر دری ترجمه نماید. او آن شعر انگلیسی را ترجمه کرده و جهت نشر در مجله ادب، به اسپرد که اینک اصل و ترجمه آن را در این شماره درج می نماییم. (ادب)

بسم الله الرحمن الرحيم

گوینده به انگلیسی: معین الدین تاسن

گزارنده به دری: محمد رحیم الهام

در طلب ملك سنایی

راه را در هبوط با اندوه	بسته بد برف تازه و نبوه
که رسیدم من از تپش به وصال	بود بگذشته بر تونهمصدسال
عرق روزگار رفته به خواب	درور بدت به بستر خوناب

به هوای سفر کمر بستم	چون من رهنورد برجستم
بی هوادر خلا سفر کردم	از سر خشکه ها گذر کردم
شد ز صد نسل آدمی گذرم	سفت و آسان کشاده گشت پرم
ما کن خانه روانم بود	صورتت نقش لوح جانم بود

در دلم زان هماره غوغایست	ای سنایی مرا تمنا بیست
رخ شهرت کنم چو گل مرغوب	که شوم چون برادر یعقوب
طالبش از سر گذشته گشته سراب	زین همه باغ و کاخ و کشت خراب
آنکه از کیسینه بد دلش لبر یز	به نگا هسی ما اثر چنگیز
لحظه بی با تورو برو کردم	گم کنم، محو جستجو کردم

نغمه پرداز خاکدان دو می	من ندم شاعر جهان دو می
کور و از نور معرفت دور اند	شاعر سردی که مهجور اند
که فروشنند دین به یکدینار	در چنین بزم مردم بیمار
نکنم سرترا نه های حزن	بهر آینده گان روی زمین
جلوه پر تو خدای را	همنوا می کنم سنایی را

نه، کنم بوی سیب غیب را	نه، سنا هم زنی شکر لب را
وصف روز و شب و ستاره کنم	نه، زرو زن برون نظاره کنم
نه، گپ از گاه باستان گویم	نه، ز تاریخ داستان گویم
نه سرا غیب زهره ام بدرد	نه، ستیز کش از رهم ببرد
بود و هم هست من زمان منست	با یه دست من زمان منست
وین کسانی که بین شان هستم	این زمانی که من دران هستم
و آنچه من در همین جهان دارم	وین حیاتی که این زمان دارم
آنکه پژمرده شد درو ریحان	تا که در کنج باغ بوزیحان
برگ رنگین و صاف و نو و فزای	ازین سبز شاخ نقره نمای
زان به گیتی فتد ز نغمه خروش	انعکاسی کند چو بانگ سروش
برگ از شاخه در کفم ریزد	نغمه در گوش کلین او یزد

* * *

نظری سوی ملک راز کنم	اندران دم چو دیده باز کنم
آرزویم کجا که هست روم!	به افتحای دوردست روم
هر جایی که هست پاره کنم	به کف دست خود نظاره کنم
این چه هست این همه «رسیدم من»	بشنو از نهاد خویش سخن:

* * *

بینم این کشور سنایی را	اندرین حال من به خوف ورجا
من هم از جام پیر لاهمیخوار	طلب جرعه بی کنم یکبار
غزنوی را ازان خبر سازم	لجبی از درد درد تر سازم
زان حقیقت که گفتنش نتوان	تا مگر سطری آیدم به زبان

* * *

ترك گویم، نهم قدم به سفر	پیش ازان دم که این یگانه پدر
ای عزیز اردل تو میجوید	من بدا نسته ام که میگوید:
میتوانی شدن به (من) دمساز	نغمه ام را به باد (من) بتواز
بطلب دست از طلب بگذار	«طلب ای عاشق نکو رفتار
با همان نغمه با همان سازای!	گر چه از یاد من روی بازای

من نه پیچم ز حکم وی کردن

نه چنین وعده کرده خود با من^۹

آید آن گفته‌ها هنوز به گوش
نا له دلنو از جنگل جوش
هم نواهای روح من به خروش
لمس این برگ در فضای خموش
منم اینجا، به حجله گاه سرور ا

* * *

این سناییست؟ برگ؟ پرده فکن
کنم احساس و نیست این پندار
ذره جنگل حد و ثمن من
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 «اویم» هماره در رفار

چون به دعاخواه خویش برگردم
باز چون پای خودنهم به طریق
بهر پیوند با پدر گـردم
همدم و همقدم علی التحقیق
در سحرگاه نا تمام خزان
در کفم برگ سبز بی برگی
زین درختان ساده و لرزان
سرخوش جرعه‌های بی مرگی

میروم دور، دور آن سوها

سوی امواج جاودان - دریا!



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 existence 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.

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

خرشید خرامان

سارگران از خشم دایر دوش چون بر ما گذشت
اشک خون کردم زغم چون بر من از عمدا گذشت

من زغم رفتم ولی ترسیدم از نظاره بی
کاند رین ساعت برین ره حور باحورا گذشت

گفت خورشید خرامان دیدم و ماه سماء
کز تکبر دوش او بر زهره زهرا گذشت

لؤلؤ لالا همی بارم ز عشقش هر کنار
کز کنارم ناکهان آن لؤلؤ لالا گذشت

باخط مشکین ز سیمین عارضی کایزد نهاد
سورچه گوئی بعدا بر ره بیضا گذشت

آنچه بر جانم رسید از عشق آن زیبا صنم
صد یکی زان بالله اربر و امتق و عذرا گذشت

حلقه زلفش بدی چون عروۃ الوثقی سرا
ای مسلمانان فغان کان عروۃ الوثقی گذشت

دین و دنیا گفتمی در بازم اندر کار عشق
کار من با او کنون از دین و از دنیا گذشت

(از دیوان حکیم سنایی غزنوی)

نویسنده: پوهنپار محمد علم ۱۳۰۴ بار

گوشه‌هایی از فرهنگ عامیانه

کلاشوم نورستان

-۴-

تقسیم مملکت بین ایندرو گیش:

آن قسمت نورستان که در بین اشکون، کلاشوم، پارون و کیتوی موقعیت دارد مورد منازعه و مناقشه ایندرو و گیش قرار گرفت. ایندرو یک دسته پوش Posh یعنی گلیکه از آن زردالو و سب فر وان پبار می‌آمد و دسته دیگر لوو دوده Lu—dooda یعنی تاک انگور بود که از آن انگور فر او ان می‌خواستند. ایندرو به برادر خویش گیش پیش نمود تا یکی ازین دسته پوش و یانوو دوده را انتخاب کند چون ایندرو خیلی زیرک بود، میدانست که برادرش به نسبت مقبول بودن آن پوش را انتخاب خواهد نمود. همین بود گیش پوش را انتخاب نمود و به این اساس مناطق کیتوی و پارون نصیب گیش گردید و منطقه بسیار کوچک و اما به ایندرو رسید. گیش به جاهائی که نصیبش گردیده بود رفت. ایندرو هم در ایندرا کون به نهال شانی و باغداری پرداخت. با رسیدن موسم خزان باغ ایندرا کون حاصل فر او ان داد. ایندرو در دو کاوا یعنی دو سبد بزرگ پرازانگور را توسط دو نفر لاوان یعنی خدمتگاران طور تحفه به گیش فرستاد. لاوان از نزدیکه دره کیتوی و پارون به گیش ندا کرد و گفت: «ای گیش اینجا دو سبد انگور از ایندرا کون توسط ایندرو به شما تحفه فرستاده شده این تحفه را بگیرید» گیش با دادن انگور متعجب شد فکر کرد که ایندرو در حصه تقسیمات این سرزمین خدعه بکار برده و وی را فریب داده است، به سبب اینکه در سرزمین های پارون و کیتوی هیچ گاه چنین انگور به بار نمی‌آمد، حسادت

گیش به اندازه رسید که بعد از دیدن انگور تصمیم گرفت تا اندرا کون را بهر نوعی که باشد از ایندر دو باره بگیرد.

ایندر در کنار دریا مصروف 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 کوشش ایندر گیش را به فریاد آورد. گیش به عملی کردن عزم کشتن ایندر موفق نشد و درین جنگ ایندر، وفق شد. اما گیش باز هم آرزو داشت که به ایندر حمله کند تا ایندر را ازین ببرد و با ایندر کون را بالاخره گیش دانست که جانب مقابل او قویتر و نیرو مند تر است و او از شکست جنگ تن به تن ایندر درس خوبی آموخته بود، در صحنه دوم جنگ وی نمی خواست تا ایندر دو باره به جنگ تن به تن بپردازد ازین جهت گیش بر کوهی بر شد که در دامن آن ایندر کون موقعیت داشت از آنجا به انداختن سنگ های بزرگ شروع نمود تا به این وسیله ایندر کون را ویران نموده ازین ببرد. ایندر به دفاع از خود و ایندر کون برخاست. سنگ های بزرگ که توسط گیش انداخته میشد ایندر آنها را از هوا بکف گرفته و از آنها برای آهباد کردن ایندر کون استفاده کرد. گیش هر قدر که سعی و کوشش نمود تا ایندر و ایندر کون را توسط انداختن سنگ ها ازین ببرد موفق نشد. زیرا ایندر به ابله او بخوبی دفاع نموده و از سنگلاخ های که توسط گیش انداخته میشد هم استفاده مینمود. گیش جز اینکه از ایندر و ایندر کون صرف نظر کند دیگر چاره نداشت. از جنگ دو می هم شکست خورده نا امید باز گشت. درینجا دو روایت مختلف در باره گیش موجود است. روایت اول اینست که بعد از اینکه گیش بعد از جنگ با ایندر بنا کاسی باز گشت در طول راه مناطق سرسبز و شاداب را جستجو میکرد. در ضمن جستجوی گیش چشمه را یافت که همه آهوان آن منطقه به نوشیدن آب به این چشمه می آمدند. گیش از خوف اینکه سبادا این آهوان و چشمه را ایندر متصرف شود این چشمه را زیر زمین بشکل جوی به یک دره دیگر بنام سورا یگل Moraigu کشید گیش با چشمه موصوف به دره سوزا یگل آمد که یک دره خیلی شاداب است. میگویند گیش ریش درازی داشت و یک جای مقبول را برای شستن ریش خود ساخته بود. چشمه که به سورا یگل توسط گیش از دره های و اما آورده شده دارای آب خوش مزه میباشد که آهوان زیاد به نوشیدن آب چشمه به اینجا می آمدند. گیش این چشمه و آهوان را که در دره سوزا یگل بودند مال خود میدانست. آن چشمه امروز بنام گیش آبه داع پالوو Gish—Aba—Da—Palu (به معنی جاییکه گیش ریش خود را می شست) یاد میشود. چشمه مذکور ازین یک سنگلاخ جریان دارد.

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

و با رون رفت و در آنجا نقش رب النوع جنگ را با زنی میگرد. در مناطقی که قبائل کتی زندگی میکنند گیش بهیث رب النوع و قهرمان جنگ خیلی مشهور بود. وی در قلعه آهنی زندگی میکرد. کمان رستم تار کمان او بود. چنانچه دانشمند انگلیسی بنام جارج رابرتسن که نخستین کتاب را دربارهٔ ثقافت نورستان نوشته است در بارهٔ گیش مینویسد: «گیش یا گیویش واقعاً رب النوع با قدرت و مورد احترام در بین مردم باشکله میباشد که او را صمها نه و صاد قانه اطاعت و عبادت میکنند» (۱۸۹۶: ۳۷۹) گبورگ. مورکن ستیرن نیز سرود نیایش گیش را به زبان کتی و یر ی Kati-viri ثبت و به لسان انگلیسی ترجمه نموده است که در اینجا تقدیم میگردد.

ای گیش دشمنان ما را با تیر و کمان ما مغلوب ساز

ای گیش، ای گیش قهرمان، دشمنان ما را بما تسلیم کن

ای گیش دشمنان ما را به قدرت خود ما مغلوب ساز

ای گیش، بیادت میدهم که ما به جنگ میرویم

ای گیش! ای گیش قهرمان، دشمنان ما را زیر قدرت پیاور

ای گیش، ای گیش قهرمان، دشمنان ما را بما تسلیم کن.

(۱۸۸: ۱۹۰۳)

همچنان مورکن ستیرن در بارهٔ جنگ ایندرو و گیش نوشته است: «وقتی که ایندرو و گیش جنگ کردند گیش درین جنگ موفق شد. گیش از ایندرو مشروبات را باج میگرفت. از گور به کشومای Kshumai متعلق بود. ایندرو در ساختن شراب خیلی ماهر بود» (۱۹۰۳: ۱۷۷). (۱)
برسر تقسیمات مناطق که بین ایندرو و گیش جنگ در گرفت، اکثر قبائل نورستان مطابق تاریخ محلی از بن جا به دیگر نقاط نورستان مهاجرت کرده اند. بر ای معلومات مزید درین موضوع رجوع شود به R. strand (۱۹۷۳: ۲۲).

عمرانات ایندرو و اما:

ایندرو پس از اینکه در جنگ، گیش را مغلوب کرد به یک سلسله عمرانات در و اما اقدام نمود. ایندرو اکنون به آب کافی آسرورت داشت. ازین جهت ایندرو تصمیم گرفت تا اولتر از همه بندی را اعمار نماید که توسط آن ایندرو اکنون خوبتر آباد گردد. بند بکه ایندرو ساخته تقریباً ۵۰ کیلومتر طول دارد

۱ - کشومای رب النوعی بود که باران را تحت فرمان خود داشت. کشومای مانند زنان کلاش خود را نشان میداد او کلاهی را بر سر میگذاشت قسمت علیای آن صدف نصب شده بود گردن بند داشت و چین میپوشید Ibid. Morgenstierne (۱۷۰).

که از قسمت شمال غرب اندراکون از در یای اصلی آن جدا شده يك جوی بسیمار مجهز را ساخته است. در ساختن آن بند در چندین حصه سنگ های خیلی بزرگ سوراخ و جوی ازین آن کشیده شده است. همچنان فکر کرده میشود که این بند با اساس طرح ریزی انجیران عصری، سه نلسان و سنگ تراشان ما هر ساخته شده باشد. در پهلو جوی بعضی از آثار ایندرا مانند استراحت گاه و چوکی او و غیره 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. تا کستان ایندرا کون مخصوص و مختص به این باغ میباشد. اما تا کستان های دیگر مناطق نورستان از جمله تا کستان های وحشی محسوب میشوند. میتوان گفت که ایندرا کون در تمام منطقه نورستان یکی از ممتازترین باغهای میباشد که انواع مختلف میوه ها و سبزی هادر آن نمو میکنند. انگور ایندرا کون از جمله بهتر بن انگور های تمام نورستان محسوب میگردد.

ایندر همچنان آرزو داشت مستحکم ترین پل را بالای در یای و اساس سازد. وی به ساختن این پل اقدام کرد. میخواست سنگ سرسرا مانند را که در مقابل قریه و اما قرار دارد به اندازه تقریباً ۶۰-۵۰ متر از کوه جدا کند. قبل از اقدام این کار اساس پل را بنیاد گذاری نمود. ایندرا به تراشیدن این سنگ بزرگ اقدام نمود. قسمتی از این سنگ را جدا نمود. البته ایندرا با همکاری پسرش بصروف جدا کردن قسمت دوم سنگ بود که در بین اثنا پسرش از او آب خواست. ایندرا به پسرش چنین گفت: «بخافه برو و آنجا ظروف پر از ماست بدون اینکه پرده ماست را از سرش پس کنی ماست را بخور. چون پسر ایندرا خیلی زیرک بود. يك پارچه کوچکی سنگ را بالای پرده ماست ماند. بدون اینکه پرده ماست را پس کند تنها ماست را خورد. و قتی که دو باره نزد پدرش آمد گفت: «ماست (۱) را بدون اینکه پرده آن از سرش جدا شود خوردم. ایندرا تعجب کرد. همان تجارب تلخی که از برادرش گیش داشت بیا دش آمد و موضوع را مکرراً از پسرش پرسید. پسرش حقیقت موضوع را به ایندرا گفت. ایندرا بکبار دیگر از هوشیاری پسرش که در خوردن ماست بکار برده بود به حیرت افتاد. فکر کرد که اگر پسرش چنین هوشیار و زیرک شود در آینده برای کشتن ایندرا نیز چنین طرح عجیب و غریب را بکار خواهد برد. ایندرا فیصله نمود که پسرش را بزودی بکشد. پس ایندرا طرح پدرش را احساس کرد و فوراً نزد مادرش رفت. مادرش هر قدر بیکه کوشید تا پسرش را از مرگ نجات بدهد سودی نه بخشید. ایندرا پسرش را کشت. بعد از کشتن پسرش ایندرا انگشت حسرت به دندان گزید. و خود را تنها حس میگرد. گاه

۱- يكستن دیگر در حصه خوردن ماست اینست که از قسمت پاین ظرف و فریگ را کشیده همه

ماست را نوشید. و تنها پرده ماست در آن ظرف باقی ماند.

گاهی هم چنین فکر کرده میگفت: « که آیا بعد از من این زندگی، مجلل، این باغ ایندرا کون نصیب که خواهد شد؟ و بر زنش برآشفقت که چرا در حین قهر و غضب از کشتن پسرش جلوگیری نکرد پس زن معصوم و بی گناه خوش رانیز کشت. ایندرا بعد از کشتن زنش دانست که مرتکب گناه بزرگی شده است. و از اعمال خویش خیلی پشیمان گشت. از باب انواع بزرگ تر پوزش از چنین گناهان را نمی پذیرفتند. از این جهت میگویند که ایندرا را با وجودش بکلی ازین مناطق گم کردند. و در بعضی متن هادر باره ایندرا اینگونه میگویند که روزگار ایندرا در ایندرا کون تلخ شد. به این منظور واپس همان راهی را در پیش گرفت که آمده بود. به ایندرا - استان رفت.

طرح های عمرانی ایندرا که در آن جمله ساختن پل هم شامل بود ناقص ماند. ایندرا کون (باغ و چمن زار ایندرا) به مردم و اما باقی ماند. با آنها عقیده بر این است که ایندرا 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 حوضه اداره و نظارت ایندرا کون مانده چنین است که هیچ نوع میوه و سبزی های این باغ را تا وقتیکه کاملاً پخته نشده باشد کسی نخورد. نمی تواند. برای تطبیق این قانون محلی بکنده جوانان و اما هر سال برای اداره این باغ و سایر میوه ها و سبزی ها از طرف ریش سفیدان قریه برای مدت یکسال انتخاب میشوند. این دسته جوانان بمقابل تمام جمعیت شان مسؤلیت کامل دارند و در مقابل از جمعیت شان برای این عده جوانان که میتوان آنها را « پولیس محلی » نامید اختیارات و قدرت داده میشود. پولیسهای محلی شب و روز در حفظ و نگاهداری میوه ها و سبزی ها موظف میباشند. و وقتیکه میوه ها و سبزیجات پخته شد. ناظر محلی مجلس راداهر می نماید و فردای آن جمع آوری سبزیجات و میوه جات اعلان میگردد. این فیصله پولیس محلی در وقت شام که همه مردم بعد از کار و فعالیت روز بخانه می آیند اعلان میگردد. و اعلان مذکور چنین میباشد، « ای مردم ناظران فیصله نموده اند که فردا میوه ها جمع آوری و چیده شوند. ازین جهت هر خانواده موظف است که میوه ها و سبزی های خود را جمع آوری کند و مسؤلیت ناظران محلی بعد از فردا ختم میگردد».

البته کسانی که میوه ها و سبزی ها را بطور مخفیانه میخورند عقیده بر این بود که اشخاص موصوف به امراض گوناگون مبتلا گردیده و در وجودشان انواع مختلف آفات پیدا میشود. و اگر کسی میوه ها و سبزی ها را (مخصوصاً انگور) را میخوردند و توسط ناظران محلی گرفتار می شدند در آنوقت مجازات چنان اشخاص این بود که شخص از يك قله کوه که به اندازه ۲۰۰-۲۵۰ متر ارتفاع داشت انداخته میشد و شخص مذکور قربانی يك خوشه انگور میگردد. اما امروز به این مجازات مادی

داده میشود به این معنی که اگر کسی بصورت مسخفمانه انگور را بخورد يك گاو بصورت مجازات توسط ناظران محلی از این شخص گرفته میشود. و يك بز هم برای جمعیت خود بطور ناغہ میدهد.

برعلاوه از موضوعات فوق اگر کسی میوه جات و سبزیجات اندرا کون را بخورد مجازات بصورت مسخفی توسط ارواح ایندرداده میشود. ازین جهت میوه جات و سبزیجات ایندرا کون قبل از پخته شدن و اعلان کردن ناظران های محلی مجاز نمیباشد. مردم و اما يك روز را بنام «روز میوه چینی» در اندرا کون تخصیص داده اند که در این روز هر کس با خانواده خود به ساحه مربوطه خود رفته به رقص ها و خواندن های محلی این روز میوه چینی را تجلیل میکنند. اکثر قرای همجوار و اما برای اشتراک به این روز به واسطه آیند تخفیه میوه ایندرا کون را با خود گرفته و پس به قرای خود میروند.

ناگفته نباید گذاشت که داخل شدن به این باغ برای هر کس مجاز نیست و تحت شرایط معین وید اثر فیصله ناظران محلی به داخل شدن به این باغ اجازه داده میشود. چنانچه چند سال قبل چند نفر اروپائی به دیدن این باغ رفته بودند. در آن سال میوه جات و سبزیجات در این باغ قناعت بخش نبود مردم و اما 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 ایندرا کون در بحیث رب النوع بزرگ در و اما

ایندرا تنها در و اما بحیث رب النوع بزرگ را بخود گرفته بود. اما در نقاط دیگر نورستان ایندرا را رب النوع مشروب فکر میکردند که در قسمت شمال غرب و اما زندگی میکرد. مورکن ستیرن درها ره ایندرا چنین مینویسند: ایندرا مخصوصاً در و ایگل اطاعت و عبادت میشد. . . او شراب را خیلی دوست داشت و در وقت فصل انگور رسورد پرستش بیشتر قرار میگرفت (۱۹۵۳: ۱۶۳)

درین قریه بالا و هائین و اما خانه بی ساخته شده بود که مقدس تصور میشد. این خانه را بنام ایندرا - اما Endr—Ama یعنی خانه. ایندرا یاد میکردند. درین خانه مجسمه بی بنام ایندرا - تو کوره 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 ایندرا بود. در اخر قسمت ستون ها سراسپ از چوب ساخته شده بود. تولیت این خانه بدوش يك خانواده مذهبی بنام و اما برادر Wasa—Bar—Dar و شخص مذهبی بنام او نادا واری Uta—Davaree بود. دودختر جوان از خانواده (و اما برادر) این خانه را حفظ و مراقبت میکردند. تمام اشیای قیمتی مردم و اما درین خانه نگاه میشد که سون ننگا گاه

به معنی پرنده پلائی، سو نه به کیره Soon—Ba—Kera سهر پلائی واری Ure جام نقره که توسط آن شراب نوشیده می‌شد، شامل اسوالی بودند که در خانه مقدس ایندر نگاهداری میشد (۱) دوسید بزرگ پراز انگور بهش از چیدن آن توسط اوتا-داوری به ایندر-اما آورده میشد. همچنان کسا نیکه به آرزوی موفقیت و یا به امید داشتن يك طفل دعا یعنی دیگارین degarn میکردند. ریش سفیدان قریه را جمع کرده به ایندر-اما برده در آنجا دعا و استعا میکردند. البته او تا-داوری و دو نفر دختران جوان از خانواده و اماها در با ایندر صحبت میکردند. وقتیکه اشاره آمدن ایندر به ایندر-اما می‌شد او تا داور و دو دختر جوان از آن هر سان میکردند که شما که هستید؟ ایندر میگفت: «کابراوم، Gabar—om یعنی ایندر هستم، همان ایندر که بطن خیلی بزرگ و شاخ‌های پلائی دارد. در وقت دعا گاو و ری را می‌کشند و خون گاو را بالای ایندر-تو کوزه می‌انداختند. برای اینکه بدانند که این دیگارین شان قبول میگردد یا نه به روش ذیل معلوم میکردند. اشخاصیکه از ایندر یا ارباب انواع دیگر تقاضایی کرده بودند برای دانستن اینکه آیا این توقعاتشان برآورده شده و یا خیر به این منظور يك مشت ریگ و یا لوبیا را غیر منظم گرفته سه سه دانه ازین ریگ و یا لوبیا را جدا نموده شمار میکردند. اگر تمام این تعداد در ریگ ها و لوبیا به سه سه دانه ختم شوند و کم و بیش نگرددند. در این صورت معلوم میشد که دیگارین شان را ایندر و یا دیگر ارباب انواع قبول کرده است بنا بر این مجبور بودند که به این منظور گاو را به ایندر قربانی نمایند. اگر در شمار کردن این ریگ و یا لوبیا از سه سه دانه کم و یا زیاد می‌شد که دعای شان قبول نکرده است و ضرورتیست که گاو و یا دیگر سواشی را قربانی کنند. درین صورت دیگارین کنندگان متداوم دعا و عذر میکردند تا دیگارین شان قبول گردد و تکرار را بیا و یا ریگ را شمار میکردند تا که دعای شان قبول گردد. داستان ری رب النوعی بود که به عقیده مردم مان دختر ایندر بود که بنام (ایندر را جو) هم یاد میکردند و او را همکار نزدیک ایندر فکر میکردند. مورگن ستیرن سینویسد که، داستان ری دختر نوک یک رب النوع دیگر بود. داستان ری در زمین با شکل زن زندگی میکرد. تاج گل در پیشانی او نصب بود. او رقص کرده خود را نشان میداد برای اوشیر و بنیات در نماز گاه و دامن کوه در اطراف برگمات تقدیم میشد. او از سینه راست (بیمرا) بوجود آمده بود لاکن این را هم میگویند که در جهیل سودرام سور بوجود آمد که شیطان به او تجاوز کرد (۱۹۵۳: ۱۶۴) در و اما داستان ری معمول و مشهور بود. داستان ری - اما یعنی خانه داستان ری در قریه و اما 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 قوم ازندان این منطقه مها سالار غلام حیدر چرخ می‌بود که طبق معلومات، این همه اسوال قیمتی ایندر-اما به او تسلیم گردید. و سالار موصوف این اسوال را چه کرد معلوم نیست.

قربانی و نثار میکردند. داسنری در حصه نگاهداری مواشی و دفع امراض حیوانی و نگاهبانی زنان باردار مسؤولیت داشت. يك بز برای قربانی به داسنری ازین چندین بز چنین انتخاب میکردند. يك كنفز يك دسته بز را در يك جا جمع میکرد. يك شماخ بلوط را كنده در آب تر نموده قطرات آب را بر این بزهای انداختند. همان بز که به اثر تماس قطرات آب خود را تکان میداد. این بز را که برای قربانی نمودن به داسنری انتخاب میکردند. از آن به بعد نه سوی این بز قیچی و نه شیر آن دوشیده میشد. این بز فقط برای قربانی به داسنری نگاه میشد و پس. وقتیکه آن بز قربانی میشد خون آن در داسنری - اما انداخته و دیگران میکردند. آیا این دیگران قبول شده و یا خیر به عین روشی که قبلا در حصه ایندر اجرا میشد عمای میکردید. دیگران معمول که در و اما به داسنری میشد چنین بود:

«ای داسنری امراض مواشی را دفع کن»، ای داسنری این زنان باردار را نگاه کن! ای داسنری مواشی و دارائی را زیاد کن و غیره. سورگن ستیرن سرود نیا هش داسنری را به زبان کتی و ری ثبت و به زبان انگلیسی ترجمه نموده است که ذیلا تقدیم میگردد:

- داسنری در جهیل دورا خود را نشان داد -

- درین این جهیل يك سنگ صیقل شده طلائی بود.

- داسنری ثروتمند شد و هفت رتبه را کسب کرد.

- از آنجا دروازه طلائی به بهشت باز شد.

داسنری به قلعه او تین داخل شد.

آنها قلعه طلائی را با چار کنج آباد کردند.

این کنج های طلائی را راست ساختند.

زنگ های طلائی را اویزان کردند.

يك دروازه عمیق به جهیل کشیده شد.

يك دروازه به سنگی که در آن آب می افتاد ساخته شد.

يك دروازه به اندر ای به کیتوی کشیده شده.

يك دروازه به جهیل چموای به کیتوی کشیده شد.

يك دروازه به بیخ قلعه کشیده شد.

يك دروازه به شهر ها امتداد داده شد.

يك دروازه به کوه دیو این به کیتوی ساخته شد.

خارج از اسمار در آنجا يك خانه جیوبی و يك خانه طلائی بود.

زنگ های طلائی به اهتزاز آورده آواز دینگ دینگ می کشیدند. (۱۳۵۳: ۱۶۳)

کلام امیر خسرو در نظر خودش

دکتور سید منال شاه القادری

پوهنوال، شعبه عربی و فارسی، پوهنتون کلاکتہ

طوطی ہند حضرت امیر خسرو بلخی دہلوی دارای قریحہ عالی و روح لطیف و طبع گویا و فکر دقیق و ذوق عارفانہ و لہجہ تعداد خداداد بود. طبع شعر او از همان آوان کودکی بظہور پیوست. هنگام مرگ پدرش، فقط ہشت سال داشت، اما در این صغر سن اشعاری تکان دہندہ دوسرئینہ پدر سرود. در بیت زیر کہ تشبہی بس شاعرانہ و زیبارا بنکار برده احساسات خود را بدین گونه آشکار می سازد:

سیف از سرم برقت و دلم بس دو نیم ماند

در پای من روان شد و در یتیم ماند (۱)

در باره شاعری دورہ کودکی درد بیچارہ تحفۃ الصغر چنین می گوید:

«در آن صغر من کہ دندان می افتاد سخن می گفتم و گوهر از دہانم می ریخت.» (۲)

چون امیر خسرو ہمن بیست سالگی رسید اولین دیوان خود را کہ تحفۃ الصغر نامیدہ بہان رسانید. این دیوان حاوی اشعاری است کہ بین ۱۲ تا ۱۹ سالگی سرودہ است. با این ہمہ چون معتقد بود کہ کیفیت شعر او در اثر مرور زمان و حصول تجربہ بیشتر، بہتر خواہد شد بنابراین از جمع آوری اشعار دورہ جوانی، خود داری می کرد اما دوستش تاج الدین زاہد از آنها دیوانی فراہم ساخت. (۳)

(۱) دیباچہ غرۃ الکمال (باتصحیح غلام دستگیر) ہیدرآباد، ۵، ۱۹، ص ۸۹

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخہ خطی انڈیا آفیس لایبریری، شماره (۱۱۸۸) ورق ۱

(۳) رجوع شود بہ کلیات خسرو، نسخہ خطی کتابخانہ رضاء رام پور، شماره ۳۲۵۶ ورق ۳

در سال ۶۹۳ هجری قمری که امیر خسرو شاعر درباری سلطان جلال الدین خلجی بود خودش نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد و بیطرفانه و منصفانه تجدید نظر کرد. نگاههای اجمالی به مطالبی که در انتقاد از نوشته های خویش نوشته روشنگر این نکته خواهد بود که سردی صاحب ذوق و دارای استعداد و مقام و شهرت چون امیر خسرو 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 رعایه است و شرایطی که باید موجود باشد تا شاعر بتواند نکته ای دلنشین بیاورد در اول بحث انتقادی تشریح میکند:

«باید دانست که در هر که از شعر چهار شرط موجود باشد او نزدیک دور بیان استاد مطلق بود. اول آنکه علم سخن بر طرزی نصب کند که دبدبه آن برد یگران کوس زند. دوم - آنکه در عین معانی روشن آب سخنش بعد و بت و سلاست بر نهج شعراء باشد نه بر نمط مذکران.

سوم - آنکه جزهای منقش او از خطا دور باشد.

چهارم - آنکه چون خیاطان از پر کاله مردم قبای عزار پیوندی تقطیع نکند. (۱)

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

«بنده را در این کار از پرتو نظر اولوالبصار بصیرتی هست. اما اسم استاد، این حرف بر من شکسته درست نماید 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. بحمد الله که درین دو شرط سطر می چند توانم که آزاد از هر مواخذه تحریر کنم. پس هم خود اینک حکم حال خود شدم که حکم کردم که در سند استادی نهیم.» (۳)

(۱) دیباچه غرة الکمال. ص ۵۸

(۲) دیباچه غرة الکمال، ص ۵۸

(۳) ایضاً

نباید فراموش کرد که این انتقاد را که خسرو در سن ۳۳ سالگی از خود کرده (۱) و آنچه در ذکر
تصور و عیوب خود شرح داده مربوط به کارهای قبل از سن ۳۳ سالگی بوده است ولی پس از آن تا سن ۷۳
سالگی به سبب کسب تجربه و مهارت روز افزون به درجه استادی مطلق رسیده است .

در سال ۷۱۸ هجری قمری چون خسرو استادی نظیر سخن گردید . د و باره به شعر خویش نظر کرد (۲)
و لطایف سخن خود را نعمت الهی خواند . قاعه مکنان در استادی او سوء تعبیر نکنند و او را به
لافز نی متهم نسازند ؛ میگوید :

« چون امر الله بحق بادشاهی مطلق بر آن جمله است که « لئن شکرتم لازیدنکم » شکر الوان نعمی که
از هفت خوان و خوانی سپهر در کاسه سر بنده نهاده اند آن را صفتی باشباع خواهم کرد و چون نفایس
معانی در یادگار خانه ضمیر بنده افزون تر از آن مذخر است که پیش از این در گنجینه سینه هیچ پادشاه
سخن تو دمع نیافته عرض آن را نیز طولی خواهم داد . » (۳)

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

« سریر سلطنت نطق که از ضمیر عالی رای خویش می خواهم که با اظهار رسانم و شرایط معذرت
آن بجای آورم این است که بنده خسرو از بخشش احمد ملک بخش در ملک کلم یگانه است که
از چهار گانهش نوبت پنج گانه بر کوس نه گانه فلک زده است و رسم خط قلمش که از پایه نکته های
اشعار هر چم آسمان گیر دارد تا پرده اطلال فلک علم شده و سکه خسرو پش که در دیناری از آن چون ماه
کامل بدر دست توان گفت شهر بشهر روان گشته بلکه مانند آنچه خورشید شرق و غرب گرفته . » (۴)
در حقیقت همین طور بوده و در همان دوران حیاتش صیت اشعارش در سراسر جهان ادب
گسترده بوده است .

گویند که سعدی شیرازی نظری عالی درباره خسرو داشته و موقعی که از طرف خان شهید به هند
دعوت شده که ولت 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 ۳۳ سالگی نوشت و در همین وقت این انتقاد
را به عمل آورد .

(۲) در سال ۷۱۸ ه / ق امیر خسرو دیوان بقیه نقیه را نوشت و در دیباچه این دیوان
نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد .

(۳) کلیات امیر خسرو ، کتابخانه اندیا آیس ، لندن ، شماره (۱۱۸۸)

(۴) ایضاً

مرد قواقانی است و باید از او سواظبت و نگهداری کرد. (۱)

در اوائل امیر خسرو قصابدی در جواب قصابدی بزرگان ادب مانند خاقانی، کمال اسماعیل، انوری و دیگران نوشت ولی بعدها از تقلید استادان سلف متوقف شد و خود موجد روشی شد که مورد تقلید شاعرانی بعد از او قرار گرفت. در او آخر زندگی خود در این زمینه می نویسد:

«خداوند علیم خامه بنده را که در شرح شعر قایم مقام پیشوایان فصل است باراست اصحاب کلام اقامت کرد.» (۲)

شاعران و سخن شناسان و تذکره نویسان و مورخان 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:

«امیر خسرو که خسرو شاعران سلف و خلف بوده است در اختراع معانی و کثرت تصنیفات و کشف رموز غریب، نظیر خود نداشت و اگر استادان نظم و نثر در یک فن بی همتا بودند امیر خسرو در جمیع فنون ممتاز و مستثنی بود و استاد باشد، در سلف نبود و در خلف تأقیامت پیدا نیاید.» (۳)

دولتشاه می گوید:

«صاحب القرآن بین الاقران و خاتم الکلام فی آخر الزمان... که الالات او از شرح مستغنی است و ذات ملک صفات او بغنا هم عالم معنی غنی... بادشاه خاص و عام است از آنش خسرو نام است، در ملک سخنوری این نامش نام است و در حق او مرتبه سخن گزاری ختم تمام است.» (۴)

شبلی نعمانی می نویسد:

«در هفتاد و شش صدسال پیش تا کنون مردی پیدا نشد که تا این درجه جامع کمالات باشد. حقیقتاً وی این قدر متصف بصفات گوناگون بود که در همه سر زمین های شرقی و مغرب در مدت هزاران سال فقط سه چهار تن نظیر او پایه عرصه وجود گزارده اند.» (۵)

اگر با نظری انتقادی به نظریات سخن شناسان و تذکره نویسان و مورخان بنگریم متوجه می شویم که امیر خسرو نه تنها استاد سخن است بلکه بزرگترین شاعر دری زبان شبه قاره هند به شمار می آید.

کلکته، بنگال غربی، هند می ۱۹۷۷

(۱) رجوع شود به جلد دوم، شعر المعجم تالیف شبلی نعمانی، اعظم گره، ۱۹۶۲، ص ۱۱۸

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخه خطی کتابخانه اندیا آفیس، لندن، شماره ۱۱۸۸

(۳) تاریخ فیروز شاہی، تالیف ضیاء الدین برنی، کلکته، ۱۸۶۱، ص ۳۵۹

(۴) رجوع شود به تذکره الشعراء تالیف دولت شاه [باتصحیح ادوارد براون] ۱۹۰۱، ص ۲۳۸

(۵) رجوع شود به شعر المعجم تالیف شبلی نعمانی، جلد دوم، ص ۱۱۸

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 تارلار راد و افغانستان افتتاح گردید.

در محفل که ساعت ده قبل از ظهر روز دوشنبه ۲۰ میزان ۱۳۵۶ در تارلار راد و افغانستان برپای گردیده بود، ابتداء چند آیه مبارکه تلاوت گردید، پیام بناغلی محمد داود رئیس جمهور راد کتور نوین وزیر اطلاعات و کلتور به مناسبت تجلیل از حکیم غزنوی قرائت نمود.

درین محفل بناغلی وزیر اطلاعات و کلتور و هو هاند 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 بی زیاد از علمای داخلی و خارجی و بعضی از روسای اعضا و دیپلماتیک به قیم کابل اشتراک نموده بودند. در آغاز محفل بناغلی محمد عثمان صدق 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 پونسکو ذریعه دکتور محمد اکرم عثمان و کیل ریاست نشرات و 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 ۲۰ میزان آغاز شد و جلسات در تارلار هوتل اترکانتی نانتل دایر گردیده بود.

فهرست دانشمندان داخلی و مهمان که در جلسات عضو بودند با عنوان مقاله هر يك شان به ترتیب

تاریخ ایراد مقالات، قرار آتی است :

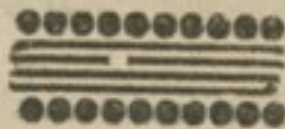
- ۱- دكتور بو او تاس دانشمند سویدنی
 - ۲- پوهانده عبدالحی حبیبی
 - ۳- دكتور امیر محمد اثیر
 - ۴- شیرندوی عبدالله خدیگتار
 - ۵- دكتور محمد حسین راضی
 - ۶- بناغلی احمد صدیق حیا
 - ۷- بناغلی حبیب الله رفیع
 - ۸- بناغلی رضاء ماہل
 - ۹- استاد میرمن انده ماری شیمیل دانشمند المانی
 - ۱۰- پوهنهار محمد حسین یمین
 - ۱۱- دكتور سید رضوان حسین دانشمند هندی
 - ۱۲- بناغلی عبدالله سمندر
 - ۱۳- بناغلی محمد صالح پرو نناء
 - ۱۴- پوهاند غلام صفدر
 - ۱۵- پوهندوی عبدالحق لقیوم قویم
 - ۱۶- شیرنمل محمد دین ژواک
 - ۱۷- دكتور شری و استاوا دانشمند هندی
 - ۱۸- بناغلی غلام فاروق نیلاب رحیمی
- در باره تاریخ وفات حکیم سنایی
 در تاریخ وفات حکیم سنایی
 در مرقد پدر و مادر و پسر حکیم سنایی
 در انعکاس عصر و محیط در شعر حکیم
 در مفاهیم تربیتی در آثار سنایی
 در معنی عقل از نگاه حکیم سنایی
 در ترجمه اشعار سنایی در یک تفسیر قدیمی
 بزبان پشتو
 در مثنوی مولانا بلخی و تجلی اشعار
 حکیم سنایی
 در از سنایی تا مولانا و تا اقبال
 در معنی عشق نزد حکیم سنایی و مولانا
 جلال الدین بلخی
 در معنی عشق در غزل های سنایی
 در از این سینا تا سنایی و حکمای امروز
 در دو بیت حدیقه سنایی در مجلس سماع
 نظام الدین اولیاء
 در آیات کلام الله مجید در دیوان سنایی
 در جنبه های توصیفی در اشعار سنایی
 در کلام سنایی غزنوی
 از انعکاس محیط اجتماعی در کلام سنایی
 نظری بر امون مثنوی تحریر القلم

- ۱۹- دکتور مظاهر مصفا دانشمند ایرانی سنایی دوم (تحول شعرو شخصیت حکیم سنایی)
 ۲۰- دکتور عبدالحکوم طیبی سیر تصوف در افغانستان .
 ۲۱- استاد عبدالقادر قره‌خان دانشمند ترکی تاثير سنایی بر شعر کلاسیک ترکی و نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های ترکیه
 ۲۲- دکتور سکارچیا دانشمند ایتالیایی خطاب به باد در آغاز سیر العباد
 ۲۳- پوهاند دکتور به‌الدین مجروح سیری در سیر العباد سنایی
 ۲۴- استاد کریستوفر بورگل دانشمند المانی عام 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 باره سنایی
 ۲۷- دکتور حسین خدیوچم دانشمند ایرانی ررغزالی و سنایی
 ۲۸- دکتور رابرت معین الدین تا مسن دانشمند امریکایی
 ۲۹- دکتور قیام الدین راعی غزل‌های عرفانی سنایی و اثرات آن در دیوان شمس
 ۳۰- دکتور پندل پری دانشمند انگلیسی حکیم سنایی و تصوف قرن بیستم
 ۳۱- بناغلی محمد آصف فکرت چند نکته دستوری و لغوی در حدیقه سنایی
 ۳۲- مولانا محمد کلاب بشار شریعت از نگاه سنایی
 ۳۳- استاد دکتور نذیر احمد دانشمند هندی بعضی از اشعار نا شناخته شده حکیم سنایی
 ۳۴- دکتور پور کوی 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 حدیقه سنایی
 ۳۷- دکتور ذکی عبدالرحمن دانشمند عراقی نکاتی چند در باره حکیم سنایی
 ۳۸- پوهنوال سرور هماهون طریق التحقیق و حکم سنایی غزنوی .
 ۳۹- پیغله کبریا مظهری مقارنه بعضی نکات حکیم سنایی در اشعار رحمن بابا

- ۳۰ - پوهندوی شاه علی اکبر
طریق التحقیق و آثار دیگر حکیم سنایی غزنوی.
- ۳۱ - دکتور محمد افضل بنوال
ارتباط سنایی با رجال معا صروی
- ۳۲ - بناغلی جلال نورانی
حکیم سنایی یکی از بنیانگذاران طنز در شعر دری
- ۳۳ - بناغلی زلمی هیواد مل
تاثیر فکری حکیم سنایی بر ادبیات پهنو
- ۳۴ - بناغلی احسان الله آریزوی
سزار خواجه اسماعیل شتیزی استاد
حکیم سنایی
- ۳۵ - بناغلی غلام غوث عالمی
ضرورت باز یافتن متن اصلی دیوان حکیم
سنایی غزنوی .

در جلسات تجلیل نهمصدیمن سال پس از تولد حکیم سنایی غزنوی، دکتور روان فرهادی بحیث
منشی و دکتور یعقوب واحدی بحیث راهور تر برگزیده شده بودند.
در جلسات سیمینار عددی بی از دانشمندان بحیث اعضای افتخاری اشتراك داشتند و سامعان و
علاقمندان زیاد از دانشمندان و محصلان، شاگردان و دیگر علاقمندان سنایی حضور بهم رسانیده به
مباحثات گوش فرا میدادند .

اعضای مجلس از مزارات غزنوی نیز باز دید نمودند.





در یکی از مجالس هفته تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال در لاهور، پوهاند
میر حسین شاه بحیث رئیس و بناغلی جاوید اقبال پسر مرحوم اقبال بحیث معاون
جلسه بودند .

پیام رهبر انقلاب بنی غلی محمد داود رئیس جمهور در مجلس تذکار علامه اقبال در لاهور قرائت گردید

مجلس هفتمه تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال شاعر بزرگ شرق در لاهور بتاريخ ۱۲ قوس ۱۳۵۶ آغاز گردید.

در مراسم افتتاح مجلس پیام رهبر انقلاب و رئیس جمهور افغانستان بنی غلی محمد داود از طرف رئیس هیأت افغانی خوانده شد.

در مجلس مذکور پوهاند سیر حسین شاهر رئیس و پوهاند محمد رحیم الهام استاد پوهنځی ادبیات و علوم بشری و بنی غلی محمد کریم مجاهد و بنی غلی محمد آصف فکرت شرکت داشتند.

مجلس تذکار صدمین سال تولد علامه اقبال

با بنایه پوهاند دکتور نوین وزیر اطلاعات و کلتور مجلس تذکار از صدمین سال تولد شاعر و متفکر نامور شرق علامه محمد اقبال در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در آن محفل که بعضی از اعضاء کابینه، صاحب منصبان قوای مسلح جمهوری، ما سوران عالی رتبه و عده زهاد دانشمندان و بعضی از اعضاء دیپلماتیک مقیم کابل حاضر آمده بودند بهائاتی از طرف استاد عبدالهادی داوی، پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند عبدالحی حبیبی، بنی غلی سید قاسم ریختیا و دکتور سید محمد و م رهین ایراد گردید و اشعار علامه اقبال خوانده شد و بعد از اجرای کنسرت هنرمندان رادیو افغانستان محفل به پایان رسید.

محفل از ساعت ۹ - الی - ۱۲ - قبل از ظهر روز ۱۲ قوس ۱۳۵۶ برگزار گردید.

این فرو تر رفت و تا گوهر رسید
آن بگردابی چو خس منزل گرفت
(پیام مشرق)

It is typical of Iqbal's way of thinking that he puts, quite correctly, into Sanai'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 Sanai'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 Iba—e Sina's medical work:

رحمة للعالمين آمد طبيبي زوطلب
چه ازین عاصی وز آن عاصی همی جوئی
شفا
کان نجات و نان شفا کار باب
سنت چسته اند
بوعلی سینا
نیارد در «نجات» و در «شفا»

These lines belong to the qasida which Sanai spoke extempore in explaining the Sura WAD—DUHA, 'By the Morning Light', one

of the favorite descriptions of the 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 of the Prophet, dispersed all over his poetry, come to mind; and once again Iqbal has understood intuitively this important aspect of Sanai'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 ecstatic 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 as the formal and spiritual affinity between Sanai 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 Sanai'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 Sanai's say,

The roses already in the branch,
and the buds in constant journeying.

Hakim Sanai'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 spiritual 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 Sanai's:

گاه نبود او که بیادی پرید
آب نبود او که بسر ما فسرد
شانه نبود او که بمویی شکست
دانه نبود او که زمینش فشرد
گنج زری بود، درین خاکدان
کاو دوجهان را بجوی می شمرد
An how right was Iqbal to sing of his own indebtedness to both masters in one of his last quatrains:

نصیب از آتشی دارم که اول
سنایی از دل رومی بر انگیخت

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, learning His will, in order to improve the world. Strengthened by this experience it will survive the shock of corporeal death to enter a life without end in the abysses of God—ideas, which had been expressed 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 SALR 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 zodiac. 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 exp-

ressed most successfully; 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 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 food.

And indeed, Sana'i has described love, the ocean of fire

عشق دریای محیط و آب دریا آتش است
موجب آمد که گویی کوههای ظلمت است
as has Maulana, and he knows the necessity to give away one's head on the first station of love:

زینهار از روی غفلت این سخن بازی مدان
زانکه سر درباختن در عشق، اول منزلت
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? Cer-

tainly 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 ascribed to Attar and Maulana as well, and to which Maulana alludes in his Mathnawi (III 3832):

آن طرف که عشق می افزود درد
بوحیفه و شا فعی درسی نکرد

It has also influences poetry in the regional languages of Pakistan.

If this love is not the topic of the legalists, it is also not taught by the philosophers here either. Sana'i work contains quite a few caustic remarks against the philosophers, among them particularly Ibn Sina, who had lived, incidentally, a century before him in Ghazni and who was to remain the scapegoat of mystically minded poets throughout the centuries. Maluana, inspired by the critical stance of his father, Baha'uddin Walad, and the biting remarks of Shams-i Tabriz about the philosophers, was certainly inclined to make the FAILASUFAK, the little philosopher, the laughing stock of his poetry—and how often has Iqbal juxtaposed the dry philosopher, symbolized in Avicenna, and the burning lover, represented by Maulana:

بوعلی اندر غبار ناقه هم
دست رومی پرده محمل گرفت

seemed to entitle him to a place in Paradise,

بودم معلم الملكوت اندر آسمان
امید من بخلد برین جاودانه بود

but God laid a snare in which Adam was the grain.

درد راه من نهاد نهدان دام مگر خویش
آدم میان حلقه آن دام دانه بود

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 مرا هم گناه نیست
رد یافتن بجانب او بر رضانه بود

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 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 who 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 spurs 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, 'ladder', appears. The poet sees everywhere these ladders which lead man toward higher 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 و بالا هاست
کوههای بلند و دریا هاست
(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 expressions borrowed from Maulana, Sanai has described in simple, beautiful lines the slow development 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 un-

til a cotton grain develops so far that it becomes a garment for a young beloved or a shroud for a martyr and it takes 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 vegetable state a king, from the earthly state a sphere,

as Sana'i says in the SAIR AL-'IBAD. Here Maulana famous verses about the rising gamut of egohood (as a modern philosopher, Ru-

both Sana'i and Maulana teach us:

اندر این ره صد هزار ابلیس

ادم روی هست

تاهر

ادم روی را ز بهار آدم نشموی

(غزل ص ۶۵۶)

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 با چراغ همی گشت گردشهر

کز دیوودد ملولم وانسانم آرزوست

We should be careful not to see this concept of MARDI as an outcome of theological theories about the INSAN—I KAMIL: the technicalities of the speculations about the INSAN-I KAMIL were not yet develop-

ed 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 Sana'i'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:

منست خاکی را بصد رنگ آزمود

پی به پی تا بید و سنجید و فرود

آخر او را آب و رنگت 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:

تخلنقوا 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:

هر که در عقل همچو سلمان شد

دانکه دیو دلش مسلمان شد

(حدیقه ۳۰۰)

In this connection it seems worthwhile to stop for a moment to see how our three poets have dealt with this very Satan who is far from being simply the 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 insoluble 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 exquisite lover, and whose heart was a nest for the Simurgh: 'Love'.

با اودلم به مهر و مودت یگانه بود

سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

17000 years of obedience as the master of the angels

برو جاروب «لا» بستان
که «لا» س خانه روپ آمد

(دیوان ۵۸۷)

Sana'i's idea that the LA ILAH is the beginning of the road which then leads higher, ILLA ALLAH. In his poem which he addressed to the Hakim of Ghazni Iqbal brings forth the

چو حرف لاله گفتمی

به الا الله پیدا کن

(قصیده ۴۹۳)

is imitated not only by Maulana but even more by Iqbal, whose clear conviction about the state of LA as the prerequisite for the IL-LA 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

بای بر فرق هوا خواهم زدن

زخمه 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 servanthship. professes the truth that "there is no deity but Him:"

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 greatness 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 said in his above mentioned quatrain about the reed flute and on other occasions as well.

In his poem which he addressed to the Hakim of 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 destitution 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

راز دان خیر و شر گشتم ز فقر

زنده و صاحب نظر گشتم ز فقر

یعنی آن فقری که داند راه را

بیند از نور خودی اشرا

اندرون خویش جوید لاله

در تبه شمه شیر گوید لاله

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'i is famous qasida to which Maulana was so indebted, as we saw, and where the poet sings:

یا برو همچون زنان رنگی و بسویی

بیشتر گیر

یا چومردان

اندر آی و گوی در میدان فکن

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 to say with an allusion to Surra 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

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'i's poetry, and occur almost too frequently in Maulana's lyrics.

Both poets share a predilection 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، تا که درد ذین کشد
جعفر طیار باید تا بعلمین 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 شرع بر دنیانیم
بوهریره وار دست صدقه درانبان گنیم
بوهریره وار بیدباری اندر اصل و فرع
گه دل اندر دین و گه 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
towards 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'i's beautiful verse about the comprehensiveness of the Holy Book has often been quoted—a verse which shows, as most of his poems, his

great skill in using rhetorical devices:

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 invented 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 رویم
کوکب از سخن گنبد دوار

(قصیده 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
بین آن حسن شاهانه

by which Sana'i begins a qasida about the "spiritual beloved", Sana'i is also apparently 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 pulpit 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 sacrificing oneself in love in lines which have become almost 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,

performs 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 soundstock over some rather crude

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 resurected according to the way he died.

Maulana, though otherwise slightly more restrained in his description of the future destiny of men, alludes to Sana'i's 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 by 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

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'i's tales or expressions into his *Mathnawi*, particularly lines alluding to what he calls *ILAH-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 for this arena; dont put on from his reed a shore from the dress of the true Man; 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'i's *HADIQA*.

بود شهری بزرگ در حد غور
واندران شهر مردمان همه کور

and from there to Maulana. Small wonder that he inserted allusions to Sana'i into his table talks, *PIHI MA FIHI*, and even in the *DIWAN-I KABIR* we find not only allusions to Sana'i's *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'i 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, and pure truth is required. Sana'i Says:

سوی آن حضرت نبود هیچ دل با آرزو
با چنین گلرخ نخسید هیچ کس با پیرهن
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 دگو ؟

بار جور نیکو آنرا

مرد باید ، مرد کوه ؟

(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

From Sanai to Maulana and Iqbal

by Professor

Annemarie Schimmel

Oh Ghazni, that sacred enclosure of knowledge and art,

the meadow of the 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 MUSA-FIR which he wrote after his visit to Afghanistan in the fall of 1933.

Since we are celebrating this year the hundredst anniversary 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'i (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:

lana:

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 a 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 همانا 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 Abdu-lbaki 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 Ghazniawi that he would quote him frequently in his work. Thus it is not surprising to find numerous allusions to Sana'i's 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 toward

معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی

دکتور روان فر هادی

جان کن فدای عاشقان ،

اند رهوای عاشقان ،

بر تکیه جای عاشقان ،

شعر سنایی کن رقم !

اهمیت جستجوی معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی (حدود ۷۰۰ تا ۵۴۵ هـ ق) به پاس مقام والای خود اوست ، و نیز از آن است که شیخ عطار (متوفی ۶۲۷ هـ ق) و مولانا جلال الدین بلخی (۶۰۳ تا ۶۷۲ هـ ق) این معنی را در کلام او در یافته اند ، و این هر سه شاعر عارف پیر روان به شمار خویش در طی قرن ها اثر قاطع آورده اند .

راه تحقیق ما ساده است و آن همانکه کلام سنایی را با کلام سنایی تفسیر و تعبیر کنیم و خود کمتر سخن گوئیم ، و سخن ما جز دعوت خواننده به خواندن شعر سنایی نباشد .

بخش بندی این بیان هم برای آسان کردن کار است و رنجه در هر منزل عشق نشانه بی از دیگر منازل آن پیدا است ، و از اینجا است که چون سخنی از سنایی را شاهد بیاوریم سنایی با آن ، گواهی چندین نکته دیگر را نیز بما بیان میکند .

آنچه را از حکیم سنایی غزنوی علیه الرحمه آورده ایم ، از « حدیقة الحقیقه » و نیز از دیوان او گرفته ایم ، زیرا مولانا ، حدیقه را بنام « الهی نامه » به حرمت ذکر کرده و تا آنه رقصا بدو غزلیات حکیم سنایی نیز ، بر « دیوان کبیر » مولانا مشهود و آشکار است ، و این حقیقت در سیر شعر عرفانی در پی عقیدت اهل ملوک ما ، مقام عمده دارد . بهر صورت تحقیق در عرفان سنایی بدون رجوع به دیوان ، کامل نخواهد بود .

عشق مجازی

سناهی در باره عشق مجازی اشعار بسیار دارد، که اکثر از دوره های جوانی اوست. بررسی آن، رساله جداگانه ایجاد میکند. در اینجا نمونه چندی از آن می آریم. احوال این عشق را بادلایل ساده بیان میکنند:

ما عاشق روی آن نگاریم
 زان خسته و زار و دلفکاریم
 او دلبر خوب خوب خوب است
 ما عاشق زار زار زاریم

ترسیم احوال و صفات دلدار را می کند:

دلسم بر بود، شیرینی
 نگرینار سر و میوه بینی
 شکر فی، چابکی، چستی
 وفاداری بسا بینی
 جهانسوزی، دلافریزی
 که دارد از بی فتنه
 ز شکر، برقمه سیمی
 ز سنبل، بر سمن بینی
 غم و اندوه جهان من
 جمال و زیب روی او
 زمن بر خاست، فرها دی
 از او بر خاست شیرینی!

حال عاشق را به معشوق مقایسه میکند:

دایه تو، حسن تست
 میبردت چپ و راست
 ساهه تو، عشق مسامت
 میدودت پیش و پس

کرد سرا همچو صبح

روی چو خورشید تو

تا همه بیجان زدم

در ره عشقت نفس

جان همه عاشقان ،

هر لب تو تعبیه ست

ای همه با تو همه

بی لب تو هیچکس

معشوق دل همه را برده است :

صیحه مان ، مست برآمد ز کوی

زلف ژو لیده و ناشسته روی

از بی نظاره آن شوخ چشم

شوی جدا گشته ز زن ، زن ز شوی !

حتی چون در بازار براهید :

روزی بت من مست بیا زار برآمد

گرد از دل عشاق بیک بار برآمد

معشوق راه و رسم دلبری را می داند ، مگر شاعر با زهم بوی آنرا تذکر میدهد :

باز تابی در ده آن زلفین عالم سوز را

باز آبی بر زن آن روی جهان آفر وز را

باز بر عشاق صوفی طبع صافی جان گمار

آن دوصف جادوی شوخ دلبر جان دوز را

نو گرفتن را ، پیوسته بسته گردان بهر آنک

دانه دادن شرط باشد مرغ نو آموز را

عاشقان احوال کوناگون دارند ، و شاعر ما از سوختگان است :

خنده گریند همی لافزنان بر در تو

گر به خندند همی سوختگان در بر تو

گاه د شنام زدن طا قیقه گوش سرا

حقهای شکرین کرد ، د و تا شکر تو !

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

ز هی پیمان شکن د لبر .

نکو پیمان بسر بر دی

سراپستی و رخت دل

سوی یار دگر بر دی

کشیده در میان کار

خلفی را بطراری

بس آنگه از میان خود را

بچا لاکی بدر بردی ا

ساقی متمگر :

شیشه باده روشن ندهی تاکنی

روز ما تیره تر از کارگه شیشه گران

هر روز دلدار را بکشد :

عقیقه آن دو لب داری

بزهش گو رمن کند .

مرا هر روز بی جر می

بگور اندر کفن زنده

و گاهی ناز و گریه کند :

چشمگان پیش من هر آب مکن

دل من از عاشقی کباب مکن

در آن زمان شانه (از چوب یا شاخ) دو جانب داشت یکسو کلان دندان و د یگر سومید .

دندان . شاعر به دادا رسی گوید

ما چو نند ر عشق تو بکرویه چون آینه ایم

تو چرا در دوستی با ما دوسر چون شانه ای ؟

شاعری گوید : من اگر ترا بوم (یعنی باشم) یا نباشم یکی است :

ترا گریمن بوم شاید

و گرنه ، هم روا باشد :

ترا چون من فراوانند ،

مرا چون تو کجا باشد ؟

دلبر هم باده گسار است :

آنجام لبالب کن و بردار و مراده
اندک تو خور ایساقی و بسیار مراده

داداده را خراباتی می خوانند :

دوش گفتم و را که ایدل و جان
مرمره مایه مباحاتی

گریکی بوسه خواهم از تودهی؟

گفت : لا والله ، ای خراباتی

یک مهربانی دلدار شاعر را بی حد خور سینه می کنند :

یکبوسه از و بیا فتم بس

آن بود ز عشق او فتوحم

زان بوسه همچو آب حیوان

اکنون نه سنائیم ، که نوحم

نی نی که برفت نوح آخر

من نوح نیم که روح زوحم ا

شاعر یاد شب دوشینه را می کند :

من نصیب خویش دوش از عمر خود برداشتم

کز صحن بالین و از شمشاد بستر داشتم

فرگس و شمشاد و سوسن مشک و سیم و ماه و گل

تا بهنگام سحر هر هفت در برداشتم

باز بیان مجلس دوشینه (از شاهکارهای ادب دری آن زمان) :

ای رفیقان ، دوش ما را در سرایی سوز بود

رفتم آنجا ، گرچه راهی صعب و شب دیجور بود

دیدم اندر راه زی درگاه آتشاه بتان

هر چه اندر کل عالم ، عاشقی مستور بود

از چراغ و شمع کس را یاد ناسد زان سبب

کز جمال خوب رویان نور اندر نور بود

جو یبارش را بجای آب میدیدم شراب
 زیر هر شاخمی هزاران عاشق میخورد
 هر که از وی بود ترسان، او بد و نزدیک شد
 و آنکه از گستاخیش نزدیک تر، او دور بود
 های های عاشقان با هوی هوی صدقان
 کس ندانستی که ما تم بود یا آن شور بود!
 مرا ره داد دربان دیگرانرا منم کرد
 ز آنکه نام من رهی در عاشقی مشهور بود!
 مگر ایام هجران فرامی رسد:

هر زمان از عشقت ای دایره، دل من خون شود
 قطره ها گردد ز راه دیدگان بیرون شود
 عاشق در عاشقی مشهور می شود:
 راز او در عشق او پنهان نماید تا مرا
 روی زرد و آه سرد و دیده گریان بود
 دشواری ها و هجران فرامی رسد:

هر زمان هجران نوزاید جهان از بهر من
 خود جهان گوئی به هجر عاشقان آبتن است،
 داداده، همچون و آواره میشود:

برهنه پا و سر زانم
 که دایم در خرابایم

همی باشد گرو هم کفش و
 هم دستار من هر شب

همه شب مست و میخورم
 به عشق آن بت کافر

مغان دایم برند آتش
 زبیت النار من هر شب!

عشق آتش در جگر میشود :

مرا عشق نگارینم ، چو آتش در جگر بندد

بمژگان در همی دانم ، مرا عقد در رهندد

عاشق ، جان تحفه می آرد :

گر هزاران جان لبش را هدیه آرم ، گویدم

نزد عیسی تحفه چون آری همی انجیل را ؟

تحفه جان هم بیهوده تمام میشود :

عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند

بسر تو که همی زیره بگرمان آرند

ای بسا بیخ که در چین و ختن کنده شود

تا چو تو سهر گیاهی بخر اسان آرند

هر دم از غیرت باری تو اجرام سپهر

بر منای غم واندوه فراوان آرند

صد سال پیش از منای ، را بعه بلخی ، در باره بند عشق گفته بود « کاز کشیدن تنگتر

گردد کمند » . منای آن مطلب را تضمین میکنند :

گفتم از عشقش بگر بگر بخرتم

خود بدام آمد کنون او بخرتم

بند من در عشق آن بت سخت بود

سخت تر شد بند ، تا بگسیبخرتم !

شا عرما کن در میخانه میشود :

دگر بار ، ای مسلمانان

بقلاشی در افستادم

بدست عشق ، رخت دل

بمیخانه فرستادم

مده بندم که در طالع

مرا عشقست و قلاشی

کجا سودم کند ، بندت

بدین طالع که من زادم !

تاثیر باده عشق ، تازمان اجل بجای می ماند :

بآتش رخ او ، ره که یافت ، کز تف عشق ،

هزار جان و جگر سوخت ، زلف دود آماش!

بلای دوستی او سرا شرا بی 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 و هین

دلداده تدا بیری بکار می برد (و سنایی با این بیت سنگ اول سبک هندی شعرداری را بی گذارد):

کردم همه ره لاله گون

گفتم که آن دلبر کنون

چون بسته ببند ره ز خون

باشد که گردد باز پس!

عاشق به اختیار خود نیست :

سر مرا گفتمی : چرا بر روی من عاشق شدی ؟

عاشقی ، جان ، نه خود کاسی و خود را بی بود

از جمال یوسفی ، سیری نیا بد جاودان

هر گرا بر جان و دل عشق زلیخا بی بود

کسی به فریاد او نمی رسد :

جانا بجز از عشق تود بگر هو سم نیست

سوگند خورم من ، که بجای تو کسم نیست

امروز منم عاشق بی مونس و بی یار

فریاد همی خوا نم و فریاد رسم نیست

مگر ، عاشقی را تا جوری می دانند :

ما را کلهی نهاد عشقش

کان بر سر هیچ تا جور نیست

اندر طلبش سوی سنا بی
 غم تاج سرست ، و درد سر نوست
 دلد ار ، عشوق را خوار می دا رد :
 نباشد عاشقت هرگز چو من کس
 اگر چه عاشق بسیار داری
 عزیزت خوانم ای جان جها نم
 ازا نست ، کا بن چنینم خوا رداری
 دلد ا راز هیچ بازخواست نمی اند یشد :
 ای هوش و جان بی هشان
 جان و دل عاشق کاشان
 ازجان ما چدهی نشان ،
 روزی اگر پرسند ازین ؟
 عشق همه زندگی را تباه میکند ، حتی قافلۀ غم را :
 ای یارمقا سر دل
 بیش آیی و دمی کم زن
 زخمی که زنی بر ما
 مردانه و محکم زن !
 اشغال دو عالم را
 در مجلس قلاشان
 چون زانف نکو رویان
 بر هم نه و بر هم زن
 در چار سوی عنصر
 صد قافلۀ غم هست
 یک نعره زچالا کی
 بر قافلۀ غم زن !
 زاری عاشق به مردمان :
 ای قوم مرا رنجه مدارید ، علی الله
 معشوق مرا پیش من آرید ، علی الله

اینک آغاز و انجام عشق :

چون درد عاشقی بجهان هیچ درد نیست
تا درد عاشقی نچشد مرد مرد نیست
آغاز عشق ، يك نظرش ، با حلاوت است
انجام عشق ، جز غم و جز آ، سرد نیست

حتی فوری باغ از آن آگاه است :

نگوئی تا بگلبن بر
چه غافل دارد آن قمری ؟
که چندان اجن میسازد
همی نا لد ، ز کم صبری !
باجن اندر همیگو پد
که به سبجا نا نگارنده !
که بنگارد چنان روئی
بدان خو بی و خوش چهری !
اگر آتش پرستی را
ز عشق او برتر ماند

ز بیم آتش عشقش

شود بجز راز گیری !

عاشق با ید از جا و عزت چشم پوشد :

ای سنائی ! خوا جگی ، با

عشق جانان شرط نیست

جان به تور عشق خسته

دل بکیوان شرط نیست

از جانبا زی آغاز کند :

چنگ در فترک عشق هیچ بت روئی مزن

تا بشکرا نه زخمت اندر نبا زی جان و تن

عاشق دست از دین و آیین بردارد :

آتش عشق بتی برد آ بروی دین ما

سجده سودا ئیان برداشت از آئین ما

لابد این زبید نثار فرق ما کز راه دین
هم بساعت کرد کفر عاشقان قلقین ما

عاشق دیگر سخن از « من » نکوید :

عشق تو بر بود زمن
ا. یسه ما ئسی و منی

خود نبود عشق ترا
چاره زبی خو یشتنی

راست چو دیوانه شوم
بند مرا بر گسلی

باز چو هشیار شوم
سلسله در هم فگنی

از من و من سدر شدم
بردر تو ز آنکه همی

من چو بیایم تونه ای
من چو نمازم تو منی !

باینگونه عاشق با معشوق یکی شود :

من بدو چون بنگرم یا او بمن چون بنگرد
من همی او گردم و او من ، بروزی چند بار

در لبش چون بنگرم ، از غایت لعلی شود
چشمم از عکس لبان چون می او هر خمار

عشق معنی توحید را ادا میکند (چنانکه در « دیوان شمس » نیز خواهد آمد) :

بیرون زرخ وزلف تو ما قبله ندانم
بیش از لقب و نام تو توحید نخوانم

گرز آتش عشق تو چو شمع آزره تحقیق
سوزیم همی خوش خوش ، تا هیچ نمانیم !

عاشق سها سگزار عشق است :

با همه سحت که دادم من ز عشق

کو سرا بی قدر و آب و جا ، کسرد

نیک خوا هم عشق را گر چه سرا

او بکام دشمن و بد خواه کرد !

عشق از آنجاسی آید که در آن حساب عقل و مایه و سال نیست

عشق خوبان اینچنین باشد

نه سه داند نه سال

کز کجا عشق آمد، آنجا

نه خرد ما نداند نه سال

عشق برتر از سلطنت است :

میری چکند مرد ، کسه روزی بهمه عمر

سودای بتی به که همه عمر امیری !

و عشق برتر از مدرسه و صوبعه :

تا ما بسر کوی تو آرام گرفتیم

اندر صف دانشوختگان نام گرفتیم

از مدرسه و صوبعه کردیم کناره

در میکرده و مصطبه آرام گرفتیم

آیا این همه عشق و عاشقی مجازی ، و این همه دلداران و بتان هزاری در زندگی سنایی

حقیقت واقعی داشتند ؟

از عبارت اخیر نامه دوم سنایی (که در « مکاتیب سنایی » ص ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ است) معلوم

می شود که این بیانات عشق مجازی ، متکی بر تخیل و بمقصد تفنن ادبی و یا اشاره به عشق

حقیقی بوده ، و حقیقت واقعی نداشته ، ورنه در پی آن نامه با حرمت سنایی به عنوان یکی از

سادات ، چرا این اشعار بیا بد ؟ :

عقل و جانم برده شوخی

آفتسی ، عوساره بی

باد دستی ، خاکس بی

بی آبی ، آتش هاره بی

زین یکی شنگی ، بلای بی

فتنه بی ، شنگوله بی

های بازی ، سر زنی

دردی کشی خونخواره بی !

هر صوت بیان عشق مجازی را وسیله اظهار مطالب عارفانه قرار می دهد و در بیان جان

نثاری به عشق ، « حدیقه » حکایه مجنون را می آورد ، که دایسته آه و شد زیرا همچشم لیلی است :

چون بدید آن ضعیف آهو را
 و آنچنان روی و چشم نیکورا
 ینہ کردش سبک زدام او را
 ای همه عاشقان غلام او را
 گفت : چشمش چو چشم یار منست
 اینکہ در د ا م من شکار منست
 در ره عاشقی جفانہ رواست
 ہر خ یار، در ہلانہ رواست !
 در ہ حدیقہ ہ یکدو حکایہ عشق مجازی را می آرد و معنی عشق حقیقی را از آن مراد دارد :
 اینچنین خوانندہ ام کہ در بغداد
 بود مردی و دل زدست بداد
 در معنی آنکہ عاشق عیب معشوق را اصلاً نبیند ؛ و حکایہ دیگر درین بیان کہ چون
 عاشق دل بہ یکی داد ، بہ دیگری دہد .

رفت وقتی زن نکو در راہ
 شدہ از کار ہای مرد آگاہ

سنایی گرچہ خرمن توبہ را ہر باد می دہد ، مگر عشق را بگاہ استاد میداند :

ز بادہ بدہ ساقیا زود دادم

کہ من خرمن توبہ ہر باد دادم

ز بیداد عشقت بفر ہاد دایم

نیا ہد ہجز بادہ تلخ یا دم

با تش کنندم ہی بیم آنجا

من اینجا ز عشق اندر آتش فتادم

بدان آتش آنجا سپادا کہ سوزم

وزین آتش اینجا رہایی مپادم

ہمی تاسیان عاشقی را بیستم

بلارا سوی خویشتن رہ کشادم

منم بندہ عشق تا زندہ باشم

اگر چہ ز مادر من آزاد زادم

بجز عشق تا عمر دارم نورزم
 اگر بیش باشد ز صد سال زادم
 دل از باده عشق خوبان نتابم
 چنین باد تا باد رسم و نهادم
 مرا عشق فرمانروا اوستاد است
 من استاده فرمانبر او ستادم !
 اینگونه عاشقی ، اورابه درگاه عشق حقیقی می رساند ، و این آرزو جان و دل او را فراسی گیرد :

کی باشد کاین قفس پردازم ؟
 در باغ الهی آشیان سازم !
 از جان جهول دل فرو شویم
 وز عقل فضول سر بهر دازم
 گر ناز کنم بر آفرینش من
 فرزند خلیفه ام رسد نازم
 چون رفت سنایی از میان بیرون
 آنکه سخن از سنایی آغازم
 بخ بیخ ! اگر این علم پرافرازم
 در تفرقه سوی جمع بر دازم
 باشد بیغم ر خان معشوقم
 وز صحبت خود دری کند بازم
 هر بیت که از سماع او گویم
 اول سخن ز عشق آغازم

این است جواب آن کجا گفتم
 کی باشد کاین قفس پردازم ؟
 تا آنکه سخن از عشق مجازی می گذرد :

کار دل ، با زای نگارینا
 زبازی در گذشت

شد حقیقت عشق واز -

- حد سجازی درگذشت

گر بیا زی بازی از عشقت

همی لافی زدم

کار بازی بازی از لاف و -

- ز بازی در گذشت

اندک اندک دل برآ -

- عشقت، ای بت، گرم شد

چون زمین پیشی گرفت از

اسب تازی در گذشت!

در آستان عشق حقیقی:

عشق حقیقی، متکی بر علم حق است و نه علم جسم:

اینهمه علم جسم مختصر است

علم رفتن براه حق دیگر است

سنایی از نزد یکی باین در گاه شادمان میشود:

فلکم سیر صادقان داند

خرد مپیک عاشقان خواند

او را حیرت فرامی گیرد:

از عشق ندانم که کییم یا بکه مانم

شو ریده تنم عاشق و سرمست وجوانم

ای وای من، ارمن زغم عشق بحیرم!

وی وای من، ارمن بچنین حال بمانم!

از بیان حال خود عاجز میشود، و اعتراف میکند: «بزبان سرعشق نتوان گفت؟»

درمی یابد که باید ایا از تکاپوی اندیشه غولان ایماهانی (یعنی خود خواهان) بیرون شود:

ای سنا بی، نرنی چنگک تو د ربرده قرب

تا بشمشیر بلا، جان تو قر بان نشود

سست همت بود آن دید، هنوز از ره عشق

که برون از تک اندیشه غولان نشود

و باید از اندوه نه هراسد :

درره روشن عشق ، چه سیری چه اسیری !
 درسد هب عاشق ، چه جوانی و چه پیری !
 آنجا که گذر کرد بنا گه سپه عشق !
 رخها همه زرد است و جگرها همه خیری !

سزاوار عشق شدن بسی دشوار است :

ای ذات توناشد مصور
 اثبات تو کرده عقل باور
 معشوق جهانی وند اری
 يك عاشق باسزاودر خور

عاشق باید بی ساز و برگ جهان شود و سنایی این حقایق را در هنگام اقامت بلخ یا فته که
 آغاز رهایی او از ظواهر بود :

برک بی برگی نداری
 لاف درویشی مزن !

رخ چو عیاران نداری
 جان چو ناسردان مکن !

سأهها باید که تا يك
 پنبه دانه زاب و خاك

شاهدی را حله گردد

یا شهیدی را کفن

تاتودر بند هوائی

از زروزن چاره نیست

عاشقی شوتاهم از زر

فارغ آئی هم ز زن !

جان نشان وهای کوب و -

را دزی و فرد باش

تا شوی باقی ، چو دا من

برفشانی زین دمن

با سخنهاى منایى

خاصه درزهد و مثل

فخر دارد خاك بلخ

امروز بر بحر عدن !

با سينه گنجشك ، نتوان باز عشق شد :

دعوى دين مى كنى

با نفس دمسازى مكن

سينه گنجشك كو جوئى

دعوى بازى مكن !

ورهمى خواهى كنى

بازى تو با حوران خلد ،

پس درين بازا ر دنيا

بوزنه بازى مكن !

ايدل ارمولای عشقى

ياد سلطانى مكن ؛

در ره آزادگان

بسيار و يرانى مكن !

اين دشواری ها را دیده توصیه میکنند :

عاشق نشوی اگر توانی

تا درغم عاشقى نمایی

اين عشق باختیار نبود

دائم گه همین قدر بدانی

هرگز نبری تو نام عاشق

تا دفتر عشق بر نخوانی

آب رخ عاشقان نر پزی
 تا آب ز چشم خود نرانی
 اینست ، نصیحت سنا بی
 عاشق نشوی اگر توانی
 زهرا باده ، عشق ، خاصه خاصان امت ، وعوام را ازان پرهیز با ید :
 ساقیا می ده که جز می
 عشق راه درام نیست
 وین دلم راطاقت
 اندیشه ایام نیست
 پخته عشقم ، شراب
 نام خواهی زان کجا
 سازگار پخته جا نا
 جز شراب خام نیست
 تانیفتد بر امید
 عشق در دام هوی
 کاین ره خالصت ، اندر -
 - وی ، مجال عام نیست
 خاصان خاص ، باسنایی پیدا نشوند :

مریحبا بحری که از
 آب و گلش گوهر برند
 چیدا کانی کزو
 پا کیزه سیم وزر برند
 نی زهر کانی که بینی
 سیم وزر آید پدید
 نی زهر بحری که بینی
 گوهر احمر برند

در میان صد هزاران
نی ، یکی نبی بهش نیست
کز لعا بش انگبین
ناب جان پرور برند !

آنانکه چشم به نعمت های بهشت دارند ، غیر از آن دلدادگانند که لقای او را جویند :

دوستداران در گهش سمرند
لقمه خواران خلد او ، دگرند
بره شیر مست و مرغ سمین
چشم داری ، روی بیوم الدین !
دوستان زو همه لقا خواهند
دردعا زو همه رضا خواهند
توزوی روز عرض نان خواهی
می و شیر و عسل روان خواهی
میل تو هست حمله سوی طعام
نه بد ار الخلود و دار سلام

تا چه رسد به نعمت های این دنیا :

حفظ دنیا ست ، جمله رنج و تعب
هست ملبوس و مطعم و مشرب
منکح و مسکن و سماع و لقا
و عده داده ست مر ترا فردا
تو چو در بند و قهد هر هفتی
بدرش ، زان سبب ، همی نفتی
عشق را کیستی ؟ نگوئی تو !
بردر عاشقان چه پویی تو ؟ !
عاشقی کار شهر مردانست
نه بد عو هست بل به برهانست

قبل از سرودن « حد یقه » و هنگامی که در سر خس بود از اهل قدرت کناره می جست ، چنانکه در دیوان می خوانیم (و در مکاتیب نیز آمده است) :

در ماه ربیع الاول سنه ثمان و عشره و خسمائنه ، خواجه قوام الدین
ابو القاسم درگزینی ، وزیر سلطان پسر خس فراز رسید .
خواستی که سنا بی را ببیند ، و راحتی بروز گاراورساند ، که
همت عالی و عادت آن صدر بزرگ همیشه آن بوده است . خواجه
سنا بی ، متواری شد ، و استعفا خواست ، و دو نامه باد و قصیده
بوی فرستاد بدو دفعه :

اقتداه بر عاشقان کن

گرد لیلست هست درد

و زندی درد ، گرد -

- مذ هب رندان مگرد

درد را همره عشق می شناسد :

ای سنا بی ، عاشقی را درد باید ! درد کو ؟

بار حکم نیکوان را ، مرد باید ! مرد کو ؟

بیان شرایط عاشقی را ، با بیان این درد آغاز میکنند :

در جهان دردی طلب

کان عشق سوز جان بود

پس بجان و دل بخر

گر عاقلی ارزان بود

عاشقی بر خواب و خورد و

تخت و سلك و سیم و زر

شرم بادت ا ساعتی -

- دل چند جا سهمان بود ؟

عشق بازی ز پید آنکس را

که جان باز د بعشق

ذبح معظم جان او را
 دیت قربان بود
 درد بیرستان عشق —
 از عاشقان آموز ادب
 تا ترا فردا ز عزت
 بهره مردان بود
 مرد باید راه رو
 وز پیش خود برخاسته
 کو بترک جان ، بگوید —
 طالب جانان بود
 مدعیان عشق ، عشق را از خود در رنج می دارند :
 خویشین داری کنید
 ای عاشقان باد رد عشق
 گر چه ما باری نه ایم
 از عشقبا زی مرد عشق
 ما همه دعوی کنیم —
 از عشق و عشق از ما برنج
 عاشق آن باید که از معنی
 — بود ، در خورد عشق
 سنا بی سر نوشت خود را بسته به عشق می داند :
 ازین بکنوع دلشادم
 که با عشق تو همزادم
 که تا این دیده بگشادم
 دلم عشقت گزید ، ایجان !
 چو با عشق بتان زاید
 سنا بی کسی چنین گوید
 مرا ناگاه عشق تو
 بر آتش خوا بنید ، ایجان !

دلدار ، خود سنایی را شوریده آفریده :

تا مسند کفر از دست
 اسلام نهادستی
 در کام دلم ز هری
 تا کام نهادستی

بر جرم مه تا بان
 مرغان حقیقت را
 هم دانه فگندستی
 هم دام نهادستی
 شوریده زخو انندی
 زبن پیش سنایی را

شوریده سنایی را
 تو نام نهادستی !

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

در مصاف عاشقان
 در سینه های بیدلان
 ضربت قرب وصال
 از درد نا پید ازند
 جوشها در سینه عشاق
 نیز از زهر تو
 هر زمانه ، تف ، ورای -
 - گنبد خضر ازند !
 اینجواب شعرا ستادم
 که گفت اندر سرخس :
 « چون همی از باغ ، بوی -
 - زانف یا رما زند ! »

دین عاشق ، عشقست :

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

واینک بیان زندگی عاشقی ، بنام سنایی غزنوی :

ما باز دگر باره برستیم ز غمها
در باد بیه عشق نهادیم قدمها
کنندیم زدل بیخ هواها و هوسها
دادیم بخود راه بلاها و المها
اول ، بتکلف ، بنوشتیم کتبهها
واخر ، زتجیر ، بشکستیم قلمها

لبیک زدیم از سردعوی چوسنایی
بر عقل زدیم از جهت عجز رقمها

عاشق را باید که بدرگاه معشوق زاری کند :

هر کسی را نور صدق عشق این ره کی دهد
صورت خورشید را از در شب تاری مجوی
ورتو خواهی نفس شیطان از تو بیزار کند
نام عشق دوست را جز از سر زاری مجوی

غم، شرط عشق است ؛ و باید سر چشمه انابت شود .

در بحر غمان، غوطه خور -

- از روی حقیقت

کانه در صدف عشق

به از غم ، گهری نیست !

از ابر پشیمان -

- اشکی دو فرو بار

کانه در چمن عشق تو،

به زین مطری نیست !

وترك عزت وجاه و ظواهر :

هر کوی براه عاشقی اندر فنا شود
تارنج وقت او همه اندر بلا شود
آری ، بدین مقام نیار کسی رسید
تا عیش او بریده زهر دوسر اشود !
راهیست بو العجب ، که در و چون قدم زنی
کمتر منا زلش ، دهن از دها شود !
در منزل نخستین ، مردم ، ز نام و ننگ
از روزگار و مذ هب و آئین ، جدا شود
عشق بسم الله ، پایه دیند اری عاشقان است :

همچو سرد انت قدم در راه دین باید نهاد
دید ه بر خط « هدی للمتقین » باید نهاد
چون خرد جال نفست ، شد اسیر حرص و آرز
بعد ازین ، بر مرکب تقوات زین باید نهاد
هفت شارسقان لوط است نفس تو وقت سحر
همچو سردان بر هر
روح الامین باید نهاد
نفس فرعونست ، و دین موسی ، و توبه چون عصا
رخ بسوی جنک فرعون لعین باید نهاد
گر عصای توبه مرخیل لعین را بشکند
شکر آنرا دیده بر روی زمین باید نهاد
گر تو خواهی ، نفس خود را سستمند خود کفی
در کمند عشق « بسم الله » کمن باید نهاد
دفتر عصیان خود را سوخت خواهی ، گره می
— دفتر عشق بتی در آستین باید نهاد !

عاشق از عشق توبه نکند :

توبه ، از عاشقان امید مدار
عشق و توبه بهم موافق نیست !

دل به عشق است زنده در وقتن مرد

سزده باشد دلی که عاشق نیست

عاشق حقیقی ، خود را از ر دیف عوام بیرون میکند :

تار قم عاشقی

در دلم آمد هدید

عاشقی از جان من

نسبت آدم برید

در صفت عاشقی

لفظ و عبارت بسوخت

حرف و بیان شده هان

نام و نشان شد هدید

سنا بی باید خود را بی سنا بی کند :

قبله چون میخانه کردم

پار سایی چون کنم !؟

عشق بر من پادشاه شد

پادشائی چون کنم !؟

او که بر رخ حسن دارد

جز وفا کما ریش نیست

من که در دل عشق دارم

بی وفائی چون کنم !؟

چون مرا او، بی سنایی

دوست تر دارم همی

جز بسمی با ده خود را

بی سنایی چون کنم !؟

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

توجانی وانگاشتمستی که شخصی

تو آبی و بند اشتمستی سبونی

همه چیز را ، تا نجوئی نیابی

جزایند وست را ، تا نیابی نجوئی

یقین دان که تو او نباشی ولیکن

چو تو در میان نباشی ، تو اوئی !

بنابراین هستی عاشق را چنین می شناسد :

تا در ره عشق دوست چون آتش و آب

از خود نشوی نیست ، به هستی نرسی

این قصیده نتیجه حال نیشاپور است :

دلا تا کی درین زندان

فریت این و آن بینی ؟

یکی زین چاه ظلمانی

برون شو ، تا جهان بینی !

جهانی کاندرو هر دل -

- که یابی ، پادشایابی

جهانی کاندرو هر جان -

- که بینی ، شاد سان بینی !

اگر در باغ عشق آئی

همه فراش دل یا بی

وگر در راه دین آئی

همه نقاش جان بینی !

نظر گاه الهی را
 یکی بستان کن از عشقی
 که دروی رنگ و بوی گل
 زخون دوستان بینی !
 خلیل ار نیستی ، چبود !
 تو با عشق آی در آتش !
 که تا هر شعله ای ز آتش
 درخت ارغوان بینی !
 اگر صد بار در روزی
 شهید راه حق گردی
 هم از گبران یکی باشی
 چو خود رادریان بینی !
 در حدیقه این همه مطالب را با لهجه ارشاد بیان می کند :
 در ره عشق ما همه طفلیم
 عاشقان صافی اند ما ثقلیم
 بالغ عقل را بسی یابی
 بالغ عشق کم کسی یابی
 عاشقی بیخودی و بیخوشیست
 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
 توبه او کلید دروازه است
 و آنکه را عشق کوی او نبود
 در دلش جستجوی او نبود

وارستگی عاشق از همه

عاشق بجایی می رسد ، که از جهان بی خبر میشود :
 عاشق نباشد آنکه سراورا خبر بود
 از سردی زمستان وز گرمی تموز
 چون در میان عشق ، چوشین اندر آمدی
 چون عین وقاف باش ، همه ساله پشت قوز
 چشمداشت ندارد ، جز از عشق :

گر جهان در یا شود
 چون عشق او همراه تست
 زحمت کشتی بخواه
 ویا د کشتیبان مکن !
 در سراعات بقاء ، جز -
 - در خرد ، عاصی مشو
 در خبارات فناء ، جز -
 - عشق را ، فرسان مکن !

بستگی به اسباب جهان ، اورا ناروا ، مانند بیت پرستی میشود :
 اسباب ، صنمهاست
 چو احرام گرفتیم
 در شرط نباشد
 که پرستیم صنمها !
 عاشق شدن احرام بستن است :

لبیک زنان عشق ما ئیم
 احرام گرفته در وفا یم
 جز روح ، طوافگه ندا ریم
 کز بادیده هوا پرائیم
 در عشق تو ، مردوار کوشیم
 آخر نه منایی و منائیم ؟ !

عاشقان را خطاب می کند :

در راه عشق ای عاشقان
خواهی شفا ، خواهم الم
کازدر طریق عاشقی
یک رنگ بینی بیش و کم
ازخویشتن آزاد زی
از هر بلائی شادزی
هر جا که باشی رادزی
چون یافتی از عشق شم
عاشق که جام می کشد
بر یاد روی وی کشد
جز رخش رستم کی کشد ،
رنج رکاب رستم ؟

معنی تسلیم بنده :

گر براند مان ، غلامیم
ار بخواند مان ، رهی
گرزند مان ، بنده ایم و —
—ور نواز ، چا کریم !

و حکمت صبر عاشق :

ما صبر گزیدیم بدام تو ، که در دام ،
بیچاره شکاری ، خبه گردد ز طپیدن
آرامش و راسش همه در صحبت خلقست
ای آهوک از سر بنه این خوی رسیدن !

اینک فرق میان عاشق و عاقل در درگاه دوست :-

پیشگاه دوست راشائی

چو بر درگاه عشق

عاقبت راسرا نگون سار

الدر آویزی به دار

عاشقان را خدمت معشوق

تشریفست و بر

عاقلان و اطاعت معبود

تکلیف است و بار

شادی عشق، فراغ از همه شادی های جهان گذران است :

هر که در عاشقی تمام بود

پخته خوانش اگر چه خام بود

وانکه او شاد گردد ، از غم عشق

خاص دانش اگر چه عام بود

چه خبر دارد از حلاوت عشق

هر که در بند ننگ و نام بود

روزی از عشق اگر همی خراهی

کز سلامت ترا سلام بود

در ره عاشقی طمع داری

که ترا کار بر نظام بود

این تمنا و این هوس که تراست

عشق بازی ترا حرام بود

عشق جوئی و عافیت طلبی ؟

عشق با عافیت کدام بود ؟ !

بنده عشق باش تا باشی

تاسنائی ترا غلام بود !

تا همه زندگی ، عشق شود :

زندگانی عبارت از عشق است

دل و جان استعارت از عشق است

عاشق از همه فارغ شود ، بلکه از جان خود :

یا همه جان باش یا جانان ، که اندر راه عشق

در یکی قالب نباشد ، جان و جانان را مجال

کاسد و ناسد شد آن سحر حرام ما مری
هست گفتار سنایی عشق را سحر حلال
فقط اسیر عشق باشد :

ای سنایی! خواجگی در عشق جانان شرط نیست
جان اسیر عشق گشته ، دل بکوان شرط نیست
گوش ، عشق جز سخن عشق نشنود :

گوش سر ، دوست و گوش عشق یکیست
بهره از این و آن ز بهر شک نیست

بیشمار ارچه گوش سر شنود

گوش عشق از یکی خبر شنود

نفس ، عقل و جان در میدان عشق

فراغ از دمسازی بانفس :

تا کی اندر راه دین ، بانفس دمسازی کنی ؟

بر در میدان این درگاه طنازی کنی ؟ !

اینست معامله عاشق بانفس :

بخ بخ آنرا که نفس را دارد

خوار و در پیش خویش نگذارد

و اینک حال عقل در مصاف با عشق :

دل عقل از جمال او خیره

عقل و جان از کمال او تیره

نفس ، در موکبش ، کمر دوزیست

عقل ، در مکتبش ، نو آموزیست

چیست عقل اندرین سپنج سرای

جز مز و رنویس خط خدای ؟

عقل را ، خود بخود ، چوراه نمود

بس بشا بستگی و را بستود

عشق را داده هم بعشق کمال

عقل را کرده هم بعقل عقال

عقل عقل است و جان و جانست او

آنچه آن بر ترست ، آنست او !

باتقاضاء عقل و نفس و حواس

کی توان بود کرد گارشناس !

در میدان حق ، عقل رعیت عشق است :

عقل شد خامه ، نفس شد دفتر

مایه صورت پذیر و جسم صور

عشق را گفت : جز زمن سهراس !

عقل را گفت : خو پشتم بشناس !

عقل دایم رعیت عشق است

جان سپاری حمیت عشق است

عشق را گفت : پادشاهی کن

عقل را گفت : کد خدائی کن

بیان کوتاهی عقل در درك صفات حق :

عز و صفش چوروی بنماید

عشق را جان و عقل بر با بد

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 تا صراست ، مگر با زهم جان در خدمت پایدار تر است :

« عقل کل » در نقش روی -

- دلبرم ، حیران بماند !

جان ، ز جانی توبه کرد

آنجا بر جانان بماند

جان ز جان گردد ست شست

آنکه ، ز خاکهای او

جان پیوندش رفت و
 جان جاویدان همانند !
 زخم خوار خویش را
 بی زخم خود مگذار از انک
 خوار گردد بتک کو بنده
 که از سندان همانند !
 عقل و جان درخدمت آن
 بارگه ، رفتند لیک

عقل کار افزای رفت و
 جان جان افشان همانند !

عقل چاره نفس را کند ، و عشق چاره طمع زندگی را ، و عشق برتر از عقل ، بلکه از جان است ، بلکه
 زندگی جاودان باشد :

عشق برتر از 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
 مرغان ، نخورده کی دانی
 عقل ، چون نقش بست ، نفس مسترد
 عشق ، چون روی داد ، طبع بمرد

سنایی با ذکر «لی مع الله» اشاره به حدیث شریف کرده است که «مرا با خدای وقتی فراموشی رسد ، که
 فرشته مقرب و پیام بر سرسل را دران مجال رفت و آمد نباشد»

همان است که عقل به عشق جای خالی می کند :

صبر کم گشت و عشق روز افزون

گه به بی سیم گشت و دل پر خون

عقل با عشق در نمی گجد

زین دل خسته رخت برد برون

عقل را نعره عشق دیوانه کند :
 بر جمال چهره او
 عقل ها را بیهوش
 نعره عشق ، از گریبان -
 تا بدامن چاک زد !
 عقل بوعلی سینا ، در کوی عشق نابیناست :
 دست عقلت چو چرخ گردانست
 پای بند دلت تن و جانست
 همه تشریف عقل از الله است
 ورنه بیچاره است و گمراه است
 عقل در کوی عشق نابیناست
 عاقلی کار بوعلی سیناست
 تا کنون ، عقل بود پروی میر
 زو کنون ، عقل گشت امر پذیر
 عشق خورشید است و عقل اختری بیش نیست :
 ای دل اردر بند عشقی
 عقل را تمکین مکن
 محرم روح الامینی
 دیورا تمکین مکن
 خوش نباشد ، مشورت با
 عقل کردن پیش عشق
 قبله تا خورشید باشد
 اختری را دین مکن
 عقل و نفس و طبع همه خد متگار عشق شوند :
 هر کرا ، عشق او جمال بود
 درد بی دال و راه ودال بود
 گر چه بیرون طرب فزون دارد
 زو چه گر عاشق از درون دارد

مرد عاشق، کبود بر، با ید
 مرغ دولت، پر یده پر، باید
 مرغ دولت، چو خا زگی نبود
 زاغ هر جانی بی بود، برود
 نفس، در پیش عشق، سنگ دار بست
 نفس در راه عشق بیکار بست
 عقل و نفس و طبیعت از بی زیست
 همه در جنب عشق، دانی چیست
 نفس نقشی و عقل نقاشی
 طبع کردی و عشق فراشی
 و عقل را اختیار نما ند
 این عشق جوهر بست، بدانجا که روی داد
 بر عقل ز زیر کان، بزند راه اختیار
 پس باید عشق را گزید.
 عشق بگر و بست، او را در بر عیسی نشان
 عقل بکچشم است، او را در صف دجال کن
 عشق محتاج تدبیر نیست، و عشق جز عشق معنی ندارد:
 عقل را تدبیر باید
 عشق را تدبیر نیست
 عاشقان را عقل تر داسن
 گر بیان گهر نیست
 عشق برتدبیر خندد
 زانکه در صحرای عقل
 هر چه تدبیر است، جز
 با ز بچه نقد بر نیست
 عشق عیار است، بر
 سزویر نقد پرش چکار؟

عقل با حفظ است، کاور را
 کار جز تدبیر نیست
 مرد عاشق، ارصد هزاران -
 - دل دهد، بکدم بدوست

حاصل اندر دستش از
 تقصیر، جز تشویر نیست
 عاشقی با خواجگی، خصم -

- است، زان در کوی عشق
 هر کجا چشم افکنی
 تیر است بکسر، میر نیست
 عین و شین و قاف را
 آنجا که درس عاشقی است

جز که عین و شین و قاف
 آنجا، دگر تفسیر نیست!

تن و جان و عقل را باید بگذاشت:

از تن و جان و عقل دل بگذر
 در ره او دلسی بس دست 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 میکنند:

ای مسافر اندر این ره
 گسام عاشق وارزن

فرش لاف اندر نو رود
 گفت از کردار زن

منزلی کاجا، نشان -

خیمه معشوق تست

خاک اندر سرمه سازو

بوسه بر دیوار زن

جان و دل را، در قبالة -

- عاشقی، اقرار کن

بس بنام عاشقی، مهری

بر آن اقرار زن!

چون در معشوق کوی

حلقه عاشق وار زن

چون در بتخانه جوئی

چنگ در زنا رزن!

باید به شهر دل وطن گیرد، سپس پیش از مردن طبیعی بمیرد :

سپارز او بود کا و ل

غزا با جان و تن گیرد

ز کوی تن برون آید

بشهر دل و طن گیرد

اگر خواهد بقا یابد

ببا بد مرد نش اول

اگر معرفت و فی باشد

که هم از خویشتن گیرد

عیار آنست در عالم

که در میدان عشق آید

مصاف هستی و مستی

همه بر هم زدن گیرد

از آن اسرار پوشیده،

که عاشق دارد اندر دل

اگر بر خار بر خواند

همه عالم سمن گیرد!

مرا باری نشاید زد

بپیش هیچ عاشق، دم

که هر ساعت غم دنیا

بگردد انجمن گیرد

حتی که عاشق را منزل دل هم تنگی می کند :

هر که شد مشتاق او

یکبارگی آواره شد

هر که شد جو پای او

در جان و دل منزل نکرد

خدمت پروردگار، باید یگانه قید گریبان بنده شود :

ای خدائی که رهیت افسر دو جهان نشود

تا بر حسب تو، فرش قدمش جان نشود

چنگ در دامن مهر تو چگونه زند آنک

سرور! خدمت تو قید گریبان نشود ؟

سخت بی مست بود، در طلب کوی تو آنک

سرور! باد به، بر یاد تو بستان نشود

مو کب جان سندن چون بزند لشکر عشق

او بجز بر فرس خاص، بمیدان نشود

دل داده، در میدان حکم، نه سرو نه تن و نه خوبشتن و نه دل است و نه جان :

چو آمد روی پروریم

که باشم من که من باشم ! ؟

چه خوش وقتی بود با من

که من بی خویشتم باشم

من آنکه خود کسی باشم

که در رسیدن 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 و نه جان بکار است، و نه هر آنچه او را از دوست وایماند:

مکن در جسم و جان منزل

که این دو نیست و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه

نه اینجا باش و نه آنجا!

بهرچ از راه دور رفتی

چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهرچ از دوست و ایمانی

چه زشت آن نقش و چه زیبا؟

کواه رهرو آن باشد

که سردش با بی اردوزخ

نشان عاشق آن باشد

که خشکش بیمنی از دریا!

آزادی عاشق از ظواهر

در سرخس، هنگامی که شور عشق بر دل سنایی حاکم شد، با این کلمات مسلمانان را خطاب کرد، و فریاد بر کشید، تا طوق عقلائی یونانی را (که بوعلی و فارابی برگردن ایشان افکنده بودند) برون کنند.

مسلمانان، مسلمانان!

مسلمانی، مسلمانی!

ازین آئین بی دینان

پشیمانی، پشیمانی

مسلمانی کنون اسمیست

بر عرفی و عاداتی

دریغ، کو مسلمانانی؟!

دریغ، کو مسلمانانی؟!

برون کن طوق عقلانی

بسوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان

بیش ذوق ایمانی؟!

مترس ار در ره سنت

توئی بی پای چون دامن

چو اندر شا هراه عشق

بی سر چون گر پیمان:

بوقت خدمت یزدان

دلت را راست کن قبله

ازان کاین کار دل باشد

نیاشد کار پیشانی

اگر راه حقت باید

زخود خود را مجرد کن

ازیرا خلق و حق نبود

بهم، در راه ربانی

ز بهرا این چنین راهی
 دو عیار از سر پا کی
 یکی زیشان «انا لبحق» گفت
 ود یگر گفت «سبحانی»

عاشقی را بر تر از خواجگی و فقاقت سی شامد :

ای سنائی چند لاف از
 خواجه و مستر زنی
 دار قلابان نهی،
 بی مهر سلطان زر زنی !

با «یجوز و لایجوز» اندر -

- مشو، در کوی عشق

رخت دل درخانه نه ،

تا کی چو در بان در زنی ؟ !

جامه مؤمن ، سینه کافر،

رسم ترسایان بود

روی چون بو ذر نمایی ،

راه چون آزر زنی !

این همه رنگست و نیرنگ -

- است زینچاسر بتاب

عاشقی شو، تا مفاجا

چنگ در دلبر زنی

سماع روح ، نه در علوم منقول باشد و نه در علوم معقول :

سماع روح عاشق را

نه از نقل آورد ناقل

شعاع شمع حکمت را

نه از عقل آورد بزدان

عشق، نه در شرع میسر است و نه در آب و گل این جهان :
 عشق باز بچه و حکایت نیست
 در ره عاشقی، شکایت نیست
 هر که عاشق شناسد از معشوق
 قوت عشق او بغایت نیست
 چون وصیت کنم به عشق ترا
 که مرا نوبت و صایت نیست
 عشق ما را ولایتی داده است
 که کسی را چنان ولایت نیست
 هر کرا عشق نیست در دل و جان،
 در دل و جان او هدایت نیست !
 عشق در عقل و علم در ناید
 عشق را عقل و علم را بیت نیست
 عشق را بوحنه در س نکفت
 شافعی را در روایت نیست
 عشق حی است بی تفاوتنا
 عاشقان را از شکایت نیست
 عشق حسد نیست از بیرون بشر
 عشق را آب و گل کفایت نیست !
 یکساعت عشق، صد سال عقل را بر است :
 ای ز آب زندگانی
 آتشی افروخته -
 و اندر ایمان و کفر
 عاشقان را سوخته
 ای تف عشق تو یکساعت
 بچاه انداخته
 هرچ در صد سال، عقل ما
 ز جان انداخته !
 ما لکرات عوت می کنند تا از دنیای علمای ظاهری، بسوی صحرای روحانی بیاید :
 بیاتنا اهل معنی را
 درین عالم بغم بینی
 بیاتنا لطف ربانی و
 احسان و کرم بینی
 همه صحرای روحانی
 پراز سردان حق بینی

ز صوت و ذوق داودی

همه جانها خرم بینی

نبینی در مسلمان

بجز رسمی و گفتاری

ز افغان مسلمانان

درین مردان رقم بینی

و از عقل و جان و دل ، و همه ظواهر فارغ شود :

فاشده بی عقل و جان و دل ، درین ره کجی شوی

مجرم در گاه عشقی ، بابت ز نار گرد !

رندان سحر گاهی را در باید :

ایا معمار دین ، اول -

دل و دین را عمارت کن

پس آنکه خیزو رندان را

سحر گاهی زیارت کن

بسیم و زر ، خراباتی

همی باتو ، فرو ناید

تو بارند خراباتی

بجان و دل تجارت کن !

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

برخی زایسنائی ، باده بخواه و چنگ

اینست دین ما و طریق قلندری

مرد آن بود که داند هر جای آی خویش

مردان بکار عشق نباشند سر سری

ضرورت فراغ از ریا ، و انبوه مردمان صورت پرست ، او را بسوی مستی

و ملامت جوئی می کشاند :

ای سنایی دل بد ادی

در پی دلدار باش

دامن او گیر ، و از -

- هر دو جهان ، بیزار باش

مستی و عشق حقیقی

را به شیاری شمر

نزد نادان مست و نزد -

زیرکان ، هشیار باش

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 اداری صبر آ میختن

عشق چه بود ؟ ذوق را هم در در مان داشتن !

عشق جز به عشق نیاز مند نیست :

جز آتش عشق نیست پور ایند عشق

اینست بتا ما یه و سرما یه عشق

مثال شمع را می دهد :

و ر همی بایدت کله نا چار

همچو شمع ، آن کله ز آتش دار

کانه در عشق شمع ره باشد

همچو شمع آتشین کله باشد !

تسلیم و توحید در عشق

با بن گونه ، به معنی سخنان او ، در باره توحید ، و جستجوی خشنودی

ذات یکتا که در حدیقه آمده ، دانسته میشود :

بحقیقت شونده از سر جهل

نیست این نکته با بت نا اهل

کاین همه ر نکهای پر نیر نک

خم و حدت کند همه پکر نک

پس چو پکر نک شد همه او شد

ر شته بار یک شد چو یکتا شود

دل و جان نهفته شد حق جوی

شد ز با نش بحق « انا الحق » گوی

کانه خشنودی احد جوید

نور توحید در احد جوید

لحدش روضه بهشت شود

درد و چشمش بهشت . . . شود

عشق و آهنگ آن جهان کردن

شرط نبود حدیث جان کردن

آنکسانی که مرد این را هند
 از غم جان و دل نه آگاهند
 چون کذشتی ز عالم تک و پوی
 چشمه زندگانی آنجا جوی
 تو نداری خبر ز عالم غیب
 باز نشناسی از هنرها غیب
 حال آنجای صورتی نبود
 چون دیگر کار عادتی نبود
 جان به حضرت رسد ، بیاماید
 و آنچه کژ است راست بشماید
 چون رسیدی به حضرت فرمان
 پس از آنجا روانه گردد جان
 رخسار دین آشنای داغ شود
 مرغ وار از نفس به باغ شود
 با حیات تو دین برون آید
 شب مرگ تو روز دین زاید
 در بیان شب دوشینه ، از سراج عاشق مستانه سخن میگویی :
 دوش ما را در خراباتی
 شب سراج 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 !
 و این بود تسلیم و جدا نگیز پذیر یکتا پرستان ، ابراهیم خلیل الله
 چون عنان را بدست حکم سپرد
 آتش سی و هفت روزه بمرد
 آری آری چو دوست آن باشد
 نار نمرود بوستان باشد
 دردم قربت ، عاشق را باید که من و تو بگذارد و از او ، او را بخواهد :
 چون ترا بارو ، اوی بر درگاه
 آرزو زو بخواه ، او را خواه
 چون خدایت زد دوستی بگزید
 چشم شوخ تو دیدنی همه دید

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 :

حقیقت بت پرستیست 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 بر شیر تر بندد !
 برو همچون سنائی باش
 نه دین باشی و نه دنیا
 کسی کو چون سنائی شد
 در این هردو در بندد !

عشق آزادیست :

از حلال و از حرام گذشته است کام عشق
 هستی و نیستیست، حلال و حرام عشق
 تصبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد
 ز ناز کفر و میبکده 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، زدست «دوست»

هر لحظه ، جام جام
زال ل بقا کشد !

برد 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

بر یان و چشم اشکبار

و آن زمان است که در عشق جان دهد :

ای سنایی کفر و دین در

عاشقی یکسان شعر

جان ده اندر عشق و آنکه

جانستان را جان شعر !

پس این راه را می گزیند :

خیزیم و رویم از پس یار

گه ریم دوزلف آن دلارام

گردیم مجاور خرابات

چند آن بخوریم باده خام

کز مستی و عاشقی ندانیم

کانه در کفریم یادر اسلام

گردی گفتیم ، خاصکانیم

امروز شدیم ، جملگی عام

امروز زمانه خوش گذاریم !

تا فردا چون بود سرانجام !

نیستی و هستی عاشق

در قصیده معروف بنام «کنوز الحکمه و روض المتصوفه» در معنی لاله 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 سپرد ست ما و دامن دوست

بعد ازین گوش ما و حلقه یار

در جهان شامدی و ما فارغ!

در قدح جرعه ای و ما هشیار!

خیز تا ز آب روی بنشانیم

گرد این خالك توده غدار

وز بی آنکه تا تمام شویم

پای بر سر نهیم دایره وار

بس بجار وی «لا» فرور ویم

کو کب از صحن گنبد دوار

تا ز خود بشنود، نه از من و تو

«لین الملك و احد القهار!»

همچو نمرود قصد چرخ مکن

باد و تا کر گس و دو تا مردار

کز دو بال سریش کرده نشد

هیچ طرار جعفر طیار

عقل در گوی عشق ره نبرد

تواز آن کور چشم، چشم مدار

کا ندر اقلیم عشق بیکار ند

عقلهای تهی رو پر کار

کی توان گفت سر عشق بعقل

کی توان سفت سنگ خاره بخار

نکنند عشق، نفس زنده قبول

نکنند باز، موش مرده شکار

از ره ذوق، عشق بشناس

آن موسی ز راه مه سقار

عاشقان از عشق نبود رنج

دیدگان از نور نبود نار

جان عاشق نترسد از شمشیر

مرغ مجبوس نشکهد ز اشجار

زانکه بردست عشق باز اند

ملک الموت گشته در منقار

مطلب را در بیتی خلاصه کرده است :

تا در ره عشق، چون آتش و آب

از خود نشوی نیست به هستی نرسی

معراج عاشق دار منصور حلاج است (۲۳۲-۳۰۹ هـ.ق) که ریختن خونش،

نشود و نیم قرن پیش از سنه ۱۰۰۰ در بغداد، از روی حکم اهل ظاهر حلال شمرده شده بود

ایدل از عقبات با ید،

دست از دنیا بدار

پا کبازی پیشه گبرو

راه دین کن اختیار

گرچو بوذر آرزوی

تاج داری رو زحشر

دار چون منصور حلاج

انتظار تاج دار

از حد بپشت عشق جان

باز آن مزن بر خیره لاف

تا تو اندر بند عشق

خویش باشی استوار

نیست عشق لایزالی را

در آن دل هیچکار

کوه روز اندر صفات

خویش، مانند استوار

هیچکس را نمانده است از

دوستان در راه عشق

بی زوال ملک صورت

ملک معنی در کنار !

هر که در میدان عشق

نیکوان گامی نهاد

چار تکبیری کند

بر ذات او، لیل و نهار

ابلیس در تن آدمی و دو صد فرعون در نهاد اوست تا «الاله» 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 بر هم زنی!
با تواند رهوست باشد
بی گمان ابلیس تو
تا تواند ر عشق دم در
خانه آدم زنی
گوئی: «الاله» و آن گاهی
ز کوه دیدگی
که رقم بر علم و گاهی
تکیه بر عالم زنی

در نهاد تو دو صد
فرعون باد عوی هنوز
تو همی خواهی که چون
موسی عصا بر هم زنی
نشود گوش تو هرگز
صوت موسیقار عشق

تا تو در بزم مراد-

-خویش ز برو بهم زنی

حال را با قال همزه کن

تواند ر راه عشق

ورنه چون بیما یگان

تا کی دم مبهم زنی؟

و اینک احوال عاشقان حق:

زخم خواران حکم، چون سندان

رخ بکرده زضعف، چون سوهان

چون همی عشق آنجهان دارند

همچو شمعد و سرزجان دارند

پیششان روزگار چون بنده

دهرا ز انفاسشان فزاینده

هر کجا ذکر او بود، تو که بی؟

جمله تسلیم کن بدو، تو چه بی؟

مال و تن را بکردگار سپار

تا درون سرای یابی بار

ندیدن ما و من را:

بگذر از گفتار ما و من که لهواست و مجاز

عاشق مجبور را زیبا نباشد ما و من

ندیدن خودی را و من و تو را:

با «خودی» هر دو دیووش باشیم

بی «من و تو» من و تو خوش باشیم

خودی یعنی هستی، نفس در راه حق حجاب باشد:

در ره دین تمت حجاب تو است

هستی تو، برت نقاب تو است

هستی خویش را زره برگیر

تا شوی بر نهاد هستی سیر!

عاشق را گوید که میان تو و دوست حجاب «تو» هستی، آنرا از یرپای در آر!:

از تو تا دوست نیست ره بسیار

ره توئی پس بزیرپای در آر

از ازل، پیش عشق، همت و زور

خود کمر بسته زاده اند، چومور

جهد کن تا چومرگ بشتابد

بوی جانت ز کوی او یابد

ز یرپای آر گوهر جانت

تا بدست آید آب حیوانت

با دل و جان نپاشدت 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 لثیم

برسیدی بخلد و ناز نعیم

پیش آنکس که عشق بر سر اوست

کفرود بن 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:

وجود عشق عاشق را
 وجود اندر عدم سازد
 حقیقت نیست آن عشقی
 که بر هستی رقم سازد
 نسازد عشق رنگ از هیچ
 روی ، 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 ده خدا گردد
 که شادی خانه دل ، در
 میان شهر غم سازد!
 نشست عاشق اندر بت -
 کده ، واجب کند زبیرا
 که آه عاشقان از بت -
 کده ، بیت الحرم سازد!
 هر آن چشمی که عشق از
 قبله خود ، سرمه بی دادش
 سر آن تا جور بیند
 که بر خا کش قدم سازد!

قربانی در عشق :

پا کبازی و جان بازی عاشق را بیان می کنند:
 ای سنانی کی شوی در
 عشق بازی دیده باز
 تا نگردی ز هوای
 دل ، براه دیده باز

زانکه عاشق را نیاز آنکه
شفیع آید به عشق
کز سر بیفش، ز کل
کون، گردد بی نیاز
نیست حکم عقل جایز
یکدم اندر راه عشق
زانکه بیرونست 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 بر جا نش دراز
ای دل ار چون سر، بالان
نیستی در راه عشق

دست را، زی گلستان
وصل معشوقی میاز!

تا بوصف جان، خرد
یازان بود در راه خود
عشق جا نان مرترا
هرگز نگردد دلنواز
جان شیرین بر بساط
عاشقی، بی تلخی بی

در هوای مهر جا نان
پا کبازی کن، بیاز!

معنی جا نبازی منصور حلاج آن بود، که سر بریده به هوام سخن نمی گوید:

دلبر جان رهای عشق آمد

سر بر سر نمای عشق آمد

عشق با سر بریده گوید راز

زانکه داند که سر بود غماز

عشق هیچ آفریده را نبود

عاشق جز رسیده را نبود

خیز و بنمای عشق را قاسم

که مؤذن بگفت «قد قامت»

عشق گوینده نهان سخنیست

عشق پوشنده برهنه تنیست

چنان مشهور است که بایزید بسطامی «سجانی» گفته بود یا خون دل منصور حلاج بر زمین

ریخته «الالحق» نوشته بود. سنایی ثنای خدای را می گوید:

مقدس که قدیم است از صفات و کمال

منزهی که جلیل است بر نعوت جلال

هزار ناله مشک ازل دهد هر شب

برای نفی عشاق بر جنوب و شمال

نهاده در دل عشاق سرهای قدم

چگونه گوید سر ازل زبان کلال؟

هر آنکه سربت «سجانی» و «الالحق» آورد

بتیغ غیرت او گشته در هزاره اقبال

در حد یقه نیزبیان حال با کان و معنی وجد با یزید و منصور حلاج راسی آرد و شرح میدهد

که حکمت جانبازی منصور آن بود که راز میان او باش فاش نشود:

تنقیت کردن نفوس از بد

نقویت کردن روان ز خرد

رفتن از منزل سخن کوشان

برنشستن بر رخا موشان

رفتن از فعل حق سوی صفتش

وز صفت زی مقام معرفتش

آنکه از معرفت بعالم راز

بس رسیدن باستان نیاز

بانیاز آنکه گشتی یار

دل بر آرد ز نفس تیره و مار

درد روت تو، نفس دل گردد

زان همه کرده ما حجل گردد :

خان و سانش همه برابر از

در ره استجانش بگدازد

در تن تو چو نفس تو بگداخت

دل بتد ریج کار خویش بساحت

بس از حق نیاز بستازد

چون نیا زش نماید حق مازد

نه زیبهوده گفت و نا دانی

بایزیدار بگفت « سبحانی ! »

بس ز بانیکه راز مطلق گفت

راست جنبید کو « انا الحق » گفت

راز خود چون ز روی داد به پشت

راز، جلاد گشت او را کشت

راز، چون کرد ناگهان فاش

بی اجازت، میانۀ او باش

روز رازش چو حق نمای آمد

نطق او گفتن خدای آمد

صورت او نصیب دار آمد

سیرت او نصیب یار آمد

جان جانش چو شد تهی ز او از

خون دل گشت بر نهان غماز

در حقیقت، عشق و عاشق و معشوق یکی است :

عشق ذات و صفات، شرکت نیست

بت پرستیدن از سیه رو نیست

عشق هم عاشقست و هم معشوق

عشق دورویه نیست، یکروئیست !

و نیز می گوید :

زانکه عشق و عاشق و معشوق
 پیر و نر و زن و صفت ،
 بیگانه اند ، ای بیخرد
 نر و نر نقش ، از روی ذات !
 پس باید زنگار را از آینه سترد :
 کرامعشوق جز عشقست از آنست
 که او آینه زنگار دارد
 نه هموار است راه عشق آنکس
 که با جان عشق را هموار دارد
 در عالم و جد احوال خود را می گوید :

گرچه از جمع بی نیا زانیم
 عاشق عشق و عشقبا زانیم
 نفس را باید نقش شاد روان (یعنی خیمه گاه) بشمار آورد و شهوت را قربان کرد ، نامعشوق
 معشوق و عشق را یکی داند :

خسب تا در صف عقل و
 عاقبت ، جو لان کنیم
 نفس کلسی را بدل بر ،
 نقش شاد روان کنیم

دشمنه تحقیق بر
 داریم ، ابراهیم وار
 گوسفند نفس شهوانی
 بدو قربان کنیم !
 عاشق و معشوق و عشق
 این هر سه را در یک صفت
 که زلیخا ، که نبی ،
 که یوسف کنعان کنیم

روح باطن گر چو یوسف
 گه شده است از پیش ما
 ما چو یعقوب از غمش ، دل
 خانه احزان کنیم

نار عشق و باد عزم و
 خاک دانش و آب جزم
 عالم علم سنایی ، زین
 چهار ارکان کنیم

گاه رزم آمدنیا
 تا عزم زی میدان کنیم
 مرد عشق آمدنیا
 تا کرد او جولان کنیم

چنگ در فترک آن
 معشوق عاشق کش زینیم
 پس لگام نیستی را
 بر سر فرمان کنیم

خاکپای مرکب -
 عشاق را ، از روی فخر
 تو تیای چشم شاهان
 همه کیهان کنیم

و این است معنی عشقی که ازلی بوده :
 پیش از آن کادم نبود و
 نام آدم کس نبرد
 در دماغ عاشقان بود ست
 ازین سودا خمار
 عقل را تقدیر چون
 از برده بیرون کرد ، گفت :

گرد هر عاشق مگرد
 ای محضر ، هان زینهار !
 زانکه ایشان در جهان
 دیوانگان حاضر تند
 بند ایشا را نشایی
 دست از ایشان بازدار !
 گر ز تو بندی بدی
 بر پای مجنون در عرب
 عشق لیلی را ندادی
 جای در دل خوار خوار !
 لا چرم چون راه داد
 از درد ، درد عشق را
 پر کشید از عشق لیلی
 تیغ بروی صد هزار
 این مطلب را در حدیقه در مقام اندرز گوید :
 نیستانی که بردش هستند
 نه کمر بر درش کنون بستند

کز ازل پیش عشق همت وزور
 خود کمر بسته زانده اند چو مور
 جمله اعضا را به بند در آر
 جان و اسباب چسبگی بسپار
 ای بچاه غرور ماه اسیر
 بر تو دیو هوا برست امیر
 خیز ، کاین خاکدان سرای تو نیست
 این هوس خانه ایست ، جای تو نیست
 چکنی بیهوده بساط نشاط
 اندرین صد هزار مالیه رباط ؟

گر قبای فنا ، بخواهی سوخت
 برکش از سر قبای آدم دوخت
 خویشتن را ازین قفس برهان
 بنما از خلیفتی برهان
 باش گنجور در نشیمن خاک
 ورنه بگذر ز انجم و افلاک !
 عاشق را باید که از خودرها بیاید :

چشم روشن بادمان کز خودرها بی یا فتمیم
 درمغاک خاک تیره ، روشنائی یا فتمیم
 از خود چه ، بلکه از آن محبت که از جانب اوست رها بی یا بد و همه محبت از سوی ،
 معشوق شود چنانکه آب جوی آب دریا شود :

غایب عشق هست مغلوبش
 خود ترا شرح داد مقلوبش

ابر چون ز آفتاب دور شود

عالم عشق پر ز نور شود

ابر چون کبر مظلوم است و کدر

کاب در جمله نا فحست و مضر

ازدک او ، حیات انسان است

باز بسیا رش آفت جان است

بس موجد محب حضرت اوست

که محبت ، حجاب عزت اوست

ای محب وصال حضرت غیب

تا نجوئی وصال طلعت غیب

نکشی شربت سلاقاتش

نچشی لذت مناجاتش

برده عاشقان رقیق تراست

نقش این پرده ها دقیق تراست

دست وهائی همی زن اند رجوی

چون بد ر یارسی ، زجوی مگوی

این است معنی فنا از خود :

کسپر آکه سر حقیقت عیان شد

مجاز صفای وی از وی نهان شد

نشان آن بود بروجود حقیقت

که نام وی از نیستی بی نشان شد

نه بینی که هر کجا و ز خود گشت فانی

قرین قضا گشت و صاحب قران شد

مرگ عاشق و آخرت عاشق

و این است معنی تجرید که آغا ز تو حید است :

هر که خواهد ولایت تجرید

وانکه چو بد بدایت تو حید

ازد رو نش ، نبا ید آسایش

وز پرو نش ، نشاید آرایش

آن ستایش که در نمایش اوست

برگ آرایش ستایش اوست

حالی است که به نیستی عاشق در معشوق ، و بی نشان او در نشان معشوق منتج می شود :

اگر ذاتی تواند بود

کز هستی توان دارد

من آن ذاتم که او از نیستی

جان و روان دارد

وگر هستی بود ممکن

که کم از نیستی باشد

من آن هستم که آن از بی

نشانها ، نشان دارد

عاشق در نیستی نفس ، چون اسپند در آتش هست شود ، بهمنی در هستی عشق :

پیش مردان راه ، رخ مفروز
 خوبستن را تو چون سپند بسوز
 آن جمال تو چیست ؟ مستی تو !
 وان سپند تو چیست ؟ هستی تو !
 خوبستن 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 گردد آنجا یست
 حلقه در گوش و بند بر پا یست
 لیکن آن بند به که مرکب بخت
 لیکن آن حلقه به که حلقه و تخت

معنی بهشت ، عوام را چیزی است و عاشقان را چیزی :

سرغ و حور از بهشتا بدان است
 حکمت و دین بهشت یزدان است
 نبود جز جمال ایزد قوت
 عاشقا نرا بجنّت ملکوت

در مقام مناجات می گوید :

در بهشت فلک ، همه خامان
 در بهشت تو ، دو زخ آشامان
 بس عاشق راست که از آرزوی بهشت ، آزاد شود :
 ناشده در بهشت و دارسلام
 چون سلامت بود ، نیافته کام ؟
 چون ازین هر دو فارغ آئی تو
 آنکھی ، خیر را بشائی تو

ودر مناجات می گوید:

خنده گریند عاشقان از تو

گریه خندند عارفان از تو

بردت خوب وزشت را چکنم؟

چونتو هستی بهشت را چه کنم؟

عشق بهتر است از خلد، وزیر کی کار ابله است، عاشقی کار آدم، ورنه دل و عقل و جان
تا به عشق تسلیم نشوند، بیهوده اند:

دل خر بدار نیست جز غم را

آن بنشینید ه ای؟ که آدم را،

عز علمش سوی جنان آورد

باز عشقش بخاک دان آورد؟

چون ره عشق رفت، سلطان شد

چون ره خلد رفت، عربان شد

عشق در پیش گیر و دل بگذار

که زد ل خیره بر نیا بد کار

زیر کی دیو و عاشقی آدم

این بمان تا بدان رسی دردم

عاشقی بسته خرد نبود

علمت عشق نیک 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 دیگران را بگذارد، و در پی سلاست نیا شد، و از سرگ نترسد، زیرا هر که از عشق
زنده شود، هرگز نمیرد:

عشق و بس التفات زی دیگران

سوی غیر ی بغافلنگران

هر که او مدعی بود در عشق
 هست بیداد کرده او بر عشق
 عشق را راه بر سلا مت نیست
 دوره عشق استقامت نیست
 عشق را بیخودی صفت باشد
 عشق را خون دل صلت باشد
 هر کجا عشق چهره بنماید
 دل و جانش بجزمله بر باید
 کس نیا بدیده عشق بر پیروز
 عشق عنقای مغربست امروز
 چون بترسی همی ز سردن خویش
 عاشقی باش تا نمیری پیش
 که اجل جان زهر کان 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 ، و مطلب 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 بهمانی
 ازین زندگانی ، زندگانی نخیزد
 که گرگست و ناید ز گرگان شبانی
 درین خاکدان پر از گرگ تا کی؟
 کنی چون سگان ، رایگان پاسبانی!
 بیک روزه رنج گدائی نیر زد
 همه گنج محمود ز ابلهستانی
 بدان عالم پاک مرگت رساند
 که مرگ است سرمایه زندگانی
 بجز مرگ ، باجان عقلت که گوید؟

که تو سبزه بان نیستی ، مهمانی !

در حدیقه گوید :

پیش مردن بمیرد تا بر هی

ور نمردی ، وزو بجان نر هی

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 برگ

نشوی برگ را دگر منکر

یا بی از عالم حیات خبر

دست تو چون بشاخ برگ رسید

پای تو گردد کاخ برگ دوید

درین صورت ، مردن جسم ، زادن جان می شود ، و عاشق از برگ بدل و جان استقبال میکند :

در جهانی که عقل و ایمانست

مردن جسم ، زادن جانست

تن فداکن که در جهان سخن

جان شود زنده چون بمیرد تن

دشمن حق تن است ، خاکش دار

قبله حق دلست ، پاکش دار

برگ هدیه ست نزد داننده

هدیه دان میهمان ناخوا زنده

سوی دین ، هدیه خدایش دان

آنکه ناخوا زنده آیدت میهمان

برگ چون رخ نمود ، هیچ مثال

بدل و جان همی کن استقبال

برگ عاشق ، برگ نیست ، زیرا برگ در آن زمان خود مرده باشد :

روزی آخر ز چرخ پاینده

هم توستایی وهم بساینده

گر ترا از حواس ، سرگ برید
 سرگ هم سرگ خود بخواد دید
 هاون ارچند چیز ها ساید
 هم بسوده شود چو وقت آید
 باین معنی ، عاشق را گوید تا سرگ را حق بداند
 سرگ را جوی کاندین منزل
 سرگ حقست و زندگی باطل
 این حکایه را می آرد :

عاشقی را یکی فسرده بدید
 که همی مرد و خوش همی خندید
 گفت کآخر بوقت جان دادن
 چیست این خنده و خوش استادن
 گفت خوبان چو پرده برگیرند
 عاشقان پیششان چنین مبرند
 عشق برتر از سرگ ، و چون ملك الموت است سرگ را :
 آتش بارو برگ باشد ، عشق
 ملك الموت سرگ باشد ، عشق
 و عاشق را سرگ نیست :

پایان عاشقی نه پدید است تا ابد
 پس سال و ماه و وقت در او از کجا بود
 آنرا که زندگیش به عشق است ، سرگ نیست
 گرگز همان مبر که مرا و را فنا بود
 و آن منزلی است که عشق بر دل سلطنت کند :
 ای عشق تو بر دلم خداوند ،
 من بنده عشق جاودانم !

عیسی علیه السلام ، راه جمعده صلیبوت 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 زان خواهد

باز عاشق غذای جان خواهد

عاشقان جان و دل فدا کردند

ذکر او روز و شب غذا کردند

کی ز «لا هوت» خود بیای بیار
 قات «ناسوت» بر نشد بردار
 ز آنکه عیسیت را سوی «لا هوت»
 «هست» در راه جمعه صلبوت
 نیست کن هرچه راه ورای بود
 قات دل خانه خدای بود!
 و این حال مخلصان است، که خدای مقصد خلقت ایشان را عشق فرموده:
 کی تبه گرداندش هرگز بدست کارروز
 صورتی کایزد برای عشقبازی آفرید!
 و عاشق را باید که همه دوست شود:
 تا در چمن صورت خویشی بتماشا
 یک میوه ز شاخ چمن دوست نگیری
 از پوست برون آی و همه دوست شو، اینرا
 کازنگه که همه دوست شوی، هیچ نمیری

و از می عشق یزدان، هرگز هشیار نشود:

خواهی که بیاسانی

مانند سنا نی تو

هرگز ز می عشقش

هشیار نیا بد 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 سودت یگانه بود
 سیمرخ عشق را دل من آشیانه بود

در راه من نهاد، نهان دام مگر خویش

آدم میانه حلقه آن دام دانه بود

میخواست تانسانه لعنت کند مرا

کرد آنچه خواست آدم خاکمی بهانه بود

بودم معلم ملکوت اندر آسمان

امید من بخلد برین جاودانه بود

هفتصد هزار سال، بطاعت پیوده ام

وزطاعتم هزار هزاران خزانه بو-

در لوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
 بودم گمان بهر کس و بر خود گمان نه بود
 آدمز خاک بود من از نور پاک او
 گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود
 گفتند ما لکان که: نکردی تو سجده ای!
 چون کرد می، که بامنش این در میان نبود؟
 چون سخن از «مکر» خیرالما کرین آمد، درینجا به «حدیقه»
 رجوع میکنیم و کلمات «حدیقه» هم به پیروی منصور حلاج است
 که گفته بود: «ترا تو صیه میکنم تا به مهر خدای غره نشوی، و
 ایمن نباشی»: سنا بی در مناجات می گوید:

امن و مکر تو هر دو یکسا نست
 عاقل از مکر تو هراسا نست
 ایمن از مکر تو نشاید بود
 طاعت و معصیت ندارد سود

می خواهد احوال عاشق را در سخن آرد، اما می داند که باید از
 کار منصور عبرت بگیرد، و از گفتن نگفتنی ها زبان باز دارد:

چنان گشتم، که نشنا سـ
 کسم جز بیچگو نه چو—
 که ذات من، نه تن دارد
 نه دل دارد، نه جان دارد!
 دو صد بر هان فزون دارد،
 خرد بر نیستی م—
 بهر بر هان که بنما یـ
 دو صد گو نه بیان دارد!
 که داند تا چه چیزم من
 که باری من نمی دانم
 وگر چه نیک اندیشم
 که ذات من، چه سان دارد؟
 نکنجم در سخن پس م—
 کجا در گنجد، آنکس کـ و
 بدستی در، مکان دارد
 بدستی در، زمان دارد
 اگر بسیار بیندیشی
 خرد باشد از او عاجز

کجا بر آسمان تاند—
 شد آنکو نردبان دارد—

خرد کمتر از آن باشد
که «او» درو ی کند منزل
مغیلان چیست تا سیمرغ
درو ی آشیان دارد ؟
خرد را آفریند او
کجا اندر خرد گنجد
بنان در خط ننگجد از
چه خط نقش از بنان دارد !
خرد چون جست یکچند یش
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
هزاران ره مکان دارد !
معانی و سخن ، يك با دگر
هرگز نیا میزد ،
چنان چون آب و چون روغن
يك از دیگر گران دارد !
معانی را اسا می نه ،
اسا می را معانی نه ،
وگر نه گفته گفتی
آنچه در پرده نهان دارد !
همی د ردم از آن آید
که حالم ، گفت نتوانم
مراتنگی سخن در «گفت»
سست و ناتوان دارد !
معانی بسیار است
اندر دل مرا لیکن
نگنجد چون سخن در دل
زبان را تر جمان دارد !
مرا ، هر گه ، سخن گویم
شود عالی سخن لیکن
نگهبا نم خرد باشد
زگفتی کان زیان دارد

دریغا آن سخن ها یی
 که دانه گفت نتوانم
 و گر گویم از آن حر فی
 جهانی کی توان دارد

بجایی می رسد که کو تا هسی بیان و گمان ، آد می را در می
 یابد :

از هر چه گمان برد دلم، یار نه آن بود
 پندار بدان عشق و یقین جمله گمان بسود
 در جستجوی معشوق سراسیمه میشود و گر دگر در زمین را (که
 مدور می شناسد) و آسمان را می جوید :

ما راز عشق کردی
 چون آسیای گردان
 خود همچو دانه گشتی
 در ناو آسیای
 که در زمین دلها
 پنهان شوی چو پروین
 گاه از سپهر جا نها
 چون ماه نو بر آئی
 گویی : مرا بجو یی
 آخر کجا بجویم ؟
 در گردگوی ارضی ؟
 یا حلقه سمایی ؟

مجنون وار سخن می گوید
 ای مسلمانان ، ندانم
 چاره دل چون کنم !
 یا مگر سو دای -

عشق او، ز سر بیرون کنم
 آتشی دارم درین دل
 گر شراری برزنم
 آب دریاها بسوزم
 عالمی ها مون کنم
 مسکن من، در بیابان
 مونس من آهوان

هر کجا من نی زنم
 از خون دل جیحون کنم !

غرق بحر محیط عشق میشود :
 ای مسلما نا ن، مرا
 در عشق آن بت غیرت است
 عشق بازی نیست کاین خود
 حیرت اندر حیرت است
 عشق دریا ی محیط و
 آب دریا آتشست
 موجها آید که گو یی
 کوهها ی ظلمت است
 در میان لجه اش سیصد
 نهنگ داور ی
 بر کران ساحلش صد
 ازدها ی هیبت است
 کشتیش از اندهان و -
 - لنگر ش از صا بری
 باد بانس رو نماده
 سوی باد آفت است !

ناگهان لطف ایزد نجاتش می دهد:

مرده بودم غرقه گشتم
 ای عجب زنده شدم
 گوهری آمد بدستم
 کش دو گیتی قیمت است

خلاصه طریقت عاشقان

این همه راز های مرا حل عشق را در حدیقه بیان میکند :
 عشق را رهنمای وره نبود
 در طریقت سرو کله نبود
 عشق معشوق اختیاری نیست
 عقد زانسان که توشماری نیست
 عشق را کس و جود نشناسد
 هر دلی را وطن نه بر باشد
 گرنکو بنگری ، نه جای شک است
 عشق را روه و رای نه فلک است
 سوی آن ، کفر و دین و زشت و نکوست
 که ز دین نقش بیند از دل پو ست

نقد عشق از سرای ار و احست
 نه ز اشخا ص و شکل اشباحست !
 راه نایافته ، یافتن است
 عشق بی خویشتن ، شتافتن است
 کفر و دین ، عقل ناتمام بود
 عشق با کفر و دین ، کدام بود ؟
 هر چه در کائنات جز و و کل اند
 در ره عشق طاقهای پل اند
 عاشقی ، خود نه کار فرزانه است
 عقل در راه عشق دیوانه است
 در ره عشق کاینات همه
 ستند از عجز خود برات همه
 عود و بیدی که سوختی همبر
 دود اگر دو ، یکیست خاکستر
 پیش آنکس که عشق را بر اوست
 کفر و دین هر دو پرده راوست
 عشق بر تر ز عقل و از جانست
 «لی مع الله» و قوت مردانست
 عقل ، مردیست خواه جگی آموز
 عشق ، در دیست پادشاهی سوز
 عرش و فرش از نهاد او حیران
 باز گشته ز راه سرگردان
 کس نداده نشان ز جو هر عشق
 هیچکس نا نشسته همبر عشق
 آنرا که خدا خواسته ، از عشق گریز نباشد :
 بر گذرگاه باز روز شکار ،
 آمن از قبض کی بود دراج !
 مراحل دشوار عشق و عاشقی را بیان میکند :
 عاشقی گر ، خواهی از دیدار -
 معشوق نشانی
 گر نشانی خواهی ، در آنجا
 جان و دل بیرونی نشانی !
 چون مجرد گشتی و
 تسلیم کردستی تو دل
 بیگمانی آنکه تو از
 معشوق خود یابی نشان !

چون ز خود بیخود شدی
 معشوق خود را یافتی
 ذات هستی ، در نشان -
 - نیستی دیدن توان
 نیستی دیدی که هستی را
 همیشه طالبست
 نیستی جوینده را هستی
 گم اندر کپکشان !
 تا همی جویم بیابم
 چون بیابم گم شو م
 گمشده گمکرده را
 هرگز کجا بیند عیان !
 چون تو خود جوئی مرا ورا
 کی توانی یافتن
 تانبازی هر چه داری
 مال و ملک و جسم و جان !
 آنکهی چون نفی خود دیدی -
 - و گشتی بی ثبات
 که فنا و گه بقا و -
 - که یقین و گه گمان
 که تحرك و سکون و -
 - گاه قرب و گاه بعد
 گاه گو یا گه خموشی -
 - گه نشستنی گه روان !
 که سرور و گه غرور و -
 - که حیات و گه ممات
 که نهان و گه عیان و -
 - که بیان و گه بنان !
 حیرت اندر حیرات است و -
 - آگهی در آگهی
 - عاجز در عاجزی و -
 - اند هان در راند هان !
 هر که ما را دوست دارد
 عاجز و حیران بود
 شر طما اینست اندر -
 دوستی دوستان !

(بنان کلمه عربی بمعنی انگشت است)

و در «حدیقه» نیز اکثر مطالب را بر عشق ، چنین مختصر می کند:

آب آتش فرو ز عشق آمد
 آتش آب سو ز عشق آمد
 عشق بی چار میخ تن باشد
 مرغ دانا قفس شکن باشد
 بنده عشق جان حر باشد
 مرد کشتی ، چه مرد در باشد !
 سر کشتی آرزوت ببر
 قعر دریاست ، جای طالب در
 طالب در و آنکهی کشتی ؟!
 در نیابی نیت بدین زشتی !

مرد در جوی را بدریل بار
 جان و سر دان همیشه پای افزار
 سفر آب را بسر شو پیش
 اندر آموز هم ز سایه خویش

بیخودان را ، ز عشق فایده ایست
 عشق و مقصود خویش ؟ بیپنده ایست !
 نیست در عشق حظ خود موجود
 عاشقانرا چه کار بل مقصود ؟
 عاشقان سر نهند در شب تار
 تو برانی که چون ببری دستارا
 عشق و مقصود ، کافر ی باشد !
 عاشق از کام خود ببری باشد !

عاشق آنست کوز جان و زتن
 زود بر خیزد او نگفته سخن
 جان و تن را بسی محل نهند
 گنج راسکه دغل نهند
 و در دیوان ، سالک عاشق را توصیه میکند :

خیز ای بت و در کوی -
 خرابی قد می زن
 باشیفتگان سر -
 این راه د می زن ا

بر عالم تجرید
 ز تفرید رهی سناز
 در بادیه هجر
 ز حیرت علمی زن

بر هر چه ترانیست
 ز بهر شش مبراند و
 و زهر چه ترا هست
 ز اسباب ، کمی زن
 جمع آر همه تفرقه -
 - خویش بجهد ت
 بر ذات دعاوی
 زمعانی ر قمی زن !
 از علم و اشارات و -
 - عبارات حذر کن
 وز زهد و کرامات -
 - گذشته ، ند می زن
 از کفر ز تو حید
 مگو هیچ سخن هم
 پیرا من خود زین
 دو خطر ها حر می زن
 چون فرد شدی زین -
 همه احوال ، بتصدیق
 در شا هر ه فقر و -
 حقیقت ، قد می زن

قافیه این غزل دیگر اونیز امر فعل «زدن» است .
 ای برادر ، در ره معنی قدم هشیار زن
 در صف آزادگان ، چون دم زنی ، بیدار زن
 شو خرد را جسم ساز و عقل رعنا را بسوز
 تیغ محو ، اندر سر ای نفس است کبار زن
 کام زن مردانه وار و بگذرا ز موت و حیات
 از دو کون اندر گذر ، لبیک محرم وار زن
 از لباس کفر و ایمان ، هر دو بیرون آی زود
 بر دباری ، همچو ابراهیم ادهم وار زن
 مال را دجال دان و عشق را عیسی شناس
 چون شدی از خیل عیسی ، گردن دجال زن !
 امر فعل «زدن» را از آن بکار می برد ، که اندر ز های اواز همیسن
 جمله است :

از برای آبروی عاشقان ، بردار عشق
 عقل رعنا را بر آر و آتش اندر ددار زن

د رمیان عاشقان ، بی آگهی چشم و دهان
 اشک عاشق و ار پا شرونعره عاشق و ارز ن
 خلاصه آنکه ر هنمای ر ا عشق همان عشق است :
 مرد را درد عشق را هبر است
 آتش عشق مونس جگر است !
 هر کرا درد ر اهبر نبود
 مرو ر ا ، از آن جهان خبر نبود
 و همان عشق ، نیرو ی عاشقی را بخشاید :
 طفل را باز عشق پیر کند
 باشه ر عشق پشه گیر کند
 و اگر عاشق سخن نگوید ، حال او خود معنی سخن دارد :
 آنکس در راه عشق خاموش است
 نکته گو یست اگر چه ناطق نیست
 زیرا:

آنها کز تو خون ریختی از شوق، نیاید
 از لذت تیغ تو از آن کشته فغانی!
 عاشقان خود ایسن راه ر ا پسندند :
 عاشقان را درین ره جانسو ز
 تپش راز به که تابش رو ز
 و پیوسته دعا میکنند :
 ای نمان دان آشکار امین
 تورسانی گمان مابه یقین
 می دانند که معرفت خدا ی حاصل نشود جز به لطف خدای :
 بخودش کس ، شناخت نتوانست
 ذات او هم بدو توان دانست
 نیست از راه عقل و و هم و حواس
 جز خدا ، هیچکس خدای شناس
 و عاشق همه را از خدا خواهد:
 هر کجا چشمیست بینا
 بار گاه عشق تست
 هر کجا گو شیست و لا
 عاشق آواز تست !

و چنان باشد که پا کان برگزیده را کرامات و انبیا را
معجزه نصیب شود :

در دو عالم یکی کند صادق

سه سه منزل یکی کند عاشق

هر کرا عون حق حصار شود

عنکبوتیش پرده دار شود

وسنایی آرزو مند مستی قر بت و باده جاو دان است :

چون جمال قرب و شرب لایزالی در رسید

جا مه چون عاشق دریم و شور چون مستان کنیم !

وجز سر در باختن ، راهی رانمی داند که منزل اول و واپسین

عشق است :

راه عشق ، از روی عقل ز بهر آن بس مشکل است

کان نه راه صورت و پایست ، کان راه دلست !

بر بساط عاشقی ، از روی اخلاص و یقین

چون ببازی جان و تن ، مقصود آنکه حاصلست

زینهار ، از روی غفلت ، این سخن بازی مدان

زانکه سر در باختن ، در عشق اول منزلت !



مدیر مسؤول

پوهندوی شاه علی اکبر

هیأت تحریر

پوهاند محمد رحیم الہا م

پوهاند دکتور مجروح

پوهاند محمد فاضل

پوهاند م . ن نگہت سعیدی

آدرس

ادارہ مجلہ ادب، پوهنخی ادبیات و علوم بشری

پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

تلفون: ۴۲۵۵۶، ۴۱۳۶۲

مقالا تیکه نشر نشود، به نویسنده پس داده می شود .

التباس مضامین مجله با ذکر نام مجله مجاز است .

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**