



فصلنامه



رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی نو

شماره ۲۷، پائیز ۱۳۸۳



فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی

شماره ۲۷، پائیز ۱۳۸۳



صاحب امتیاز

مرکز تحقیقات زبان فارسی رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران

مسؤل و سردبیر : جلال تملہ

ویراستار : دکتر ملک محمد فرخ زاد



شورای علمی

پرفسور نذیر احمد، پرفسور سید امیر حسن عابدی، پرفسور عبدالودود اظہر دہلوی



آراء و نظرہای مندرج در مقالہ‌ها ضرورتاً بیانگر رأی و نظر رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران نیست.

قند پارسی در ویرایش مقالات آزاد است.

کلیہ حقوق محفوظ و نقل و اقتباس مطالب بدون ذکر مأخذ ممنوع است.



نشانی : ۱۸، تلک مارگ، دہلی نو ۱۱۰۰۰۱ تلفن : ۴-۳۲۳۲-۲۳۳۸

ای میل : gandeparsi@iranhouseindia.com

وبسایت : <http://www.iranhouseindia.com>



طراح جلد : مجید احمدی و عائشہ فوزیہ

تایپ و صفحہ آرایی : عبدالرحمن قریشی

چاپ و صحافی : آ.اس. تایپ ستر، چاندنی چوک، دہلی ۱۱۰۰۰۶





فهرست مطالب

عنوان	نویسنده	صفحه
□ مقدمه		۵
• شرح قصاید عرفی	پرفسور سیّد امیر حسن عابدی	۱
• گوهر عرفان	پرفسور محمّد ولی الحق انصاری	۱۱
• بررسی اجمالی ترجمه‌های مثنوی	دکتر ابوالقاسم رادفر	۱۳
اردوی قرآن مجید		
• نعت	دکتر مرغوب بانهایلی	۳۲
• زبان و ادب فارسی در منطقهٔ بیهار	پرفسور غلام مجتبی انصاری	۳۳
• جشنِ نوروز در هند	دکتر سیّد محمّد یونس جعفری	۴۳
• غزل	ابوعلی قلندر شرف عراقی	۵۶
• معراج رسول صلعم در مثنوی	پرفسور نرگس جهان	۵۷
لیلی مجنون امیر خسرو		
• اندیشه‌های خیّام از دیدگاه اسلام	دکتر سیّد احسن الظّفر	۶۹
• پرتوی عشق در کلام مولانا	دکتر محمّد عابد حسین	۹۱
• غزل	دکتر رئیس احمد نعمانی	۱۰۸



- شعر فارسی حضرت فرد پهلواروی دکتر محمد محسن ۱۰۹
- میرخواند بلخی و روضة الصفا دکتر رعنا خورشید ۱۲۳
- معرفتی نخستین ترجمه رباعیات عمر دکتر علیم اشرف خان ۱۳۳
خیام به زبان اردو
- نگاهی به نسخه خطی تاریخ محمدی دکتر جمیل الرحمن ۱۴۳
- عمادالدین محمود شیرازی و آثار او پرفسور حکیم سید ظل الرحمن ۱۴۹
ترجمه: سید حسن عباس
- حافظ شاعر خوش الحان فارسی دکتر زهره فاروقی ۱۶۱
- نگاهی به احوال و آثار مؤلف سفینه خوشگو بندر ابن داس خوشگو دکتر سید کلیم اصغر ۱۷۱
- مقایسه فلسفه قرآن و فلسفه طوسی شهناز پروین ۱۸۱

* * *

مقدمه

به نام آن که جان را نور دین داد خرد را در خدادانی یقین داد
باز هم گوشه‌چشمی محبت‌آمیز از طرف دوستان، شماره‌ای دیگر از قند پارسی را
تقدیم دوستداران و مشتاقان زبان و ادب فارسی در سرزمین فرهنگ دوست هند کرد.
امید آن که درآینده‌ای نه چندان دور، حاصل لطف عزیزانی دیگر، پربارتر از پیش،
عرضه حضور ادب‌پروران شود.

سردبیر

شرح قصاید عرفی

سید امیر حسن عابدی*

یکی از شرحهای قصاید عرفی شیرازی^۱، شرح محمد شفیع سهیلی بن شاه محمد درویش بن محمد راجع الدین عرف شاه راجو علوی، ساکن سرای لادن، می باشد. شرح نامبرده، پس از شرحهای منیر لاهوری^۲ و قطب الدین فارغ بن اسرائیل، به نام «کارنامه فیض» تألیف گردیده است.

محمد شفیع سهیلی، شرح خود را در سال ۱۱۱۱ هـ/ ۱۷۰۰-۱۶۹۹ م. شروع کرده، در سال ۱۱۱۲ هـ/ ۱۷۰۱-۱۷۰۰ م. به اختتام رسانیده است.

غالباً نسخه خطی منحصر به فرد این شرح در مرکز میکروفیلم نور، خانه فرهنگ ایران، دهلی نو، نگهداری می شود. مجاهد بن خان بن حسن بخش خان در سنه جلوس محمد اکبر شاه دوم^۳، یعنی به تاریخ ۲۸ شوال در سال ۱۲۰۴ هـ/ ۱۸۰۷ م. کتابت را به اختتام رسانیده است.

*- استاد ممتاز فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱- متوفی: ۹۹۹ هـ/ ۱۵۹۰-۹۱ م.

۲- متوفی: رجب ۱۰۵۴ هـ/ ۱۶۴۴ م.

۳- ۱۸۳۷-۱۸۰۶ میلادی.



چون شرح نامبرده در زمان سلطنت عالمگیر^۱ پادشاه تألیف گردیده، شارح در تجلیل پادشاه عصر می‌سراید:

حامی دین شاه عالمگیر نیست جز ورع نیکش تدبیر
آنکه از نام اوست رونق ملک و آنکه در کام اوست تاج و سریر
هست سلطان ولی فقیر مزاج هست درویش لیک سلطان گیر
هادی دین و مهدی مامل در طریق محمدیست بشیر
راست گویم به اعتقاد درست زنده پیر است شاه عالمگیر
و تاریخ اختتام شرح از عنوان آن یعنی «کارنامه فیض» آورده است، چنانکه گوید:
سال ختم کتاب می‌جستم گفت هاتف ز پرده تقدیر
خود تواش «کار فیض» می‌گویی صورتش خود به خود شده تصویر
یکی از مزایای این شرح این است که شارح به واسطه چند نفر، سینه به سینه، از خود عرفی استفاده نموده، چنانکه در آغاز این شرح نوشته است:

”بسم الله الرحمن الرحيم، بعد از تشریح قصیده پسندیده توحید واحد مطلق...
فقیر محمد شفیع بن شاه محمد درویش بن محمد راجع‌الدین عرف شاه راجو
علوی... قلم برمی‌دارد که چون اکثر یاران فقیر را... سخن سنج و نکته‌دان
تصور نموده، به مقابله و تکرار کتب متداوله عربی و فارسی تشریف
می‌آوردند... چنانکه قصاید... ملّا عرفی شیرازی... در میان نیز می‌آمد...
اگرچه منیر لاهوری و قطب‌الدین بن اسرائیل دهلوی... در شرح خود...
سر مو فرو گذاشت نکرده‌اند... لیکن... در اکثر مواقع... انگشت ادراک ایشان
به گره‌گشایی عقده عرفی... نرسیده بود... آنچه که این ناواقف... از خدمت
شیخ محمد رستم سلمه الله تعالی... و ایشان از خدمت میرزا محمد بقاء و
ایشان از خدمت دوست محمد و ایشان از خدمت مصنف... خوانده... سینه

۱- ۱۱۱۸-۱۰۶۹ ه/ ۱۷۰۷-۱۶۵۹ م.

به سینه... حاصل کرده بود، تقریر می‌کرد و یک مرتبه... تکلیف به تحریر
شرح می‌کردند... به موجب حکم محکم... پرداخت."
در اینجا ما فقط آن ابیات عرفی را نقل می‌کنیم که در شرح آنها شارحین قبلی
اشتباه نموده‌اند:

طعمه عشق ترا از مغز جان آورده‌ام آن همانا سایه بر این استخوان انداخته
شارح: کسی که بر استعاره مغز جان سخن بی‌مغز کرده حیف است، چه مولانا
عبدالرحمن جامی در یوسف و زلیخا می‌گوید:
چنان در مغز جانش جا گرفته مرغ اوصاف تو از اوج بیان انداخته
من که باشم عقل کل را ناوک انداز ادب
شارح: شارح غفرالله لهما... نظر بر ترکیب نکرده‌اند. ... در این بیت تعقید است.
اقبال کرم می‌گزد ارباب مهم را همت نخورد نیست آری و نعم را
شارح: در بعضی از نسخ... نیست لا و نعم نوشته‌اند، چنانچه شارح قطب‌الدین نیز
ضبط نموده، بر نسخه آری و نعم ترجیع داده، لیکن لفظ اقبال رجحان آری و نعم
می‌خواهد.

روزی که شمردند عدیلش ز محالات تاریخ تولّد بنوشتند عدم را
شارح: قطب‌الدین در اینجا بر منیر چربیده، تا چه لطف کلمه محالات نرسیده.

قطعه

از بس شرف گوهر تو منشی تقدیر آن روز که بگذاشتی اقلیم قدم را
تا حکم نزول تو در این دار نوشته است صد ره به عبث باز تراشیده قلم را
شارح: هر دو شارح... معنی بیگانه به دست آورده‌اند، لیکن از مطلب مصنف
بیگانه مانده‌اند.

جاوید همی بخشد و از مایه نکاهد رشح قلمت ثروت اصناف امم را
قطب‌الدین: "در این بیت بی‌تصنع از قلم عرفی سهوی چکیده و روی معنی
خراشیده."



شارح: بی تکلف گستاخی نموده. می شود که شارح... به کیفیت معنی نرسیده.

هر عطسه که از مغز کمال تو برآید ریزد به گریبان بقا خون عدم را
شارح: منیر استعاره مغز کمال پوست کنده می شود که مغز ندارد.

قطب الدین: مغز کمان استعاره مصرع صریح است، چنانچه عسجدی گوید:
از مغز کمان تست عطسه کز هیبت آن به برق جستست

*

از ایمان گر دلت آسیب می یابد بدیرش بر

که می بندند حرز کفر بر بازوی ایمانش

قطب: "اگر به جای لفظ «ایمان» کلمه «اتفاق» شود، به غایت خوب است. و اگر «ایمان» به فتح به معنی دست راست گفته شود، هم تکلف برخیزد."

شارح: شاید که شارح جنون بهم رسانیده که بر عرفی طعن آسیب زدگان زده؛ چرا که عرفی خود تعویذ بر بازوی آسیب زده می بندد که آن دل است، نه ایمان آسیب زن... لفظ ایمان جمع یمین است و اطلاق جمع در محلّ مفرد چگونه صورت بندد... لفظ ایمان جمع یمین است، به معنی سوگند است، نه جمع یمین به معنی دست راست.

مشهد بخت مرا بر مرده برگ گل رسید بسکه از بذل چمن گردید بی مقدار گل
قطب الدین: "بستن این معنی چون گل پژمرده است."

شارح: "حقاً که هر دو شارح... آشنا ناگشته و از راه انصاف افتاده، مدّعا خودها تراشیده اند، اما به مدّعا نرسیده اند."

بر فشانند بر لبم خون مراد عطسه ای کز مغز ایمان می زنم
شارح: "منیر به جای کلمه ایمان، حرف حرمان بر زبان آورده اعتراض نموده، اما منیر از ایمان طرف حرمان ورزیده."

گوش اهل آسمان و حلقه ماتم یکیست شیونم تا برکشید آهنگ های های من

شارح: قطب‌الدین گفته: الف ندائیه است. قول او ندای حرف است که ندای معنی ندارد.

سایه من همچو من در ملک هستی امتت
سایه تو در عدم پیغمبری همتان من
قطب: "تخصیص ذکر را فایده نشد. معلوم شد که مصنف چون سایه زدگان حرف زده است."

شارح: "خود به کنه نکته معنی نرسیده سخن مخبطانه برآورده."
در دهن بخت عقل ناوک لاریختن در کمر درس عشق دست نعم داشتن
شارح: "قطب‌الدین به جای کلمه عقل، لفظ عیش در میان آورده، و این خلاف عقل است و منیر به موجب نسخه عقل معقول‌گویی کرده."
خامه تراشی ستم نامه خراشی گناه ساده و بی‌زخم به لوح و قلم داشتن
قطب: "صاحب استعداد شدن در این زمانه ستم بر خود کردن است."
شارح: نظر به سیاق و سباق کلام ناانداخته ستم بر خود کرده."
قطعه

در شب معراج کان یکتای بی‌شبه و نظیر
جامه صورت ز دوش افکند در آرامگاه
زان کی محرم نبود اندر حریم ایزدی
تا بود وهم غلط در امان از اشتباه
شارح: "بر رای کهنه پیمای اهل خطاست. پوشیده نیست که هر دو شارح از عرض عرفی مغالطه خورده‌اند."

هزار مغلطه دارد در آستین زنهار کلاه گوشه دانش به عشق بنمایی
شارح: "سماعت فقیر این است که دانش هزاران هزار مغالطه در آستین دارد."
چند در پرده نشیند خلف دوره کون
محرم نیست مگر هم تو شوی پرده‌کشای



شارح: «شاید شارح (قطب) بر ابیات آینده نظر تأمل نکرده است که در این بیت خورده است».

سال مولودش از آن شاخ گل بی‌بدل است

که ندارد به دلت در چمن دولت زای

شارح: «شاخ گل بی‌بدل» ماده تاریخ ولادت است که نهصد و نود و نه می‌شود.

گل اندیشه من سحر غلط معجزه رنگ بلبل نطق من الهام غلط وحی سرای

شارح: «منیر در این بیت ناخن زده، و بی‌معنی گفته. انصاف آن است که سحر سخن عرفی درو اثری کرده که به جنون عیب‌گیری بی‌معنی رسانیده. قطب‌الدین نیز در شرح خود نوشته که منیر بر معنی بیت نارسیده، وحی و سحر و معجزه را بازیچه و هم... خودساخته و الهام را به صورت غوغای زنبور پرداخته. در چنین بیت آسان آسان آرد، عجب دارم. بدیهی است که علی‌الرغم چشم از انصاف بسته».

پس از پایان شرح، شارح قصیده‌ای در مدح خواجه محمد یوسف احراری سروده است و در تمهید آن می‌گوید:

«این قصیده، که موجب حکم حضرت پناه در معامله خواب استخاره، به مدح خدا آگاه، محمد شریق بل پناه، فقراپرور، صاحب دین و دیانت، مخصوص تدین و آیین امانت، سیدالسند چار یاری، خواجه محمد یوسف احراری طرح نموده ختم کرده شد، که از برکت نامش این نسخه منسوخ نشود و از یمن مدحش این صحیفه مقبول گردد...».

قصیده

دمی کز یاد گلگویی به گلگشت چمن رفتم

به تاراج شهید لاله خونین کفن رفتم

خیال گرم آن آتش نگه (را) ار گذارم او

به طور شمع بزم او به پابوس لکن رفتم

چه می‌پرسی ز لطف و قهر آن ظالم نگاه من
 نمی‌دانم که هستم یا در آن چشمک زدن رفتم
 سراپا تن شده شب‌نم ز خورشید رخس بنگر
 نه پنداری که آسان تا به آن حورا وطن رفتم
 مسلسل بودم از زلفش دگر قفلی بر آن پر او
 که پا در حلّ گره رشته لعل سخن رفتم
 ز وصلش یک بیابان دور می‌گشتم بگفتنها
 به رنگ غنچه گشتم تا بر پسته دهن رفتم
 مرادم شد میسر از وصول گوهر احمد
 که بهر بر در صد بحر و پای صد عدن رفتم
 ز نعت آن که در او صورت احمد چو وا گویم
 که احمد تا احد حرفی تمنّایش چو من رفتم
 ز ایمانش قدش مدح خواجه بالیدم؟
 چه بالیدم به عرش از وصف فرزند حسن رفتم
 زهی گو بوی خلق احمد از پیراهنش آید
 تمنّایی به عطر یوسف گل پیرهن رفتم
 امارت در سعادت از وجود جود سامانش
 شجاعت پر صلابت از دل آن کوه تن رفتم
 چو اصحاب محمد صدق و عدل [و] حلم [و] همت هم
 به مصراع دلش دیدم به شرح آن متن رفتم
 ز اوج رفعت قدرش فلک حیران شده گوید
 که از آغاز نظرش تا همان عهد کهن رفتم
 دوباره از خط خورشید بر بستم کمند تو
 هنوز از سین‌بندی تا گره با صد لحن رفتم
 ز بس نور جبین پر شعاع گوهر ذاتش
 عرق کردم به رنگی رفتم



چسان پای مگس از نام آینه
 سخن از او چون رفتم
 وجود خود بدل خواهم ز جوزا تا کنم مدحش
 ثنای او به تدبیر دو تن رفتم
 دعای تو به رسم شاعران از من نمی آید
 خلق خود تو باش اینجا که من رفتم
 ز خوش نافه خلق نجیب الدین گل [چیدم]؟
 به عارت دادن آهوی تا تار و ختن رفتم
 گل ایجاد او سرمایه تاج فیضش؟
 که در نظاره اش رقسان چمن اندر چمن رفتم
 همیشه زیر سرو التفاتت سایه پرور باد
 به قطع نخل عمر حاسدان بر تیشه زن رفتم
 علاوه بر سه شارح نامبرده، شارحین دیگر قصاید عرفی به قرار ذیل می باشند:

۱. سیف الدین ابوالحسن عبدالرحمن المتخلص به «ختمی»، لاهور: مرج البحرين، شرح دیوان حافظ.^۱
۲. محمد افضل اله آبادی^۲: شرح دیوان حافظ.^۳
۳. محمد بن یحیی بن عبدالکریم لاهوری: شرح دیوان حافظ.^۴
۴. اصغر احاد معروف به عبدالاحد: شرح دو بیتین دیوان حافظ.^۵

۱- نسخه خطی، شماره ردیف ۱۱۱، کتابخانه راجه محمودآباد، لکهنو (رک: مشترک ج ۳، ص ۱۵۹۷)؛ شماره ۳۸/۳، کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگره.

۲- متوفی: ۱۱۲۴ هـ/ ۱۷۱۲ م.

۳- نسخه خطی کتابخانه درگاه پیرمحمد شاه، احمدآباد، فهرست وضاحتی کتابخانه درگاه حضرت پیرمحمد، ج ۴.

۴- نسخه خطی، شماره ۱۹۲/۵، کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگره.

۵- نسخه خطی، شماره ۱۹/۲، کتابخانه ندوة العلماء، لکهنو.

۵. کمال الدین احمد رضوی: شرح دیوان حافظ^۱.
۶. عبیدالله عبدالحق افغان خویشکی قصوری^۲: بحرالفراس = شرح دیوان حافظ^۳.
۷. شرح قصاید عرفی، از محمد طالب حسن بن محمد جان نثار^۴.
۸. شرح قصاید عرفی، از لاله عوض رای مسرت شاهجهانپوری^۵.
۹. شرح قصاید عرفی، موسوم به فیض بار^۶، کتابت ۱۲۳۰ هـ/ ۱۸۱۵ م.

* * *

۱- نسخه خطی، شماره فارسی ۲۶، کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگره.

۲- متوفی: ۱۱۰۶ هـ/ ۱۶۹۵ م.

۳- نسخه خطی، شماره ۴۷، کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگره.

۴- کتابخانه رضا رامپور.

۵- کتابخانه رضا رامپور.

۶- کتابخانه رضا رامپور.

گوهر عرفان*

محمد ولی الحق انصاری*

از هر شکست، همت و عزم جوان طلب
تا کی خراب و خسته به دریوزه نشاط
مردانگی عیان نشود بی مبارزه
بهتر زیار پست بُود دشمن بلند
جویی اگر نشاط، به غم شادمان بزی
بگذر ز خاکدان جهان گذشتنی
گر نیستی ز کشمکش زیست با خبر
گر داده‌اند چشم حقیقت نگر به تو
در روشنی شعر نظیری به جوی راه
از یورش سپاه مسرت امان به جوی

هستی ز نیستی بجو، از مرگ جان طلب
تا کی فکنده سر چو گدایان نان طلب
خواهی که سرفروش شوی، هفتخوان طلب
لطف از زمین مجو، ستم از آسمان طلب
رنگینی بهار ز جور خزان طلب
بر قله‌های کوه بقا آشیان طلب
«می جو شراب کهنه، حریف جوان طلب»
از بی‌نشان به عالم فانی نشان طلب
همت ز فکر شاعر جادو بیان طلب
داری چو ذوق عشق، غم جاودان طلب

♦ - به از استقبال بیت زیر از نظیری نیشابوری:

می‌باش و از مزاج حریفان نشان طلب

* - استاد بازنشسته فارسی دانشگاه لکهنو، لکهنو.

با طبع هر که راست نیاید کران طلب



آن می که می‌روند به جنت برای آن با ما بیا و از در پیرمغان طلب
جام شراب گیر ز ساقی لاله روی عیش مدام از سخن گلرخان طلب
شادستی از ربودن ایمان و دل چرا ای حسن دلفروز، ز ما نقد جان طلب
در میکده بیا و زدست سمن بری رطل گران بگیر و می ارغوان طلب
تا کی به پیش جور بمانی خمیده سر؟ تا کی ز جابران زمانه امان طلب؟
یک تازه کربلا به جهان در وجود آر ذوق شهادت از گلوی تشنگان طلب
دلسوزی و خلوص و صفا و شکستگی این جنسها ز دامن دلخستگان طلب
چون می‌روی به محفل روشن دلان ولی نور دل و سرور روان ارمغان طلب
یعنی متاع گوهر عرفان سؤال کن
به هر حصول هر چه بزادی همان طلب

* * *

بررسی اجمالی ترجمه‌های منشور اردوی قرآن مجید[◇]

ابوالقاسم رادفر*

از وقتی که اسلام در هند انتشار یافت، دانشمندان آن دیار ضرورت ترجمه قرآن را به زبان خود احساس کردند تا خاص و عام بتوانند از آن بهره‌مند شوند. اولین ترجمه به صورت ابتدایی انجام پذیرفت و به دور از ویژگیهای یک ترجمه دقیق و درخور قرآن بود. ذکر این سخن نیز ضروری است که در آن عصر زبان اردو را «هندی» می‌نامیدند. البته حرف چندان نادرستی هم نبود. همانگونه که زبان سرزمین فارس را فارسی و زبان عرب را عربی می‌گفتند؛ بنابراین گفتن «هندی» به زبان مردم هند بجا و شایسته می‌نماید. به ویژه که خاستگاه زبان اردو، هند بوده است. شاهد این سخن دیباچه قرآن مترجم شاه عبدالقادر تألیف ۱۲۰۵ هـ/ ۱۷۹۰ میلادی است. وی می‌نویسد که برای استفاده آسان مردم هندوستان قرآن را به زبان هندی نوشته‌ام.

◇- این مقاله تلخیص بخشی از کتابشناسی ترجمه‌های قرآن مجید به زبان اردو از نویسنده این سطور است که به زودی از سوی مرکز ترجمه قرآن مجید منتشر خواهد شد.

*- عضوی هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران، تهران.

به هرحال گفتنی است که ترجمه‌های اردوی قرآن به طور عمده مدّتی پیش از دوره جنبش آزادیخواهی در هندوستان شروع گردید. سیّاح مشهور سدهٔ سوّم هجری، ابن شهریار، ترجمه‌ای از قرآن مجید را در سفرنامهٔ خود از «عجایب هند» ذکر می‌کند. این ترجمه در کشمیر به اشارهٔ راجه مهروک در سال ۲۷۰/هـ ۸۸۳ میلادی در منصوره (سندھ) به زبان هندی صورت پذیرفته و شامل ترجمه و تفسیر قرآن تا سورهٔ «یس»^۱ است.

ترجمه‌های اردوی قرآن پیش از سدهٔ دوازدهم هجری/هجدهم میلادی

- ۱- تفسیر وهابی، ترجمه و تفسیری از عبدالصمد بن نواب عبدالوہاب خان در چهار جلد و زبان آن اردوی قدیم دگّنی [= دکنی] است. مترجم در مقدمه، ضمن بیان انگیزهٔ تحریر و وجه تسمیہ کتاب، تاریخ تصنیف آن را روز دوشنبه ۲۰ جمادی‌الثانی ۱۰۸۷ هـ نوشته است. دکتر عبدالحق، پدر زبان اردو، این تاریخ را درست نمی‌داند و یادآوری می‌کند که تاریخ ۱۲۸۷ هجری صحیح می‌باشد. بنابه گفته او در تاریخ ۱۰۸۷ هجری، زبان اردو این اندازه سلیس و روان نبوده در حالی که تفسیر قرآن از زبانی بسیار روشن و روان برخوردار است.
- ۲- دکتر عبدالحق از ترجمه و تفسیری به زبان «اردوی گجراتی قدیم» یاد می‌کند. باوجود اینکه صفحات اوّل و آخر این ترجمه از بین رفته است، ولیکن از سبک آن چنین برمی‌آید که ترجمه متعلّق به اواخر سدهٔ یازدهم می‌باشد و آن تفسیر منظوم سورهٔ «یوسف»، سروده شده در سال ۱۱۰۹/هـ ۱۶۹۶ میلادی است.
- ۳- نسخه‌ای خطّی از ترجمه و تفسیر سورهٔ «النّصر»، به تاریخ ۱۱۵۰/هـ ۱۷۳۷ میلادی در کتابخانهٔ ادارهٔ ادبیّات اردوی حیدرآباد دکن موجود است.

۱- جهت تفصیل آن رک: ناخدای بزرگ شهریار رامهرمزی، عجایب هند، ترجمهٔ محمّد ملک‌زاده، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸، ص ۲-۳.

۴- نسخه‌ای خطی از ترجمه و تفسیر سورة عمّ، مورّخ ۱۲۱۰ هـ/ ۱۷۹۵ میلادی در کتابخانه آصفیه حیدرآباد دکن موجود است.

چند ترجمه خطی سده دوازدهم هجری/هجدهم میلادی

۱- ترجمه قرآن قاضی محمد بن مفتی محمد اعظم سنبهلی، به تاریخ ۱۱۳۱ هـ/ ۱۷۱۸ میلادی می‌باشد. نسخه آن در کتابخانه نورالحسن صاحب، در بهوپال موجود است.

۲- در میان ترجمه‌های قدیم، یک ترجمه قرآن از سید بابا قادری بن سید شاه محمد یوسف قادری ذکر می‌شود که چند نسخه از آن موجود است. در باب تاریخ تصنیف این ترجمه اختلاف نظر وجود دارد. دکتر عبدالحق سال ترجمه آن را در سال ۱۱۴۷ هـ/ ۱۷۳۴ میلادی نوشته است. سبک ترجمه نشانگر صحت نظر دکتر عبدالحق می‌باشد. این ترجمه و تفسیر شامل ۴۱۰۷ صفحه است.

۳- ترجمه‌ای خطی در کتابخانه آصفیه حیدرآباد که بر آن تاریخ «۱۱۵۰ هـ/ ۱۷۳۷ م.» درج است.

۴- در میان پادشاهان مغول، در دوره شاه عالم پادشاه (بین سالهای ۱۱۷۳ هـ/ ۱۷۵۹ م. - ۱۲۲۱ هـ/ ۱۸۰۶ م.)، تعداد ترجمه‌های اردو درخور اهمیت است؛ زیرا که شاه عبدالقادر و شاه رفیع‌الدین در این عهد کار ترجمه‌های اردو را خود انجام می‌داده‌اند. به اشاره شاه عالم پادشاه، حکیم محمد شریف خان بن حاذق‌الملک دهلوی (م: ۱۲۲۲ هـ/ ۱۸۰۷ م.)، ترجمه قرآن را تکمیل کرد. این ترجمه هنوز چاپ نشده است.

۵- در میان ترجمه‌های غیرچاپی سده هجدهم، ترجمه محمد باقر فضل‌الله خیرآبادی نیز دیده می‌شود. این نسخه خطی در حیدرآباد دکن در ملکیت پرفسور حیدر حسین است و خطی بسیار عالی دارد.

برخی از ترجمه‌های اردوی قرآن در سده ۱۴-۱۳ هجری/نوزدهم میلادی

در تاریخ زبان اردو، هندوستان قرن نوزدهم میلادی از جهت ترجمه‌های قرآن به اردو بسیار حایز اهمیت است. در این دوره علما ضرورت ترجمه قرآن مجید را به زبان اردو کاملاً احساس کردند و با جدّ و جهد فراوان بدان اهتمام ورزیدند؛ از این روست که فهرست ترجمه‌های این عصر نسبتاً طولانی می‌باشد. این ترجمه‌ها هم خطی‌اند و هم چاپی؛ برخی کامل و بسیاری جزوی از قرآن هستند. به ندرت ترجمه‌های ارزشمند را مترجمان مشهور مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. در اینجا اشاره‌ای به تعدادی از آنها می‌شود:

۱. ۱۲۱۸ هـ/۱۸۰۳ م. این ترجمه به فرمان دکتر گلگریست (م: ۱۲۵۷ هـ/۱۸۴۱ م.)، مدیر وقت «فورت ویلیام کالج» کلکته، در زمان شاه عالم پادشاه شروع شد و گروهی از علما مشترکاً این کار را به انجام رسانیدند. از مترجمان معروف این گروه، نام کاظم علی، امانت الله شیدا، میر بهادر علی، مولوی فضل الله و غوث علی حافظ درخور ذکرند. ترجمه در سال ۱۲۱۸ هـ/۱۸۰۳ میلادی آغاز و طی یک سال؛ یعنی در سال ۱۲۱۹ هـ/۱۸۰۴ میلادی کامل گردید. زبان ترجمه آسان و به دور از هرگونه پیچیدگی می‌باشد و غیر از متن عربی، ترجمه مشتمل بر ۵۰۰ صفحه است.

۲. ۱۲۴۵ هـ/۱۸۲۹ م. از عبدالله هوگلی.

۳. ۱۲۴۵ هـ/۱۸۲۹ م. ترجمه توسط عبدالله سیّد صورت گرفته و نسخه ماشین شده آن مشتمل بر ۸۵۰ صفحه در کتابخانه اداره ادبیات اردو، در حیدرآباد دکن موجود است.

۴. ۱۲۵۲ هـ/۱۸۳۶ م. توضیح مجید فی تنقیح کلام الله الحمید، از سیّد علی مجتهد بن سیّد دلدار (م: ۱۲۵۹ هـ/۱۸۴۳ م.) در چهار جلد، چاپ مطبع حیدری بمبئی. مترجم بر عقیده اهل تشیع بود. متأسفانه این ترجمه اکنون در دست نیست.

۵. ۱۲۵۳ هـ/ ۱۸۳۷ م. کوکب دری، از مولانا کرامت علی جونپوری (م: ۱۲۹۰ هـ/ ۱۸۷۳ م.). نسخه خطی آن در کتابخانه آصفیه موجود است.
۶. ۱۲۵۵ هـ/ ۱۸۳۹ م. از مولوی انور علی لکهنوی. نسخه خطی آن در کتابخانه آصفیه قرار دارد.
۷. ۱۲۵۶ هـ/ ۱۸۴۰ م. از شاه رفیع‌الدین محدث دهلوی.
۸. ۱۲۶۰ هـ/ ۱۸۴۴ م. ترجمه و تفسیر قرآن مجید، از سید صفدر حسین مودودی به همراه ترجمه ختم الصحایف. نسخه خطی آن در مالکیت میان محمودالحسن کمالیه می‌باشد. در پایان نسخه خطی، ۲۰ بیت از میرزا غالب دهلوی به عنوان قطعه تاریخ آمده است که تاریخ «۱۲۶۰ هـ» از آن استخراج می‌شود.
۹. ۱۲۷۷ هـ/ ۱۸۶۰ م. تفسیر فیض‌الکریم، از صبغة الله قاضی بدرالدوله.
۱۰. ۱۲۷۸ هـ/ ۱۸۶۱ م. غلام مهدی خان واصف (م: ۱۲۹۲ هـ/ ۱۸۷۵ م.)، تفسیر کتاب بیضاوی را در دو جلد (از ۱۲۷۸ هـ/ ۱۸۶۱ م. تا ۱۲۸۸ هـ/ ۱۸۷۱ م.) انجام داده که در چاپخانه مظهرالعجایب مدراس، مشتمل بر ۱۰۹۶ صفحه چاپ شده است. دو نسخه خطی آن در کتابخانه‌های سعیدیه و سالار جنگ حیدرآباد دکن موجود است.
۱۱. ۱۲۸۱ هـ/ ۱۸۶۴ م. تفسیرالقرآن لتخریج لغات الفرقان، از محمد سلیم.
۱۲. ۱۲۸۳ هـ/ ۱۸۶۶ م. جامع التفسیر، از نواب قطب‌الدین خان بهادر دهلوی.
۱۳. ۱۲۸۳ هـ/ ۱۸۶۶ م. هائل شریف، از مولانا یعقوب حسین که از سوی چاپخانه حسینی آگره منتشر شده است. در اصل این کتاب ترجمه اردوی تفسیر جلالین (مؤلفه جلال‌الدین محلی متوفی ۸۶۴ هـ/ ۱۴۵۹ م. و جلال‌الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ هـ/ ۱۵۰۵ م.) می‌باشد.



۱۴. ۱۲۸۵ هـ/ ۱۸۶۸ م. ترجمه و تفسیر محمد هاشم علی مشتمل بر ۶۳۶ صفحه است که شاه عبدالقادر و شاه رفیع‌الدین هر دو آن را ترجمه کرده‌اند. علاوه بر آن ترجمه اردوی جلالین میر همراه می‌باشد.
۱۵. ۱۲۹۰ هـ/ ۱۸۷۳ م. ترجمه به همراه حواشی، از سید ظهیرالدین بلگرامی، مشتمل بر ۶۴۴ صفحه. این تفسیر در کتابخانه موزه بریتانیای لندن موجود است.
۱۶. ۱۲۹۳ هـ/ ۱۸۷۶ م. تفسیر مجدّی با ترجمه اردو، از رؤوف احمد رأفت نقشبندی مجدّی.
۱۷. ۱۲۹۷ هـ/ ۱۸۷۹ م. ترجمه و تفسیری ناقص، از سر سید احمد خان.
۱۸. ۱۳۰۰ هـ/ ۱۸۸۲ م. مطالب الفرقان فی ترجمه القرآن، از الحاج سید محمد شاه، مشتمل بر ۱۶۵۶ صفحه و چاپ لاهور.
۱۹. ۱۳۰۱ هـ/ ۱۸۸۳ م. تشریح القرآن، از محمد عثمان سلیم‌الدین تسلیم جی‌پوری (متوفی: ۱۳۰۱ هـ/ ۱۸۸۳ م.)، مشتمل بر چهار جلد.
۲۰. ۱۳۰۲ هـ/ ۱۸۸۴ م. از حسین علی خان. نسخه خطی آن در کتابخانه حکیم فیلسوف جنگ بهادر در حیدرآباد دکن موجود است.
۲۱. ۱۳۰۲ هـ/ ۱۸۸۴ م. ترجمان القرآن بلطائف البیان، از نواب صدیق حسن خان (متوفی ۱۳۰۷ هـ/ ۱۸۸۹ م. صاحب تألیفات بسیار که در مطبع مفید عام آگره، مشتمل بر ۸۵۵۴ صفحه چاپ شده است.
۲۲. ۱۳۰۳ هـ/ ۱۸۸۵ م. از محمد احتشام‌الدین مرادآبادی.
۲۳. ۱۳۰۴ هـ/ ۱۸۸۶ م. ترجمه‌ای به همراه حواشی از سید علی محمد (م: ۱۳۱۲ هـ/ ۱۸۹۲ م.). این کتاب فاقد متن عربی و در دو جلد در لکهنو چاپ شده است.
۲۴. ۱۳۰۴ هـ/ ۱۸۸۶ م. تفسیر قادری، از مولوی فخرالدین احمد.
۲۵. ۱۳۰۵ هـ/ ۱۸۸۷ م. غایة البرهان، تفسیری از حکیم سید محمد حسن امروهی.

۲۶. ۱۳۰۷ هـ/ ۱۸۸۹ م. ترجمه‌ای از ابومحمد ابراهیم بن الحکیم عبدالعلی آروی که به همراه تفسیر خلیلی چاپ شده است.
۲۷. ۱۳۰۸ هـ/ ۱۸۹۰ م. ترجمه و تفسیری به نام عمدة البیان، از سید عماد علی رئیس سونی‌پت (م: ۱۳۰۴ هـ/ ۱۸۸۶ م.) در ۱۶۷۴ صفحه، چاپ دهلی.
۲۸. ۱۳۰۸ هـ/ ۱۸۹۰ م. ترجمه همراه با تفسیر حسینی و یک فهرست به نام نجوم القرآن، از مصطفی بن محمد سعید. در شهر آگره نوشته شده و شامل ۱۲۶۶ صفحه است. نسخه آن در موزه بریتانیا، لندن، موجود است.
۲۹. ۱۳۰۹ هـ/ ۱۸۹۱ م. خلاصة التفاسیر با ترجمه زیر متن اصلی، تصنیف فتح محمد تایب لکهنوی.
۳۰. ۱۳۱۰ هـ/ ۱۸۹۲ م. ترجمه بدون متن عربی، از احسان الله محمد عبّاسی گورکھپوری (م: ۱۳۴۷ هـ/ ۱۹۲۸ م.)، چاپخانه اسدی گورکھپور، ۴۶۸ صفحه.
۳۱. ۱۳۱۱ هـ/ ۱۸۹۳ م. از مولوی محمد باقر، چاپخانه مفید عام سیالکوت.
۳۲. ۱۳۱۲ هـ/ ۱۸۹۴ م. از دکتر امام‌الدین امرتسری که برای بار اول در اله‌آباد چاپ شده است.
۳۳. ۱۳۱۲ هـ/ ۱۸۹۴ م. ترجمه با حواشی، از فیروزالدین دسکوری سیالکوت، مؤلف لغات فیروزی، چاپخانه مفید عام سیالکوت، ۱۲۲۲ صفحه. یک صفحه متن عربی قرآن و صفحه مقابل آن ترجمه اردو با حواشی است. به همراه آن یک ترجمه اردوی تفسیر مختصر پنجابی نیز منتشر شده است.
۳۴. ۱۳۱۳ هـ/ ۱۸۹۵ م. تفسیر اکسیر اعظم، از محمد احتشام‌الدین مرادآبادی.
۳۵. ۱۳۱۳ هـ/ ۱۸۹۵ م. تنویرالبیان، ترجمه و تفسیری بر خلاصة المنهج فتح الله کاشانی، از محمد حسین، معروف به سید علن (م: ۱۲۹۴ هـ/ ۱۸۷۷ م.)، چاپ آگره.

۳۶. ۱۳۱۵ هـ/ ۱۸۹۷ م. ترجمه و تفسیری از مولوی حمیدالله میرتهپی (متوفی: ۱۳۳۱ هـ/ ۱۹۱۲ م.)، در ۶۷۲ صفحه.
۳۷. ۱۳۱۶ هـ/ ۱۸۹۸ م. ترجمه و تفسیری از مصنف مشهور و داستان‌نویس معروف اردو زبان، مولوی نذیر احمد.
۳۸. ۱۳۱۷ هـ/ ۱۸۹۹ م. از مترجمی مجهول الاسم که در سیالکوت ترجمه شده و به همراه یک ترجمه انگلیسی و ترجمه فارسی شاه ولی‌الله محدث دهلوی در موزه بریتانیای لندن موجود است.
۳۹. ۱۳۱۷ هـ/ ۱۸۹۹ م. تفسیر فتح المثنان، از مولانا عبدالحق حقانی دهلوی.
۴۰. ۱۳۱۸ هـ/ ۱۹۰۰ م. قرآن مجید با تفسیر جلالین، از سراج‌الدین محمد عبدالرؤف که در آگره نوشته شده است. این ترجمه به همراه تفسیر جلالین در موزه بریتانیای لندن موجود می‌باشد.

بعضی ترجمه‌های اردوی قرآن مجید در سده سیزدهم - چهاردهم/نوزدهم

- (۱) ۱۲۲۱ هـ/ ۱۸۰۶ م. چراغ ابدی، ترجمه و تفسیر سوره «فاتحه» و پاره «عم»، موجود در کتابخانه خاص دکتر عبدالحق در کراچی.
- (۲) ۱۲۲۵ هـ/ ۱۸۱۰ م. ترجمه و تفسیر پاره «عم» و پاره «تبارک الذی». نسخه‌های خطی آن در کتابخانه آصفیه و نواب سالار جنگ حیدرآباد دکن قرار دارد.
- (۳) ۱۲۲۵ هـ/ ۱۸۱۰ م. ترجمه و تفسیر سوره «بنی اسرائیل» و سوره «کهف». نسخ خطی آن در کتابخانه آصفیه حیدرآباد موجود است.
- (۴) ۱۲۳۶ هـ/ ۱۸۲۰ م. تفسیر سوره «فاتحه»، از میرزا ابوالفضل، چاپ اله‌آباد. وی ترجمه کامل قرآن را به همراه ترجمه انگلیسی آن منتشر کرده است.
- (۵) ۱۲۴۸ هـ/ ۱۸۳۲ م. ترجمه و تفسیر پاره «عم»، از شجاع‌الدین حیدرآبادی. نسخه خطی آن در کتابخانه آصفیه موجود است.

- ۶) ۱۲۵۲ هـ/ ۱۸۳۶ م. ترجمه و تفسیر سورة «یوسف»، از معین‌الدین صاحب.
- ۷) ۱۲۵۴ هـ/ ۱۸۳۸ م. ترجمه و تفسیر سورة «عم» با پنج سوره. نسخه خطی این اثر در مالکیت مولوی سعید احمد صاحب ماره‌روی است.
- ۸) ۱۲۶۱ هـ/ ۱۸۴۵ م. ترجمه و تفسیر سورة «یوسف»، از منصور علی کاتب. نسخه خطی آن در کتابخانه ایندیا آفیس است.
- ۹) ۱۲۶۱ هـ/ ۱۸۴۵ م. فوائد تفسیر عزیزیه، از شاه عبدالعزیز دهلوی. نسخه آن در کتابخانه آصفیه حیدرآباد موجود است.
- ۱۰) ۱۲۶۳ هـ/ ۱۸۴۶ م. تفسیر سورة «یس» و سورة «مزمل»، از مفتی محمد اکرام‌الدین. (چاپ نشده).
- ۱۱) ۱۲۷۲ هـ/ ۱۸۵۵ م. تفسیر رفیعی، ترجمه و تفسیر سورة «بقره»، از رفیع‌الدین محدث دهلوی که شاگردش سید نجف علی آن را گردآوری کرده است. پس از نظر ثانی شاه رفیع‌الدین بر آن اثر در مطبع نقشبندی چاپ گردید.
- ۱۲) ۱۲۹۶ هـ/ ۱۸۷۸ م. تفسیر اسماعیل، ترجمه و تفسیر پاره «عم»، از محمد اسماعیل شافعی کوکنی رتناگیروی، چاپخانه رتناگیری.
- ۱۳) ۱۳۰۵ هـ/ ۱۸۸۷ م. مشکوة الموحّدین، ترجمه و تفسیر سورة «فاتحه»، از عبدالغفور نجاری که هنوز به شکل مسوده در کتابخانه نواب فیلسوف جنگ در حیدرآباد دکن موجود است.
- ۱۴) ۱۳۱۰ هـ/ ۱۸۹۲ م. ترجمه سورة «هود» و تفسیر معروف به «مظهر علوم»، از محمد سپه‌دار خان دهلوی، چاپخانه مجتبایی دهلی.
- ۱۵) ۱۳۱۱ هـ/ ۱۸۹۳ م. تفسیر فاتحة الحکیم، ترجمه و تفسیر سورة «فاتحه»، مکتبه علوی بمبئی.

(۱۶) ۱۳۱۶ هـ/ ۱۸۹۶ م. تفسیر فریدی، از حسین محمد بن شیخ تاج محمود صابری از اخلاف بابا فرید گنج شکر. این تفسیر با دیدی صوفیانه نگاشته شده و در چاپخانه ریاض هند امرتسر چاپ شده است.

(۱۷) ۱۳۱۷ هـ/ ۱۸۹۹ م. ترجمه و تفسیر پاره «الم» و پاره «عم»، از عبدالقادر صاحب.
(۱۸) ۱۳۱۷ هـ/ ۱۸۹۹ م. ترجمه و تفسیر سوره «ق» و «ذاریات»، که در دهلی نوشته شده و نسخه خطی آن در کتابخانه ایندیا آفیس لندن موجود است.

بررسی اجمالی ترجمه‌های اردوی قرآن در سده چهاردهم هجری/ بیستم میلادی
سده بیستم عصر شکوفایی ترجمه‌های اردوی قرآن به شمار می‌آید. از طرفی تعداد ترجمه‌ها افزایش یافت و از جهتی از ارزش معنایی بسیاری برخوردار گشتند. در این دوره ترجمه‌های جدید معروف و به دور از تقلید، از دانشمندان مشهور پدید آمد؛ مانند: ترجمه‌های مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا ابوالکلام آزاد و مولانا ابوالاعلی مودودی که تلاش بی‌حدی در این امر نموده‌اند. تاریخ نثر اردو با ترجمه مولانا ابوالکلام آزاد اهمیت فراوانی یافت.

در اینجا به ذکر تعدادی از ترجمه‌ها، اعم از کمیاب یا نایاب، مشهور یا غیرمعروف، ترجمه کامل یا جزوی، خطی یا چاپی، در حد اختصار پرداخته می‌شود.

۱. ۱۳۱۹ هـ/ ۱۹۰۱ م. قرآن مجید با تفسیر بالحدیث بر حاشیه، از حیرت دهلوی.
۲. ۱۳۲۰ هـ/ ۱۹۰۲ م. تفسیر مواهب الرحمن، از سید امیر علی. وی تفسیر خود را از سال ۱۸۹۶ میلادی شروع و در سال ۱۳۲۰ هجری آماده چاپ کرد.
۳. ۱۳۲۰ هـ/ ۱۹۰۲ م. سید شریف حسین تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را به اردو ترجمه و تفسیر کرده است. مشتمل بر ۶۴۸ صفحه و چاپ بمبئی.
۴. ۱۳۲۰ هـ/ ۱۹۰۲ م. تفسیر قادری معروف به کشف القلوب، چاپ حیدرآباد دکن در ۶۵۲ صفحه.

۵. ۱۳۲۲ هـ/ ۱۹۰۴ م. تفسیر حسینی و حیات سرمدی معروف به غایة البرهان فی تأویل القرآن، از حکیم سید محمد حسین. در اصل این تفسیر در سال ۱۳۰۵ هـ/ ۱۸۸۷ م. نوشته شده است.
۶. ۱۳۲۳ هـ/ ۱۹۰۵ م. تفسیر وحیدی با ترجمه موضحة الفرقان، از مولانا وحیدالزمان.
۷. ۱۳۲۴ هـ/ ۱۹۰۶ م. تفسیر سروری با ترجمه، از مولوی سرور شاه. نشریه تعلیم الاسلام آن را مسلسل وار از سال ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۲ م. چاپ کرده است.
۸. ۱۳۲۴ هـ/ ۱۹۰۶ م. ترجمه قرآن مجید از شاه رفیع الدین محشی به فوائد سلفیه و موضّع القرآن، از شاه عبدالقادر. ترتیب و اضافات، از مولانا عبدالاول غزنوی بن محمد بن عبدالله غزنوی. مجموعاً در ۱۰۱۸ صفحه در امرتسر چاپ شده است.
۹. ۱۳۲۵ هـ/ ۱۹۰۷ م. قرآن مجید مترجم، از مولانا نظام الدین حسن نوتنوی. چاپخانه نولکشور.
۱۰. ۱۳۲۶ هـ/ ۱۹۰۸ م. از عبدالله چکرالوی، چاپ لاهور.
۱۱. ۱۳۲۸ هـ/ ۱۹۱۰ م. از مولانا حکیم نورالدین، چاپ آگره. این اثر از درسهای مولانا حکیم نورالدین اخذ شده است.
۱۲. ۱۳۳۰ هـ/ ۱۹۱۲ م. کنزالایمان فی ترجمه البیان، از احمد رضا خان بریلوی.
۱۳. ۱۳۳۰ هـ/ ۱۹۱۲ م. جواهرالایقان فی توضیح کنزالایمان، از مولانا محمد حشمت علی خان بریلوی رضوی، که از سوی کتابخانه بریلی منتشر شده است.
۱۴. ۱۳۳۰ هـ/ ۱۹۱۲ م. مطالب القرآن، از سید حسن بهاری، مشتمل بر ۳ جلد.
۱۵. ۱۳۳۲ هـ/ ۱۹۱۳ م. از دکتر ابوالفضل میرزا بدون متن عربی، چاپ اله آباد.
۱۶. ۱۳۳۴ هـ/ ۱۹۱۵ م. تفسیر بیان للناس مع ترجمه، از خواجه احمدالدین امرتسری در ۷ جلد که در امرتسر منتشر شده است.
۱۷. ۱۳۳۴ هـ/ ۱۹۱۵ م. احسن التفاسیر، از شاه عبدالقادر، چاپ دهلی.

۱۸. ۱۳۳۵ هـ/ ۱۹۱۷ م. از سید محمد اشرفی جیلانی کچهوچهوی (م: ۱۳۸۱ هـ/ ۱۹۶۱ م).
۱۹. ۱۳۳۸ هـ/ ۱۹۱۹ م. مترجم همائل، از فخرالدین ملتانی. مشتمل بر ۷۰۴ صفحه، چاپ لاهور.
۲۰. ۱۳۴۴ هـ/ ۱۹۲۵ م. ترجمه و تفسیر کتاب بیان القرآن، از مولانا اشرف علی تهانوی صاحب تصانیف بسیار، مقبول خاص و عام که چاپهای متعدّد از آن صورت گرفته است.
۲۱. ۱۳۴۴ هـ/ ۱۹۲۵ م. قرآن شریف مترجم، از محمود حسن شیخ‌الهند. ترجمه او پس از مرگش در سال ۱۳۵۵ هـ/ ۱۹۳۶ میلادی منتشر گردید. علاوه بر ترجمه، بر سوره «بقره» تا سوره «نساء» نیز حواشی نوشته که به علت فوتش بقیه حواشی قرآن مترجم چاپ شده او نتیجه علم و قلم مولانا شبیر احمد عثمانی است.
۲۲. ۱۳۴۴ هـ/ ۱۹۲۵ م. الطاف الرحمن به تفسیر القرآن، از محمد عبدالباری فرنگی محلی.
۲۳. ۱۳۴۵ هـ/ ۱۹۲۶ م. لوامع البیان، از محمد سعادت الله خان، چاپ حیدرآباد دکن در ۳۸۰ صفحه.
۲۴. ۱۳۴۵ هـ/ ۱۹۲۶ م. ترجمه تفسیر ابن عباس یا ترجمه تفسیر تنویرالمقیاس، زیر متن ترجمه شاه رفیع‌الدین، چاپ آگره در ۳۰۲ صفحه.
۲۵. ۱۳۴۷ هـ/ ۱۹۲۸ م. احسن الفوائد، از سید احمد حسن دهلوی، چاپ دهلی.
۲۶. ۱۳۴۹ هـ/ ۱۹۳۰ م. تفسیر واضع البیان، از علامه عبدالماجد ناظم جمعیت علمای دهلی، چاپ دهلی.
۲۷. ۱۳۵۰ هـ/ ۱۹۳۱ م. ترجمان القرآن، از مولانا ابوالکلام آزاد.
۲۸. ۱۳۵۲ هـ/ ۱۹۳۳ م. ذیل البیان فی تفسیر القرآن، از سید آقا حسین، چاپ مطبع عمادالاسلام.
۲۹. ۱۳۵۳ هـ/ ۱۹۳۴ م. تفسیر زبدة البیان، از عطاء الرحمن صدیقی، چاپ مطبع صدیقی لاهور.

۳۰. ۱۳۵۴ هـ/ ۱۹۳۵ م. تفسیر القرآن، از پرفسور عبدالمجید باجوری، در ۸۰۰ صفحه به صورت خطی. البتّه بخشی از آن مسلسل‌وار در نشریه اخبار دربار آگره در سال ۱۹۳۶ میلادی منتشر شده است.
۳۱. ۱۳۵۶ هـ/ ۱۹۳۷ م. قرآن حکیم مترجم و محشّی، از مولانا احمد علی (م: ۱۹۶۲ م.)، در سال ۱۹۶۲ میلادی از سوی انجمن خدام‌الدین لاهور منتشر گردیده است.
۳۲. ۱۳۵۷ هـ/ ۱۹۳۸ م. تفسیر القرآن عام فهم با ترجمه شاه رفیع‌الدین، از خواجه حسن نظامی (م: ۱۹۵۳ م.).
۳۳. ۱۳۵۷ هـ/ ۱۹۳۸ م. اعجازنا قرآن مجید، از شاه محمد، چاپ دهلی در ۴۹۴ صفحه.
۳۴. ۱۳۵۸ هـ/ ۱۹۳۹ م. ترجمه و مختصر مطالب موسوم به حسن بیان، از غلام حسن نیازی پیشاوری، چاپ لاهور در ۶۵۶ صفحه.
۳۵. ۱۳۵۹ هـ/ ۱۹۴۰ م. تفسیر بیان القرآن، از مولوی محمد علی.
۳۶. ۱۳۶۲ هـ/ ۱۹۴۳ م. تسهیل القرآن مع ترجمه، از مولوی فیروزالدین بانی فیروز سنز لاهور.
۳۷. ۱۳۶۶ هـ/ ۱۹۴۷ م. ترجمه قرآن بین السطور، از حافظ روشن علی، چاپ مطبع آفتاب عالم لاهور در ۷۸۴ صفحه.
۳۸. ۱۳۶۶ هـ/ ۱۹۴۷ م. ترجمه قرآن مع مختصر حواشی، از میر محمد اسحاق، چاپ مطبع احمدیه قادیان. این ترجمه مبنی بر عقاید قادیانی است.
۳۹. ۱۳۶۶ هـ/ ۱۹۴۷ م. توضیح القرآن مع ترجمه، از محمد سلیمان فاروقی، چاپ امرتسر.
۴۰. ۱۳۶۸ هـ/ ۱۹۴۸ م. تنویر القرآن علی کنز‌الایمان، از مفتی اعجاز ولی خان بر ترجمه مولانا احمد رضا خان بریلوی.
۴۱. ۱۳۶۸ هـ/ ۱۹۴۸ م. تفسیر القرآن، از مفتی انتظام‌الله شهابی، چاپ مطبع فاروقی دهلی.

۴۲. ۱۳۷۰ هـ/ ۱۹۵۰ م. اعجازنا قرآن شریف، از آغا رفیق بلندشهری (م: ۱۹۵۰ م)، چاپ حیدرآباد.
۴۳. ۱۳۷۰ هـ/ ۱۹۵۰ م. تفسیرالقرآن مع ترجمه، از فیروزالدین روحی اکبرآبادی، چاپ کراچی در ۱۷۲۸ صفحه.
۴۴. ۱۳۷۱ هـ/ ۱۹۵۱ م. تفهیم القرآن مع ترجمه، از مولانا ابوالاعلی مودودی.
۴۵. ۱۳۷۱ هـ/ ۱۹۵۱ م. قرآن عظیم، از محمد عتیق ابوالقاسم که در شهر لکهنو ترجمه شده است.
۴۶. ۱۳۷۲ هـ/ ۱۹۵۲ م. چراغ هدایت بدون متن عربی، از قاری محمد افضل اسماعیل، چاپ لاهور در ۷۹۰ صفحه.
۴۷. ۱۳۷۲ هـ/ ۱۹۵۲ م. تفسیر ماجدی مع ترجمه، از مولانا عبدالماجد دریابادی.
۴۸. ۱۳۷۳ هـ/ ۱۹۵۳ م. افصح البیان فی مطالب القرآن، از حکیم احمد شجاع‌الایوبی الانصاری، چاپ لاهور در ۳۶۲ صفحه.
۴۹. ۱۳۷۵ هـ/ ۱۹۵۵ م. القرآن الحکیم مترجم مع حواشی تفسیر لوامع البیان، از میرزا احمد علی، چاپ لاهور.
۵۰. ۱۳۷۶ هـ/ ۱۹۵۶ م. تفسیر کبیر مع ترجمه قرآن، از میرزا بشیرالدین محمود احمد در یازده جلد.
۵۱. ۱۳۷۶ هـ/ ۱۹۵۶ م. تفسیر ستاری مع ترجمه مع احسن التفاسیر، از مولانا عبدالستار دهلوی، چاپ کراچی.
۵۲. ۱۳۷۷ هـ/ ۱۹۵۷ م. نورالعرفان فی حاشیه القرآن المعروف به مختصر تفسیر نعیمی، از مفتی احمدیار خان، چاپ لاهور در ۱۰۰۸ صفحه.
۵۳. ۱۳۸۰ هـ/ ۱۹۶۰ م. تبیان القرآن یا روح صدق، از غلام وارث.
۵۴. ۱۳۸۲ هـ/ ۱۹۶۲ م. تفسیر مظہری، از قاضی محمد ثناءالله عثمان مجددی پانی پتی.

۵۵. القرآن الحکیم ترجمه مع تفسیر سراج البیان، از مولانا محمد حنیف ندوی، چاپ لاهور.
۵۶. توضیح القرآن، از ابومحمد مصلح حیدرآبادی، چاپ حیدرآباد دکن.
۵۷. فیوض القرآن، از حامد حسن بلگرامی، چاپ لاهور در ۴۴۰ صفحه.
۵۸. مفهوم القرآن، از غلام احمد پرویز، چاپ لاهور، مشتمل بر سه جلد در ۱۵۰۲ صفحه.

برخی ترجمه‌های جزوی قرآن در سده چهاردهم هجری/بیستم میلادی

- ۱- ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۰ م. سید وارث علی اکبرآبادی (م: ۱۳۲۷ ه/ ۱۹۰۹ م.)، مصنف شمس‌التواریخ، تراجم و تفاسیر مندرج در ذیل را آورده است:
- الف - ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۰ م. هفت سوره، چاپ مطبعه عثمانی آگره.
- ب - ۱۳۲۱ ه/ ۱۹۰۳ م. پنج سوره، چاپ مطبعه عثمانی آگره.
- ج - تفسیر جزو «الم» که در کتابخانه محمودیه آگره محفوظ است.
- ۲- ۱۳۱۹ ه/ ۱۹۰۱ م. قلب القرآن، تفسیر سروه «یس»، از غلام محمد صوفی، چاپ لاهور.
- ۳- ۱۳۲۱ ه/ ۱۹۰۳ م. تفسیر کلام الرحمن من سورة الملك الى آخر القرآن، از مولانا غلام محمد، چاپ لاهور.
- ۴- ۱۳۲۲ ه/ ۱۹۰۴ م. تفسیر جزوهای متعدد، از یعقوب علی عرفانی، چاپخانه احمدیه قادیان.
- ۵- ۱۳۲۵ ه/ ۱۹۰۷ م. فاتحه العلوم، ترجمه سوره «فاتحه»، از محمد داود. این اثر ترجمه اردوی تفسیر کبیر امام فخرالدین رازی است.

- ۶- ۱۳۲۵ هـ/ ۱۹۰۷ م. تحقیق الانیق فی قصّة یوسف الصّدّیقی، تفسیر سورة «یوسف»، از محمد سلیمان درمیلوی، چاپ سیالکوت. این اثر به هر دو زبان پنجابی و اردو است.
- ۷- ۱۳۲۵ هـ/ ۱۹۰۷ م. تفسیر قادری، تفسیر یک جزو، از مولوی غلام قادر. این تصنیف به نام الحق المبین در ردّ امّهات المؤمنین هم مشهور است.
- ۸- ۱۳۲۶ هـ/ ۱۹۰۸ م. الفوز العظیم، تفسیر سورة «یس» و «الصافات» و «ص»، از مولانا عبدالجلیل نعمانی مصطفی آبادی، چاپ مطبع اقبال حیدرآباد دکن.
- ۹- ۱۳۳۳ هـ/ ۱۹۱۴ م. اسرار القرآن به همراه ترجمه جزو اوّل، از مولوی حکیم احمد علی خان، چاپ پنجاب لاهور.
- ۱۰- ۱۳۳۹ هـ/ ۱۹۲۰ م. ترجمه و تفسیر سورة «فاتحه»، از میرزا ابوالفضل، چاپ اله آباد.
- ۱۱- ۱۳۴۰ هـ/ ۱۹۲۱ م. الخلافة الکبری، تفسیر سورة «بقره»، از خواجه محمد عبدالحی فاروقی استاد سابق تفسیر جامعه ملیّه اسلامیّه دهلی، چاپ علیگره.
- ۱۲- ۱۳۴۲ هـ/ ۱۹۲۳ م. هادی التراجم، ترجمه پاره «عمّ مع فوائد»، از مولوی عبدالهادی مولوی فاضل، چاپ نولکشور لکهنو.
- ۱۳- ۱۳۴۳ هـ/ ۱۹۲۴ م. تفسیر پاره «عمّ»، از مولانا محمد عبدالرحیم، چاپ مکتبه علمیّه حیدرآباد.
- ۱۴- ۱۳۴۴ هـ/ ۱۹۲۵ م. تفسیر سورة «اخلاص»، از غلام ربّانی، چاپخانه اسلامیّه ستیم.
- ۱۵- ۱۳۴۵ هـ/ ۱۹۲۶ م. الازهار النافعة فی تفسیر سورة الفاتحه، از مولانا اشرف شمس، چاپخانه کریمی حیدرآباد.
- ۱۶- ۱۳۴۶ هـ/ ۱۹۲۷ م. میزان الادیان بتفسیر القرآن، از مفتی دیدار علی الوری، چاپ لاهور در دو جلد.

۱۷-۱۳۴۸ هـ/ ۱۹۲۹ م. یوسف‌نامه، تفسیر سورة «یوسف»، از مولانا سید عبدالله شاه ابوالحسنات نقشبندی حیدرآبادی، چاپ حیدرآباد دکن.

۱۸-۱۳۴۹ هـ/ ۱۹۳۰ م. ترجمه و تفسیر فرقان پاره «سیقول»، از مولوی محب حسین، چاپ حیدرآباد دکن.

۱۹-۱۳۵۰ هـ/ ۱۹۳۱ م. تفسیر فاتحة الكتاب، از مولانا احمد سعید خان که در دهلی تحریر کرده است.

۲۰-۱۳۵۱ هـ/ ۱۹۳۲ م. ترجمان القرآن، ترجمه یا تفسیر جزو سی‌ام قرآن، از ابومحمد مصلح، چاپ حیدرآباد دکن.

۲۱-۱۳۵۵ هـ/ ۱۹۳۶ م. تفريح الجنان في تفسير ام القرآن، از عبدالقادر هزاروی، چاپ لاهور.

۲۲-۱۳۵۸ هـ/ ۱۹۳۹ م. سراج المبين، تفسیر سورة «یس»، از ظهور احمد وحشی.

۲۳-۱۳۵۸ هـ/ ۱۹۳۹ م. انوارالقرآن، تفسیر سورة «فاتحه»، از قاضی انوارالحق منشی فاضل، چاپ لاهور.

۲۴-۱۳۶۱ هـ/ ۱۹۴۲ م. تفسیر مقبول، تفسیر سورة «یس»، «الرَّحْمَن»، «الواقعة»، «تبارك الذی»، «نوح»، «الجن» و «المزمل»، از مولوی حاجی سید عبدالله بن سید بهادر علی، چاپ بمبئی.

۲۵-۱۳۶۵ هـ/ ۱۹۴۶ م. تعلیم قرآن، تفسیر سورة «الفاتحة» و از سورة «الضحی» تا سورة «التاس»، از غلام دستگیر رشید، چاپ حیدرآباد.

۲۶-۱۳۷۱ هـ/ ۱۹۵۱ م. فیض الرحمن، تفسیر اعوذ و بسمله و ترجمه سورة «فاتحه» و «معوذتین»، از مولانا یعقوب الرحمن عثمانی، چاپ حیدرآباد دکن.

۲۷-۱۳۷۴ هـ/ ۱۹۵۴ م. ترجمه و تفسیر سورة «فاتحه»، از نور احمد خان فریدی. این اثر در اصل مأخوذ از تفسیر بهاءالدین زکریا ملتانی است.



- ۲۸-۱۳۷۵ هـ/ ۱۹۵۵ م. رکن ایمان، جزو اوّل با تشریح بر حاشیه، از محمد عتیق فرنگی محلی، چاپ مکتبه نظامیه لکهنو.
- ۲۹-۱۳۷۵ هـ/ ۱۹۵۶ م. قرآن مجید آسان، ترجمه و تفسیر سلیسی، از علی احمد خان دانشمند جالندهری، چاپ لاهور.
- ۳۰-۱۳۸۲ هـ/ ۱۹۶۲ م. تفسیر سورة العصر المسمی به نظام صلاح و اصلاح، از مولانا عبدالباری ندوی، چاپ کراچی.
- ۳۱-۱۳۸۲ هـ/ ۱۹۶۲ م. ترجمه و تفسیر سورة «بقره»، از پرفسور ارشد خان محمد بهتی، چاپخانه نقوش لاهور.
- ۳۲-۱۳۸۳ هـ/ ۱۹۶۳ م. فیوض الرحمن، تفسیر سورة «فاتحه»، از محمد فیض احمد اویسی، چاپ سیالکوت. این تفسیر ترجمه تفسیر روح البیان شیخ اسماعیل حقّی است.
- ۳۳-۱۳۸۴ هـ/ ۱۹۶۴ م. تفسیر سورة «فاتحه»، از مولانا تمنا عمادی، از سوی نشریه خاتون پاکستان در کراچی منتشر شده است.
- ۳۴-۱۳۸۵ هـ/ ۱۹۶۵ م. تفسیر سورة «کوثر»، از مولانا انیس احمد، چاپ لاهور.
- ۳۵-۱۳۸۵ هـ/ ۱۹۶۵ م. ترجمه اردوی ابن جریر با حواشی، از مولانا ظهورالباری اعظمی، ترجمه جزو اوّل، چاپ بیت الحکمت دیوبند.
- ۳۶-۱۳۸۶ هـ/ ۱۹۶۶ م. تفسیر رشدی، از سید ابورشید خدابخش رشدی.
- ۳۷-۱۳۸۶ هـ/ ۱۹۶۶ م. قرآنی اشارات و تراویح نامه، از مولوی خواجه حمیدالله، چاپ انجمن قرآن و سیرت، حیدرآباد.
- ۳۸-۱۳۸۶ هـ/ ۱۹۶۶ م. تفسیر سورة «التین» و «العصر»، از مولانا ایوب محمد تحریر در کراچی.
- ۳۹-۱۳۸۷ هـ/ ۱۹۶۷ م. تفسیر آسان، ترجمه جزو سیام قرآن، از محمد عبدالحی، چاپ دهلی.

۴۰- ۱۳۸۷ هـ/ ۱۹۶۷ م. تفسیر «معوذتین»، از محمد قاسم نانوتوی، چاپ دیوبند.

۴۱- ۱۳۸۸ هـ/ ۱۹۶۸ م. مفتاح القرآن، ترجمه و تفسیر سورة «فاتحه»، از شبیر احمد ازهر میرتهی.

نظر به محدودیت حجم مقاله در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود و تفصیل ترجمه‌های منشور و منظوم به صورت کامل اگر خدا بخواهد در «کتابشناسی ترجمه‌های اردوی قرآن مجید» خواهد آمد.

مأخذ اصلی تهیة مقاله فوق

۱- صالحه عبدالحلیم شرف‌الدین، دکتر: قرآن حکیم کی اردو تراجم، بمبئی، ۱۹۸۴ م./ ۱۴۰۴ هجری می‌باشد.

* * *

نعت

مرغوب بانهایلی*

دلم شیدایِ دلدارِ مدینه سرم قُربانِ سردارِ مدینه
ضمیرم رهینِ عطارِ مدینه زبانم وقفِ گفتارِ مدینه
ز دستِ کس نگیرد جامِ هرگز هر آن کو هست سرشارِ مدینه
بُود او فخرِ آزادانِ عالم کسی کو شد گرفتارِ مدینه
ز هر غم می‌رهاند خویش را کو سپارد غم به غمخوارِ مدینه
دلا روشن توانی کرد منزل چو پویی راهِ انصارِ مدینه
سعاد یاب آن خانه بپاشد که می‌آموخت ایثارِ مدینه

نیم مرغوب از فکرِ ارسطو

شدم مرغوب افکارِ مدینه

* * *

*- استاد بازنشسته فارسی دانشگاه کشمیر، سرینگر (جامو و کشمیر).

زبان و ادب فارسی در منطقهٔ بیهار

غلام مجتبیٰ انصاری*

در دورهٔ ترکان و افغانان، زبان و ادبیات فارسی را سلاطین عصر با انهماک خاطر در کشور هندوستان به فروغ رسانیدند. فرمانروایان سلطنت دهلی از این زبان و ادب خیلی حمایت نمودند و سخنوران و نویسندگان فارسی را در درگاه خود منصب و مرتبهٔ عظیم بخشیده و آنها را از هر طریق مورد تشویق و حمایت قرار دادند. تاریخ‌نویسان و وقایع‌نگاران در بارگاه سلطانی تاریخها نوشتند و بدین طریق گنجینه‌های گرانسنگی را برای ما فراهم ساختند.

ولی سلاطین دهلی برای آموزش و پرورش عموم مردم، اهتمام خاصی نداشتند. این کار را در حقیقت علمای دین و صوفیان کرام، در مساجد و خانقاه به انجام می‌رسانیدند. در این ولا متصل هر خانقاه و مسجد، محلّ درس و مدرسه‌ای هم وجود داشت که در آنجا طالبانِ علم، زبان عربی و فارسی می‌آموختند و درسهای دینی و مذهبی را هم با آن زبان فرامی‌گرفتند. مراکز فرهنگ و جامعهٔ مسلمانان، همین مدارس متصل به خانقاه و مسجد بود. مراکز ادبی و تعلیمی از این نوع، در سراسر کشور هند

*- استاد بازنشستهٔ فارسی دانشگاه بیهار، مظفرپور (بیهار).

گسترده بود که برخی از آنها شهرت زیادی داشت؛ یکی جونپور که در آنجا همراه شعر و ادب فارسی، درسهای دینی و مذهبی هم می‌دادند و دیگری کتابخانه و مدرسهٔ دهلی بود. عموماً در این مراکز کتابخانه هم وجود داشت که آنجا مجموعه‌ها و نسخ تصنیفات عربی و فارسی در دسترس بود. علمای دین، متفکرین متین، سخنوران و نویسندگان و صوفیان سراسر کشور هند به این مراکز مراجعه می‌نمودند تا مطالعه و بررسی کنند و درسهایی به زبان فارسی یا عربی بدهند. این هم مبنی بر حقیقت است که زبان و ادب فارسی نخست به وسیلهٔ اولیای کرام به کشور هند رواج یافت، حکومت وقت البته بعداً مواظب و متوجه شد. این اولیای کرام عهده‌دار تبلیغ دین و مذهب، با زبانهای هندوستانی بودند؛ مخصوصاً در استان بیهار «پوربی باشا»^۱ را به کار می‌بردند، ولی تفکرات متصوفانه و دینی ایشان با زبان فارسی بود.

همین طور اگر شعر و ادب فارسی مربوط به بیهار یا دیگر سرزمین را بررسی کنیم، بدون شک به اثبات می‌رسد که اینجا نیز در رواج‌دادن زبان و ادب فارسی، اولیای کرام و خانقاه‌ها اقدام شایسته و قابل توجهی را انجام داده‌اند. با توجه به «طبقات ناصری» روشن می‌شود که محمد بختیار خلجی بعد از فتح بیهار در سال ۱۱۹۹ میلادی، در آنجا چند دارالعلوم و مسجد بناکرد. امیران و رجال دولت خلجی هم بر این حکمت عملی معمول شده، خانقاه و مساجد و مدارس بنا نمودند تا زبان و ادب فارسی و عربی میان عموم مردم رواج‌پذیرد. در منطقهٔ بیهار به همین طریق زبان و ادب فارسی پیشرفت کرد. این زبان را در امور سلطنت همراه زبانهای محلی به کار می‌بردند، ولی زبان عموم مردم نشد.

چنانکه قبلاً ذکر شد رشتهٔ زبان و ادب فارسی به اولیای دین و صوفیان کرام خیلی استوار بود. این صوفیان و اولیا، برجسته‌ترین و نامورترین عالمان و فاضلان عصر

۱- پوربی باشا: نام یک زبان محلی هند.

بوده‌اند. علاوه بر تسلط کامل بر علوم دینی و مذهبی، ایشان در رشته علم و ادب هم قدرت کامله داشتند و درسهای دینی و متصوفانه به زبان فارسی می‌دادند. برای فروغ و تعالی این زبان هیچ معاونتی از سلاطین زمان نطلبیدند، بلکه به طور انفرادی و شخصی تخلیقات گرانها در نثر و نظم فارسی به عرصه وجود آوردند. ایشان زبان فارسی را نه تنها برای ادب به کاربردند، بلکه محیط و مقامی را در نظر داشته، افکار و خیالات مذهبی و دینی را هم بدین زبان پیوست نمودند. پس بررسی کلیات و دواوین شعر فارسی این زمان برای ما نه تنها ارجمند است، بلکه در دوره کنونی شایان عمل هم است. ما در ادبیات فارسی این عهد به چنان انعکاسی از محبت و اخوت انسانی برمی‌خوریم که اولیای کرام با کردار و درسهای خود نمایان ساخته بودند. در حال حاضر مراکز ادب و شعر فارسی، منیر، بیهار شریف، بار، راجگیر و در بیهار شمالی حاجی‌پور (ویشالی) قابل توجه می‌باشد. صوفیان کرام و علمای دین، برای تبلیغ مذهب در بیهار زبان فارسی را وسیله ساختند. در این زمینه نام شیخ شرف‌الدین یحیی منیری، در میان شعرا و ادبا سرفهرست است. تولدش در نواحی پتنا در قریه منیر بود. پدر بزرگوارش، مخدوم یحیی منیری نامور و بزرگ صوفیان عصر بود. مقام مادرش هم در زمینه تصوف بلند و بالا بود. شیخ شرف‌الدین احمد در قریه سونارگاون در بنگاله تحصیل نموده بود. وی در رشته علوم و حکمت اسلامی و شعر و منطق و فلسفه دستگاه کامل به دست آورده بود. بعداً برای تحصیل درس اختصاصی به دهلی رفت و آنجا از شیخ نجم‌الدین فردوسی درسها گرفت. پس از آن به شاه‌آباد برگشت و در جنگلهای بیهتا و کھسارهای راجگیر مشغول عبادت و ریاضت گردید. وفاتش در سال ۱۳۸۰ میلادی اتفاق افتاد، در نثر فارسی حامل مقامات ممتازی بود. زبان و بیان تصانیفش ساده و روان است. تقریباً شانزده کتاب نوشت. عظمت او از این امر روشن می‌شود که دانشور مشهور و معروف فارسی از بارگاه اکبری، ابوالفضل، در «آیین اکبری» تصانیف وی را مخصوصاً یادآور شده است. شیخ شرف‌الدین احمد که

به لقب مخدوم الملک هم مشهور است، به وسیله ملفوظات و مکتوبات خود خواص و عوام را هدایت نمود.

جناب احمد چرمپوش، دومین صوفی بزرگ، فیلسوف و شاعر از خانواده شیخ شرفالدین احمد، به علت پوشیدن لباس چرم، به نام چرمپوش موسوم بود. دیوانش به زبان فارسی موجود است. در سال ۱۳۶۴ میلادی این جهان فانی را بدرود گفت. جناب مظفر شمس بلخی هم شاعر و ادیب این عهد است. وی در بلخ متولد و بعد از حصول تعلیم به بیهار وارد شد، و مرید شیخ شرفالدین احمد گردید. در دوران توقف در دهلی، برای دو سال در مدرسه مشهور و معروف فیروزشاهی خدمت معلمی انجام داد. وفاتش در سال ۱۳۸۶ میلادی اتفاق افتاد. در منظوم و منثور فارسی مقامش ارفع است. در کلامش رغبت صوفیانه و فیلسوفانه غالب و شعرهایش بیشتر حامل و حوت الوجود است.

از صوفیان این عهد نام شیخ حسین معروف به نوشته توحید نیز قابل تذکر است. وی هم یکی از ارادتمندان شیخ شرفالدین احمد بود. علاوه بر چیزهای دیگر، یک مثنوی هم به زبان فارسی نوشت. کتابی دیگر به عنوان وحدت الوجود به زبان عربی تصنیف کرد و نامش را «حضرت الخمس» نهاد. پسرش، شیخ حسن، آن را به زبان فارسی ترجمه کرد و نامش را «کاشف الاسرار» گذاشت. این کتاب در پتنا در سال ۱۸۹۶ میلادی به چاپ رسید. یک صوفی دیگر به نام شیخ احمد لنگر دریا معروف است که یکی از تصنیفاتش به «مونس القلوب» مشهور است. سبک این تصنیف مانند سبک مکتوبات و ملفوظات این عهد است. از بررسی این تصنیف درباره خیالات و معتقدات صوفیان کرام این زمانه اطلاعات گرانسنگی به دست می‌آید. دیوان وی هم خیلی مشهور است که در آن رنگ تغزل و تصوّف هویدا است.

علاوه بر سخنوران و نویسندگان، در بیهار شاعران دیگری مربوط به عربی و فارسی هم موجود بودند که ذکرشان به اختصار در دست است. نامهای مصنف

«مناقب الاصفیا»، شاه شعیب، صاحب لغات فارسی «شرفنامه»، ابراهیم قیام فاروقی، خالق «مفتاح الفیض» شیخ حسن علی قلی و غیرهم مشهور زمانه‌اند.

در بیهار شمالی نیز در این دوره صوفیان کرام و علمای دین به کثرت وجود داشتند که فرایض تبلیغ دین را به وسیله ملفوظات و مکتوبات خود انجام می‌دادند و مردمان این منطقه را فیضها رسانیدند. یکی از بزرگترین صوفیان به نام جناب قاضی شطاری است که مزارش در بنیابسار نزدیک ویشالی واقع در سی کیلومتری حاجی‌پور به جانب شمال غرب است و هنوز باقی است. امروزه هم عرص این مرد بزرگ هر سال با احترام و اکرام برگزار می‌شود و بلا تفریق مذهب و ملت مسلمانان و هندوان به زیارتش بر مقبره او حاضر می‌شوند. اشعارش در «مدن الاسرار» منقول است. او دو پسر داشت و هر دو صوفی و ولی صفت بودند. نام یکی جناب عبدالرحمن، ساکن سریاگنج مظفرپور و دیگری جناب ابوالفتح هدایت الله سرمست، ساکن موضع تنکول حاجی‌پور بود. از اخلاف ایشان جناب رکن الدین مال شیو راجنداها حاجی‌پور هم صوفی مشهور عصر بود. دو نفر بزرگ دین به نام شیخ فتو و شیخ برهان در زمان فیروزشاه تغلق به سلیم‌آباد وارد شدند و در ناحیه «برگدر» در شمال بیهار شهید شدند.

شاهان مغول در استانهای مختلف کشور دانش و فرهنگ فارسی را به فروغ رسانیدند و در زمان ایشان در استان بیهار مراکز متعدد دینی و درسی عربی و فارسی مشغول فعالیت بودند. در میان آنها بیهار شریف و حاجی‌پور و بهاگلیپور، مهمترین و معروفترین مراکز بودند که آنجا علاوه بر آموزش زبان فارسی و عربی، عمده‌ترین مباحث دینی هم انجام می‌گرفت. این کار را مخصوصاً اولیای وقت و علمای زمان به خوبی انجام می‌دادند که برای مدد معاش و مخارج ضروری، شاهان عصر و امرای زمان به ایشان موقوفات می‌بخشیدند. بیهار شریف در این وقت گهواره عمده‌ترین ادب و فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار می‌رفت. این خطه مولد و ماوای معروفترین دانشور هند، موسوم به شمس‌الحق بره حقانی بود که از مناطق دور دست

هندوستان تشنگان علم و دانش به کسب فیض به بیهار شریف وارد می‌شدند و متمتع می‌شدند.

دیگر مرکز مهم، حاجی‌پور (ویشالی) بود. حاجی‌پور اصلاً شاخه‌ای از مراکز دینی و تعلیمی حسن‌پور عشری (سارن) بوده که در آنجا درسهای فارسی را به طور اساسی و اختصاصی تعلیم می‌دادند. مدرسه میر ملک فتح الله، در سراسر هند مشهور و معروف بود. تشنگان علوم و فنون از همه مناطق کشور به اینجا می‌آمدند و مستفیض می‌شدند. حتی از دهلی که مهمترین مرکز کشور به شمار می‌رفت، طالبان علم، شهرت و صلاحیت و استعداد میر ملک فتح الله را شنیده، به حسن‌پوری عشری می‌شتافتند و از علم و دانش فارسی و عربی برخوردار می‌شدند. سید حسن دانشمند، پدر سید احمد پیر دمیرا^۱، از میرت به حصول تعلیم به سارن آمد و در این مدرسه داخل شد. میر ملک فتح الله چون فراست علمی و ادبی وی را مشاهده کرده خیلی متأثر شد و دختر خویش را به ازدواجش درآورد^۲. ناگفته نماند که این همان سید حسن دانشمند است که جد امجد صاحب دیوان و مثنوی، سید قاسم حاجی‌پوری بود. بعد از وفات میر ملک فتح الله، سید حسن دانشمند مسئول این مدرسه شد و خدمات درس و تدریس را انجام داد و سال ۹۴۵ هجری فوت کرد^۳. از فرزندان وی، سید احمد پیر دمیرا، سجاده‌نشین خانقاه حاجی‌پور شد و در مدرسه متصل به این خانقاه به خدمت درس و تدریس پرداخت. پسر دوّم سید حسن دانشمند، مخدوم سید مبارک جانشین پدرش در

۱- مزار و خانقاه میناپور، حاجی‌پور (موجوده صدر مقام ویشالی).

۲- تذکره تاج العلماء مع رحلت‌نامه از خادم حسین: مخدوم سید فتح الله عرف میر ملک که اکابر آن دیار از فرزندان سلطان العارفین بایزید بسطامی بودند درخواست نسبت آن حضرت با بنت خود نمودند. آنجناب به موجب انس الهی و حدیث رسالت پناهی، ایجاب کرده عقد شرعی به عمل آوردند.

۳- تذکره تاج العلماء مع رحلت‌نامه.

حسن‌پور عشری ماند و پسر سوّم مخدوم سیّد حسین به بهاگلپور رفته همانجا استقرار نمود. مخدوم سیّد احمد پیر دمیریا در حاجی‌پور در سال ۹۷۲ هجری رحلت نمود^۱ و در میناپور مدفون گشت. مزارش از سنگ مرمر، هنوز در میناپور (حاجی‌پور) موجود و زیارتگاه خاص و عام است.

سیّد احمد پیر دمیریا سه پسر داشت، یکی مخدوم سیّد محی‌الدین عبدالقادر و دیگری مخدوم سیّد قاسم و سوّمی مخدوم سیّد محمد پیردمیری ثانی نام داشت. مخدوم سیّد محی‌الدین عبدالقادر، جانشین جدش سیّد حسن دانشمند شد و به مرد تعلیمات روحانی و عرفانی می‌داد. وفاتش در زمان حیات پدرش اتفاق افتاد. مخدوم سیّد قاسم حاجی‌پوری به دست پدرش بیعت‌کرد و خلافت گرفت و سجّاده‌نشین خانقاه میناپور و حاجی‌پور شد. علم و دانش و استعداد شعر در زبان و ادب فارسی را از وی آموخت. وی در سال ۱۰۱۳ هجری در سیّدپور حاجی‌پور فوت‌کرد و همانجا مدفون گشت^۲. مخدوم سیّد محمد پیر دمیری ثانی، بعد از اجازه‌گرفتن از پدرش چندین روز به سیر و سیاحت گذرانید. در اثنای همین سیاحت به راجگیر رفت و در حجرهٔ شیخ شرف‌الدین احمد بن یحیی منیری به مراقبه پرداخت. می‌گویند که به حالت مراقبه به فیض روحانی موصوف، مشرف شد و در شرق شهر پتنا به سملی محله سکونت‌پذیر شد^۳. حالا این محله به نام او به «دمری محله» موسوم است. مزارش در همین محله بر لب دریای گنگ واقع، و مرجع خاص و عام است.

۱- تذکرهٔ تاج‌العلما مع رحلت‌نامه.

۲- همان (مزار مقدّس ایوبی در سیّدپور است).

۳- تذکرهٔ تاج‌العلما مع رحلت‌نامه (در راجگیر به حجرهٔ متبرکه به شیخ شرف‌الحق احمد یحیی منیری رسیده به فیض روحانی آنحضرت اجازت به این عبارت یافتند که یا سیّد سرتاج ما ولایت پتنا مبارک باشد، آخرالآوان به استرضای بزرگان در پتنا، رونق افروز شده بیرون بلده پایین سملی قیام فرمودند).

سومین مرکز مهم در این عهد در منطقه بیهار، بهاگلپور بوده که درباره آن رئیس کمیته آف ریونینو جانشور به ماه اوت در سال ۱۸۸۳ میلادی در فورت ویلیام هم تذکر داده است. بر طبق اقوالش این مدرسه و مرکز را در دوره جهانگیر، بلکه اصلاً در عهد اکبری، مولانا شهباز رحمة الله علیه، در سال ۹۸۳ هـ/ ۱۵۷۶ م. بنا انداخته بود. باوجود بودن یک عالم با عمل، وی پیشوای بزرگ روحانی هم بوده که شهره کمالات روحانیش امروز هم در چهار جانب جهان گسترده است و انشاء الله تا دنیا باقیست، باقی خواهد ماند.^۱ در این مدرسه تقریباً دویست دانشجو موجود بودند که هزینه‌های آنها را از خزینه مخصوص مدرسه می‌پرداختند. مولانای موصوف چهار پسر داشت؛ یک پسر او موسوم به محمد سلام که جانشین پدر بزرگوارش شد، شاه شجاع برای اخراجات این مدرسه اراضی زیادی را در بهاگلپور وقف کرد.

در این زمان باره هم در ترویج به علم و ادب و زبان فارسی خیلی مشهور بود و در آنجا عالم برجسته و دانشور بزرگ، ملا محمد دانشمند، درسهای زبان و ادب فارسی و عربی می‌داد و مسجدی هم بنا نمود. مقبره‌اش امروز هم باقیست که کتیبه‌های عهد شاهجهان بر آن کنده شده است. مدرسه ممتاز دیگری در راجگیر بود که در آنجا ملا منصور دانشمند و چهار پسرش به طالبان علم درس می‌دادند. در منطقه بیهار تعداد زیادی از این قبیل مدارس وجود داشت و بسیاری از معلمین مشهور و معروف به عرصه وجود آمدند که شهزادگان تیموری را درس دادند. مثلاً مولانا قاضی مجیب الله بن مولانا حفیظ الله، جهاندار شاه را درس می‌آموخت. همین طوری مولانا امان الله به عهد اکبر پادشاه عالمی بزرگ بوده که به عوض آموزش و پرورش شهزادگان مغول به او جاگیری^۲ خصوصی بخشیده شد. وی محمد معظم و بعداً

۱- فهمی، مفتی شوکت علی: هند اور پاکستان کی اولیا (اردو)، ص ۷۰.

۲- جاگیر: املاکی بوده است که پادشاهان به عنوان هدیه به افراد مورد علاقه خود می‌دادند.

شاه عالم پادشاه را هم به زمانهٔ شهزادگی درس داده بود. وی به عهدِ اورنگ‌زیب به حالت غایت سالخوردگی به مرگ رسید.^۱ دیگر بزرگان علم و دانش بیهار که شهزاده معظم را تعلیم و تربیت نمودند، ملا ضیاءالدین محدث و ملا سراج‌الدین احمد بن ملا سعید از فریدپور بودند.

در این عهد در استان بیهار، مدرسهٔ سیف خان مشهورترین بود که بر لب رود گنگ در غرب قلعهٔ شیرشاه قرار داشت. این مدرسه را استاندار مغول، سیف خان بنا نهاده بود. به عهدِ استاندار دیگر، نواب زین‌الدین هیبت جنگ، این درسگاه به غایت ترقی رسیده. نواب مذکور یک کتابخانهٔ بزرگ ملحق به این مدرسه بنا نهاده بود. دربارهٔ نصاب این مدرسه، ابوالفضل نوشته است^۲ که اینجا هر دانشجویی را درسهای علم نجوم، اقلیدس، منطق، ریاضی، طبیعیات، حکمت، تاریخ و مذہبیات درجه به درجه داده می‌شد. بلاک مین نیز تفصیلات نصاب این مدرسه را همین جوری مطرح کرده است. اینگونه نصاب در مدارس مختلف در بیهار رواج داشت که به نام «درس نظامیه» مشهور بود. علاوه بر درسهای علوم دینی، علوم سیاسیات هم یاد می‌دادند. از اوصاف خصوصی این نصاب تعلیم آن است که طالبان هر دو طبقه از هندوان و مسلمانان از آن مستفیض می‌شدند. بلاک مین در این زمینه نوشته است که از آغاز قرن شانزدهم، هندوان نیز با جوش و خروش شروع به یادگیری علم و ادب فارسی نمودند و شدیداً کسب علم کردند. حتی در اواخر این قرن صلاحیت ادبی و تعلیمی ایشان، برابر با مسلمانان گردید. از میان دانشوران هندو که به زبان و ادب فارسی شهرت و امتیاز خصوصی به دست آوردند، نامهای راجه رام ناراین موزون، دیوان علی‌وردی و راجه کرت سینگ، شایان ذکر است. مهاراجه تکاری به زبان و ادب فارسی تسلط کامل داشت و دربارهٔ بخش گیا، مربوط به کشاورزی آنجا، رساله‌ای ترتیب داد.

۱- بیهار تهرودى ایجیز (Bihar Through the Ages).

۲- همان.



منابع

۱. خادم حسین: تذکرہ تاج العلما مع رحلت نامہ.
۲. فہمی، مفتی شوکت علی: ہند اور پاکستان کی اولیا (اردو)، انتشارات شرکت دین دنیا، جامع مسجد، دہلی.
3. *Bihar Through the Ages.*

* * *

جشنِ نوروز در هند

سید محمد یونس جعفری*

جشنِ نوروز در هند از چه زمانی آغاز شد؟ شاید این آغاز مربوط به آن روزی باشد که یکی از تیره‌های آریان‌زادان در حدود پنج یا سه هزار سال پیش از میلاد مسیح پس از جنگ بین افراد طوایف هم نژاد و یا به سبب جستجوی مناطق گرمسیری، از زادگاه خود به مناطق این طرف دنیا سرازیر شدند و از روز اول تاکنون تمام آداب و سنی را که همراه خود آورده بودند، حفظ کرده‌اند. ولی باز هم پس از گذشت زمان، تحت تأثیر شرایط جوی و جغرافیایی، در آنها نیز تغییراتی داده‌اند. چنانکه می‌دانیم، ایرانیان آخرین چهارشنبه هر سال را جشن می‌گیرند و آتش روشن می‌کنند و اعلام می‌نمایند که فصل زمستان را می‌سوزانند و پس از چند روز به مناسبت فرارسیدن سال جدید، جشن دیگری می‌گیرند که آن را نوروز می‌نامند. هندوها پس از پایان فصل زمستان در اوایل ماه مارس جشنی می‌گیرند که در آن جشن، سرکوپه یا در میدان و چهار راه آتش روشن می‌کنند و آن را «هولی»^۱ می‌نامند؛ مردم استان پنجاب نیز تقریباً دو هفته پیش از

*- بازنشسته دانشیار فارسی ذاکر حسین کالج، دهلی.

1- HOLI.

آن، یعنی در اواسط ماه فوریه به همین صورت جشنی برپا می‌کنند. در آن روز بچه‌های ده دوازده ساله، چه دختر و چه پسر، در حضور عابرین به مناسبت جشن، ترانه می‌خوانند و عیدی می‌گیرند و آن را «لهری»^۱ می‌نامند، و با پولی که از عیدی جمع می‌شود، شیرینی می‌خرند و آن را میان دوستان و خویشاوندان پخش می‌کنند.

تقریباً شش ماه بعد از آن، در آغاز فصل پاییز، جشنی شبیه نوروز می‌گیرند و به جای هفت سین در مقابل مجسمه زن خدای ثروت، لکشمی^۲، شیرینی می‌گذارند و تمام شب به این امید بیدار می‌مانند که شاید آن زن خدا به خانه‌شان سری بزند و آنها از وی پذیرایی کنند. بعضی‌ها برای به دست‌آوردن ثروت، از قمار نیز دریغ نمی‌ورزند.

وقتی که ترکان ماوراءالنهری از خراسان بزرگ وارد شبه قاره هند شدند، فرهنگ اصیل خود را به همراه خویش آوردند. از سروده‌های سخن‌سرایانی که در دوره غزنوی (۵۸۲-۳۶۶ هـ) می‌زیسته‌اند، چنین برمی‌آید که در روزگار سلاطین غزنوی جشن نوروز برپا می‌کردند؛ چنانکه ابوالفرج رونی (م: ۴۹۲ هـ) در بیت زیر می‌گوید:

جشن فرخنده فروردین است روز بازار گل و نسرين است

و همچنین مسعود سعد سلمان (م: ۵۱۵ هـ) می‌گوید:

روز نوروز و ماه فروردین آمدند ای عجب ز خلدبرین

ظهیرالدین بابر (۹۳۷-۸۸۸ هـ) مؤسس سلسله تیموریان در هند، چه در حضر بود و چه در سفر، جشن نوروز می‌گرفت؛ چنانکه در سال ۹۱۰ هجری وقتی که وی در دره گومل^۳ بود، جشن نوروز و عیدالفطر در یک روز اتفاق افتاد و بدان مناسبت وی ابیات زیر را به زبانی ترکی سرود:

۱- لهری (Lohri) به ضمّ اوّل و رای کامی.

2- LaKShMI.

3- GOMaL.

یانکی^۱ آی یار یوزی بیرله کوروب ایل شاد بیرم لار
 منکا یوز و قاشینکدین ایرو بیرم آییذا غم لار
 یوزی نوروزی وصلی عیدینی بابر غنیمت توت
 که موندین یخشی بولماس بولسه یوز نوروز و بیرم لار
 که آن را عبدالرحیم خانخانان، یکی از امرای جلال‌الدین اکبر (نوه و جانشین
 ظهیرالدین بابر در هند) به زبان فارسی چنین ترجمه کرد:
 ماه نو را بروی یار هر دم شادی و عیده‌هاست (کذا)
 مرا از رو و ابروی او در ماه عید غمه‌هاست
 نوروز روی او و عید وصل او را غنیمت بدان
 که از این بهتر نمی‌شود اگر شود صد نوروز و عیده‌هاست
 عید نوروز برای بابر اهمیت خاصی داشت و می‌توان گفت وی این جشن و
 همچنین روز چهارشنبه را به عنوان فالی نیک می‌گرفت؛ چنانکه در وقایع سال ۹۳۴
 هجری درباره این مطلب چنین می‌نویسد:
 "... سال گذشته روزشنبه، روز نوروز، از (قصبه) سیکری به عزیمت جنگ
 سَنگا^۲ کوچ کرده یاغی را زیر کردیم. امسال روز چهارشنبه، روز نوروز،
 به عزیمت این دشمنان (بین، بایزید و معروف) کوچ نمودیم. اگر روز یکشنبه
 ظفریابیم از غرایب واقعات است"^۳.
 نصیرالدین محمد همایون (۹۶۳-۹۱۳ هـ) در شهر اگره به سلطنت رسید و در سال
 ۹۴۷ هجری برای دومین بار از دست شیرشاه افغان (۹۵۲-۹۴۸ هـ) شکست خورد و در
 سال ۹۵۱ هجری به ایران پناهنده شد و مورد پذیرایی گرم و شایان شاه طهماسب

۱- بابرنامه - وقایع، مطبعه شوکادو فی مدینه کیوتو، سنة ۱۹۹۵ م، ص ۲۳۱.

۲- یکی از فرمانروایان هند.

۳- وقایع بابری، فتوکپی نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره ۴۱۶، ۲۴، برگ ۱۲۹.

صفوی (۹۸۴-۹۳۰ ه) قرار گرفت و بعد از پانزده سال دوباره در سال ۹۶۶ هجری به هند حمله کرده تخت سلطنت ارثی خود را گرفت. این پیروزی همایون در واقع پیروزی فرهنگ ایرانیان در هند بود و پس از تصرف و فتح همایون بر منطقه شمال کشور هند، چند تن از ایرانیان تا به درجه امارت و وزارت هم رسیدند و پادشاهان مغول هند و همچنین شاهزادگان عالی نسب، دخترانشان را به رشته ازدواج درآوردند، چنانکه نورالدین، ملقب به جهانگیر (۱۰۳۷-۱۰۲۴ ه) پس از رسیدن به تخت سلطنت با مهرالنسا، دختر خواجه غیاث الدین اعتمادالدوله تهرانی، در سال ۱۰۱۹ هجری ازدواج کرد. وی اول از شوهرش لقب نورمحل و پس از آن نورجهان یافت. شاهجهان (۱۰۶۸-۱۰۳۷ ه) فرزند نورالدین جهانگیر در ایام شاهزادگی با ارجمند بانو، دختر یمین الدوله ابوالحسن (پسر خواجه غیاث الدین اعتمادالدوله)، در سال ۱۰۲۴ ازدواج کرد و پسرش اورنگزیب، ملقب به عالمگیر (۱۱۱۸-۱۰۶۸ ه) با دلرس بانو، دختر شاهنواز صفوی، در سال ۱۰۴۶ هجری ازدواج کرد و این پیوند زناشویی امرای ایرانی با سران مغول، باعث شد که بسیاری از آداب و سنن ایرانیان آگاهانه و ناآگاهانه، از جمله جشن نوروز، در فرهنگ تیموریان هند رسوخ پیدا کرد. در اینجا این نکته را نیز باید توضیح داد که وقتی دختر شاهنواز صفوی با اورنگزیب ازدواج کرد، تمام مراسم ایرانیان برگزار شد. چنانکه این مطلب را محمد صالح کنبوه^۱ در کتاب عمل صالح چنین می نویسد:

”بنابراین مراتب، به تاریخ شب دوشنبه بیست و نهم اردیبهشت ماه مطابق با بیست و دوم شهر ذی الحجه سنه یک هزار و چهل و شش هجری که هنگام اقامت رسم حنابندی بود، از منزل خان نجابت نشان شاهنواز خان، حنا و لوازم

۱- عمل صالح الموسوم به «شاهجهان نامه» چاپ مجلس ترقی ادب لاهور، ۱۹۷۶ م، ج ۲، ص ۲۰۲.

آن بساز و آیینی که سزاوار این دودمان خورشید مکانت آسمان مکان و درخور سلسله صفویه باشد، آوردند...

نه تنها شاهان سلسله تیموریان هند، چه در سفر و چه در حضر، جشن نوروز را برپا می‌داشتند، بلکه شاهزادگان نیز این مراسم را برگزار می‌کردند. چنانکه از اقتباس زیر محمد صالح کنبه برمی‌آید: «به تاریخ دوازدهم ربیع‌الاول سال هزار و بیست و شش هجری مسندگزین طارم چارم تشریف تحویل شریف بر نشاط‌کده معهود خود ارزانی داشته مربع‌نشین اورنگ چهارپایه خویش گردید. حسب‌الامر (شاهزاده خرم ملقب به) شاه بلنداقبال کارپردازان امور سلطنت فضای دولتیخانه برهانپور^۱ را به انواع تزیین، زیب و زینت دادند و به آذین جشن نوروزی کیانی عرصه (تالار) خاص و عام را در دیبای خسروانی مفروش نمودند»^۲.

اگرچه «... شاهجهان، ثانی صاحبقران، بیست و پنجم بهمن‌ماه الهی، مطابق هفتم جمادی‌الثانی سنه هزار و سی و هفت هجری در روز سعادت افروز دوشنبه... کلاه سروری را که جوهر انجم در ترصیع او به کار رفته بود، همسری بخشیده و قبای خسروی را که اطلس سپهر والا استر او گشته بود، تن بهم آغوشی داده... پای سعادت پیرای بر سریر سپهر نظیر گذاشت»^۳. ولی جشن جلوس بر تخت سلطنت در ایام نوروز گرفت. چنانکه کنبه می‌نویسد:

«سرمایه ده انوار ذرات کاینات و پیرایه بخش حیات اموات عالم نبات نه گهری و سی و شش دقیقه از روز دوشنبه سیزدهم رجب سنه هزار و سی و هفت هجری سپری گشته، تشریف تحویل اشرف از کاشانه حوت به طربخانه حمل

۱- شهری است در جنوب هند.

۲- عمل صالح، ج ۱، ص ۸۵

۳- همان، ج ۱، ص ۸-۱۸۷.

مبذول داشته، به جهت ادای مراسم شادی و مبارکباد سال اوّل جلوس اقدس خود به نفس نفیس همّت بر اهتمام آذین جشنِ نوروزی گماشت^۱. همچنین چون شاهجهان پایتخت خود را از اگره به شاهجهان آباد (دهلی کنونی) انتقال داد، بدان مناسبت جشنی در ایّام نوروز گرفت. درباره آن کنبوه چنین می نویسد: ”چون بعد از اتمام دارالخلافت شاهجهان آباد، به سال ۱۰۵۹ هجری و نزول اشرف اقدس در آن مکان سعادت نشان، نخستین نوروز جهان افروز نوید خرّمی به گوش جهانیان رسانیده، مشاطّه بهار رسوم غازه کاری عذار لاله و گل را تازه کرد و باد نوروزی آبی به روی عالم خاک آورده، در احیای اموات معجزه های عیسوی آشکارا نمود. رأی عالم آرای برای نفع رسانی خلائق اقتضای جشنی عظیم و بزمی نو آیین نموده، متصدیان مهمّات دولت را به جهت تهیّه مواد سور و سرور مأمور ساخت“^۲.

اگرچه تا زمان شاهجهان، جشنِ نوروز هر سال در دربارِ فرمانروایان تیموریان هند به همین روال برگزار می گردید که در ایران و بالخصوص در اصفهان مرسوم و متداول بود؛ ولی وقتی که ستاره بخت و اقبال وی و یا دولت تیموریان هند از اوج به افول گرایید، این بساط عیش و طرب نیز برچیده شد.

پسر او، اورنگ زیب، مرد متدّینی بود و از زمان اکبر شاه از طرف بعضی از مسلمین پایبند به شریعت غرای اسلام، این صدا بلند بود که چون جشنِ نوروز مربوط به مجوسیان است، بنابراین مسلمین نباید آن را برگزار کنند. چون این عقیده طبق خط مشی اورنگ زیب بود؛ لذا او برای گرفتن این جشن امتناع نمود.

۱- عمل صالح، ج ۱، ص ۵-۲۳۴.

۲- همان، ج ۳، ص ۸۲.

اورنگ‌زیب اگرچه اولین مرتبه در روز جمعه غره ذیقعه سال ۱۰۶۸ بر تخت سلطنت نشست؛ ولی به علت درگیر بودن با برادرانش، در تاریخ ۲۴ ماه مبارک رمضان سال ۱۰۶۹ هجری برای دومین مرتبه جلوس کرد^۱ و چون در ایام رمضان مراسم جشن بدینگونه نیز مناسب نبود که مسلمین پیرو مسلک تسنن بعد از افطار بیست رکعت تراویح بخوانند؛ لذا آنها را به روز عیدالفطر موکول نمود و تمام مراسمی که به مناسبت عید نوروز انجام می‌شد، در دوره سلطنت وی در روز عیدالفطر برگزار می‌گردید.

اگرچه اورنگ‌زیب از دنیا رفت و دولت تیموریان هند انقراض یافت و بساط استعمارگران انگلیسی برچیده شد؛ ولی مسلمانان شهر دهلی تاکنون مراسم عیدالفطر را همان طور برگزار می‌کنند که در ایران تا امروز مرسوم است.

اورنگ‌زیب پس از گرفتن تخت سلطنت، بیشتر وقت خود را در جنوب هند برای فرونشاندن شورش و طغیانهای فرمانروایان آن منطقه گذراند. چون وی تقریباً پنجاه سال دور از پایتخت بود، در شمال هند به خصوص در استان پنجاب سیکها قدرت گرفتند. پس از وفات وی از یک طرف جانشینانش برای گرفتن تخت سلطنت به جان یکدیگر افتادند و از طرف دیگر استعمارگران اروپایی مانند پرتغالیها و انگلیسیها و فرانسویها مشغول تشکیل مستعمرات خود بودند و سرانجام انگلیسیها بر همه غالب شدند.

روزی بود و روزگاری که تیموریان هند برای گرفتن بلخ و بدخشان لشکرها فرستادند؛ ولی جانشینان ایشان پیش انگلیسها چنان زبون شدند که به حالت جیره‌خواری افتادند. باوجود محرومیتها و محدودیتهای سیاسی، تمام جشنها و همچنین جشن نوروز را همیشه سروقت می‌گرفتند؛ چنانکه از گزارشهایی که درباره شهر دهلی و قلعه سرخ شاهجهان‌آباد به زبان فارسی نوشته شده است، در اینجا ذکر می‌شود:

۱- مطلبی انبالوی، صادق: آداب عالمگیری، به تصحیح و تہذیب عبدالغفور چودھری، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاه پنجاب، لاہور، چاپ اول سال ۱۹۷۱ م، ج ۲، ص ۳۳-۱۰۳۰ و ۱۱-۱۱۰۶.

خلاصه اخبار اطرافها - معروضه بیست و سیوم فروری^۱ سنه ۱۸۲۵ م.

دیروز اکبر پادشاه^۲... کاغذ بابت نوروز مرسله بخشی محمود رسید. دریافت شد که به تاریخ سیام رجب رسمیات نوروز و به روز یکم (شعبان) نذر بگیرند و سواری نوروز مرغ (خروس) و رنگ عباسی است؛ از این جهت بارش بسیار و بیماری زیاده‌تر خواهد شد. مگر بنابر پادشاه سال نیک است.

خلاصه اخبار اطرافها - معروضه یکم مارچ^۳ سنه ۱۸۲۵ م.

دیروز اکبر شاه پادشاه... اُودتِ نَراینِ مصر^۴ تقویم نوروز گذرانیده، عرض کرده که به تاریخ بیست و نهم رجب، رسمیات نوروز (اکبر شاه) فرمایند و نوروز به سواری مرغ است و گل لاله به دست دارد. از این جهت بیماری لقوه و فالج و سردرد بسیار خواهد شد. بعد از آن شاکر و کریم قلی تقویم نوروز گذرانید.

خلاصه اخبار اطرافها - معروضه چهاردهم مارچ سنه ۱۸۲۵ م.

دیروز اکبر شاه پادشاه رونق‌پذیر بودند... گتری^۵ (بقچه) پارچه‌ای به رنگ نوروز مرسله راجه سوهن^۶ لعل به نظر گذشت. بعد ملاحظه سپرد او نمودند و فرمودند که پوشاک برای مرشدزاده‌ها (خویشاوندان پادشاه) تیار (آماده) بکنند... به عرض رسید که متصدی حکیم رکن‌الدین معه کاغذ نوروز و کوت قاسم حاضر است. ارشاد شد که به سوهن لعل فهمانده دهد.

۱- فوریه (February).

۲- ابوالنصر معین‌الدین محمد اکبر شاه (دوم) فرمانروای دهلی از سال ۱۱۷۳ الی ۱۲۵۳ هجری.

۳- مارس (March).

4- UdaT NaRAYeN MeShRa.

5- GathrI.

6- SOhaN.

خلاصه اخبار اطرافها - معروضه بیست و یکم مارچ سنه ۱۸۲۵ م.

اکبر پادشاه رونق‌پذیر بودند... وقت سه‌پهر (ساعت ۱۵) پارچه‌ها به رنگ نوروز به بیگمات و مرشدزاده‌ها تقسیم نموده به سرداران حکم شد که فردا صبح به تقریب نوروز آمده، حاضر شوند و اطلاع نوروز به جناب صاحب کلان بهادر نموده بیاید. بعد وقت «یک‌گه‌ری»^۱ شب مانده بیدار شده، پوشاک به رنگ سرخ بر بدن آراسته نیاز مشکل‌گشا علی^(ع) نموده، رسمیات نوروز ساخته، معه مرشدزاده‌ها وقت صبح به دیوان خاص تشریف آورده، در این عرصه جناب صاحب^۲ کلان بهادر رونق‌پذیر بودند. بعد گذشتن نذر ولیعهد یکصد و یک اشرفی از طرف نواب گورنر بهادر (فرماندار انگلیسی) و بیست و یک اشرفی از طرف خود به حضور و پنج اشرفی به ولیعهد و دو اشرفی به بیگم صاحب‌ه گذرانیده، پادشاه دستار سربسته معه طره مقیشی به جناب صاحب کلان بهادر داده، بعدها همه به قدر مراتب خود نذرها گذرانیده، دریافت شد که سکه صد و چهل و دو اشرفی و دو صد روپیه درنذر آمدند.

وقایع دربار اکبر شاه ثانی - معروضه ۹ مارس سال ۱۸۳۰ م.

... پرستیمان منجم تقویم نوروز گذرانیده، دریافت شد که نوروز سواری پلنگ و رنگ سرخ و گل لاله مایل به سیاهی و گل گلاب (گل محمدی) و (گل) چمپا در هر دو دست دارد. باران بسیار و نرخ غله ارزان و بیماری زیاده خواهد شد و سلامتی جان خواهد ماند و به تاریخ بیست و چهارم رمضان وقت شب رسمیات نوروز به عمل آمد و به تاریخ بیست و پنجم صبحی نذر خواهد گذشت.

۱- واحد وقت برابر ۲۴ دقیقه.

۲- در هند واژه «صاحب» برای آقا و ارباب و «صاحبه» برای خانم به کار می‌برند.

وقایع دربار اکبر شاه ثانی - معروضه ۱۶ مارس سال ۱۸۳۰ م.

... دیبایهای پارچه پوشاک مرسله (شاهزاده) میرزا سلیم بخت رسیدند. بعد ملاحظه پوشاک خاص بابت نوروز کلو خیاط را طلبیده، سه قطع گردانده دادند.

وقایع دربار اکبر شاه ثانی - معروضه ۲۴ مارس ۱۸۳۰ م.

امیر شاه پادشاه رونق‌پذیر بودند... یک دستار معه طره و گوشواره و دوپته^۱ و کورته (کرته)... بابت نوروز به (شاهزاده) میرزا سلیمان شکوه و بابر بخت و ولیعهد و به همه بیگمات تقسیم فرموده، وقت شب آرام نموده، صبحی بعد از ادای نماز و وظیفه تبدیل پوشاک کرد و رقومات جواهر بر بدن مبارک آراسته از مرشدزاده‌ها... باری داشته و رسمیات معمولی نوروز... کرده، بر دسترخوان نیاز حضرت مشکل‌گشا داده، تبرک تقسیم فرموده، برآمد شده، به دیوان خاص تشریف آورده، رونق‌بخش شدند. همه سرداران و طامس متکف^۲ صاحب، جکسان^۳ صاحب و بعد از او مرشدزاده‌ها و ولیعهد بخت و بابر بخت و سلیم بخت و تیمور شاه یک اشرفی و طامس متکف صاحب بهادر یکصد و بیست و یک اشرفی به حضور و پنج اشرفی به ولیعهد بخت و دو اشرفی به بیگم صاحب داد. برن^۴ صاحب قلعدار دو اشرفی به حضور و یک یک اشرفی به میرزا ولیعهد بخت و بیگم صاحب و دیگر سرداران سلطنت یک یک اشرفی و چهار چهار و پنج پنج روپیه و وکیل بیگم شَمُرو (همسر هندی یکی از اشراف اروپایی) نه اشرفی به حضور و دو دو به بیگم صاحبه و ولیعهد... گذرانید. از حضور سرسبد معه گوشواره و طره به موجب دستور به مستر طامس متکف صاحب بهادر و طره گلها و بیضه مرغ به دیگران حسب دستور مرحمت شد.

۱- دوپته (DoPatta) شال گردن.

2- ThOMaS Metcalf.

3- Jackson.

4- Born.

وقتی که انگلیسی‌ها در هند قدرت گرفتند و تمام امور اداری پایتخت شاهجهان‌آباد و همچنین شهر دهلی به دست آنها افتاده، اعلام تعطیلات رسمی نمودند، که از میان تعطیلات یکی تعطیل عید نوروز بود.

وقتی که مراسم نوروز برگزار می‌گردید و فرزندی متولد می‌شد، معمولاً اسم او را نوروز می‌گذاشتند. چنانکه از گزارش زیر برمی‌آید:

خلاصه اخبار اطرافها - معروضداشته ۲۷ ماه مئی ۱۸۳۰ م.

... وقتی دختری به نام نوروز بایی پا به جوانی گذاشت و چون ولیعهد (معروف به میرزا ولیعهد بخت بهادر) به تخت سلطنت دهلی رسید و لقب سراج‌الدین بهادر شاه اختیار نمود، به تاریخ ۲۷ ماه مه سال ۱۸۳۰ میلادی با دختری که اسمش نوروز بایی بود، عقده مناکحت بست.

دادا بایی نوروجی^۱ از مبارزان هند محسوب می‌شود. وی یکی از زرتشتیان هند بود و چون روزی متولد شده که مراسم نوروز در خانه‌اش برقرار بود، لذا والدینش اسم او را نوروزی گذاشتند. چون در اکثر زبانهای هند (غیر از زبان اردو) حرف «ز» را «ج» تلفظ می‌کنند، بنابراین وی به اسم دادابایی نوروجی معروف است.

در آخر این نکته را نیز باید اضافه نمود که نه تنها برای صفویها در ایران، بلکه برای حکمرانان بابری هند نیز دوره فرمانروایی ساسانیان و همچنین پیشینانشان عصر طلایی محسوب می‌شد. چنانکه از واژه‌هایی مانند جشن نوروزی کیانی و قباي خسروی که در فوق گذشت و همچنین اسامی مثل اورنگ‌زیب و داراشکوه و القاب شاهان، مثل شاهجهان و جهانگیر و القاب امرا مانند فریدونفر و جمجاه و غیرهم برمی‌آید و آنها سعی می‌نمودند که مراسم درباری خود را مثل آداب و سنن ساسانیان تشکیل دهند و تزئین کنند.

1- DADa BhAI NOROJi.

حالا هر سال در تاریخ ششم فروردین، شیعیان بدین مناسبت که حضرت محمد مصطفی، ولایت علی علیه السلام را اعلام نمودند و کاسبان مسلک تسنن بدین سبب که رسول خدا^(ص) در روز آخرین چهارشنبه ماه ربیع الاول از بیماری صحت یافته بدن مبارک خود را شستند، میان دوستان شیرینی پخش می‌کنند و کارگران از صاحب کارخانه‌ها عیدی و شیرینی می‌گیرند و تنها مراسم این دو روز است که نشان می‌دهد نیاکان ما چه مراسمی برگزار می‌کردند.

اگرچه پس از برچیده شدن بساط حکمنوایی تیموریان بآبروی در سراسر شبه قاره هند «جشن نوروز» از رونق افتاده، ولی باز هم در مناطق سردسیری مثل کشمیر و در نواحی آن مردم مراسم این جشن را با شادی و خرمی برگزار می‌کنند؛ چنانکه از ابیات زیر تحت عنوان «جشن نوروز» برمی‌آید^۱:

شکفته شد گل و دنیا شده گلستان‌ها	چمن بود ز خدا و همه جهان چو بستان‌ها
جهان شده همه جا سبز و روز نو آمد	بین که عید محبت شده دبستان‌ها
ادیب و شاعر و دانا به جشن نوروزی	کتاب و شعر و ادب شاعر شبستان‌ها
در این زمان که بود عید و مردمان خوشدل	به نی‌نوازی و نغمه همه نیستان‌ها
نوی عشق من آمد چو بلبلان شیدا	مثال نغمه نوروزی بهارستان‌ها
همیشه یاد تو باشد مرا به دل شب و روز	کمال روح خدایی و لطف دستان‌ها
سزد که جام وفا و ندای نوشا نوش	به کام جان برسانم در این زمستان‌ها
عزیز درگه بینا دلان دل خسته	هماره جلوه‌گر آمد چو شاه استان‌ها
دلهم هماره به یاد تو می‌تپد جانم	صفای من که تویی یادگار مستان‌ها
امید من شده دیدار روی تو هر دم	خروش جان من آمد ز تاکستان‌ها

«سمن» که بوی محبت رساندت هر جا
وفای او چو بهار و گل و شکفته بوستان‌ها

۱- شعر به عنوان «جشن نوروز» از سمن عزیز. (مجله دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، شماره ۷۷-۷۶، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۲۱۶).

منابع

۱. بابر شاه، ظهیرالدین محمد: بابرنامه - وقایع، مطبعه شوکادو فی مدینه کیوتو، ۱۹۹۵ م.
۲. بابر شاه، ظهیرالدین محمد: وقایع بابری، ترجمه از نواب عبدالرحیم خانخانان، فتوکپی نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره ۲۴، ۴۱۶.
۳. صالح کنبوه لاهوری، محمد صالح: عمل صالح الموسوم به «شاهجهان نامه»، به تصحیح غلام یزدانی، مجلس ترقی ادب، لاهور، ۱۹۷۶ م، ج ۲.
۴. مطلبی انبالوی، صادق: آداب عالمگیری، به تصحیح و تهذیب عبدالغفور چوده‌ری، اداره تحقیقات پاکستان، دانشگاه پنجاب، لاهور، چاپ اول ۱۹۷۱ م، ج ۲.

* * *

غزل

منم محو جمال او نمی دانم کجا رفتم
شدم غرق وصال او نمی دانم کجا رفتم
غلام روی او بودم، اسیر موی او بودم
غبار کوی او بودم، نمی دانم کجا رفتم
به آن مه آشنا گشتم، ز جان و دل فدا گشتم
فنا گشتم، فنا گشتم، نمی دانم کجا رفتم
شدم چون مبتلای او، نهادم سر به پای او
شدم محو لقای او، نمی دانم کجا رفتم
قلندر بوعلی هستم، به نام دوست سرمستم
دل اندر عشق او بستم، نمی دانم کجا رفتم
شرف عراقی، شیخ شرف الدین ابوعلی شاه قلندر
(متوفی: ۷۲۴ هجری)

* * *

معراج رسول^(ص) در مثنوی لیلی مجنون امیر خسرو

نرگس جهان*

ای داده به دل خزینۀ راز عقل از تو شده خزینۀ پرداز
مثنوی «لیلی مجنون» سومین مثنوی امیر خسرو دهلویست که در جواب خمسۀ نظامی گنجوی، «مجنون لیلی»، سروده شد. معمولاً شعرای اسلامی به خصوص شاعران صوفی و مثنوی‌سرایان، مثنوی خودشان را با حمد خداوند شروع می‌کنند و بعداً ابیاتی چند در اوصاف رسول^(ص) وقف می‌گردانند. در ضمن بیان کردن اوصاف رسول اکرم^(ص) نه تنها عشق و عقیدت خود را به شخصیت رسول صلعم اظهار می‌کنند، بلکه در شعر خود مضمون آفرینی نیز می‌کنند. اجمالاً باید گفت که شخصیت رسول^(ص) برای عالمان اسلامی از اول نه فقط یک شخصیت بزرگ، بلکه یک محور است که کل کاینات به دور این محور گردش می‌کنند؛ اگرچه رسول اکرم^(ص) از اظهار معجزه‌ها گریز فرمودند، ولی با این حال معجزه‌هایی که از رسول صلعم رونما شد بی‌حد و بی‌شمار و بعضی از معجزه‌های ایشان خیلی مشهور و معروف است؛ مثلاً معجزۀ شق القمر، ردّ الشمس و واقعۀ معراج که شعرای اسلامی و عرفانی و آنهایی که به ذات رسول

*- استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

عقیدت دارند، در ابیات خود به آنها اشاره می‌کنند. قرآن الکریم خود یک معجزه بزرگ است که بر رسالت رسول اکرم^(ص) گواهی می‌دهد.

معراج یکی از بزرگترین معجزه‌های رسول^(ص) است که عقل انسانی نسبت به آن انگشت به دندان می‌ماند. در حقیقت معراج، سفر رسول اکرم^(ص) از زمین به سوی عرش بود. در این باره اختلافها زیاد است، بعضی‌ها معتقدند که این سفر جسمانی بود و بعضی‌ها عقیده دارند که سفری روحانی بود. به عقیده من، این معراج نه تنها معراج رسول صلعم، بلکه یک معراج انسانی بود که در هیئت رسول اکرم^(ص) به انسان عطا شد.

امیر خسرو بعد از حمد و نعت رسول^(ص) ۴۲ بیت برای بیان کردن واقعه معراج سروده است. او در آخر نعت رسول^(ص) در وصف معراج اظهار نظر می‌کند:

بر کنگره کشیده فتراک کانجا نرسد کمند ادراک^۱

عنوان معراج این طور آمده است:

”در طیران سیمرغ قاف قران سوی سواد مازاغ با طاوس سدره یمد ظلها الینا“.

یک نظر تحلیلی به عنوان می‌اندازیم.

کلمه طاووس، یکی از نامهای جبرئیل است.

”سدره یا سدره المنتهی، نام درخت کُناَر بزرگی است که بنابر روایات اسلامی بر بالای آسمان هفتم قرار دارد و برگش مانند گوش فیل و میوه‌اش مانند کوزه است. علم ملائکه و سایر مخلوقات به آن منتهی شود و از آن درنمی‌گذرد. هیچ موجودی، بجز پیامبر اسلام^(ص) در شب معراج از آن درنگزشته است و آنچه ورای آن است جز خدای نداند. از پای این درخت رودهایی از آب صاف روشن و شیر تازه و باده خوشگوار، برای نوشندگان روان می‌گردد. درباره آن

۱- امیر خسرو دهلوی: مثنوی لیلی مجنون، ص ۹.

گفته‌اند که اسب سوار، در سایه‌اش هفتاد سال راه می‌پیماید و یک برگ از آن روی تمام مردم سایه می‌افکند. به روایت قرآن، پیامبر بجز شب معراج یک بار دیگر با دیده دل خداوندی سدره‌المتنه را مشاهده نمود^۱.

یمدّ ظلّها الینا: در تفسیر سدره‌المتنه در قرآن کریم آمده است که انوار تجلیات بر آن درخت سایه افکن بود^۲.

قاف: نام کوهی است که به زعم قدما سراسر خشکی‌های زمین را فراگرفته و گویند کناره‌هایی بر آن نهاده شده است. گرداگرد زمین و میخ زمین است. جنس این کوه از زمرد سبز بوده و کبودی آسمان، روشنایی زمردی است که از آن می‌تابد، و گرنه آسمان از عاج سفیدتر است، به همین جهت، قاف را کوه اخضر نیز نامیده‌اند. در کوه قاف هیچ آدمی زندگی نمی‌کند. در کناره آن دو شهر است؛ یکی از سوی شرق با کوه قاف پیوسته به نام «جابلقا» و دیگر از سوی غرب به نام «جابلسا»^۳. اغلب مفسرین از جمله: ابوالفتح ۱۳۱/۹؛ مبینی ۲۷۴/۹؛ فخر رازی ۴۱۱/۷؛ بیضاوی ۴۵۵/۲؛ منهج ۱۶۳/۳، نام پنجاهمین سوره قرآن «ق» را مربوط به این کوه می‌دانند که محیط بر زمین و اصل همه کوه‌هاست. فاصله این کوه تا آسمان به مقدار قامت آدمی است و بعضی دیگر آسمان را بر آن منطبق می‌دانند و عده‌ای گمان برده‌اند که در پس آن عوالم و خلایقی است که تعداد آنها را جز خدای تعالی نمی‌داند و آفتاب از آن طلوع و در آن غروب می‌کند.

مولانا روم هم قاف را کوهی گرد برگرد عالم تصویر کرده است:

”رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف دید او را کز زمرد بود صاف

گرد عالم حلقه گشته او محیط ماند حیران اندر آن خلق بسیط^۴“

۱- جعفر یاحقی، دکتر جعفر محمد: فرهنگ اساطیر و اشارات در ابیات فارسی، ص ۲-۲۴۱.

۲- سوره نجم (۵۳)، آیه ۱۳.

۳- جعفر یاحقی، ص ۳۳۷.

۴- مولانای روم: مثنوی معنوی، ج ۴، بیت ۸۰۹.

... این کوه اصل و پایه و مایه همه بلندیه‌های جهان و منزلگاه ایزد مهر و فروغ و روشنی و صفا بوده است که در قرآن مظهر قدرت و قدوسیّت شده است. صوفیان قاف را سرزمین دل و سرمنزل سیمرغ جان و حقیقت و راستی مطلق دانسته‌اند که همه سعی سالکان صرف رسیدن به آن می‌شود... مولانا آن را گاهی کنایه از جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی در عالم صفات و گاه کنایه از عالم کبریا و بی‌نیازی دانسته است. در ادبیات فارسی قاف به عنوان نشیمن عنقا و سیمرغ، با همه سوابق اساطیری خویش، تجلّی یافته است.^۱

اینجا مقصود از طیران سیمرغ قاف، اشاره به رسول اکرم صلعم است.

مازاغ: این کلمه در قرآن در ذکر معراج آمده است:

”مازاغ البصر و ما طغی^۲ - نه چشم کج شد و نه از حد تجاوز کرد.

مفسران قرآن آیه را چنین تفسیر می‌کنند:

”چشم هر چه را که مشاهده کرد با نهایت تمکن بود نه چشم کج افتاد و نه از حد تجاوزکرد، فقط به آن شیء انداخت که مقصود بود“^۳.

معراج، سفر رسول اکرم^(ص) از زمین تا سدره المنتهی است. در اصطلاح اسلامی و علما، سفری از مکه تا بیت المقدس اسرا و تا سدره المنتهی معراج است و در اصطلاح هر دو سفر را معراج می‌گویند.

امیر خسرو ذکر معراج را با این شعر شروع می‌کند:

فرخنده شبی که آن جهانگیر از نطع زمین شد آسمان گیر

بیت بالا حامل بلاغت و فصاحت و وسعت مضمون است. آن جهانگیر کنایه از رسول پاک صلعم است که به آسمان مسافرت اختیار نموده‌اند، چونکه ایشان در روی

۱- جعفر یاحقی، ص ۸-۳۳۷.

۲- سورة النجم (۵۳)، آیه ۱۷.

۳- جعفر یاحقی، ص ۶۹۹.

معراج رسول (ص) در مثنوی لیلی معجون امیر خسرو

زمین جهانگیری می‌کردند و الان برای گرفتن آسمان به سوی آن تشریف می‌برند. در مصرع دوم ترکیب نطع زمین، در نوع خود نادر است:

طیاره ز حجره بر قمر تافت زین نه سوی آن نه دگر تاخت
در این بیت طیاره کنایه از براق است. دکتر جعفر یاحقی براق را این طور توضیح می‌دهد:

”براق نام مرکوبی است که بنا بر روایات، حضرت رسول (ص) شب معراج بر پشت او آسمانها را درنوردید“^۱.

از قول خود پیامبر نقل شده است که فرمود:

”شب معراج اسرافیل را دیدم با هفتاد هزار فرشته و براقی در میان، اشهب بزرگتر از حمار و کوچکتر از استر؛ رویش چون روی آدمیان، سر او چون سر اسب، گردن چون شتر، پشت او چون گاو، پایها چون پای گاو، و دنبالش چون دنبال پیل، زینی بر پشت او از یک دانه مروارید؛ رکابش از یاقوت سرخ و لگامش از زبرجد. هرگز من مرکبی بدین نیکویی ندیده بودم. میکائیل رکاب او بگرفت و پیش من آورد. جبرئیل گفت: سوار شو، این مرکب را خدا از بهشت برای تو فرستاده است... در روایتی دیگر، از قول امام باقر (ع) نقل شده که این براق هر گاه می‌خواست از کوه به زیر آید دو دستش بلند و پاهایش کوتاه می‌شد و هر گاه می‌خواست بالا رود به عکس دو دستش کوتاه و پاهایش بلند می‌شد...^۲ در فرهنگها، براق به طور مطلق، به معنی اسب آمده و ترکیباتی از قبیل براق برق تاز، کنایه از اسب دونده است“^۳.

۱- قصص سورآبادی، ص ۱۹۳؛ به حواله جعفر یاحقی، ص ۳-۱۲۲.

۲- کلینی: الروضة من الکافی، تصحیح علی اکبر الغفاری، تهران، ۱۳۴۸ هـ، ج ۲، ص ۳۷۶؛ به حواله جعفر یاحقی، ۱۲۳.

۳- جعفر یاحقی، ص ۳-۱۲۲.



چنانچه طیاره، اسپ تیزرو و کنایه از براق است و این براق را حضرت جبرئیل برای مرکب حضرت رسول پاک^(ص) همراه خود از بهشت آورده بود و نوید حق به رسول داد. امیر خسرو جبرئیل را با اسم مرغ والا یاد می‌کند و می‌گوید که او جنیبه مرکب رسول بود و صفات جنیبه فلک گام، فردوس نورد و فرقد آشام‌اند. امیر خسرو می‌سراید:

از سدره رسید مرغ والا خواندش بنوید حق تعالی

*

آورد جنیبه فلک داری شه را بجنیبه شهسواری^۱

آن شب که شب فرخنده‌ی بود، رسول اکرم صلعم در منزل ام هانی (رح) در خواب بودند و از شنیدن مژده جانفزا در مسجدالحرام نماز دوگانه خواندند و از مسجدالحرام به بیت‌المقدس که قبله اول بوده است، تشریف بردند و آنجا همه انبیا را ملاقات کردند و امامت نماز انبیا فرمودند. در اثنای راه آن همه مقامات مقدس را دیدند که در میان مکه و مسجد اقصی واقع بود. امیر خسرو به این مطلب اشاره می‌کند:

آن شه سوار آسمان گرد آهنگ بگشت آسمان کرد

اول ز سرای ام هانی شد محرم کعبه یمانی

پس داد ز ابروی مقدس محراب به قبله مقدس

در قبله شد و به قعه بنشست تحریمه به قبله سما بست

امیر خسرو دهلوی از سفر رسول^(ص) از مکه تا مسجد اقصی نتیجه‌گیری می‌کند که

این سفر که رسول اکرم^(ص) انجام دادند یک نوع احترام‌گذاری به معراج بوده است.

در قبله شد و به قعه بنشست تحریمه به قبله سما بست^۲

علمای اسلامی این سفر از مکه تا مسجد اقصی را اسراء می‌گویند؛ چنانچه در قرآن

کریم آمده است:

۱- امیر خسرو دهلوی: لیلی مجنون، ص ۱۰.

۲- همان.

معراج رسول (ص) در مثنوی لیلی مجنون امیر خسرو

سبحان الّٰذی اسری بعبدہ لیلاً مِّنَ المسجد الحرام الی المسجد الاقصا^۱. سفر از مسجدالحرام تا اقصی اسرا است و از مسجد اقصی تا بیت المعمور «معراج» و هر دو سفر را باهم نیز «معراج» می‌گویند و از مسجد اقصی تا بیت المعمور، حضور پیامبر صلعم با احتشام و شوکت بود. امیر خسرو دهلوی اظهار نظر می‌کند که به طریق تاجداری در عماری خود سوار شدند:

برداشت از این خرابه محمل در منزل ماه کرده منزل
ز آنجا به طریق تاجداری بنشست بدو یمین عماری
ز آنجا به سربلندی بخت شد تخت نشین سوئمین تخت^۲
حضرت رسول پاک صلعم از آسمان اوّل تا آسمان هفتم گذشتند و در هر آسمان با یک نبی ملاقات کرد و از ایشان دعا گرفت. مثلاً در آسمان اوّل حضرت آدم علیه السلام، در آسمان دوم حضرت یحیی^(ع)، در آسمان سوّم یوسف^(ع)، در آسمان چهارم حضرت ادريس^(ع) و حضرت عیسی^(ع) و در آسمان پنجم حضرت هارون^(ع) و در آسمان ششم حضرت موسی^(ع) و در آسمان هفتم حضرت ابراهیم علیه السّلام را:

ز آنجا که رسید بر چهارم	شد خواجه آن خجسته طارم
ز آنجا چو زبر کشید رایت	شد والی پنجمین ولایت
ز آنجا چو بلند بارگه گشت	شهباز ششم شکارگه گشت
ز آنجا چو نمود بیشتر جهد	شد مهدی خاص هفتمین مهد
ز آنجا چو شد آن طرف روانه	شد خازن هشتمین خزانه
ز آنجا چو پرید بر نهم بام	آزاد شد از شکنجه نه دام ^۳

۱- بنی اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ۱.

۲- امیر خسرو دهلوی: لیلی مجنون، ص ۱۰.

۳- همان، ص ۱۱.

وقتی که در آسمان نهم رسیدند از شکنجه زمین که به قول امیر خسرو «نه دام» است آزاد شدند. امیر خسرو اینجا نکته آفرینی می‌کند و می‌گوید که نه دام یعنی که زمین جهت دارد و جهاتش ششگانه است و موالید ثلاثه از این جهان گذشت به آنجا پا گذاشت که جهت ندارد، یعنی که آسمان:

بازار جهت گذاشت بر جایی بنهاد بنطع بی‌جهت پای^۱

در ذکر معراج مقام «قرب» اهمیت خاصی دارد و شعرا وقتی که این مقام را بیان می‌کنند، همه زور طبع خود را به کار می‌برند. امیر خسرو دهلوی نیز اینجا همه خوبی شعر خودش را به کار برده است. اولین و مهمترین هنر در ابیات امیر خسرو ایجاز است که شعرش را نه فقط بلاغت و فصاحت بخشیده، بلکه به اوج کمال رسانیده است؛ یعنی وقتی که رسول صلعم به مقام قرب رسیدند و ملک ازل و ابد را دیدند، آنچه به نظر رسید عقل را حیران می‌کرد و آن را در قالب کلمات نمی‌توان بیان کرد. امیر خسرو دهلوی می‌سراید:

سر ز آن سوی کاینات برکرد ملک ازل و ابد نظر کرد
دید آنچه عبارتش نسنجد در حوصله خرد نگنجد^۲

دیدار خدا را روبرو مشاهده کرد و با حق تعالی هم‌کلام شد. امیر خسرو برای شرح این وضعیت از کلمات «بی‌غیب و بی‌ریب» استفاده کرده است. او می‌سراید:

دیدار خدای دید بی‌غیب گفتار ز حق شنیدن بی‌ریب
زان گفت و شنید بی‌کم و کاست هم گفتن و هم شنیدنش راست^۳

و از کف غیب شربتی از جوی کوثر نوشید و بعد از خوردن این شربت رسول صلعم، هستی خویش را فراموش کرد. امیر خسرو می‌سراید:

۱- امیر خسرو دهلوی: لیلی مجنون، ص ۱۱.

۲- همان.

۳- همان.

کرد از کف غیب شربتی نوش کز هستی خود شدش فراموش^۱
اینجا خداوند تعالی همه الطاف خود را بر رسول و امت رسول^(ص) به کمال رسانید.
امیر خسرو در کلمه «هرچه دانی» به این سو اشاره می‌کند:
ایزد به کمال مهربانی دادش به کمال هر چه دانی^۲
و رسول پاک را با سلام خود نواخت و کلام خود یعنی قرآن پاک را به او
ودیعت کرد:

بنواخت به عزت سلامش بسپرد ودیعت کلامش^۳
و این سلام همان سلام است که مسلمانان در تشهد می‌خوانند:
السلام عليك ايها النبي
امیر خسرو از این مطلب نتیجه‌گیری می‌کند که خدای حق تعالی در دامن رسول
گنج دو جهان را ریخت:
مقصود دو کون بر تنش ریخت گنج دو جهان به دامنش ریخت^۴
وقتی هر مسافر باز می‌گردد به همراه خود برای دوستان، سوغاتی به عنوان یادگار
می‌آورد. رسول پاک صلعم بهترین سوغاتی که به همراه خود آورد، منشور نجات
عاصی بود:

با بخشش پاک بنده پاک آمد سوی بند خانه خاک
آورد ز حضرت خداوند منشور نجات عاصی چند^۵
و این سوغات را اول به اصحاب خود داد که آنها هم بی‌نیاز از آن نوال بودند:

۱- امیر خسرو دهلوی: لیلی معجون، ص ۱۱.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۳.

۴- همان.

۵- همان، ص ۱۲.



یاران که ستوده حال بودند منعم هم از آن نوال بودند^۱
و در میان اصحاب رسول^(ص) حضرت ابوبکر که یارِ غار رسول^(ص) بود و فاروق
اعظم که برای عدل خود معروف بود و حضرت عثمان ابن عفان که قرآن را ترتیب داد
و حضرت علی کرم الله وجهه که باب العلم بود و با خازن علم، یعنی با عثمان در
ترتیب دادن قرآن کمک کرد. امیر خسرو اشاره می‌کند:

بودند همه ز سینه پر جوی هم از آن محیط پر در
بوبکر به غار هم قدم بود فاروق به عدل محترم بود
و ان حرف کش جرید پرداز با خازن علم بود همراز^۲
امیر خسرو هر چهار یار را با باغ بهشت مانند می‌کند که مثل پروانه یک چراغ
بودند. یک چراغ اشاره به ذات رسول اکرم^(ص) و پروانه اشاره به چار یار رسول^(ص) که
در بالا اشاره شده است:

هر چار چو هشت باغ بودند پروانه یک چراغ بودند^۳
و عقیده دارد که از ایشان دین اسلام سربلندی یافته است:
زین چار ستون فرخ آرام چون دین مرا بلند شد نام^۴
به گفته خسرو این چهار یار رسول^(ص) چهار ستون دین بودند و اشاره است
به حدیث قدسی که دین رسول^(ص) را تقویت بخشیدند.
خسرو در آخر برای ایشان دعا می‌کند و آنها را به خجسته بنیاد اسلام یاد می‌کند:
امید که این خجسته بنیاد تا روز ابد بماند آباد^۵

۱- امیر خسرو دهلوی: لیلی مجنون، ص ۱۲.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۳.

۴- همان، ص ۱۲.

۵- همان.

معراج رسول (ص) در مثنوی لیلی مجنون امیر خسرو

خسرو از این نتیجه‌گیری می‌کند که چون او به رسول اکرم^(ص) عشق می‌ورزد و به اصحاب وی عقیدت و احترام دارد. لذا در دین اسلام مانند اینان اساس محکم بسته است و نیز مثل معتکفان کعبه از ترس روز محشر آزاد و بی‌غم است:
خسرو ز چنین اساس محکم چون معتکفان کعبه بی‌غم^۱

منابع

۱. قرآن الکریم.
۲. امیر خسرو دهلوی: مجنون لیلی، با مقدمه محمد حبیب الرحمن خان شروانی حسرت.
۳. جعفر یاحقی، دکتر محمد جعفر: فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، وابسته به وزارت فرهنگی و آموزش عالی، سروش، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

* * *

۱- امیر خسرو دهلوی: لیلی مجنون، ص ۱۲.

اندیشه‌های خیام از دیدگاه اسلام

سید احسن الظفر*

قبل از اینکه اندیشه‌های خیام را مورد بررسی قرار دهیم، لازم است در پی رباعیاتی برویم که واقعاً مال خیام است؛ وگرنه نادانسته دچار بدگمانی درباره خیام خواهیم شد که خلاف مقتضای قرآن حکیم است که می‌گوید:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ“^۱ - ای کسانی که ایمان

آورده‌اید از گمان فراوان پرهیزید زیرا پاره‌ای از گمانها در حد گناه است.“

از اینجا ارزش تحقیق و پژوهش روشن می‌شود. درباره تحقیق، قرآن حکیم به یک اصول بسیار جامع و مانع اشاره کرده است که اینجا لازم است آن ذکر کنیم:

”إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ“^۲

- اگر فاسقی برایتان خبری آورد، تحقیق کنید مبدا از روی نادانی به مردمی آسیب برسانید؛ آنگاه از کاری که کرده‌اید پشیمان شوید.“

*- دانشیار فارسی دانشگاه لکهنو، لکهنو.

۱- حجرات (۴۹)، آیه ۱۲.

۲- همان، آیه ۶.

همین امروز، در زمان ما، هجوم آمریکا و انگلیس بر عراق را مورد بررسی قرار دهید. چون بوش و بلر این اصول را نادیده گرفتند و به شبه وجود سلاحهای مهلک بر عراق هجوم آوردند؛ هزارها مردم بی گناه را چه از عراقیان و چه از قشون متحدين خود را به خاک و خون غلطانیدند که سلسله اش هم اکنون ادامه دارد. بعد بر اثر نیافتن آن سلاحها دچار پشیمانی شدند و بر طبق اخیرترین گزارش، بوش و سی.آی.آ. هر دو یکدیگر را متهم قرار می دهند. این پشیمانی ناشی از قضاوتیست که بدون تحقیق کامل به مرحله اجرا گذارده شد.

حال برگردیم به خیام، از میان آثار و گفتارهای زیادی که درباره خیام تاکنون نوشته شده، آثار دو نویسنده خیلی برجسته که از علم و فضل بهره وافی داشته اند و از جمله دانشمندان خیلی معروف و نام آور معاصر محسوب می شوند؛ آقای سید سلیمان ندوی، کتابی تحت عنوان «خیام» در سال ۱۹۳۲ میلادی و آقای علی دشتی، کتابی به نام «دمی با خیام» در سال ۱۹۶۷ میلادی نوشته اند. این دو کتاب مهمترین کتابهاییست که با کمال تحقیق نوشته شده، اما با همه این پژوهشها، نخواستند به طور قطع بگویند که این یا آن رباعی مال خیام است. آقای علی دشتی می نویسد:

”از اوایل قرن هفتم تا نیمه های قرن هشتم در مآخذ نسبتاً معتبری رباعیاتی ثبت شده است که برای پژوهنده می تواند کلید حلّ معمّا قرار گیرد“^۱.

اینجا واژه «می تواند» نشان می دهد که دشتی آن را به طور قطع مال خیام نمی داند و از میان رباعیات خیام که تعداد آن به گفته سید سلیمان ندوی از یک تا به حدود یک هزار رسیده، تنها ۳۶ رباعیات را به عنوان «رباعیات کلید» برگزیده می نویسد:

”این ۳۶ رباعی را بیش از سایر رباعیات می توان به اصالت آنها اطمینان داشت“^۲.

۱- علی دشتی: دمی با خیام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۱۴۴.

۲- همان، ص ۱۷۴.

اینجا هم واژه «می‌تواند» به کار برده و عدم قطعیت آن را نشان می‌دهد. آقای سید سلیمان ندوی می‌نویسد:

”از نسخه‌های خطی «رباعیات خیام» و تاریخ‌هایشان روشن می‌شود که با گذشت زمان تعداد رباعیات هم افزوده شده است و بسیاری از رباعیات میان کلام خیام و گویندگان دیگر مشترک هستند. لذا رفتن به سراغ رباعیات اصیل خیام خیلی مشکل است“^۱.

پس در این صورت چطور ممکن است براساس این رباعیات غیرقطعی و مشکوک افکار و اندیشه‌های خیام را مورد بررسی قرار دهیم؟ لذا اول لازم است به سراغ «شخصیت و سیمای خیام» برویم. آقای علی دشتی تصویری از سیمای خیام را براساس مآخذ معتبر یا نیمه معتبر کشیده است که به قرار زیر است:

”مردی پرمایه که از فراگرفتن دانستنی‌های عصر خود فروگذار نکرده است. در علوم عقلیه چون حکمت، ریاضیات، نجوم و طب یگانه زمان خویش است. بر ادبیات و علوم منقولیه از تفسیر و حدیث و روایات مختلفه در کیفیت قرأت آیات قرآنی گرفته تا شاعران بزرگی چون ابوالعلا، احاطه کامل دارد“^۲.

آقای سید سلیمان ندوی می‌نویسد:

”کیش خیام همانا اسلام بود، ولی اسلامی که به مشاییت و فلسفه اشراق آمیخته بود که طرح آن در فصول فارابی و اخوان الصفا حکما و اشارات و الهیات بوعلی سینا دیده می‌شود. او مسلمان بود و به خدا و رسول ایمان داشت و نماز می‌خواند و حج هم کرده“^۳.

و از کتاب «اخبارالحکماء» اثر ابوالحسن بیهقی روایت کرده می‌نویسد:

۱- سلیمان ندوی، سید: خیام، چاپ معارف اعظم گره، ۱۹۳۲ م، ص ۲۶۴.

۲- علی دشتی: دمی با خیام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۱۴۳.

۳- سلیمان ندوی، سید: خیام، چاپ معارف اعظم گره، ۱۹۳۲ م، ص ۷-۲۹۶.

”یکبار خیّام الهیّات شفا اثر بوعلی سینا را مطالعه می‌کرد، چون به بح ث واحد و کثیر رسید؛ آنقدر تحت تأثیر آن قرار گرفت که پاره‌ای از کاغذ در آن گذاشته برخاست و مردم را نزد خود خوانده وصیت کرد، آنگاه نماز خواند. در این میان او هیچ چیزی نخورد و نه آشامید، بالاخره نماز عشاء خواند و در سجده همواره می‌گفت: **اللّٰهُمَّ تعرّف ائی عرفتك علی مبلغ امکانی فاغفر لی فانّ معرفتی ایاک وسیلتی الیک** - خدایا! تو می‌دانی که تا به سرحد امکان تو را شناختم، پس مرا بیامرز که همین شناخت من وسیله‌ایست برای رسیدن به تو. با این گفته چشم از جهان بر بست“^۱.

و علی دشتی گفته قفطی صاحب «تاریخ الحکماء» را نقل کرده می‌نویسد:
 ”خیّام راه وصول به خداوند را در اجتناب از شهوات جسمی می‌داند که طبعاً مستلزم تزکیه نفس است“^۲.

کسی که از میان علوم نقلیه بر تفسیر و حدیث احاطه کامل دارد و کردار او به عنوان یک مسلمان موحد این طور باشد، آیا ممکن است مردم را به سوی می‌خوری و معشوق‌پرستی و چنگ‌نوازی و خوشگذرانی و سرگردانی و به ناآگاهی از منزل و مقصود و فارغ‌نشینی از بیم عذاب و امید رحمت و بهشت و دوزخ و حتی انکار حشر و نشر دعوت کند؟ این سؤالی است که خیّام‌شناسان باید به آن پاسخ دهند.
 به فرض اینکه همین سی و شش رباعیات را واقعاً مال خیّام بگوییم، چنانکه آقای علی دشتی گفته است، پس می‌خواهم آن را از دیدگاه قرآن و حدیث مورد بررسی قرار دهم:

دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست از به هر چه او فکندش اندر کم و کاست
 گر خواب نیامد این بنا عیب کراست ور خواب آمد خرابی از بهر چراست

۱- سلیمان ندوی، سید: خیّام، چاپ معارف اعظم‌گره، ۱۹۳۲ م، ص ۲۹۷.

۲- علی دشتی: دمی با خیّام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۴۲.

۱. دارنده جهان، ترکیب جسم و طبایع را به خوبی آراست... این عقیده‌ایست مطابق قرآن است، جایی که می‌گوید:

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»^۱، آنکه هر چه را آفرید به نیکوترین وجه آفرید. به ویژه درباره انسان می‌گوید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۲. آدمی را در نیکوتر اعتدالی بیافریدیم. بعد می‌گوید: پس چرا آن را در کم و کاست افگند؟ عقیده‌ایست مخالف قرآن که می‌گوید: «ما تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ»^۳. در آفرینش خدای رحمان هیچ بی‌نظمی نمی‌بینی. سپس درباره آفریده‌های خدا سؤال کند که اگر آن خوب نبود، پس این عیب کیست؟ و اگر خوب بود، پس شکستنش چه لزومی داشت؟ پدیدشدن ترکیب طبایع و ناپدیدشدن آن مبتنی بر خوب و زشت آن نیست، بلکه بر طبق قرآن حکیم، این قانونیست ازلی. او می‌گوید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ»^۴، آنکه مرگ و زندگی را بیافرید و «لَا يَسْتَلِ عَمَّا يَفْعَلُ»^۵، او در برابر هیچ یک از کارهایی که می‌کند، باز خواست نمی‌شود.

۲. بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی سرمست بدم که کردم این او باشی
با من به زبان حال می‌گفت سبوی من چون تو بدم تو نیز چن من باشی
می‌گوید که سبوی کاشی را بنابر مستی، بر سنگ زدم و او گفت: «من هم وقتی،
مثل تو بودم و روزی تو هم مثل من خواهی شد - یعنی شکسته و ریخته
می‌شوی - عقیده‌ای مطابق قرآن است که می‌گوید: «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ»^۶.

۱- سجده (۳۲)، آیه ۷.

۲- تین (۹۵)، آیه ۴.

۳- ملک (۶۷)، آیه ۳.

۴- همان، آیه ۲.

۵- انبیاء (۲۱)، آیه ۲۳.

۶- رحمن (۵۵)، آیه ۲۶.



۳. در کارگه کوزه‌گری رفتم دوش دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
 ناگاه یکی کوزه برآورد خروش کو کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه‌فروش
 می‌گوید: در کارگاه کوزه‌گری رفته بودم که یکی از کوزه‌ها فریاد برآورد که
 کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه‌فروش؛ یعنی، هر گروهی از جامعه که گاهی زندگی
 می‌کردند و از آن لذت می‌بردند؛ اکنون در دنیای عدم رفته نامی و نشانی از آنها
 نیست. این همان عقیده زندگی و مرگ است که قبلاً ذکر شد.

۴. از کوزه‌گری کوزه خریدم باری آن کوزه سخن گفت زهر اسراری
 شاهی بودم که جام زرینم بود اکنون شده‌ام کوزه هر خماری
 می‌گوید: ”روزی از کوزه‌گری کوزه‌ای خریدم. کوزه گفت: من هم وقتی شاهی
 می‌کردم و جام زرینی داشتم. اکنون پس از شکست و خاک شدن، کوزه هر رند و
 خماری شده‌ام.“ این همان عقیده مرگ و زندگی است.

۵. ای پیر خردمند پگه تیزتر خیز وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
 بندش ده و گو که نرم نرمک می‌بیز مغز سر کیقباد و چشم پرویز
 ای پیر دانشمند! صبح پگاه از خواب بلند شو و آن کودکی را که خاک بیزی می‌کند
 با نگاه تیز ببین و او را متوقف ساز و بگو که کار بیختن مغز سر کیقباد و چشم
 پرویز را یواش یواش انجام دهد. یعنی کیقباد و پرویز که گاهی فرمانروایی
 می‌کردند، پس از مرگ با خاک برابر شده‌اند. مرگ و فنا شاه و گدا هر دو را برابر
 کرده است.

۶. هر یک چندی یکی برآید که منم با نعمت و با سیم و زر آید که منم
 چون کارک او نظام گیرد چندی ناگاه اجل از کمین درآید که منم
 موضوع این رباعی مرگ ناگهانی در اوج زندگی است. می‌گوید که انسان در انبوه
 نعمتها فکر می‌کند که همچو من دیگری نیست و همین که به اوج خود می‌رسد،
 ناگهان اجل او را به چنگ خود می‌گیرد - عقیده‌ایست مطابق قرآن که می‌گوید:
 «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم ابوابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم

بَغْتَةً وَ هُمْ مُبْلِسُونَ»^۱ - چون همه اندرزهایی که به آنها داده شده بود فراموش کردند، همه درها را برویشان گشودیم تا آنچه یافته بودند، شادمان گشتند. پس به ناگاه فروگرفتیشان و همگان نومید گردیدند.

۷. آنی که نبودت بخور خواب نیاز کردند نیازمندت این چار انباز
هر یک به تو آنچه داد بستاند باز تا تاز چنان شوی که بودی ز آغاز
موضوع این رباعی هم مرگ و فناست. می‌گوید: تو آن کسی هستی که گاهی نیاز به خواب و خور نداشتی؛ تو را نیازمند چهار انباز یا عناصر (آب و آتش، خاک و باد) کردند؛ بعد هر یک از این عناصر چهارگانه را از تو بازستانند تا باز همان شوی که در آغاز کار بودی، یعنی نیست شوی. این هم عقیده‌ایست مطابق قرآن که می‌گوید: «كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاحْيَاكُمْ ثُمَّ مِيتَكُمْ» - مرده بودید و او شما را زنده ساخت، باز می‌میراند.

۸. آنها که کهن شدند و آنها که نوند هر یک به مراد خویش یک تک بدوند
وین کهنه جهان به کس نماند باقی رفتند و رویم و دیگر آیند و روند
موضوع این رباعی هم نیستی و فناست. می‌گوید هر یکی از مردم قدیم و جدید که در این جهان چندی در پی مقصود خود می‌رود، چشم از این جهان بربندد. بر همین منوال، ما هم روزی از این جهان می‌رویم و در آتیه هم مردم خواهند رفت. این عقیده همانطور که گذشت بر طبق قرآن است و چیز تازه‌ای نیست.

۹. اجزای پیاپی که درهم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنین از برو دست در مهر که پیوست و به کین که شکست
موضوع رباعی همانا شکستن و ریختن جهانست. می‌گوید: اجزای پیاله که باهم پیوسته است، رند سرمست بنا به علاقه‌ای که بدان دارد و روا ندارد که آن را

۱- انعام (۶)، آیه ۴۴.

۲- بقره (۲)، آیه ۲۸.



بشکند؛ پس چطور ممکن است که خداوند عالم این آفریده‌های زیبای خود را بنا به قهر و غضب خود بشکند؟ عقیده‌ایست مخالف قرآن که می‌گوید: «خلق الموت و الحیة لیبلوکم ایکم احسن عملاً» - مرگ و زندگی را بیافرید تا ببازمایدتان که کدام یک از شما به عمل نیکوتر است.

۱۰. دوری که در آن آمدن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست کس می‌نزد دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست موضوع این رباعی عدم پیدا شدن بدایت و نهایت عالم است. می‌گوید: دوری که ما در آن آمد و رفت داریم، یعنی یکی می‌آید و دیگری می‌رود، بدایت و نهایتش روشن نیست. از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم؟ این عقیده سرتاسر مخالف قرآن است که می‌گوید: «فَاَنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مَّضْغَةٍ وَغَیْرِ مَخْلُوقَةٍ» - ما شما را از خاک و سپس از نطفه، آنگاه از لخته خونی و سپس پاره گوشتی، گاه تمام آفریده، گاه ناتمام بیافریده‌ایم. این بدایت است. «وَ اِنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتٰی» و پایان راه همه، پروردگار توسست. این نهایت است و همانند آیات زیر که نشان دهنده مبدأ و معاد است. «قُلْ هُوَ الَّذِیْ ذَرَاکُمْ فِی الْاَرْضِ وَ اِلَیْهِ تُحْشَرُوْنَ» و «مِنْهَا خَلَقْنَاکُمْ وَ فِیْهَا نَعِیْدُکُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُکُمْ تَارَةً اٰخَرٰی».

۱۱. این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت هر کس سخنی از سر سودا می‌گفت ز آنروی که هست کس نمی‌داند گفت

۱- ملک (۶۷)، آیه ۲.

۲- حج (۲۲)، آیه ۵.

۳- نجم (۵۳)، آیه ۴۲.

۴- ملک (۶۷)، آیه ۲۴.

۵- طه (۲۰)، آیه ۵۵.

موضوع این رباعی ناپیدایی هدف از آفرینش عالم است. می‌گوید: این جهان را که از عدم به وجود آمده، تاکنون کسی نتوانسته است پژوهش کرده بگوید که برای چه آفریده شده و آنچه در این باره مردم تاکنون گفته‌اند، برآستی بر طبق گرایش و میل طبیعی خود اظهار عقیده کرده‌اند. این عقیده هم مخالف قرآن است که آشکارا می‌گوید: «وما خلقت الجنّ و الانس الا لیعبدون» - جن و انسان را جز برای پرستش خود نیافریده‌ایم. «و خلق الله السموات و الارض بالحقّ و لتجزی کلّ نفس بما کسبت و هم لا یظلمون» - و خدا آسمان و زمین را به حق بیافرید تا هر کسی را در برابر کاری که کرده است، پاداش دهد و به آنها ستم نشود. «خلق الموت و الحیة لیبلوکم احسن عملاً» - مرگ و زندگی را بیافرید تا بیازمایدتان که کدام یک از شما به عمل نیکوتر است. در حدیث آمده است: «انّ الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتُم للآخرة» - دنیا برای شما و شما برای آخرت آفریده شده‌اید.

تا اینجا سخن از زندگی و مرگ و علّت آفرینش عالم بود؛ اما اگر هدف خِیام از این اندیشه‌ها انکار حشر بود، چنانکه ظاهراً به چشم می‌رسد و رباعیات بعدی این عقیده بنده را توثیق می‌کند. پس توجه کنید به رباعیات زیر:

۱۲. مشنو سخن زمانه ساز آمدگان می‌خواه مروق ز طراز آمدگان

رفتند یکان یکان فراز آمدگان کسی می‌دهد نشان ز باز آمدگان

موضوع این رباعی انکار حشر و می‌نوشی است. می‌گوید: کسانی که در این جهان آمدند یک یک از اینجا رفتند. تا اینجا عقیده‌ایست که قرآن هم آن را بیان کرده

۱- ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.

۲- جاثیه (۴۵)، آیه ۲۲.

۳- ملک (۶۷)، آیه ۲.



است «و لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اوّل مرّة» - هر آینه تنها، تنها انسانهایی که در آغاز شما را بیافریدیم نزد ما آمده‌اند. اما اینکه از رفتگان کسی نشان نمی‌دهد که بار دیگر زنده شده باشد، چون برای بازگشت روزی است متعیّن؛ لذا در این جهان بازآمدن معنی‌ای ندارد. قرآن حکیم می‌گوید: «بل الساعة موعدهم و الساعة ادهی و امرّ» - بلکه وعده‌گاه آنها قیامت است و قیامت بلاخیزتر و تلختر است. «اولم یر الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین. و ضرب لنا مثلاً وّ نسی خلقه، قال من یحیی العظام و هی ریم. قل یحییها الذی انشاهّا اوّل مرّة و هو بکلّ خلق علیم» - آیا آدمی که اکنون خصمی آشکار است، نمی‌داند که او را از نطفه آفریده‌ایم؟ در حالی که آفرینش خود را از یاد برده است، برای ما مثل می‌زند که چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟ بگو کسی آنها را زنده می‌کند که در آغاز بیافریده است و او به هر آفرینشی داناست، و چه بسا آیات دیگر این امر را محقّق کرده است. دیگر در آن تردیدی نیست.

بعد بدین علّت که کسی چون پس از مرگ زنده نشده که بگوید بر او چه گذشته، توصیه می‌کند تا روی به می‌صافی و معشوق بیارد. در این زمینه آقای علی دشتی می‌نویسد:

”باده در زبان خیّام رمزیت از مطلق تمتع و شعاریست برای بهره‌گرفتن از زندگی“. اگر واقعاً همین طور است، دیگر هیچگونه ایرادی بر او وارد نمی‌شود؛ زیرا قرآن حکیم می‌گوید: «ولکم فی الارض مستقرّ و متاع الی حین» - و قرارگاه و

۱- انعام (۶)، آیه ۹۴.

۲- قمر (۵۴)، آیه ۶.

۳- یس (۳۶)، آیه ۸-۷۷.

۴- بقره (۲)، آیه ۳۶.

جای برخوردار می‌شما تا زمانی در زمین باشد و اگر این طور نیست پس همه ما می‌دانیم که باده حرام است.

آقای سید سلیمان ندوی می‌نویسد:

”هیچکدام از تاریخ‌نویسان قدیم، حتی اشاره‌ای به باده‌پرستی خیام نکرده‌اند تا چه رسد به ذکر آن. حتی کاتب اصفهانی، قفطی و ابن دایه که از جمله مخالفان خیام بودند و او را متهم به الحاد و دهریت کرده‌اند هم ذکری از این وصفش نکرده‌اند. لذا تنها براساس رباعیاتی که تعیین آن و نسبت آن به خیام خالی از تردید نیست، او را باده‌پرست گفتن خیلی مشکل است“^۱.

همین موضوع را در رباعیات زیر مطرح کرده است و نیاز به بحث ندارد.

۱۳. چو ابر به نوروز رخ لاله بشست برخیز و به جام باده‌کن عهد درست

کاین سبزه که امروز تماشاگاه تست فردا همه از خاک تو برخواهد رست

در نوروز که موسم بهار به اوج خود می‌رسد و اطراف و نواحی از گلهای رنگارنگ و سبزه‌ها، منظره جالبی درپیش می‌گذارد و تماشاگاه مردم می‌شود، توصیه می‌کند که از آن بهره‌گرفته به باده روی‌آورد و از زندگی لذت ببرد، زیرا زندگی تا دیر نخواهد پایید.

۱۴. وقت سحرست خیز ای مایه ناز نرمک نرمک باده و چنگ‌نواز

کاینها که به جابند نپایند دراز و آنها که شدند کس نمی‌آید باز

وقت سحر را غنیمت دانسته، توصیه به باده‌نوشی و چنگ‌نوازی می‌کند؛ زیرا زندگی زودگذر، دیر نخواهد پایید و هر که از این جهان رفت، دیگر باز نخواهد آمد.

۱۵. جاوید نیم چو اندرین دهر مقیم پی بی‌می و معشوق خطایست عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۱- علی دشتی: دمی با خیام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۳۳۶.



ما چون زندگی جاوید در جهان نداریم، لذا پرداختن به بحث قدیم و حادث جهان و امید رحمت خدا و بیم عذاب او سودی ندارد. این یکدم که به ما ارزانی شده باید در آن از می و معشوق لذت ببریم. اگر این کار را نکردیم براستی خطای بزرگی کرده‌ایم.

۱۶. ایام زمانه از کسی دارد ننگ کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می‌نوش در آبگینه با ناله چنگ زان پیش کت آبگینه آید بر سنگ
می‌گوید: کسی در غم روزگار دلش تنگ و پریشان است، براستی ننگ دارد؛ لذا لازم است، بر غم روزگار تأسف نکند. تا اینجا این عقیده مطابق قرآن حکیم است که می‌گوید: «ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان تبراها، ان ذلك علی الله یسیر. لکیلا تاسوا علی ما فاتکم» - هیچ مصیبتی به مال یا به جانتان نرسد مگر پیش از آنکه بیافرینمش، در کتابی نوشته شده است و این بر خدا آسان است تا آنچه از دستتان می‌رود اندوهگین نباشید. اما اینکه آبگینه‌ات قبل از اینکه به سنگ خورد، یعنی از این جهان چشم بربندی، برای دورکردن غم، روی به می‌نوشی و چنگ‌زنی بیاور. حتماً مخالف قرآن حکیم است که می‌گوید: «یا ایها الذین آمنوا ائما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون» - ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شراب و قمار و بتها و گرو بندی با تیرها پلیدی و کار شیطانی است؛ از آن اجتناب کنید تا رستگاه شوید.

۱۷. می‌خور که فلک به هر هلاک من و تو قصدی دارد به جان پاک من و تو
در سبزه‌نشین و می روشن می‌خور کاین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو
موضوع این رباعی همان می‌خوری است. می‌گوید چون آسمان در پی هلاک من و تو است، لذا قبل از آنکه از خاک تو سبزه دمد، یعنی از این جهان بروی، هستی

۱- حدید (۵۷)، آیه ۳-۲۲.

۲- مایده (۵)، آیه ۹۰.

زودگذر را غنیمت شمرده، از آن لذت ببر که منتهای آن عبارتست از: می‌نوشی و بر سبزه‌نشینی.

۱۸. ای آنکه نتیجه چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می‌خور که هزار بار بیشتر گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی
موضوع این رباعی همان انکار حشر و می‌نوشی است. می‌گوید: ای که تو نتیجه
چهار و هفت هستی (شاید مراد چهل و هفت ساله‌ای) باز هم در وضع اسفناک
زندگی می‌کنی. بیش از هزار بار به تو گفته‌ام که پس از مرگ بازگشتی نیست، لذا
از زندگی زودگذر لذت ببر و می‌بنوش.

۱۹. گیرم تو به ادراک معما نرسی در نکته زیرکان دانا نرسی
اینجا ز می لعل، بهشتی می‌ساز کاجا که بهشت است رسی یا نرسی
موضوع این رباعی انکار حشر و بهشت و توصیه به می‌نوشی است. می‌گوید:
به فرض اینکه بدانی زندگی چیست و هدفش چیست، مثل زیرکان دانا، تو معمأی
زندگی را می‌توانی حل کنی. چون رسیدن به بهشت در آتیه قطعی نیست؛ لذا
با باده‌پرستی همین جهان را در حق خود بهشت ساز.

۲۰. برگیر پیاله و سبو ای دلجوی خوش خوش به خرام گرد باغ و لبجوی
کاین چرخ بسی سروقدان گل روی صدبار پیاله کرد و صدبار سبوی
موضوع این رباعی همان می‌نوشی و خوشباشی و انکار حشر است. می‌گوید که
این چرخ چه بسا مردم سروقد و گل رو، یعنی خوبرویان را به خاک سپرده، و از
خاک آنها صدها مرتبه پیاله و سبو ساخته است. این عقیده خلاف عقیده مسلمانان
است؛ چنانکه قرآن حکیم می‌گوید: «و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا موت و نحیا و ما
یهلکنا الا الدھر و ما لهم بذلك من علم، ان هم الا یظنون». و (کافران) گفتند جز
زندگی دنیوی ما، هیچ نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر هلاک

نکند. آنان را بر آن دانش نیست و جز در پنداری نیستند. بعد توصیه کرده می‌گوید که پس از این زندگی زودگذر درخورانست که به می‌نوشی و خوشباشی بگذرانیم. این نکته قبلاً هم مورد بحث قرار گرفته است.

۲۱. در دهر چو آواز گل تازه دهند فرمای بتا که می به اندازه دهند
از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور فارغ بنشین کاین همه آواز دهند
موضوع این رباعی می‌نوشی و انکار حشر است. می‌گوید: هر گاه موسم گل و بهار می‌آید و هر چهار طرف سبزه می‌روید، برای اینکه از آن لذت ببریم، روی به می‌نوشی بیاوریم و بر اثر آن از فکر بهشت و دوزخ و حور و قصور که در قرآن خیلی از آن سخن به میان آمده است، فارغ شویم. این موضوع هم قبلاً مورد بحث قرار گرفته است.

۲۲. از جمله رفتگان این راه دراز بازآمده ای کوکه به ما گوید راز
زنهار در این سراچه آز و نیاز چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز
موضوع این رباعی انکار حشر و خوش عیشی است. می‌گوید: چون هیچ کس پس از رفتن از این جهان بازنیامده که به ما رازهای آن جهان را بگوید و تو نیز بازخواهی آمد، لذا در این جهان آز و نیاز هیچ چیز را بدون بهره‌برداری و استفاده از آن مگذار. این موضوع هم قبلاً بحث شده است.

۲۳. گر زانکه به دست آیدت از می دو منی می‌نوش به هر محفل و هر انجمنی
کان کس که جهان کرد فراغت دارد از سبالت چون تویی و ریش چومنی
موضوع این رباعی هم می‌نوشی و انکار حشر است.

۲۴. ماییم در این گنبد دیرینه اساس جوینده رخنه‌ای چو مور اند طاس
آگاه نه از منزل و امید و هراس سرگشته و چشم بسته چون گاو خراس
موضوع این رباعی سرگشتگی و حیرانی و ناآگاهی از منزل و امید و بیم است. می‌گوید: ما انسانها در این گنبد دیرینه اساس که حتماً عبارتست از آسمان، در تلاش رخنه‌ای هستیم؛ درست مثل موری که در تلاش رخنه‌ای در طاس

(کاسه مسی) است تا از آن بیرون رود... این عقیده مخالف قرآن است که می‌گوید: «ما تری فی خلق الرحمن من تفوت، فارجع البصر، هل تری من فطور. ثمّ ارجع البصر کرّتين ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیراً» - در آفرینش خدای رحمن هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی، پس بار دیگر نظر کن. آیا در آسمان شگافی می‌بینی. بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر. نگاه تو خسته و درمانده نزد تو باز خواهد گشت. بعد می‌گوید: در این گنبد دیرینه، مثل گاو و خر از منزل و مقصود و امید و بیم آگاهی نداشته و چشم بسته، حیران و سرگردان هستیم. این عقیده هم با قرآن هماهنگ نیست که آشکارا می‌گوید: «الی الله مرجعکم جمیعاً» - بازگشت همه شما به سوی خداست. «و ما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبدون» - جن و انسان را تنها برای خاطر بندگی خود آفریده‌ام. این مقصود زندگی است. سپس می‌گوید: «و یدعوننا رغباً و رهباً» - با بیم و امید ما را می‌خواندند. در حدیثشان مؤمن میان امید و بیم قرار داده شد. «المؤمن بین الخوف و الرجاء» - از سوی امید رحمت و از سوی دیگر بیم عذاب دارد. پس میان انسان و حیوان تفاوتیست آشکار.

۲۵. این چرخ فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از آن مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس ما چون صوریم کاندرا آن گردانیم

در این رباعی توسط مثالی وضع عالم و در آن موقف انسان را شرح داده است. می‌گوید: این چرخ فلک که ما در آن حیران و سرگردان هستیم، نوعی فانوس خیال است که در آن خورشید به منزله چراغ و کائنات به منزله فانوس و ما انسان؟ به منزله صور و اشکال، همواره در گردش هستیم. اینجا رابطه‌ای را که میان انسان

۱- ملک (۶۷)، آیه ۴-۳.

۲- مائده (۵)، آیه ۱۰۵.

۳- ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.

۴- انبیاء (۲۱)، آیه ۹۰.

و جهان قرار دارد، توسط مثال بالا توضیح داده، می‌گوید که ارزش انسان بیش از وجود خیالی و فرضی نیست... این عقیده مخالف قرآن است که می‌گوید: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم»^۱. آدمی را در نیکوتر اعتدالی بیافریدیم. «و لقد كرمنا بني آدم و حملناهم في البرّ و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»^۲ - ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتریشان دادیم. پس انسان به عنوان یک هستی خوب و زیبا و شریف و کریم و عصاره کاینات و سبب آن است که برای بندگی آفریده شده، منتها اینکه وجودش حقیقی نیست، بلکه ظلی و وهبی است.

۲۶. یک قطره آب بود و با دریا شد یک ذره خاک و با زمین یکجا شد آمدشدن تو اندرین عالم چیست؟ آمد مگسی پدید و ناپیدا شد موضوع این رباعی ناچیز بودن هستی انسان است. می‌گوید: قطره به دریا و ذره به خاک رفته شناخت خود را گم کرد و یکی شد. همچنین هستی انسان پس از مرگ در این جهان گم شده، شناخت خود را از دست می‌دهد و مثل این است که مگسی پدید آمد و بعد ناپدید شد، یعنی چیزی خیلی عادی و محقر است که آمد و رفتش حتی به ذکر نیرزد. این عقیده هم چنانکه گذشت خلاف قرآن است.

۲۷. در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم ز استاد چو راز جام جم بشنودم آن جام جهان‌نمای جم من بودم موضوع این رباعی ارزش هستی انسان است. می‌گوید: در تلاش جام جمشید سراسر جهان را روز و شب پیمودیم و هیچگاه ننشستیم و نیاسودیم، چون از استاد در این بابت پرسیدیم، گفت: جام جهان‌نما، همانا جام تو، یعنی هستی انسان است.

۱- تین (۹۵)، آیه ۴.

۲- بنی اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.

جام جهان بین یا جام جهان‌نما، بنابر داستانهای ایرانی جایی بود که جمشید همه جهان را در آن می‌دید. همین عقیده را حافظ به قرار زیر اظهار کرده است:

سالها دل در طب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
درباره هستی انسانی، دو رباعی قبل نوشته شده است و در این دو رباعی می‌توان به تضاد آشکار در بیانات خیام پی برد.

۲۸. هر راز که اندر دل دانا باشد باید که نهفته‌تر ز عنقا باشد
کاندر صدف از نهفتگی گردد در آن قطره که راز دل دریا باشد

موضوع این رباعی نگهداری راز است. تا وقتی که راز در دل دانا نهفته است، ارزش دارد؛ درست همانطور که قطره که برآستی راز دل دریاست، تا وقتی که در درون صدف نهفته شده است، در می‌باشد... این عقیده بر طبق قرآن است که می‌گوید: «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» - دوست همراز، جز همکیشان خود مگیرید.

۲۹. خورشید به گل نهفت می‌توانم و اسرار زمانه گفت می‌توانم
از بحر تفکّر برآورد خرد دُرّی که ز بیم سفت می‌توانم

موضوع رباعی نگهداری اسرار زمانه است. خورشید به گل نمی‌توان نهفت، همچنین اسرار زمانه، یعنی رازهای زندگی را که پس از تجربه‌های بسیار به دست می‌آید، نمی‌توان آن را فاش کرد. آن راز مثل دُرّی است که خرد، پس از غوطه‌خوردن در بحر تفکّر برمی‌آورد که از بیم ضایع شدن نمی‌توان آن را سفت. این عقیده بخل در تعلیم با قرآن حکیم هماهنگ نیست؛ زیرا یکی از صفات نبی(ص) را بیان می‌کند: «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» - و آنچه را که نمی‌دانستید به شما یاد دهد.

۱- آل عمران (۳)، آیه ۱۱۸.

۲- بقره (۲)، آیه ۱۵۱.

۳۰. آن را که به صحرای علل تاخته‌اند بی‌او همه کارها بپرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای درانداخته‌اند فردا همه آن بود که خود ساخته‌اند
موضوع این رباعی توجه به خداست. می‌گوید: کسانی که در پی علت و معلول در
جهان می‌روند و بدین بحث می‌پردازند. خدا را به کنار گذاشته، بدان مشغول
شده‌اند. امروز برای این بحث بهانه‌ای ساخته‌اند، اما فردای قیامت نتیجه این
مشغولی‌ها را به شکل ضایعه‌ای خواهند دید... این عقیده قریب‌تر به خیام به چشم
می‌رسد که گفته است: «و ائی اوصی کل من اعرفه من الحكماء بتقدیس ذالك الجناب
من الظلم و الشر» - و من به هر که از جمله حکما محسوب می‌کنم، توصیه
می‌نمایم که جناب باری تعالی را از ظلم و شر پاک نگهدارد^۱ و هم مطابق قرآن
حکیم است که گوید: «لاتلهکم اموالکم ولا اولادکم عن ذکرالله و من یفعل ذالك
فاولئک هم الخاسرون»^۲ - اموال و اولادتان شما را از ذکر خدا مشغول ندارد که هر
که چنین کند زیانکار است.

۳۱. ترکیب طباع چو به کام تو دمی است روشاد بزی اگرچه بر تو ستمی است
با اهل خرد باش که اصل تن تو گردی و نسیمی و شراری و نمی است
موضوع این رباعی خوشباشی و صحبت خردمندان است. می‌گوید چون ترکیب
اعضا برای دمی و فرصتی زودگذر است و این فرصت در برابر زندگی دنیا دقیقه‌ای
و گردی و شراری و نسیمی بیش نیست، پس باید آن را در شادی و در صحبت
خردمندان بگذاریم و هر چه بیشتر دانش به دست آریم... این عقیده کاملاً بر طبق
قرآن حکیم است که می‌گوید: «ولکم فی الارض مستقرٌ و متاعٌ الی حین»^۳ - و

۱- رساله کون مطبوعه، ص ۸۳

۲- منافقون (۶۳)، آیه ۹.

۳- بقره (۲)، آیه ۳۶.

قرارگاه و جای برخورداری شما تا زمانی در زمین باشد. «و قل ربّ زدنی علماً»^۱
- بگو ای پروردگار من به علم من بیفزای.

۳۲. آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی معذوری اگر در طلبش می‌کوشی
باقی همه رایگان نیرزد، هشدار تا عمر گرانبمایه بدان نفروشی
موضوع این رباعی قناعت و سیرچشمی، یعنی دنیا به قدر کفاف است. می‌گوید:
اگر در طلب روزی آن قدر که به تأمین نیازهای اساسی بستگی دارد، می‌کوشی
معذور هستی؛ اما دنیا آن قدر نمی‌ارزد که در پی افزون طلبی تلاشهای خود را
ادامه دهی؛ حتی اگر چیزی رایگان به دست آید، آن هم نیرزد؛ لذا با هوش‌باش که
عمر عزیز و گرانبمایه خود را به عوض آن نفروشی، یعنی در گردآوری مال
نگذاری... این عقیده خیلی مهم است که خیام اظهار داشته است و با قرآن و
حدیث کاملاً هماهنگ است که می‌گوید: «و ابتغوا من فضل الله»^۲ - و رزق خدا را
طلب کنید. «کلوا واشربوا و لا تسرفوا اِنَّه لا یحبّ المسرفین»^۳ - بخورید و بیاشامید ولی
اسراف نکنید که خدا اسراف‌کاران را دوست نمی‌دارد و اسراف عبارتست از،
تجاوزکردن از حد که مشتمل است بر حرام خوردن و بیش از نیاز خوردن یا بدون
اشتها خوردن یا آنقدر خوردن که موجب زیان تندرستی باشد.

۳۳. بر چشم تو عالم ارچه می‌آریند مگرای بدان که عاقلان نگریند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند بر بای نصیب خویش کت بر بایند
موضوع این رباعی عدم گرایش به جهان و قناعت به نصیب خویش است. می‌گوید:
جهان هر چند که آراسته به چشم تو گذارده شود، مثل خردمندان گرایش خود را
بدان نشان مده. بعد توصیه می‌کند تا تنها نصیب خویش از دنیا به دست‌آر و بدان

۱- طه (۲۰)، آیه ۱۱۴.

۲- جمعه (۶۲)، آیه ۱۰.

۳- اعراف (۷)، آیه ۳۱.



قناعت کن؛ زیرا روزی از این جهان چشم‌خواهی بریست... عقیده‌ایست که کاملاً با قرآن حکیم مطابق است: «لَا تَغُرَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» - زندگی دنیا فریبتان ندهد. «وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا» - بهره‌ خویش را از دنیا فراموش مکن.

۳۴. هر ذره که بر روی زمینی بوده است خورشید رخی زهره جبینی بوده است
گردد از رخ نازنین بآزرم فشان کانه‌م رخ خوب نازنینی بوده است
موضوع این رباعی حسن و زیبایی هر چیز است. می‌گوید: هر چیزی که بر روی زمین یافته می‌شود، مثل خورشید تابنده و مانند زهره دلکش است، لذا گردی که بر رخ نازنین اندوهگین است، آن را دورکن که آن هم رخ زیبایی بوده است... این عقیده هم کاملاً مطابق قرآن حکیم است که می‌گوید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» - آنکه هر چه را آفرید به نیکوترین وجه آفرید.

۳۵. چون روزی و عمر بیش و کم و نتوان کرد دل را به چنین غصه دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رأی من و تست از موم به دست خویش هم نتوان کرد
موضوع این رباعی عدم خوردن غم برای روزی و عمر است. می‌گوید: روزی و عمر هر کس در تقدیر نوشته شده که در آن بیشی و کمی راه نخواهد یافت. پس برای روزی و عمر خود غم‌خوردن حاصل و سودی ندارد؛ زیرا ما هیچگونه اختیار نداریم. این عقیده با قرآن مطابق است که می‌گوید: «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» - پروردگار تو رزق هر کس را که بخواهد گشایش می‌دهد یا تنگ می‌گیرد. «وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

۱- لقمان (۳۱)، آیه ۳۳.

۲- قصص (۲۸)، آیه ۷۷.

۳- سجده (۳۲)، ۷.

۴- بنی اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ۳۰.

۵- فاطر (۳۵)، آیه ۱۱.

و عمر هیچ سالخورده به درازا نکشد و از عمر کسی کاسته نگردد، جز آنکه در کتاب نوشته شده است.

۳۶. از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن فردا که نیامده است فریاد مکن
برنامده و گذشته بنیاد مکن حالی خوش‌باش و عمر برباد مکن
موضوع این رباعی فلسفهٔ اپیکور است. می‌گوید: در پی دی که گذشته و فردا که
هنوز نیامده مرو و حال را غنیمت شمرده از آن لطف و لذت ببر... این عقیده
مطابق با قرآن حکیم نیست که می‌گوید: «اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان
عاقبة الذین من قبلهم» - آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا بنگرند که عاقبت پیشینیان
چگونه بوده است. «ولتنظر نفسٌ ما قدّمت لغدّ» - هر کس باید بنگرد برای فردایش
چه فرستاده است. پس از اینجا یاد گذشته برای درس گرفتن و فکر آتیه برای
ذخیره کردن کارهای شایسته مطلوب است.

از میان این ۳۶ رباعی. یازده رباعی به موضوع زندگی و مرگ بستگی دارد که همه
ما مشاهده می‌کنیم و نکته‌ای درخور اعتنا نیست. سیزده رباعی به انکار حشر و جنت و
دوزخ و حور و قصور و بیم و امید و می‌نوشی و معشوق‌پرستی و چنگ‌نوازی بستگی
دارد که هر یکی از آنها از دیدگاه اسلام ناروا و حرام است، اما اروپاییان و هم‌نویان
آنها، آن را مورد ستایش و تمجید فراوان قرار دادند و ترجمهٔ انگلیسی آن، موجب قبول
عام و شهرت دوام خیام در سراسر جهان شد. سه رباعی به ارزش انسان و بی‌ارزشی او
بستگی دارد که نشان دهنده تضاد بیانی اوست. دوتا هم به نگهداری راز و اسرار زمانه
بستگی دارد؛ یکی به توجه به خدا و یکی به ارزش صحبت خردمندان و دوتا به قناعت

۱- فاطر (۳۵)، آیه ۴۴.

۲- حشر (۵۹)، آیه ۱۸.



بر روزی کفاف و یکی به زیبایی آفریده‌های خدا بستگی دارد. این چهار نوع رباعیات واقعاً از دیدگاه اسلام درخور اعتناست.

با درنظر داشتن سیمای واقعی خیام که در آغاز ذکر شد، می‌توان به آسانی حدس زد که کدام یک از این سی و شش رباعی واقعاً به خیام بستگی دارد. آقای علی دشتی تبصره‌کنان می‌نویسد:

”از سیر در این ۳۶ رباعی می‌توان تصوّر کرد که معمّای مرگ و زندگی محور اندیشه شاعرانه خیام بوده و سایر مطالب، مانند: حدوث و قدم عالم یا عدم تناهی ابعاد زمانی و مکانی و غیره، از آن منشعب گشته و بالاخره منجر شده است به مطلبی که بسیاری را به اشتباه انداخته و خیام را اپیکوری گفته‌اند و آن تمتع از این حالت زودگذری است که زندگی نام دارد“.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سلیمان ندوی، سید: خیام، چاپ معارف اعظم‌گره، ۱۹۳۲ م.
۳. علی دشتی: دمی با خیام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش.

* * *

۱- علی دشتی: دمی با خیام، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۱۷۶.

پرتوی عشق در کلام مولانا

محمد عابد حسین*

هر چه گویم عشق از آن والاترست عشق را خود صد زبان دیگراست
مولانا جلال‌الدین محمد، بیش از ۶۸ سال در این جهان زندگی نکرد و تا چهل سالگی به شعر گفتن لب نگشود، بلکه وجهه دینی و علمی او بر شور و شوقش می‌چربید، و حوزه وعظ و تدریس او رونقی داشت. روزی «شمس تبریز» که به علت جهانگردیهای خویش، «شمس پرنده» خوانده می‌شد، در سال ۶۳۸ هجری توجه مولانا را از استغراق در بحث و درس به استمرار در ذوق و کشف کشانید و حقیقت قیل و قال مدرسه را بر وی نمایان کرد. در چهل سالگی تجلی آفتاب این درویش شوریده، چنان آتش عشق در وجود مولانا زد و دریای شوق و شور او را به تلاطم آورد که مولانا مسند تدریس و فتوی را وداع گفت و به سماع و رقص و وجد پرداخت و شعرگفتن آغاز کرد.^۱ با اینکه همه خاندانش عالمان دین بودند، درس معلم عشق، مولانا

*- استادیار فارسی دانشگاه پتنا، بهار.

۱- بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمد حسن فروزانفر: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا

جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۸۰.

را چنان ساخت که زبانهای درونش به جز سرّ نهانی دیگر تاب گفتن نداشت. و در این باب چنان پیشرفت که می‌توان وی را یکی از پرکارترین شاعران سدهٔ هفتم هجری محسوب کرد.^۱

آثار مولانا شامل نظم و نثر است. نثر او اغلب تقریر و املا است، به جز نامه‌هایی که بیشتر به خط وی بوده، آنچه از املا و تقریر باقی‌مانده است؛ یکی «فیه ما فیه» و دیگری «مجالس سبعة» است. «فیه ما فیه» مجموعهٔ نکاتی است که مولانا در مجالس خویش شرح داده است. این همهٔ مقالات، کیفیات عرفانی و اخلاقی را ابراز می‌نماید. اما «مجالس سبعة» نمونهٔ اندیشه‌های مولانا است که پیش از ظهور شمس تبریزی بر منبر بیان کرده است. این مجالس در تحقیق سرگذشت روحانی مولانا خیلی اهمیت دارد و آنچه به شعر باقی‌مانده است؛ شامل: مثنویات، غزلیات و رباعیات می‌باشد که بیشتر آنها در حال جذب و وجد و سرمستی و بی‌خودی پدیدآمده و این اشعاری که مستقیماً از جان آفرین وی تراوش کرده است و آینه‌دار تراوشها و تمایلات مولانا می‌باشد.^۲ در چنین حالت گوینده از تصنع آزاد می‌شود و هر چه می‌خواهد دل تنگش می‌گوید:

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود آیینہ غماز نبود چون بود^۳
مولانا نه فیلسوف است نه شاعر، هم فلسفه را تحقیر می‌کند و هم بر فلسفه می‌نازد. چنانکه قافیه‌اندیشی را عبث می‌شمارد و از دست مفتعلن مفتعلن نیز شکایت می‌کند. با این همه، شور عشق، او را هم فلسفی کرده است.^۴ شعر می‌گوید و در آن

۱- بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمد حسن فروزانفر: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۴۹.

۲- همان، ص ۱۵۲.

۳- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۳.

۴- زرّین کوب، دکتر عبدالحسین: با کاروان حله، ص ۱۹۶.

اندیشه‌های فلسفی، خود را با شیوه‌های فکر و بیان خاص، استدلال می‌کند و در آن طوفانِ اندیشه، وجود خود را فروگرفته است و نمی‌گذارد که خویشتن را به دست وزن و قافیه بسپارد. خودش آن پیش می‌رود و وزن و قافیه را هم به دنیال خویش می‌کشد و بدین سبب در اشعار مولانا روح خیلی زیاد از عقل جلوه دارد. این اندیشه از استغراق او در وجود حق حکایت دارد. همین استغراق است که وجود او را از عشق خالق و مخلوق پُر و در دریای وحدت غرق می‌کند. این فکر وحدت نزد وی مانند فکر «ابن عربی» نظری نیست، بلکه امری ذوقی و شهودی خاص مولانا است. آنچه وی بیان می‌کند احساس و کشف اتحاد و اتصال انسان با همه کاینات است که در طی آن عارف جز وجود حق چیزی نمی‌بیند. این حجابات وحدت و کثرت را از بین می‌برد و مثل یک آهن تفته که جز آتش نام دیگر ندارد، وی نیز عین حق می‌شود و از هستی او نشانی باقی نمی‌ماند. بدینگونه، هر چند از راه کشف و شهود به فکر وحدت می‌رسد، اما وحدت او چنان نیست که فاصله بین انسان و خدا را پُرکند، و از اینجاست که راه وی از ابن عربی جدا می‌شود. مولانا آن کسی را مرد کامل می‌داند که جامع صورت و معنی باشد و به شریعت که وسیله تهذیب و ریاضت نفس است، اهمیت خاص می‌دهد و می‌گوید که از راه تمسک به شریعت و سیر در طریقت، نیل به حقیقت حاصل آید که همان هدف اصلی است. با این همه جوهر شریعت و طریقت را از عشق عبارت می‌کند و محبت را که سبب تزکیه و تربیت دل است، مؤثرترین عامل در تهذیب نفس می‌شمارد. اما این عشق که در واقع دواي جمله علت‌های ماست و بدون این داروی عشق، علت بشریت از بین نمی‌رود، زاده اصلی معشوق می‌داند:

شاد باش ای عشق پرسودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما^۱

*

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۴.

ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست^۱
 مولانا مسایل عشق را به مذاق اهل معرفت بررسی می‌کند. چنانچه می‌بینیم عشق
 در کلام مولانا از چند جهت مورد بحث قرار می‌گیرد. اولاً نظر وی درباره عشق، ثانیاً
 مراتب عقل و عشق و ثالثاً صفات و حالات عشق.
 درباره عشق صوفیان بسیار سخن دارد، که احصای آن مطالب در این صفحات
 محدود ممکن نیست:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای^۲
 شیخ مینا می‌فرماید که عشق از عشقه مأخوذ است و آن گیاهی است که بر تنه هر
 درختی که می‌پیچد آن را خشک سازد و خود آن تر و تازه می‌باشد. پس عشق بر هر
 تنی که درآید غیرمحبوب را خشک کند و محوگرداند و آن تن را ضعیف می‌سازد و دل
 و روح را منور می‌گرداند.
 امام جعفر صادق^(ع) می‌فرماید:
 ”عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود“^۳.
 عطار می‌گوید: ”عشق دولتخانه دو جهان است“^۴.
 مولانا گوید:

هر چه گویم عشق ازان والاترست عشق را خود صد زبان دیگرست
 عشق شنگ بی‌قرار بی‌سکون چون درآرد کل تن را در جنون^۵

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۲.

۲- همان، دفتر اول، ص ۲.

۳- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: تذکرة الاولیا، ص ۱۱.

۴- همان، ص چهارده.

۵- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۴۵.

عشق بر دو گونه است: یکی مجازی و دیگری حقیقی. عشق مجازی عبارت است از عشق صوری. مولانا عقیده دارد که عشق مجازی گذرگاه عشق حقیقی است؛ چنانکه گفته‌اند «المجاز قنطرة الحقیقة»^۱. اما عاشق حقیقی نباید در راه عشق مجازی متوقف شود. جهد باید کرد تا از صورتهای بی‌جان بگذرد و به معنا برسد:

عاشق تصویر و وهم و خویشتن کی بود از عاشقان ذوالمنن^۱
عاشق آن وهم اگر صادق بود آن مجازش تا حقیقت می‌کشد

عشق مجازی مانند یک خدنگ است؛ چنانکه یک مرد مجاهد برای تمرین به پسر خودش می‌دهد تا بدین وسیله مهارت بیابد و استاد فن بشود، تا وقتی که معرکه‌ای درپیش آید، شمشیر اصلی برای غزا در دست گیرد تا به مقصود برسد. مولانا همه جا عشق صوری را نکوهش می‌کند و او را ناپایدار می‌داند. می‌گوید که اصل عشق، نام است طلب دایم و تپش ناتمام را. هر آن عشقی که با وصال یار آتش آن سرد می‌شود، در حقیقت عشق نیست، بلکه آن هوس است که به عشق هیچ تعلق ندارد؛ چنانکه در حکایت «زرگر و کنیزک» می‌یابیم. وقتی که زرگر زیبا روی با خوردن آن شربت که طبیب الهی می‌سازد، زرد رو و ناخوش می‌گردد و بدین سبب در دل کنیزک اندک اندک مهر زرگر سرد می‌شود و به پایان می‌رسد. از اینجا کشف می‌شود که عشق مجازی اصل نیست:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود^۲

*

عشق بر مرده نباشد پایدار عشق را بر حی جان افزای دار^۳

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۴۱.

۲- همان، دفتر اول، ص ۳.

۳- همان، دفتر پنجم، ص ۹۷۰.

همین طور در حکایت یوسف^(ع) و زلیخا می بینیم که زلیخا سالها به یوسف^(ع) عشق ورزید تا روزی که دل از وی برگرفت و قدم در راه عشق خدا گذارد:

عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سالها شد آخر آن عشق خدا می کرد بر یوسف قفا^۱

مولانا می گوید که عشق ورزی با معشوقی شاید که پایدار باشد، ورنه عشق با معشوق ناپایدار هیچ بر ندهد، سپس توصیه می کند که:

ز آنکه عشق مردگان پاینده نیست چونکه مرده سوی ما آینده نیست
عشق آن زنده گزین کو باقی است و از شراب جان فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه تر^۲

پرسش این است که چگونه می توان این حقیقت را کشف کرد و به معرفت آن رسید؟ مولانا می گوید که ورود به حیطه حقیقت، تنها از طریق معرفت شهودی ممکن است، و این کار آنگاه نتیجه بخش می شود که ذهن ما از حوزه های هستی شناختی و دنیای مادی می گذرد. مولانا از سر تأمل پاسخ می دهد که عاشق اگر صادق و از شوایب پاک باشد، در آن لحظه معشوق بر او عاشق می شود و در نهایت کمال به اتحاد می رسد، اما این کار بدون توفیق الهی صورت نمی بندد:

این از عنایتها شمر کز کوی عشق آمد حذر
عشق مجازی را گذر بر عشق حق ست انتها^۳

نکته ای دیگر در برخورد عقل و عشق

بیشتر شاعران بزرگ، مانند: عطار و سنایی و رومی و عرافی، این موضوع را مورد بحث قرار داده اند. می گویند که انسان دارای دو نوع قابلیت است: یکی مشترک با دیگر

۱- مولانا رومی، جلال الدین: کلیات شمس تبریزی، ص ۶۵.

۲- مولانا رومی، جلال الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۳.

۳- مولانا رومی، جلال الدین: کلیات شمس تبریزی، ص ۶۴.

موجودات، و دیگری قابلیت خاص انسان است؛ چنانکه خدای متعال می‌فرماید: «انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان، انه كان ظلوماً جهولاً»^۱ نجم‌الدین کبریٰ این قابلیت را فیض مستقیم می‌خواند. او معتقد است که انسان مطلقاً به پذیرفتن این فیض مستعد است، ولی سعادت آن، همه کس را نداده‌اند، به خلاف نور عقل که هر انسان از آن فیض برخوردار است، ولی به یاری نور عقل نمی‌توان بشناخت و معرفت حق تعالی رسید. مولانا گوید:

عقل تو دستور و مغلوب هوی‌ست در وجودت رهزن راه خداست^۲
 عقل دو عقل‌ست اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی
 عقل تو افزون شود بر دیگران لیک تو باشی ز حفظ آن گران
 عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود^۳
 عارفان می‌گویند عقل بر دوگونه است: یکی عقل جزوی که حوزه عملش عالم محسوس است و این مجابی است که سالک را از سیر الی الله باز می‌دارد:
 آزمودم عقل دوراندیش را بعد ازین دیوانه سازم خویش را^۴
 دومی عقل کلی است که از عالم محسوس جداست و در اصلاح سالکان همان مرتبه وحدت است و سیر الی الله خاص کسانی است که در آتش عشق خداوندی فنا شده‌اند، هر کجا که آتش عشق پرتو می‌افکند، عقل از آنجا رخت برمی‌بندد:
 عاشق از حق چون غذا یابد رحیق عقل آنجا گم شود گم ای رفیق^۵

*

۱- سورة الاحزاب (۳۳)، آیه ۷۲.

۲- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۶۸۴.

۳- همان، دفتر چهارم، ص ۷۲۰.

۴- همان، دفتر دوم، ص ۳۰۹.

۵- همان، دفتر اول، ص ۱۰۱.

عقل سایه حق بود، حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب^۱

*

پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم^۲

*

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را سازای سلطان وزیر^۳

*

عقل جزوی گاه چیره‌گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون^۴

چنانکه اشاره شد؛ عقل، شامل عقل جزوی و عقل کلی می‌باشد. عقل جزوی به عالم محسوس تعلق دارد و پیوسته در بدن عنصری است که با محسوسات آمیختگی دارد و کیفیت و کمیت اشیا را درک می‌کند. فلاسفه همین عقل را مورد نظر قرار داده‌اند و می‌گویند که به کمک عقل جزوی و استدلالهای منطقی حقیقت حاصل بشود. فلاسفه مدعی‌اند که از امر معلوم به امر نامعلوم و از معلول به علت می‌رسند و این همه را بیاری استدلالهای منطقی به انجام می‌رساند. این همه عقیده‌ها از فلاسفه ارسطویی است که مولانا با نیشخند اینها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید که برپای چوبین گام برمی‌دارند:

صد هزاران اهل تقلید و نشان افکندشان نیم و همی در گمان

که به ظن تقلید و استدلالشان قایمست و جمله پر و بالشان

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۵

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۷۲۷.

۲- همان، دفتر سوم، ص ۶۱۵.

۳- همان، دفتر چهارم، ص ۶۸۴.

۴- همان، دفتر سوم، ص ۴۳۷.

۵- همان، دفتر اول، ص ۱۰۸.

و این قوه ادراکی نزد مولانا نازل‌ترین بخش شناخت است؛ زیرا که عقل جزوی همواره در سطح اشیا حرکت می‌کند و به اعیان اشیا راه نمی‌تواند برد. نتیجتاً معرفتی که از عقل جزوی حاصل می‌شود، ناقص می‌باشد. ابویعقوب سجستانی نظریه پرداز مشهور تصوف در این معنی می‌گوید:

”جوهرها، عناصر، بدنهای عنصری، صور و خصلتهای جسمانی، یکسره حجابهای حق‌اند.“

مولانا عقیده دارد که جسم نخستین حجاب است که جوهر هستی را می‌پوشاند و روح را از نایل شدن به حقیقت جوهر هستی باز می‌دارد. بدین صورت جسم زندان روح است و معرفت حق در این اسارت جسمانی امری محال است. لذا مولانا توصیه می‌کند که از حد جسم و بدن عنصری فراتر باید رفت و این امر ممکن نیست مگر با ناچیزشمردن و تکفیر آن. آدمی در اسارت جسمانی خویش دنیای محسوس را اعتبار می‌نهد و «واقعیت پنهان» هستی را در این عالم عنصری می‌جوید. او برای دستیابی این امر به تعلقات جهان محسوس دل می‌بندد و تنوعات رامش، جسم و حواس او را به بهره‌جویی از آنها می‌کشانند. نتیجتاً در لذات دنیوی غوطه می‌خورد و از تأمل در باب این «واقعیت پنهان» در غفلت می‌افتد و عقل جزوی در همراهی نفس اماره راه خود را گم می‌کند:

کفر و فرعون‌ی هر گبر بعید جمله از نقصان عقل آمد پدید
عقل کو مغلوب نفس، او نفس شد مشتری مات زحل شد نحس شد^۱

نقد مولانا از عقل جزوی و تأملات وی در این باب قابل توجیه است. وی پیش از آن که به نظریه‌های عرفانی خویش بپردازد و تأملات بسیار ژرفش را در این حوزه سامان بخشد، سالها به آموزش اصول حکمت و چون و چراهای متافیزیک اسلامی

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۷۲.

پرداخته بود.^۱ با این همه عقل جزوی و متعلقات آن را در پیرایه تمثیل مورد انتقاد قرار می‌دهد. هر تمثیلی بیان همان یک امر واحد است که در صورتهای گوناگون ارایه فرموده است. مثلاً گروهی از آدمها که گاهی فیل ندیده‌اند، به خانه‌ای می‌روند که فیل آنجا وجود دارد. خانه تاریک است و امکان مشاهده فیل ناممکن. هر کس برای دریافت حقیقت، داخل خانه تاریک می‌شود. کسی دست به خرطوم حیوان می‌رساند و می‌گوید که فیل چون ناودان است. دیگری دست به گوش حیوان می‌مالد و می‌گوید که فیل مانند بادبزن است. سومی دست بر پشت آن می‌نهد و حیوان را یک تختی می‌یابد. همین طور هر کس عضوی از فیل را می‌یابد و بنابر ادراک خاص خویش فیل را به چیزی تشبیه می‌دهد. مولانا گوید:

همچنین هر یک به جزوی می‌رسید فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف^۲
برابر این هر یک نظری می‌دهد؛ زیرا که «نظرگه» هر یکی با دیگری متفاوت است.
سپس مولانا اندرز می‌دهد:

در کف هر یک اگر شمع بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی^۳
یعنی اگر هر یکی از این جستجوگرهای فیل، در دستشان شمع داشتند، همه یک چیز را می‌دیدند و «امر واحد» را می‌شناختند و هیچ گونه اختلاف و تعارض در این باب روی نمی‌داد. مبرهن است که «حس» و عقل جزوی فقط می‌توانند معرفتی محدود و سطحی به انسان بدهد. لذا عشقی که در حوزه ادراک عقل جزوی درآید، عشق نیست،

۱- بدیع خراسانی، بدیع الزمان محمد حسن فروزانفر: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا

جلال الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۸۰.

۲- مولانا رومی، جلال الدین: مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۲۱۲.

۳- همان، دفتر سوم، ص ۲۱۲.

بلکه رشته‌ای است که عقل جزوی را با عالم محسوس پیوند می‌دهد، و علماً و حکماً اتفاق نظر دارند که حق تعالی معقول هیچ عاقل نیست.

اما عقل کلی آن قوه ادراکی است که به درون هستی راه می‌جوید و به تأمل در صور نوعیه می‌پردازد. انسان باید که از قیدهای حجابی که در درون خودش وجود دارد، خویشتن را بیرون آرد. این حجابها دیگر چیزی نیست، مگر همان تیرگی ماهیت جسمانی آدم؛ یعنی روح حیوانی آدم که عبارت از نفس اماره می‌باشد و بر نفس مطمئنه سلطه دارد؛ نفس مطمئنه نام دیگری است برای روح انسانی. نفس مطمئنه مانند خورشیدی است که تیرگی و حجابهای شب حساسیت را از میان برمی‌دارد و هنگامی که پرتو می‌افشاند، شعاعهای نورش جوهر اشیا را پدیدار می‌سازد. بدین ترتیب روح انسانی خویشتن را در عالم کل می‌یابد:

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود^۱

نفس مطمئنه به عقل کل پیوسته است و این عقل کل است که به ما امکان می‌دهد که به حقیقت نزدیک شویم. در این جریان عقل کل می‌کوشد تا به شناخت هستی نایل آید. انسانی که مقهور روح حیوانی و اختیار معرفتش در دست عقل جزوی است، به جز درک محسوسات نصیبی ندارد. اما همین انسان بعد از آن که به کمک خدای متعال از راه زهد و ریاضت بر جسم و قوای آن چیره می‌شود و حواس را فرمانبردار خویش می‌سازد، بر نفس اماره غلبه می‌کند. آنگاه نفس مطمئنه روی به سوی «احد» می‌کند و از باطل آدمی جوهر نورانیش را روشن و حقیقت پنهانی را پدیدار می‌کند. اما این راه پُرخطر را پیمودن آسان نیست، مگر تحت نظر صاحب ولایتی که «قطب» یا «پیر» خوانده می‌شود. مرشد کامل نخست به تزکیه نفس مرید قیام می‌کند، سپس به راه حقیقت راهنما می‌شود، تا مرید نور معرفت را دریابد. به هر حال آدمی اگر

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۱۱.

از عطیه عقل کل برخوردار باشد و بر راهی مستقیم گام می‌دارد، در عالم عقول نفوذ می‌کند. به این ترتیب عقل کل انسان کامل را در دریای وحدت فنا می‌کند و این نیستی و فنا، وی را به معشوق می‌رساند. هنگامی که عاشق در دریای وصال معشوق قدم می‌نهد و پروانه‌وار، نقد هستی خود را در نور جلال معشوق گم می‌کند و هستی معشوق از خفای «کنت کنزاً مخفیا» بیرون می‌آید، آن وقت از عاشق جز نام باقی نمی‌ماند و با دو عالم بیگانه می‌شود، هستی مجازی خودش را از دست می‌دهد و در حالت مستی و بی‌خودی در رقص می‌آید. اینجاست که عقل سرگشته و حیران می‌ماند:

با دو عالم عشق را بیگانگی است و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است^۱
و این حقیقت است، جایی که عشق فرودآید، محل عقل نیست و آنجا که عشق
خیمه زند بارگاه عقل نیست. مولانا گوید:

دور بادا عاقلان از عاشقان دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو «راه نیست» و درآید عاشقی «صد مرحبا»^۲

در یک غزل این عنوان را روشن‌تر مطرح نموده است:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرونی راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل گوید پا منه کاندرا فنا جز خار نیست
عشق گوید عقل را کاندرا توست آن خارها^۳

مولانا می‌گوید که تنها محبت است که همه خارهای این وادی را به گلشن مبدل می‌کند و دردها را دارو می‌بخشد؛ زیرا که محبت اصل سرمایه حیات است:

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۶۱۵.

۲- مولانا رومی، جلال‌الدین: کلیات شمس تبریزی، ص ۱۱۲.

۳- همان، ص ۱۰۰.

از محبت تلخها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود
 از محبت دردها صافی شود از محبت دردها شافی شود
 از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود
 از محبت دار تختی می‌شود وز محبت بار بختی می‌شود
 از محبت سجن گلشن می‌شود وز محبت روضه گلخن می‌شود
 از محبت نار نوری می‌شود وز محبت دیو حوری می‌شود^۱

و در این زمینه بسیار سخن است که خوانندگان را دعوت به بررسی می‌کند. جنبهٔ سوّم در بیان صفات و حالات عشق است. در این باب می‌بینیم که کلام مولانا به مصداق «یدرک ولایوصف» است. شور و عشقی که در کلام مولانا موج می‌زند، از حدّ بیان بیرون است. حتماً یک شور درونی می‌یابد و غوغای هیجانی برمی‌انگیزد. مثنوی مولوی در واقع یک سرگذشت روحانی است که از بیان «نی» آغاز می‌شود و هیچ جا به پایان نمی‌رسد. یک حکایت که دروی بیان می‌شود، حکایت دیگر را در دنباله می‌یابد و بدینگونه این قصهٔ ناتمام تا پایان کتاب به آخر نمی‌رسد. مثل سیل می‌خروشد و هرگونه اندیشه‌ای را در مسیر خویش به همراه می‌آورد و در این حال کلام وی بلند، پُرشور و آسمانی می‌شود و رنگ و حال دیگر می‌گیرد. این نیرو تا به جایی است که هر گاه جان عاشق دم برآرد، آتش در عالم می‌افتد و جهان را برهم می‌زند، آسمان می‌شکافد، شوری در عالم بپا می‌گردد، کون و مکان درهم می‌ریزد، نی از جدایی‌ها حکایت می‌کند، بلبل سر شاخ گل نغمهٔ سرمدی عشق می‌خواند و در این عالم وارفتگی به سوی معشوق می‌رود که زمان وصالش طولانی و روزگار فراقش دور است. آنجا در حسن و جمال او حیران می‌گردد و شادان و فرحان اندر بحر بی‌پایان او غوطه می‌خورد، تا در عشق وی سامان می‌یابد - در دل عاشق جز عشق خداوندی

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر دوّم، ص ۲۷۱.



چیزی نمی‌ماند. رنگ و بوی این جهان در نزد وی هیچ است، عاشق از افسانه‌های دنیا بیزار است. هیچیک از این چیزها در دل وی جای ندارد:

عاشق آنم که هر آن، آن اوست عقل و جان جاندار یک مرجان اوست^۱
مولانا می‌گوید که جان در مکتب عشق ادب می‌آموزد و روح در پرتوی تعلیم
عشق از کشاکش حرص و طمع باز می‌ماند و به عالمی می‌رسد که بیرون از افلاک و
فارغ از کار دیگران می‌باشد. این جهان، یک جهان بی‌نیازی و بلند نظری است. عالمی
است برتر و بالاتر از همه چیزها:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
هر کرا جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق پر سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما^۲
روح انسانی برای وصل به سرچشمه خود بی‌تاب و مضطرب است و این اضطراب
را صوفیان عشق می‌گویند. در این عشق انسان «عاشق» و ذات خداوندی «معشوق»
است. صوفیان کامل این عشق را در پیراهن مجاز بیان کرده‌اند:

خوشر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران^۳
مولانا عقیده دارد که روح انسانی قبل از آمدن به این پیکر، جزو روح مطلق بود و
جز وصال و معرفت خداوندی کاری نداشت. از وقتی که در عالم آب و گل آمده و
مقید پیکر انسانی شده، برای بازگشت به وطن اصلی خویش بی‌تابانه فریاد می‌زند:
بشنو از نی چون حکایت می‌کند و از جداییها شکایت می‌کند^۴

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۵۷۶.

۲- همان، دفتر اول، ص ۴.

۳- همان، دفتر اول، ص ۹.

۴- همان، دفتر اول، ص ۳.

مولانا روح را به «نی» تعبیر کرده است که ناله‌اش چون به گوش مرد و زن می‌رسد آنها را هم به گریه می‌آورد:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند^۱ از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^۱
مولانا می‌گوید که روح پیش از این اسارت جسمانی، از اعضا و جوارح بی‌نیاز بود.
همچو آفتابی که شعاعش گرچه بی‌شمار، ولی در حقیقت نور واحد است و همچو آب
زال که قطره‌هایش گرچه بسیار، ولی در حقیقت آب واحد است:

یک گهر بودیم همچو آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب^۲
مولانا توصیه می‌کند که از آرایش دنیوی و زنگار مادی روح را مصون باید داشت.
تا نور معرفت الهی در وی منعکس بشود:

آیینۀ کز زنگ آرایش جداست^۳ پُرشعاع نور خورشید خداست^۳
البته زبان عشق یک زبان جهانی است. هر کس بدان زبان مأنوس است. هنگامی که
شاعر از عالم اعتیادی درمی‌گذرد و به دنیای شیفتگی می‌رسد، کلام وی چون نوای
موسیقی دلپذیر به گوش جان انسانیت، از هر ملت و قومی که باشند، می‌رسد؛ ولی این
چنین عشق، بی‌نیاز از شرح و بیان است و نمی‌تواند اندر بیان بگنجد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن^۴
این شاعر بزرگ و عارف بلند پایه‌ما، آن قدر در عشق الهی مجذوب است و آن
درجه از این فیض ربانی کسب لذت می‌کند که تاب بیان ندارد و خودش این چنین
عاشقانی را تبریک می‌گوید و سزاوار صد آفرین می‌شمارد:

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۳.

۲- همان، دفتر اول، ص ۱۶.

۳- همان.

۴- همان، دفتر اول، ص ۸.

عاشق شده ای دل سودات مبارکباد از جا و مکان رستی آنجات مبارکباد^۱
 بدینگونه می‌بینیم که جهان مولانا، یک جهان علوی است که جهان روح است.
 عشقش، عشق حقیقی است، بر همه چیز عاشق است. می‌گوید که:
 عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست مسلک و مذهبش محبت و آشتی‌ست
 در عالم وجود جز عشق چیزی نمی‌بیند:
 آتش عشق‌ست کاندلر نی فتاد جوشش عشق‌ست کاندلر می فتاد^۲
 و مولانا در حق عاشقان چنین دعا می‌کند:
 نه فلک مر عاشقان را بنده باد دولت این عاشقان پاینده باد
 بوستان عاشقان سرسبز باد آفتاب عاشقان تابنده باد
 تا قیامت ساقی باقی عشق جام بر کف سوی ما آینده باد
 بلبل دل تا ابد سرمست باد طوطی جان هم شکر خاینده باد
 شیوه عاشق فریبیهای یار کم مباد و هر دم افزاینده باد^۳
 می‌بینیم که سراسر کلام مولانا گنجینه عشق است که همه اندیشه‌های خود را
 به حقیقت گنجانیده است. طبیعت را جلوه‌گاه خدا می‌بیند و حتی گاه جز خدا هیچ چیز
 دیگر در سراسر کایناب نمی‌بیند و مدام در امواج فروغ وحدت خودش را غرق می‌دارد.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمد حسن فروزانفر: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، کتابفروشی زوار، تهران، چاپ دوم ۱۳۳۳ ه.ش.

۱- مولانا رومی، جلال‌الدین: کلیات شمس تبریزی، ص ۲۴۸.

۲- مولانا رومی، جلال‌الدین: مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۳.

۳- مولانا رومی، جلال‌الدین: کلیات شمس تبریزی، ص ۳۱۱.

- ۳- زرین کوب، دکتر عبدالحسین: با کاروان حله، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، چاپ پنجم ۱۳۶۲ ه.ش.
- ۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: تذکرة الاولیا، انتشارات گلشایی، تهران، چاپ اوّل ۱۳۶۱ ه.ش.
- ۵- مولانا رومی، جلال الدین: کلیات شمس تبریزی، به انضمام سیری در دیوان شمس، علی دشتی از انتشارات پگاه، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.
- ۶- مولانا رومی، جلال الدین: مثنوی معنوی، نیکلسون، کتابخانه و مطبعة بروخیم، تهران، ۱۳۱۴ ه.ش.

* * *

غزل

رئیس احمد نعمانی *

همگان طالبِ یارند چه هشیار و چه مست
خبر از یار ندارند چه هشیار و چه مست
پرده از چهره به یک بار اگر برفگنی
تابِ دیدار نیارند چه هشیار و چه مست
کس نداند، ز چه آغشت دلِ غنچه به خون
به تماشای بهارند چه هشیار و چه مست
این همه عیشِ جهان چیست، چو آخر روزی
جان خود باز سپارند چه هشیار و چه مست
حاصلِ سعیِ خودش، عایدِ انسان گردد
دُروند آنچه بکارند چه هشیار و چه مست
پی بدین معنی برد قومِ مسلمان ای کاش!
که چرا خوار و نزارند چه هشیار و چه مست
از که پرسم که چرا در طلبِ خویش رئیس
همتِ خود نگمارند چه هشیار و چه مست

* * *

*- استادیار فارسی مدرسه اس.تی.اچ. دانشگاه اسلامی و مدیر مرکز تحقیقات مطالعات فارسی، علیگره.

شعر فارسی حضرت فرد پهلواروی

محمد محسن*

سهم صوفیانِ عالی مرتبت در پیشرفتِ ادبیاتِ فارسی بسیار چشمگیر است. شعر و ادب فارسی بیهار هم مرهون آنهاست. فرد، از خانواده بی‌نظیر صوفیانه بیهار است که تابندگی و درخشندگی‌اش هنوز در نقاطِ عالم هویدا و پیداست.

اسمش محمد، کنیتش ابوالحسن و تخلص وی «فرد» بود. وی شب پنجشنبه، دهم رجب ۱۱۹۱ هجری، در پهلواری شریف در شهر پتنا (ایالت بیهار) متولد شد. پدر بزرگوارش، شیخ‌العالمین حضرت شاه نعمت‌الله پهلواروی و جدّ امجدش، تاج‌العارفین حضرت شاه محمد مجیب‌الله قادری پهلواروی، از صوفیان و شاعران شهیر عالم بودند. سلسله نسب «فرد» به سیدنا حضرت جعفر طیار می‌رسد. حضرت زینب^(س) بنت امیرالمؤمنین، حضرت علی کرم‌الله وجهه شرف، زوجیت داشت^۱. ازدواج فرزند شیخ نورالدین پُران دهلوی (۶۹۵ هـ) هم با یکی از همین خانواده زینبی و جعفر بود. امیر عطاءالله زینبی جعفری پسر شیخ سعدالله شهید پهلواروی، صوفی نخستین این خانواده

*- استادیار فارسی دانشکده دولتی بانوان، رامپور (اترپرادش).

۱- مجیبی قادری، مولانا هلال احمد: سوانح حضرت سید شاه مولانا امان‌الله قادری پهلواروی.

مشهور است که وی وزیر شیر شاه سوری و همایون، پادشاه مغول هند، بوده است. شهادت وی این بیان در «انوار طریقت»، مؤلفه مولانا شاه نورالحق طپان پهلواروی موجود است.^۱ بر آسمان علم و دانش، شعر و ثقافت و فقر و عرفان پهلواروی، اشخاص متعدّد مثل آفتاب و ماهتاب درخشیده‌اند که از نورافشانی و ضیاءپاشی‌شان سراسر جهان منور شد. وی در منتهای کمال با تاج‌العارفین حضرت مجیب الله پهلواروی و پسر وی حضرت شاه نعمت الله پهلواروی بستگی دارد. خانواده حضرت تاج‌العارفین دارای مقامی ارجمند در پیشرفت و اشاعه ادبیات فارسی و اردو بود. در کتابخانه مجبیه پهلواروی شریف، نسخه‌های خطی دواوین طلعت، جنون، نعمتی، نصر، وصی و کشش موجود است. ولی فرد فرید این خانواده، حضرت ابوالحسن فرد، در ادبیات فارسی شهرت جهانی دارد. پسر وی حضرت علی نصر هم شاعر شهیر فارسی بود که دیوانش از پیرایه طباعت آراسته شده است. خانمهای عالیمقام این خانواده نیز بهره خوبی از شعر و سخن داشتند.

حضرت فرد دارای خلق عظیم، جامع علوم و فنون ظاهر و کمالات باطن بود. وی فرد فرید عهد خود به شمار می‌رود. صدیق حسن خان، مؤلف تذکره نگارستان سخن، می‌نویسد:

”فرد شاه ابوالحسن از مشایخ پهلواروی است و فرد فرید از برگزیدگان الهی“.^۲ فرد علاوه بر علوم درسیه، در علوم جفر، رمل و تکسیر هم مهارت تمام و کامل داشت و این مزیت را بعد از بررسی کتابهای بی‌شمار مصلحات فنون احراز کرده بود. بعد از تحصیلات مقدماتی طبع فرد به طرف شعر و سخن مایل گشت و مطالعه رساله‌های علم عروض نمود و در جلسه مشاعره‌ها، سرودن غزلهای فارسی آغازید. از روان پاک شاعر نمونه و معلم روحانی خود، خواجه حافظ شیرازی استمداد جسته بود.

۱- مجبیه قادری، مولانا هلال احمد: سوانح حضرت سید شاه مولانا امان الله قادری پهلواروی.

۲- نورالحسن خان بهوپالی: تذکره نگارستان سخن، کتابخانه صولت، رامپور، ص ۷۴.

ذکر چند بیت از غزل نخستین فرد که به پیروی از حافظ سروده است، در اینجا خالی از لطف نیست:

روزی که عاصیانِ امم را ندا کنند آنها نگاه سوی رسولِ خدا کنند
از بهر پاسِ خاطرِ اولادِ فاطمه آنانکه خاک را به نظرِ کیمیا کنند
رحمی به عاصیان که از شکرِ شفاعتت هر مو شود زبان وز هر مو ادا کنند
غزل دوم فرد هم در نعت است که مطلعش این است:

یا رسولِ عربی قبله حاجات روا مستغیث آمده‌ام چاره کارم فرما
در هر دو دیوان چاپی، فرد غزلهای متعددی در تتبع غزل نخستین و مشهور حافظ
«الایا ایها السّاقی ادرکاساً و ناولها» گفته که دلیل بر حافظ‌پرستی اوست. مطلع زیر از یک
غزل در پیروی از حافظ به عنوان مثال ذکر می‌کنم:

ز جامِ بیخوی سرشارِ همّت کن مغان ما را
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکله‌ها
فرد غزلهای متعددی به استقبال از حافظ در ردیفها و قافیه‌های گوناگون گفته که
در هر دو دیوانش جلوه‌پرداز است و از آنها تبحر فنی وی هویدا است. شاه ابوالحیات
پهلواروی در مؤخره دیوان چاپی جلد دوم فرد می‌نویسد:

”در سرزمین هند بالاخص در شرق، برای تتبع از شعر قشنگ و شیرین حافظ
ذات والاصفات فرد منفرد بوده“^۱.

غزلهای دواوین فرد شاهداند که شاعر از فیوض باطنی حافظ سرشار است و این
هم محقق است که وی در فن شعر پیش هیچ معلم شعری زانوی تلمذ نزد. در حصول
این هنر، قریحه فطری مطالعه کلام حافظ بیش از همه او را مساعدت نمود. فرد خود
در مقطع یک غزل قطعه‌بند، استفاضه روحانی حافظ را اعتراف می‌نماید:
ای فرد گر به حضرت حافظ گذر کنی از من بگو که گشته‌ام آن خاک راه تو

۱- فرد پهلواروی، ابوالحسن محمد: دیوان فرد (چاپی)، ج ۲.

گر سنگِ تفرقه به جهان چرخ افگند ماییم و آستانه دولت پناه تو
فرد علاوه بر حافظ، اسالیب شاعران متقدمین دیگر را استقبال نموده و ابیات قشنگ
سروده است که مثالهای چند از آن ذکر می‌شود:

فرد پهلواروی

فخرالدین عراقی

قبله روی صوفیان پا پله را صفای او پیش آدم سجده بر خاک است فخر قدسیان
سُرمه چشمِ قدسیان خاکِ درِ سرای او نیست یعنی در ملک بختِ رسا تا پای او
*

فرد پهلواروی

جامی خراسانی

از خار خارِ عشقِ تو در سینه دارم خارها نوجوانان را چو گل شد طره دستارها
هر دم شگفته بر زخم زان خارها گلزارها غمکده شد بلبان را گوشه گلزارها
*

فرد پهلواروی

جامی خراسانی

برگ گل در غنچه نازک باشد اما در قبا پیش از حُسن تو گر کردی بتان جلوه‌گری
ای گلِ خندان تو بسیاری از آن نازکتری سجده می‌کردند بر پایتِ بتان آذری
*

فرد پهلواروی

خسرو دهلوی

ای چهره زیبای تو رشکِ بتانِ آذری دل کسی بر بود فرد از من نمی‌دانم که بود؟
هر چند وصف می‌کنم در حُسن زان بالاتری خور بوده یا فرشته یا که انسان یا پری

مختصات کلام فرد

حضرت فرد با وصف تتبع از اسالیب شاعران متقدمین و متأخرین، نقش انفرادی
اسلوب خویش را نیز داشته است. تقریباً در همه انواع سخن طبع‌آزمایی کرده، حتی در
شکلهای نو هم پیشقدمی نموده است. شعر فرد، نگارخانه‌ای است که در آن جلوه‌های
گوناگون را مشاهده می‌کنیم و از آنها قلب و نظر را طراوت می‌بخشیم. مختصات
نمایان شعرش از قرار زیر است:

۱- جوش بیان: نمایانترین و ممتازترین ویژگی شعرش جوش بیان است که خاصه کلام حافظ شیرازی است و بعد از حافظ نصیب عرفی شیرازی و فیضی دگنی گردید. در شعر فرد هم این وصف بر متتهای کمال است، بدین سبب که سینه وی گنجینه عشق الهی بود؛ چرا که وی خود هفتخوان عشق و عاشقی را طی نموده بود. سینه وی از عشق رسول و عشق ائمه اطهار مالا مال بود. همین است که کلامش مجموعه اعجاز شده است. فکرهای گوناگونی را با جوش و ادایی تقدیم نموده است که نظیرش را غیر از غزلیات حافظ به ندرت می توان یافت:

در عشق تو ما حاجت استاد نداریم این سلسله از قیس به ارشاد نداریم
هنگامه محشر به سر افتاد و بخوانیم عشق آمد و ما خانه آباد نداریم

۲- رندی و سرمستی: فرد هم همچون حافظ شیرازی آن همه اصطلاحات و ترکیبات را به کار می برد که برای ابراز عشق حقیقی و تصویرگری محتویات و مضامین آن الزامی است. باده معرفت و حقیقت از ایاتش بیرون می جوشد و باوجود این در دلنشینی و شیرینی تفاوتی رخ ننماید. از کلامش ظاهر است که به روی جذبۀ رندی و سرمستی مستولی است و او مانند یک رند سرمست، مضامین عشق را بیان می نماید. نمونه های چند از این گونه اشعار در ذیل می آورم:

ما از لب میگون تو تا بیخود و مستیم یک توبه نکردیم که بازش نشکستیم
تا از نگه مست تو ما باده پرستیم از جان به دعاگوی این میکده هستیم

*

در نماز ار کنم رو سوی میخانه چه باک

کز در پیر مغان دولت ایمان دارم

*

در مشرب عشاق که فتوی همه تقوی است

جز باده عشق تو می ناب حرام است

*



به حکم شرع نتوان کرد تقدیرم به میخواری

اگر از باده چشم کسی مدهوش و سرشارم

*

توبه ازلی کرده بودم لیک پیمانم شکست

چون به میخانه به دیدم شوری مستانه‌ها

۳- طنز و تشنّیع به واعظان و زاهدان ریایی: حضرت فرد مثل حافظ شیرازی در این

زمینه ابیات کثیری سروده است. چون در آن زمان در ایالت بیهار بازار فتنه و فساد

عقاید داغ بود، بر بنای عقاید خود ساخته‌شان تنقیص مقام رسالت محمد (ص) کار

پسندیده بدعتیان بود. ایشان از دل و جان می‌کوشیدند که به صاحبان ایمان و ایقان

لطمه‌های شدید بزنند. حضرت فرد با گفتار و نوشتار خود در فروکش کردن این

فتنه‌ها خدمت شایانی کرد^۱ و از این تلاشهای وی نتیجه‌ای بس سودمند عاید شد.

ابیاتی که در آن، شاعر فقیهان ریایی و زاهدان خشک را هدف تیرهای طنز و تشنّیع

قرار داده است، به عنوان شواهد در اینجا نقل می‌نمایم:

شود ز نار هر تارِ نفس از خود پرستیها

برآ ز خویشان زاهد، شکن این بند هستیها

*

پرده چشم تو باشد دیدن عیب دیگر زاهد کی با شدت دل از غبار کینه صاف

*

طاعت فروشی از پی جنت نه کار ماست بر زاهد این معامله‌ها را گذاشتیم

*

کُفر نبود سجده پیش آن بُت ناصحا تو به باطل دیدی و بالله حق مسعود بود

*

صوفی نمی‌شوی به نماز ار چه خوکنی تا بر درِ مغان نه چون من های و هوکنی

*

جرعه از دست رند ای زاهد صد ساله گیر زانکه از صد بندگی یک طاعت ... به

۱- مجیبی قادری، مولانا هلال احمد: سوانح حضرت سید شاه مولانا امان الله قادری پهلوانی، ص ۳۲۱.

۴- **فناپذیری و بی‌ثباتی جهان:** بی‌ثبات بودن و فانی بودن جهان، موضوع مهم شاعران فارسی بوده است. در دیوان حافظ اینگونه ابیات به کثرت موجود است. فرد هم صوفی بود هم شاعر. بدین جهت در کلام وی بی‌ثباتی‌ها و نیرنگ‌های جهان به اندازه نو به نو برای پیرایه بیان آمده است. سبب جذّابیت و قشنگی و دلربودگی ابیات این است که در مجسم کردن نقش‌های بی‌ثباتی و ناپایداری جهان با استفاده از تمثیلات و تشبیهات عمده هنرمندی و مهارت خود را نشان داده است. ابیات زیر را مشاهده کنید:

عکس دیگر نیست عکس بزم در آیینه

فرد در چشمم نماید هستی من چون سراب

*

صبح از موی سفید تو نمایان گردید زین سرای گذران زود چو مهمان برخیز

*

زان شد مدادِ زندگیم بر شمارِ دم یعنی که زندگانی دنیا است بر هوا

*

چون حبابم در محیط موج خیز نیستی

خانه را برباد می‌بینم به یک چشمک زدن

*

چشمِ امید ز عمرِ روان بر بسته‌ام فرد

چون حباب از بهر آبی غوطه در دریا زدم

*

دانا نکند ناز بر این هستی موهوم عکسی ز بنایم که بنیاد نداریم

۵- **فلسفه اخلاق:** اخلاق کلیدِ تصوّف است. در حال بی‌مایگی و فقر هم صبر و شکیب، مردم دوستی، مروّت و مدارا و احتراز از بغض و حسد و کبر و نخوت از مهمترین مختصات و شالوده‌های اخلاق است. برای به دست آوردن گهرِ مطلوب سخت جانی و استواری در عزم باید. فرد این مضامین را با زیبایی بی‌مانند بیان کرده است. بدین سبب در پختگی و اثرانگیزی ابیات آمده است:



گو به دم امّا نمی دارم سر آزار کسی
همچو آن خاری که می روید سر دیوارها

*

آسیا از شکر می گوید به آواز بلند
در دهان سنگ روزی می دهد روزی رسان

*

نظر بر عیب همسایه ندارد مردم بینا
که دیده کج نهادهای مژگان را نمی بیند

*

خاکساری کن تا نشو و نما پیدا کنی تخم زیر خاک را برگی نمایان می شود

*

عالم بی برگی ما راست سامانی دیگر بار منت از کسی معیوب می دانیم ما
۶- واردات حُسن و عشق: غزل، داستانِ عشق و بنای تصوّف است. به همین وسیله
صوفی و سالک قرب محبوب حقیقی را به دست می آورند. بلبل شیراز این وصف
را با چه زیبایی بیان نموده است:

بلبلی برگِ گلی خوش رنگ در منقار داشت
وندران برگ و نوا خوش ناله های زار داشت

*

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست
گفت ما را حُسنِ دوست در این کار داشت

فرد شاعری ارجمند و یک صوفی صادق است. همین است که هر ورق دیوانش
با داستان عشق مزین و نگارین است. وی همچو حافظ پیرایه بیان چنان اختیار
نموده است که تفریق میان عشق واقعی و عشق مجازی در آن دشوار به نظر آید.
محتویات عارفانه و عاشقانه در شعرهای حافظ رنگ شاعرانه گرفته است. اسلوب
خسرو دهلوی و جامی خراسانی نیز همین طور بود. چون فرد یک قلندر منش
صوفی بود. محتویات رنگارنگ عشق را با چنان پیرایه جذاب به رشته تحریر آورده

است که از ادای دین عشق سبکدوش شده است. عناصر ویژه غزل مثل ایجاز و اختصار، شیرینی و سادگی، ربودگی و فتادگی، رمز و ایما و سوز و درد، در غزلیاتش به منتهای کمال رسیده است. در غزلهایش یک شان معجزانه و پیغمبرانه می بینیم. در ابراز سوز و درد از خسرو دهلوی و جامی خراسانی پیشرفته است. در غزلهای اندکی از حافظ سوز و درد، آه و ناله، گریه و فغان و آتش هجر و وصل موجود است؛ ولی مانند ابیات خسرو دهلوی، کلام فرد پهلواروی هم آتشکده است کزان بالا آمدن دودش بی پرده آشکار است. جالب این است که ردیف یک غزل دیوانش هم سوزی است. به طور شاهد ابیات زیر تقدیم می شود:

دست و پایم گر ز خونم سرخ شد هرگز مشو

چون من عاشق شهیدم خونِ ما ناپاک نیست

*

بر مزار سوخته جانان نباشد کارِ شمع

بهر طوفِ تربتم ای ماده گردیدن چرا

*

از دل سوزان چو لاله کرده ام روشن چراغ

کرده ام وقف تماشا همچو صحرا خانه را

*

ترسم که شود شهرِ جنون نامِ دیارت کن ترک صنم شیوه این ناز و ادا را

*

شنیدم که سحرگه به عیادت آیی انتظارِ سحرّت از سرِ شام است مرا

*

چشم گریان، سینه، بریان، آه بر لب، جان حزین

دولتِ عشقِ تو شد ای شوخ این سامانِ ما

*

به عشق آنکه یارب می کشم صد گونه آزارش

زهر آسیب و آزاری خداوندا نگهدارش

*

از خواب همان روز قسم خورده‌ام ای فرد

کآمد به من آن دولت و بیدار نبودم

بیشتر شاعران این مضمون را چنین بیان کرده‌اند: "از آن وقتی که جمال یار را مشاهده نموده‌ام، نه تنها خواب از چشمهایم دور است، بلکه حاجت خواب باقی‌نماند. چه ماهرانه می‌گوید، من از خواب سوگند گرفته‌ام، بدین سبب که آن ثروت بیدار نزد من آمد، ولی بدبختانه من خوابیده بودم. بر اثر این سانحه و به تمنای دیدار محبوب، از خواب سوگند خورده‌ام. حال آنکه فرد در یک بیت خواب را وسیله دیدار محبوب گفته است:

چون وصال تو به جز خواب میسر نشود خواب را دولت بیدار نگویم چه کنم
فخریه (تعلی): فخریه یکی از اصناف شعر به شمار می‌آید و بیشتر شاعران از اینگونه اشعار سروده‌اند. در استقبال عرفی، بیشتر شاعران سبک هندی در این صنف طبع آزموده و اوصاف و پایه اشعار خود را بیان نموده‌اند. فرد هم بدون هیچ شک، یکی از شاعران مهم سبک هندی است و خصایص بسیار این سبک را در کلامش می‌یابیم. نمونه‌های تجسیم، تمثیل و مبالغه که از مهمترین صنایع سبک هندی‌اند، در کلام فرد وجود دارد. با این تمایز که وی از فخر و خودستایی نامناسب اختراز کرده است. وی علاوه بر یک شاعر منتقد، تفسیرکننده خوبی کلام خود نیز است. بی‌هیچ تردید، کلامش دارای شیرینی، سادگی فصاحت، بلاغت، پاکیزگی و دلگذاختگی است:

اهل ایران در جواب فرد کی آیند چون نیست بلبل همزبان طوطی هندوستان

*

آبروی اهل ایران ریخت فرد این نظم ما

آب در اشعار چون آب گهر داریم ما

*

ورد شام و سحر نیست حدیث تو اگر من چرا شهره آفاق به شیرین سخنم

*

لب بچسبد ز حلاوت سخن از مست چو قند

فرد نظم تو چه چیز است که دل می چسبد

*

شیرین و آبدار کلام من است از آن از لعل اوست فرد همه گفتگوی من

*

فسون سحر میخوانی به من ای فرد با نظمت

خوشا این تازه اندازی که در گفتار میداری

۷- حقایق و معارف: در کلام فرد گهرهای حقایق و معارف جا به جا پراکنده است.

با پیرایه بسیار جذّاب، امانت عشق حافظ را بیان نموده است که «قرعۀ فال به نام

من دیوانه زدند». فرد این مضمون دلنشین را در ابیات خود چنین بسته است:

یک مَوْ ز سراغِ کم‌رت نیست پیدا صد بار برین عزم بیستیم میان را

*

هستم ار من دهان تو اندر گمان هنوز نگشود نکته‌ای زیر آن دهان هنوز

۸- پند و اندرز: در ابیات فرد، گهرهای گرانمایۀ پند و اندرز پراکنده است. در ضمن

بی‌ثباتی جهان، ابیات زیاد تقدیم نموده‌ام و دو سه بیت اینجا هم می‌نویسم:

به کار عشق محرم نیست هرگز مردّم چشم‌ت

ز عالم چشم بر بند ار سر دیدار می‌داری

*

منصب پروانه گر خواهی خموشی پیشه‌کن جان نثار بارگاه شمع بی‌اندیشه‌کن

*

حرام است سیری در این مشربم چون رندان قدح نوش کن پی به پی

۹- نعت و منقبت: بیشتر کلام فرد مبنی بر نعت و منقبت است. در چهارمین قصیده

نعتیه، معجزه سرور کائنات را به چه زیبایی تذکر داده است:

از رشک ناخن تو شد ماه نو خمیده برداشتی به ایما چون سوی مه انامل

در این نعت بیت زیر در منقبت علی (ع) بسیار زیبا است:

مشکلگشای عالم! حاجات او رواکن بهر جناب حیدر سر دفتر سلاسل



قصیده پنجم در دیوانش که معروف به قصیده نعتیه التجاییه است، با این مطلع شروع می‌شود:

روزی که عاصیان اسم را ندا کنند آنها نگاه سوی رسول خدا کنند
در منتقبت سیدنا امام موسی کاظم، بیتی چند از یک قصیده برای جلای روان و
صفای باطن تقدیم می‌کنم. داد بدهید با چه شیوایی و زیبایی سروده است:

صبا گر بارمی یابی به آن درگاهِ سلطانم
ز سوی من بکن پابوس سلطانِ خراسانم
به خاکش چشم خود می‌مال و از من عرض کن شاها
خدارا از در خود ناامیدانه مگر دانم
از آن خاکِ درت کحل الجواهر چشم می‌دارم
کزین بهتر نباشد تحفه بهر دیده‌دانم
قسم از مصحفِ رخسارِ تو تابنده‌ات گشتم
نمی‌دانم بجز روی تو قرآنی که می‌خوانم
الهی از طفیلِ آن امام و رهنمای من
دری بگشا که من در فتح بابِ خویش حیرانم

غیر از قصاید، در مثنوی‌ها و رباعی‌ها، مخمّسات و ترجیعات نیز محبوب و
مطلوب، معشوق و مقصود وی ذاتِ رسول اکرم^(ص) و ائمه اطهار است. در این
ابیات عشق مجنونانه، فنائیت، جدت و طُرفگی به منتهای کمال رسیده است. تعداد
مثنویات فرد پازده است. وی در همه آنها جهاتِ گوناگون مدحت رسول^(ص) را
گنجانیده است. فرد را با ذات مؤسس خانقاه مجیبیه (حضرت مجیب قادری)
چقدر محبت و عقیدت بود، در قطعه زیر با بسیار رعنائی ابراز نموده است:

آفتابِ طریقت است مجیب مهر رویش دلیل هر گمراه

*

هر که دیده است روی تابانش گفت بی شک فُثمَّ وجه الله

*

آفتاب جهان فروز مجیب حاسدش شبیر است و خیره نگاه

*

گر نبیند به روز شب پره چشم چشمه آفتاب را چه گناه

۱۰-عناصر یکجتهی و ملی: شاعران هند بالاخص شاعران صوفی، اشعار فراوانی در

این باره سروده‌اند. همه مردم اولاد آدم هستند؛ بدین سبب تفریق رنگ و نسب

مناسب نیست. خسرو دهلوی، فیضی دکنی، عرفی شیرازی و بیدل عظیم‌آبادی و

غیر از اینان، به کثرت بر این موضوع اظهار و خیال نموده‌اند. در کلام

فرد پهلواروی از واژه‌هایی مثل بتخانه برهمن، دیر، زنار، هندو، قشقه و غیره،

محبت فرهنگ هند آشکار است. هندویت خصیصه بارز سبک هندی است. اشعار

زیر را مشاهده نمایید:

خلوتی من بود دل کز جلوه تو ای صنم

من برهمن گشتم و شد خلوتم بتخانه‌ای

*

من بری از بندهای کفر و ایمان آمدم

مطلب و مقصود هر گبر و مسلمان آمدم

*

کافر زلف تو بودن ملت و دین من است

گر نه این زنار بستم اهل ایمان نیستم

*

زلف تو ما را برهمن ساخته روی تو محو بت و بتخانه کرد

*

چنان کردم ز زلفش مشق زنار برهمن هم مسلمانم ندانست

*

خلق از زنار زلفت برهمن خواند مرا

بهر قشقه هم دهی این کاش خاک پای خویش

*



شود همّت بلند ار عشق شعله برکشد ای فرد
نبینی چون ستی از همّت مردانه می سوزد
*

سجده در محرابِ ابروی تو می دارم بتا هندوی خود کن لقب گر مسلمان نیستم
علاوه بر ویژگیهای مزبور گوشه‌های بسیاری در کلام فرد هنوز پنهان است که
نقاب‌گشودن از چهره آنها از حوصله این مقاله بیرون است.

منابع

۱. فرد پهلواروی، ابوالحسن محمد: دیوان فرد (چاپی).
۲. مجیبی قادری، مولانا هلال احمد: سوانح حضرت سید شاه مولانا امان الله قادری پهلواروی.
۳. نورالحسن بهوپالی، نورالحسن خان بن محمد صدیق خان: تذکره نگارستان سخن، چاپ شاهجهانی بهوپال، ۱۲۹۲ هجری، مخزونه کتابخانه عمومی صولت، رامپور.

* * *

میرخواند بلخی و روضة الصفا

رعنا خورشید*

تاریخ روضة الصفا یکی از کتابهای تاریخی مبسوط و مفصل دوره تیموری به شمار می‌رود.

چنانکه می‌دانیم سلاطین مغول و تیموری در ابتدای امر از ارزش و اهمیت زبان و ادب فارسی بی‌اطلاع بودند و میل و طبع ایشان به طرف مدایح ستایشگران و شاعران و ادیبان نبود. به همین جهت است که در دوره ایشان شعر و ادب روی به زوال نهاد. با گذشت زمان به طرف زبان و ادب رغبتی پیدا کردند و خواستند که شرح جهانگشایی ایشان در تواریخ ثبت شود، تا برای نسلهای آینده یادگار بماند؛ لذا نیاز خود را به مورخان و نویسندگان اظهار کردند، تا اخبار جهانگشایی‌های آنان و نیاکانشان را به رشته تحریر درآورند. به همین سبب است که در دوره مغول و تیموری درخشان‌ترین آثار تاریخی به وجود آمد.

معتبرترین و مفصل‌ترین تاریخهایی که در این دوره نوشته شد، عبارتند از:

*- استادیار فارسی دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره.

تاریخ جهانگشای جوینی از عطاء ملک جوینی، جامع التواریخ از رشیدالدین فضل الله، تاریخ وصاف از وصاف حضره شیرازی، زبدة التواریخ از حافظ آبرو، ظفرنامه تیموری و تاریخ روضة الصفا از میرخواند بلخی و غیرها.

مؤلف روضة الصفا، میرخواند یا میرخواند است. نام وی سید بن امیر برهانالدین خاوند شاه بن شاه کمالالدین محمود بلخی، معروف به میرخواند یا میرخواند است. مؤلف، خود را در کتابش محمد بن خواند شاه می نویسد و عنوان لقب میرخواند را دیگران به وی داده اند.

دکتر محمد جواد مشکور می نویسد:

”ظاهراً در قدیمی ترین جایی که بایستی از میرخواند یاد شده باشد، تذکرة مجالس النفاثس امیر علیشیر نوایی است“^۱.

میرخواند حسب و نسب عالی داشت، ولی باوجود حسب و نسب بزرگ از تکبر و افتخار عاری بود. او از خردسالی در حدیث و دیگر اصناف، منجمه علوم معقوله تبخر کامل داشت، و در علم انشایی همّتا بود.

در «حبيب السیر» این طور می نویسد:

”حضرت مخدوم امجد، خواند محمد، از سایر اولاد عظام امیر خاوند شاه، بلکه از اکثر علمای فضایل پناه به جودت طبع و سلامت ذهن مستقیم امتیاز داشت، و در ایام جوانی تحصیل کمالات نفسانی نموده، در علوم معقول و منقول، نقش مهارت بر لوح خاطر نگاشت“^۲.

پدر میرخواند، سید برهانالدین خاوند شاه، در بخارا تجارت می کرد. سلسله نسب ایشان از چهار واسطه به سید اجل بخاری تعلّق دارد. اسم پدرش کمالالدین محمود

۱- میرخواند بلخی، سید محمد: مقدّمه روضة الصفا (فهرست کامل)، ص ۳.

۲- خواندمیر هروی، میر غیاث الدین محمد بن خواجه همادالدین: حبيب السیر، جزو ۳ از ج ۳، ص ۳۳۶.

بود. او بعد از وفات پدر در صغرسن از وطن مألوف، بخارا، هجرت نموده به بلخ رسید و در آنجا به تحصیل علم و دانش اشتغال ورزید و یکی از دانشمندان بزرگ آن زمانه شد. سپس از بلخ سفرکرده به صحبت مشایخ صوفیه بزرگ به هرات آمد و بسیار شهرت یافت و مرید شیخ بهاءالدین گشت و تا وفات وی آنجا ماند. پس از وفات مرشد خویش از هرات به بلخ رسید و در همین شهر وفات یافت.

سید برهان‌الدین سه پسر داشت: امیرخواند محمد، سید نظام بدیع‌الزمان که منصب صدارت داشت و سید نعمت‌الله مجذوب. سید محمد میرخواند در سال ۸۳۷ هـ/ ۱۴۳۳ م. در بلخ به دنیا آمد و چنانکه در بالا اشارت رفت، بیشتر ایام زندگیش را در شهر هرات گذرانید و زیر سایه امیر علیشیر نوایی تربیت یافت و آن وزیر وی را بسیار دوست می‌داشت. او در خانقاه «خلاصه» که امیر در هرات ساخته بود، زندگی می‌کرد و آنجا با جمیع خاطر به کار تحقیق خویش مشغول بود. گفته‌اند که تاریخ «روضه الصفا» را به امر و تشویق آن وزیر آغاز به تألیف کرده و نیز به نام او ختم کرده است.

چنانکه می‌دانیم تاریخ روضة الصفا یکی از تواریخ مفصل و مبسوط فارسی است. این مجموعه عظیم مشتمل بر هفت جلد است؛ ولی بدبختانه مؤلف این تاریخ، هفتمین قسمتش را تمام نکرده بود که مریض شد و صحت نیافت. بالاخر در ذیقعد سال ۹۰۳ (نوصد و سه)^۱ هجری در شصت سالگی از دنیا رفت و او را در هرات به نزد مزار شیخ بهاءالدین، مرشد پدرش به خاک سپردند.

او خود می‌نویسد:

”... از ابتدای سلطنت خاقان سعید (میرزا شاهرخ) تا نهایت دولت میرزا سلطان ابوسعید، این صحیف نحیف بر پهلوی راست بر آستان افتاده و داستان دبستان می‌نوشت، و از صعوبت درد میان (درد کمر) نتوانست یک صفحه را نوشته، در

1- He expired in the month of Zil-Qaida, 903, corresponding with June 1498 – aged sixty-six years. (*The History of India*, Elliot and Dowson, Vol. IV, p.129.

سلک تحریر کشد... به استراحت مشغول می‌شد، خوابهای عظیم دیده، از هول آن بیدار می‌گشت یا حرارت مفرط بر مزاجش مستولی شده، به حال انتباه می‌آمد^۱.

از عبارت بالا معلوم می‌شود که مؤلف در نگارش تاریخش تا زمان خاقان سعید یعنی میرزا شاهرخ رسیده بود که مریض شد، به همین جهت است که شرح احوال سلطان ابوسعید را نتوانست بنویسد.

عنوان کتاب "روضة الصفا فی سیرت الانبیا و الملوك و الخلفا است"^۲.

چنانکه قبلاً اشارت رفت، این تاریخ مشتمل بر هفت جلد است:

جلد اول: تاریخ انبیا و سلاطین قدیم ایران؛

جلد دوم: تاریخ حضرت رسول اکرم^(ص) و شرح احوال خلفای راشدین؛

جلد سوم: تاریخ ائمه و شرح احوال امویان و عباسیان؛

جلد چهارم: تاریخ طاهریان و صفاریان و سامانیان و غزنویان و دیلمیان و اسمعیلیان و

سلجوقیان و خوارزمشاهیان و اتابکان و ملوک خلع و ملوک کرت و مطالب

دیگر؛

جلد پنجم: تاریخ ترکستان، مغول، احوال چنگیزیان، اولاد چنگیزیان، احوال امرای

مغول، چوپانیان، و ایلکانیان و سربداران و مطالب دیگر؛

جلد ششم: امیر تیمور گورکانی، اولاد امیر تیمور، میرزا شاهرخ، احوال اولاد شاهرخ،

احوال میرزا ابوالقاسم و احوال سلطان حسین بایقرا؛

جلد هفتم: این امر مسلّم است که میرخواند به علّت بیماری خودش نمی‌توانست

بر مقدمه چیزی بیفزاید؛ لذا غیاث‌الدین خواندمیر نوّه دختری‌اش یادداشتهای او

۱- میرخواند بلخی، سید محمد: روضة الصفا، ص ۴-۸۷۳.

2- The full title of this work is "Rauzat-us Safá fi Sirat-ul Ambia wa-ul Mulúk wa-ul Khulafá" – The Garden of Purity, containing the History of Prophets, Kings and Khalifs. (*The History of India*, Elliot and Dowson, Allahabad, Vol. IV, p.127).

را گردآورده و با تحقیقات خود آمیخته، تاریخ وی را به تکمیل رسانیده است. خواندمیر آن کتاب را تا انجام کار بدیع الزمان میرزا و سلطنت پسر او محمد زمان میرزا به تاریخ ۹۲۹ (نهمصد و بیست و نه)^۱ یعنی ۲۶ سال پس از مرگ جدش میرخواند رسانیده است.

استاد همایی می‌نویسد:

”باید دانست که صاحب روضة الصفا تفسیر احوال و وقایع حوادث عصر پسران ابوسعید را به مجلد هفتم موکول می‌کند، که اثری از آن در دست نیست، و اگر در این باره و قسمتهای دیگر از قبیل تاریخ ایام ممدوحان و مرئیان خود، یعنی سلطان حسین بایقرا و امیر علشیر نوایی چیزی نوشته باشد. شاید از سواد به بیاض نیامده و اصلاً از بین رفته یا سوادش به دست نوه دختری او خواندمیر افتاده و او در تألیف حبیب السیر از آن استفاده کرده است“^۲.

در خاتمه جلد هفتم روضة الصفا، مطالبی جغرافیایی، تحت عنوان «ملحقات» نوشته شده است. معلوم می‌شود که این ملحقات نظریه و عقیده نویسنده است.

جواد مشکور می‌نویسد:

”این ملحقات به عقیده نگارنده، بایستی از خود میرخواند باشد که بعدها به دست نوه دختری‌اش خواندمیر افتاده و آن مطالب را با جرح و تعدیل و تقدیم و تاخیر، بیشتر با عین عبارت در جلد چهارم کتاب خود (از صفحه ۶۱۹ تا ۷۰۲) آورده است“^۳.

۱- میرخواند بلخی، سید محمد: روضة الصفا، طبع خیّام، ج ۷، ص ۳۶۶.

۲- خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همادالدین: حسیب السیر، مقدمه استادهای، طبع خیّام، ج ۱، ص ۳.

۳- میرخواند بلخی، سید محمد: روضة الصفا (فهرست کامل)، ص ۱۰-۹.

در زمان قاجاریه، رضا قلی خان هدایت طبرستانی سه جلد بر روضة الصفای میرخواند نوشته است و آن را به نام ناصرالدین شاه منسوب کرده و از این جهت نامش را روضة الصفای ناصری گذاشته است. به همین دلیل است که این مجموعه ده جلد می‌شود.

البته باید دانست تاریخ میرخواند مشتمل بر شش جلد است و جلد هفتم را نوه دختری‌اش خواندمیر به اتمام رسانید، ولی سه جلد دیگر به قلم رضا قلی هدایت طبرستانی، شامل تاریخ صفویه و افشاریه و زندیه و قاجاریه تا زمان ناصرالدین شاه است، که آن را در مدت دو سال به پایان رسانید. ترتیب آن سه جلد از این قرار است:

جلد هشتم: در تاریخ صوفیه و احوال علما و رجال آن دوره؛

جلد نهم: در تاریخ زندیه و احوال علمای آن عهد و اعقاب زندیه و پادشاهی آقا محمد خان قاجار و سلطنت فتح علی شاه قاجار و محاربات ایران و روس و جلوس

میرزا ولیعهد در تبریز؛

جلد دهم: در سلطنت محمد شاه قاجار و ده سال اول سلطنت ناصرالدین شاه تا سال

۱۲۷۳ هجری؛

پرفسور ادوارد براون می‌نویسد:

«از تألیفات رضا قلی خان متخلص به «هدایت»، تألیف ملحقات روضة الصفای میرخواند است که دنباله آن تاریخ مشهور را تا سال ۱۸۵۷ میلادی ادامه می‌دهد. این کتاب هنگامی که مؤلف آن در ۱۸۵۵ میلادی (۱۲۷۲ هجری) از سفارت خوارزم باز می‌گشت، قریب به اتمام بود. شرح این مسافرت رضا قلی خان در کتاب سفارتنامه که متن فارسی آموزاموسیوشغرفا ترجمه فرانسه در ۱۸۷۶-۹ میلادی طبع و منتشر نموده، مندرج است. در آخر جلد نهم روضة الصفای ناصری که به پایان سلطنت فتح علی شاه قاجار منتهی می‌شود، چندین صفحه مخصوص تذکره احوال اعیان دولت و شعرا و علما و سایر مردمان بزرگ آن

دوره آمده که حاوی نکاتی است راجع به زندگانی آنان که در دو کتاب دیگر رضا قلی خان هدایت یعنی مجمع الفصحا و ریاض العارفین به نظر نمی‌رسد.^۱ میرخواند مؤلف روضة الصفا، برای تشکیل‌دادن این تاریخ مفصل منابع و مآخذ معتبر عربی و فارسی را به کار برده که تفصیلش در مقدمه تاریخ نوشته است که برخی از آنها به قرار زیر است:

«مغازی محمد بن اسحاق، وهب بن منبه، اقدی، اصمعی و تاریخ محمد بن جریر طبری، معارف بن قتیبہ، تاریخ اعثم کوفی، تجارب الامم بن مسکویه، منتظم بن جوزی، غرر الاخبار ملوک الفرس ثعالبی، اخبار الطوال ابوحنیفه دینوری، تواریخ سعودی، شاهنامه فردوسی، تاریخ ابوالفضل بیهقی است که سی مجلد آن را در دست داشته است، سیاق التّاریخ ابوالحسن محمد بن عبدالغافر فارسی، تاج‌المآثر صدرالدین محمد بن حسن نظامی، طبقات ناصری تألیف ابوعبدالله منهاج سراج، زبدة التّواریخ ابوالقاسم محمد بن علی کاشی، تاریخ جهانگشای جوینی، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی، نظام التّواریخ قاضی بیضاوی، جامع التّواریخ خواجه رشیدالدین فضل الله و تاریخ حافظ ابرو».

نثر روضة الصفا معروف‌ترین نثر آن زمانه است. مؤلف، صنایع و بدایع، مانند: تشبیهات، استعارات، مراعات النظیر و جناس؛ احادیث، امثال، ترصیعات، تعقیدات و تطولات و مترادفات را که در آن روزگار عام بود و مردمان می‌پسندیدند، به کار برده است.

اما این شیوه عبارت یا سبک نگارش که مشتمل بر تعقیدات و تکلفات و تطولات و خودنمایی است، برای تاریخ‌نویسی خوب نیست. درباره این سبک خود میرخواند می‌نویسد:

۱- براون، پرفسور ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، ج ۴، ص ۱۹۷.

”کتابش با سبکی منشیانه و متکلفانه که مشحون از تشبیهات و ترصیعات و استعارات و تضمین آیات و احادیث و امثال و اشعار می‌باشد، به رشته تحریر درآمده، و این سبک منشیانه در آن روزگار معمول و رایج بوده است“^۱. البته باید در نظر داشت گرچه سبک تحریر روضة الصفا پیچیده و مشکل است، ولی از تعقید و تکلف سبک نگارش، مانند تاریخ جهانگشای جوینی و تاریخ وصاف و غیره عاری است و قابل فهم و درک است.

بیوریج درباره تاریخ روضة الصفا می‌نویسد:

”با آنکه این کتاب اثری محققانه می‌باشد، ولی فاقد شخصیت و انتقاد تاریخی است و شیوه تحریر آن از انواع قلنبه‌نگاری و نثرهای متکلفانه است و کتابی است که در مشرق زمین شهرت فراوان دارد“^۲.

روضه الصفا تاکنون سه بار چاپ شده است: یکی در بمبئی ۱۲۷۱ هجری و دیگری به شمولیت روضة الصفا ناصری از ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۴ هجری در تهران به چاپ سنگی انتشار یافته و سوم، این تاریخ به اهتمام کتابخانه خیام در سال ۱۳۳۸ تا ۱۳۳۹ هجری شمسی چاپ شده است.

نسخه‌های خطی روضة الصفا، در کتابخانه‌های مختلف یافته می‌شود. ريو^۳ چند نسخه قدیمی را نشان می‌دهد؛ یک نسخه قدیمی آن در کتابخانه موزه بریتانیا و نسخه دیگر در کتابخانه دانشگاه پرینستون و یک نسخه دیگر در کتابخانه تاشکند وجود دارد.

۱- میرخواند بلخی، سید محمد: روضة الصفا، طبع خیام، ص ۸۷۵.

۲- (به حواله فهرست کامل. 2- *Encyclopedia-de-I Islam*, Beveridge, Voll. III, p.545.

روضه الصفا، مقدمه، ص ۱۱).

۳- میرخواند بلخی، سید محمد: روضة الصفا (فهرست کامل)، مقدمه جواد مشکور، ص ۴-۱۳.

ترجمه روضة الصفا، در بیشتر زبانهای جهان مانند ترکی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی و لاتین و... انتشار یافته است. ترجمه ترکی روضة الصفا در سال ۱۸۴۲ (هزار و هشتصد و چهل و دو) میلادی در استنبول طبع شده است.

شه آ (D. Shea) در سال ۱۸۳۲ (هزار و هشتصد و سی و دو) هجری تاریخ پادشاهان ایران قدیم را از روی آن تاریخ به انگلیسی ترجمه کرد و در لندن به طبع رسانید. دو ساس (D. Sacy)، تاریخ سلسله ساسانی را از روی آن کتاب به زبان فرانسه ترجمه کرد و در سال ۱۷۹۳ (هزار و هفتصد و نود و سه) میلادی در پاریس به طبع رسید. ژوبر تاریخ ساسانیان را از روی آن کتاب در سال ۱۸۴۳ (هزار و هشتصد و چهل و سه) میلادی به فرانسه ترجمه کرده و در پاریس منتشر ساخته است.

پنیش (Junish) متن تاریخ پیش از اسلام را از آن کتاب بیرون آورده با ترجمه لاتین آن، در سال ۱۷۸۲ (هزار و هفتصد و هشتاد و دو) میلادی منتشر کرد.

میلشترلیک (Miltsherlik) دانشمند آلمانی، متن تاریخ سلسله طاهریان را از آن کتاب استخراج کرد و با ترجمه لاتین، در سال ۱۸۱۴ (هزار و هشتصد و چهارده) میلادی در شهر گوتیکن منتشر کرد و طبع دومش در برلین منتشر شده است.

علاوه بر این ویلکن (Wilken) متن تاریخ سامانیان را از کتاب بیرون آورد و با ترجمه لاتین آن، در سال ۱۸۰۸ (هزار و هشتصد و هشت هجری) در گوتینگن به طبع رسانید. بعد از آن ویلکن دانشمند فوق‌الذکر، متن تاریخ سلسله غزنویان را از آن کتاب بیرون آورد و با ترجمه لاتین آن، در سال ۱۸۳۲ (هزار و هشتصد و سی و دو) میلادی در برلین منتشر ساخت و نیز ویلکن متن تاریخ سلاطین آل بویه را از آن کتاب استخراج کرد و با ترجمه آلمانی آن، در سال ۱۸۳۵ (هزار و هشتصد و سی و پنج) میلادی در برلین به طبع رسانید. وولرس (Vullers) تاریخ سلاجقه را با ترجمه لاتین و آلمانی آن، در سال ۱۸۳۷ (هزار و هشتصد و سی و هفت) میلادی در گیسن به طبع رسانید.



منابع

۱. براون، پرفسور ادوارد: *تاریخ ادبیات ایران* (ج ۴ - از صفویه تا مشروطیت)، ترجمه غلام رضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.
۲. خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همام‌الدین: *حسیب السیر*، جزو ۳ از ج ۳.
۳. خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همام‌الدین: *حسیب السیر*، مقدمه استاد همایی، طبع خیام، ج ۱.
۴. میرخواند بلخی، سید محمد: *روضه الصفا* (فهرست کامل)، مقدمه جواد مشکور.
۵. میرخواند بلخی، سید محمد: *روضه الصفا*، طبع خیام، ج ۷.
۶. میرخواند بلخی، سید محمد: *مقدمه روضه الصفا* (فهرست کامل).
7. Beveridge, W.H: *Encyclopedia-de-I Islam*, Volume III.
8. Elliot and Dowson: *The History of India*, Kitab Mahal, Allahabad, Volume IV.

* * *

معرفی نخستین ترجمه رباعیات عمر خیّام به زبان اردو

علیم اشرف خان*

میرزا اسدالله خان غالب، شاعر معروف فارسی و اردو را، شارحین محترم شهرت دادند و حکیم ابوالفتح عمر خیّام را اروپاییان و مترجمین. اوّلین مستشرق، پرفسور تامس هاید، استاد زبان عربی و عبرانی در دانشگاه آکسفورد، حکیم عمر خیّام را در اروپا معرفی نمود. وان هیمر در سال ۱۸۱۸ میلادی ۲۵ رباعی از عمر خیّام را ترجمه نمود، گارسان دتّا سی در سال ۱۸۴۶ میلادی نیز چندین رباعی از عمر خیّام را ترجمه نمود. در سال ۱۸۵۹ میلادی فیز جیرالد اوّلین ترجمه رباعیات خیّام را چاپ کرد که موردِ پسند علاقه‌مندان و مشتاقانِ عمر خیّام واقع نشد، ولی بعداً همین چاپ آنقدر معروف و مقبول واقع شد که در سالهای ۱۸۶۲ میلادی حتّی به قیمت شصت پوند هم یافت نمی‌گردید. همین ترجمه در سالهای ۱۸۷۲ و ۱۸۷۷ میلادی تجدید چاپ شد.

*- استادیار فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

در سال ۱۸۶۷ میلادی جنرال جی.بی. نکولا نسخه دیگری از رباعیات خیّام را که دارای ۴۶۴ رباعی بود، به زبان فرانسه ترجمه کرد و همین ترجمه فرانسه را اف.بی. کارود به زبان انگلیسی برگرداند. پژوهش درباره رباعیات عمر خیّام ادامه پیدا کرد و در سال ۱۸۸۲ میلادی فیلد با ۲۵۳ رباعی از عمر خیّام با ترجمه، چاپ و منتشر کرد؛ ولی در سال ۱۸۸۳ میلادی وقتی همین ترجمه تجدید چاپ شد، تعداد رباعیات تغییر کرد و به جای ۲۵۳ رباعی حدوداً دو برابر یعنی ۵۰۰ رباعی از خیّام ترجمه شد. در سال ۱۸۹۶ میلادی سه ترجمه دیگر از دول، پین و امین هم چاپ شد.

حکیم عمر خیّام در بین محققین و دانشوران اردو زبان هم مورد توجه واقع گشته بود. مؤلف شعرالعجم، مولانا شبلی نعمانی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولوی عبدالرزاق کانپوری، علامه عبدالباری آسی، ابوالنصر غلام یسین آه دهلوی^۱، دکتر ابوسلمان شاهجهانپوری و آغا شاعر قزلباش دهلوی، افرادی بوده‌اند که رباعیات عمر خیّام را به زبان اردو ترجمه نمودند یا تحقیقاتی در زمینه عمر خیّام انجام دادند. نگارنده در این مقاله «نخستین ترجمه رباعیات عمر خیّام به زبان اردو» را که شانزده سال قبل از ترجمه معروف فیز جیرالد انجام شده بود، معرفی می‌نماید.

مترجم آن مکّه لال، در سال ۱۲۶۰ هـ/ ۱۸۴۴ م. آن را تکمیل کرده است. مکّه لال یک نفر هندو از قوم کایستهه بود. جدّ امجدش ساکن شاهجهانپور (در ایالت اترپرادش کنونی هند) با نظام‌الملک آصفجه اول به دکن آمده بود و الطاف و نوازشهای نظام‌الملک آصفجه جدّ امجد مکّه لال را مجبور ساخت که در دکن مسکن گزیند. این خانواده شاهجهانپور حدوداً صد سال در دکن سکنی گزید و در دوران اقامت این خانواده، مکّه لال در سالهای ۱۲۲۵-۱۲۰۰ هـ/ ۱۸۱۰-۱۷۸۵ م. در دکن متولّد شد. تحصیلات مقدّماتی را در دکن فراگرفت و علوم متداوله عهد خویش را در

۱- برادر بزرگ مولانا ابوالکلام آزاد.

همین دیار فراگرفت. فارسی را هم آنجا آموخت و مهارت کامل پیدا کرد. ما اطلاع داریم که بعد از دگرگونی لکهنو که مرکز ایالت اترپرادش است، خانواده‌های محترم و امرا، لکهنو را خیرباد گفته و مستقلاً در دکن سکنی گزیده بودند. مکهن لال علاوه بر علم و دانش، در فن سپاهیگری هم دست داشته و در انتظامات و مهمات ملکی دکن به کمک راجدار خان مخاطب به قراول خان مشغول شد (راجدار خان شخصی بود با جنبه‌های گوناگون و تا به حال در مضافات آصف‌نگر محله‌ای به نام راجدار خان پیت در حیدرآباد موجود است).

مکهن لال مأمور دولت شد و پیشکار سواران گردید. وقتی سکندر جاه در سال ۱۲۳۴ هجری برای مدت دو سال در خانه قدیم آمده بود، همه مأموریت اسپ و سوار به مکهن لال مفوض گشت. معمول بود که مهاراجه چندو لال باج خود را با دست جمع‌داری به نام غوث خان به خدمت ظل سبجانی ارسال می‌داشت، ولی این غوث خان آدم بی‌سواد بود و ظل سبجانی امر داده بود که مکهن لال را به عنوان مسؤل باج انتخاب کنند. بعد از این امر، مکهن لال با ظل سبجانی نزدیک شد و در مدت اندک با سلیقه و حسن انتظام مقرب سلطان شده بود و تمام احکامات سلطانی که برای چندو لال می‌بود به دست مکهن لال تقدیم می‌شد. وفات سکندر جاه ۱۷ ذی‌قعدة ۱۲۴۴ هـ/ ۲۱ مه ۱۸۲۹ م. واقع شد. در عهد سلطان سکندر جاه، مکهن لال وکیل مطلق دولت آصفیه بود، حتی وی منشی دولت آصفیه هم بود که با دولت انگلیس مکاتباتی انجام می‌داد. سکندر جاه علاقه خاصی به مکهن لال داشت. شال مخصوصی هم به مکهن لال عنایت کرده بود.

پس از وفات سکندر جاه، ناصرالدوله سریرآرای سلطنت شد و مکهن لال مشاور کل ناصرالدوله گردید و در جلوس ناصرالدوله، مکهن لال به خطاب «راجه» سرافراز شد و جاگیر و منصب خاص به او گردید. راجه مکهن لال سه زن گرفته بود؛ یکی از آنها تلجی بایی نام داشت که هیچ فرزندی از او زنده نماند. او یکی را فرزندخوانده

ساخت که بعداً وارث وی گردید. به نظر می‌رسد که در آخر عمر خود راجه مکهن لال به تصوّف علاقه وافر نشان می‌داد.

راجه مکهن لال با کوتوال شهر به نام نواب طالب‌الدوله رفاقت خاص داشت و این روابط صمیمانه تا وفات راجه مکهن لال استوار بود، نیز در آخر عمر راجه مکهن لال پسر خود را به نواب طالب‌الدوله سپرده بود، ولی نواب طالب‌الدوله هم ۲۴ ربیع‌الاول ۱۲۶۵ هـ/ ۱۶ فوریه ۱۸۴۹ م. فوت کرد. راجه مکهن لال ترجمه رباعیات عمر خیّام را به اردو، در ماه رجب ۱۲۶۰ هـ/ ژوئیه - اوت ۱۸۴۴ م. آغاز نمود. سال وفات راجه مکهن لال هم مشخص نیست. البته در مآخذ مختلف سال فوت راجه مکهن لال را در بین سالهای ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۵ هـ/ ۱۸۴۵-۱۸۴۹ م. نگاشته‌اند، وی به علّت بیماری و ناخوشی، چشم از جهان رنگ و بو فرو بسته بود.

راجه مکهن لال خوش اخلاق و نیک سیرت بود. گلزار آصفیه در مورد وی نوشته است:

”بسیار خلیق، با اوصاف مشهوره و معروفه موصوف بود با وجود خدمت لایق و معتبرکه برای هیچ کس میسر نیست“^۱.

او تصنیفی در زبان فارسی به نام «تاریخ یادگار مکهن لال» به یادگار گذاشته است. این تاریخ حیدرآباد و احوال سلاطین آصفیه، امرای سلطنت آصفیه را نیز دربردارد. این کتاب بر ایامی منتظم‌الدوله چارلس میتکاف^۲ ۱۲۳۶ تا ۱۲۴۲ هـ/ ۲۱-۱۸۲۰ تا ۲۷-۱۸۲۶ م. در سال ۱۲۴۲ هـ/ ۲۷-۱۸۲۶ م. تکمیل و طبع شده است. کارنامه دوم راجه مکهن لال همین ترجمه رباعیات عمر خیّام به زبان اردو و در قالب رباعی است. این را راجه مکهن لال در ماه رجب سال ۱۲۶۰ هـ/ ژوئیه - اوت ۱۸۴۴ م. آغاز نمود و این کتاب، آخرین یادگار اوست.

۱- خانزمان خان دهلوی، غلام حسین: گلزار آصفیه، به اهتمام رستم علی صاحب، حیدرآباد دکن.

۲- نماینده مقیم انگلیس در مستعمرات.

راجه مکّهن لال اوّلین کسی است که رباعیات عمر خیّام را به زبان اردو در هند ترجمه و معرفی کرده است. ما می‌دانیم که کار ترجمه بس دشوار است و اگر شعر را به شعر ترجمه کنیم این کار سخت‌تر و دشوارتر است. برای یک مترجم لازم است که زبانِ متن و زبانِ ترجمه، هر دو را، به نحو احسن بداند که خواننده زبانِ ترجمه، متوجّه نشود که این ترجمه است و همین امر موفقیت یک مترجم است و ترجمه رباعی به زبان دیگر و در قالب رباعی تبخّر علمی و کمال و هنر مترجم را نشان می‌دهد؛ ولی این کار بدون آزادی در ترجمه ممکن نیست. آقای فیز جیرالد همین آزادی را به نحو بهتری در ترجمه رباعیات عمر خیّام به کاربرده است. وقتی یک مترجم روح و مفهوم و معنی زبان اصلی (متن) را به زبان دیگر منتقل می‌کند، آیا می‌توانیم آن را خلاقیت وی حساب کنیم یا خیر؟ ولی حق این است که اگر مترجم موفق شود، کار ترجمه وی یک تصنیف جداگانه می‌شود و آن را می‌توان تصنیف دیگر حساب کرد و کار مترجم را می‌توان «نقش ثانی» و «ترجمانی عواطف و احساسات شاعرانه» تلقی کرد.

راجه مکّهن لال در ترجمه خود نفسِ مضمون خیّام را به رباعی اردو به طوری منتقل نموده است که روح و اساسِ پیغام عمر خیّام در رباعیات اردو هم دیده می‌شود. کار مترجم اردو برای ترجمه شعر فارسی واقعاً پُرخطر است، به این دلیل که گاهی اوقات واژه‌های فارسی و اردو باهم مشترک‌اند، ولی معنی و مفاهیم آن از زمین تا آسمان فرق می‌کند.

ویژگیهای ترجمه راجه مکّهن لال

۱- شاعر و مترجم راجه مکّهن لال سعی نموده است که آن را مصرع به مصرع به اردو ترجمه نکند. به جای این، مترجم فکر و تخیل را با عاطفه درونی و با احساسات منتقل نموده است.

- ۲- در رباعیاتی که واژه‌های معادل اردو هم به همان معنی مستعمل است، کار برای شاعر و مترجم آسان گردیده است و در این مواقع یک احساس روانی در ترجمه آن دیده می‌شود.
- ۳- گاهی اوقات مترجم واژه‌های مناسب و قریب المعنی و مترادفات را طوری به کار برده است که معلوم می‌شود که رباعی تازه‌ای پدید آمده است.
- ۴- مترجمین معمولاً عادت دارند که وقتی ترجمه می‌کنند، واژه‌های مترادف، ضرب‌المثلها و زبان محاوره را در ترجمه طوری مخلوط می‌کنند که از اصل قضیه دور می‌شوند، ولی ترجمه راجه مکهن لال از این عیوب پاک است و ترجمه وی در زبان ساده و روان انجام شده و اصل را دقیقاً نگاهداشته است.
- ۵- زبان ترجمه، زبان عموم مردم دکن نیست، البته زبانی هست که در اشراف مستعمل بوده و اکثراً طبقه با سواد از زبان دهلی و یا از زبان لکهنو (که هر دو زبان معیار و استاندارد بود) استفاده می‌کردند.
- ۶- اندازه بیان مترجم شسته و رفته است و عناوین، مثل: بی‌ثباتی دنیا، ترغیب خوشدلی، توصیف شراب، مسئله جبر و اختیار را مترجم به نحو احسن در ترجمه خود گنجانیده است.
- ۷- عناوین مذکور خیلی مورد پسند عمر خیام بوده و برای هر عنوان چندین رباعی سروده است که برای مترجم این کار سخت دشوار است، ولی راجه مکهن لال در ترجمه این عناوین مذکور هم موفق شده است.
- ۸- مترجم هندی ما نسبت به مترجمین زبانهای دیگر احساسات و عواطف عمر خیام را به صورت کاملتری در ترجمه خود جا داده است و همین ارفع‌ترین موفقیت مترجم هندی به شمار می‌آید.

نسخه خطی راجه مکهن لال

نسخه خطی این رباعیات در کتابخانه آصفیه تحت شماره [ی ۸۵۰] در دواوین اردو نگهداری می‌شود. این نسخه در ماه جمادی‌الثانی سال ۱۲۶۷ هـ/آوریل ۱۸۵۱ م. استنساخ شده است. این اثر به نام «ترجمه رباعیات عمر خیّام به زبان دگهنی» در کتابخانه محفوظ است و دارای ۳۲۳ رباعی است.

عمده‌ترین نقص این ترجمه همین است که مترجم رباعی اردو را بدون ذکر رباعیات فارسی ترجمه کرده است و ترجمه مترجم ما آزادانه انجام شده است؛ بدین دلیل دسترسی به اصل رباعی عمر خیّام خیلی گیج‌کننده و گاهی اوقات دشوار به نظر می‌رسد.

راجه مکهن لال در دیباچه مترجم یادآور شده است:

”این حقیر نو مشقِ سخن، از ملت‌ها پیش آرزومند بود که در وقتِ فرصت، رباعیات عمر خیّام را به زبان اردو ترجمه کند. خلاصه و معانی و مفاهیم آن را به رشته تحریر درآورد، ولی راقم سواد نداشت که این مطلب را به زبان ریخته، منتقل کند. در ماه رجب‌المرجب ۱۲۶۰ هـ/ژوئیه - اوت ۱۸۴۴ م. این کار را به عهده گرفته و به خدمت سخنوران و صاحبان علم التماس دارد که به ترجمه راقم نگاه معطوف‌کنند و اصلاح بفرمایند و اگر از بنده خطایی یا لغزشی دیدند، عفو کنند“^۱.

مهم‌ترین امتیاز ترجمه راجه مکهن لال همین است که نخستین و کامل‌ترین ترجمه رباعیات عمر خیّام به زبان اردو است. بنابه تذکر قبلی جناب آقای وان هیمر در سال ۱۸۱۸ میلادی، ۲۵ رباعی را ترجمه نمودند و جناب آقای فیز جیرالد در سال ۱۸۵۹

۱- دیباچه از راجه مکهن لال.

میلادی، رباعیاتِ خیّام را ترجمه نمود، ولی راجهٔ مکّهن لال در سال ۱۲۶۰ هـ/ ۱۸۴۴ م.، حدوداً پانزده سال قبل از مترجم شهیر، آن را ترجمه نموده است.

همین نسخهٔ مذکور را جناب آقای دکتر محمد تقی الدّین احمد، به نام «نذر خیّام»، با مقدمهٔ مفصّل (حدوداً ۵۰ صفحه) و با دیباچهٔ مترجم، در سال ۱۹۵۸ میلادی در حیدرآباد چاپ و منتشر کرده است.

بنده به طور نمونه ۵ رباعی عمر خیّام را با ترجمه اردوی رباعی راجهٔ مکّهن لال نقل می‌کنم^۱:

ردیف	رباعی	ترجمه
۱-	آمد سحری ندا ز می خانهٔ ما که ای رند خراباتی و دیوانهٔ ما برخیز که پُرکنیم پیمانہ ز می زان پیش که پُرکنند پیمانہ ما	دے بادِ سحر نوید دیوانے کو یعنی دلِ مے‌گار و متانے کو اُٹھ بھرلیں بعشقِ دوست ساغر اپنا اُن سے آگے بھریں جو پیانے کو
۲-	گر یارِ منند ترکِ طامات کنند غمهای مرا به می مکافات کنند چون درگذرم خاک مرا خشت کنند در رخنهٔ دیوارِ خرابات کنند	گر دوست ہو تم تو یہ عنایات کرو غم کا مرے جام سے مکافات کرو مرجاؤں تو خاک سے بنا خشتی چند تغیر خرابہٗ خرابات کرو

۱- نذر خیّام، رباعیاتِ خیّام کا اولین ترجمہ از راجهٔ مکّهن لال مع مقدمہ از دکتر محمد تقی الدّین احمد، اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدرآباد، ۱۹۵۸ م.، ص ۲۲.

۳-	یک جرعه می مُلکِ جہان می‌ارزد خشتِ سر خُمِ ہزار جان می‌ارزد آن کہنہ کہ لب بمی ازو پاک کنند حقا کہ ہزار طیلسان می‌ارزد	یک جرعه مکمل جہان سے بہتر خشتِ سر خم ہی سوزیان سے بہتر وہ صافی کہ جس سے لے کے صاف کریں ہم کو وہ ہزار طیلان سے بہتر
۴-	ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو آن کس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو من بد کنم و تو بد مکافات دہی پس فرق میان من و تو چیست بگو	ہے کون بشر جہاں میں ناکردہ گناہ کر مجھ کو اے کریم اس سے آگاہ تو ہم سے اگر بدی کا بدلہ چاہے پھر فرق نہ کیچ رہے گا واللہ واللہ
۵-	با بادہ‌نشین کہ مُلکِ محمود اینست وز چُنکِ شنو کہ لحن داود اینست از آمد و رفتہ دگر یاد مکن حالی خوش باش زانکہ مقصود اینست	عشق کی پی کہ مکمل محمود ہے یہ اور چُنک سے سُن کہ لحن داؤد ہے یہ دھوکا ہی عزیز رنج دنیا نہ اٹھا رکھ دل کو تو خوش جہاں کا مقصود ہے یہ

منابع

۱. خانزمان خان دہلوی، غلام حسین: گلزار آصفیہ (تاریخ قطبشاہیہ)، بہ اہتمام رستم علی صاحب، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۸ ہجری۔
۲. خیام نیشابوری، عمر خیام: نذر خیام، رباعیات خیام کا اولین ترجمہ از راجہ مکھن لال مع مقدمہ از دکتر محمد تقی الدین احمد، اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدرآباد، ۱۹۵۸ م۔

* * *

نگاهی به نسخه خطی تاریخ محمدی

جمیل الرحمن*

نسخه خطی «تاریخ محمدی» مؤلفه محمد بهامدخانی؛ دارای ۴۸۲ برگ، ۱۷ سطر، اندازه: ۱۰/۷۵×۷، خط: نستعلیق، کتابت: ظاهراً در قرن هفدهم میلادی؛ در موزه بریتانیا، لندن زیر شماره Or.۱۳۷ محفوظ است.^۱

تاریخ عمومی از زمان محمد^(ص) تا ۸۴۲ هجری با مراجعه خاص هند. آغاز: حمد موفور و ثنای نامحصور بر حضرت با عظمت الوهیت. لقب خانوادگی مؤلف از طرف نام پدر خود بهامدخان، سپس ملک الشرک ملک بهامد است. ما درباره احوالش از آثار خود او آگاهیم. او در خانه فیروزخان بن ملک تاج‌الدین ترک، پرورش یافت. او توسط غیاث‌الدین تغلق شاه امیر منتخب شد و بعداً به دست همان شاهزاده در سال ۷۹۱ هجری کشته شد.^۲

*- استادیار فارسی ذاکر حسین کالج، دهلی‌نو.

۱- ریو، چارلس: فهرست نسخه‌های خطی فارسی در موزه بریتانیا، موزه بریتانیا، لندن، شماره Or.۱۳۷،

چاپ عکسی ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۸۴

۲- رجو کنید بریگس: فرشته، ج ۱، ص ۴۶۶.

بعد از آن حادثه پسر وزیر دوباره کالپی (محمدآباد) را تعمیر کرد. آنجا او خود را مستقل کرد و نام ناصرالدین محمود شاه را به خود و عنوان وزیر را به برادر خود جنید خان اختصاص داد.

بهامدخان به عنوان فرمانده ارتشی خود را از دیگر لشکرها متمایز کرده بود و به همین خاطر هم در شهر ایرج در بندیل کهند پاداشی دریافت کرد و بعد از چند سال، توسط سربازان ابراهیم شاه جونیور بیرون رانده شد.

مؤلف به اردوکشی‌های مختلف علاقه داشت و توسط پدرش به فرماندهی ارتش گسیل شد و در آن لشکرکشی به پیروزی بسیار دست یافت.

عاقبت مرید شیخ یوسف بده شد و در یک حالت الهام، محمد^(ص) بر او ظاهر شدند و گفتند که دنیا را ترک کن و زندگی روحانی را بپذیر. پس از آن فراغتش را در نوشتن آثار موجود وقف کرد و اثر خود را به نام پیغمبر^(ص) «تاریخ محمدی» خواند. او این اثر را در سال ۸۴۲ هجری به اتمام رسانید.

تکمیل این نگارش در بعضی از جاهای مختلف مانند برگ ۹۰ الف، ۱۸۰ ب، ذکر شده است، ولی سال ۸۳۹ هجری بیشتر ظاهر می‌شود؛ خصوصاً در نیمه دوم اثر^۱.

مآخذ و منابع این تألیف مذکور، در برگ ۴۸۱ الف آمده است؛ مانند: طبقات ناصری، تاج المآثر، تذکره الاولیا. مطلع الانوار، خزینه الجلالی و تاریخ فیروزشاهی...

اگرچه در این تاریخ به خاندان پادشاهان محلی اهمیت کمی داده شده ولی ثبت آن ارزش زیادی دارد، به طوری که بر دوره گمنام تاریخ هند پرتو خاصی می‌افکند.

مؤلف از بیان تاریخها چشم‌پوشی کرده، ولی اشعار فراوانی را نقل نموده است؛ اگرچه اشعار خود را حتی الامکان ذکر کرده، اما معلوم می‌شود که او شاعر خوبی نبوده است.

۱- رجوع کنید: برگ ۳۰۸ ب، ۳۱۲ الف، ۴۲۷ الف.

این تاریخ به چهار بخش تقسیم شده است که عبارت است از:

- ۱- تاریخ محمد^(ص)، برگ ۱۰ ب؛ فشار و غم قبر. جایگاه روح بعد از مرگ، رستاخیز و روز داوری، برگ ۵۰ ب.
 - ۲- تاریخ خلفای راشدین برگ ۷۴ ب؛ ده مبشر، برگ ۷۹ ب؛ امرای بنی امیه برگ ۸۳ ب؛ خلفای عباسی برگ ۹۰ ب؛ احوال صوفیه برگ ۱۰۹ ب.
- تاریخ عباسی - معترفاً از طبقات ناصری گرفته شده است. بخش آخر از اوّس قرن شروع می‌شود و تا نیمه پایانی آن منحصرأً به صوفیان تعلّق دارد که پی در پی مشتمل بر تسلسل تاریخی است:
- خواجه زکریا ملتانی، برگ ۱۳۸؛
- خواجه معین‌الدین سجزی، برگ ۱۴۰؛
- خواجه قطب‌الدین بختیار، برگ ۱۴۲؛
- خواجه فریدالدین گنج شکر، برگ ۱۴۴؛
- خواجه نظام‌الدین اولیا، برگ ۱۴۶؛
- خواجه نصیرالدین محمود اودهی، برگ ۱۴۸؛
- خواجه سیّد جلال‌الدین بخاری، برگ ۱۵۲؛
- برادر او خواجه سیّد صدرالدین راجو، برگ ۱۵۹؛
- خواجه اختیارالدین عمر ایرچ، برگ ۱۶۱؛
- خواجه جمال‌الدین شیخ یوسف بُده ایرچ، برگ ۱۶۴.
- در پایان، نام صوفی و راهنمای روحانی مؤلف آمده و وفاتش ۸۳۴ هجری نوشته شده است.
- ۳- دوره طاهریان، برگ ۱۷۵ الف؛
 - دوره سامانیان، برگ ۱۸۰ الف؛
 - دوره دیلمیان، برگ ۱۸۹ الف؛

- دوره سبکتگین، برگ ۱۹۲ ب؛
- دوره سلجوقیان، برگ ۲۰۷ ب؛
- دوره سنجریان و اتابکان عراق، برگ ۲۲۵ الف؛ فارس، برگ ۲۳۰ الف؛ و نیشابور، برگ ۲۳۴ الف؛
- دوره پادشاهان کرد سوریه، برگ ۲۴۰ ب؛
- دوره خوارزمشاهیان، برگ ۲۴۵ ب؛
- دوره شنسابانیان غور، برگ ۲۶۰ الف؛ و تخارستان و بامیان، برگ ۲۸۹ ب؛ و غزنین، برگ ۲۹۲ ب.
- بخش پایانی، درباره وفات تاج‌الدین یلدوز است. بعد از این، درباره خراسان و غزنین. تمام آن پیش از کتاب سوّم، برگ ۳۰۹ الف که خلاصه‌ای از طبقاتِ ناصری است، ذکر شده است.
- تاریخ تیمور و جانشینان او به نام خلیل سلطان و امیر شاهرخ، برگ ۳۰۴ الف و نام آخرین پادشاه که گفته می‌شود حدوداً چهل سال بر تخت شاهی جلوس کرده بود. او چون دیگر پادشاهان هند به عنوان اختیاردار کشور محسوب شده بود.
- تاریخ چنگیز ملعون و مطرود و جانشینان او به طرف پایین برآکاخان و هم از طبقاتِ ناصری با ضمیمه مختصر بر تاخت و تاز بعدی مغول در هند، برگ ۳۱۳ الف.
- ۴- سلسله پادشاهان هند؛ دوره اوّل با قطب‌الدین ایبک المعزّی شروع می‌شود و دوره آخر با ناصرالدین محمود است، برگ ۳۳۰ ب - ۳۵۸ ب که از طبقاتِ ناصری (طبقاتِ بیستم و بیست و یکم) گرفته شده است. مؤلف در مندرجات، هشت سلطنت از تاریخ فیروزشاهی ضیاءالدین را تقلید کرده است.
- غیاث‌الدین بلبن، برگ ۳۵۹ الف؛
- معزالدین کیقباد، برگ ۳۶۳ ب؛

جلال‌الدین خلجی، برگ ۳۷۱ ب؛

علاء‌الدین شاه خلجی، برگ ۳۸۰ الف؛

قطب‌الدین مبارک، برگ ۳۹۱ الف؛

غیاث‌الدین تغلق، برگ ۳۹۵ الف؛

محمد بن تغلق، برگ ۳۹۸ الف؛

کمال‌الدین فیروزشاه، برگ ۴۰۶ الف؛

مؤلف بیان می‌کند که ضیاء‌الدین تنها چهار سال اول سلطنت فیروزشاه و خاتمه آن یعنی ۷۵۵ هجری را ضبط کرده بود و برای اطلاعات دوره بعدی وی، به اشخاص موثق و نیز به افکار خود تکیه کرده است.

ادامه سلطنت فیروزشاه، برگ ۴۰۹ ب؛

تغلق شاه بن فتح خان بن فیروزشاه، ۷۹۰ هجری، برگ ۴۱۷ ب؛

ابوبکر بن ظفر خان بن فیروزشاه، ۷۹۱ هجری، برگ ۴۲۰ ب؛

و ناصرالدین محمد شاه بن فیروزشاه که در سال ۷۹۴ هجری بر تخت شاهی جلوس کرد. در این سلطنت، مؤلف چکیده‌وار چهار خاندان پادشاه محلی را که توسط امرای محمد شاه بنیاد شده بودند، ذکر می‌کند و آنها در زمان مقرر توسط ابراهیم شاه جونپور، احمد شاه گجرات، سلطان محمد نوه خضر خان دهلی و علاء‌الدین محمد شاه مالوه به نمایندگی رسیده بودند.

علاء‌الدین سکندر شاه بن محمد شاه، برگ ۴۳۱ الف؛

غیاث‌الدین محمد شاه، پادشاه آخر نسل فیروز شاه، برگ ۴۳۲ ب؛

ناصرالدین محمد شاه بن فیروز شاه بن ملک تاج‌الدین ترک، برگ ۴۳۶ ب؛ این فرمانده که تیول کالپی را نگهداری می‌کرد، در سال ۷۹۲ هجری آنجا را بنیاد نهاد. شهر محمدی را که محمدآباد گفته می‌شود، بعد از وفات غیاث‌الدین محمود، خودمختار



ساخت و حکومتش را با جنگهای موفق با همسایه هندوها توسعه داد. او در سال ۸۱۳ هجری درگذشت.

پسر او اختیارالدین عبدالمجاهد قادر شاه. برگ ۴۴۶ ب و سه پسر او در زمان وفات وی در سال ۸۳۵ هجری برای جانشینی و ارث با همسایه قدرتمند خود ابراهیم شاه جونپور و هوشنگ مالوه جنگ کردند. در پایان، جلال خان دوم توسط هوشنگ بر تخت گذاشته شد.

مبارک خان بن جنید خان بن فیروزجنگ بن ملک تاجالدین ترک برگ ۴۵۹ الف. مبارک خان برادر خود، دولت خان، و پدر خود، جنید خان، را به عنوان وزیر اداره ایالت کالپی جانشین کرده بود. او از پیشرفت جلال خان ناخرسند بود. او ایرچ را دوباره تعمیر کرد و در سال ۸۳۹ هجری خود را خودمختار کرد.

زندگی ملک الشرک ملک بهامد پدر مؤلف، برگ ۴۶۷ الف؛

نصیحت مؤلف به پسر خود ناصرالدین محمود، برگ ۴۷۶ الف؛

بیان علت تألیف و نتیجه اثر، برگ ۴۷۸ الف.

خطاط: حافظ بن شریف منصور.

فهرست مندرجات در قرن حاضر نوشته شده است که مشتمل بر هفت برگ است.

در آغاز نسخه، نام مؤلف به اشتباه محمد بهادر خان نوشته شده است.

عمادالدین محمود شیرازی و آثار او

حکیم سید ظل الرحمن*

ترجمه: سید حسن عباس*

عمادالدین محمود شیرازی (حدوداً ۱۵۹۲-۱۵۱۵ م.) به خاطر علم و فن و حذاقت در طب، شخصیتی نامدار است و یادگار و نام او در تاریخ علم و طب هند و ایران همواره باقی خواهد ماند. سلسله تلمذ دو خانواده طبیب عالی مرتبت هندوستان - خاندان شریفی (دهلی) و خاندان عزیزی (لکهنو) - به او می‌رسد. خواجه خاوند محمود مورث اعلای خانواده شریفی، شاگرد وی بود. همچنین حکیم محمد یعقوب لکهنوی، با چند واسطه به او ارتباط دارد. در آن واسطه‌ها حکیم میر محمد باقر^۱ فرزند برومند عمادالدین نیز قرار دارد.

عمادالدین محمود حکیمی حاذق، نویسنده‌ای بلند رتبه و استادی یگانه در آن عصر بود. در میان جلسات درس او اسامی اطبای نامداری دیده می‌شود. علاوه بر آن خواجه

♦ - استاد بازنشسته طب سنتی طایفه کالج دانشگاه اسلامی علیگره و مؤسس آکادمی ابن سینا، علیگره.

* - استادیار فارسی دانشگاه هندوی بنارس، واراناسی.

۱ - ظل الرحمن، سید: تذکره خاندان عزیزی (اردو)، علیگره، ۱۹۷۸ م، ص ۴۰.

خاوند محمود، طبیب عهدِ اکبری ابوالفتح گیلانی (م: ۱۵۸۸ م.) و از عهدِ صفویه غیاث‌الدین منصور شیرازی به این اعتبار بسیار اهمیت دارند که بار دیگر سلسله‌های طب نوین، از آنان آغاز می‌شود.

عمادالدین در حدود ۱۵۱۵ میلادی متولد شده است. دربارهٔ تعیین تاریخ تولد و وفاتش از تألیفات خود او یا از مؤلفات دیگران می‌توان کمک گرفت.^۱ پس از تحصیلات علوم طب، او در دربار عبدالله خان استجلو، استاندار شروان، راه می‌یابد. بنابر علتی اعتبار و اعتماد خان استجلو بر او باقی‌نمانده و به خاطر تقصیری بسیار معمولی، او را در یک شب، در استخری بسیار سرد انداخت و عمادالدین با خوردن مقدار زیادی افیون جان خود را حفظ نمود. پس از حادثهٔ آن شب او معتاد می‌شود و سرانجام دربارهٔ فواید و مضرات افیون کتابی تألیف می‌کند.^۲

در مشهد، در کنار روضهٔ مطهر حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام شفاخانه‌ای ایجاد شده بود که هدف آن فراهم‌آوردن تسهیلات درمانی برای زیرین روضهٔ آن حضرت و افراد دیگر بود. عمادالدین پس از جداشدن از ملازمت خان استجلو، از طرف شاه طهماسب (۱۵۷۶-۱۵۲۴ م.) به آن آستانه وابسته شد. در آنجا بنابر گفتهٔ خود او، اوقات فراغتی به دست آمده و باوجود کمبود منابع، کتابی دربارهٔ آتشک به رشتهٔ تحریر درآورد.

عمادالدین، طبیب شاه اسماعیل صفوی (۱۵۷۷-۱۵۷۶ م.) نیز بوده است. او در حدود ۱۰۰۰ هـ/ ۱۵۹۲ میلادی درگذشته است. کتابهای فراوانی تألیف نمود که نسخ آن در کتابخانه‌های ایران و خارج از ایران موجود است و بسیاری از آنان تا به حال به صورت خطی محفوظ مانده است. مصنفات وی که در کتابخانه‌های هند و پاکستان

1- C. Elgood: *Safavid Surgery*, Analecta Medico Historic-2, Pergaman Press, Oxford, 1965, p.6.

۲- همان، ص ۶.

است و نگارنده از آنها اطلاع دارد، به قرار زیر می‌باشند. در میان آنها چهار کتاب به زبان عربی و بقیه به فارسی است.

۱- شرح تشریح القانون (عربی)

بخشهایی از قانون ابن سینا است که توجه شارحین را نتوانسته است به خود جلب کند، در میان آنها بخشهای تشریح نیز وجود دارد، اما عمادالدین از آن دسته شارحین قانون می‌باشد که نه فقط بخش تشریح را انتخاب نموده، بلکه با بسیاری شرح و بسطها، شرح خود را شرحی مفصل‌تر از بخش تشریح القانون قراردادده است. این امتیاز وی در حدّ شرح محدود محض نیست، بلکه تمامی سرمایه‌های قدیمی علم تشریح، از لحاظ حجم و ضخامت را نیز دربرمی‌گیرد. شرح تشریح القانون عمادالدین، بر همه برتری دارد. این شرح در سال ۹۷۳ هـ/ ۱۵۶۵ م. در دو مجلد نوشته شده است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه دارالعلوم دیوبند و کتابخانه رضا رامپور موجود است. نسخه رامپور بدین جهت حایز اهمیت است که یازده سال پس از تألیف آن کتاب در سال ۹۸۴ هـ/ ۱۵۷۶ م. کتابت شده که این زمان، زمان حیات مؤلف است. کاتب آن عبدالله بن حافظ علی مشهدی نام دارد.^۱

۲- کتاب التشریح (عربی)

در علم تشریح کتابی مستقل است و نسخه آن در کتابخانه رضا رامپور موجود است. پیش از این که کتاب مذکور را تألیف جداگانه‌ای قرار دهیم، لازم است که با شرح تشریح القانون مقایسه شود؛ زیرا این امکان وجود دارد که این کتاب بخشی از کتاب التشریح (القانون) باشد.

۱- ظلّ الرحمان: سید: قانون ابن سینا و شارحین و مترجمین آن (اردو)، علیگره، ۱۹۸۶ م، ص ۴-۱۴۳.

۳- شرح قانونچه (عربی)

کتاب قانونچه، تألیف محمود بن عمر چغمینی (م: ۷۴۵/هـ/۱۳۴۴ م.) است. این کتاب در ردیف کتابهای اساسی درسی در علم طب بوده است. چندین شرح دارد که یکی از آنها شرح قانونچه عمادالدین محمود است. یک نسخه نادر از این کتاب در کتابخانه رضا رامپور موجود است.

۴- المرکبات الشاهیه (عربی)

به نام شاه طهماسب (۱۵۷۶-۱۵۲۴ م.) معنون شده است. این کتاب را می‌توان یکی از تألیفات مهم عمادالدین محسوب کرد. دارای یک مقدمه، ۲۵ باب و خاتمه، و مشتمل بر ۱۰۸ برگ است. مانند شرح قانونچه، نسخه این کتاب نیز نایاب است. نسخه کتابخانه رضا رامپور در سال ۱۱۹۷/هـ/۱۷۸۲ میلادی کتابت شده است. علی حیدر خان آن را برای میر فرزند علی در گوالیار (هند) از نسخه مکتوبه حکیم غریب الله نقل کرده است.

۵- رساله افیون (فارسی)

در این رساله درباره ماهیت، طبیعت، خواص و فواید و مضرات افیون بحث شده است. علاوه بر نسخه ناقص‌الطرفین کتابخانه خدابخش پتنا، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه اداره تاریخ و تحقیق طب دهلی‌نو، استیت لائبریری حیدرآباد، کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور و در ذخیره نگارنده این سطور موجود است. نسخه‌ای که در ذخیره نگارنده موجود است، نوشته بین سالهای ۱۱۵۰ و ۱۱۵۷ هجری می‌باشد. در کتابخانه رضا رامپور تلخیصی از آن، بدون نام تلخیص‌کننده، موجود است.

۶- رساله آتشک (فارسی)

درباره آتشک قبل از ۱۵۶۹ میلادی هیچ کتابی تألیف نشده بود. عمادالدین اولین نویسنده‌ای است که درباره این موضوع کتابی تألیف کرده است^۱ و بنابر قول او: "مقدمین درباره این مرض چیزی نگفته‌اند و بهاءالدوله نوربخشی نخستین مؤلف است که در کتاب خود «خلاصة التجارب» (تألیف ۹۰۷ هـ/ ۱۵۰۱ م.)، ذکر آتشک را آورده است"^۲.

دکتر سائرل الگود، رساله آتشک را به زبان انگلیسی ترجمه نموده که در *Annals of Medical History* نیویورک، در سال ۱۹۳۱ میلادی به طبع رسیده است^۳. در ذخیره شخصی الگود، نسخه‌ای از این کتاب وجود داشت و نسخه‌هایی از رساله آتشک در کتابخانه‌های زیر نیز وجود دارد: استیت لائبریری حیدرآباد، کتابخانه خدابخش پتنا، کتابخانه رضا رامپور، انجمن آسیای بنگال کلکته و در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور (پاکستان).

۷- رساله یاقوتی (فارسی)

رساله مختصریست در بیان خواص و ترکیبهای یاقوت. در صفحه آخر، ذکر نسخه‌ای به نقل از مولانا فخرالدین آمده است. عمادالدین وی را جد خود گفته و سلسله نسب خود را چنین آورده است: عمادالدین محمود بن قطب‌الدین مسعود بن عمادالدین محمود بن فخرالدین محمد. نسخه‌هایی از این رساله در کتابخانه خدابخش پتنا و کتابخانه رضا رامپور موجود است.

1- C. Elgood: *A Medical History of Persia*, Cambridge, 1951, p. 379; *Safavid Surgery*, p.6.

۲- همان، ص ۳۵۳.

۳- همان، ص ۳۷۹.

۸- رساله فاد زهر (فارسی)

فاد زهر، داروی معروف زمان مصنف بود. این دارو، حیوانی و معدنی، هر دو نوع، می‌باشد. الگود این رساله را [در موضوع خود] اولین رساله به فارسی دانسته است^۱ که درباره فاد زهر می‌باشد.

عمادالدین در این رساله اظهارات نویسندگان پیشین را آورده و شناخت اصلی و نقلی سنگ مزبور را نیز بیان داشته است؛ در حالی که مؤلفین دیگر فقط در بیان اقسام و فواید فاد زهر اکتفا نموده‌اند. علاوه بر آن، عمادالدین ترکیب استعمال و طریقه مخصوص خوردن آن را بنا بر تجربیات شخصی خود نیز بیان کرده است. نسخه خدابخش پتنا فقط خوردن فاد زهر را دارد.

۹- رساله چوبچینی (فارسی)

چوبچینی اکتشاف طبای ایرانی است. چوبچینی علاوه بر مفید بودن در تریاق و امراض دیگر، داروی مخصوص برای آتشک نیز بوده است. میرزا قاضی بن کاشف‌الدین یزدی حموی (م: ۱۶۶۴ م.) گفته است^۲ که چوبچینی در سال ۱۴۹۴ م. از طریق تصانیف طبای فرنگ در ایران متعارف شد و این همان سال است که در آن آتشک پدیدآمده بود، ولی این هم قابل تردید است؛ زیرا قبل از اواسط قرن هفدهم در اروپا، کسی از چوبچینی آگاه نبود. دیگر این که بهاءالدوله (م: ۱۵۰۷ م.) نه تنها برای اولین بار ذکر آتشک را به میان آورده، بلکه درباره معالجه آن نیز در کتاب خود، «خلاصة التجارب»، بحث مفصلی نموده است، اما ذکر این دارو را نمی‌کند^۳. الگود، عمادالدین را کاشف آن

1- C. Elgood'c: *A Medical History of Persia*, Cambridge, 1951, p.371.

۲- ظل‌الرحمان: سید: قانون ابن سینا و شارحین و مترجمین آن (اردو)، ص ۳۴۲.

۳- نوربخشی، بهاءالدوله محمد حسینی: خلاصة التجارب، نولکشور لکهنو، چاپ سوم ۱۹۰۹ م، ص ۳۸۱؛

C. Elgood'c: *A Medical History of Persia*, p.367

می‌داند. او تصوّر کرده است که این رساله می‌بایست در سال ۱۵۵۰ میلادی تألیف شده باشد^۱، ولی نگارنده این سطور نظر الگود را درست نمی‌پندارد؛ زیرا که تاریخ تألیف آن ۹۹۳ هـ/ ۱۵۸۵ میلادی است و ۴۵ سال قبل از آن یعنی در سال ۹۴۷ هـ/ ۱۵۴۰ میلادی نورالله رساله خود، چوبچینی را به اتمام رسانیده بود^۲. نسخه‌هایی از این رساله در کتابخانه خدابخش پتنا، استیت لائبریری حیدرآباد و در ذخیره شخصی نگارنده موجود است.

۱۰- رساله جدری (فارسی)

درباره آبله علاوه بر محمد بن زکریای رازی، نوشته‌هایی از طبّای دیگر نیز وجود دارد که یکی از آنان، عمادالدین محمود است. نسخه‌ای از رساله او در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور موجود است.

۱۱- رساله در باب قلع آثار (فارسی)

در کتابخانه خدابخش پتنا با عنوان فوق، رساله‌ای از عمادالدین محمود موجود است. نظر بنده این است که رساله مزبور، رساله مستقلی نیست؛ بلکه بخشی از رساله جدری است که درباره ترکیب محو ساختن علایم و نشانه‌های آبله می‌باشد. براساس تألیف یعقوب بن اسحاق (دیباچه) این رساله در کتابخانه خدابخش پتنا در یک مجموعه قرار دارد که مشتمل بر هفت رساله دیگر از عمادالدین است: چوبچینی، فاد زهر، یاقوقی، آتشک، افیون، اطرلال و سموم. در ترقیمه رساله، در باب قلع آثار (که فقط در این رساله وجود دارد) تاریخ کتابت مجموعه ۲۵ جمادی‌الاول ۱۲۷۱ هـ/ ۱۸۵۴ میلادی آمده است.

۱- نوربخشی، بهاءالدوله محمد حسینی: خلاصة التجارب، ص ۳۶۵.

۲- همان، ص ۳۸۱.

۱۲- رسال در باب سموم (فارسی)

دربارهٔ ادویهٔ سمیه است. کمال‌الدین حسین شیرازی معاصر عمادالدین محمود، راجع به ادویهٔ تریاقی کتابی به نام «تریاق فاروق» تألیف کرده است. بدین ترتیب رساله‌های سموم و تریاق نوشتهٔ معاصرین او در علم الادویه بسیار حایز اهمیت است.

۱۳- رسالهٔ اطریلال (فارسی)

ماهرین علم الادویهٔ مفرده، کتابهای فراوانی تألیف نموده‌اند و معالجه از طریق داروهای مفرده، مهارت فن، حذاقت و متّصف بودن از روشهای فنی بالا را می‌طلبند. در معمولات طبّای حاذق انبوهی از این مفردات وجود داشت که در امراض گوناگون سریع‌الاثّر بوده‌اند. اطریلال نیز چنین داروی مفردیست که به عنوان داروی مخصوص برای برص، امروز نیز موضوع تحقیق است.

طیب شهر قرن شانزدهم میلادی رسالهٔ مستقلی دربارهٔ این موضوع به تحریر درآورده است که در آن ماهیت دارو و اختلافات دربارهٔ شناخت و نیز در مورد طریقهٔ استعمال آن، به بحث تحقیقی پرداخته است. رسالهٔ اطریلال نه فقط به عنوان تألیفی گرانقیمت از یک طیب و صاحب فن، بلکه از حیث نفس موضوع نیز اهمیت بسزایی دارد. سه نسخهٔ خطّی از این رساله موجود است؛ یکی در کتابخانهٔ خدابخش پتّا، دیگری در استیت لائبریری حیدرآباد و سوّمی در دانشکدهٔ طبّی نظامیه حیدرآباد.

۱۴- رسالهٔ امراض صبیان (فارسی)

این رساله در مورد امراض اطفال و کودکان می‌باشد. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور موجود است که در شهر حیدرآباد برای میرزا اشرف جهان ثانی حسنی در جمادی‌الثّانی ۱۰۴۰ هـ/ ۱۶۳۰ میلادی کتابت شده است.

۱۵- صحیفه الشفا (فارسی)

سال تألیف آن ۹۵۵ هـ/ ۱۵۴۸ میلادی است. نسخه‌ای از آن، مکتوبه در سال ۱۲۶۸ هـ/ ۱۸۵۱ میلادی، در استیت لائبریری حیدرآباد است.

۱۶- رساله اوزان و مکایل (فارسی)

ماهرین طب و ادویه درباره اوزان و مکایل مختلف و هموزن اوزان رایج الوقت آنان، رساله‌های بسیاری نوشته‌اند. عمادالدین نیز در این موضوع رساله‌ای دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانه اداره تاریخ و تحقیق طب دهلی‌نو موجود است. سال کتابت آن ۱۲۰۰ هجری می‌باشد.

۱۷- مجربات عمادالدین (فارسی)

رساله‌ای مختصر در پنج و نیم صفحه است. از دیباچه آن مستفاد می‌گردد که مؤلف پس از مطالعه کتابهای حکمای هند، ابن سینا و اطباء دیگر آن را به دست آورده و تجربه‌های شخصی او مؤثر بودن آن نسخه‌ها را تأیید نموده است. این رساله در یک مجموعه، در کتابخانه رضا رامپور نگهداری می‌شود.



این خانواده شیرازی در ردیف خانواده‌های طبای ممتاز ایران محسوب می‌شود. همانطور که عمادالدین وارث علم خانواده خود بود، فرزندش حکیم محمد باقر نیز صاحب تصنیف و تألیف و درس و افاده بود. او متخصص امراض چشم و به دربار شاه عباس صفوی (۱۶۲۹-۱۵۸۷ م.) وابسته بود. جای تعجب است که مورخ شهیر دکتر الگود که در تاریخ طب ایران به خاطر کارهای ارزشمند خود مقام شایسته‌ای دارد و شهرت کسب کرده است، [چطور] دچار اشتباه شده و حکیم محمد باقر را پدر

عمادالدین دانسته^۱؛ در حالی که خود عمادالدین در کتابهایش شجره نسب خود را تحریر نموده است. زمان هر دو [پدر و پسر] را که به دربارهای پادشاهان صفویه وابسته بودند به آسانی می‌توان تعیین کرد.

همانند عمادالدین، تفصیلاتی از زندگانی و کارهای فرزندش حکیم محمد باقر نیز جای دیگر دیده نمی‌شود. نگارنده این سطور توانسته است از فهرست کتابخانه‌های مختلف هندوستان نام تألیف حکیم محمد باقر را به دست بیاورد و از طریق مؤلفاتش، اطلاعات زیر را به دست آورد:

۱. رساله اکمل و مقاله اجمل

این رساله درباره امراض چشم و سال تألیف آن ۱۰۳۳ هـ/ ۱۶۳۳ میلادی می‌باشد. حکیم محمد باقر این رساله را برای شاه عباس صفوی تألیف کرده است. شاه در سال ۱۶۰۲ میلادی هنگامی که از اصفهان برای لشکرکشی به تبریز عزیمت می‌کرد، از حکیم محمد باقر که همراه وی بود، درخواست تألیف این رساله را می‌کند. این رساله دو مقاله دارد.

مقاله اول: درباره مفرّجات و مرکّبات امراض عین؛

مقاله دوم: در بیان مراهم و ادویه قروح.

نسخه‌های خطی از این رساله در دانشکده طبّیه نظامیه حیدرآباد به نام «رساله اکمل و مقاله اجمل» (مکتوبه ۱۲۵۳ هـ/ ۱۸۳۷ م.)، در کتابخانه رضا رامپور به نام «مقالتان در مفرّجات محمد باقر» (مکتوبه ۱۱۴۷ هـ/ ۱۷۳۴ م.) و در ذخیره نگارنده این سطور به نام «ادویه مفرّده و مرکّبه امراض عین» وجود دارد. در واقع هر سه یکی است و به نامهای مختلف موسوم شده است.

۱- نوربخشی، بهاءالدوله محمد حسینی: خلاصه التجارب، ص ۳۸۲.

۲. رساله فی المسهل (عربی)

دارای یک مقدمه، دوازده فصل و خاتمه، دربارهٔ طریقه استعمال مسهلات و اجرای آن است.

در کتابخانه خدابخش پتنا نسخه‌ای از «رساله فی المسهل» موجود است و در کتابخانه رضا رامپور همین رساله به نام «رساله فی تدبیر الاستفراغ» وجود دارد که هر دوی آنها یکی است.

۳. طب باقر

در کتابخانه ایالتی حیدرآباد رساله‌ای به نام «طب باقر» موجود است؛ اما پس از مقایسه با «رساله اکمل و مقاله اجمل» و «رساله فی المسهل»، نمی‌توان این رساله را تألیف جداگانه‌ای قرارداد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که رساله مزبور همان «رساله اکمل و مقاله اجمل» باشد.



خواهرزاده عمادالدین نیز طبیب و نویسنده‌ای لایق بود. در ذخیره راقم سطور نسخه‌ای از «قربادین» وی موجود است که از آن دربارهٔ عمادالدین نیز اطلاعاتی مفید به دست می‌آید. به علت افتادگی صفحهٔ اول قربادین، نام نگارنده معلوم نشده است؛ البته در صفحهٔ دوم آن این عبارت مرقوم است:

«قربادین خواهرزاده عمادالدین محمود شیرازی، نسخه‌های متعدّد به نقل از خال مرحوم غفران پناه حکیم عمادالدین محمود شیرازی^۱. از روی کتاب معلوم می‌شود که او شاگرد عمادالدین بوده و کمال‌الدین حسین شیرازی را نیز استاد خود دانسته است»^۲.

۱- خواهرزاده عمادالدین: قربادین (نسخه خطی)، نسخه نگارنده، برگ ۷۳ الف.

۲- همان، برگ ۱۱۶ ب.



این نسخه در سال ۱۰۷۵ هـ/ ۱۶۶۴ میلادی در بلدة اردبیل کتابت شده است.

* * *

حافظ شاعر خوش الحان فارسی

زهره فاروقی*

حافظ چه بود؟ سؤالی است که حَقّاً جوابش تاکنون به کمال و تمام نتوان داد و شعرای متوسطّین و متأخرین مقام بلندش را اعتراف نموده‌اند. صائب می‌گوید:

رواست صائب اگر نیست از ره دعوی تتبع غزل خواجه گرچه بی‌ادبی‌ست^۱
عرفی شیرازی که در غزلش هرگز به کسی تن در نمی‌داد، درباره‌ی حافظ می‌گوید:
بران تتبع حافظ رواست چون عرفی که دل بکاود و ورد سخنوری داند^۲
شاعر بزرگ علامه اقبال می‌گوید:

من نغمه و سرور از حافظ گرفته‌ام

دکتر رضازاده شفق می‌نویسد:

”جلال‌الدین رومی در مثنوی‌های عرفانی بی‌مثال است؛ اما خواجه حافظ آقای غزل‌های عرفانی است“^۳.

*- استادیار موقتی فارسی دانشگاه جواهرلعل نهر، دهلی‌نو.

۱- شبلی نعمانی، علامه: شعراالعجم، ج ۲، ص ۱۸۶.

۲- همان، ص ۱۸۶.

۳- رضازاده شفق، دکتر: تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۶۳.

تذکره‌نگاران می‌گویند که جدّ حافظ از اصفهان بود و در عهد اتابکان شیراز در آن شهر اقامت گزید. نامش شمس‌الدین محمد حافظ بود، در سنه ۷۲۶ هجری در شیراز پا به عرصه وجود گذاشت، نام پدرش را بهاء‌الدین نوشته‌اند و مادرش از کازرون بود. حافظ به عهد طفولیت علوم متداوله را در شیراز فراگرفت. دکتر رضازاده در تاریخ ادبیات ایران می‌نویسد که حافظ کسب فیض علمی از علمای نامدار عهد خویش کرد، اما شبلی نعمانی در شعرالعجم می‌گویند که در مکتبخانه خود تعلیم گرفت.^۱

حافظ را سه برادر بود که پس از رحلت نمودن پدرش در عسرت بسر می‌بردند برادرانش به طلب معاش رخت سفر بربستند و لیکن حافظ به دلیل کم‌سنی نزد مادر خویش در شیراز بماند. بعد از چندی نوبت به فاقه رسید، حافظ پیشه خمیرگیری اختیار نمود و حاصل خود را به چهار حصّه تقسیم داده و برحسب بیان راویان یک حصّه برای مادر، یک برای استادان، یک برای محتاجگان و یک حصّه برای خویش. در این زمان قرآن کریم را حفظ نمود و به تلاوت قرآن اشتغال داشت.

دوره حافظ پر از آشوبهای سیاسی است. عروج و زوال سیاسی چنان ارزان بود که حافظ در عهد خویش نسبت به جنگهای خونین به نگاه عبرت می‌نگریست و این عبرتها و تأثرها در شعر حافظ گاهی در لباس مدح و گاهی در پرده سرودهای غم‌انگیز غزل آشکار شده است. از ممدوحین حافظ، چنانکه از دیوانش معلوم شود، شاه ابواسحاق، میر مبارزالدین، شاه شجاع، شاه نصرت‌الدین یحیی، خواجه قوام‌الدین، حاجی قوام حسن، شاه منصور، شاه قطب‌الدین، عمادالدین و غیر ایشان‌اند. در عهد حافظ سرزمین فرمانروایان فیروز شاه تغلق در دکن، محمود شاه بهمنی و در بنگاله غیاث‌الدین شاه بودند. در ایران تاریخ سیاسی عروج و زوال ملوک و شاهان داستانی

۱- شبلی نعمانی، علامه: شعرالعجم، ج ۲، ص ۱۸۸.

طویل دارد. حافظ وابستگی به دربارهایشان داشت، مدح و قصیده هم می‌گفت، ولی دامن شعر را به داغ تملق و بی‌جا ستایی ملوث نکرد.

تذکره‌نویسان و محققان یک رأی‌اند که این آفتاب ثابت تا آخر حیات از مرکز خود حرکت ننمود. در تمامی زندگانی سه سفر قصد نمود. سفر اوّل بر طلب شاه نصرت‌الدّین از شیراز تا هرمز، سفر دیگر به خوااهش شاه دکن محمود شاه بهمنی از شیراز تا جزیرهٔ هرمز به قصد هند رفت، ولی از هول دریا دل از سفر برداشت و از بندر هرمز بازگشت و این غزل را برای شاه فرستاد:

دمی با غم بسربردن جهان یکسر نمی‌ارزد
به می بفروش دلق ما کزین بهتر نمی‌ارزد
چه آسان می‌نمود اوّل غم دریا به بوی سود
غلط کردم که این طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد^۱

مشهور است که در ابتدا حافظ سلیقهٔ سخنوری نداشت و به هدف استهزا و ملامت شعرا می‌گشت، نوبت به آنجا رسید که او به لهوه‌گویی مشهور گشت. روزی حافظ رنجیده بر مزار بابا کوهی رفته، گریه و زاری کرد. می‌گویند که حافظ همهٔ شب حضرت علی^(ع) را به خواب دید که لقمه‌ای به دهانش انداختند و گفتند که خوش برو در علومها بر تو گشاده کردند. صبحگاه چون بیدار شد این غزل گفت:

دوش وقت سحر از غصّه نجاتم دادند وندران ظلمت شب آب حیاتم دادند^۲
و بعد از این واقعه شهرت کلام حافظ از شیراز گذشته و عالم را احاطه کرد. حافظ چنانکه برای سرمستی و آزاده روی شهرت دارد، متصوّر می‌شود که تجرد اختیار کرده باشد، ولی این درست نیست. حافظ ازدواج نمود و اولاد هم داشت. نام پسرش نعمان بود. او به هند آمده و در برهانپور وفات یافت. در حیات حافظ زنش هم جام فنا نوش

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدّین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۱۱۹.

۲- همان، ص ۱۴۴.



فرمود. البتّه حافظ تا آخر حیات از شیراز سیر نگشته، دل صاف و صافی و فطرت سلیم و بی‌ریایی داشت. در وطن خود از گلگشت مصلّی و آب رکنآباد تا دم آخر حظ می‌نمود، می‌گوید:

بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکنآباد و گلگشت مصلّی را^۱

*

نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم خاک مصلّی و آب رکنآباد
در سنه ۷۹۱ هجری در شیراز از آن آفتاب نیم روز در پرده بقای ابدی مستور
گشت، و در مصلّی که جای پسندیده خاطرش بود، مدفون شد. تاریخ وفاتش از خاک
مصلّی برمی‌آید:

چراغ اهل معنی خواجه حافظ که شمعی بود از نور تجلّی
چو در خاک مصلّی ساخت منزل بچو تاریخش از خاک مصلّی^۲
۷۹۱ هجری

خصوصیات کلام

دیدیم که فکر حافظ غیر از چربه سعدی و خسرو و سلمان و روحی نیست. مهمّات
مضامین شعرش هم رشحات ابرقلم خیّام‌اند، ولی با این همه نغمه‌های لافانیش در
جهان شعرغلغله بپا کرد که پیش آن، آواز دگران پست گردید. لاجرم این غلبه و اثر
بی‌سبب نیست و از این خصوصیات شعر خواجه یافت می‌شود که به کلام او درجه
امتیاز بخشیده و بی‌تردید توان گفت که:

آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

اکنون خصوصیات کلامش را زیر عنوانهای علیحده قلمبند خواهیم کرد:

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۴.

۲- رضازاده شفق، دکتر: تاریخ ادبیات ایران، ص ۴۱۴.

اثر قرآن بر کلام خواجه

از مطالعه غزلش و بیان تذکره‌نگاران معلوم می‌شود که حافظ طبعاً نرم خو و آزاده‌منش بوده اما قرآن را نه فقط حفظ نموده بود، بلکه قرآن در رگ و جانش سرایت کرده بود و هر چه گفت از فیض قرآنی گفت؛ چه غزلهای شراب آلوده و چه قصاید و مثنویات خواب‌آلوده، چنانکه می‌گوید:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد

لطایف حکما با کتاب قرآنی^۱

*

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری^۲

*

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ

هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم^۳

جوش بیان

خواجه حافظ از حالت رندی و سرمستی که دارد، واردانش را چنان جوشی عطا کرده که تاریخ هزار ساله غزل فارسی از آن خالیست:

گرچه بدنامیست نزد عاقلان ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را^۴

*

نه قاضیم نه مدرّس نه مفتیم نه فقیه

مرا چه کار که منع شراب خواهم کرد

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۴۲۹.

۲- همان، ص ۳۴۹.

۳- همان، ص ۲۴۹.

۴- همان، ص ۹.



عیش و سرمستی

خواجه بنی آدم را به خوش عیشی تعلیم می دهد:

می دو ساله و محبوب چارده ساله

همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر^۱

*

بنوش باده که ایام غم نخواهد ماند چنان نماند چنین نیز هم نخواهد ماند^۲

بدیع الاسلوبی

مضامین استادان قدیم را که چندان اهمیتی نداشتند، با جدیت در اسلوب خود از زمین به فلک رسانید:

هر کس که بدید چشم او گفت کو محتسبی که مست گیرد^۳

واردات عشق

شعر حافظ شعر عشق و سرمستی است. مضامین رندانه و واردات عشق به تفصیلی صادق که در شعر حافظ ادا شده مثالش ناپید است:

گر ز دست زلف مشکینش خطایی رفت رفت

گر ز هندوی شما بر ما جفایی رفت رفت^۴

*

شبی مجنون به لیلی گفت کای معشوق بی همتا

ترا عاشق شود پیدا ولی مجنون نمی گردد

۱- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۲۰۱.

۲- همان، ص ۲۱۰.

۳- همان، ص ۱۱۶.

۴- همان، ص ۶۷.

فلسفه

فلسفه خواجه چنانکه گفته شد، غیر از فلسفه خیام نیست و این امر تفصیل بسیار دارد. مختصر اینکه انسان عقل محدود دارد و اسرار کاینات را نمی‌تواند دریافت کند:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را^۱

و هر چه از اسرار کاینات معلوم توان کرد از معاهده و ریاضت نه که از علم و عقل، این معاهده و ریاضت را از نام ساقی و رند و باده یادکرده است:

راز درون پرده ز رندان مست پرس کین حال نیست زاهد عالی مقام را^۲

فلسفه اخلاق

در اخلاق خواجه، تصویری از فلسفه انسانیت وجود دارد، می‌گوید:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن

که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست^۳

پرده‌داری علمای ظاهرदार

طبقه علمای و صوفیه ظاهرदार را که عیوب ایشان گرفتن کاری مشکل است، سعدی، اوّل به زبان کمال برایشان انگشت‌نمایی کرد، ولی حافظ این فرض را چنان ادا کرد که تا به حال مثالی ندارد، می‌گوید:

واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند^۴

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۵.

۲- همان، ص ۸.

۳- همان، ص ۶۲.

۴- همان، ص ۱۵۶.



شوخی و طنز

ترسم که صرفه‌ای نبرد روز باز خواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما^۱

خوشنوایی و نغمگی

بر صاحبان ذوق مخفی نیست که در کلام خواجه نوع خاصی از هماهنگی و موسیقی است که در جای دگر نتوان یافت و در این صفت انتخاب کلمات و سلیقه آهنگ در آن دخالت کامل دارد. خواجه این همه را به رعایت تام به کار آورده:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکنا باد و گلگشت مصلی را^۲

عرفان

روح خواجه، بزرگ و توانا بود و ذوقی عرفانی که طرح آن را شیخ عطار انداخته و رومی و سعدی آن را به اوج کمال رسانیده بودند، بر دست حافظ به مرتبه اعجاز رسید. مطالب و تعبیراتی که در محاورات و در ضمن آیات قرآن و احادیث به تفصیل بیان کرده بودند، حافظ در قالب غزل گنجانید و در کلمه‌های شیرین ادا کرد:

من که سر درنیاورم بدو کون گردنم زیر بار منت اوست

گر من آلوده دامنم چه عجب همه عالم گواه عصمت اوست^۳

باده‌گساری

باده و باده‌گساری در کلام حافظ معنی بی‌ریایی و صفای باطن دارد که دیوانش از آن پُر است:

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۱۱.

۲- همان، ص ۴.

۳- همان، ص ۴۶.

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما^۱

بندش و طرز ادا

استادان سخن این حقیقت را به طور خاص بیان می‌دارند که آن روح شعر است، اما خواهی که رسیده است که هیچ استاد شعر فارسی نرسیده و هر شعری از حافظ خود دلیل این دعوی است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۲

مآخذ

۱. بهاء‌الدین خرمشاهی: حافظ، فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۴ ه.ش.
۲. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، کانون انتشارات پیام محراب، چاپ چهارم ۱۳۷۴ ه.ش.
۳. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: غزلیات حافظ براساس نسخه مورخ ۸۱۳ هجری، ترتیب و تنظیم از پرفسور نذیر احمد، مرکز تحقیقات فارسی راینی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو، ۱۳۶۷ ه.ش./۱۴۰۹ هجری.
۴. رضازاده شفق، دکتر: تاریخ ادبیات ایران، ترجمه اردو از سید مبارزالدین، ندوة المصنفین، دهلی، ۱۳۷۵ هجری.
۵. شبلی نعمانی، علامه: شعرالعجم، تهران، ۱۳۲۷ ه.ش، ج ۲.

* * *

۱- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ شیرازی، ص ۱۱.

۲- همان، ص ۱۲۰.

نگاهی به احوال و آثار مؤلف سفینه خوشگو بندرابن داس خوشگو

سید کلیم اصغر*

شکی نیست، که مسلمانان و غیرمسلمانان شبه قاره، دوستداران زبان فارسی در طول هزار سال گذشته، پاسدار زبان و ادب فارسی بوده و همیشه برای ترویج و اشاعه آن کوشیده‌اند و فارسی در طول این زمان به عنوان زبان فرهنگی آنها شناخته شده است. خدمات مسلمانان شبه قاره به زبان و ادب فارسی به جای خود، حتی هندوان شبه قاره نیز در کنار مسلمانان در ترویج و توسعه زبان و ادب فارسی در این منطقه بزرگ سهمیم بوده‌اند و به هیچ وجه خدمتشان را نمی‌توان نادیده گرفت.^۱ هندوان، به خاطر این که فارسی در طول این زمان، زبان رسمی سراسر شبه قاره بوده، نمی‌توانستند از آن کناره‌گیری کنند و دیگر اینکه، این زبان شیرین و دلنشین نیز در ذهن و قلب آنان ریشه

*- استادیار مهمان بخش فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱- برای توضیح بیشتر، نک: کتاب پرارزش ادبیات فارسی در میان هندوان، تألیف سید عبدالله، ترجمه از اردو به فارسی دکتر محمد اسلم خان، چاپ اول موقوفات محمود افشار، تهران، ۱۳۷۱ ه.ش.

دوانید بود. در میان هندوان شاعران بزرگی داریم که به زبان فارسی شعر سروده‌اند و نیز در تاریخ‌نویسی و تذکره‌نویسی سهم بسزایی داشته‌اند.^۱

یکی از آنها «بندرابن داس خوشگو» است. در اغلب تذکره‌هایی که از قرن ۱۲ به بعد تألیف شده از خوشگو سخن رفته است. اما هیچ‌کس دربارهٔ زندگانی وی اطلاعات اساسی به دست نمی‌دهد و این مشکلی است که در مورد اشخاص بزرگ پیش می‌آید. مؤلف سفینهٔ خوشگو که به معرفی بیش از هزار شاعر پرداخته، دربارهٔ احوال و آثار آنها صحبت کرده است و با آوردن نمونهٔ کلام آنها به ارزیابی آثار آنها دست زده، دربارهٔ زندگانی خودش هیچ سخنی به میان نیاورده است. تذکره‌نویس‌ها، اسم اصلی او را بندرابن داس^۲ نوشته‌اند^۳ و تخلص

۱- کشن چند اخلاص، موهن لال انیس، لچهمی نراین شفیق، بهگوان داس هندی، منشی جسونت، لال رام، نول رای، آنند روپ برهمن، شیو پرشاد، مٹا لال، آنند رام مخلص، و کلیان سینگ.

۲- گفتنی است که کلمهٔ «بن» واژهٔ عربی نیست بلکه واژهٔ زبان هندی است و معنی آن «جنگل» است و این کلمه نباید اشتباه تلفظ شود و یادآوری می‌شود بندرابن به کسرۀ باء موحده و سکون نام موضعی است از متھرا و داس در زبان هندی غلام را گویند یعنی غلام آن موضع.

۳- بانکی‌پور، ج ۸، ص ۸۳، تاریخ تذکره‌های فارسی، ج ۱، ص ۷۱۳؛ تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، ص ۲۳۱؛ روز روشن، ص ۲۴۹؛ سفینهٔ هندی، ص ۶۲؛ صحف ابراهیم، ص ۵۶؛ فرهنگ سخنوران، ج ۱، ص ۳۲۱؛ مجمع‌الفائس، ص ۴۵؛ حدیقهٔ هندی، برگ ۸۶ ب.

او را «خوشگو» ذکر کرده‌اند.^۱ برخی او را از «متھرا»^۲ دانسته‌اند^۳ و بعضی او را از بنارس^۴ یا عظیم‌آباد^۵ می‌دانند^۶ و برخی می‌گویند که از قوم بئیس^۷ بوده است.^۸

درباره تاریخ یا سال تولد وی هیچ‌جا سخن نرفته است، اما برخی او را هم‌عصر فرخ‌سیر یا محمد شاه (پادشاه گورکانی هند) نوشته‌اند و نیز به گفته بعضی‌ها او معاصر سلطان شاه بوده است^۹ و نیز به عقیده برخی پدرش در ارتش عالمگیر (۱۱۱۸-۱۰۶۸ هـ) خدماتی انجام داد؛ و نیز اینکه عمویش «سدانند» در حرم اعظم شاه (پسر اورنگ‌زیب عالمگیر) مستخدم بود.^{۱۰} درباره شغل او نیز اطلاعاتی در دست نیست، و تذکره‌نویس‌ها دچار ابهام شده‌اند و به گفته بعضی‌ها او در اوایل زندگی مشغول کار بود، اما سپس زندگی گدایانه‌ای را اختیار کرد و در لباس فقرا می‌زیست.^{۱۱} او خودش را نیز

۱- بانکی‌پور، ج ۸، ص ۸۳، باغ معانی، ص ۵۹؛ تاریخ تذکره‌های فارسی، ج ۱، ص ۷۱۳؛ تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، ص ۲۳۹؛ صحف ابراهیم، ص ۵۶؛ گل رعنا، ص ۶۳؛ مجمع‌النفائس، ص ۴۵؛ مقالات الشعرا، ص ۴۷؛ نقد خیال، ص ۲۶۸؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب.

۲- متھرا (Mathura)؛ شهرست در شمال هند در ایالت اترپرادش امروز ۳۰ میل طرف شمال غرب شهر آگره.

۳- سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱؛ گل رعنا، ص ۶۳.

۴- یکی از شهرهای مقدس هندوها در ایالت اترپرادش.

۵- نام قدیمی شهر پتنا.

۶- باغ معانی، ص ۶۰؛ بانکی‌پور، ج ۸، ص ۸۳؛ سفینه هندی، ص ۶۷؛ مقالات الشعرا، ص ۴۷.

۷- در هندوها چهار طبقه یا فرقه بزرگ وجود دارد: برهمن (اهل مذهب)، کهتری (اهل جنگ و اسلحه)، ویش یا بئیس (بازرگان و کشاورزان و غیره - اهل حرفه)، و شودر (طبقه پایین - کفّاشان، سپوران و غیره).

۸- باغ معانی، ص ۵۹؛ بانکی‌پور، ج ۸، ص ۱۱۴؛ سفینه هندی، ص ۶۷؛ مخزن الغرائب، ص ۲۷؛ مجمع‌النفائس، ص ۴۵؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب.

۹- الذریعه، ص ۳۲، سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱.

۱۰- سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱.

۱۱- صحف ابراهیم، ص ۵۶؛ گل رعنا، ص ۶۵؛ مجمع‌النفائس، ص ۴۵.

به نام «فقیر»^۱ یاد می‌کند. بندرآبن داس خوشگو، سفینه خوشگو را به نام عمده‌الملک نواب امیر خان تقدیم کرده است.^۲

سال درگذشت او را به یقین نمی‌توان تعیین کرد. برخی ۱۱۲۶ هجری را سال درگذشت وی دانسته‌اند و به گفته بعضی‌ها او در دهه هفتم قرن دوازدهم (در حدود ۱۱۷۰ ه) در شهرستان عظیم‌آباد ایالت بیهار به جهان باقی شتافت.^۳

خوشگو به عنوان یک شاعر سبک هندی

تذکره‌نویسان بر این باورند که بندرآبن داس شاعر بود^۴ و تخلص «خوشگو» را از استاد خود، محمد افضل سرخوش، گرفته بود.^۵

۱- کلمه فقیر در شبه قاره به معنی گدا استفاده می‌شود.

۲- سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱؛ سفینه هندی، ص ۶۷؛ صفح ابراهیم، ص ۵۶؛ مخزن الغرائب، ص ۱۲۷؛ مجمع النفائس، ص ۴۶.

۳- حدیقه هندی، ص ۸۶؛ ریو، ج ۱، ص ۶۹؛ صفح ابراهیم، ص ۵۶؛ گل رعنا، ص ۶۵.

۴- سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱؛ سفینه هندی، ص ۶۷؛ باغ معانی، ص ۵۶؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب؛ روز روشن، ص ۲۴۱؛ مجمع النفائس، ص ۴۵.

۵- خوشگو در مورد تخلص خودش در احوال محمد افضل سرخوش چنین می‌نویسد: «فقیر راقم خوشگو اول عمر در چهارده سالگی خاک آستان مبارکش را صندل پیشانی طلب ساخته مشق شکسته بسته خود را به نظر اصلاحش می‌گذرانیده. روزی این مصرع گفته بودم:

بود غمخواری کودک پس از مرگ پدر عم را

بر آن مصرع دستخط فرمود که این مصرع از عالم معنی است. بعد از مشق بسیار دست می‌دهد. از این غافل نباشی و خود پیش مصرع رسانید:

کشیدم بعد مجنون تنگ در آغوش جان غم را بود غمخواری کودک پس از مرگ پدر عم را

بعد از آن فقیر مصرع خود را به این وضع رسانیده:

چون مجنون داد جان من پرورش دادم به جان غم را

بود غمخواری کودک پس از مرگ پدر عم را

همان روز از کمال عنایت تخلص «خوشگو» عنایت فرمود. لفظ خوش از تخلص خود برآورده به تو بخشیدم».

امروز دیوان او در دست نیست، اما بیشتر سخن‌سنان و منتقدان درباره شعر وی نظر خوبی داده‌اند^۱ و نمونه‌هایی از کلام او نیز آورده‌اند^۲ و به گفته بعضی‌ها او اشعار خود را به نام «مرقع» جمع‌آوری کرد که برخی از آنها در دست نیست. تقریباً همه تذکره‌نویسان آورده‌اند که خوشگو از دوستان میرزا عبدالقادر بیدل، میرزا مظفر، آبرو، آرزو، سبقت، بیغم، سرخوش و سعدالله گلشن بود^۳ و نیز اینکه او در حدود بیست و پنج سال با سراج‌الدین علی خان آرزو صحبت داشت^۴ و خود آرزو نیز این امر را تأیید کرده است. برای آشنایی بیشتر با خوشگو به عنوان یک شاعر سبک هندی نمونه‌هایی از ابیاتش را نقل می‌کنیم:

نگه در توتیا غلطیده می‌خیزد ز مژگانش

سخن پان^۵ خورده می‌آید برون از رنگ آن لبها

*

اگر معراج بخل ممسکان دهر ما اینست خداوندا غریق بحر رحمت ساز قارون را

*

از بیم بدان تا رخ خوب تو ببینم آیین به کف پشت به سوی تو نشینم

*

تابوت مرا از تو گل فاتحه‌ای نیست این رسم کهن حیف که در عهد تو افتاد

*

۱- سفینه هندی، ص ۶۷؛ مجمع‌الفائس، ص ۴۵؛ باغ معانی، ص ۵۹؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب؛ روز روشن، ص ۲۴۹.

۲- گل رعنا، ص ۷۴-۶۶؛ مخزن الغرائب، ص ۱۲۷؛ باغ معانی، ص ۶۰؛ مقالات الشعرا، ص ۴۴۷؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب؛ روز روشن، ص ۲۴۹.

۳- سفینه خوشگو، دفتر ثالث، ص ۱؛ مجمع‌الفائس، ص ۴۵؛ مقالات الشعرا، ص ۴۷؛ صحف ابراهیم، ص ۵۶؛ سفینه هندی، ص ۶۷؛ حدیقه هندی، برگ ۸۶ ب.

۴- سفینه هندی، ص ۶۷؛ مجمع‌الفائس، ص ۴۵؛ باغ معانی، ص ۶۰.

۵- یک نوع برگ سبز است که در شبه قاره مردم در دهان می‌گذارند و دهن را قرمز می‌کند.



دماغ گوشه دستار من دارد ز کام از گل
 به فرقم سایه خاری از آن دیوار می باید
 *

برای یار تنظیم رقیبان هم ضرور افتد
 به شوق بت نخستین سجده درپیش برهمن کن^۱
 *

شیشه‌یی چند از گلاب اشک دارم در بغل
 می برم تا شستشوی تربت مجنون کنم
 *

می کشد عاشقانه ناز تو را گرچه نازک بود مزاج سخن^۲
 *

قامت خم گشته آفت‌گاه دیگر بوده است
 بر سر ما عاقبت می افتد این دیوار ما
 *

روز و شب می روم اما همان سرگشته ام
 نقش پای خود بود رهبر طلب‌گار مرا
 *

چو رنجی که به گردد از قطع عضو به عشق تو شد درد و درمان ما
 *

چند معمار دل ویران من خواهی شدن این سرای نامبارک قابل تعمیر نیست
 *

دهلی خوش است لیک ز یار این چنین خوش است
 یار این چنین خوش است و دیار این چنین خوش است
 *

رفتم به کجا به باغ کی فصل بهار دلتنگ چه سان چو غنچه چون بی دلدار
 *

۱- روز روشن، ص ۲۴۹.

۲- تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، ص ۷۲۲.

دیدم چه شکسته گلی از چه ز بو

گل بد، نه، چه بود نامه‌ای از که ز یار

*

آواز تیشه امشب از بی‌ستون نیامد

شاید به خواب شیرین فرهاد رفته باشد^۱

بندرباین داس در تذکره سفینه خوشگو دفتر دوم در ضمن احوال حضرت میرزا

عبدالقادر چند بیت در وصف بیدل می‌نویسد:

باید شستن لب از مشک و گلاب تا بگویم نام آن قدسی جناب

سامعه را وقت گلچینی رسید ناطقه را صبح حق‌بینی دمید

میرزا بیدل که کدخدای سخن است پیغمبر غوث و پیشوای سخن است

یکتاست در آفریدن طرز کلام بالله که بی‌سخن خدای سخن است

آثار خوشگو^۲

۱- سفینه خوشگو (دفتر اول، دوم و سوم): تذکره مهم شعرای فارسی که در

سال ۱۱۴۷ هـ/ ۱۷۳۴ م. تألیف شده است. سفینه خوشگو تألیف بندرباین داس،

متخلص به خوشگو، تذکره مهم شعرای فارسی‌زبان در سده دوازدهم، سه دفتر

دارد^۳ که در ذیل به معرفی آنها می‌پردازیم:

۱ گل رعنا، ص ۷۳-۶۵؛ گلچین معانی در مورد این بیت می‌نویسد: "خان آرزو از عنادی که با شیخ

محمد علی حزین لاهیجی داشته این بیت از غزل مشهور او را در شمار اشعار خوشگو آورده است"

(تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، ص ۷۲۲).

۲- در آمادگی فهرست آثار خوشگو از تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان استفاده شده است.

۳- از مقدمه دفتر دوم سفینه خوشگو معلوم می‌شود که سفینه خوشگو چهار دفتر بوده، چون بعضی

جاها مؤلف در ذیل بعضی شاعران می‌نویسد که ذکرش در دفتر چهارم خواهد آمد، ولی دفتر چهارم

هیچ‌جا یافته نمی‌شود.

دفتر اول: دفتر اول سفینه خوشگو شرح حال ۳۶۲ شاعر را دربردارد و هنوز تصحیح نشده و به چاپ نرسیده است.

دفتر دوم: دفتر دوم تذکره سفینه خوشگو طولانی‌ترین و مهمترین دفتر است که به دست بندرابن داس در قرن دوازدهم هجری به رشته تحریر درآمده است. این تذکره فوق‌العاده، با داشتن اهمیت خاص بنابر اشکالاتی تاکنون تصحیح نشده بود و متأسفانه سایر مورّخین و متقدمین هم که تنها به معرفی ساده دفتر دوم این تذکره پرداختند، دچار اشتباهات بزرگی شدند و چنین به نظر می‌رسد که هیچ کدام از محققین محترم دست به دفتر دوم نزده و مطالب را از یکدیگر نقل کرده و در نتیجه آن نه فقط خودشان دچار مشکل شده، بلکه خوانندگان را نیز به نوعی گمراه کرده‌اند.

دفتر سوم: دفتر سوم سفینه خوشگو به کوشش سید شاه عطاءالرحمان عطا کاکوی تصحیح شده و در پتنا (هند) به چاپ رسیده است.

۲- **مرقع:** خوشگو مرقعی ترتیب داده و در آن نمونه اشعار و برخی آثار شعرای معاصر را به خط خود جمع‌آوری نموده بود، اما امروز اثری از آن مرقع به جا نمانده است.

۳- **ملفوظات بیدل:** خوشگو در ذیل شرح بیدل می‌نویسد که وی ملفوظات بیدل را ترتیب داده بود؛ چون هزاران بار در خدمت وی حضور داشته، اما متأسفانه امروز از این کتاب هیچ نسخه‌ای باقی نمانده است.

منابع

۱. آرزوی اکبرآبادی، سراج‌الدین علی خان: مجمع‌النفائس، گزیده شعرای سده دوازدهم، به کوشش عابد رضا بیدار، کتابخانه خاوری خدابخش، پتنا، ۱۹۸۲ م.
۲. آغا بزرگ الطهرانی، محمد محسن نزیل سامراء: الذریعه الی تصانیف الشیعه، الجزء الرابع، مجلس طهران، ۱۳۶۰ ه.ش.

۳. حیرت اکبرآبادی، قیام‌الدین: مقالات الشعرا، به تصحیح نثار احمد فاروقی، علمی مجلس، دلی (دهلی)، ۱۹۶۸ م.
۴. خلیل بنارسی، علی ابراهیم خان: صحف ابراهیم، گزیده شعرای قرن دوازدهم، به کوشش عابد رضا بیدار، کتابخانه خاوری خدابخش، پتنا، شماره ۶، ۱۹۷۸ م.
۵. خوشگوی دهلوی، بندرآبن داس: سفینه خوشگو (دفتر ثالث)، به کوشش سید شاه محمد عطاءالرحمان کاکوی، پتنا، بیهار.
۶. خیامپور، دکترع: فرهنگ سخنوران، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش، ج ۱.
۷. شفیق اورنگ‌آبادی، منشی لچهمی نراین: گل رعنا، آفرین بزمی پریس، حیدرآباد دکن، هند.
۸. صباى بهوپالی (گوپاموی)، مظفر حسین: تذکره روز روشن، تصحیح محمد حسین رکن‌زاده آدمیت، اسلامیة تهران، ۱۳۴۳ ه.ش.
۹. علی رضا نقوی، دکتر سید: تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، چاپ علمی، تهران، ۱۳۴۳ ه.ش.
۱۰. گلچین معانی، احمد: تاریخ تذکره‌های فارسی، انتشارات دانشگاه تهران، ایران، ۱۳۴۸ ه.ش، ج ۱.
۱۱. محمد فتوحی، دکتر: نقد خیال، تهران، ۱۳۲۶ ه.ش.
۱۲. نقش علی: باغ معانی، گزیده شعرای قرن دوازدهم، به کوشش دکتر عابد رضا بیدار، کتابخانه خاوری خدابخش، پتنا، هند، چاپ دوم ۱۹۹۲ م.
۱۳. هاشمی سندیلوی، شیخ احمد علی خان: تذکره مخزن الغرائب، به اهتمام محمد باقر، لاهور، ۱۹۷۰ م.
۱۴. هندی لکهنوی، بهگوان داس: حدیقه هندی، عکس نسخه خطی منحصر به فرد کتابخانه علامه مرعشی، نزد عارف نوشاهی.



۱۵. ہندی لکھنوی، بہگوان داس: سفینہ ہندی، سید شاہ محمد عطاء الرحمن کاکوی،
ادارہ تحقیقات عربی و فارسی، پتنا، بیہار، ۱۹۵۸ م.

16. Abdul Muqtadir, Molvi: *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1925, Volume VII.
17. Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966, Volume I.

* * *

مقایسه فلسفه قرآن و فلسفه طوسی

شهناز پروین*

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این ایام مُصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بی‌رحم مغول بر بلاد اسلامی، به ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخی خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع و روی‌دادهای تاریخی تن می‌زنم و فقط چند علت برجسته را که با مقصود ایرانیان ارتباط دارد، مطرح می‌کنم.

چنگیز خان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (م: ۶۱۶ هـ.) در ایران حکومت می‌کرد. این خوارزمشاه البته پادشاهی لشکرکش و جنگ آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت و تا حدودی به اصلاح حال مردم و وضع مملکت هم بی‌اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند؛ از قبیل حاکم اترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را به غنیمت برداشت و یکی

*- پژوهنده فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

از علل مهم خشم و لشکر چنگیز را فراهم آورد. مادر سلطان که ترکانه خاتون نام داشت در تمام کشور اختیار کامل داشت؛ حتی در انتخاب ولیعهد هم اجازه به سلطان محمد نمی‌داد و در این دوره بر طبقه روحانیان اتکاء تمام داشت.

سلطان محمد و هم مادرش بی‌رحم و ستمکار بودند و وقتی ممالک عظیمی را تسخیر می‌کردند، به جای حسن سلوک و دلجویی و مهربانی و خوش‌رفتاری، به مردم سخت می‌گرفتند و بیش از پیش شعله‌های عصیان و نافرمانی را در دل‌های آن بیچارگان برمی‌افروختند.

بین امیران و رؤسای قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکمفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعیلیان متهم می‌کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند. چند بار هم در صدد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند. پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ هجری با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل‌آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت به سمرقند پیوسته از آنها یاد می‌کردند. در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان در اواخر ساسانیان را از یاد برد و خرابکاریها و قتل و النهب و غارت را به نهایت رسانیدند. دسون^۱ که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می‌نویسد:

”اگر اسناد همه ملت‌های عالم بر بی‌رحمی و خونخواری مغول متفق الکمله نبود، پذیرش مطالب مورخان شرقی که در این خصوص نوشته‌اند مشکل بود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده‌اند و شرحی که در این باب از آن قوم نقل کرده‌اند، کاملاً با نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد“^۲.

۱- دسون (Dohsson) صاحب تاریخ معروف مغول.

۲- به نقل از اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش، ص ۱۵۵.

ابن اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«... اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تاکنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است... یکی از بزرگترین وقایع تاریخی که ذکر آن ورد زبانهاست، رفتار بخت نصر است با بنی اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت المقدس؛ ولی بیت المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی اسرائیل در جنب کسانی که در این واقعه به قتل رسیده‌اند، چه اهمیتی دارند؛ زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی اسرائیل فزونی داشته است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را نیز به قتل آوردند»^۱.

همو می‌گوید:

«آورده‌اند که اگر مغولی به قریه یا دربندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌ای نداشت به او گفت: سرخود را بر زمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کرد و مرد مغولی رفت و شمشیری به کف آورد و او را با آن بکشت»^۲.

یک نظر اجمالی به میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیهست که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن این است که جوینی صاحب «تاریخ جهانگشای» در چند سطر بیان کرده و گفته که:

۱- ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، چاپ بیروت، ۱۹۶۶ م، ج ۱۲، ص ۳۵۹.

۲- همان، ص ۳۶۲.

”هنوز تا رستاخیز اگر توالد و تناسلی باشد، غلبه مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوانها چگونه نگاشته است“^۱.

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعه ترمذ آمدند و مردم را به اطاعت خواندند؛ ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می جنگیدند و بسیاری از ایشان را کشتند تا عاقبت از پای درآمدند و مغلوب گشتند و چنگیز ترمذ را گرفت و همه مردم آن را کشت^۲.

و گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیز خان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به شما دهم، پرسیدند که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت فرو برده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همه کشتگان را شکم به امید گوهر دریدند هم^۳
آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد، جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است؛ اما متأسفانه او نیز از قوه تدبیر و اداره لشکر خالی بود و به هیچ وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدانی نبود و در اواخر کار دل‌باخته عیاشی و شرابخوارگی گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید؛ گویی می‌خواست نشان دهد که تنها مونس ایام درد و سختی آدمی زادگان، می‌ناب است.

۱- جویی: تاریخ جهانگشای، سید جلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه.ش، ج ۳، ص ۱۳۱.

۲- اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، امیرکبیر، ص ۵۵.

۳- خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همادالدین: حبیب السیر، چاپ خیام، ۱۳۳۶ ه.ش، ج ۳، ص ۲۳.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این چند سطر جوینی اکتفا بورزیم:

”یکی از اهالی بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند، گفت: آمدند و کردند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند.“
تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمنند جور و غارت و چپاول مغولان خوانخوار نشد، جنوب ایران است که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر سعد گوید:

سکندر بدیوار رویین و سنگ بکردار جهان راه یاجوج تنگ
ترا سد یاجوج کفر از زرست نه رویین چو دیوار سکندرست

با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم همین سده هفتم یکی از بهترین ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به عرصه هستی رسیده‌اند؛ مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی و عطا ملک جوینی و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگار ظلمانی به وجود آمدند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، ملقب به استاد بشر است که در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۵۱ میلادی در طوس متولد شد و در سال ۶۷۲ هـ/ ۱۲۷۴ م. در بغداد فوت شد. مدتی در دستگاه اسماعیلیه بود و هنگام حمله هلاکو خان مغول به ایران، برای نجات مسلمانان از خونریزی‌های آن مرد سفاک به خدمت او درآمد و با تدابیر خاصی از خرابی شهرها و کشتار دسته جمعی مردم به دست هلاکو جلوگیری کرد. این دانشمند که در ضمن یکی از فقهای مذهب تشیع است، هلاکو خان را به ایجاد رصدخانه در مراغه و ترتیب زیج جدیدی که بعداً به زیج ایلخانی مشهور گردید و خود تصدی این کار را بر عهده گرفت، تشویق کرد. گویند تمام اوقات نیز در سراسر ممالک مفتوحه مغول در تحت نظر او بود. از خواجه،

تألیفات متعددی در رشته علوم ریاضی، نجوم، منطق، علوم طبیعی، حکمت الهی، و مجسطی باقی مانده است. او یکی از شارحان و مفسران کتاب «اشارات» ابوعلی سینا است. از مشهورترین تألیفهای او در عربی شرح اشارات ابن سینا و در فارسی کتاب «اخلاق ناصری» است که در غایت نیکویی سخنان افلاطون و ارسطو را در حکمت عملی جمع کرده و آرای متقدمین را شرح و شبهات متأخرین را رد نموده است. دیگر کتاب «تجريد الکلام فی تحریر عقاید الاسلام» و این تجرید که در الهیات است، طرف توجه عدّه کثیری از شارحان و صاحبان رسایل کلامیه است و نیز «تذکره نصیری» در هیئت و «اساس الاقتباس» در منطق و «اوصاف الاشرف» در عرفان و رسالات و کتبی به زبان عربی در منطق و هیئت و هندسه از او باقی است.^۱

حالا موضوع اصلی را مطرح می‌کنم:

قرآن

هر چند کتب وحی شده بر پیامبران سلف، علی‌الخصوص کتب مقدّس یهود و نصارا از نظر مسلمانان نیز مقدّس و محترم است، ولی کتاب مقدّس اصلی و اصیل اسلام، همانا قرآن است که در خود قرآن به صورت «ام الکتاب» به آن اشاره شده است. تعلیماتی که قرآن پیش می‌نهد، بی‌سابقه نیست؛ چه، مشابه مصدق کتب انبیا پیشین است، همان ایمانی را توصیه و تشریع می‌کند که تصریح و تأیید می‌کند که پیش از آن نیز در صحف موسی و انجیل عیسی سابقه داشته و رهنمایی بشر است و بیم دهنده ستمکاران و بشارت دهنده به نیکوکاران. خداوند هرگز آیت یا حکمی را نسخ نمی‌کند؛ ولی به مصلحت و مقتضای زمان آن را با آیه و حکم مشابه یا بهتری محو یا مبدل می‌گرداند. قرآن کتابی است که اساساً و عمدتاً دینی است نه فلسفی، ولی به همه مسایلی که بین دین و فلسفه مشترک است، می‌پردازد. هم دین و هم فلسفه، طبعاً

۱- معین، دکتر محمد: فرهنگ فارسی، ج ۴ «غ - ی»، ص ۷۰-۲۱۲۶.

به مسایلی نظیر بحث از خدا و عالم، روح و تعلّق روح و بدن به یکدیگر، خیر و شرّ، و اختیار و حیات اخروی می‌پردازد؛ و لاجرم در زمینه مفاهیمی چون بود و نمود یا حقیقت و مجاز، جواهر و اعراض، سرآغاز و سرنوشت انسان، صواب و خطا، زمان و مکان، ثبات و تحوّل ابدیت و بقای روح، بحث و بیانی دارد. قرآن چنان است که گویی حقایق کلی را در زمینه این مسایل شرح و بیان می‌کند و این بیان به زبانی و با اصطلاحاتی است که مخاطبانش یعنی عربهای صدر اسلام، با زمینه فکری‌ای که در عهد نزول وحی داشتند، به آسانی می‌توانستند دریابند، و مردم سایر اقالیم و اعصار که زبانشان دیگر بود، با زمینه ذهنی خاص خودشان می‌توانستند به آسانی آن را به زبان خود درآورند و فهم کنند. قرآن با استفاده شایان از تشبیه و استعاره، مفاهیم ذاتاً باریک و بغرنج را، به صورتی ملموس و مجسم بیان می‌کند؛ کتابی است سرشار از حکمت که بخشی از آن آیات محکّمات و اصول اساسی «ام الکتاب» اند که به تفصیل و روشنی بیان شده و بخشی دیگر مشابّهات اند که به رمز و کنایه برگزار شده‌اند.

اخلاق ناصری

اخلاق ناصری، تنها ترجمه تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. بدون شک طوسی از جانب نصیرالدین عبدالرحیم، حاکم اسماعیلی قهستان، مأموریتی برای ترجمه کتاب الطهاره «تهذیب الاخلاق» از عربی به فارسی داشته، اما به خاطر بیم از خدشه و تحریف اصل کتاب، این پیشنهاد را نپذیرفته است. علاوه بر این تلاش ابن مسکویه منحصر به شرح تهذیب الاخلاق است و از تدبیر منزل و سیاست مَدَن غافل بوده است. براساس گفتار طوسی آنچه در کتاب ابن مسکویه نیامده، جنبه‌های مهمی از مباحث حکمت عملی است و نباید آنها را نادیده گرفت. با توجه به این مطلب است که طوسی اخلاق ناصری را به روش زیر عرضه می‌کند.

با توجه به محتوای کتاب، بخش مربوط به فلسفه اخلاقی تنها خلاصه‌ای از کتاب الطهاره است که ترجمه‌ای از آن، ولی شکل و ترتیب مباحث و طبقه‌بندی موضوعاتی که به این اثر اصالت می‌بخشد، از خود طوسی است. در مورد بخشهای مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی (سیاست‌مدن)، طوسی بیشتر مدیون ابن سینا و فارابی است و تنها افزودن این دو بخش که حکمت عملی را به تفصیل کامل می‌کند، این ادعای خواجه نصیر را که اخلاق ناصری به راستی اثری اصیل است نه تقلید یا ترجمه‌ای محض، توجیه می‌کند.

حال به آن موضوعاتی که در قرآن و در اخلاق ناصری «فلسفه طوسی» یکی است می‌پردازیم. آداب و عبادات و اخلاق در قرآن برای پرورش تقوای اخلاقی، پرداختن به عباداتی چون نماز، روزه، زکات و حج اکیداً توصیه و تشریح شده است. به مؤمنان تأکید شده که بر نماز مواظبت نمایند و با حضور قلب و خشوع کامل در برابر خداوند بایستند، زکات بپردازند، و آشکار و نهان انفاق کنند که گویی به خدا وامی نیکو (= قرضاً حسناً) داده‌اند و این در حکم تجارتی بی‌زیان و بشارتی بر مؤمنان و مایه فلاح و نشاط روحانی است. کسانی که این طریق را می‌پویند، در راه راست و برخوردار از هدایت الهی‌اند. این حسنات، سیئات را زایل می‌گرداند و آنان را از ارتکاب اعمال ناپسند باز می‌دارد. این وظیفه همه مسلمانان است که حق بندگی به جای آرند و گواه سایر مردمان (= شهداء علی الناس) باشند. سیرت مؤمنان این است که چون مایه رستگاری و نجات اقوام از تباهی می‌گردد و یا پیوند مردمان را در زندگی خانوادگی، آنچنانکه خداوند مقرر داشته، محفوظ می‌دارد؛ همچنین در قبول افتادن قربانی، تقوی شرط لازم است.

خواجه نصیر مجتمع یا مدینه را اساس طبیعی حیات اخلاقی می‌داند؛ زیرا که انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی (= مدنی) است و کمال وی در گرو ابراز همین خصوصیت معاشرت با هم‌نوعان خویش است. بنابراین اصول اساسی نظریه اخلاق خواجه

بر مبحث دوستی بنا شده و نظریه‌ای که در آن به وضوح برای انزوا و کناره‌گیری زاهد باشد، یافت نمی‌شود. با این حال طوسی در اثر دیگر خود، اوصاف الاشراف، از زهد به عنوان مرحله‌ای از حیات عرفانی با تأکید سخن می‌گوید. او مدعی تجربه عرفانی نیست، کوشش وی متوجه یک ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم منطقی آداب عرفانی است. وی گرچه یک عارف نیست، ولی طرفدار یک تعلیم عقلی عرفانی است. او این تعلیم را به شش مرحله پیاپی تقسیم می‌کند که به استثنای مرحله آخر، هر مرحله دارای شش مرحله اخلاقی مختص به خود است.

اولین مرحله، آمادگی سفر عرفانی، یعنی سلوک و شروط ضروری آن، عبارتند از: ایمان به خداوند، ثبات در ایمان، استواری در نیت، صدق، انابت و خلوص. دومین مرحله، کناره‌گیری عارف از علایق دنیوی است؛ علایقی که سدره اوست. شش اصل مهم این مرحله عبارتند از: توبه از گناهان، سرکوبی امیال یا زهد، بی‌اعتنایی به مال یا فقر، اعمال سخت جهت مطیع ساختن امیال غیرعقلانی یا ریاضت، بررسی فضایل و ردایل یا محاسبه، هماهنگی بین اعمال و نیت یا مراقبت و در آخر تقوی. سومین مرحله سلوک عارف که با خلوت شروع می‌شود و سپس به تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر خداوند پایان می‌پذیرد.

چهارمین مرحله، حاصل تجربیات سالک است قبل از رسیدن به غایت اصلی این تجارب که عبارتند از: دل بستگی به خداوند یا ارادت، اشتیاق به دل بستگی یا شوق، دوستی خداوند یا مودت، ایمان خلل ناپذیر به خداوند یا یقین و آرامش نفس یا سکون. پنجمین مرحله شامل: توکل به خداوند یا تسلیم به اراده الهی، یقین بر یکتایی خداوند یا توحید، کوشش برای اتحاد با خداوند یا وحدت و انجذاب در خداوند یا اتحاد است.

در مرحله ششم است که روند انجذاب در الوهیت به کمال خود می‌رسد و سالک در وحدت خداوند فنا می‌گردد.

تعلیم اقتصادی در قرآن

اولین اصل اقتصادی که در قرآن بارها به تأکید بیان شده، آن است که همه منابع طبیعی و وسایل طبیعی تولید که معیشت انسان را تأمین می‌کند، آفریده خدا است. اوست که این منابع و وسایل را چنانکه هستند، آفریده و آنها را تابع قوانین طبیعی و برای آدمی سودمند ساخته است.

برپایه حقیقت فوق، قرآن این اصل را برقرار می‌سازد که خرد انسانی نه حق دارد از این منابع آزادانه و برحسب هوی و هوس خود استفاده کند و نه بالاستقلال می‌تواند مرز میان حلال و حرام را تعیین کند. تعیین این مرز با خداست نه با هیچ کس دیگر. قرآن اهل مدین را که یک قبیله کهن عرب بود نکوهش می‌کند؛ زیرا آنان گمان می‌کردند حق دارند به هر صورت که بخواهند و بدون هیچ گونه قید و بندی مال گردآورند و آن را خرج کنند.

قرآن می‌گوید که «دروغ» است اگر کسی مطابق میل خود چیزی را حلال و چیز دیگری را حرام بداند. حق تعیین حلال و حرام مختص خدا و به نمایندگی او، مختص پیامبر اوست.

تحت فرمان عالیه الهی و در محدوده مرزهایی که او تعیین می‌کند، قرآن حق داشتن مالکیت خصوصی را می‌پذیرد و این معنی در آیاتی چند آمده است.

طرح اقتصادی که قرآن عرضه می‌کند، یکسره بر مفهوم مالکیت فردی در همه زمینه‌ها استوار است و هیچ چیزی در قرآن این معنی را به ذهن راه نمی‌دهد که باید میان کالاهای مصرفی و کالاهای تولیدی با وسایل تولید تفاوت قایل شویم و بگوییم که اشخاص فقط حق دارند مالک کالاهای مصرفی باشند و کالاهای تولیدی باید ملی شود. همچنین در قرآن هیچگاه تلویحاً یا تصریحاً گفته نمی‌شود که طرح فوق موقتی است و بعداً باید جای خود را به یک ترتیب دایمی که در آن اشتراک در همه وسایل تولید

به صورت قاعده مطلوب درمی‌آید، بسپارد؛ زیرا اگر هدف‌نهایی قرآن چنین می‌بود، حتماً آن را به صراحت اعلام می‌کرد و دستورهایی در مورد این نظم دایمی آینده به ما می‌داد. از اینکه در جایی از قرآن آمده است که (زمین از آن خداست) نمی‌توان استنتاج کرد که قرآن منکر مالکیت خصوصی زمین است یا آن را حرام می‌داند و طرفدار ملی شدن آن است؛ زیرا در جای دیگر از قرآن آمده است که هر چه خداوند آنان را در زمین تمکن و توانایی دهد، به معروف امر و از منکر نهی کنند. بر همه مؤمنان است که از این اصول پیروی کنند. کسانی که این اصول را از دست بگذارند، در شهوات نفسانی گرفتار می‌شوند.

به همین سان، عبادت روزه در طول ماه رمضان واجب شده است؛ ماهی که قرآن در نازل شده؛ همان قرآنی که هدایت‌نامه بشریت و فرقان «فرق گذارنده» بین حق و باطل است. لازمه روزه‌داری این است که دوستانان تقوی، نیکوکاری پیشه کنند و آیین و احکام الهی را مراعات نمایند. انجام حج نیز مستلزم درپیش گرفتن تقوی است.

کینه و نامهربانی

در برابر فضیلت مهر و شفقت، ردیلت کینه و قساوت و نامهربانی به دیگران قرار دارد. در قرآن به مردم نصیحت شده که با نهایت عطوفت با پدر و مادر سخن بگویند؛ همچنین با یتیمان، بی‌نویان. مؤمنان نباید به هر آنچه از خدا که کافران می‌خوانند، دشنام دهند. رسول اکرم^(ص) خود به نرم‌دلی و خوشخویی بر دیگران ستوده شده است.

گناه

قرآن، ردیلت گناه (فسق، فحشاء، اثم)، یعنی ارتکاب اعمال ناشایست و ناپسند را نقطه مقابل مهر و شفقت می‌شمارد. شیطان مردم را به کارهای زشت وامی‌دارد و مردم از نزدیک شدن به زنا نهی شده‌اند؛ چه، اعمالی قبیح از قبیل: فحشا و خمر، از گناهان بزرگ‌اند، و ارتکاب به آنها از اعمال شیطان است و قرآن همه اعمال پلید و ناپسند را



تحت عنوان کلی ظلم می‌نامد که وجه جامع منکر است، و در پنهان، اثم و عدوان و سرپیچی از حکم رسول الله را توطئه می‌داند. و تصرف اموال مردم را به باطل، ظلم می‌داند و به مؤمنان توصیه شده که بر گناه و ستمکاری کمک نکنند.

تقوی

مراد قرآن از تقوی، پیشه کردن فضایل و پرهیز از رذایل به طور کلی است. تقوی، ناشی از ایمان به خدا و نیایش اوست و قرآن از آن روی نازل شده تا تقوی را در دل مردمان برانگیزد و همین تقوی که در آسمانها و زمین است از آن خداست. اما تا به حال هیچ کس از این آیه استنباط نکرده است که هیچ چیزی را در آسمانها و زمین نمی‌توان در تملک شخصی داشت و همه آن چیزها باید ملک دولت شود. اگر تعلق چیزی به خدا مانع تعلق آن به آدمیان شود، پس نه به افراد می‌تواند متعلق باشد و نه به دولت.

در نظر قرآن اینکه مردمان در معیشت و وسایل کسب نیز چون چیزهای دیگر باهم برابر نیستند، یکی از نشانه‌های مشیت الهی است. اگر از اختلافات فاحشی که محصول نظامهای گوناگون اجتماعی است بگذاریم، نابرابری طبیعی، به خودی خود، یکی از پی آمدهای حکیمانه الهی و از نتایج تقدیر الهی شمرده می‌شود و در این اندیشه که این نابرابری باید از میان برود و جای خود را به برابری مطلق بسپارد، قرآن بارها و با تأکید تمام می‌گوید که خداوند نعمتهای خود را برای بندگان خویش آفریده است تا از آن بهره‌مند شوند، و غرض او این نیست که بندگان کاری با این نعمتها نداشته باشند و رهبانیت پیشه کنند. با این حال خداوند می‌خواهد که بندگان پاک را از ناپاک و حلال را از حرام تشخیص دهند و فقط از آنچه پاک و حلال است، بهره گیرند و در این مورد نیز میانه روی اختیار کنند.

راه درست زیستن در نظر قرآن این است که انسان اموال خود را با رعایت اعتدال برای رفع نیاز خود و خانواده خود صرف کند. او و بستگانش حقی در مال او دارند که

باید بدون خست و تنگ چشمی رعایت شود. اما انسان نمی‌تواند در خرج کردن برای خود و خانواده خود اسراف کند؛ زیرا قیود دیگری را نیز باید رعایت کند. ثروتی که از خود باقی می‌گذارد وصیت کند؛ بدین معنی که به شخص توصیه می‌کند، پیش از مرگ، فرزندان خود را به محبت به والدین، سفارش کند؛ زیرا جوانان اغلب از پدر بزرگها و مادر بزرگهای سالخورده خود خوب نگهداری نمی‌کنند، و نیز مقداری از ثروت خود را به خویشاوندانی که مستحق کمک‌اند، اما قانوناً از او ارث نمی‌برند، ببخشد. علاوه بر این، اگر ثروت مشخص معتنا به باشد، می‌تواند بخشی از آن را برای مقاصد نیکوکارانه و عام المنفعه اختصاص دهد؛ زیرا آیه فوق موارد وصیت را به والدین و خویشان تهیدست منحصر نمی‌سازد.

آسمانها و زمین را نمی‌توان در تملک شخصی داشت و همه آن چیزها نباید ملک دولت شود. اگر تعلق چیزی به خدا مانع تعلق آن به آدمیان شود، پس نه به افراد می‌تواند متعلق باشد و نه به دولت. خصوصیات اصلی و اصول اساسی طرح اقتصادی را که قرآن برای انسان تقسیم می‌کند می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

أ این طرح ارزشهای اخلاقی و اقتصادی را باهم به طور مطلوبی سازگار می‌کند و به جای آنکه این دو را جداگانه در مدّ نظر بگیرد، آنها را باهم هماهنگ می‌کند و به هم نزدیک می‌کند. شکل اقتصادی، از نظرگاه اقتصادی صرف ملاحظه نمی‌شود، بلکه پس از اینکه در طرح کلی حیات که مبتنی بر مفاهیم اخلاقی اسلام در جای شایسته خود قرارگرفت، حلّ می‌شود.

ب همه منابع و وسایل معشیت، عطایایی است که خدا از روی بخشندگی به انسان ارزانی داشته است. بنابراین با هر گونه انحصار، چه شخصی و چه جمعی و چه دولتی، باید مبارزه شود. برای همه مردم باید امکاناتی فراهم آید که در روی زمین، تا آنجا که ممکن است، آزادانه به طلب رزق بپردازند.

ج در این طرح حق مالکیت شخصی مجاز است؛ اما حد و مرزی دارد. علاوه بر آنکه قیودی با توجه به منافع افراد دیگر و کل جامعه بر آن اعمال می‌شود، خویشان شخص، همسایگان او، دوستانش و تهیدستان و بی‌نویان و خلاصه همه افراد جامعه هم حقی در آن دارند. برخی از این حقوق را قانون تعیین کرده است و در موارد دیگر تربیتی داده شده است که مردم از طریق آموزش اخلاقی و معنوی به این حقوق دیگران آگاهی یابند و به اختیار خود آنها را رعایت کنند.

د برای اینکه چنین نظام اقتصادی مطابق این طرح عمل کند، راه طبیعی این است که افراد آن را عمل کنند و با کوشش آزادانه خود آن را بهبود بخشند. اما افراد آزاد نیستند که بدون هیچ گونه ضابطه و قیدی هر کار که می‌خواهند بکنند. برای رفاه فرهنگی و اقتصادی خود افراد و کل جامعه، این آزادی مقید به قیود و حدودی شده است.

ه زن و مرد به یکسان مالک اموالی شناخته می‌شوند که کسب می‌کنند یا به ارث می‌برند یا از راه‌های مشروع دیگر به دست می‌آورند و اجازه دارند که از اموال خود بهره‌برند.

و برای حفظ تعادل اقتصادی، مردم باید فقر و رهبانیت را رها کنند و از مواهب الهی استفاده نیکو برند؛ اما در عین حال به ایشان هشدار داده می‌شود که دست خود را به اسراف و تبذیر نیالایند.

ز به منظور برقراری عدالت اقتصادی، تدابیری برای پیشگیری از کاربرد روشهای نادرست برای جریان یافتن ثروت در مجاری خاص اندیشیده می‌شود. همچنین ثروتی که از راه‌های درست به دست آمده باشد، نباید در یکجا متراکم و از گردش خارج شود. همچنان ترتیباتی داده می‌شود که ثروت دایم در گردش و در حال استفاده باشد؛ به ویژه در جهت منافع طبقاتی که به دلیلی از دلایل، از سهم شایسته و معقول خود محروم‌اند.

ح در این طرح به دخالت قانون یا دولت برای تأمین عدالت اقتصادی چندان نیاز نیست، بلکه پس از ذکر چند چیز که دولت برای نیل بدین منظور ناگزیر است مسئولیت آنها را بر عهده بگیرد، راه به اجرا درآمدن سایر موارد را تزکیه اخلاقی افراد جامعه و اصلاح کلی جامعه می‌داند. بدین طریق، برقراری عدالت اقتصادی با اصل آزادی عمل فردی در حوزه اقتصاد سازگاری کامل می‌یابد.

ط این طرح به جای آنکه به مبارزه طبقاتی بینجامد، علل این مبارزه را از بین می‌برد و بین طبقات مختلف جامعه روح تعاون و برادری به وجود می‌آورد.

هنگامی که این اصول در دوران پیامبر اکرم و خلفای راشدین تنظیم شد و در حوزه‌های حکومت و اجتماع به مرحله اجرا درآمد، رویه‌ها و منهیات بسیار دیگری به آن افزوده شد. طوسی در تدبیر منزل، همین موضوع را مطرح کرده است. طوسی با قبول مرهونیت خود به ابن سینا، منزل را به تألیف خاص موجود میان شوهر و زن، والدین و فرزندان، خادم و مخدوم و مال و دارنده آن تعریف می‌کند. هدف از تدبیر منزل ایجاد نظام انضباطی مؤثری است که موجبات آسایش جسمی، اجتماعی و ذهنی این مجتمع ابتدایی را که پدر چون مدیری در رأس آن است فراهم آورد. وظیفه پدر نگهداشتن و برقرارکردن تعادل میان افراد خانواده از طریق نظارت بر احوال خاص هر یک اعضا و تلقین مصلحت عمومی آنهاست.

ثروت برای رسیدن به دو غایت عمده بقای نفس و بقای نسل ضروری است. طوسی در مورد کسب ثروت توصیه می‌کند که باید صناعاتی شریف اختیار کرد و کسب کمال در آنها را در نظر گرفت و هیچگاه نباید مرتکب جور و تسلیم عار و دناست شد. شک نیست که صناعاتی حجامی و کناسی^۱، پست و کراحت انگیزند، ولی به حکم مصلحت اجتماع جایزاند.

۱- در متن، به جای حجامی (Hair-Dressing) دارد که ظاهراً سلمانی ترجمه باید کرد ولی چون در گذشته حجام، کار کیسه‌کشیدن و حجامت و اصلاح سر را هم می‌کرده است به پیروی از خواجه، حجامی گذاشته شد.



خواجه نصیر ذخیره نهادن مال را عملی دوراندیشانه می‌داند، مشروط بر اینکه این عمل از روی حرص یا بخل نباشد و موجب مشقت اعضای خانواده یا به مخاطره افتادن دیانت و عرض فرد در اجتماع نشود. وی در موارد خرج، عموماً معتقد به رعایت اعتدال است و صرف مال را در هیچ چیز که نشان اسراف، ریا، مباحات، سوء تدبیر، یا لؤم و خست در آن باشد، جایز نمی‌داند.

هدف اصلی از تأهل تولید نسل و حفظ مال است نه ارضای شهوت. عقل، دیانت، عفت، حیا، فطانت (زیرکی)، رقت دل و از همه بالاتر اطاعت از شوهر از جمله صفاتی است که باید در یک زن باشد. چه نیکوست اگر زن شریف نسب، صاحب ثروت و جمال هم باشد؛ ولی اگر این صفات با عقل، حیا و عفت همراه نباشد، براستی ناپسند است. در مورد تربیت فرزند، طوسی به پیروی از ابن مسکویه سخن را با تلقین اخلاق نیکو از طریق مدح، اکرام و تأدیب خیرخواهانه شروع می‌کند. وی مخالف مذمت مکرر یا تأدیب درملاء عام است؛ چون به نظر او مذمت مکرر باعث وسوسه نفس و تأدیب درملاء عام موجب تجاسر (گستاخی) و وقاحت می‌گردد. پس از تفهیم آداب طعام خوردن، جامه پوشیدن، سخن گفتن، طرز رفتار و کردار در اجتماع، باید به فرزندان صنعتی خاص که مورد علاقه ایشان باشد، تعلیم داد. دختران باید طوری تحت تعلیم قرار گیرند تا در چارچوب منزل، همسران و مادرانی شایسته گردند.

تعلیم سیاسی در قرآن

فلسفه سیاسی قرآن، اساساً مبتنی بر مفهوم بنیادینی است که قرآن از عالم دارد و برای اینکه این فلسفه سیاسی را درست درک و ارزیابی کنیم، باید این مفهوم را به روشنی در مد نظر داشته باشیم. اگر این مفهوم را از نظرگاه سیاسی بررسی کنیم، چهار نکته زیر به طور زنده پیش چشم ما نمودار می‌شود:

۱- خدا خالق کلّ عالم است، و از جمله خالق همه چیزهایی است که انسان از آنها بهره می‌گیرد و به خدمت خود درمی‌آورد.

۲- خدا تنها پروردگار و حاکم و مدیر و گرداننده عالم خلقت است.

۳- حاکمیت در این عالم جز خدا به هیچ کس دیگری تعلّق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و نیز هیچ کس در این حاکمیت شریک خدا نیست.

۴- همه صفات و قدرتهای حاکمیت صرفاً مختص خداست. او زنده قائم بالذات، صمد و غنی، ابدی، عالم علی الاطلاق و قادر متعال است و از هر اشتباه و عیب و ضعفی مبرا است. او برترین قدرت عالم است، همه چیز خواه ناخواه تسلیم امر او است و همه قدرتها از آن است. او به هر چه بخواهد حکم می‌کند و هیچ چیز و هیچ کس را نرسد که در راه اوامر او مانعی ایجاد کند یا اوامر او را تغییر دهد، و جز با اجازه او، هیچ کس نمی‌تواند نزد او شفاعت کند. هر که را که او ضرری برساند هیچ کس دفع آن تواند و اگر خیر و رحمتی برای کسی بخواهد هیچ کس نمی‌تواند آن را رد کند. نزد هیچ کس مسؤل نیست و همه نزد او مسؤل‌اند. او حافظ همه است، از هر چیزی آدمی را پناه می‌دهد؛ اما از او به هیچ چیز نمی‌توان گریخت. قدرت پاداش و باد افراهِ دادن از آن اوست. فرمانروای همه فرمانروایان است و فرمانروایی زمین را به هر کس که بخواهد می‌دهد و چون اراده کند از او باز می‌ستاند.

این صفات توانایی‌های اصلی موجود حاکم و خودمختار، صرفاً به خدا تعلّق دارند. همان فرمانروای کلّ عالم است و در امور بشری، مانند سایر امور عالم خلقت، حق فرمانروایی و حکومت به او تعلّق دارد. هیچ کس دیگری، از بشر و غیربشر، حق آن را ندارد که از پیش خود فرمانی بدهد یا در موضوعی حکم کند.

فقط خدا حق حکم کردن و فرمان دادن دارد. انسان جز در برابر او نباید سرتسلیم فرودآورد. راه راست جز این نیست. حق حکومت مختص خداست؛ زیرا او آفریدگار



جهان است. به این دلایل، قرآن می‌گوید که اطاعت محض فقط سزاوار خداست. حکم او باید برتر از همه حکما باشد و اطاعت از دیگران یا پیروی از امیال شخصی در برابر حکم خدا، راه صواب نیست.

قرآن همچنین می‌گوید که هیچ کس حق ندارد از حدّ وی که خدا برای تنظیم امور بشری مقرر فرموده است تخطی کند.

قرآن خاطر نشان می‌کند که همه تصمیمها و احکامی که با قانون الهی تعارض دارند نه فقط ناصواب و نامشروع، بلکه ظالمانه و شرک‌آمیز است. چنین احکامی را ضد اسلامی می‌شمارد و اطاعت از آنها را منافی دیانت می‌داند.

آنگاه قرآن می‌گوید که تنها از طریق پیامبران می‌توان قانون الهی را دریافت. فقط پیامبرانند که حامل وحی الهی‌اند و می‌توانند رهنمودها و فرمانهای پروردگار را به آدمیان برسانند و نیز خدا به ایشان حق آن را داده است که این فرمانها را با گفتار و کردار خود تفسیر کنند. بنابراین پیامبران تجسم حاکمیت حقوقی خداوند، و بدین دلیل است که اطاعت از پیامبران عین اطاعت از خدا و ایمان به ایشان از جمله شرایط لازم برای تمیز ایمان از کفر شمرده شده است.

بر طبق دستور قرآن، فرمانهای خدا و پیامبر اسلام برترین قوانین‌اند، و مسلمان اگر مسلمان باشد، جز تسلیم محض در برابر این قوانین کاری نمی‌تواند بکند. مسلمان حق ندارد در مسایلی که حکم صریح و قاطعی از سوی خدا و رسول او دارد، از تصمیمات شخصی خود پیروی کند؛ زیرا این کار منافی دین است.

بر طبق دستور قرآن، صورت صحیح حکومت برای انسان حکومتی است که در آن دولت دعوی حاکمیت را در برابر حاکمیت الهی کنار می‌نهد، و پس از آنکه تبعیت خدا و رسول او را در امور حقوقی پذیرفت، مقام خلافت را تحت حکومت (حاکم حقیقی) خدا احراز می‌کند، و بدین عنوان، قوای مقننه، مجریه و قضاییه حکومت، همه تحت قیدهایی که قبلاً بیان کردم قرار می‌گیرند.

دولت بدین طریق به وجود می‌آید که ملتی که از لحاظ سیاسی آزاد است، تصمیم می‌گیرد از هر نوع دعوی حاکمیت در برابر حاکمیت خدای متعال چشم‌پوشد، خودمختاری خود را رها کند و مقام خلافت الهی را بپذیرد، و طبق دستورهای و رهنمودهایی که در کتاب خدا و سنت رسول او آمده است عمل کند. این دولت از آن لحاظ که مبتنی بر اعتقاد به حاکمیت الهی است، تتوکراتیک است، اما از لحاظ نحوه تحقق بخشیدن به این اعتقاد، با دموکراسی فرق اساسی دارد؛ زیرا به جای آنکه خلافت الهی را بر طبقه خاصی از روحانیان تفویض کند و ایشان را در حکومت مطلق العنان بداند، حق خلافت را مختص مؤمنان صالح می‌داند.

کار این حکومت، منحصر به حکومت کردن نیست. این حکومت صرفاً برای این تشکیل نمی‌شود که قانون نظم را برقرار سازد و از قلمرو خود در برابر تهاجمات خارجی دفاع کند. دولتی است که هدف و مأموریتی دارد و باید بکوشد تا عدالت اجتماعی را برقرار کند. نیکبها را گسترش دهد و بدیها را از میان بردارد.

تساوی حقوق، منزلتها و فرصتها، برتری قانون، تعاون در نیکبها و عدم تعاون در گناه، احساس مسئولیت در برابر خداوند متعال، احساس اینکه انسان علاوه بر حقوق خود وظایفی هم دارد، وحدت مقصد افراد و جامعه و دولت، تضمین ضروریات همه افراد نیازمند، ارزشهای بنیادی این حکومت است.

سیاست طوسی

دو کتاب فارابی سیاست المدینه و آرای اهل المدینه الفاضله، نخستین کوششی بود که جهت تدوین فلسفی نظریه سیاسی در جهان اسلام به عمل آمد. او علم المدنی را هم به معنی علم مُدن و هم به معنی علم حکومت به کاربرده است. طوسی نیز به پیروی از او سیاست مُدن را در هر دو مورد به کاربرده است. در حقیقت بیشتر برداشت او از احتیاج انسان به تمدن و گروه‌های مختلف اجتماعی و شهرها، برخاسته از نظریات فارابی است.



انسان بالذات موجودی اجتماعی است و طوسی برای اثبات این مدعا از کلمه انسان که در عربی به معنی جمعیت جمعیت گرا و معاشرت خواه است، شروع می کند. از آنجایی که این انس طبیعی جزو نهاد بشر است، به همین جهت کمال انسان در این است که این خصلت نهادی را نسبت به همنوعان خود کاملاً ابراز کند. تمدن نیز نام دیگر این کمال است و به همین دلیل است که اسلام تأکید بر نماز جماعت دارد و آن را بر نماز فرادی ترجیح می دهد.

کلمه تمدن از مدینه (شهر) مشتق شده است که به معنی زندگی مشترک انسانهاست که با شغلای گوناگون به منظور کمک و رفع نیازهای یکدیگر گرد هم آمده اند؛ چون هیچ انسانی خودکفا نیست، لذا هر کسب، احتیاج به کمک و همکاری دیگران دارد. خواسته های هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است و همین نکته در باب انگیزه سود، با دیگران همکاری می کنند، و برخی نیز هدفشان از همکاری خیر و فضیلت است. این گونه گونی علل همکاری، به تضاد منافع منجر می شود و باعث تجاوز و ظلم می گردد. بنابراین نیاز به حکومت ظهور می کند تا هر کس را به سهمی که مستحق آن باشد قانع گرداند؛ بی آنکه به حقوق مشروع دیگران تعدی نماید. لذا اجرای عدالت وظیفه عمده هر حکومتی است که باید در رأس آن ملکی عادل قرار گیرد که وی بعد از سیاست الهی، دومین حاکم محسوب می شود. ملک می تواند منویات ملوکانه خود را در جزء جزء امور طبق ضرورت و موقعیت زمان و مکان اعمال کند، ولی این کار نیز باید مطابق اصول کلی سیاست الهی صورت پذیرد، طوسی نتیجه می گیرد که چنین ملکی، خلیفه بر روی زمین است؛ همچون طیبی است برای حفظ اعتدال و نظم عالم.

وحدت

در قرآن بیش از هر چیز، به وحدت وحدانیت الهی تأکید شده و قول به این وحدت مستلزم اعتقاد به علت العلل و مسبب الاسباب بودن خداوند و وجود یک نظام اخلاقی

در جهان است که مردم را بر طبق کردارشان کیفر و پاداش می‌دهد؛ ولی نه بدون معیار. این نظم و معیار اخلاقی بی‌هیچ اجحافی، نه فقط در مورد افراد، بلکه در مورد جوامع و اقوام نیز صادق است. خداوند در محدوده این نظام اخلاقی از مردم پیمان گرفته است؛ یعنی از یکایک مردم و نه از اقوام.

اعتقاد به وحدت که یکی از فضایل بشرست، مستلزم یگانگی حیات روحی بشر، یعنی هماهنگی بین عقل و اراده و عمل و نیز تسلط بر شهوت و خواهشهای نفسانی و همچنین نمایانگر وحدت در کار و حرفه نیز هست. ایمان به خدا شرط لازم در حیات اخلاقی است؛ ولی البته ایمانی که صوری و زبانی نباشد و باید با عمل صالح همراه، و حاکی از تسلیم کامل در برابر اراده الهی باشد. شاعران معمولاً مصداق یقولون مالا یفعلون اند و منافقان چیزی را که در دل ندارند بر زبان می‌آرند. ولی مؤمنان در قول و فعل صادق‌اند.

وحدت و توحید همچنین به این حقیقت رهنمون است که اعضای یک گروه ملی یا ایدئولوژیک، بایست در میان خود انس و الفتی را بیورند، تا آرمان یک کل یگانه در گسترده‌ای وسیع‌تر تحقق یابد. قرآن می‌گوید: ائِما المؤمنون اخوة (همانا، مؤمنان برادر یکدیگرند) و با یکدیگر مشفق و مهربانند. هیچ عذری در طفره از کارخیز یا اصلاح و آشتی بین مردمان پذیرفته نیست و برای اصلاح بین افراد، باید سعی بلیغ به کاربرد. بر همه ما فرض است که در راه نیکی و راستی بکوشیم، نه در جانب گناه و دغل؛ باید با نیازمندان و همسایگان و در راه ماندگان مهربان باشیم.

سرچشمه فلسفه عملی

به نظر طوسی، احکام قرآنی، انسان را چون عضوی از یک خانواده و شهروندی از یک شهر یا کشور معرفی می‌کند. این تقسیم‌بندی سه‌گانه ظاهراً طبقه‌بندی فلسفه عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را به متفکران مسلمان القاء می‌کند. این تأثر در



مورد محتوای این علوم هم صادق است؛ اما این نیز چندان از حقیقت دور نیست که این اصول تحت تأثیر افلاطون و ارسطو گسترش بیشتری پیدا کرد.

توبه در قرآن

هر چند انسان دارای فطرت الهی است و لذا می‌تواند به اخلاق الهی و معانی والای اسماء الحسنی، تشبه و تقرّب جوید، مع الوصف دستخوش ضعفهای گوناگون است و همواره با آنکه می‌کوشد آیین اخلاق و ادب را فرونگذارد، در معرض خسران و ظلم بر نفس خویش است. آدم از فرمان خداوند سرپیچید و به ذلّت و ضلالت افتاد. ولی چون به خود آمد و به اشتباه خویش پی برد، توبه کرد. خداوند توبه او را پذیرفت و وعده داد که هر کس از هدایت او پیروی کند، بیم و اندوهی نخواهد داشت. خداوند توبه بندگان را قبول می‌کند و از گناهان آنها درمی‌گذرد.

توبه در نظر طوسی

کسانی که از روی ضعفهای طبیعی بشری بر نفس خود اسراف کرده‌اند، نباید از رحمت خداوند نومید باشد؛ چه خداوند ثواب است و به آنان توفیق توبه عطا می‌کند. توبه و استغفار انسان را مشمول تفضل و عنایت الهی می‌گرداند و باران رحمت الهی را نازل می‌کند و بر قدرت و قوت بندگان می‌افزاید. توبه و انابه مداوم از صفات مؤمنان است.

خیر در قرآن

خیر از صفات الهی است و بنابراین وظیفه هر کس این است که به راه خیر و نیکی برود و به دیگران احسان کند. همچنانکه خداوند به او احسان کرده است و اهل احسان را دوست دارد، مؤمنان در انجام هر کار خیر، شتابانند. چنانکه همه پیمبران نیز همواره در راه خیر می‌شتافته‌اند. همچنین از همه مردم خواسته شده است که (به مانند مسابقه) در انجام خیرات بر یکدیگر سبقت جویند. فی الواقع سلیمان هم که خیر را دوست

می‌داشت، می‌خواست شأنِ خداوند را عظیم بشمارد. همهٔ خیرات و نیکوئیها مخصوص مؤمنان است. پاداش شایستهٔ اخروی و برترین عنایت الهی در انتظار کسانی است که در به جای آوردن کارخیر کوشا و شتابانند (= سابق بالخیرات). به مؤمنان، نصیحت شده که بدی را با نیکی پاسخ‌گویند تا دشمنی به دوستی و مهربانی بدل شد.

خیر در نظر طوسی

به نظر خواجه، خیر از جانب خداوند صادر می‌شود و شر چون عرضی بر سر راه آن پدیدار می‌شود. برای مثال خیر چون دانهٔ گندمی است که بر خاک افتد و به آن آب رسد و رشد کند و بلند شود و محصولی به بار آورد.

حقیقت یا علم بر حقایق در قرآن

علم به عنوان یکی از فضایل انسانی، همانا جستجوی دانش یا حقیقت است. چنین می‌نماید که گاه مراد از علم در قرآن، چیزی است متمایز از ظن یا علم ناقص و خیالبافی محض. در قرآن تمثیلهای گوناگون و تشبیه‌هایی در این باب هست و تصریح شده که آیات الهی برای اهل فهم به تفصیل یعنی به روشنی بیان شده است. یکی از خلق و خویهای پرهیزگاران این است که نه فقط خداوند را، چه در حالت ایستاده، چه نشسته و چه بر پهلو خفته، یاد می‌کنند، بلکه در آفرینش آسمانها و زمین نیز می‌اندیشند. لذا همواره به مردم توصیه شده است که در آیات الهی و پدیده‌های طبیعت تأمل کنند و برای پی بردن به حقیقت در آفریده‌های گوناگون بیندیشند.

قرآن به رسول اکرم^(ص) توصیه می‌کند که به دعا از خداوند بخواهد که به علم او بیفزاید. مرشد ناشناس موسی می‌کوشید موسی اسرار علم غیب را بیاموزد. شاول (طالوت)، از آن روی که خداوند به او دانایی و توانایی بسیار بخشیده بود، به فرمانروایی بنی اسرائیل برگزیده شد. به سلیمان علم و حکمت عطا شده است. یعقوب نیز از علم بهره‌مند است. یوسف نیز از دانایی و توانایی برخوردار است.

همچنین موسی از علم و حکمت نصیبی داشت. ابراهیم از طریق علم و اندیشه در آیات الهی، یعنی پدیده‌های طبیعت و آسمان و زمین بود که توانست به برترین حقیقت راه یابد. یوسف هم از راه علم و تجربه بود که طریق مشرکان را درپیش نگرفت و حکمت ابراهیم را پذیرفت.

منطق در نظر طوسی

خواجه، منطق را هم علم و هم ابزار علم می‌داند. هدف منطق به عنوان یک علم، شناخت معانی و کیفیت معانی شناخته شده است؛ اما به عنوان ابزار علم و کلید فهم علوم مختلف به شمار می‌رود. هر گاه که درک معانی و کیفیت آنها، در ذهن به نحوی ترسیم گردد که دیگر احتیاجی به تمرین فکر و اندیشه نباشد، علم منطق صنعتی مفید می‌گردد که ذهن را از یک طرف از خطای فکر و از طرف دیگر از حیرت مصون می‌دارد.

پس از تعریف منطق، طوسی مانند ابن سینا سخن را با بحثی مجمل درباره نظریه علم شروع می‌کند و می‌گوید تمام علوم یا تصوّر است یا تصدیق؛ تصوّر، از طریق تعریف به دست می‌آید و تصدیق از طریق قیاس. بنابراین تعریف و قیاس دو ابزارند که علم به وسیله آنها حاصل می‌شود.

ابن سینا برخلاف ارسطو قیاس را به اقترانی و استثنایی تقسیم کرده است. طوسی از این تقسیم پیروی نموده و آن را به شیوه خاص خود تکمیل کرده است. به طور کلی آثار منطقی او ارسطویی است؛ ولی در عوض سه شکل قیاس، چهار شکل عرضه می‌دارد، و مأخذ شکل چهارم نه در ارغنون ارسطو یافت می‌شود و نه در آثار منطقی ابن سینا^۱.

۱- منطقیان اسلامی شکل چهارم قیاس را معمولاً به جالینوس نسبت می‌دهند ولی با ترجمه دقیق آثار ارسطو امروزه معلوم شده است که شکل مذکور نیز در مباحث منطقی ارسطو بوده ولی او آن را چندان معتبر نمی‌شمرد. لایب نیس نیز گفته است که در آثاری که از جالینوس در دست است، چنین چیزی وجود ندارد. (نگارنده)

قدم و قیومیت در قرآن

این صفت فقط قابل اطلاق به خداوند است و انسان موجودی است زمانی که عهدش تا روزگاری معین (اجل مسمی) ادامه می‌یابد. مع الوصف تمنای ابدیت و آرزوی ملک جاودانی، در ژرفنای سرشت او هست. انسان هر چند موجودی زمانی و محدود و متناهی است؛ اما به این فرصت و این امکان در برابر انسان فانی قرار دارد که به حیات باقی و جاوید نایل شود.

مابعدالطبیعه (طوسی)

طبق نظریه خواجه نصیر، مابعدالطبیعه به معنی دقیق آن شامل دو قسمت است: علم الهی و فلسفه اولی. معرفت به خدا، عقول و نفوس و علم الهی را تشکیل می‌دهد و معرفت به عالم و کلیات فلسفه اولی را می‌سازد. همچنین علم راجع به معقولات، وحدت و کثرت، وجوب و حدوث، ماهیت و وجود و بقاء و فنا، بخشی از همین فلسفه اولی است. علم نبوت، امامت و روز قیامت جزو فروع مابعدالطبیعه است. وسعت این موضوع خود نشان می‌دهد که «مابعدالطبیعه» از اصول اساسی فلسفه اسلامی است و قلمرو و آن سهم بزرگی در پیشرفت تاریخ افکار داشته است.

رابطه خدا، انسان و روح

خدا، روح یا نفس انسانی را از عدم خلق کرد و همه انسانها را از نفس واحده‌ای آفرید و جفت او را هم از او ایجاد کرد و از آن دو، زنان و مردان بسیار پدیدآورد. انسان از نظر حیات فردی و شاید همچنین از نظرگاه سیر تکاملی، با نهایت زمانی معینی (اجل مسمی) آفریده شده است.

روح انسان منشأ الهی دارد، چه خداوند نفخه‌ای از روح خود را در او دمیده است. راز روح درنیافتی است. روح، همانا (امر) خداوندی است و بشر از خرمن علم، یعنی



شناسایی روح، فقط خوشه‌ای نصیب برده است. نفس آدمی سه مرتبه دارد: مرتبه اول نفس اماره است که بین انسان و حیوان مشترک است، مرتبه دوم نفس لواحه است که نفس وجدانی است و آگاهی اخلاقی دارد و بین خیر و شر نوسان دارد و از اعمال بد احساس ندامت و ملامت می‌کند، مرتبه سوم؛ یعنی نفس مطمئنه نفسی است که یکپارچه در راه اراده الهی، محو و مستغرق است و در صلح و صفا بسر می‌برد.

ماهیت (طوسی)

نفس جوهری بسیط و مجرد است که به وسیله خود درک می‌شود به وسیله عضلات اندامهای حسی بدن را اداره می‌کند؛ ولی خود و رای ادراک آلات جسمانی قرار دارد. خواجه نصیر پس از آرایه براهین ابن مسکویه درباره تجرد نفس، براساس عدم تجزیه نفس و توانایی آن در قبول صور جدید، بدون از دست دادن صورتهای گذشته، و نیز قبول صور متضاد در یک زمان، و تصحیح خطای حس، دو دلیل از خود بر آنها اضافه می‌کند. احکام منطقی، طبیعی، ریاضی، الهی و غیره، بدون اختلاط، همه در یک نفس موجودند و هر یک را به وضوح تمام می‌توان به ذهن فراخواند و این در مورد جوهر عادی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین نفس جوهری غیرمادی است. ظرفیت جسم محدود است و متناهی؛ چنانکه یکصد نفر، در جایی که برای پنجاه نفر در نظر گرفته شده نمی‌گنجند، در حالی که برای نفس چنین نیست. بنابراین می‌توان گفت که نفس ظرفیت کافی را برای قبول همه افکار و تصوّراتی که از موضوعات می‌کند، دارد و همین طور باز برای کسب معلومات تازه ظرفیت دارد. این مطلب نیز ثابت می‌کند که نفس جوهری بسیط و مجرد است.

در عبارت متداول «سرم، گوش من، چشم من» کلمه «من» دال بر هویت نفس است که مالک اعضای مذکور است؛ در حالی که مالک تجرد خود نیست. نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد، ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست.

طوسی بر سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی اسلافش، نفس متخیل را هم اضافه می‌کند که حدّ واسط میان نفس حیوانی و انسانی است. نفس انسانی به وسیله عقل (نطق) که علم را از عقل اول دریافت می‌کند، مشخص می‌شود. چنانکه ارسطو دریافته بود عقل بر دو نوع است. نظری و عملی. طوسی به پیروی از کندی. عقل نظری را بالقوه می‌داند که برای فعل شدن، چهار مرحله را طی می‌کند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل ملکی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در مرحله عقل مستفاد است که هر صورت مفهومی که بالقوه در نفس به هم رسیده بر نفس آشکار می‌گردد. مانند: انعکاس صورت انسانی در آینه‌ای که مقابل وی قرار گرفته است. از سوی دیگر عقل عملی با فعل از روی اراده و قصد سروکار دارد. بنابراین امور بالقوه‌ای که در آن موجود است از طریق عمل به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مَدُن محقق می‌گردد.

منابع

- ۱- اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، به اهتمام ایرج افشار، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش.
- ۲- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین علی بن ابی‌الکرم محمد جزری: الکامل فی التاریخ، چاپ بیروت، ۱۹۶۶ م.
- ۳- جوینی: تاریخ جهانگشای، چاپ سید جلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه.ش.
- ۴- خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همادالدین: حبیب السیر، چاپ خیّام، ۱۳۳۶ ه.ش.
- ۵- معین، دکتر محمد: فرهنگ فارسی، ج ۴ «غ - ی»،
- ۶- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علی رضا حیدری.



۷- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: اخلاق ناصری، چاپ سنگی، نول کشور، لکهنو، ۱۳۰۹ هجری.

۸- شریف، م.م.: تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول.

۹- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: فصل بیستم (۶۷۲-۵۹۷ ه.)، مقدمه ایران در سده هفتم هجری.

* * *

© QAND-E-PARSI

Nos.: 27 - Autumn 1383

September-December 2004

Published by: Markaz Tahqiqat-e-Farsi

The Office of the Cultural Counsellor, Embassy of the I.R. of Iran

Publisher & Chief Editor: Jalal Tamle

Editor: Dr. Malek Mohammad Farokhzad

Designer: Majid Ahmady & Aisha Fozia

Copmposing: Abdur Rehman Qureshi

Printed at: A.S. Typesetter

Chandni Chowk, Delhi 110 006

Advisors

Prof. Nazir Ahmad

Prof. S.A.H. Abidi

Prof. A.W. Azhar Dehlavi

Address: 18, Tilak Marg, New Delhi-110 001, Ph: 2338 3232-4

Email: gandeparsi@iranhouseindia.com

Website: <http://www.iranhouseindia.com>

The views expressed do not necessarily
represent those of the Editorial Board

No. 27, Autumn 1383
September-December 2004



Chief Editor
Director Persian Research Centre

The Office of the Cultural Counsellor
Embassy of the Islamic Republic of Iran, New Delhi

