

مقدمه خیام و رباعیاتش^۱

زمانه خیام

زمانه خیام، این شاعر و حکیم بزرگ، با سالهای پایانی حاکمیت سلجوقیانمصادف است. همزمان با دوره فروپاشی خلافت بنی عباس، دولتهای متعددی در ایران، بر سر کار آمدند. امویان به رغم مخالفت اسلام با برتری جویی های قومی، نژادی و قبیله ای، و برادر دانستن تمام مسلمانان، ملتهای دیگر تحت حاکمیت خود، حتی مسلمانان، را «موالی» - بندگان - می نامیدند و سیاستی مبتنی بر برتری عرب را در پیش گرفته بودند. همین برخورد بود که غیر عرب ها را نسبت به امویان دلسرد کرد و به طرفداری از علی (ع) و خاندانش کشاند. بنی عباس به کمک غیر عربان، مخصوصاً ایرانیان و ترکها، امویان را از صحنه تاریخ حذف نمودند. ایرانیانی مانند برمکیان و نوبختیان از همان سالهای نخست حاکمیت بنی عباس، در عرصه امور سیاسی نقشهایی به عهده گرفتند. در قرن سوم (نهم میلادی) طاهریان و صفاریان، و از اوایل قرن چهارم (دهم میلادی) سامانیان، بر کرمان، سیستان، جرجان (گرگان)، ری و طبرستان حاکم شده و ماوراءالنهر را به حاکمیت خود درآوردند. آنان با والیانی که در خراسان گماشتند به اداره این منطقه نیز پرداختند. زیاریان از همان سالها تا نیمه اول قرن پنجم (یازدهم میلادی) در اصفهان و اهواز قدرت را در دست داشتند؛ و باز به همین ترتیب سلسله آل بویه از همان سالها بنی عباس را زیر فرمان خود درآورد.

^۱ . Haz . Hayyam ve Rubaileri . Ipinarli G•lb•Abd . I-istanbul . I-nkilap Kitabevi , ۱۹۷۳ .
res , s۲۸۳

خلافت در دوره اضمحلال بنی عباس تحت‌الحمایه ترکها بود. طغرل‌بیگرا که بغداد را تسخیر کرده و فرمان داده بود به نام فاطمیان خطبه بخوانند، در ذی‌الحجه ۴۵۱ هـ (۱۰۶۰ م) شکست داد و این سرکرده تباهی را به قتل رساند. طغرل روز هشتم رمضان ۴۵۵ هـ (۱۰۶۴ م) از دنیا رفت و چون فرزند پسر نداشت، پیش از مرگ، برادرش چاغری را به عنوان ولیعهد خود تعیین کرد. وزیرش عمید نیز از پادشاهی او پشتیبانی می‌کرد. پس از شورشهای مداوم در مناطق مختلف، آلپارسلان در سال ۴۵۶ هـ

(۱۰۶۴ م) بر تخت نشست؛ و به جای عمیدالملک نیز نظام‌الملک وزیر شد. در محرم ۴۶۴ هـ (۱۰۷۱ م) پس از وفات آلپارسلان، که در جنگ ملازگرد پیروز شده بود، ملکشاه حکومت را به دست گرفت. او مدتی با عمومی خود، قاورد، که سلطنتش را به رسمیت نمی‌شناخت، دست و پنجه نرم کرد و در نهایت در سال ۴۶۵ هـ (۱۰۷۳ م) او را اسیر نمود. ملکشاه با غزنویان از در آشتی درآمد و اصفهان را مرکز حکومت نمود. او در سال ۴۸۵ هـ (۱۰۹۲ م) مسموم شد و وفات یافت. با مرگ او دولت سلجوقی به چهار بخش عراق و خراسان، کرمان، سوریه و آناتولی تقسیم شد. در دولت سلجوقی عراق و خراسان که تداوم امپراتوری بزرگ سلجوقی بود، محمد، فرزند پنج‌ساله ملکشاه، پادشاه بود؛ اما طرفداران نظام‌الملک که در زمان ملکشاه، در سمت وزارت ابقا شده بود، ابوالمظفر رکن‌الدین برکیاروق را پادشاه ری اعلام کردند. سوریه و کرمان مسیر استقلال را در پیش گرفتند. برکیاروق در سال ۴۹۸ هـ (۱۱۰۴ م) در سنین جوانی وفات یافت. نفوذ غیاث‌الدین سنجر که به جای او بر تخت نشست و معزالدین سنجر که به عنوان آخرین پادشاه از سال ۵۱۱ تا ۵۵۲ هـ حکمرانی کرد، منحصر به قلمروی خاص خودشان بود.

امپراتوری بزرگ سلجوقی با آلپارسلان سراسر آناتولی را زیر نفوذ خود درآورد و رفاه و آسایش را در کشور تأمین نمود. عهد سلجوقیان در عالم اسلام موقعیت ممتازی داشت اما با این حال نتوانست به رقابت امویان و عباسیان و اختلافات مذهبی پایان دهد. تداوم درگیریهای داخلی در دوره تقریباً تمام پادشاهان که برای دست یافتن به سلطنت جریان داشت، مردم را به ستوه آورده بود. باطنیان الموت که ادعا می‌کردند وابسته به فاطمیان هستند، همواره به عنوان یکی از عوامل ناآرامی به فعالیت خود ادامه می‌دادند. نظام‌الملک که به نحو جدی به این قبیل مسائل می‌پرداخت در سال ۴۸۵ هـ (۱۰۹۲ م) به

دست یکی از باطنیان کشته شد. قرمطیان احصاء و بحرین نیز، مدت‌ها سلجوقیان را به خود مشغول داشتند. روابط با بیزنس همواره خصمانه بود. وانگهی عیاران (رندان) که نمایندگی شاخه سیفی اهل فتوت را بر عهده داشتند، جمعیتی بی‌توجه به حاکمیت بودند و همه کارهای مورد نظر خود را عملی می‌کردند. مقام خلافت در دوره‌های بعد، برای بهره بردن از نفوذ این جماعت، مجبور شد ریاست اهل فتوت را خود بر عهده بگیرد. افراطیون اهل تصوف تقریباً با باطنیان هم‌عقیده بودند و پیروان شریعت نیز در برابر آنان جبهه‌گیری می‌کردند. حنبلیان که از عقاید افراطی اهل سنت پیروی می‌کردند با اینان و مذاهب دیگر مخالف بودند و در مواقع لزوم عملاً دست به شورش می‌زدند. اشعریان و معتزلی‌ها نیز کاملاً با یکدیگر ضدیت داشتند. بخشی از وزرا و حکمرانان از اشاعره، و بخشی دیگر از معتزله جانبداری می‌کردند. در مجموع کشور فاقد حاکمیت باثبات و قدرتمند بود. عقاید مخالف، کشمکشهای قدرت‌طلبانه و جنگها، در ظاهر وابستگی به خلافت را از بین می‌برد و سرخوشی حاصل از برتریها، در این اوضاع پر آشوب قادر به ایجاد نظام اقتصادی و اجتماعی مطلوب نبود.

خیام شاعر و دانشمندی است که در چنین عهدی می‌زیست.

زندگانی خیام

حکیم عمر خیام نیشابوری در کتاب الجبر، نام خود را «ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی» (مدخل خیام که در دائرةالمعارف اسلام توسط و. مینورسکی نوشته و به قلم پروفیسور آ. آتش تصحیح و تکمیل شده است؛ جلد نهم، صص ۴۷۲ - ۴۸۰) و در رساله سلسله‌الترتیب «ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیام» ذکر کرده است. (ع. گولپینارلی، رباعیات حکیم خیام، طربخانه یاراحمد رشیدی، رساله سلسله‌الترتیب، خطبه تمجید ابن سینا و ترجمه خطبه تمجید، استانبول، کتابخانه رمزی، ۱۳۳۲ هـ ش / ۱۹۵۳ میلادی، ص ۲، ص ۱۶۸ ترجمه). در الخطبه فی التمجید ابن سینا نیز که در سال ۴۷۲ هـ (۱۰۷۹ م) در اصفهان آن را به فارسی برگردانده است، مطالب با این جمله آغاز می‌شود: قال نادره الفلک عمر بن ابراهیم النیشابوری الخیام یعنی «عمر خیام پسر ابراهیم نیشابوری که نادره روزگار است، می‌گوید» (همان منبع، ص ۱۲، ترجمه: ۱۷۹) این جمله بعدها توسط کسی که ترجمه مذکور را استنساخ نموده، به متن اضافه شده است. عبدالرحمن الحزینی، از معاصران

خیام، که در سال ۵۱۵ ه (۱۱۲۱ م) میزان الحکمه را نوشته است، کنیه او را ابو حفص قید نموده؛ که از اینجا نیز می‌توان اطمینان یافت نام خیام عمر بوده است (دائرة المعارف اسلام). او خود در رباعیاتش خیام تخلص می‌کرده است (ع). گولپینارلی، همان منبع، صفحات ۸۸، ۱۳۲، ۲۴۳، ۳۰۵، ۲۴۳ در متن، و رباعیات ص ۴۱۷ تحت عنوان پاسخ، و آخرین بیت همان شعر به فارسی. صفحات ۶۹، ۷۹، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۶۵ از ترجمه). به این ترتیب دانسته می‌شود که تخلص خیام به معنای خیمه‌دوز، شغل پدر یا یکی از اجداد او بوده و از رباعیات متعدد او هم چنین می‌توان دریافت که خیام فردی مردمی بوده و به اشرافیت اهمیتی نمی‌داده است.

یار احمد بن حسین رشیدی تبریزی در سال ۸۷۶ ه (۱۴۶۲ - ۱۴۶۳ م) رباعیات خیام را جمع‌آوری و به ده فصل تقسیم کرد. او رساله خود را «طربخانه» نام نهاد تا به این شکل تاریخ تدوین آن را (که بر اساس حساب ابجد می‌شود ۸۶۷ م) نشان دهد (همان متن، ص ۵، بیت آخر، ترجمه، ص XLVI). او می‌نویسد که «خیام دوازدهم محرم ۴۵۵ هجری / شانزدهم ژانویه ۱۰۶۳ هجری در قصبه دهک از توابع فیروزگند استرآباد وابسته به دهستان به دنیا آمد؛ پنجاه و هشت سال زندگی کرد؛ تا هفده سالگی تمام علوم متداول زمان خود را فرا گرفت و نزد شیخ محمد منصور، استاد حکیم سنایی، تحصیل نمود؛ دوران جوانی خود را در بلخ سپری کرد و سالهای پایانی عمرش را در نیشابور گذراند و هیچ‌گاه ازدواج ننمود.» (متن: صص ۹۶ - ۹۷، ترجمه: ۱۴۸) لیکن خیام خود را نیشابوری معرفی می‌کند؛ لذا نمی‌توان مطالب ذکر شده را پذیرفت. همچنین می‌دانیم که او در سال ۴۶۷ ه (۱۰۷۴ - ۱۰۷۵ م) برای اصلاح تقویم، همراه ابوالمظفر اسفراینی و میمون بن نجیب الواسطی از سوی ملک‌شاه دعوت شده بود. بنابراین در خطا بودن تاریخ تولد مذکور نمی‌توان تردیدی داشت. زیرا طبق تاریخ مذکور، خیام در آن روزگار باید دوازده‌ساله بوده باشد؛ که این هم غیرممکن است و کودکی دوازده‌ساله نمی‌تواند تا این حد برخوردار از دانش باشد. از اینها گذشته بر اساس تاریخ تولد ذکر شده، خیام بایستی خطبه تمجید ابن سینا را در سال ۴۷۲ ه یعنی هفده سالگی ترجمه کرده باشد؛ این امر نیز خطا بودن مطلب را به طور واضح نشان می‌دهد. خیام در یکی از رباعیات خود از سپری شدن جوانی و جهیدن مرغی که آن را نشاط شباب می‌نامد یاد می‌کند و افسوس

می خورد (متن: ص ۱۰۶، رباعی ششم، ترجمه: ص ۱۵۷). در رباعی دیگری می گوید: جان در صدد کوچ است؛ التماسش می کنم که مرو؛ پاسخ می دهد چه کنم خانه در حال ویران شدن است (همان رباعی، ترجمه، همان صفحه)؛ و باز در یکی دیگر از رباعیاتش ذکر می کند که قدح عمر به هفتاد رسید (ص ۷۷، ۳۴۴، رباعی، ترجمه، ص ۱۲۷). اگر بپذیریم که صنف «رحمه الله علیه» در میزان الحکمه، بعدها اضافه شده است و تاریخ وفات خیام ۵۱۵ ه است، باید بگوییم او باید حداقل بیست سی سال پیش از

۴۴۵ ه به دنیا آمده باشد.

استاد جلال همایی که مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین محمود بن علی کاشانی را با حواشی واقعاً باارزشی به طبع رسانده است، در بخشی از پیشگفتار خود بر این کتاب می گوید: «قدیمی ترین منبعی که درباره خیام اطلاعاتی به ما می دهد کتاب عبدالرحمن خازنی است که در سال ۵۱۵ ه تحت عنوان سنجر نوشته شده است.» (تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۶ ه / ۱۹۴۵ م، صص ۳ - ۴، همچنین نگاه کنید به: یوسف سرکیس، معجم المطبوعات العربیات و المعربا، مصر، ۱۹۲۹، جلد اول، ص ۸۱۰) در بابهای ۴، ۵ و ۸ این کتاب به شکل مقایسه ای از ترازوهای آبی که در دوره غزنویان توسط اساتیدی مانند ابوریحان بیرونی و در زمان سلجوقیان به دست خیام ساخته شد، و رساله ای از خیام در این خصوص، بحث می شود و با تعبیر «رحمه الله علیه» از خیام یاد می شود. و. مینورسکی که مطالب مربوط به مدخل «عمر خیام» را برای دائرةالمعارف اسلام نگاشته است معتقد است تاریخ مذکور احتمالاً اشتباهی مربوط به استنساخ است. همو اضافه می کند که بیهقی در سال ۵۱۷ ه (۱۱۲۳ - ۱۱۲۴ م) با خیام دیدار داشته است. البته این تاریخ را نیز می توان از اشتباهات استنساخ دانست. لازم است در اینجا این نکته را هم ذکر کنیم که رشیدی ابیات منقول از حدیقه را درباره شیخ محمد منصور، که خیام نزد او درس خوانده و از اساتید سنایی نیز بوده است، در طریخانه نیاورده است؛ اما در نسخه ای که استاد رضوی منتشر کرده است چهار بیت شبیه ابیات مذکور موجود است (مطبعه سپهر، صص ۴۸۵ - ۴۸۶). احتمالاً در نسخه ای که رشیدی آن را دیده دو بیت وجود داشته که آنها را نقل کرده است. (متن: ص ۱۵؛ ترجمه: ۱۸۶)

پس از میزان الحکمه قدیمی ترین کتابی که درباره خیام مطالبی دارد رساله الزاجر للصفار

عن معارضه الکبار تألیف زمخشری است که پیش از ۵۱۶ هـ (۱۱۲۲ م) نوشته شده است. مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در کنفرانسی که در دانشکده ادبیات تبریز در ماه

می ۱۳۲۷ هـ ش (۱۹۴۸ م) ایراد کرد، نخستین بار از این رساله سخن گفت. زمخشری در رساله خود از خیام با عنوان «حکیم الدنیا و فیلسوفها الشیخ الامام الخیامی» یاد می‌کند. او برای خیام همچون عبدالرحمن خازنی از تعبیر رحمه الله علیه استفاده نمی‌کند و طوری از وی یاد می‌کند که گویی درباره فردی که در حیات به سر می‌برد سخن می‌گوید. از اینجا نیز دانسته می‌شود که وفات خیام در یکی از سالهای پس از ۵۱۶ هـ اتفاق افتاده است (نشریه دانشکده ادبیات تبریز، آبان‌ماه ۱۳۲۸، شماره ۸ - ۹، صص ۱ - ۲۹).

پس از این مأخذ، اطلاعات مربوط به خیام را می‌توان در حواشی مرحوم میرزا محمدخان بن عبدالوهاب قزوینی بر چهار مقاله نظامی عروضی یافت (نشریه وقف گیب، لیدن، ۱۹۱۰، صص ۲۰۹ - ۲۲۸). خلاصه مطالب مرحوم استاد به قرار زیر است:

«نظامی عروضی، از شاگردان خیام، که حدود سال ۵۵۰ هـ (۱۱۵۵ - ۱۱۵۶ م) یعنی تقریباً سی سال و اندی پس از وفات خیام در گذشته است، از استاد خویش با تعبیر «حجه الحق» یاد می‌کند و در مقاله سوم کتابش که به منجمان اختصاص داده است ذکر می‌کند که خیام در ستاره‌شناسی به عالی‌ترین مرتبه دست یافته است و مانند تمام خردمندان دیگر به دخالت ستارگان در طالع انسانها و اتفاقاتی که رخ می‌دهد اعتقادی ندارد.»

همو نقل می‌کند: «خیام در سال ۵۰۸ هـ (۱۱۱۴ - ۱۱۱۵ م) اشرف ساعاتی تعیین می‌کند (افضل ساعتها، مقدس‌ترین ساعات) و غیاث‌الدین محمد بن ملک‌شاه (۵۱۱ هـ / ۱۱۱۷ م) در خصوص یک مسئله مربوط به ستاره‌شناسی به او مراجعه می‌کند.»

استاد ادامه می‌دهد: «در سال ۵۰۶ هـ (۱۱۱۲ - ۱۱۱۳ م) خواجه امام عمر خیامی و خواجه امام مظفر اسفراینی در سرای امیر ابو سعید واقع در محله برده‌فروشان میهمان بودند. هنگام صحبت، حجه الحق (خیام) گفت: مزار من جایی خواهد بود که هر بهار باد شمال گلهایی را به سویش خواهد آورد. این سخن برای من غیر قابل باور بود. اما از طرفی می‌دانستم چنین شخصیتی هیچ‌گاه سخن به گزاف نخواهد گفت. سال سی (۱۱۳۵ - ۱۱۳۶ م) به نیشابور رسیدم. چهار سال (بر اساس نسخه‌ای دیگر: چند سال) می‌شد که آن مرد بزرگ روی در نقاب خاک کشیده بود و عالم سفلی از او یتیم مانده بود.»

بر من حق استادی داشت. روز جمعه رفتم تا مزارش را زیارت کنم. همراهی را نیز با خود بردم تا محل مزار را نشانم دهد. به گورستان که رسیدیم در سمت چپ، تربتش را دیدم که در امتداد دیوار باغی قرار داشت. شاخه‌های درختان گلابی و زردآلو بر مزارش خمیده بود. برگ و شکوفه روی تربتش فراوان بود طوری که خاک دیده نمی‌شد. سخنی را که گفته بود به یاد آوردم؛ گریستم. در هیچ جای جهان و هیچ گوشه‌ای از دنیا کسی چون او را ندیده بودم...» (چاپ براون، لیدن، ۱۹۱۰، صص ۶۳ - ۶۵).

محمدبن علی الظاهری که کمی پیش از سال ۵۵۶ ه (۱۱۶۰ - ۱۱۶۱ م) از دنیا رفته است چهار رباعی خیام و بیت دوم یک رباعی دیگر او را در سندبادنامه خود آورده است. (سندبادنامه یا سندبادنامه تازی، نسخه احمد آتش، استانبول، مطبعه معارف، ۱۹۴۸) رباعیات مذکور، رباعیات شماره ۴۳، ۵۲، ۱۳۲، ۱۳۵ و ۷۰ کتاب ما می‌باشد.

بعد از چهار مقاله در کتاب تتمه صوان الحکمه اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بن ابوالقاسم زیدالبیهقی درباره خیام بحث شده است. ظهیرالدین در سال ۵۶۵ ه (۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ م) یعنی پنجاه یا پنجاه و دو سال پس از خیام وفات یافته است، لذا این کتاب پس از چهارمقاله و سندبادنامه قدیمی‌ترین منبع به شمار می‌رود. ظهیرالدین در این کتاب می‌گوید: «یکی از مسائل اختلافی مربوط به علم قرائت که بین عبدالرزاق بن ابوالقاسم عبدالله بن علی، برادر نظام‌الملک، و ابن ابوالحسن غزالی (یا غزال) مطرح بود توسط خیام حل شد.» همو اضافه می‌کند: «روزی خیام به سؤال محمد غزالی درباره فلکیات پاسخ داد.» ظهیرالدین هوش و استعداد خیام را می‌ستاید اما می‌گوید آدم خسیسی بوده است. با مطالعه کتاب مذکور درمی‌یابیم که خیام از دانش طبابت بهره داشته و سنجر را در سنین کودکی معالجه کرده است. روایت مربوط به وفات خیام را نیز در این کتاب می‌بینیم. خیام روزی ابن سینا را مطالعه می‌کرده است. به بحث واحد و کثیر که می‌رسد خلال زرین دندانهایش را بین صفحات کتاب گذاشته، آن را می‌بندد. برمی‌خیزد و نمازش را به جا می‌آورد و وصیت می‌کند. آن روز چیزی نمی‌خورد. بعد از اقامه نماز عشا به سجده می‌افتد و می‌گوید خدایا تا آنجا که برای این بنده امکان داشت تو را شناختم؛ مرا ببخش و این شناخت را وسیله بخششم قرار ده. آنگاه جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند. بعد از اینها خاقانی (۵۹۵ ه / ۱۱۹۸ - ۱۱۹۹ م) در بیتی، از خیام یاد می‌کند که آن را

به مناسبت درگذشت عمویش، کافی‌الدین عمر بن عثمان، سروده است. معنای بیت مذکور چنین است: «از این رو عقل خطاب به او می‌گوید ای عمر بن عثمان! تو هم عمر خیامی؛ و هم عمر بن خطاب. (دیوان حسان‌العجم افضل‌الدین ابراهیم بن علی خاقانی شیروانی؛ با تصحیح و حواشی علی عبدالرسولی، تهران ۱۳۱۶، ص ۵۹) عمادالدین کاتب اصفهانی در کتاب خریطه‌القصر که آن را در ۵۷۲ هـ (۱۱۷۶ م) نوشت در میان شعرای خراسانی از خیام و شرح حالش بحث می‌کند.

نجم‌الدین دایه از صوفیان سده هفتم (۶۵۴ هـ / ۱۲۵۶ م) نیز در کتاب هنگام تقبیح حکما و فلاسفه خیام را هم نام می‌برد و دو رباعی از او ذکر می‌کند؛ که یکی از آنها رباعی شماره ۷۶ کتاب ماست و دیگری این رباعی است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه او فکندش اندر کم و کاست
گر نیک نیامد این صور عیب کراستاما از آنجا که این رباعی در میان رباعیات بابا افضل (وفات پیش از ۶۷۴ هـ / ۱۲۷۵ م) ذکر شده است ما آن را در کتاب خود نیاورده‌ایم.

ابن‌الاثیر متوفی ۶۳۸ هـ (۱۲۴۰ - ۱۲۴۱ م) در کتاب تاریخ‌الکامل هنگام شرح وقایع سنه ۴۶۷ هـ (۱۰۷۳ - ۱۰۷۴ م) می‌نویسد که خیام در زمان ملک‌شاه همراه چند تن دیگر مأمور به رصد می‌شود. ملک‌شاه پول فراوانی صرف این امر می‌کند اما وفات می‌یابد و این کار نیمه تمام می‌ماند. جمال‌الدین ابوالحسن علی بن القاضی الاشرف یوسف القفطی (۶۴۶ هـ / ۱۲۴۸ م) در کتاب اخبار‌العلماء باخبار‌الحکما به تمجید از خیام می‌پردازد و از معلومات عمیق فلسفی‌اش بحث می‌کند. و می‌گوید که او مانند فلاسفه یونان از سیاست مدینه فاضله طرفداری می‌کرده است. بر اساس مطالب کتاب مذکور مردم به لحاظ اعتقادات خیام به دشمنی با او پرداختند و خیام نیز از آنها فاصله گرفت. او بعد از مدتی به حج می‌رود. پس از بازگشت مدتی را در بغدادباز می‌گردد. اما ترک انزوا نمی‌کند و در بر مردم می‌بندد.

زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (۶۸۲ هـ / ۱۲۸۳ م) در کتاب آثار‌البلاد و می‌نویسد فقیهی هر روز پیش از طلوع آفتاب به خانه خیام می‌رفت و از او حکمت و فلسفه می‌آموخت و با این حال در غیابش تعابیر ناپسند به کار می‌برد و سعایت او را

می‌کرد. خیام، روزی دهل‌زنان را خبر می‌کند تا همزمان با آمدن فقیه دهلهای خود را چنان به صدا درآورند که به گوش تمام مردم شهر برسد. آنها چنین می‌کنند و مردم در مقابل خانه خیام جمع می‌شوند. خیام به همراه فقیه متحیر از خانه بیرون می‌آید. در برابر مردم با اشاره به فقیه می‌گوید «این عالم شماست؛ هر روز به خانه‌ام می‌آید و از من درس فرامی‌گیرد. بعد هم نزد شما بدگویی مرا می‌کند. من اگر همان‌طور هستم که او می‌گوید چرا از من درس می‌آموزد و اگر نیستم چرا علیه استادش سخنان ناپسند می‌گوید.»
قطعه‌ای عربی نیز از خیام در این کتاب موجود است.

حکایت خیام و فقیه در کتاب طریخانه کاملاً به شکل دیگری آمده است :

محمد غزالی (۵۰۵ ه / ۱۱۱۱ م) علاقه‌مند بود دلایل اهل حکمت را با دلایل نقیض آن فرابگیرد. در آن عهد عالم‌تر از خیام در این رشته یافت نمی‌شده است. لذا نزد او می‌رود. خیام به تدریس علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. اما با اصرار غزالی می‌پذیرد که در ساعات اولیه صبح به صورت شفاهی سخنانی درس‌گونه برایش بیان کند. غزالی دوازده سال نزد خیام تلمذ می‌کند و حکمت غیبی (براساس نسخه نور عثمانیه: حکمت عینی) را به صورت پنهانی در محضر او فرامی‌گیرد. کتاب که به انتها می‌رسد با اجازه خیام به طوس (در طریخانه چنین آمده است: به مشهد معظمه رضویه شرفه الله بانوار القدسیه) می‌رود. خیام مضامین زیر را در قالب یک رباعی و در بطلان ستاره‌شناسی نوشت و با دهل‌زنان برای غزالی فرستاد :

درباره فلک سخنان گوناگون گفتند و

این مروارید حکمت را به طرز نیکویی شکافتند

اما پایانش چه شد؟

معلوم نگردید و گذشت

اول چانه تکاندند

بعد هم به خواب رفتند

از آنها خواست شبانه بر بام خانه‌اش روند و دهل‌زنند؛ چنین که کردند مردم دانستند غزالی شاگرد خیام بوده است. اما مقصود خیام نشان دادن بی‌پایگی علم ستاره‌شناسی بوده است. (دانشگاه استانبول، نسخه ک، ۱۱۱، a_b، نورعثمانی

شماره ۶۹، a_۷۰)

اگر تحصیل دوازده ساله غزالی نزد خیام واقعیت داشته باشد کتاب مذکور بایستی عیون الحکمه ابن سینا باشد.

(کشف الظنون، استانبول، وزارت آموزش و پرورش، جلد دوم، ۱۹۷۲، ص ۴۲۸)

در طربخانه قید شده است که ناصر خسرو (۴۸۱ هـ / ۱۰۸۸ م) روشنایی نامه خود را برای خیام فرستاد و رساله، قصیده و یا غزلی از او طلب کرد و خیام نیز چند رباعی برای او ارسال نمود. (دانشگاه استانبول، شماره ۱۱۱، b.n.o. ۷۰ b) اما قبول این روایت کمی دشوار است چرا که می دانیم نگارش روشنایی نامه در سال ۴۳۷ هـ به اتمام رسیده است (سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری، جلد اول، تهران ۱۳۴۴ هـ ش، ص ۵۹).

شمس الدین محمد شهرزوری نیز که در سده هفتم هجری (۱۳ م) می زیسته است در نزه الارواح و روضه الافراح درگذشت خیام را به همان نحو که در تتمه الصوان الحکمه بود نقل می کند و دو قطعه عربی از او را بیان می دارد. در تاریخ گزیده حمدالله مستوفی

(۷۵۰ هـ / ۱۳۴۹ م) و تجزیه الامثار و صاف که در سال ۷۱۱ هـ / ۱۳۱۱ م آن را نگاشته است، همچنین در جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله (۷۱۶ - ۷۱۸ هـ / ۱۳۱۶ - ۱۳۱۸ م) و فردوس التواریخ خسرو ابرکوهی نوشته شده در ۸۰۸ هـ / ۱۴۰۵ م و تاریخ الفی، درباره خیام مطالبی وجود دارد. این نکته را اضافه کنیم که روایت مبتنی بر همدرس بودن خیام با نظام الملک و حسن صباح تماماً ساختگی است. نظام الملک در سال ۴۰۸ هـ / ۱۰۱۷ م به دنیا آمد و در سال ۴۸۵ هـ / ۱۰۹۲ م به دست یکی از باطنیانالموت را در سال ۴۸۳ هـ / ۱۰۹۰ - ۱۰۹۱ م تسخیر کرد. او در سال ۵۱۸ هـ درگذشته است. به همین ترتیب روایتی که در طربخانه درباره اعتقاد خیام به تناسخ ذکر شده است نیز کاملاً بی اساس است. در رباعیات حکیم خیام نیشابوری، که در سال ۱۳۲۱ توسط محمدعلی فروغی و دکتر غنی در تهران به چاپ رسید، فهرست مجموعه ها و کتابهای دربرگیرنده رباعیات خیام به همراه تعداد رباعی ها به شکل زیر درج گردیده است:

۱. مرصادالعباد (دو رباعی مندرج در این کتاب را پیش از این به عرض رسانده بودیم).
۲. تاریخ و صاف و تاریخ جهانگشا (در این کتابها یکی از رباعیات خیام ذکر شده است).

۳. تاریخ گزیده که در سال ۷۳۰ هجری نوشته شده و دارای یکی از رباعیات است.
۴. نزه‌المجالس که در سال ۷۳۱ ه / ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ م مدون گردیده است (۳۳ رباعی).
۵. کتاب مونس الاحرار فی دقایق الاشعار محمد بن بدر الجاجرمی (۱۳ رباعی).
۶. مجموعه‌ای که در سال ۷۵۰ ه / ۱۳۴۹ م مدون گردیده و از سوی مرحوم سعید نفیسی معرفی شده است (۱۲ رباعی).
۷. مجموعه مرحوم دکتر غنی که در کتابخانه مجلس شورای ملی (اسلامی) نگهداری می‌شود (۵ رباعی).
۸. در دو مجموعه اخیر ۱۲ رباعی وجود دارد که شاعرشان مشخص نیست. این رباعی‌ها در مجموعه‌های دیگر به نام خیام آورده شده است.
- رباعی مذکور در جهانگشا و وصاف در مجموعه ثبت شده در بخش فارسی کتابخانه دانشگاه استانبول به شماره ۴۲۱، به نام بابا افضل قید گردیده است و شباهت زیادی به رباعی ذکر شده در مرصادالعباد دارد، طوری که گویا شکل تغییر یافته همان رباعی است. مضمون این رباعی را پیش از این نقل کرده بودیم. رباعی موجود در تاریخ گزیده، رباعی شماره ۹۵ کتاب ماست. سومین رباعی نزه‌المجالس را برخی به نام فخر رازی ضبط کرده‌اند. این رباعی در کتاب ما دهمین رباعی است. رباعی پنجم به نام بابا افضل ثبت شده است، به همین دلیل ما آن را در این کتاب نیاورده‌ایم. رباعی ششم هم همین وضع را دارد. رباعی هفدهم از آن کمال اصفهانی است که در سال ۶۳۵ ه / ۱۲۳۷ م وفات کرده است (دیوان، چاپ ایران، ص ۲۰۱). رباعی بیست و یکم همان است که در به نام خیام آورده شده است. رباعی‌های بیست و هفتم، و بیست و نهم رباعیاتی است که در سندبادنامه ذکر شده است.
- رباعی‌های چهارم و سیزدهم در مونس الاحرار همان رباعیات موجود در است. ششمین رباعی مجموعه‌ای که در سال ۷۵۰ ه تدوین شده است نیز در کتاب مذکور موجود می‌باشد. رباعی‌های اول و چهارم در مجموعه مرحوم دکتر غنی که در مجلس شورای ملی (اسلامی) است نیز به همین صورت است.
- محمدعلی فروغی، صرف نظر از رباعیات تکراری، علاوه بر رباعیات موجود در منابع هشتگانه‌ای که برشمردیم ۶۶ رباعی دیگر خیام را یافته است. ما از رباعیاتی که

بیانگر نظری مشابه و واحد هستند صرف نظر کرده و بیست و هشت رباعی نقل شده توسط محمدعلی فروغی را در کتاب خود آوردیم. اضافه کنیم که دو رباعی منسوب به خیام در کتاب اخلاق الاشراف، هجویه سرای مشهور، عبید زاکانی، آورده شده (دانشگاه استانبول، بخش کتابهای فارسی، شماره ۲۶۴، ۱۳۶a، ۱۴۸a) و مصرععی از یک رباعی دیگر خیام در کتاب دلگشای همان شاعر ذکر شده است. (همان منبع، a۱۸۵، در این خصوص نگاه کنید به مقدمه فارسی کتاب ما به نام رباعیات حکیم خیام، صص ۱۰ - ۱۵، و ترجمه ترکی آن صص XII - X)

* * *

در کتاب مقالات شمس تبریزی، هم صحبت و خلیفه مولانا، نیز در دو جا از خیام یاد می شود :
شمس به مناسبتی نقل می کند که غزالی اشارات ابن سینا را نزد خیام خوانده است. او همچنین بیان می دارد که خیام کتاب مذکور را سه بار تقریر کرد اما غزالی قادر به درک آن نبوده است. لذا خیام با به صدا درآوردن دهل ها سعی می کند وضع او را به مردم اعلام کند. غزالی در احیاء العلوم از خیام یاد کرده است و به همین دلیل برخی او را نکوهش کرده اند (دانشگاه استانبول، بخش کتابهای فارسی، شماره ۶۷۹، b۸۲). این داستان روایت دیگری است از موضوعی که در آثار البلاد حکایت شده و در طریخانه نیز اقتباس گردیده است. به هر حال مطلب از این جهت که نشان می دهد چنین موضوعی در سده هفتم هجری رواج داشته، با اهمیت است.

شیخ ابراهیم بیان می دارد که شعر خیام را نکوهش می کنند. او می گوید: «گفت انسان با شعرهای خیام دچار تردید می شود؛ چگونه ممکن است انسان به حقیقت برسد اما متحیر بماند؟ اگر به حقیقت نرسد نیز چه دلیلی دارد که دچار حیرت شود و در شک بماند؟ گفتم بله! او در حال بیان وضعیت خویش است؛ او مردد بوده است. یک بار می بینی روزگار را متهم می کند؛ بار دیگر بخت را ملامت می کند؛ و بالاخره به انکار حقیقت برمی خیزد؛ گاه سخنانی مطابق با واقع می گوید اما با این حال در اوهامی تیره و تار به سر می برد، در حالی که مؤمن نباید دچار تردید شود.» (۱۱۰ a) این شیخ ابراهیم باید همان قطب الدین ابراهیمی باشد که در مناقب العارفين گفته می شود مرید سلطان العلماء

بهاءالدین ولد پدر مولانا، بوده و مسئله‌ای هم با شمس داشته است. (پروفسور تحسین یازیجی، جلد دوم، چاپخانه بنیاد تاریخ ترک، آنکارا ۱۹۶۱، ۶۳۲، A، گولپینارلی، ترجمه فیه‌مافیه، استانبول، کتابخانه رمزی، ۱۹۵۹، بخش ۱۴، صص ۵۲ - ۵۳، توضیحات

ص ۲۵۱)

* * *

در مجموعه‌ای که در اختیار رائف یلکنجی کتاب‌فروش است و توسط محمد بن ابوبکر بن حسین در هشتمین شنبه شعبان ۶۹۰ هـ (۱۲۹۱ م) نوشته شده است نه رباعی وجود دارد که به نام خیام ثبت شده است و در مجموعه‌های دیگر دیده نمی‌شود. البته یکی از این رباعی‌ها در اولین بیت طریخانه با اختلاف نسخه آمده است. ما سه رباعی از رباعیات مذکور را در کتابمان آورده‌ایم.

گذشته از این مجموعه‌ها که در برخی از آنها نام خیام ذکر شده و مطالب جسته گریخته‌ای درباره زندگی‌اش نقل گردیده است و در برخی دیگر تعدادی از رباعیات خیام را آورده‌اند؛ باید از قدیمی‌ترین مجموعه‌ای یاد کنیم که در سال ۸۶۵ هـ (۱۴۶۰ - ۱۴۶۱ م) توسط شیخ محمود یربوداغی در شیراز تنظیم شده و حاوی رباعیات خیام است. این مجموعه در کتابخانه بودلیان آکسفورد نگهداری می‌شود و دربرگیرنده ۱۵۸ رباعی است (حسین دانش، رضا توفیق، رباعیات عمر خیام، استانبول ۱۹۲۲، ص ۴۱). پس از این مجموعه، مجموعه‌ای قرار دارد که یار احمد رشیدی تبریزی آن را تحت عنوان طریخانه مشخص‌کننده تاریخ تنظیم و تدوین آن - در ۸۶۷ هـ (۱۴۶۲ م) گردآوری نمود. نخستین بار مرحوم حسین دانش در رباعیات عمر خیام از این کتاب سخن گفته و جملاتی را از دیباچه‌اش اقتباس کرده است. پس از آن جلال همایی در حاشیه مصباح‌الهدایه بیان می‌دارد که نسخه‌ای از این اثر که در سال ۱۰۰۲ / ۱۵۹۳ استنساخ شده، وجود دارد. نسخه‌ای از طریخانه نیز در بخش نسخه‌های خطی فارسی در کتابخانه دانشگاه استانبول با شماره ۵۹۳ نگهداری می‌شود. مجموعه‌ای نیز هست که دربرگیرنده لمعات عراقی، رباعیات بابا افضل، مصباح‌الارواح احمد نخجوانی، زادالمسافرین سید حسینی، نصایح مولانا، سعادتنامه و روشنایی‌نامه ناصر خسرو، و دستورنامه حکیم نزاری است. برگ آخر این مجموعه کنده شده و به جای آن کاغذی عادی چسبانده‌اند، تاریخ کتابت یا اتمام نیز

ندارد. البته در پایان لمعات تاریخ ۸۹۰ ه (۱۴۸۵ م) را می‌توان دید. تحلیل، نقد و بررسی و انتشار این نسخه نصیب ما شد. این اثر نسخه دیگری هم دارد که با شماره ۱۳۷۰ در همان بخش از همان کتابخانه موجود است و البته از نظر نقصی که گفتیم و به لحاظ نوع کاغذ و رسم‌الخط، نسبت به نسخه قبلی جدیدتر است. باز نسخه دیگری از این مجموعه در کتابخانه نور عثمانی موجود است که به شماره ۳۸۹۵ نگهداری می‌شود و تاریخ و محل استنساخ و کاتب آن مشخص نیست. با اینکه دارای تذهیب است و با خط تعلیق نگاشته شده، از نظر کاغذ، جلد و نوع رسم‌الخط نسبت به نسخه‌ای که در ۸۹۰ کتابت شده متأخرتر است و نگارش آن به اواخر سده نهم و شاید دهم (شانزدهم میلادی) برمی‌گردد. ما در کتابی که در دست دارید نسخه‌ای را اساس قرار دادیم که در سال ۸۹۰ کتابت شده است. ما همچنین در کتاب خود از منابع زیر بهره برده‌ایم:

- مجموعه‌ای که دربرگیرنده رباعیات خیام است و در سال ۶۵۸ ه (۱۵۵۱ م) توسط محمدقوام نیشابوری تدوین گردیده است. این کتاب در سال ۱۹۴۹ م توسط آ. ژ. آربری، استاد عربی دانشگاه کمبریج، تحت عنوان *"The Rubaiyat of Omar Hayyam"* منتشر شده است.

- کتاب رباعیات حکیم ابوالفتح غیاث‌الدین ابراهیم خیام نیشابوری و شاگردان مکتب خیام که در سال ۱۳۴۳ هجری شمسی با گردآوری و اقتباس از سی و دو کتاب منتشر شده به زبانهای گوناگون، از جمله کتاب ما که توسط کتابخانه رمزی چاپ شده است، آماده گردیده و توسط شرکت سهامی تحریر ایران منتشر شده است. علی‌اکبر کاشانی، رئیس شرکت مذکور، و صادق هدایت درباره شرح حال و اندیشه‌های خیام مقدمه‌ای بر این کتاب نگاشته‌اند.

ما تعدادی از رباعیاتی را که دارای مضمون واحدی بودند و به شکلی مشابه موضوعاتی حتی مانند کوزه و کوزه گر را مطرح می‌کردند، کنار گذاشتیم. به این ترتیب رباعیاتی را که به صورت نظم یا نثر به ترکی، عربی، فرانسوی، آلمانی، و در یک کلام به بیشتر زبانهای دنیا ترجمه شده است، ما نیز به زبان خویش تقدیم دوستداران خیام می‌کنیم. (برای اطلاع از ترجمه‌ها و انتشارات مرتبط، به صفحات ۲ تا ۱۲ مقدمه کاشانی بر کتابی که توسط شرکت سهامی تحریر ایران منتشر شده است مراجعه فرمایید).

آیا تمام این رباعی‌ها از آن خیام است؟ نمی‌دانم واقعاً کسی هست که بتواند پاسخ قاطعی به این سؤال بدهد یا نه. لطیفه‌هایی که به بکتاشی‌ها یا به ملا نصرالدین نسبت می‌دهند آیا واقعاً درست است و واقعیت دارد؟ آیا ممکن نیست بخشی از این لطیفه‌ها مربوط به کسانی باشد که فتوای «نقل سخن کفرآمیز، موجب کفر نمی‌شود»^۲ را دستاویز قرار داده و خود را در زمره بکتاشیان و ملا نصرالدین جا زده باشند؟ به هر حال چه باید کرد؟ تمام این لطیفه‌ها به حساب بکتاشی‌ها و ملا نصرالدین نوشته شده است. با استثناها کاری نداریم اما به نظر می‌رسد این گونه چیزها بازتاب تنفر از تعصباتی است که دیدگاه‌های مترقی را به ارتجاع مبدل می‌کند و اندیشه‌های والایی را که موجب آرامش است و عشق و محبت می‌آفریند و موجب مهربانی و عطوفت می‌گردد به خشونت تبدیل می‌نماید. به هر حال رباعی‌های موجود نیز به حساب خیام نوشته نشده است و اینک صرف نظر از استثناها، خیام با همین رباعیات شهرت یافته است. حال می‌پرسیم آیا به لحاظ فکری، بین این رباعیات، تناقضی وجود ندارد؟ و پاسخ می‌دهیم وجود چنین چیزی ممکن است، و اصولاً چنین رباعیاتی وجود دارد. انسان، نه در دوره‌های مختلف زندگی، که حتی در طول یک شبانه‌روز ممکن است دچار حالات مختلف روحی شود؛ به زندگی اهمیت ندهد؛ و هر چیز را تیره و تار ببیند؛ به زانو درآید و به ایمان بیاویزد؛ یا ممکن است عصبانی و خشمگین شود، همه چیزها را نکوهش کرده و به تمسخر بگیرد. این از ویژگی‌های ذهن سیال است. خیام نیز نماینده کامل چنین ذهن و استعدادی است. پس از بیان شرح حال خیام و معرفی مختصر کتابهایی که دربرگیرنده رباعیات او هستند، اینک می‌توان به اندیشه‌ها و مضامین شعری او، تحلیل آراء مبتنی بر رباعیات او، تأثیراتی که از پیشینیان خود گرفته، و تأثیراتی که بر آیندگان خود گذاشته است پرداخت.

اندیشه‌های خیام

آیا خیام منکر است؟

خیام هنگام فکر کردن به دنیا و زمانه، بسیار بدبین است. او می‌اندیشد: چرا به دنیا

^۲ . یعنی بیان سخنی که موجب کفر کسی شده است گوینده را کافر نمی‌کند.

آمده‌ایم؟ آنان که قدی به سان سرو داشتند و گونه‌هایی لاله‌گون، چرا پژمردند؟ آیا با آمدن ما، چیزی به این جهان اضافه شد؟ و آیا با رفتن ما در جهان نقصانی ایجاد می‌شود؟ چرا می‌آییم و چرا در حال رفتنیم؟ وقتی کسی می‌رود آیا کس دیگری به جای او می‌آید؟ نه از آمدنمان مقصودی پیداست و نه دلیل رفتنمان مشخص است؛ هیچ چیز طبق خواسته ما پیش نمی‌رود. زمانه و فلک هر شب، چه بسیار پیراهن عمر می‌دوزند و چه بسیار پیراهنی که آستین و یقه‌اش را می‌درند. شب، پیش از ما هم بود. روز هم، پیش از ما بوده است. افلاک در گردش بوده‌اند. بعد از ما هم این ترتیب ادامه خواهد داشت. ما اما خاک خواهیم شد. چون غبار از بین می‌رویم. کسی از رفتگان نیامد تا از او بپرسیم در آن جهان چه خبر است. آمدن تابستان و رفتن زمستان جم و کی را بر زمین افکنده است. چه بسیار سرها و پاهایی که به آتش زمانه سوخته و خاکستر شده‌اند و حتی دودی از آنان نمانده است. در چنین دنیایی، آمدن و رفتن ما چه مفهومی دارد؟ گویی پشه‌ای آمده، بر جایی نشسته، و بعد هم برخاسته و رفته است. چون ژاله‌ای در سبزه‌زار، گویی میهمان یک شب بوده‌ایم و آنگاه رفته و نابود شده‌ایم. دنیا بر باد است، هستی ما میان دو نیستی است؛ هم اطرافیانمان، و هم خودمان هیچیم. عالم چون فانوس خیال و آفتاب چراغ این فانوس است، و ما در این عالم چون صورتهایی حیرانیم. شاید این عروسک‌گردان است که عروسکی را درمی‌آورد و می‌رقصاند و بعد، در صندوقش می‌گذارد و دیگری را بیرون می‌آورد.

خیام درباره عناصر اربعه که تشکیل دهنده جهان است می‌گوید: آبی بودیم، بر صلب درآمدیم، و با آتش شهوت پا به جهان گذاشتیم، اما باد، فردا، خاکمان را غبار می‌کند. پس چه باید کرد؟ او با کشمکش‌های بیهوده، منازعات، حرص و طمع و خودپسندی و خودخواهی‌ها به مخالفت برمی‌خیزد؛ می‌گوید: تا آشتی نکنیم و یکپارچه نشویم و دست به دست هم ندهیم، رسیدنمان به خوشی و پا نهادن بر اندوه امکان نخواهد داشت. باید تا هنگامی که صبح تنفس نکرده است ما نفسی بکشیم. صبحهای فراوانی در پیش است ولی ما در میان نخواهیم بود. هر خاکی که در این عالم حیوانی قدم بر آن می‌نهد، رخسار معشوقی زیبا بوده است. هر خشتی که بر کنگره ایوانی هست، انگشت وزیری، یا سر پادشاهی بوده است. آه و ناله کردن هم فایده‌ای ندارد، غم و اندوه را

پایانی نیست. خاکی که بر آن قدم می‌گذاری مردمک چشم زیارویی بی‌نظیر بوده است. سبزه‌زاری که در کناره دره به انتها می‌رسد گویی عرقی بوده است که از لب زیبایی فرشته‌خو سرچشمه گرفته و بر خاک ماهرویی به انتها رسیده است. در چنین عالمی باید درد را با خوشی از میان برداشت. شراب تنها وسیله از بین بردن اندوه است. مستی تنها چاره فراموش کردن درد است. شراب در شریعت حرام است اما چه می‌شد اگر همه حرام‌ها چون شراب آدمی را مست می‌کردند و در تمام عالم کسی را آگاه نمی‌دیدم. زهد و ریا درآمیخته‌اند، جام زهد را بر سنگ کوبیم و سجاده را به قدحی بفروشیم. در اصل سر خم را با خرقة زهد پوشانده‌ایم، با خاک میخانه تیمم ساخته‌ایم و امیدواریم عمری را که در مدرسه از دست دادیم در میخانه بیابیم. خیام حال و روز خود را چنین ترسیم می‌کند:

در دستی مصحف و در دستی قدح؛ گاه به حرام میل می‌کنیم و گاه به حلال. زیر سقف این آسمان نه کافر مطلقیم ما، نه مسلمان کامل.

خیام دانسته است که دانش هم نمی‌تواند این یأس و ناامیدی را چاره کند. می‌داند که عمر توأم با تردید سپری شده است. این است که می‌گوید مست باشیم یا آگاه، تفاوتی ندارد. می‌داند که چیزهای فراوانی می‌داند؛ اما او از این دانایی نیز بیزار است، حتی در پایان پی می‌برد که چیزی نمی‌داند. مگر پایان تو نیستی نیست؟ حال تعداد آسمانها هفت باشد یا هشت، چه فرقی می‌کند؟ مگر قرار نیست از بین برویم؟ چه تفاوتی دارد جهان حادث باشد یا قدیم؟ مگر پایان کار مردن و پوسیدن نیست؟ پس چه فرق می‌کند که انسان در صحرا به دست گرگ دریده شود یا در گور غذای موران گردد؟

خیام با نظر به این عالم بیمارگونه و یأس‌آور است که گویی برای دلخوشی خود مفاهیمی چون عیش و کوزه را در نقطه آغاز و پایان رباعیاتش قرار می‌دهد.

از کوزه سخنانی می‌شنود؛ کوزه گر را می‌بیند که از سر پادشاه دستگیره و از پای فرد فقیر درپوش کوزه را ساخته است. دیدار و گفتگوی خیام با این کوزه و کوزه‌گر همچنان ادامه می‌یابد. اما جالب این است که خیام، گویی مرتب سخنان مشابهی را تکرار می‌کند؛ در حالی که هر سخن او جنس دیگری دارد. او در گفتار خود مفهومی مشترک را به کار می‌برد اما با نغمه‌هایی متفاوت؛ طوری که مخاطبش را به تنگ نمی‌آورد.

خیام مفاخر ایران باستان را نیز هیچ‌گاه فراموش نمی‌کند. از این رو او همان‌قدر که شاعری انسان‌دوست است، به میهن خود نیز توجه دارد. این جهان که آرامگاه ابلق‌فام صبح و شام، و کاروانسرای قدیمی و کهنه است در واقع بزمگاهی است که از صد جمشید به جا مانده و تختی است که بهرام‌ها بر آن تکیه می‌زده‌اند. او در خاک ذراتی را مشاهده می‌کند؛ ذراتی به جای مانده از خاک کیقباد و جم. ویرانه‌ها را می‌نگرد؛ قصری را که بهرام در آن شراب می‌نوشید اینک می‌بیند که محل زاد و ولد روبهان است و استراحتگاه آهوان. در نوعی بازی با کلمات شکار شدن گورخران را به یاد می‌آورد و خاطر نشان می‌کند که حال، این بهرام است که شکار گور شده است. او در کارگاه کوزه‌گری، کوزه‌گر را نصیحت می‌کند که آرامتر! این مغز کیقباد است که در حال خمیر کردنش هستی.

دنیا محل فناست. شأن و افتخار و فضل و پستی همه افسونی گذراست. خیام که معمولاً پا از دایره علوم تجربی بیرون نمی‌نهد، نمی‌تواند بپذیرد که گردش افلاک و ستارگان دارای غایتی باشد. خیامی که «اشرف ساعات» تعیین می‌کند نمی‌تواند باورهای رایج زمانه‌اش را بپذیرد. می‌گوید: آنها هم متحیرند، بی‌خبر از همه چیز دور خود می‌گردند. خیام در برخی از رباعیاتش از ابدیت ناامید دیده می‌شود؛ می‌گوید: خشتی که از گل مردگان یا زندگان زده می‌شود سایبان قصر دیگران خواهد شد. لاله‌ای که می‌پژمرد، دیگر هیچ‌گاه نخواهد شکفت. گویندگان به آن سوی این شب ظلمانی راهی نیافته‌اند، حکایتی است، نقل کرده‌اند و رفته‌اند. انسان طلا که نیست او را در خاک کنند و پس از مدتی بیرون آورند، آه چه می‌شد اگر امیدی بود، ای کاش آرزو می‌کردیم پس از صد هزار سال چون سبزه‌ای از دل خاک سر برآریم.

اگر سخنان مذکور از آن خیام باشد باید گفت او کسی است که در مقابل کشمکش‌های زمانه و طی شدن دوره شکوه ایران دچار یأسی بی‌پایان است. دانش مبتنی بر عقل او را راضی نمی‌سازد؛ مجهولاتش در برابر معلومات چون دریایی بیکران است، و دانسته‌هایش در برابر مجهولات قطره‌ای بیش نیست؛ او کسی است که به ذره ذره جهان وابسته است و با تمام وجود به آن دل بستگی دارد؛ نمی‌خواهد بپذیرد که

روزی نیست خواهد شد؛ کسی که به هستی‌های گذرا دل نمی‌بندد اما به هستی ثابت و ماندگار نیز نمی‌تواند اعتقاد داشته باشد. چنین کسی تسکین یأس و ناامیدی خود را فقط در باده‌گساری می‌یابد.

خیام و شطح

غالباً درباره خیام چنین نظری دارند که گفتیم. اما باید پرسید این نتیجه که با مطالعه برخی رباعیات او حاصل می‌شود آیا نتیجه درستی است؟

در تصوف نوعی از سخنان را شطح می‌نامند. شطح به گفته‌ای اطلاق می‌شود که معنای آن در ظاهر دلالت بر کفر یا منیت و غرور می‌کند، یا سخنی است که معنایش مشکوک و شبه‌آمیز است و یا حتی گاه سخنان بی‌مفهوم را شطح می‌خوانند. سالک یعنی رهرو طریق حقیقت، از حالی به حالی درمی‌آید. به این تلوین به معنی رنگارنگی، از رنگی به رنگ دیگر منتقل شدن می‌گویند. او در مرحله‌ای خود را حق می‌بیند و هستی‌اش فنا می‌گردد؛ انا الحق می‌گوید. گاه نیز به خاک می‌افتد و نیستی خود را اقرار می‌کند. برخی از سالکان در این مرحله مرگ خویش را طلب می‌کنند؛ و برخی از بقا سخن می‌گویند. برخی دچار یأس می‌شوند و اقدام به انکار می‌کنند، و برخی امیدوارانه دست نیاز می‌کشایند. در مواقعی سالک به بهشت اهمیتی نمی‌دهد و از جهنم هراسی ندارد. قسمی از کاملان، تلوین را مرتبه‌ای ناچیز دانسته و شطح را خطای زبانی می‌نامند. بخشی دیگر از سالکان نسبت به شطح نگاه مثبتی دارند و برای آن مرتبه والایی قائل‌اند. آنها معتقدند انسان هر لحظه در راهی است و هر آن در مقامی به سر می‌برد.

در بهشت حوریان و نهرهای شراب و شیر و عسل وجود دارد؛ اما آنچه نقداً در اختیار ماست برتر از هزاران چیز نسیه است. خیام می‌گوید حال که پایان کار چنین است ما از همین حالا شروع می‌کنیم. آیا این قبیل سخنان خیام را نمی‌توان شطح نامید؟ اتخاذ جنبه‌ای از گفتار خیام و یا تمرکز بر آن دسته از سخنانش که تمایل به جنبه‌ای خاص دارد، منتقد را به حقیقت رهنمون نخواهد شد. جملات زیر را بخوانید و تعجب نکنید:

تویی که مرا از گلِ خلق کردی

هر آنچه انجام می‌دهم، تو بودی که انجامش را بر من واجب کرده‌ای

چه چیز در اختیار من است؟

مگر می‌توان تقدیر را سرزنش کرد؟

خیام در بیان این سخنان مخاطبی دارد که با اطمینان او را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ ممکن است تقدیر را باور داشته باشد و ممکن است عقیده‌ای به آن نداشته باشد؛ با اراده و اختیار انسان آشناست؛ سر به سر کسانی می‌گذارد که تقدیر را باور دارند. او خدا را قبول دارد و این مطلب را به زبان می‌آورد. مخصوصاً وقتی خیام در نبود گل، خار را، و در نبود نور، آتش را ترجیح می‌دهد و به جای خرقة و خانقاه و شیخ، از ناقوس و کلیسا و قدحی می‌نوشید هزار بار بر آدم سجده می‌کرد، رد شطحیات را در سخنانش بیشتر می‌بینیم. بهتر است از نجوای پنهانم با تو در میخانه، و بیان اسرار چیزی مگویم، و نماز خواندن بی تو در محرابم، این است که ای اول و آخر هر چیز، مرا بسوزانی یا ذوب کنی. خیام وقتی رباعیاتی چون «ما امروز عاشق و پریشان‌حالیم، سرخوشیم، در کنار زیبارویان سر بر آستان شراب نهاده‌ایم؛ از هستی خود کاملاً نجات یافته‌ایم، عبور کرده‌ایم، امروز به سوی محراب الست میل کرده‌ایم» را می‌سراید در واقع معشوق یا معشوقه‌ها و شراب و میخانه مورد نظر او رنگ مادی را از دست می‌دهند. خیامی که می‌گوید: «گر عاشق و میخواره به دوزخ باشند، فردا بینی بهشت همچون کف دست» حتی به هنگام انکار عشق هم نوعی عشق و دل بستگی به انکار را به نمایش می‌گذارد. او در شخصیت زاهد نیز که هیچ‌گاه طعم شراب را نچشیده است نوعی مستی و سرخوشی احساس می‌کند.

این سخن که «گناه کردن ما لازمه رحمت توست»، نمی‌تواند سخن فردی بی‌ایمان و اهل انکار باشد. به نظر ما اکثر رباعیات خیام اشعاری است که در وادی شطح یا در نتیجه یأسی که گاه زاییده عقل است سروده شده و غالباً نیز در مخالفت با رفتار ریاکارانه کسانی که با نکوهش دیگران، بهشت را ملک طلق خود می‌دانند و اسیر غرور شده‌اند بیان می‌شود.

خیام و تصوف

غیرممکن است که خیام به عنوان استاد نجوم، طب، و علوم ریاضی زمانه خود گرایشی به سوی تصوف و تمایلات باطنی عصر خویش نداشته باشد. گذشته از آن، اگر به سازش تصوف و مسلک حکما در آن عصر بیندیشیم حقیقت سخن مذکور روشن‌تر خواهد شد.

خیام رساله‌ای به نام ابوالفتح المظفر فخرالملک، فرزند نظام‌الملک، و برادر مؤید نوشته است تحت عنوان سلسله‌الترتیب. فخرالملک در زمان سنجر به منصب وزیری رسید و در عاشورای ۱۱۰۶ هـ او را به قتل رساندند. (نگاه کنید به: عمادالدین محمد بن محمد بن حمید الاصفهانی اختصار الشیخ الامام العالم الفتح بن علی بن محمد البندری الاصفهانی، تاریخ دولت آل سلجوق، مصر ۱۹۰۳ م / ۱۳۱۸ هـ، ص ۷۹؛ فصل ذکر وزرالسطلان سنجر به خراسان، ص ۲۴۳؛ ابن اثیر؛ جلد دهم، ص ۹۴) تصویر نسخه‌ای از این رساله که در ۹۷۳ هـ (۱۵۶۵ م) استنساخ شده نزد رائف یلکن کتاب‌فروش موجود است. مرحوم محمد بن عبدالوهاب قزوینی در حاشیه چهارمقاله نوشته است که نسخه دیگری از این رساله در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود.

خیام برای این رساله که به درخواست فخرالملک نوشته شده اهمیت زیادی قائل است. او در دیباچه می‌نویسد که این رساله مختصر مفیدتر از کتابهایی در چند جلد است.

خیام در این رساله با مستثنی کردن خداوند باری تعالی، بر اساس نظر حکما تمام موجودات را به دو قسم جسم و بسیط تقسیم می‌کند و می‌گوید: «کلیاتی که قابل تقسیم به جزئیات می‌باشند جسم، و آنان را که قابل تقسیم به جزئیات نمی‌باشند بسیط می‌نامیم. موجودات بسیط عقل و نفس نیز خوانده می‌شوند.» خیام خاطر نشان می‌کند که رقم جزئیات بی‌شمار است؛ از قدرت خلاق یعنی خداوند، عقل فعال، و در مرحله بعد، از عقل فعال، نفس کل صادر می‌شود. آنگاه این دو موجب پیدایش فلک‌الافلاک می‌شوند و با خلق آسمان زهل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و ماه مواجه می‌شویم. این آسمانها که دربرگیرنده یکدیگر هستند حول زمین می‌چرخند. قابلیت فاعلی هر کدام از آنها عقل، و قابلیت مفعولی‌شان نفس نامیده می‌شود. عناصر چهارگانه آب و باد و خاک و آتش از آنها پدید می‌آید و توسط عناصر اربعه و افلاک نه گانه معدن و نبات و حیوان ایجاد می‌شود. عقل به اعتقاد خیام هر آنچه را که توسط عقل قابل فهم باشد درمی‌یابد؛ و نفس نیز به واسطه عقل به معرفت نائل می‌شود. البته ادراک نفسانی منطبق با حدس و گمان خواهد بود. خیام در رساله خود آنگاه درباره کلیات و جزئیات بحث می‌کند و در فصل چهارم که آخرین فصل رساله است اعتقاد خویش را به این شکل بیان می‌دارد:

فصل؛ بدان کسانی که در پی شناخت خدای منزّه از کاستی‌ها و متعال هستند چهار قسم‌اند: اول متکلمان، که مباحث و دلایل اقناعی را کافی دانسته‌اند و در شناخت خداوند به همین مقدار بسنده می‌کنند. دوم فیلسوفان و حکمیان، که در شناخت خدا از دلایل عقلی منطبق بر منطق بهره می‌گیرند؛ به اعتقاد اینان هیچ دلیل قانع‌کننده دیگری برای شناخت خدا کافی نیست. البته فیلسوفان، خود نتوانسته‌اند به شرایط منطقی وفادار بمانند و اظهار عجز کرده‌اند.

سوم اسماعیلیان یا تعلیمیه^۲، اینان معتقدند معرفت و شناخت صرفاً به واسطه خبری که پیام‌آور صادق می‌دهد امکان‌پذیر است. زیرا در دلایلی که برای شناخت خدا و ذات و صفات او ارائه می‌شود تناقضات فراوانی وجود دارد. عقل و خرد در برابر این تناقضات متحیر شده و احساس عجز می‌نماید. در این صورت بهترین کار این است که از سخنان مرد حق تبعیت کنیم، آن را بپذیریم و مسیر معرفت را جستجو نماییم. چهارم اهل تصوف؛ اینان راه رسیدن به معرفت را نه در اندیشه که در تهذیب نفس و تزکیه اخلاق می‌دانند. معتقدند نفس ناطقه را باید از آلودگی‌ها و زنگارهای طبیعت و بدن پاک ساخت و نورانی کرد. زیرا اگر جوهر مذکور صیقلی شده و در برابر عالم ملکوت واقع گردد، صورتهای عالم دیگر به شکل حقیقی و منزّه از هرگونه شائبه‌ای، در آن مشاهده خواهد شد. این مسیر از راههای دیگر بهتر است. زیرا بنده می‌داند که هیچ کمالی برتر از کمال خداوند نیست و عبادت او مانع و رادع کسی نیست. همه موانع موجود در انسان ریشه در آلودگی‌ها و زنگارهای دنیوی است. وقتی پرده‌ها برداشته شود همه موانع در مسیر حقیقت نیز از میان می‌رود و حقیقت هر چیز رخ می‌نماید. افضل دانشها، چنانچه پیامبر(ص) نیز اشاره فرموده‌اند نفعه‌هایی است از جانب خداوند که در ایامی از روزگارتان بر شما وزیدن می‌گیرد. بدانید و خود را در معرض این نفعات قرار دهید. رو به سوی این نفعات داشته باشید. رساله به اتمام رسید. سپاس پیش و پس و پنهان و آشکار خدای را. (عبدالباقی گولپینارلی، متن: صص ۱۱۶ - ۱۲۵؛ ترجمه: ۱۶۸ - ۱۷۶)

مشاهده می‌شود که خیام در شناخت خدا از نظریه متکلمان که در صدد جمع دلایل

۲. در نظر اسماعیلیان امامت تداوم دارد. فقط امام است که به همه چیز علم دارد و حقیقت تنها با تعلیم اوست که دانسته می‌شود. از این رو به اسماعیلیه تعلیمیه نیز گفته‌اند.

عقلی و نقلی هستند، نظریه فیلسوفان که متکی به دلایل صرفاً عقلی است بر پایه‌های منطقی بنا می‌شود، و در عین حال از نظریه اسماعیلیه که سخن امام را حجت می‌دانند جانب‌داری نمی‌کند و تصوف را درست‌ترین راه و افضل روشهای مذکور اعلام می‌کند. امکان ندارد دانشمندی چون خیام که دشمن دورویی است، ظاهر و باطنش یکی است و در برابر هیچ کس سر خم نمی‌کند، خود دورویی کند. بنابراین تمایل و گرایش خیام به تصوف را باید مورد نظر قرار داد. لذا می‌توان گفت کسانی که معتقدند برخی از رباعیات صوفیانه موجود در دیوان و یا تمام آنها به خیام تعلق ندارد راه را آشکارا به خطا رفته‌اند.

خیام می‌گوید اطلاع و آگاهی از مسیر دین، شریعت، عمل کردن بر اساس این راه طریقت، و جمع عمل و تزکیه نفس برای تأمین رضای حق تعالی حقیقت است. او تأکید دارد که پیروی از هوا و هوس را نمی‌توان شریعت نامید و طریقت بی‌شریعت نیز ممکن نیست. او معتقد است ریاضت صرفاً خیال را پدید می‌آورد و آن را هم نمی‌توان حقیقت نامید. خیام می‌گوید سلوک سالک در واقع از خود به خود است و آنگاه از کسی یاد می‌کند که به عرش رسید و عرش خطاب به او گفت آنچه در جستجویش هستی در خود توست. خیام می‌گوید من، دیگر من نیستم؛ پیش از این بودم اما اینک این من، من قبلی نیست؛ آنگاه می‌پرسد پس این من فعلی کیست؟ ادامه می‌دهد قطره‌های فراوانی را می‌بینی که به خودی خود ناتوان‌اند اما به محض رسیدن به دریا، دریا نامیده می‌شوند. او نیز مانند تمام صوفیان برای انسان اهمیت فراوانی قائل است. به اعتقاد او حتی ستارگان نیز دانه‌های شب‌نمی هستند که به سوی انسان پاشیده شده‌اند. جام جهان‌نما را در صندوقی نهاده‌اند، صندوقی که در دل قرار دارد. معشوق کمال خود را نثار انسان کرده است. انسان را محرم خویش قرار داده است. منظور از انسان نیز معرفت است.

خیام در این سفر معنوی عشق را راهنمای خود می‌داند نه ریاضت را. عشق مورد نظر دیگران عشقی گذراست، مدام رنگ عوض می‌کند اما عشق او نسبت به معشوقش زوال و پایان ندارد. مدرسه عشق جای لاف زدن نیست، که اگر بود تفاوتی بین حال و قیل و قال نمی‌ماند. اما چه می‌شود کرد که هیچ مفتی‌ای فتوایی درباره عشق نداده است. زبان مفتی و واعظ شهر در محکمه عشق از کار می‌افتد. عشق خورشید بی‌غروب و همای سعادت است. البته عشق سر دادن ناله و فغان چون بلبل نیست. مردن است؛ مردنی که حتی صدايت درنیايد. عشق از میان برخاستن و فنا شدن است.

خیام می‌گوید انسان به دیار غربت هبوط کرده است. از خدا می‌خواهد که او را بپذیرد و در زمره رانده‌شدگان قرار ندهد. می‌گوید خدایا مرا با خودت مشغول دار. و التماس می‌کند که مرا از خودم برهان. ای هستی صرف؛ ای وجود مطلق؛ تویی که هیچ‌گاه صفت نیستی را بر نمی‌تابی، هیچ کجا نیستی اما کجاست جایی که تو در آن نباشی، ای منزله از مکانها و جهتها، کجایی؟ و کجاست جایی که تو در آنجا نباشی؟ او می‌گوید تمام کسانی که در مسجد و مدرسه و کلیسا و دیر به سر می‌برند از جهنم هراسان‌اند و در آرزوی بهشت‌اند، اما آگاهان اسرار الهی چنین بذری را در قلبشان نمی‌کارند.

خیام می‌گوید با تو گویی دو سر داریم و یک بدن. به پرگار می‌مانیم. حول یک نقطه می‌گردیم و بالاخره در نقطه‌ای به هم خواهیم رسید و تمام این من‌ها و ماها در آن سوی پرده هستیم. پرده که برداشته شود نه تو مانی و نه من. غرق جذبه شدن خیام طوری نیست که خود را فراموش کند و خویش را قبله کائنات بخواند؛ او به عذر خود آگاه است و از کرم خدا ناامید نیست. می‌گوید هیچ‌گاه یک را دو نخواند؛ هیچ‌گاه. تصوف خیام تصوفی نیست که به کلی منکر فلسفه باشد. به همین دلیل است که شمس او را نکوهش کرده است. تصوف او تصوفی است که به فلسفه تکیه می‌کند، در دایره عقل جولان می‌دهد، و از حکمت قوت می‌گیرد. او همزمان با رد راهنما بودن عقل، برتری تصوف را نیز در عین حال عقلانی می‌یابد.

خیام و ملامت

پس از این تحلیل کوتاه، درباره ملامت سخن می‌گوییم. به اعتقاد آنان که عشق را راهنمای وصل می‌دانند، ملامت آخرین مرتبه در مسیر توحید است. البته این نکته را باید خاطر نشان کرد که صوفیان برای سلوک، یعنی سفر معنوی، پایانی و انتهایی قائل هستند، اما معتقدند سیر یعنی مشاهده تجلیات بی‌انتهاست و پایانی ندارد. خیام از قلندریه به عنوان نماینده مسیر ملامت جانب‌داری می‌کند. اساساً مشرب او چنین اقتضایی دارد. می‌گوید این گوی، گوی ملامت است و این میدان، میدان فنا؛ اینجا محل قماربازانی است که وارد بازی می‌شوند و داروندار خود را می‌بازند. اینجا سالک از

جان گذشته باید، تا عیارانه جان و سر باز، بی ترس و وا همه عبور کند و پیش رود، و این عرصه را درنوردد. در نظر خیام تا راه قلندریه طی نشود، تا کسی وارد این راه نشود، تا سر و صورت با خون دل شستشو داده نشود امکان ندارد کسی وارد عرصه عشق شود؛ و همین طور تا کسی از هستی خود دست نشوید رسیدنش به حقیقت غیرممکن است. خوشا سرخوشی و قلندری؛ جرعه‌ای شراب برتر است از تمام عالم.

اینک زاهد و صوفی در مقابل خیام قرار می‌گیرند. او به زاهدی که ملحد و بی‌دین خطابش کرده است می‌گوید من همانی هستم که هستم اما تو خودت را بسنج، تو در مقامی نیستی که چنین سخنی بگویی. خیام رو به کسی که با غرور دم از نخوردن شراب می‌زند می‌گوید: صدها لقمه می‌خوری که شراب در برابر آن چیزی نیست. می‌گوید نوشیدن می و نیکوکاری کردن، برتر است از هرچه زهدفروشی و ریاکاری است. هر کس در این عالم دل در گرو چیزی دارد و با چیزی سرمست است؛ اگر بناست عاشقان و مستان به جهنم روند، کسی روی بهشت را نخواهد دید. مست آب انگور شدن برتر از غرور متکی بر زهد است. خیام خطاب به صوفی می‌گوید تو خرقة بر تن داری اما اگر فردا خداوند از تو راضی نباشد این خرقة چه فایده‌ای خواهد داشت. او حتی جلوتر می‌رود و می‌گوید خشت سر خم ز ملکت جم خوشتر؛ و یا می‌گوید آه سحری ز سینه خماری، از ناله بوسعید و ادهم خوشتر. و باز می‌گوید شیخی به زنی روسپی گفت تو مستی و در هر چشم بر هم زدنی در دام دیگری هستی؛ و زن پاسخ می‌دهد هرچه بگویی هستم اما تو بگو همان گونه که دیده می‌شوی هستی یا نه؟

بنابراین می‌توان گفت خیام فردی کاملاً ملامتی است. خود را بسیار سرزنش می‌کند. نکوهش شدن را بسیار می‌طلبد و شرایط چنین چیزی را فراهم می‌کند. می‌گوید دست چو من کسی که بر جام می است حیف است که کتاب و منبر باشد. تو زاهدی خشک هستی و من خود را با جرم و گناه شستشو داده‌ام؛ آیا تا به حال دیده‌ای که آتش چیز خیس را بسوزاند؟ او حتی می‌گوید سجاده‌ای را که از مسجد به سرقت برده است کهنه شده و به همین دلیل به مسجد رفته است تا سجاده نویی را بدزدد. و به این ترتیب بیان می‌دارد که به مسجد رونندگان در پی چیزهایی اعم از مادی یا معنوی هستند. خیام خطاب به کسی که به عقل خود اطمینان دارد می‌گوید ستایش شراب ورد من است، آنچه دارم در گرو شراب است، عقل استاد توست اما بدان که در نزد من شاگردی می‌کند.

خیام می‌گوید به لقمه و تنفس حرام آلوده شدم و سیه‌رویم از اوامری که اطاعت نکردم. و خود را به خاطر همه کارهایی که ناله‌ای در بر ندارد نکوهش می‌کند. او حتی می‌گوید نه اهل مسجد است نه میخانه؛ و درویشی کافر یا زنی بدکاره را به یادها می‌آورد. می‌گوید من نه نگران دینم نه نگران دنیا و نه نگران آخرت و نه امیدی به بهشت دارم. پیشتر می‌رود و می‌گوید زنار مغان بستم و به میخانه رفتم اما چون بدنام بودم می‌فروش بیرونم راند و میخانه را شستشو داد و پاکیزه نمود؛ و در ادامه می‌گوید راضی است به خاطر عشق معشوق صدها سرزنش را به جان بخرد و اگر این عهد را بشکند او را گناهکار بنامند.

خیام در میدان ملامت خطاب به خداوند هم مطالبی دارد. او سخن از شمع مسجد و دود دیر را ملال‌انگیز می‌داند و می‌گوید به لوح نگاه کن، استاد قلم هرچه نوشته باشد، هر آنچه می‌خواست بشود شده است، اگر بر سر راهم هزار دام نهی و گامی برداری تو را به چنگ خواهم آورد. نمی‌توانم ذره‌ای از دایره حکمش بیرون روم، فرمانم می‌دهد و عاصی‌ام می‌خواند، آیا امر نمی‌کند که جام پر ز می را سرنگون ساز، طوری که می بر زمین نریزد؟ خیام با سرمستی حاصل از ملامتیه‌ای اصیل قهر و لطف حق را توأم می‌بیند و می‌گوید زیبا یکی است زشت نیز؛ محفل عشاق بهشت باشد یا جهنم، یکی است. دلدادگان حریر بر تن کنند یا پلاس؛ چه فرق می‌کند؟ زیر سر سالک عاشق بالش باشد یا خشت؛ چه تفاوتی دارد؟ او آنگاه با یادآوری اینکه دچار درد و رنج و فقر و ناداری شده است خطاب به خدا می‌گوید یا رب این مرتبه کسانی است که به لحاظ معنا به تو نزدیک‌اند، به دلیل کدام بندگی مرا به این مرتبه رساندی؟ اینک با عنایت به میزان دل‌بستگی خیام به مشرب ملامتی، چگونه ممکن است دانشمند مشهوری که هر شب و روز مشغول فعالیت‌های علمی است، شب و روز را به می‌گساری بگذراند؟

خیام، دنیا و زندگانی

زمانه‌ای که خیام در آن زندگی می‌کرد تأثیرات متفاوتی بر وی داشته است. او خود را نه غرق گرداب عرفانی تصوف کرد و نه دچار غرور حاصل از خودکم‌بینی و دانش اندک شد. این است که خیام جهان را همان گونه دید که هست. می‌گوید اگر ساز و کار این چرخ

گردان بر مدار عدالت بود مگر امکان داشت اهل فضیلت را رنجیده خاطر کند؟ زمانه هر چه می دهد به آدمیان پست می دهد؛ حمام و کاروانسرا و انبار می دهد، اما مرد آزاد تا چیزی به گرو نگذارد حتی نمی تواند نان شبش را به دست آورد. اف بر چنین عالمی، اف. فلک دلها را غرق غم و غصه می کند، لباس نشاط می درد، و باد وزان را تبدیل به آتش می کند، آب گوارا را در دهان مبدل به خاک می کند. مردم وفا ندارند. عالم بنایی دو در است و در آن فقط خون دل خورده، جان داده می شود. خوشا کسی که در این عالم ناشناس است، کسی او را نمی شناسد، حتی خوشا کسی که از مادر زاده نشد. تلاش برای خور و خواب کاری است، اما عمر ارزش فراتر از آن را ندارد. از دلخوشی فقط نامی باقی است، هم نفسی جز شراب خام دیده نمی شود. آنچه در دست ماند جام شراب است. عقل و اندیشه را هم فایده ای نیست، میوه و ثمره زمانه نصیب بی خردان است، در چنین زمانه ای یا باید رضای خدا را به دست آورد و یا جام را در بر گرفت.

خیام خطاب به زمانه اش می گوید به شراب پناه می برم تا خود را و هر آنچه رخ می دهد فراموش کنم. اما ممکن است علیه من فتوا صادر کنند، از آنها سؤال می کنم و می گویم شما خون مردم را می نوشید و ما خون انگور را، حال خونخوار واقعی ما هستیم یا شما؟ خیام اساساً معتقد است از مدرسه چیزی جز خسران حاصل نمی شود و آنچه لقمه وقفی نتیجه می دهد ظلمت درون است. از همین روست که می گوید در خرابه ای زندگی کن تا به سلطنت دلها برسی. می گوید آنان که به عقل خود غره می شوند گویی در حال دوشیدن گاو نر هستند؛ زیرا امروز کسی برای عقل تره خرد نمی کند؛ در این اوضاع و شرایط همان بهتر که انسان احمق باشد. باید با افراد کمتری دوستی کرد و با اهل زمانه سلام و علیکی از دور داشت؛ به همان کسی که اطمینان داری اگر به دیده عقل بنگری خواهی دید که دشمن است. جهنم، دوستی و هم صحبتی با آدم ناهل است. آنان که دارای جاه و مقامی هستند و بزرگ دیده می شوند در واقع بر اثر غم و غصه از خود بیزارند. اما طرفه اینکه اگر کسی مانند آنها اسیر حرص نباشد انسان به شمار نمی رود. خیام حتی کسی را که فیلسوف خطابش نموده است دشمن می نامد و می گوید که چنین خطابی اشتباه است؛ می گوید خدا هم می داند که من فیلسوف نیستم؛ من ساکن این سرزمین اندوه هستم؛ اما آن قدر هم پرت نیستم که ندانم کیستم. این را که کیستم، من می دانم. این رباعی در حکمی که پیرامون خیام داده می شود بسیار مؤثر و مهم است.

خیام عاشق نیکی و دشمن تکبر و غرور و فخرفروشی و ناکسی است. پند می‌دهد که با مردمان اهل نشست و برخاست کنید، آنها حتی اگر زهر به شما دهند، بگیرید و بنوشید اما شربت ناهلان را ننوشید. می‌گوید کسی را آزار ندهید، دل عزیزان را به دست آورید، خاطرشان را خوش کنید و باری از دوششان بردارید. می‌گوید از انسانها همان چیز را انتظار داشته باش که در برخورد با آنها انجام می‌دهی. او مخالف تکبر است، می‌گوید همچون گیسوی زیارویان غرق امواج دل شو، در هر نفسی هزاران خاطر هست، مرد آزاد را با انجام نیکی غلام خود کن، این برتر از آزاد کردن هزاران برده است. چه بسیار کافران جوانمردی که برتر از مسلمانان حق‌ناشناس‌اند. با این حال خیام بسیار محتاط است. می‌گوید زمانه اگر حلوا در دهانت بگذارد باور مکن، چرا که ممکن است دامی بر سر راهت نهاده باشد. ساغر و جام یار یکدیگرند اما توجه کن و ببین که بینشان چه خون‌ریزی‌ای است.

خیام توصیه می‌کند به هر قیمت شده زیر دین دیگران قرار مگیرید. انسان مانند گوهر محبوس در دل صدف، با زحمت و مشقت است که می‌تواند آزاد شود. می‌گوید ثروت اگر از بین برود نگران مباش سرت سلامت، شک مکن جامی را که خالی شود دوباره پر می‌کنند. چه بسیارند آدمهایی که روزانه لقمه‌ای نان و مقداری آب گوارا در کوزه‌ای شکسته می‌یابند؛ چه نیازی است که اینان برده کسی شوند؟ همچون کرکس کافی دانستن قطعه‌ای استخوان، برتر است از نشستنی کوتاه بر سفره آدمی ناهل. این بهتر است که انسان به جای خوراک چرب و نرمی که ریشه در کاری پست دارد، به نان جوی خود قناعت کند. به جای خدمت کردن به آدمهای پست و چون مگسان بر هر لقمه‌ای نشستن، بهتر است انسان به گرده نانی قناعت کند و خون دل بنوشد. این برای انسانیت زبیده‌تر است. چه خوش عالمی دارد کسی که به نیم نانی می‌سازد و آشیانه‌ای دارد تا در آن آرام گیرد؛ نه تعهدی دارد به کسی خدمت کند و نه انتظار خدمت کسی را دارد. گوارا باد بر او این زندگی.

می‌گوید دشمنت اگر رستم پسر زال هم باشد در برابرش سر خم مکن، و دوستت اگر حاتم طایی هم باشد زیر منتش قرار مگیر؛ او با گفتن جملات زیر حسرتی را که به جهانی دیگر دارد بیان می‌کند: اگر می‌توانستم این فلک را از میان برمی‌داشتم و از نو دنیایی

دیگر طبق خواست خود می‌ساختم، مرد آزاد در آنجا به راحتی به خواسته دلش می‌رسید.

پس می‌توان گفت جهان‌بینی خیام مبتنی است بر :

نیکی، دل به دست آوردن، عزت نفسی اصیل و راستین، کرنش نکردن در برابر کسی، و آشنایی و احترام با هر کس به وقت مناسب. خیام می‌گوید: سرو را آزاد می‌نامند، زیرا صد دست دارد اما به سویی دراز نمی‌کند، سوسن را آزاد می‌گویند، چون ده زبان دارد، اما با این حال ساکت است.

خیام و ایمان

خیام در جایی می‌گوید نمی‌دانم از کجا آمده‌ام و به کجا خواهم رفت؛ و در جای دیگر بیان می‌دارد بی‌تردید حقیقتی هست که آفریدگار من است. باز می‌گوید جهان عبارت از یک لحظه است اما آخرت ماندگار و همیشگی است؛ آنگاه اندرز می‌دهد که ملک ابدی را نباید به زمانی بسیار کوتاه فروخت. می‌گوید کنه این موضوع را فقط او می‌داند و اضافه می‌کند مست عاصی با امید است که هشیار است و اطمینان دارد که در محشر سیه‌روی نخواهد بود. آنگاه توضیح می‌دهد که با قلندران رفاقت نموده و مرتکب کارهایی شده که نباید می‌شده است، اما با این حال به رحمت (حق) امیدوار است. او از عمق وجود التماس می‌کند. انسان با مطالعه این رباعیات روایت مربوط به مرگ او را به یاد می‌آورد. اگر کسی خطبه‌التمجد ابن سینا را که به دست خیام به فارسی ترجمه شده است با دقت مطالعه کند مطمئناً نمی‌تواند باور نماید که خیام فردی شکاک و منکر بوده است. نکته دیگری را نیز بایستی خاطر نشان کنیم :

خیام علاقه‌ای ندارد فیلسوف خطابش کنند اما با این حال راه ابن سینا را در پیش گرفته و در مسیر حکیمان طی طریق کرده است. تصوف او مانند دانشمندانی چون حکیم سنایی، عطار و یا مولانا نیست که حتی وحدت وجود را مطابق شریعت و عاری از فلسفه تفسیر کند. او به شهاب‌الدین سهروردی مقتول و بدرالدین بن قاضی سیماون شباهت دارد. با اینکه تصوف را بر فلسفه ترجیح می‌دهد، و حتی در یکی از رباعیاتش تأکید می‌کند که فیلسوف نیست، اما مشرب حکما را پذیرفته است. بر اساس رباعیاتی که در این مجموعه تقدیمتان می‌کنیم او در لحظه‌ای یا دوره‌ای دچار تردید می‌شود، حتی

شروع به انکار می‌کند، یأس بر او مستولی می‌شود، به گفته خودش عقل و دانش در دوره‌ای نتوانسته است او را فریب دهد، از ظرفی به ظرفی دیگر منتقل شده و هر بار رنگ و شکل ظرف جدید را به خود گرفته است و بالاخره تصوف را برتر از هر مسیر دیگری یافته و در تسلیم و سرسپردگی (به حق) به آرامش رسیده است. این است که باید بسیاری از رباعیاتش را شطح بدانیم و دسته‌ای دیگر از سروده‌هایش را با ملاحظه جنبه ملامتی‌اش تفسیر کنیم و حتی واژه شراب را که همیشه بر زبان داشته است نوعی سمبل بدانیم. برخی از رباعیات افراطی در شک و ایمان را نیز می‌توان منسوب به او دانست.

این تحلیل ما بود درباره خیام، فقط خداست که بر حقیقت واقف است.

خیام و شعر

در ادبیات کلاسیک اسلامی اگر بیت را استثنا کنیم می‌توانیم بگوییم که رباعی مختصرترین شکل شعری را دارد. بیت از دو مصراع تشکیل می‌شود و بایستی بیانگر نقطه نظر خاصی باشد؛ البته بیت ممکن است به لحاظ معنا با بیت بعدی دارای پیوند و ارتباط باشد. قطعه معمولاً دارای چهار مصراع است و ممکن است بیش از این هم باشد. برخی از قطعات تاسی و دو بیت هم داشته‌اند. تفاوت قطعه با قصیده و غزل نداشتن قافیه در اولین بیت، که مطلع خوانده می‌شود، است. اما رباعی؛ این نوع از شعر همان طور که از نامش پیداست عبارت از سروده‌ای چهارمصراعی است. این چهار مصراع و یا مصراعهای اول، دوم، و چهارم دارای قافیه‌اند و یک رباعی قطعاً نظری را مطرح می‌کند. مفاهیمی چون شادی، ذوق، وصل، فراق، عشق، طبیعت، زمان، حادثه، نیکی، پستی، و خلاصه هر آنچه در چارچوب زمان و مکان اندیشه می‌گنجد بایستی در این چهار مصراع به صورت یکپارچه بیان گردد. حتی یکی از چهار مصراع رباعی نباید تهی از اندیشه مذکور باشد. این است که شاعر شدن و شهرت یافتن با رباعی صرف، بسیار دشوار است. در ادبیات ایران تنها شاعری که با رباعیاتش شناخته می‌شود و شهرتش در جهان فراگیر شده خیام است. حتی شاعران پس از خیام رباعیات خود را تحت تأثیر او سروده‌اند. اما هیچ یک از آنان نتوانسته‌اند با سرودن رباعی به شهرت رسیده و قدرتی همانند خیام کسب کنند. آدمیان، خود را و احوال گوناگون و متضاد، تردیدها، ناامیدی‌ها، دوست داشتن‌ها، و حسرت‌هایشان را در رباعیات خیام مشاهده کرده‌اند، آنها در شعر

خیام کینه‌های خود را یافته‌اند، گریستن‌هایشان را دیده‌اند، لطافت چهره معشوقشان را حس کرده‌اند، پوچی زندگانی را دریافته‌اند، و آینده را انتظار کشیده‌اند. آنها با خواندن رباعیات خیام، خیام‌گونه شده‌اند.

خیام از گذشته آگاه است، زمانه خود را رصد می‌کند و به آینده می‌اندیشد. او امید به آینده را با حسرت گذشته می‌آمیزد. به نظر خیام زمستان اگر نوعی مرگ باشد بهار نیز حیات است؛ شب‌نم برگ درختان را شستشو می‌دهد، غنچه‌های سبز و برگ‌های پراوت می‌شکفند و زندگی نو می‌شود. کهنه‌شوندگان در واقع وجوداتی هستند که تازه‌واردان را تغذیه می‌کنند و این مسیر همچنان ادامه می‌یابد.

بهار، نسیمی که به آرامی می‌وزد، نبض زندگی که در شریانهای جهان می‌تپد، میمنت و مبارکی، آفتاب سحرگهان که با مژده‌ای نو طلوع می‌کند، بخاری که از روی برگ‌های نمناک درختان برمی‌خیزد، شمیم رایحه خاک. اما چه می‌توان کرد که نهال سبزه‌ای که از خاک سر بر می‌آورد، در حقیقت یادآور چهره پژمرده معشوقی و لب‌های رنگ‌پریده اوست؛ خم شراب از خشت معشوقان و انسانهای بزرگ سر بر می‌آورد.

خیام برای کسانی که در این چرخ دوار و جهان پرتلاطم خود را بزرگ دانسته و دانسته‌هایشان را بی‌نهایت می‌پندارند، متعصبانی که در برابر رندان قرار می‌گیرند، دل می‌سوزاند و در عین حال سر به سرشان می‌گذارد. مشاهده می‌شود که زمان گذشته و حوادث ایام، تاریخ، طبیعت، نظر به دنیا و آینده، در دیدگاه خیام کاملاً به هم پیوسته است. تصوف او، در چنین ظرفی ذوب شده و شکل ترکیبی یافته است. هیچ چیز جداگانه‌ای را نمی‌توان از این ظرف بیرون آورد و تفکیک کرد.

تردیدی نیست که خیام با ادبیات ایران به خوبی آشناست. او به موازات اشتغال به علوم تجربی به ادبیات ایرانی نیز می‌پرداخت. مضامین آن دسته از رباعیات خیام را که به جانب‌داری از ملامتیّه، قلندریه و قلندران سروده شده است بی‌هیچ تردیدی می‌توان در آثار حکیم سنایی یافت. برای مثال غیرممکن است مضمون اشعار سنایی را که با ابیات زیر آغاز می‌شود در رباعیات خیام ندید:

شور در شهر فکند آن بت زنارپرست
چون خرامان ز خرابات برون آمد مستپرده راز دریده قدح می در کف
شربت کفر چشیده علم کفر به دست

(دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم السنایی الغزنوی، تصحیح مدرس رضوی، چاپخانه شرکت طبع کتاب، تهران ۱۳۲۰ هـ ش، ص ۸۲)

چون دوست نموده راه طامات مرا از ره نبرد رنگ عبارات مرا چون سجده همی نماید آفات مرا محراب تو را باد و خرابات مرا (همان منبع، ص ۸۱۲)

ای یار قلندر و خراباتی من با من تو ببند دامن اندر دامنن نیز قلندرانه در دادم تن هر دو به خرابات گرفتیم وطن (همان، ص ۸۶۲)

یا مگر می توان طنین سخنان خاقانی را که در قالب قصیده‌ای خطاب به ویرانه‌های مدائن می‌سراید و می‌گوید :
دندانان هر قصری پندی دهدت نونو پند سر دندانان بشنو ز بن دندانگوید که تو از خاکی، ما خاک توایم اکنون گامی دو سه بر ما نه و اشکی دو سه هم بفشان در رباعیات خیام نشنید؟ او وقتی می‌گوید پس از نوای بلبل باید ناله‌های جغد را بر سر ویرانه‌ها شنید؛ و یا وقتی از خون دلی می‌گوید که از سر هرمز بر زمین می‌ریخت و انوشیروان آن را می‌نوشید؛ و یا از گریستن بر عاقبت کسری و پرویز می‌گفت باید طنین ندایش را در اشعار خیام یافت. (دیوان خاقانی شیروانی، صص ۳۶۲ - ۳۶۳)

همان طور که خیام پژواک ندای پیشینیان، به ویژه فردوسی خالق ملیت ایرانی است، شاعران بعدی نیز منعکس‌کننده ندای خیام‌اند.

برای نمونه وقتی کسی اشعار زیر را از عطار می‌خواند تردید نمی‌کند که با مفاهیم شعری خیام روبه روست :
چون نیست هیچ مردی در عشق یار ما را سجاده زاهدان را درد و قمار ما را (دیوان قصاید و غزلیات عطار نیشابوری، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۱۹ هـ ش، ص ۵۲)
مخند از پی مستی که بر زمین افتاد که آن سجود وی از جمله مناجات است (همان منبع، ص ۶۳)
عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی را درو روایت نیست (همان، ص ۷۲)

این بیت را مولانا در یکی از غزلهایش تضمین کرده است: کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه، تهران ۱۳۴۴ ه. ش، جلد اول، ص ۳۸۹)

عزم آن دارم که امشب نیم مست پای کوبان کوزه دردی به دستت کی از تزویر باشم خودنمای بس به یک ساعت ببازم هر چه هست (ص ۸۰)

بود و نبود تو یک قطره آب است همی که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد (ص ۱۳۳)

گم شدم در خود نمی دانم کجا پیدا شدم شبمنی بودم ز دریا غرقه در دریا شدم (ص ۲۴۲)

خیام با رفتار رندانه، مشرب قلندرانه و شهرت فراگیرش بر تمام شاعران پس از خود تأثیر گذاشته است. نام بردن و بررسی کردن تک تک این شاعران، مقدمه حاضر را بسیار طولانی خواهد کرد. به همین دلیل در اینجا به تأثیرات خیام فقط اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

شعر زیر از سعدی شیرازی (۶۹۱ ه / ۱۲۹۹ م) در گلستان، یادآور مضمون رباعی شماره ۲۳۰ از رباعیات خیام است که ما در کتاب حاضر آورده‌ایم:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامداین مدعیان در خبرش بی خبرانند

آن را که خبر شد خبری باز نیامدو باز مضمون شعر زیر از سعدی در بسیاری از رباعیات خیام مشاهده می‌شود:

خاک راهی که برو می‌گذری ساکن باش که عیون است و جفون است و خدودست و قدود(کلیات، نسخه‌ای که

در سال ۸۴۶ ه کتابت شده است، کتابخانه دانشگاه استانبول، نسخه‌های فارسی، شماره ۱۴۱۲، ۳۲، آ، ۲۵۵ ب)

یا رباعی زیر را گویی خیام سروده است نه سعدی:

بالای قضای رفته فرمانی نیست چون درد اجل گرفت درمانی نیستامروز که عهدت توست نیکویی کن کاین

ده همه وقت از آن دهقانی نیست (همان منبع، ۳۸۵ آ)

بیت زیر از حافظ (۷۹۱ ه / ۱۳۸۹ م) گویی دقیقاً رباعی شماره ۲۹۹ از کتاب ماست:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی دیگر ببايد ساخت و از نو آدمی (ترجمه ما از دیوان حافظ، چاپ دوم، استانبول، انتشارات آموزش و پرورش، ۱۹۶۸، ص ۴۸۲، بیت ۴۰۷۴)

ندیدن رد پای اندیشه‌های خیام در رباعیات زیر از خواجه عصمت بخاری و به یاد نیاوردن خیام هنگام مطالعه چنین اشعاری غیرممکن است :

با یار موافق آشنایی خوشتر وز همدم بی‌وفا جدایی خوشتر چون سلطنت زمانه بگذشتنی است پیوند به ملک بی‌نوایی خوشتر (دیوان، کتابخانه دانشگاه استانبول، نسخه‌های فارسی، شماره ۴۹۳ نسخه‌ای که در سال ۸۷۲ هجری کتابت شده است، ۲۵۸ ب)

تا دست دل از دو کون کوتاه نشد مقبول نگشت و محرم راه نشد صد دفتر حکمت ارچه آموخت ز عقل یک نکته ز سر عشق آگاه نشد (همان منبع، ۲۶۰ ب)

در معرکه زمانه سفله‌نواز طاسی است مه و مهر فلک طاسک باز چرخ زده در خرقة ازرق شب و روز طاسی برد و طاس دگر آرد باز (همان، ۲۶۲)

در ادبیات کلاسیک ترکی نیز به محض سخن گفتن از رباعی نام خیام به خاطر می‌رسد، به نحوی که می‌توان گفت رباعی تحت تأثیر خیام وارد ادبیات ترکی شده است. ترکها در زمانه‌ای که به نقد و بررسی ادبیات و شعرای قدیم خود، ادبیات جهان و ادبیات ایران می‌پردازند بیش از همه به خیام توجه می‌کنند. با بردن نام خیام، رباعی، و با یاد کردن از رباعی، خیام به ذهنها متبادر می‌شود. بسیاری از نویسندگان و شاعران ترک از عبدالله جودت، حسین دانش، حسین رفعت، رضا توفیق، و یحیی کمال تا امید یاشار، از خیام یاد کرده‌اند. در بین اینان لازم است از مرحوم احسان حمای زاده یاد کنیم که ۳۳۶ رباعی خیام را در وزن رباعی به زبان ترکی ترجمه کرده است. ترجمه او در سال ۱۹۶۵ م در استانبول از سوی انتشارات «کتابهای زرین» منتشر شده است.

خلاصه اینکه خیام به عنوان شاعری ایرانی و جهانی، کسی است که حالات گوناگون روح انسان و احساسات متفاوت او را در رباعیات خود به زبان آورده است (برای اطلاع

از ترجمه رباعیات خیام به زبانهای غربی نگاه کنید به: مقدمه اکبر کاشانی و صادق هدایت بر رباعیات حکیم ابوالفتح غیاث‌الدین ابراهیم خیام نیشابوری و شاگردان مکتب خیام، شرکت سهامی انتشار ایران، تهران ۱۳۴۳ ه. ش).

* * *

ما در مجموعه حاضر رباعیات خیام را که بیانگر :

۱. احساسات او در قبال ناامیدی، یأس، و پوچی دنیا و زندگی؛
۲. جنبه‌های طنزآمیز و پردازش دقیق عقاید مختلف توسط او که موجب خشم متعصبان می‌شده است؛
۳. تمایل او به تصوف؛
۴. سرزنش خود و به زبان آوردن عجز خویش؛
۵. جهان‌بینی او؛

می‌باشد ترجمه نموده تقدیم خوانندگان کرده‌ایم. در ابتدای هر بحث، دو رباعی قرار دادیم که در واقع خلاصه مطلب می‌باشد و همچنین ترجمه رباعی‌های مذکور را به زبان ترکی و در همان وزن رباعی آورده‌ایم. در آغاز نیز یکی از رباعیات خیام و ترجمه‌اش را که معرف کلیت اندیشه‌های او می‌باشد و یکی از شعرهایمان را که متشکل از سه قطعه است و در وزن رباعی سروده‌ایم و نوع نگاه ما به خیام و اشعارش را مشخص می‌کند آورده‌ایم. علی‌آپ ارسال از اساتید دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول و شاگرد عزیز نجم‌الدین اوکیای، استاد خوش‌نویسی، رباعیات را با خط زیبای تعلیق به فارسی کتابت نمود. به این ترتیب دسته‌ای از گلهای خیام تقدیم خوانندگان عزیز گردید. اینک ما سکوت می‌کنیم تا خیام رباعیات اصیل، عمیق، باطراوت و ماندگار خود را، رباعیات درخشانی را که با گذشت زمان تازه‌تر می‌شوند، در مقابل چشمان خوانندگان قرار دهد تا این اشعار را بخوانند و با احساسات خیام حشر و نشر یابند.

مقدمه الهی نامه عطار^۴

طبق نظر دولتشاه‌وابسته بود و اینک از توابع ناحیه تربت است، به دنیا آمد. او در شعرهایش به سن شصت‌سالگی، هفتادسالگی، هفتاد و چند سالگی، و نودسالگی خویش اشاره کرده و البته از صدسالگی و بیش از آن چیزی نگفته است. در صورت صحت تاریخ تولدی که ذکر کردیم، عطار بایستی صد و چهارده سال عمر کرده باشد. گذشته از اینکه کمتر اتفاق می‌افتد کسی چنین طولانی عمر کند، امکان هم ندارد شاعری صوفی چون عطار که زایش شعری‌اش بسیار بوده است تا بیست و چهار سال پس از نودسالگی‌اش هیچ شعری نسروده باشد. این مطلب خطا بودن تاریخ ذکرشده توسط دولتشاه را به وضوح نشان می‌دهد. با توجه به اینکه تاریخ وفاتش را ۶۲۷ هجری در نودسالگی ذکر نموده است، تاریخ تولدش می‌بایست ۵۴۲ ه (۱۱۴۷ م) و یا چند سال قبل از آن باشد.

با مطالعه منطق‌الطیر (ترجمه منطق‌الطیر که توسط ما انجام شده است: استانبول، چاپخانه آموزش و پرورش، ۱۹۶۳، جلد دوم، چاپ دوم، ص ۲۰۳، بیت ۵۰۲۵ - ۵۰۲۷) بوده است. (همان منبع، جلد اول، چاپ دوم، استانبول، چاپخانه آموزش و پرورش،

^۴ itim Milli EgŞ :I-stanbul .Ipinarlitçki G•lb-Abd .ve´ .hiname•l-l .i Attar-Ferideddin .
s۳۱۳ ,VII .۱۹۴۷, Basimevi

۱۹۶۲، ص ۳۲، بیت ۴۰۷) طبق نظر دولتشاه و مجالس‌العشاق و کتابهای دیگری که دولتشاه را مأخذ قرار داده‌اند، پدر عطار، ابراهیم بن اسحاق بود که در ۶۱۸ هـ (۱۲۲۱ م) وفات یافت. بر اساس روایتی که در مناقب او ذکر شده است، پدر عطار از درویش قطب‌الدین حیدر بود و مدتها پیش، از حمله مغول خبر داده بود. عطار نیز به او دل بستگی داشته و کتاب حیدرنامه یا حیدری‌نامه را که امروز موجود نیست به نام او نگاشته است. نشان می‌دهد که او مرید مجدالدین بغدادی بوده است (ترجمه نفعات، استانبول، ۱۲۸۹، ص ۶۶۸) سخنانش در مقدمه دلیلی بر این امر است. عبارت مورد نظر در تذکره‌الاولیاء چنین است:

و من یک روز پیش امام مجدالدین محمد خوارزمی، رحمه الله علیه، در آمدم. او را دیدم که می‌گریست. گفتم خیر است! گفت: زهی عالمان که در این امت بوده‌اند، که به مثابه انبیاء‌اند (علیهم الصلوه و السلام) که علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل. پس گفت: از آن می‌گیرم که دوش گفته بودم: خداوند! کار تو به علت نیست. مرا از این قوم گردان یا از نظارگیان این قوم، که قسمی دیگر را طاقت ندارم. می‌گیرم، بود که مستجاب شده باشد. (راینولد. آ. نیکلسون، لندن ۱۹۰۵، جلد اول، صص ۶ - ۷)

به نظر ما از عبارت فوق نمی‌توان نتیجه گرفت که عطار مرید مجدالدین بوده است. در حالی که در تذکره‌الاولیاء از صوفیان بزرگ با اوصاف بسیار مبالغه‌آمیزی تمجید می‌شود، برای مجدالدین فقط از صفت «امام» استفاده شده است. نوع گفتار عطار درباره او مانند سخن گفتن از یک دوست یا یک برادر اهل طریقت است. در نفعات قید شده است که عطار مرید مجدالدین و در عین حال او یسی بود و از روحانیت منصور مستفیض می‌گردید. (صص ۶۶۸ - ۶۶۹)

سید سلیمان بلخی (۱۲۹۳ هـ / ۱۸۷۶ م) در کتاب خود ینابیع‌الموده می‌نویسد که عطار از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری (۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م) بوده است. (نسخه عربی و دو جلدی، استانبول، ۱۳۰۱ - ۱۳۰۳، جلد اول، صص ۹۵ - ۱۳۷) مرحوم سعید نفیسی با استناد به مظهرالصفات که سید سلیمان بلخی در این کتاب آن را منسوب به عطار دانسته است، از دیدگاه مذکور تبعیت می‌کند و می‌گوید ممکن است عطار چنین کتابی داشته باشد؛ این کتاب احتمالاً زمانی که ینابیع نوشته می‌شد موجود بوده است و امروز نیز

ممکن است نسخه‌ای از آن در ترکیه وجود داشته باشد. (جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، کتابخانه و انتشارات اقبال، تهران ۱۳۲۰ هـ ش، ص: لو - لد، ۳۴، ۳۶، ۱۲۶) کتاب مذکور که مظهرالصفات نامیده می‌شود در بخش نسخه‌های فارسی علی امیری در کتابخانه ملت استانبول به شماره ۸۸۸ نگهداری می‌شود. عنوان این کتاب که دارای ۸۶ برگ است و برخی از صفحات آن توسط سید سلیمان بلخی کتابت شده چنین می‌باشد: «انتخاب کتاب مظهرالصفات حضرت شیخ عطار ولی قدس سره» و منتخبی است از که به عطار منسوب است. وقتی این کتاب را با مظهرالعجایی که در مجموعه‌ای متشکل از تذکره‌الاولیاء، مظهرالعجایب، گل و خسرو، و جواهرالذات قرار دارد، و در سال ۱۰۵۸ هـ کتابت شده و صفحات ۱۶۳ ب تا ۲۴۸ آ را در بر می‌گیرد و با شماره ۲۱۳ در بخش نسخه‌های فارسی کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود، مقایسه می‌کنیم درمی‌یابیم که عبارات عربی و احادیث، توسط سید سلیمان بلخی به کتاب افزوده شده است. بین کتابهای عطار یا حتی کتابهای منسوب به او کتابی به نام مظهرالصفات که به عربی باشد یا فارسی یا نظم یا نثر وجود ندارد.

عطار در خسرو و گل که خسرونامه و گل و خسرو هم نامیده می‌شود با جملات زیر از خواجه سعدالدین محمد خلیفه نجم‌الدین کبری که در سال ۶۵۰ هـ / ۱۲۵۳ م وفات یافته است تمجید می‌کند:

«قلب خواجه سعدالدین که قلب دین است امروز خورشیدی است که جهان را روشنایی می‌بخشد. امروز او قطب حقیقی سالکان است. او در برابر کسانی که وارد حریم الهی می‌شوند، ولی خاص خداست. ابدال و اوتاد، امروز، جمله به لطف او اهل کشف و حال شده‌اند. او چون در شریعت دوست پیغمبر است در طریقت نیز راهنما شده است و به واسطه نورانیت پیغمبر از تمام اسرار فقه و اصول آگاه است. تمام اسرار قرآن برای او مکشوف است. او به علم مطلق نائل آمده است.» (سعید نفیسی، جستجو، ص: ما - م، ۴۱، ۴۰، تاریخ وفات سعدالدین در صفحه ۴۱ به دلیل خطای حروفچینی به جای ۶۵۰، ۶۰۵ نوشته شده است. برای شرح حال سعدالدین نگاه کنید به ترجمه نفعات، صص ۴۸۵ - ۴۸۷) با استناد به این سخنان عطار است که ما او را از کبرویه و مرید سعدالدین می‌دانیم. این نظر در عین حال نسبت قیدشده او را با مجدالدین، خلیفه نجم‌الدین که در تذکره‌الاولیاء آمده است توجیه می‌کند.

عطار در تذکرةالاولیاء می گوید که این کتاب را در سال ۶۱۷ هـ (۱۲۲۰ م) نوشته است، لذا او بی تردید در تاریخ مذکور از سلامتی برخوردار بوده است. بنابراین باید نظر کسانی را که معتقدند عطار روز دهم جمادی الاخر ۶۲۷ هـ (۱۲۳۰/۴/۲۷ م) وفات یافته است پذیرفت. عطار در آثارش به هشتادسالگی خود اشاره کرده است، اگر بپذیریم که چند سالی نیز ممکن است بیش از این زندگی کرده باشد، این احتمال وجود خواهد داشت که تاریخ تولد او چند سال قبل از ۵۴۲ هـ (۱۱۴۷ م) بوده باشد. مزار او در نیشابور است و مرقدش در سال ۸۹۱ هـ (۱۴۸۶ م) توسط علیشیر نوایی بنا شده است. تاریخهای ذکرشده در کتیبه سنگ قبر او کاملاً اشتباه می باشد (جستجو، ص: کد - کا، ۲۱ - ۲۴). درباره شهادت عطار روایتی منقبت گونه وجود دارد (همان منبع، ص: سط - سو، ۶۶ - ۶۹)، حتی منظومه بی سرنامه با اتکا به همین منقبت سروده شده است.

عطار در مقدمه مثنوی مختارنامه از کتابهایش خسرونامه، اسرارنامه، مصیبت نامه، شرح القلب، و دیوان یاد می کند. در همین کتاب، او از مصیبت نامه، الهی نامه، اسرارنامه، مختارنامه، مقامات طیور (منطق الطیر) و خسرونامه نام می برد. بنابراین، ده کتاب تذکرةالاولیاء، خسرونامه، اسرارنامه، جواهرنامه، شرح القلب، الهی نامه، مختارنامه، منطق الطیر و یا مقامات طیور، مصیبت نامه، و دیوان بی تردید از آن عطار است. بجز اینها عطار کتاب دیگری به نام پندنامه دارد که از آن با نیز یاد می شود. در میان کتابهای مذکور نسخه های جواهرنامه و شرح القلب یافت نشده است.

پروفسور ریتر در مطلبی که ذیل مدخل عطار برای دائرةالمعارف اسلام نوشته است زندگی او را به سه دوره تقسیم می کند. در دوره اول او را قصه گویی ماهر می نامد. در دوره دوم عطار شاعری است با برنامه و طرحی ضعیف اما شور و شوقی سرشار؛ و در دوره سوم زندگی عطار، شاعری سالمند را می بینیم که آثاری نامنظم و بی برنامه خلق می کند. ریتر تمام آثاری را که به عطار نسبت داده می شود، متعلق به همین سه دوره می داند (جلد ۱۱، صص ۷ - ۱۳) اما سعید نفیسی با بررسی تمام این آثار با دلایل متقن بیان می کند که بجز کتابهایی که نامشان را در بالا ذکر کردیم، هیچ یک از آثار دیگر منسوب به عطار، از او نیست و متعلق به شعرای دیگری است که پس از او می زیسته و در اشعار خود، عطار تخلص می کرده اند (جستجو، صص ۱۹۵ - ۱۹۷؛ به مقدمه منطق الطیر با ترجمه ما نیز نگاه کنید، صص ۱۷ - ۷۱)

* * *

عطار تقریباً در تمام کتابهایش پس از حمد و ثنای خدا و مدح پیامبر، بیدرنگ به تمجید از سه خلیفه اول و علی(ع) می‌پردازد. اما در الهی‌نامه می‌گوید از شرق تا غرب، امیرالمؤمنین حیدر به عنوان امام برای ما کافی است؛ و به این ترتیب مشخص می‌کند که محبتش نسبت به علی، بیشتر و طور دیگری است. از کتابهای دیگر عطار هم می‌توان به این نکته پی برد. در چنین وضعی ستایش خلفای دیگر توسط او آیا تقیه محسوب می‌شود؟ عطار در همه کتابهایش همانند الهی‌نامه، بغض و کینه نسبت به صحابه را تقبیح و متعصبان را سرزنش می‌کند. او یک صوفی تمام‌عیار است؛ و به همین دلیل مسائل و اختلافات مذهبی در نظرگاه عطار دارای اولویت نیست. او در ستایش ائمه اهل سنت نیز اشکالی نمی‌بیند. اما سخنان عطار در تذکره‌الاولیاء پیرامون مذهب جعفری و امام جعفرالصادق (۱۴۸ هـ / ۷۶۵ م)، که پیروانش را جعفری می‌نامند چرا که غالب مذاهب در زمان او ظهور کرده‌اند؛ و امامی و اثنی عشری نیز می‌گویند چرا که قائل به دوازده امام هستند، مذهب او را برای ما کاملاً نمایان می‌سازد. او در مقدمه تذکره‌الاولیاء می‌گوید :

«... اگر ذکر انبیاء و صحابه و اهل بیت می‌کردم، یک کتاب دیگر می‌بایست جداگانه؛ و شرح قومی چگونه در زبان می‌گنجد که ایشان خود مذکور خدا و رسولند، و محمود و اخبار، و آن عالم عالمی دیگر است و جهانی دیگر. انبیاء و صحابه و اهل بیت سه قوم‌اند. انشاءالله در ذکر ایشان کتابی جمع کرده‌اید.» (نیکلسون، جلد اول، ص ۳) و ابتدا به امام جعفر(ع) می‌پردازد و به این شکل او را می‌ستاید: «آن سلطان ملت مصطفوی، آن برهان حجت نبوی، آن عامل صدیق، آن عالم تحقیق، آن میوه دل اولیاء، آن جگرگوشه انبیاء، آن ناقد علی، آن وارث نبی، آن عارف عاشق: جعفرالصادق، رضی الله عنه.»

گفته بودیم که اگر ذکر انبیاء و صحابه و اهل بیت کنیم کتابی جداگانه باید ساخت؛ این کتاب شرح اولیاست که پس از ایشان بوده‌اند، اما به سبب تبرک به صادق ابتدا کنیم که او نیز پس از ایشان بوده است. و چون از اهل بیت بود و سخن طریقت او بیشتر گفته است و روایت از وی بیشتر آمده است کلمه‌ای چند از آن او بیاوریم که ایشان همه یکی‌اند. چون ذکر او کرده شود از آن همه بود. نبینی که قومی که مذهب او دارند، مذهب دوازده امام دارند. یعنی یکی دوازده است و دوازده یکی.

اگر تنها صفت او گوئیم، به زبان و عبارت من راست نیاید که در جمله علوم و اشارات

و عبارات بی تکلف به کمال بود، و قدوه جمله مشایخ بود، و اعتماد همه بر وی بود، و مقتدای مطلق بود. هم الاهیان را شیخ بود، و هم محمدیان را امام، و هم اهل ذوق را پیشرو، و هم اهل عشق را پیشوا. هم عباد را مقدم، هم زهاد را مکرم، هم صاحب تصنیف حقایق، هم در لطایف تفسیر و اسرار تنزیل بی نظیر بود، و از باقر، رضی الله عنه، بسیار سخن نقل کرده است و عجب دارم از آن قوم که ایشان خیال بندند که اهل سنت و جماعت را با اهل بیت چیزی در راه است که اهل سنت و جماعت اهل بیت را باید گفت به حقیقت. و من آن نمی دانم که کسی در خیال باطل مانده است. آن می دانم که هر که به محمد(ص) ایمان دارد و به فرزندانش ندارد به محمد(ص) ایمان ندارد.»

و پس از آن، خطاب به کسانی که دوستان اهل بیت را رافضی می نامند، شعر مشهور شافعی را ذکر می کند (همان چاپ، جلد اول، ص ۹، و ادامه آن). عطار کتاب خود را با ذکر محمدالباقر(ع) (۱۱۴ هـ / ۷۳۳ م)، پدر جعفرالصادق(ع)، به پایان می برد و بر این نکته تأکید می کند که کتاب را با ذکر جعفر(ع) شروع و با ذکر محمدالباقر(ع) به اتمام رسانده است (همان چاپ، جلد دوم، ۱۹۰۷، ص ۳۳۹). این سخنان دوازده امامی بودن عطار را به وضوح نشان می دهد.

* * *

می دانیم که عطار پزشک و داروساز بوده است. در اسرارنامه و خسرونامه بر این موضوع اشاره دارد و خاطر نشان می کند که شب و روز به طبابت اشتغال دارد (جستجو، ص: بچ، نا، ۵۱ - ۵۳). در منطق الطیر نیز در بیت زیر به شغل خویش اشاره می کند:

گرچه عطارم من و تریاکده سوخته دارم جگر چون ناک ده (جلد دوم، ص ۱۹۲، بیت ۴۸۸۳)

و باز در همان کتاب با بی نیازی قابل توجهی بیان می دارد که:

شکر ایزد را که درباری نیام بسته هر ناسزاواری نیامن ز کس بر دل کجا بندی نهم نام هر دون را خداوندی نهمنه طعام هیچ ظالم خوردهام نه کتابی را تخلص کرده امهمت عالیم ممدوحم بس است قوت جسم و قوت روحم بس استپیش خود بردند پیشینیان مرا تا به کی زین خویشتن بینان مرا

تا ز کار خلق آزاد آمدم در میان صد بلا شاد آمدم فارغم زین زمره بدخواه نیک خواه نامم بد کنید و خواه

نیک (همان، جلد دوم، صص ۱۹۲ - ۱۹۳، بیت ۴۸۸۴ - ۴۸۹۱)

او در بخش پایانی الهی‌نامه نیز قناعت و بی‌نیازی خود را و اینکه نزد کسی سر خم نکرده است یادآوری می‌کند. بی‌تردید هرج و مرج رایج زمانه، سقوط اخلاقی حاصل از هجوم مغول، کلنجار رفتن بزرگان با یکدیگر، انحطاط اقتصادی، و اضمحلال بنیه اجتماعی در بیان نکات مزبور توسط عطار نقش داشته است.

داستان‌سرایی و زبان از ویژگیهای عطار است. او خود می‌گوید حدود هزار کتاب درباره اولیاء مطالعه کرده و با سفر به مناطق متعدد، حکایات صوفیان را جمع‌آوری نموده است. او اندیشه‌های مورد نظر خود را در قالب داستان مطرح می‌کند. بخشی از حکایات او قصه‌های مردمی را شامل می‌شود. داستانهای مربوط به بکتاشیان، لطیفه‌های سرمستان، و حتی برخی لطیفه‌ها که به ملا نصرالدین نسبت داده می‌شود می‌توان در میان قسم مذکور از حکایات عطار مشاهده کرد. در عین حال ممکن است داستانی مربوط به یک صوفی زمانهای دور و کرامات او، درباره یکی از صوفیان معاصر و متعلق به زمانه کنونی هم نقل شود. به این ترتیب درمی‌یابیم که داستانهای مردمی، مناقب و کرامتها چگونه در بستر زمان با محیط همخوانی می‌یابند و با دگرگون شدن شخصیت‌هایشان تغییر یافته و در عین حال چگونه همان مفاهیم در کرامات اولیاء تداوم می‌یابند. تمام آثار عطار از این منظر و به اعتبار ارزش فولکلوریک، منبعی بسیار بسیار غنی است که هنوز مورد نقد و بررسی کامل قرار نگرفته است. علاوه بر بررسی آثار عطار بر مبنای تاریخ تصوف و ادبیات کلاسیک صوفیانه، کتابهای او را بایستی از دریچه موضوعی که ذکرش رفت نیز مورد مذاقه قرار داد؛ و به همین منظور لازم است کلیه کتابهای عطار به ترکی ترجمه شود. زیرا به صراحت باید گفت لطیفه‌ها صرف نظر از اینکه از ایران آمده باشند یا هر کشور دیگر، با همت و خواست و اراده مردم، با همه داستانها و نکات پندآموز بسیار زیبایی که در مجالس ما نقل می‌شود تطبیق می‌یابد و منسجم می‌گردد. حال، آنان که با چنین داستانها و لطیفه‌هایی آشنا هستند یک به یک عرصه حیات را ترک می‌گویند، و ناچار به جای داستانها و لطیفه‌های مذکور، جوکهای

غربی جایگزین می‌گردد که نه با آداب اجتماعی ما همخوانی دارند و نه با نحوه زندگی ما ارتباط. جوک‌هایی که حتی با قلقلک دادن افراد نیز آنها را به خنده و انمی‌دارد. بخش بدتر موضوع اینجاست که ما با جوک‌هایی که قادر به پیوند دیروز و امروزمان نبوده و منعکس‌کننده استعدادها، اندیشه‌ها، توانایی‌ها و در یک کلمه هویتمان نیست، در حال از دست دادن هستی و هویت خویش می‌باشیم. با رفتن آنان که ما را به خودمان معرفی می‌کنند، نه کسی می‌ماند که بداند داستانهای عطار را در قالب لطیفه‌های بکتاشیان و سرمستان برایمان تعریف می‌کند و نه کسی روشن خواهد ساخت که فلان کرامت منسوب به فلان ولی در حقیقت درباره کسی است که سالها پیش رخت از دنیا برکشیده است. از این رو ما معتقدیم وزارت آموزش و پرورش باید به ترجمه کامل و دقیق کلاسیک‌های شرقی اسلامی اهمیت و شتاب دهد. و اما درباره زبان عطار باید گفت زبان او هیچ‌گاه همچون زبان عنصری، فردوسی، عسجدی، و یا انوری و خاقانی و سعدی و جامی، ادبی، بدیع و مملو از ویژگی‌های معانی و بیان نیست. عطار داستانهای خود را از مردم اقتباس می‌کرد، می‌کوشید دانسته‌هایش را به گوش مردم برساند، و باورهای خود را در بین همین مردم تبلیغ نماید. او به رغم طرز کار و اسلوب خاص خود، هنگام سخن گفتن با مردم، از زبان آنها بهره برده است. چنانکه زبان مولانا در مثنوی و دیوان کبیر نیز چنین است. زبان عطار و مولانا فارسی کاملاً مردمی است. آنها علاوه بر استفاده از ویژگیهای زبانی دوران خود، از کلمات و پسوندهای مختلف استفاده می‌کردند تا وزن شعرشان را مرتب کنند و یا فقط در هنگام ستایش یک زیباروی است که از زبان مردم فاصله می‌گیرد. او در اینجا ابرو، چشم، دهان، لب، چهره، گیسو، قد و قامت، جلوه‌نمایی، عشوه، و وصل و فراق معشوق خود را، با مفاهیم مجازی جاافتاده متون کلاسیک مدح می‌کند. زبان او بجز مورد ستایش معشوق، زبانی کاملاً مردمی است. مطالب عطار غالباً حالتی محاوره‌ای دارد نه نوشتاری. مولانا از عطاری که به زبان مردم سخن گفته و دانسته‌ها و باورهای خود را در قالب داستان تقدیم دیگران نموده است پیروی می‌کند و برای او احترام فراوانی قائل است.

برای مثال او در دیوان کبیر با شعر زیر از عطار یاد می‌کند :

جانی که رو این سو کند با بایزید او خو کند یا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را (ترجمه ما، جلد اول، کتابخانه رمزی، استانبول ۱۹۵۷، ص ۴۴، بیت ۳۷۱)

و با این بیت نیز به تمجید از او می‌پردازد :

آن سناجو کش سنایی شرح کرد یافت فردیت ز عطار آن فرید (جلد چهارم، ۱۹۵۹، ص ۱۸۰، بیت آخر)

اما مرحوم سعید نفیسی معتقد است بیت زیر :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایملدر صحیح‌ترین و مطمئن‌ترین نسخه‌های دیوان مولانا موجود نیست. (جستجو، ص : عز، ۷۶) به همین ترتیب او می‌گوید بیت دیگری که به صورت زیر به مولانا منسوب است :

عطار روح بود سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیماز مولانا نیست و متعلق به سلطان ولد است و شکل صحیح آن نیز به این صورت است :

عطار روح بود و سنایی دو چشم دل ما قبله سنایی و عطار آمدیم(دیوان سلطان‌ولد، چاپ دکتر فریدون نافذ اوزلوک، استانبول ۱۳۵۸ ه ، ص ۲۷۷، بیت ۵۷۰۰)

مولانا باز در دیوان، خود را با عطار و سنایی مقایسه می‌کند و می‌گوید :

اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فائق بد نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را (ترجمه، جلد پنجم، استانبول ۱۹۶۰، ص ۳۹۰، بیت ۵۱۵۲)

در مناقب‌العارفین از قول مولانا ذکر می‌شود که گفت: «استاد و حکیم الهی سنایی و فریدالدین عطار، قدس الله سرهما، با اینکه از بزرگان دین بودند بارها از جدایی دم زدند، اما سخنان ما همواره درباره وصل است.» (ترجمه تحسین یازیچی، مناقب‌العارفین، چاپخانه آموزش و پرورش، جلد اول، آنکارا ۱۹۵۳، ص ۲۳۹)

مولانا تمام آثار عطار را خوانده است. برای مثال داستان مربوط به پادشاه و برده‌اش

در منطق الطیر، در مثنوی به شکلی زیبا و مفصل بازگو می‌شود (ترجمه ما، جلد دوم، ص ۱۱۲ و ادامه آن). در این خصوص مثالهای متعددی را می‌توان ذکر کرد. الهی‌نامه نیز از کتابهای منبع برای مولاناست. حکایتهای بعد از ابیات ۱۷۷۲ و ۱۹۹۵ و داستان «گاو سیری‌ناپذیر»، در مقاله نوزدهم، توسط مولانا البته با جرح و تعدیل در مثنوی بیان شده است، و حکایتهای ابیات ۱۷۹۷ و ۲۷۹۷ داستانهایی است که در میان لطیفه‌های ملا نصرالدین بیان می‌شود. ما این موارد را در بخش توضیحات ترجمه خود آورده‌ایم. (به شرح منطق الطیر نیز نگاه کنید).

بین شیوه داستان‌سرایی عطار و مولانا تفاوت عمده‌ای وجود دارد. داستانهای عطار غالباً لطیفه‌گونه است و برخی از آنها در دو سه بیت بیان می‌شود. طولانی‌ترین داستان الهی‌نامه ۴۱۰ بیت را در بر می‌گیرد. اما عطار در این داستان، که از نظر حجم یک استثنا به شمار می‌رود، هیچ‌گاه از موضوع اصلی دور نمی‌شود. عبور از داستانی به داستان دیگر، تحلیل و نقد بحثهای تصوفی یا به تعبیر صوفیان «معارف الهیه»، و پرداختن به مباحث کلامی، فقهی، حدیثی در میان داستانهای عطار هیچ‌گاه مشاهده نمی‌شود. او داستانش را به پایان می‌رساند، نتیجه‌گیری کرده و سخن مورد نظر خود را به مخاطب منتقل می‌کند. او تقریباً تمام داستانهایش را با اندرزی درباره فنا، و اهمیت ندادن به دنیا و مال دنیا آغاز، و با نتیجه‌ای که مستلزم خوار شمردن خویش، و خود را پایین‌تر از همه، حتی سگ دیدن است، به پایان می‌رساند. به قول مولانا، عطار واقعاً در دنیا همیشه از فراق سخن می‌گوید؛ و نیستی را یادآوری می‌کند. این است که می‌توان گفت تصوف عطار تصوفی کاملاً عارفانه است.

در مولانا اما لطیفه‌ها شکل داستان می‌یابد. مولانا هنگام بیان داستان، خود بر مسند یکی از شخصیتها می‌نشیند و شروع به سخن گفتن از حالات روحی‌اش می‌کند. در همین هنگام سخن از داستانی دیگر به میان می‌آید و در اثنای نقل این داستان جدید، باز هم داستان دیگری مطرح می‌شود. مولانا در هنگام تعریف این داستانها، به اجتهاد می‌پردازد و مسائل کلامی و فقهی را بیان می‌کند، از زمانه خود می‌گوید، چشم بر دنیا و محیط خود نمی‌بندد، همه مطالب درخور نقد را بررسی و به شدت نقد می‌کند؛ مدتی بعد دوباره به داستان اول بازمی‌گردد، اما پیش از آنکه موضوع را به پایان ببرد، داستان

دیگری مطرح می‌کند و در میان آن نیز به توضیح و تفسیر داستان بعد می‌پردازد، آنگاه مجدداً داستان اول را از سر می‌گیرد. هیجان و تصوف عملی و جهان‌بینی مولانا را نمی‌توان در عطار مشاهده نمود. عطار صرفاً به مناسبتی، هنگامی که از خود می‌گوید و بی‌نیازی‌اش را بیان می‌دارد، زمانه و مسائل زمانه‌اش را با چند بیت، آن هم به شکل مبهم سرزنش می‌کند.

بهتر است با پرداختن به الهی‌نامه، این مقدمه را که به درازا کشید به پایان ببریم.

الهی‌نامه به شیوه کتابهای کلاسیک، با حمد خدا و نعت رسول، و ستایش خلفای راشدین آغاز می‌شود و پس از بیان فضل و برتری سخن، به متن اصلی می‌پردازد.

موضوع الهی‌نامه چنین است :

پادشاهی شش پسر دارد. هر کدام آنها سرآمد هنر و ادب‌اند. روزی پدر، فرزندان را جمع می‌کند و آرزوهایشان را جویا می‌شود. فرزند بزرگتر عاشق دختر شاه پریان شده است؛ او را می‌خواهد. پدر مضرات شهوت را باز می‌گوید. فرزند دوم به یادگیری سحر و جادو علاقه‌مند شده است. پدر به او نیز بی‌فایده بودن و بی‌اعتباری سحر را گوشزد می‌کند. پسر سوم علاقه‌مند است جام جهان‌نما را به دست آورد. پدر به او می‌گوید که منظور از آن جام، عقل است. پسر چهارم در آرزوی آب حیات است. پدر برای او اثبات می‌کند که حیات ابدی در فنا است. فرزند پنجم دوست دارد انگشتی سلیمان نبی را داشته باشد تا با آن بتواند بر انس و جن سلطنت کند. پدر برای او نیز توضیح می‌دهد که سلطنت حقیقی در فناست و زوال سلطنت دنیوی را برایش شرح می‌دهد. پسر ششم علاقه‌مند است دانش کیمیا را به دست آورد تا به این طریق طلا داشته باشد. پدر او را نصیحت می‌کند که سراپا دل شو و در دل نیز فقط درد خدا داشته باش؛ اولیاء الهی از چنین کیمیایی برخوردار بوده‌اند.

نسخه دیگری از این کتاب که با دیباچه‌اش دارای ۳۹۵ صفحه است (چاپ ریتز) ۲۶۱ داستان را در بر می‌گیرد. بخشی از این داستانها در سه چهار بیت خلاصه شده و (دوره سلطنت: ۳۸۷ - ۴۲۱ ه / ۹۹۷ - ۱۰۳۰ م) است. در ۸ داستان از داستانهای مربوط به این حکمران که با نبرد هندوستان شهرت یافته است، از برده او ایاز هم نام برده

می‌شود. ۱۱ داستان دیگر همراه این داستانها دربرگیرنده موضوع عشق یونانی است که در دوران زندگی عطار رواج داشته است. عشق مذکور خالی از هرگونه شهوت و لذت‌جویی است. در بیشتر داستانهای مربوط به مجنون - که از عناصر اصلی ادبیات کلاسیک اسلامی به شمار می‌رود - همواره از لیلا نیز نام برده می‌شود. اگر به مقتضای ضرب‌المثلی که می‌گوید «سخن راست را از دیوانه بشنو» داستانهای بهلول را که گمان می‌رود برادر هارون‌الرشید (خلافت: ۱۷۰ - ۱۹۳ هـ / ۷۸۶ - ۸۰۹ م) بوده است، به این داستانها اضافه کنیم، باید بگوییم کتاب دارای سی و نه داستان مربوط به مجذوبان است. اهمیت دادن عطار به داستان مجذوبان، می‌تواند دلیل دیگری باشد بر درستی نظری که کمی پیش از این به عرضتان رساندیم.

الهی‌نامه نیز مانند منطق‌الطیر از مقالات متعدد پدید آمده است. این مثنوی بعد از تحمید، نعت، و مدحیه‌ها دارای ۲۲ مقاله و یک ختمیه است. در قسمت تحمید، نعت، و مدحیه‌ها یک داستان وجود دارد؛ در مقاله اول یک داستان بلند، در مقاله دوم ۹ داستان، مقاله سوم ۱۰ داستان، مقاله چهارم ۵ داستان، مقاله پنجم ۱۰، مقاله ششم ۸، مقاله هفتم ۱۸ داستان که عنوان یکی از آنها «تمثیل» است، مقاله هشتم ۱۳، مقاله نهم ۱۳، مقاله دهم ۱۴، مقاله یازدهم ۱۳، مقاله دوازدهم ۱۲، مقاله سیزدهم ۱۹ داستان که عنوان یکی از آنها «موعظه» است، مقاله چهاردهم ۲۴، مقاله پانزدهم ۱۲، مقاله شانزدهم ۵، مقاله هفدهم ۱۱، مقاله هجدهم ۱۱، مقاله نوزدهم ۱۴، مقاله بیستم ۱۲، مقاله بیست و یکم ۱، مقاله بیست و دوم ۱۱، و در قسمت ختمیه ۱۴ داستان وجود دارد.

* * *

نسخه‌ای که ما در ترجمه حاضر آن را اساس قرار دادیم متن تصحیح‌شده توسط پروفیسور هلموت ریترمنتشر شده است. پروفیسور ریتر متن مذکور را با تطبیق نسخه‌های ذیل به چاپ رسانده است:

- نسخه‌ای که در کتابخانه فاتح استانبول نگهداری می‌شود و بخشی از آن در چهارم جمادی‌الثانی ۷۲۹ هـ (۱۳۲۹ م) کتابت شده است.

- نسخه دیگری که در همان کتابخانه موجود است و در سال ۸۶۸ هـ (۱۴۵۸ - ۱۴۵۹ م) کتابت شده است.

- نسخه‌ای که در کتابخانه ایاصوفیه نگهداری می‌شود و در سال ۸۱۶ ه (۱۴۱۳ - ۱۴۱۴ م) کتابت گردیده است.
- نسخه‌هایی که در ایندیا آفیس و بریتیش موزیم لندن نگهداری می‌شوند و در سالهای ۸۰۷ ه (۱۴۰۴ - ۱۴۰۵ م) و ۸۱۳ ه (۱۴۱۰ - ۱۴۱۱ م) کتابت شده‌اند.

او در مقدمه‌ای که به زبانهای فارسی و آلمانی بر کتاب نوشته است نسخه‌های مذکور را توصیف می‌کند و تفاوت‌های موجود در متون را مشخص می‌سازد. ما در ترجمه خود از برخی تفاوت‌های موجود در متن‌ها بهره بردیم و مثلاً بیت ۳۹۴ را چون معنا با آن به اتمام می‌رسید از همین یادداشت‌ها گرفتیم.
برای جلوگیری از حجیم شدن کتاب، مناسب دیده شد آن را مانند ترجمه دوجلدی کنیم. جلد حاضر با مقاله دوازدهم به پایان می‌رسد. به اطلاع خوانندگان می‌رسانیم که جلد دوم را نیز، در صورتی که قسمت شود، به زودی تقدیم خواهیم کرد و درخواست می‌کنیم اگر خطایی داشته‌ایم ببخشایند.

عبدالباقی گولپینارلی ۱۹۶۷ / ۸ / ۳

مقدمه بر منطق الطیر عطار^۰

اطلاعات ما از شرح حال فریدالدین عطار که در نیمه دوم قرن ششم هجری (۱۲ میلادی) و اوایل قرن هفتم هجری (۱۳ میلادی) می‌زیسته، بسیار اندک است. از کتاب منطق الطیر به روشنی درمی‌یابیم که نامش محمد بوده است (ترجمه ما از منطق الطیر، ص ۴۰۷). روایت می‌شود که کنیه‌اش ابو حامد، یا ابوطالب بود و پدرش مصطفی بن ابوبکر ابراهیم پسر فردی بوده که شعبان لقب داشته است. تاریخ دقیق تولدش را نمی‌دانیم. طبق نظر دولتشاه در ۵۱۳ هـ (۱۱۱۹ - ۱۱۲۰ م) زاده شد. خود می‌گوید که در نیشابور به دنیا آمده است. البته تولدش در یکی از روستاهای نیشابور بوده است و چون این شهر در آن روزگار مرکزیت داشته، گفتن اینکه در نیشابور به دنیا آمده است اشکالی نمی‌تواند داشته باشد. بر اساس مطالب دولتشاه و مجالس العشاق، عطار در یکی از روستاهای نیشابور زاده شده است. پدرش از دراویش قطب‌الدین حیدر مشهور بود که در سال ۵۹۷ هـ (۱۲۰۰ - ۱۲۰۱ م) و یا ۶۰۴ هـ (۱۲۰۷ - ۱۲۰۸ م) وفات یافت و بر اساس روایتی منقبت گونه خبر از استیلای مغول داده بود. گفته می‌شود عطار حیدرنامه را، که امروزه موجود نمی‌باشد، برای همین صوفی مشهور نوشته است. عطار در اشعار خود اشاره دارد که پزشک و داروساز است و گاه بر بالین بیماران رفته و آنها را مداوا می‌کند. در منطق الطیر بیتی هست که داروساز و پزشک بودن او را نشان می‌دهد (بیت ۴۷۸۶). از این رو با

^۰ .i Attar-Ferdeddin .i Tayr-Mantik al .re' .G-Abd .i .lpinarli .c۲ .i-slanbul :
s۲۴۵ , ۲۲۹ , XIX . ۴۵-۱۹۴۴ , MaarifBasimevi

قاطعیت می‌توان گفت در آن زمان کلمه عطار به معنی داروساز و پزشک به کار می‌رفته و او چنین تخلصی را به دلیل شغل خود برگزیده است. عطار در اشعارش با افتخار ذکر می‌کند که هیچ‌گاه به بزرگان و پادشاهان زمان خود اهمیت نداده است؛ درباری نبوده است؛ با کسانی که اهل حرمت و احترام نبوده‌اند ارتباطی نداشته است؛ هیچ‌گاه هوس لقمه پادشاهان را نداشته است؛ هیچ‌گاه افراد زبون و پست را سرور و آقا خطاب نکرده است؛ نان هیچ ظالمی را نخورده است؛ و حتی تخلصی مربوط به منشیان دربار را برگزیده است (ابیات ۴۷۹۴ - ۴۷۹۷). تردیدی نداریم که او به عطاری می‌پرداخته است اما نمی‌دانیم شیخ جماعتی هم بوده است یا نه. صاحب نفعات، او را مرید مجدالدین بغدادی، نماینده نجم‌الدین کبری مشهور، می‌داند، و سخنان عطار در مقدمه تذکره‌الاولیاء را دلیل این امر اعلام می‌کند (ترجمه نفعات، ۱۲۸۹، چاپ استانبول، ص ۶۶۸). عبارت تذکره‌الاولیاء به طور دقیق چنین است :

«و من یک روز پیش امام مجدالدین محمد خوارزمی - رحمه الله علیه - درآمدم. او را دیدم که می‌گریست. گفتم خیر است! گفت: زهی عالمان که در این امت بوده‌اند، که به مثابه انبیاء‌اند (علیهم الصلوه و السلام) که علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل. پس گفت: از آن می‌گیرم که دوش گفته بودم: خداوندا! کار تو به علت نیست. مرا از این قوم گردان یا از نظارگیان این قوم، که قسمی دیگر را طاقت ندارم. می‌گیرم، بود که مستجاب شده باشد.» (چاپ بمبئی، ۱۳۰۵، ص ۶) از عبارت فوق به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که عطار مرید مجدالدین بغدادی بوده است. حتی اگر در نظر داشته باشیم که عطار در تذکره‌الاولیاء با اوصافی مبالغه‌آمیز از صوفیان یاد می‌کند، و توجه نماییم که از مجدالدین با تعبیر «امام» نام می‌برد پی خواهیم برد که هنگام صحبت از او، گویی در حال توصیف یکی از دوستانش است. احتمالاً به همین دلیل است که نویسنده نفعات با اینکه او را یکی از مریدان مجدالدین می‌خواند، می‌نویسد که او اویسی است و از روحانیت منصور مستفیض می‌شده است. (صص ۶۶۸ - ۶۶۹ م)

عطار در خسرونامه، که خسرو و گل هم نامیده می‌شود، می‌نویسد: «قلب خواجه سعدالدین که قلب دین است امروز خورشیدی است که جهان را روشنایی می‌بخشد. امروز او قطب حقیقی سالکان است. او در برابر کسانی که وارد حریم الهی می‌شوند،

ولی خاص خداست. ابدال و اوتاد، امروز، جمله به لطف او اهل کشف و حال شده‌اند. او چون در شریعت دوست پیغمبر است در طریقت نیز راهنما شده است و به واسطه نورانیت پیغمبر از تمام اسرار فقه و اصول آگاه است. تمام اسرار قرآن برای او مکشوف است. او به علم مطلق نائل آمده است.» و به این ترتیب از فردی به نام سعدالدین با احترام فراوان یاد می‌کند (سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، تهران ۱۳۲۰ هـ ش، ص ۸۰، م، ۴۰). ظاهراً این سعدالدین، همان سعدالدین حموی است که در سال ۱۲۵۳ وفات یافته و از یاران نجم‌الدین کبری بوده است (همان منبع، صص ۴۰ - ۴۱؛ ترجمه نفحات، مطبوعه آمره، ۱۲۷۰، صص ۴۸۵ - ۴۸۷). اگر عطار را با استناد به این سخنان، مرید سعدالدین بدانیم، دلیل مناسباتش با مجدالدین خلیفه نجم‌الدین کبری نیز توجیه خواهد شد. عطار عموماً به تصوف و صوفیان دلبستگی فراوانی دارد. لیکن تصوف او، تصوفی نظام‌مند نیست و تماماً اشراقی می‌باشد.

تاریخ درگذشت عطار نیز به طور دقیق مشخص نیست. برای وفات او تاریخهای مختلفی بین سالهای ۵۸۹ هـ (۱۱۹۳ م) تا ۶۳۲ هـ (۱۲۳۴ - ۱۲۳۵ م) ذکر می‌شود. استاد محمد بن عبدالوهاب قزوینی با استناد به بیت زیر از کتاب *مظهرالعجایب* و کلمه «بوده» معتقد است نجم‌الدین در آن تاریخ در قید حیات نبوده است.

این چنین گفته است نجم‌الدین ما آن که بوده در جهان از اولیاء او می‌گوید نجم‌الدین در سال ۶۱۸ هـ (۱۲۲۱ م)، که زمان شهادت عطار و استیلاي مغول بوده، می‌زیسته است. به رغم آنچه در مقدمه تذکره‌الاولیاء آمده است، کمی بعد توضیح خواهیم داد که این کتاب از آن عطار نیست. در هر صورت عطار تذکره‌الاولیاء را در سال ۶۱۷ هـ (۱۲۲۰ م) نوشته است (سعید نفیسی، همان کتاب، ص ۴۹)، و طبیعتاً درگذشت او بایستی پس از این تاریخ صورت گرفته باشد. عطار در تمام آثار خود سنی‌مذهب دیده می‌شود و مخصوصاً در *منطق‌الطیر* به موضوع خلافت می‌پردازد و می‌گوید که صحابه محق بوده‌اند. اما البته به تفصیل توضیح می‌دهد که پرداختن به این قبیل مسائل کار درستی نمی‌تواند باشد. پروفیسور ریتز، که درباره عطار مقاله بسیار ارزشمند و زیبایی برای ترجمه *دائرةالمعارف اسلام* نوشته است (جزء ۱۱، صص ۷ - ۱۳)، زندگانی شاعر را به سه دوره

تقسیم می‌کند. عطار در دوره اول، داستان‌سرایی استاد است. در دوره دوم طرح در کارهای او دچار ضعف می‌شود و به جای آن، تکرارهای مفصل که بر هیجانانگیز و دلالت دارد می‌نشیند. دوره سوم، دوره سالمندی است؛ در آثار مربوط به این دوره، عطار نه طرح مشخصی دارد، نه نظم و ترتیب؛ آنچه دیده می‌شود محبتی بی حد و حصر و هیجان‌انگیز نسبت به حضرت علی و اهل بیت (ع) است. پروفیسور ریتر با توجه به این تقسیم‌بندی، آثار عطار را به شکل زیر فهرست می‌کند:

حیدرنامه، که در حال حاضر موجود نیست؛ دیوان، جواهرنامه و شرح‌القلب، کتابهایی که بعدها توسط شاعر از بین می‌رود، نخستین تألیف خسرونامه که امروز در اختیار ما نیست؛ اسرارنامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، مختارنامه، الهی‌نامه، تألیف دوم خسرونامه، بلبل‌نامه، پندنامه، تذکره‌الاولیاء، معراج‌نامه، مجمله‌نامه، و کتابهایی که ترتیب زمانی آنها دقیق نیست: وصلت‌نامه، اشترنامه، جواهرالذات، هیلاج‌نامه، بی‌سرنامه، مظهرالعجایب، لسان‌الغیب؛ عطار بجز اینها کتابهایی دارد که نامشان در آثار دیگر او برده نشده و در تعلق آنها به عطار جای تردید هست، مانند هفت وادی، خیاط‌نامه، وصیت‌نامه، کنزالحقایق، کنزالاسرار، اخوان‌الصفاء، ولدنامه، مفتاح‌الفتوح.

سعید نفیسی معتقد است بسیاری از این کتابها از عطار نیست. عطار در تمام آثار خود واقعاً با محبت و اخلاصی مشابه، به خلفای راشدین اظهار ارادت می‌کند. او حتی در شرح حال امام جعفرالصادق در تذکره‌الاولیاء - اگر بعدها اضافه نشده باشد - در کنار صحبت از دوازده امام، شرح حال چهار امام اهل تسنن را نیز با احترامی قابل توجه می‌نگارد. او در منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه مناقشات سنی - شیعه را تماماً زائیده تعصب، و کاری بی‌هوده می‌نامد و آن را به شدت نکوهش می‌کند. عطار در کتابهایی که به او نسبت داده می‌شود، مانند مظهرالعجایب، آشکارا می‌گوید که اثنی عشری (جعفری، امامی) است و از سه خلیفه اول و مذاهب اهل تسنن تبری می‌جوید. او گاه حتی در حق علی و اهل بیت (ع) به مرز غلو می‌رسد. در عین حال او در چنین کتابهایی واقعاً از زبانی نامناسب استفاده کرده و دچار خطاهایی در وزن و قافیه شده است.

مؤلف مظهرالعجایب، می‌گوید که اهل تون است، نامش محمداست، در توس و نیشابور زندگی می‌کند، نسبش به ابوذر، صحابه پیامبر، می‌رسد، در

۵۸۴ هجری صد سال از عمرش می‌گذشته است، و به مناطقی چون مکه، مدینه، مصر، خراسان، ترکستان، و چین سفر نموده است؛ او از ناصر خسرو (وفات: ۱۰۸۸ م) تمجید می‌کند و نام بسیاری از کتابهای عطار را در میان فهرست کتابهای خود می‌آورد. او نام توس را، که تا پیش از قرن نهم مشهد نامیده نمی‌شده است، مشهد می‌نامد. مؤلف، اخباری هم از آینده می‌دهد. مثلاً می‌گوید پس از او ملایی رومی خواهد آمد که از فردی به نام شمس‌الدین مستفیض می‌شود؛ و حمله مغول صورت خواهد گرفت. او حتی ظهور شعرایی مانند حافظ و قاسم انوار را خبر می‌دهد. ما از همه این موارد درمی‌یابیم با دروغ‌گویی عجیب و وحشتناک مواجه هستیم که در قرن نهم (پانزده میلادی) - و شاید سالهای پایانی قرن مذکور - خود را عطار معرفی می‌کرده، به نام او کتاب می‌نوشته و به این طریق شیعه باطنی را تبلیغ می‌کرده است. آثاری مانند مظهرالعجایب، مظهرالذات، لسان‌الغیب، خیاط‌نامه، بی‌سرنامه، اشترنامه، و بلبل‌نامه نوشته شده از کارهای تقلبی این دروغ‌گوست (نگاه کنید به: کتاب سعید نفیسی، صص ۱۲۲ - ۱۶۷). اجازه دهید همین جا اضافه کنیم که سعید نفیسی در کتاب خود اعلام می‌کند فریدالدین عطار کتابی به نام مظهرالصفات به زبان عربی دارد. تنها استناد نفیسی در این نظر به کتاب ینابیع الموده اثر سید سلیمان بلخی (وفات: ۱۲۹۳ ه) است (صص ۱۲۶، ۳۵، ۳۴). نسخه‌ای خطی تحت عنوان مظهرالصفات در کتابخانه ملت استانبول وجود دارد که در بخش کتابهای فارسی علی‌امیری با شماره ۸۸۸ نگهداری می‌شود. ما این کتاب را مورد بررسی قرار دادیم. ۸۶ برگ دارد و بخشهایی از آن توسط سید سلیمان بلخی کتابت شده است. نگارش کتاب در روز دوم صفر ۱۲۸۲ به اتمام رسیده است. عنوان کتاب چنین است: «انتخاب کتاب مظهرالصفات حضرت شیخ عطار ولی‌قدس سره» اما در واقع همان کتاب مظهرالعجایب است و با آن تفاوتی ندارد. مجموعه‌ای نیز هست که در بخش نسخه‌های فارسی کتابخانه دانشگاه استانبول با شماره ۲۱۳ نگهداری می‌شود و تذکره‌الاولیاء عطار، مظهرالعجایب، گل و خسرو، و جواهرالذات را در بر می‌گیرد. ما کتاب مذکور را با مظهرالعجایب که برگهای ۱۶۳ تا ۲۴۸ ب مجموعه فوق‌الاشاره را در بر می‌گیرد، و در ۱۰۵۸ نوشته شده، مقایسه کردیم. کتاب مذکور که عنوان آن «انتخاب مظهرالصفات» است منتخبی از مظهرالعجایب است. احادیث عربی موجود، در حین بحثها

توسط سید سلیمان به کتاب اضافه شده است. در بین کتابهای عطار و یا کتابهای منسوب به او، کتابی با این عنوان به عربی یا فارسی، نظم یا نثر وجود ندارد.

* * *

عطار از همان زمانه خود به بعد، مخصوصاً به واسطه آثارش، شهرت فراوانی کسب کرد. مولانا در دیوان خود و در مثنوی، در هر موقعیت مناسبی او را می‌ستاید. شیخ محمود شبستری نیز در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید (ترجمه گلشن راز، ص ۵، ۵۷ ب)

در میان سروده‌های شاعران صوفی، نظیره‌های فراوانی را نسبت به عطار می‌توان مشاهده کرد. به ویژه شعرای طریقت مولویه از عطار با احترام نام می‌برند. برای نمونه محمد افندی دیوانه (سلطان سماعی) از شعرای مولوی قرن شانزدهم در غزلی می‌گوید:

طایبم چراغی قاسم انواردان یانار بوی فنا دماغیما عطاردان گلورترجمه :

چراغ تاب و توانم ز قاسم انوار روشن است

بوی فنا را دماغ من از عطار می‌چشد

شیخ غالب از شعرای قرن هجدهم نیز، که گویی داستانی از منطق‌الطیر را بازنویسی کرده، با احترام از عطار یاد می‌کند:

معطر ساز بزم اهل اسرار شه مانی فریدالدین عطار (۱۲۵۲)، چاپ بولاق، قصیده، ترجیع و مثنوی‌ها، صص ۱۱۷ - ۱۱۹، این داستان، حکایتی است که در ترجمه ما از بیت ۲۱۹ آغاز می‌شود. منطق‌الطیر و پندنامه عطار قرن‌هاست که مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

* * *

مشهورترین کتاب در بین آثار عطار منطق‌الطیر است. این کتاب طبق آنچه ما ترجمه کرده‌ایم دارای ۴۹۳۱ بیت است. این کتاب با وجود داستانهایی که به مناسبت، و در بین مباحث مطرح می‌شود دارای نظامی منطقی است. موضوع کتاب چنین است:

پرنندگان گرد هم می‌آیند و می‌گویند: «در این زمانه هیچ کشوری نیست که پادشاهی نداشته باشد. ما نیز از این پس نباید بی‌پادشاه باشیم. کشور بی‌پادشاه فاقد نظم و انتظام خواهد بود. باید برای خودمان پادشاهی کنیم.» در این حین، هدهد می‌آید و خود را محرم اسرار و پیام‌رسان سلیمان نبی معرفی می‌کند و گوید: «شما در اساس پادشاهی دارید اما از این امر بی‌اطلاع هستید. او به ما از خودمان نزدیک‌تر است و ما هستیم که از او دوریم. او پادشاه همیشگی ماست؛ نامش سیمرغ است؛ و در آن سوی هزاران حجاب نورانی و ظلمانی قرار دارد. بیایید در جستجویش برآمده و او را بیابیم.» هر کدام از پرنندگان عذری می‌آورند؛ اما هدهد به آنها پاسخهای قانع‌کننده، مستدل و درستی می‌دهد. در نهایت همه پرنندگان هدهد را راهنمای خود قرار می‌دهند و به راه می‌افتند. در راه خسته و بی‌تاب می‌شوند و یک به یک لب به اعتراض می‌گشایند. هدهد بی‌آنکه صبوری خود را از دست بدهد به همه اعتراضها پاسخ می‌دهد و به آنها می‌گوید که در برابرشان هفت وادی به نامهای طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، و فقر و فنا وجود دارد؛ در صورتی که این مراحل را طی کنند به سیمرغ خواهند رسید. پرنندگان باز هم سر ذوق می‌آیند و به راه می‌افتند، اما برخی از آنها در طول راه در پس حجاب باقی می‌مانند و برخی مشغول خوراک می‌شوند و برخی نیز تشنه و گرسنه جان می‌بازند. در نهایت از صدها پرنده، فقط سی تن موفق می‌شوند همه وادی‌ها را پشت سر بگذارند. اینان، از سیمرغ سؤال می‌کنند و در همین اثنا پیام‌آوری می‌آید و درمی‌یابد که آنان در پی سیمرغ هستند. در مقابل هر کدامشان تکه کاغذی می‌گذارد و از آنها می‌خواهد که آن را مطالعه کنند. پرنندگان با مطالعه موضوع، متوجه می‌شوند تمام آنچه داده‌اند روی این کاغذها نوشته شده است؛ متحیر می‌شوند. در این میان سیمرغ نیز تجلی می‌کند. آنان درمی‌یابند که آنچه تجلی کرده در واقع خود آنهاست. آنان خود، سی مرغ‌اند که سیمرغ‌اند. کاملاً حیرت می‌کنند. از سیمرغ ندا درمی‌رسد: «شما سی مرغ هستید که به اینجا آمدید، و به صورت سیمرغ دیده شدید؛ اینجا آینه‌ای است.» در نتیجه پرنندگان در این مقام، در سیمرغ فانی می‌شوند و دیگر نه راهی می‌ماند، نه مسافری و نه راهنمایی!

عطار با منطق‌الطیر به شکل تمثیلی در صدد بیان نظریه وحدت وجود است. پرنندگان سالکانی هستند که مسافر راه حقیقت‌اند. هدهد هم راهنمای آنان یعنی مرشد است.

سیمرغ ظهور و تعین حق است که در واقع ظهور و تعین خودشان می‌باشد. کسی که به وحدت حقیقی برسد درمی‌یابد که خلق، ظهور حق‌اند و حق نیز تمامیت خلق را شامل می‌شود.

عطار هنگامی که در منطق‌الطیر از زبان هدهد به اعتراضات پرندگان پاسخ می‌دهد، در هر موقعیت مناسبی، به بیان حکایاتی می‌پردازد. بخشی از این حکایات مربوط به کرامات اولیاء پیشین است، که تقریباً همه آنها را می‌توان در تذکره‌الاولیاء مطالعه نمود. بخشی از آنها نیز مربوط به اولیایی است که در زمان عطار می‌زیسته‌اند و یا داستانهایی است که از معاصرانش شنیده است. حکایت‌هایی نیز هست که مربوط به مجذوبان می‌شود و گویا حکایت از مناقشه با خداوند دارد. سه داستان از این دست حکایات، در حال حاضر لطیفه‌هایی است که درباره بکتاشیان نقل می‌شود و دو داستان دیگر به عنوان داستانهای مردمی بر سر زبانهاست. ما در کتابهای دیگر عطار هم به داستانهایی برخوردیم که در حال حاضر به عنوان لطیفه‌هایی درباره بکتاشیان نقل می‌شود.

ما نمی‌توانیم بگوییم این لطیفه‌ها حتی اگر در انتقاد از دیدگاه، یا دستگاهی دینی یا دنیوی هم باشد به زمره‌ای از روشنفکران تعلق دارد؛ روشنفکرانی که با شیوه‌ای محتاط و در عین حال زیرکانه و گاه با روشهایی علمی و طنزآمیز به انتقاد از قاعده یا نظامی می‌پردازند. ما معتقدیم در این حکایات ساده که نیازی به تأویل هم ندارند می‌توان انتقادات بی‌قید و شرط و آزادانه مردم را مشاهده کرد. در لطیفه‌ها و حکایات مزبور ابداعات مردمی دیده می‌شود. به نظر ما عطار داستانهای مردمی زمان خود را جمع‌آوری و مشخص نموده است. مولانا نیز در این مسیر همچون عطار حرکت کرده است. این داستانها به مرور زمان عمومیت یافته و وارد فرهنگ نخبگان نیز شده است. داستانهای مذکور با لفافه‌ای از شرایط زمان خود بازگو می‌شوند. با ملاحظه این قبیل داستانها می‌توان به صحت این سخن عطار که هزار کتاب درباره اولیاء خوانده و سالها وقت صرف جمع‌آوری داستانهای مربوط به صوفیان نموده است، پی برد و دانست که او همان‌قدر که دانشمندی بزرگ است، داستان‌نویسی ماهر نیز هست. حکایت‌های عطار از جهت مشخص کردن منشاء و سرچشمه حکایت‌های مردمی ترکیه و لطیفه‌هایی که درباره بکتاشیان نقل می‌شود اهمیت بسزایی دارد. (برای آشنایی با این حکایتها به بخش توضیحات ما مراجعه کنید.)

حکایت‌های عطار به استثنای چند داستان، عموماً کوتاه‌اند. حتی گاه داستانی با سه چهار بیت به پایان می‌رسد. ابیات بعدی چنین حکایت‌هایی، معمولاً حاوی اندیشه‌ای است که عطار درباره موضوع مورد نظر خود بیان می‌دارد. این است که منطق‌الطیر هیچ شباهتی به مثنوی ندارد. مولانا از داستانی به داستانی و باز به یک داستان دیگر و به همین ترتیب به داستان بعدی عبور می‌کند و در نهایت به داستان نخست بازمی‌گردد. او هنگام بیان داستان، ناگاه رشته سخن را خود به دست می‌گیرد و می‌کوشد با اشک‌های خونین دیده‌اش، حالات روحی خویش را بیان کند. تردیدی نیست که این وضع، بر هیجانات بی‌حد و حصر مولانا و استعداد تداعی معانی او دلالت دارد.

این قبیل موارد، مخصوصاً قطعات شعری خارق‌العاده مثنوی را، در منطق‌الطیر نمی‌توان یافت. منطق‌الطیر اثر عارفی است که نمی‌خواهد وحدت وجود را به شکل علمی به بحث بگذارد، بلکه می‌کوشد این اعتقاد را ضمن داستان‌هایی تقدیم مردم کند؛ عارفی فارغ‌البال اما در عین حال با اندیشه‌ای کاملاً منطقی و جاافتاده.

تجلیات متعدد و گوناگون انسان در مثنوی و تصویر جهان فرهنگی نه یک دوره که همه دوره‌های یک امت، و تصویر یک روح را که مبتنی بر علوم عمیق و بی‌کرانه کلام، فلسفه، تفسیر، حدیث، فقه، به ویژه عشق و جذب است، نمی‌توان در منطق‌الطیر یافت. از این منظر منطق‌الطیر با مثنوی از منطق‌الطیر استفاده کرده، برخی از داستان‌هایش را از این کتاب اقتباس نموده و مثنوی را بر همان وزن اشعار منطق‌الطیر نوشته است. اصولاً این شیوه، از زمان نگارش کلیله و دمنه به بعد، مخصوصاً از سوی صوفیان مورد اقبال قرار گرفته است، و در نهایت اینکه دو داستان منطق‌الطیر به طور مشخص از سوی مولانا مورد توجه قرار گرفته است. (به مقدمه و توضیحات ما در ترجمه مثنوی مراجعه کنید).

عطار برای کتاب خود (منطق‌الطیر) اهمیت فراوانی قائل است. او از خواننده این کتاب می‌خواهد به بررسی صرف شعری این کتاب نپردازد بلکه آن را با درد و عشق مطالعه کند (به بحث پایانی کتاب نگاه کنید). منطق‌الطیر کتابی است که با هر بار خوانده شدن، بیشتر مورد علاقه قرار می‌گیرد. جهان دگرگون می‌شود اما این کتاب همان گونه که بود خواهد ماند.

عطار خاطر نشان می‌کند که شدیداً مخالف فلسفه یونان است و در کتابش

جایی برای چنین فلسفه‌ای وجود ندارد (نگاه کنید به ابیات ۴۷۵۹ به بعد). واقعیت هم همین است. با نظر به بخش پایانی کتاب درمی‌یابیم که نگارش منطق‌الطیر ظهر روز سه‌شنبه بیستم رجب ۵۸۳ هـ (۱۱۸۳ م) به اتمام رسیده است. اما آغاز نگارش کتاب و مدت نگارش آن را نمی‌دانیم.

سید علی همدانی (ذی‌الحجه ۷۸۶ هـ / ۱۳۴۹ م) گلچین مختصری از منطق‌الطیر فراهم آورده است؛ و شمعی، شارح مثنوی، به درخواست علی آغای تیرناکچی متوفی ۱۰۰۵ هجری (۱۵۹۶ - ۱۵۹۷ م) این اثر را شرح کرده است (کشف‌الظنون، چاپ و کالت معارف، ۱۹۴۳، جلد دوم، ص ۱۸۶۴ م). هر دو اثر تا کنون به چاپ نرسیده است. مشهور است که گلشهری، شاعر قرن ۱۳ و ۱۴، مؤلف فلک‌نامه به فارسی، و اثر دیگری به سبک مثنوی، منطق‌الطیر کتاب‌فروش، نسخه قدیمی این کتاب را از سر لطف در اختیار ما گذاشت و امکان بررسی اثر خود را با قطعه‌ای هفده بیتی که در منطق‌الطیر وجود ندارد و به منزله تجزیه و تحلیل مختصر آن است آغاز می‌کند:

هدهد و فوشلار و سیمرغا مثال عقل و خلق و تانری اولدی ذوالجلالترجمه :

عقل و خلق و خداوند ذولجلال

مثالی شدند برای هدهد و مرغان و سیمرغ

پس از قطعه مذکور فصل «ابتدای داستان سیمرغ» قرار دارد که ترجمه مقاله دوم منطق‌الطیر است. مرغان با راهنمایی هدهد به جستجوی سیمرغ می‌پردازند. آنگاه حکایت بلندی که در منطق‌الطیر نیست، نقل می‌شود؛ و به دنبال آن نیز داستان زن و شوهری که در منطق‌الطیر نیست بیان می‌شود. پس از آن بیدرنگ داستان شیخ صنعان نقل می‌شود. آنگاه داستان خضر و یکی از اولیاء بیان می‌شود و بعد داستانی دیگر می‌آورد. پس از آن داستان‌هایی مربوط به یک پادشاه، یک کودک و رستم نقل می‌شود. داستان بعدی نیز در منطق‌الطیر وجود ندارد. آنگاه حکایت تاجری که به هندوستان می‌رود و قرار

است سلام طوطی محبوس خود را به طوطیان آن دیار برساند، پس از آن داستان نحوی و محوی و بعد فردی که مار وارد دهانش می‌شود، نقل می‌گردد. داستان خرگوش و شیر کلیله و دمنه و چند داستان دیگر که از مثنوی به صورت خلاصه اقتباس شده است. علاوه بر اینها چند داستان دیگر که در منطق‌الطیر نیست در کتاب جای دارد. گلشهری در بین تمام این حکایات امکان گفتگوی پرندگان و هدهد را همان گونه که در منطق‌الطیر است فراهم می‌کند. در ترتیب این گفتگوها تأثیر منطق‌الطیر مشهود است. گلشهری فقط در ترتیب و موضوع اثر خود منطق‌الطیر را اساس کار قرار داده است. او در فصل پایانی کتاب، با ابیات زیر نشان می‌دهد که کتاب او تألیفی مستقل است نه ترجمه منطق‌الطیر عطار. او به صراحت می‌گوید که کتاب عطار را اساس کار خود قرار داده و منطق‌الطیر دیگری تألیف نموده است. و این موضوع کاملاً درست است و کتاب مذکور را به هیچ وجه نمی‌توانیم ترجمه بنامیم.

منطق‌الطیری که عطار ایلدی پارسسیجه قوش دیلینی سویلیدی‌آنی ترکی صورتینده بیز داکی سویلیدیک تازی گیبی تانری هاکی چون فلک‌نامه دوز اتمک شاهوار پارسسیجه تخت و تاج و زرنگارتورک دیلینجه داهی تازیدن لطیف منطق‌الطیر ایلدیک آنا خاریتبن بو ترکی دفترین چون دورمیم پارسسیجه سیله دگیشرمیم... چون مرصع سویلنه تالیفیمز کیمسدن اوتانمایا تصنیفیمیز ترجمه :

عطار با منطق‌الطیری که نوشت

گفتگوی مرغان را به فارسی بیان کرد

شکل ترکی آن را ما گفتیم

همچون پیام الهی که به عربی است

چون فلک‌نامه، آن را سلیس و روان تدوین کردیم

و تاج و تخت زرنگارش را به فارسی تدارک دیدیم

منطق‌الطیر را اساس قرار دادیم

و به ترکی لطیف‌تر از عربی، آن را نگاشتیم

من این دفتر را به ترکی نگاشتم
و آن را با نسخه فارسی اش عوض نمی‌کنم...
تألیف ما چون مرصع است
و ما به تصنیف آن افتخار می‌کنیم
به هر حال کتاب مذکور، اثری است که تحت تأثیر عطار و با موضوع منطق‌الطیر به طور کاملاً جداگانه‌ای به رشته تحریر
درآمده است.
منطق‌الطیر در ترکی تنها یک ترجمه منظوم دارد که آن هم توسط یکی از مولویان به نام فدایی انجام یافته است. ابیات زیر
از فدایی نشان می‌دهد که او مولوی بوده و کار ترجمه منطق‌الطیر را در سال ۱۰۴۵ هـ (۱۶۳۵ - ۱۶۳۶ م) شروع نموده
است. (اعتذار فی نظم کتاب، صص ۳۰ - ۳۱)

ایلدیم سیر و سلوک مولوی اوکودوم گه مثنوی گه معنوی...
هجرتیندن حضرت پیغمبرین یانی هم ایکی جهاندا سرورین
ایلدیم بین کیرک بشینده ابتدا خیر ایله یا رب کی بولا انتها
ترجمه :

در طریقت مولویه سیر و سلوک کردم
گاه مثنوی خواندم، گاه مطالب معنوی...
در سال ۱۰۴۵ از هجرت حضرت پیامبر
همو که سرور دو عالم است
کار را شروع کردم
و از خداوند می‌خواهم که آن را منشاء خیر قرار داده و به انتها برساند
و در بخشهای پایانی کتاب می‌گوید :
چون که کیلدیم خیر ایله اتمامینی منطق اسرار کیلدیم نامینی
ترجمه :

چون با خیر و خوشی کتاب را به اتمام رساندم
نامش را منطق اسرار گذاشتم

که بنابراین می‌توان گفت نام ترجمه «منطق اسرار» است. (خاتمه کلام در حسب حال، ص ۲۱۸) کتاب با دو بیت زیر به اتمام می‌رسد:

عون حق ایله کتاب اولدی تمام هجرتین بین کیرک بشینده والسلام
رحمت اتسین حق او مردین جانینا باکمایا بو بنده نین نقصانینا
ترجمه:

در تاریخ ۱۰۴۵ هـ

به یاری حق کتاب به آخر رسید، والسلام

رحمت حق بر جان مردی که

بر کاستی‌های این بنده چشم بریندد

به این ترتیب دانسته می‌شود ترجمه در همان سالی که آغاز شده به اتمام می‌رسد. این ترجمه را فردی به نام یوسف ابن علی در سال ۱۰۶۵ از روی نسخه محمد دده. از ساکنان مولوی‌خانه طرابلس شام، کتابت نموده است. در سال ۱۲۷۴ نیز فردی به نام محمدعلی وصفی با اساس قرار دادن نسخه مذکور با خط خوانای نسخ آن را کتابت نموده و در چاپخانه نجیب افندی با چاپ سنگی منتشر کرده است. برخی صفحات این ترجمه که دارای ۲۲۶ صفحه است همچون متن اصلی از بین رفته و بخشهای دیگر آن دچار به هم‌ریختگی شده است. مترجم از توضیح آن دسته از ابیات عطار که درکشان دشوار می‌نماید صرف‌نظر نموده و تنها به نقل شعر با همان کلمات اکتفا کرده است. بسیاری از ابیات به لحاظ معنا ترجمه شده است. اما اگر منظوم بودن ترجمه و استفاده از وزن شعری متن اصلی را در نظر داشته باشیم، این ترجمه را واقعاً باید ترجمه‌ای کاملاً موفق بدانیم.

هامر نخستین کسی است که منطق‌الطیر را به اروپاییان شناساند. متن کتاب در سال ۱۸۵۷ توسط M.garcin de tassy در پاریس چاپ شد. متأسفانه باید بگوییم که این متن سراسر مملو از اشتباه است. البته نسخه‌ای که اساس کار قرار داده شده نسخه کاملی بوده است. کتاب در سال ۱۸۶۳ توسط همان فرد به فرانسوی ترجمه شده است. بخشی از کتاب به قلم R.P.Masani به صورتی بسیار زیبا به انگلیسی ترجمه و در سال ۱۹۲۴ تحت عنوان *The Conference Of Birds* منتشر گردیده است. (Catalogue Of The Persian

* * *

نسخه‌های خطی متعددی از منطق‌الطیر در کتابخانه‌های استانبول و همچنین در اختیار مردم عادی وجود دارد. این کتاب در ایران و هندوستان نیز بارها به چاپ رسیده است. ما مخصوصاً نسخه متعلق به رائف یلکنجی را اساس کار خود قرار دادیم. این نسخه دارای برخی اغلاط املائی است و ظاهراً کاتب آن فارسی را خوب نمی‌دانسته است، اما نسخه‌ای که او مبنای کار خود قرار داده است نسخه خوبی است که رسم‌الخط خوانایی هم دارد. این نسخه خطی دارای ابعاد ۲۴ در ۱۵ است. جلد آن از پوست حیوان است؛ در حاشیه، خط‌کشی و در میانه شمسیه دارد. البته این جلد تخریب شده است. کتاب ۱۶۷ برگ دارد. جنس کاغذهای آن و نیز خط‌دار است. رسم‌الخط آن نسخی خواناست. ابعاد متن ۹ در ۱۵ است. بجز صفحه اول، در هر برگ ۱۵ سطر وجود دارد. در بخشهای ابتدایی، سرتیترها (تا آخر برگ ۱۱۹) طلایی و پس از آن با رنگ سرخ نوشته شده است. خلاصه داستانها در قسمت تیترها نوشته نشده است، و کاتب در این قسمت‌ها به نوشتن «حکایت» اکتفا کرده است. در صفحه ۱ آ دو مهر جداگانه از سلیمان قانونی به شکل طغری دیده می‌شود که چنین است: «سلیمان ابن سلیم شاه خان المظفر دائماً؛ سه مهر دیگر در این صفحه دیده می‌شود که دوتای آن مربوط به محمود و مصطفی شفیق است و مهر سوم خوانده نمی‌شود. این سه مهر مربوط به کسانی است که کتاب در تملک آنان بوده است. همچنین نوشته‌ای در سه سطر مربوط به یکی از صاحبان این نسخه وجود دارد که در کنار تاریخ و مطالب مربوط به تملک آن دارای امضایی است که خوانده نمی‌شود. او چنین نوشته است: «این کتاب که از آثار عتیقه است برای پسرانم افندیان صبحی و کمال. از آن محافظت کنید و آن را نه به کسی دهید و نه بفروشید. آوریل ۱۳۳۱، پدرتان.» مهرها را به آقای تحسین اوز، مدیر ارجمند موزه توپکاپی، نشان دادیم. تعلق هر دو مهر را به سلطان سلیمان قانونی تأیید کردند. ایشان همچنین این دو مهر را با تصویر مهرهایی که از کتابها و فرمانهای دیگر تهیه کرده‌اند

تطبیق دادند و گفتند: «این کتاب از کتابهای دربار بوده است و تا زمان مشروطیت در دربار نگهداری می شده است. بی تردید در آن ایام به صورت مزایده که بدترین شیوه در این قبیل موارد است به فروش رسیده و یا به شکل هدیه به کسی داده شده و به این ترتیب از دربار خارج گردیده است. اگر آن را وقف کتابخانه‌ای می کردند، صحیح و سالم می ماند و قطعاً مهر کتابخانه در صفحه‌ای که دارای مهرهای متعدد است دیده می شد.»

اغلاط این نسخه بسیار اندک است. برخی از ابیات موجود در نسخه چاپی M.garcin de tassy در این نسخه، و برخی از ابیات نسخه مورد نظر، در نسخه M.garcin de tassy دیده نمی شود. ما در کنار ابیاتی که در نسخه رائف یلکنجی موجود است، یک ستاره، و در کنار ابیاتی که فقط در نسخه M.garcin de tassy وجود دارد دو ستاره گذاشتیم. ما همچنین به دو نسخه که یکی از آنها در ۲۰ شعبان ۱۲۴۸ در بمبئی و دیگری در سال ۱۲۸۷ در لاهور به چاپ رسیده است مراجعه کرده ایم. این دو نسخه تقریباً مشابه یکدیگرند. در نسخه چاپ لاهور نعت سه خلیفه صدر اسلام را نمی توان در ابتدای کتاب دید؛ احتمالاً توسط فردی شیعه مذهب منتشر شده است. این نسخه‌ها غالباً از نسخه M.garcin de tassy پیروی کرده اند. داستانها و تفاوتهایی را که در متنهای پیش رویمان وجود دارد و نمی توان با ستاره آنها را مشخص کرد در بخش توضیحات آورده ایم. در همان بخش نکاتی را که فهمشان دشوار می نماید به اختصار توضیح داده ایم. همچنین ابیاتی را که در بخش توضیحات شرح کرده ایم با علامت ضربدر در متن مشخص نموده ایم. برای برخی ابیات دشوار، به نسخه‌های موجود در کتابخانه دانشگاه استانبول مراجعه کردیم. از جناب پروفیسور ریترو دوست ارجمندمان تارزی، مدیر مؤسسه شرق شناسی که در موارد سخت و دشوار ما را دائماً مساعدت و یاری می نمودند، بهره‌ها بردیم و با آنها بارها به مذاکره نشستیم. از آنها و جناب تحسین اوز، مدیر محترم موزه توپکاپی، صمیمانه تشکر می کنم. بله، ترجمه حاضر به این شکل پدید آمده است. با خاطرنشان نمودن بازبینی مجدد مقدمه و توضیحات برای چاپ سوم، سخن خود را به پایان می برم.

عبدالباقی گولپینارلی

پیشگفتار ترجمه دیوان حافظ

گزارش: توفیق ه. سبحانی

خواجه حافظ شیرازی می‌زیست، به دلیل قدرت تفکر، ویژگی دیدگاه و مخصوصاً طرز بیان رندانه، یکی از پراحساس‌ترین شاعران مشرق‌زمین بود که شهرت او با گذشت زمان در شرق و غرب گسترده‌تر شده است. متأسفانه باید این نکته را یادآور شد که همانند بسیاری از بزرگان که در خاورزمین بالیده‌اند، زندگانی حافظ هم در پرده ابهام پوشیده مانده است. قدیم‌ترین مأخذ درباره ترجمه احوال او، پیشگفتار دوست او، محمد گل‌اندام، است که پس از وفات وی اشعارش را گردآوری کرده و به صورت دیوان درآورده و بر آن دیوان مقدمه‌ای نوشته است. محمدگل‌اندام اشعار حافظ را می‌ستاید، و می‌گوید که او مقبول اهل ظاهر و باطن، عوام و خواص بود، در اشعار او هرکس متناسب با دریافت خود معنایی می‌یابد، عالم باشد یا عامی... همه او را می‌پسندند. غزلیات او در اندک زمانی در خراسان، ترکستان، هندوستان، عراقین و آذربایجان رایج شد. مجالس سماع صوفیان بی‌غزل شورانگیز او گرم نمی‌شد و مجلس می‌پرستان بی‌تُقل سخن ذوق‌آمیز او رونق نمی‌یافت. درباره حافظ جز این اطلاعی در دست نیست که به واسطه محافظت تدریس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشف و مفتاح و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب نتوانست

اشعار خود را به صورت دیوان گرد آورد و سرانجام در ۷۹۱ هجری^۶ وفات یافت. نه از خاندان او بحثی در میان است و نه از زندگی خصوصی وی. حتی سال وفات او تردیدآمیز است. زیرا در برخی از دیوانهایی که همین پیشگفتار را دارند تاریخ وفات در عبارتی عربی آمده است: «در تاریخ شهر سنه احدی و تسعین و سبعمائه هجری»، در بعضی دیگر با عدد به شیوه «در تاریخ سنه ۷۹۱ هجری» قید شده، سال وفات او را

۷۹۱ ه تصریح می‌کنند، اما بعد از آن یک قطعه سه‌بیتی می‌آورند که گل اندام در آن قطعه عیناً می‌گوید:

به سال با و صاد و ذال ابجد ز روز هجرت میمون احمدبه سوی جنت اعلی روان شد فرید عهد
شمس‌الدین محمدبه خاک پاک او چون برگذشتم نگه کردم صفا و نور مرقد

و بدین‌سان می‌گوید که حافظ در سال ۷۹۲ ه وفات یافته است. در بعضی نسخه‌ها بیرون از این پیشگفتار در پایان دیوان (مثلاً چاپ ۱۳۱۵ تبریز) در بعضی موارد در قاب نسخ خطی، قطعه‌ای نقل کرده‌اند که بر سنگ قبر او حک شده است:

چراغ اهل معنی خواجه حافظ که شمعی بود از نور تجلی‌چو در خاک مصلی ساخت منزل بجو تاریخش
از «خاک مصلی» که این عبارت ترکیبی هم سال ۷۹۱ ه را نشان می‌دهد. نام شاعر این قطعه را نمی‌دانیم. به نظر ما این اختلاف دو دلیل دارد:

۱. گل اندام، در پیشگفتار، تاریخ وفات را به عدد نوشته است، به هر دلیل که باشد، رقم دو یک قرائت شده و به همان ترتیب هم استنساخ شده است. بعدها در بعضی نسخ به عبارت عربی یاد شده و تاریخ ۷۹۱ ه پدید آمده است. اگر این احتمال پذیرفته شود، معلوم می‌شود که قطعه دوم به دوره متأخر منسوب است و ترکیب «خاک مصلی» به ظن آنکه حافظ در ۷۹۱ ه وفات کرده است، سروده شده است. احتمال دارد که این ترکیب یک رقم کمتر داشته باشد (خزانه عامره). در اینکه قطعه بر سنگ مزار حافظ حک شده است، دلیل نقصان آن نمی‌شود. اساساً قبر حافظ در ۸۸۵/ ۱۴۸۰- ۱۴۸۱م ساخته شده است.

۶. در نسخه مرحوم قزوینی: «اثنی و تسعین و سبعمائه» آمده است (صفحه قح). - مترجم.

۲. حافظ در سال ۷۹۱ هـ وفات یافته است و مصراع گل اندام «به سال با و صاد و ذال ابجد» سال ۷۹۱ هـ را نشان می‌داد. یعنی «به سال الف و صاد و ذال ابجد» بوده، به این تقدیر مصراع دوم هم صحیح است. اما در نوشته‌های کهن، تقریباً غیرممکن است که کلمه «الف»، «با» خوانده شود. از این جهت به نظر ما احتمال نخستین هم قوی‌تر است. میخانه و مآخذ متأخر نظیر مجمع‌الفصحا، ریاض‌العارفین و آتشکده پذیرفته‌اند که وفات حافظ در سال ۷۹۱ هـ بوده است. مجالس‌العشاق، حبیب‌السیر، نفحات، آثارالعجم و نوشته‌اند که حافظ در ۷۹۲ هـ وفات کرده است. مؤلف هفت اقلیم با آنکه می‌نویسد در ۷۹۲ هـ درگذشته است، ترکیب «خاک مصلی» را هم که سال ۷۹۱ هـ را نشان می‌دهد به عنوان سال وفات قید می‌کند. دولت‌شاه می‌نویسد که تیمور لنگ پس از آنکه در ۷۹۵ هـ شیراز را به تصرف درآورد، با حافظ دیدار کرد و در عین حال وفات حافظ را در ۷۹۴ هـ قید کرده است.

ملاحظه می‌شود که سال وفات حافظ بین ۷۹۱ تا ۷۹۴ هـ حتی ۷۹۵ هـ در نوسان است. اما تکیه عمده بر دو سال ۷۹۱ و ۷۹۲ هـ است و چنانکه در بالا هم اشاره کردیم، به نظر ما تاریخ ۷۹۲ هـ که در قطعه گل اندام آمده است، صحیح‌تر است.

* * *

اطلاعات ما درباره زندگانی حافظ به حدی اندک است که تقریباً می‌توان گفت هیچ است. این اطلاعات ماهیت منقبت‌آمیز هم عرضه می‌کند. مطابق تذکره میخانه، که در اولین سالهای سده دهم هجری (هفدهم میلادی) تألیف شده، پدر حافظ، شخصی به نام بهاء‌الدین، از روستائیان اصفهان بود. در عصر اتابکان به شیراز آمد و در آن شهر به داد و ستد مشغول شد. مادرش از مردم کازرون، از توابع شیراز، بود. حافظ کوچک‌ترین فرزند از سه فرزند خانواده بود. این برادران پس از فوت پدر از هم جدا شدند. حافظ که به همراه مادرش در شیراز مانده بود، با تنگی معیشت مواجه شد. برای کسب معاش با عرق جبین به خمیرگیری پرداخت. هرگاه فرصتی به دست می‌آورد در مکتب جوار منزل به کسب دانش مشغول می‌شد. شمس‌الدین محمد که از این طریق قرآن را حفظ کرده و «حافظ» شده بود، در عین حال به سبب معاشرت با همسایه شاعر خود، که در آن نزدیکی دکانی داشت، سرودن شعر را هم آغاز کرد و مایه شوخی کسانی شد که به شعر

وقوف داشتند. مدتی بعد شبی در شیراز در آرامگاه عبدالله بن خفیف (۳۳۱ هـ / ۹۴۲-۹۴۳ م)، که به لقب «باباکوهی» معروف بود، به عبادت پرداخته بود، خوابش گرفت و حضرت علی (ع) به رؤیای او آمد. از غذاهای بهشتی به او اکرام کرد. و حافظ واقعاً شاعر شد و این رؤیا را در یکی از غزلهای خود ثبت کرد (غزل ۷۳، ص ۱۲۶ = غزل ۱۸۳ مرحوم قزوینی). مؤلف تذکره میخانه می نویسد که حافظ در شصت و پنج سالگی وفات یافته است و می افزاید اولین شاعر ساقی نامه پرداز هم حافظ بود.^۷

تردیدی نیست که این منقبت از روایات مردمی گرفته شده است که در وجود حافظ قداستی یافته و اشعار او را نوعی الهام تلقی کرده اند. مردم که حافظ را «ترجمان الاسرار» و «لسان الغیب» خوانده اند، با استناد به حضرت علی (ع) حکایت زیر را ساخته اند:

گویا حضرت علی (ع) روزی به کنار دجله رفت و قلمدان و کاغذ خواست. چون قلمدان و کاغذ حاضر شد، مطالبی روی چند قطعه کاغذ نوشت و در دجله انداخت و عارفی که از اولیاء الله است، برانگیخته خواهد شد و این کلمات که در این رقاع نوشته ام از زبان او جاری خواهد شد...» مؤلف قصص العلماء مخصوصاً این روایت رایج در زبان مردم را کاملاً جعلی و کذب می خواند. (بخش دوم ترجمه احوال خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۱۷۲ - ۱۷۵، چاپ اسلامی، ص ۳۷۶)

مجمع الفصحا، ریاض العارفین و آثار العجم می نویسند که حافظ فرزند شخصی عالم به نام شیخ کمال الدین از مردم قصبه ای به نام تویسرکان در شمال نهاوند بود و اجدادش صاحب علم بودند. به نظر آنان پدر حافظ در شیراز سکونت اختیار کرده، و حافظ در آن شهر در محضر شمس الدین عبدالله شیرازی (۷۷۲ هـ / ۱۳۷۰-۱۳۷۱ م) تعلیم دیده است. و به استناد خزانه عامره و مرآة الصفا داشت که به هندوستان رفت و در برهان پور وفات یافت. و در نزدیکی قلعه اسیر در جایی به خاک سپرده شد.

به نوشته تاریخ فرشته، محمود شاه بهمنی (۷۸۰-۷۹۹ هـ / ۱۳۷۳-۱۳۹۶ م)، از حکمرانان دکن، که از ارباب دانش حمایت می کرد، از حافظ خواست که به دکن برود. وزیر او، میر

۷. البتّه این نظر مؤلف تذکره میخانه است. - مترجم.

فضل الله اینجو، که از این دعوت خبردار شد، برای حافظ هزینه سفر فرستاد. حافظ مقداری از آن پول را صرف نیازهای خانواده کرد و با مقداری از آن قرضهای خود را پرداخت و با مقداری تدارک سفر دید و عازم سفر شد. در راه باقی مانده پول را به یکی از سفر می کردند، راضی شدند که خرج سفر خواجه را عهده دار شوند. حافظ تا هرمز به همراه آن دو رفت. دقیقاً لحظه ای که می خواست سوار کشتی شود، طوفانی به پا شد و او سخت ترسید. به شیراز بازگشت و استغنائی بی کران خود را در قالب غزلی رندانه سرود و به محمودشاه فرستاد (غزل ۱۸۵، صص ۱۸۶-۱۸۷ = غزل ۱۵۱ قزوینی). محمودشاه گفت: حال که او به قصد دیدار ما قدم در راه نهاده است، باید در حق او احسان کرد و حافظ را هزار دینار و برخی سوغات هند روانه کرد.

روایت می کنند که حافظ با سلطان غیاث الدین، حاکم بنگال، مکاتبه داشت و برای او غزلی سروده و روانه کرده است که در بیت مقطع نام او را یاد کرده و احترام خود را نسبت به وی ابراز داشته است. (غزل ۱۵۷ صص ۱۵۹ - ۱۶۰ = غزل ۲۲۵ قزوینی)

سلطان احمد، پسر شیخ اویس جلایری، از ایلخانان، حافظ را به بغداد دعوت کرد. حافظ نتوانست این دعوت را بپذیرد. غزلی ساخت و در آن غزل او را مدح گفت (صص ۴۸۴ - ۴۸۵ = غزل ۴۷۳ قزوینی). اما در غزلی عنوان می کند که در شیراز قدر او را نمی دانند، در صدد است که از این دیار به جای دیگر برود (ص ۳۲۲، بیت ۲۷۰۶ = غزل ۳۴۳، بیت ۷ قزوینی). اگر غزل دیگر او مد نظر قرار گیرد که می خواهد سفر بغداد در پیش گیرد (ص ۲۱۹، بیت ۱۸۴۳ = غزل ۱۹۰، بیت ۸ قزوینی) می توان حکم کرد که وی جلاً چنان قصدی داشته است.

* * *

حافظ مدتی کوتاه در زمان غازان خان تحت حمایت شیخ ابواسحاق، والی فارس، قرار گرفت. شاعر در غزلیات خود دوره درخشان فرمانروایی وی را که مستعجل بود، ستایش می کند. در قطعه دیگر هم شاه شیخ ابواسحاق و چهار تن دیگر را می ستاید که ملک فارس را آباد کردند (ص ۵۳۷ = ۳۶۳ قزوینی). مبارزالدین مظفر که در میخانه ها را بست، باده را ممنوع کرد و تا جایی که می توانست روزگار حافظ را سیاه کرد و سبب شد

که حافظ دست به دعا بردارد که میخانه‌ها باز شود و پسر او شاه شجاع، که خلق و خویی کاملاً متفاوت با پدر خود داشت، میخانه‌ها را گشود و کاری کرد که حافظ اشعار شادخوارانه بسراید، از پادشاهان معاصر حافظ بودند. حتی مطابق روایات، شاه شجاع به عماد فقیه (وفات: ۵۷۷۳ هـ / ۱۳۷۱-۱۳۷۲م) بیش از حافظ علاقه داشت و این شاعر را فراتر از حافظ می‌دید. روزی به حافظ گفت: «در اشعار تو وحدتی نیست، به هنگام بحث از شراب به عشق می‌پردازی، از آن به تصوّف اشاره می‌کنی.» حافظ پاسخ داد: «آری، چنین است. اما با این همه عیب و نقص اشعار من همه جای عالم را درنوردیده است و اشعار دیگر شاعران از دروازه شیراز فراتر نرفته است.» شاه شجاع از این سخن حافظ سخت خشمگین شد و انگشت بر شعر زیر از حافظ نهاد و او را تهمت کفر زد:

گر مسلمانی ازین است که حافظ دارد وای اگر از پس امروز بود فردایی
(ص ۴۳۴، بیت ۳۶۵۴ = غزل ۴۹۰، بیت ۱۰ قزوینی)

حافظ در تنگنا قرار گرفت. در آن اوان زین الدّین ابوبکر تایبادی، که عازم حجاز بود، در شیراز بود. گفت: نقل کفر کفر نیست. مقلّم بر این بیت، بیتی مناسب از قول کسی علاوه کن و این سخن را از قول او نقل کن. حافظ بیت زیر را افزود و گریبان خود را از خطر رهانید:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت بر در میکده‌یی با دف و نی ترسایی
(همان، همان صفحه، بیت ۳۶۵۳ = همان غزل، بیت ۹ قزوینی)

گویا عماد فقیه گریه خود را نماز خواندن آموخته بود و شاه شجاع این کار را بر کرامت وی حمل می‌کرد. حافظ این عمل را نوعی شیطنت می‌دانست. به این مناسبت در غزلی بیت زیر را سروده است:

ای کبک خوش خرام کجا می‌روی به ناز غرّه مشو که گریه عابد نماز کرد
(حیب‌السیر، ج ۳، صص ۳۱۵-۳۱۶)

حافظ پس از مرگ شاه شجاع در ۷۸۶ هجری (۱۳۸۴م) تا ۷۸۹ هـ (۱۳۸۷م) دوران سلطنت زین‌العابدین، پسر شاه شجاع، را هم درک کرده این را هم به چشم دید که منصور او را از سلطنت خلع کرد و میل در چشمان وی کشید و نابینایش کرد. حافظ

سلطنت شاه منصور را هم در غزلی می‌ستاید (صص ۲۳۶ - ۲۳۷ = غزل ۳۴۷ قزوینی). بجز اینان در اشعار حافظ از حاکمان یزد و هرمز، حاجی قوام، قوام‌الدین حسن، خواجه جلال‌الدین و شاه نصرت‌الدین یحیی نام برده شده است. دولتشاه می‌نویسد که حافظ در شیراز با تیمور لنگ ملاقات کرده است. تیمور یکی از مصراعهای شعر حافظ یعنی مصراع «به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را» (ص ۸ = غزل ۳، بیت ۱ قزوینی) را خواند و گفت: سمرقند و بخارا دو شهر عظیم اسلامی است، چگونه تو آن دو را به خال هندوی یار می‌بخشی؟ حافظ با اشاره به لباسهای مندرس و وضع آشفته خود گفت: «ای سلطان عالم از آن بخشندگی است که به این روز افتاده‌ام.» اگرچه دولتشاه تاریخ این دیدار را سال ۷۹۵ هجری قمری قید کرده است، اما چون مسلم است که حافظ در ۷۹۲ هجری قمری وفات یافته، تیمور هم در ۷۸۹ هجری قمری (۱۳۸۷ م) اندکی پیش از خلع سلطان زین‌العابدین وارد شیراز شده است، اگر ملاقاتی صورت گرفته باشد باید در سال ۷۸۹ هجری قمری رخ داده باشد. اما این احتمال قوی‌تر است که روایت این ملاقات از بیت مشهور حافظ پدید آمده است. حتی در میان مردم این روایت شایع است که حافظ پاسخ داد: من «سمرقند و بخارا» نگفتم، بلکه «سه من قند و دو خرما را» گفتم. به نوشته فردی که سبب شد حافظ با تیمور ملاقات کند یکی از کسان تیمور به نام زین‌العابدین رکن‌آبادی بوده است.

* * *

بعضی رویدادهای خصوصی زندگانی حافظ را فقط می‌توانیم از غزلیات او - طبعاً به صورتی مبهم - استنباط کنیم. حافظ شیراز، آب رکناباد و گلگشت مصلی را از جان دوست دارد. این علاقه خود را در اشعارش ابراز می‌کند (غزل ۸، ص ۸۰۹ = غزل ۳ قزوینی؛ غزل ۱۶۷، ص ۱۶۹، بیت ۶۷ = غزل ۱۰۱، بیت ۹ قزوینی). سودی، که مناقب مربوط به حافظ را دقیقاً بررسی کرده و دیوان او را حقیقتاً بسیار دقیق مورد تحقیق قرار داده، می‌نویسد که او شیراز را ترک نکرد، تنها به یزد، که فاصله‌ای سه روزه با شیراز دارد، سفر کرد (ج ۱، ص ۴۴ و ۶۷). شاعر در یکی از غزلیات خود از عربی‌دانی خود سخن می‌گوید و ادعای دوست خود محمدگل‌اندام را تأیید می‌کند (غزل ۲۹، ص ۳۱ = غزل ۶۴ قزوینی). اساساً ابیات عربی که جای‌جای در دیوان او آمده، و ملمعات او که با

تأثیر از شعرای عرب سروده است، اطلاع عمیق او را در این زمینه نشان می‌دهد. از یک غزل او متوجه می‌شویم که او حافظ بوده یعنی قرآن را از حفظ داشته و حتی آن را با چهارده روایت قرائت می‌کرده است (غزل ۴۳، ص ۴۷، بیت ۳۸۷ = غزل ۹۴، بیت ۱۱ قزوینی). روابط او با معشوقه‌اش، رفتن معشوقه او و پیش آمدن هجران و اندوه عظیمی که از این مسئله بر روح حافظ چیره شده، باز در غزل‌های او بازتاب پیدا کرده است (مثلاً غزل ۱۳، صص ۱۴ - ۱۵ = غزل ۱۴ قزوینی؛ غزل ۳۳۰۲ صص ۳۰۱ - ۳۰۲ = غزل ۲۹۷ قزوینی). سودی می‌نویسد که دو غزل حافظ به سبب مرگ فرزند و همسرش سروده شده است (ج ۱، صص ۳۳۷ - ۳۳۹، غزل ۲۰۸ = غزل ۱۳۴ قزوینی؛ ج ۱، ص ۶۲۸، غزل ۱۳۲ = غزل ۲۱۶ قزوینی). فی‌الواقع گویی غزل دوم درباره همسرش بوده است. در میان قطعات او دو قطعه درباره مرگ کودکی سروده شده است (ص ۵۳۰، قطعه ۱۱ = ص ۳۷۰، قطعه دوم قزوینی؛ همان صفحه، قطعه ۱۳ = ص ۳۷۴، قطعه دوم قزوینی). اما مضمون این غزلیات می‌تواند به طور عام درباره هر معشوقی سروده شده باشد. در مورد قطعه‌ها هم همین نظر را می‌توان ابراز کرد. از این رو نمی‌توانیم در این باب نظری قاطع اظهار کنیم. اما این نکته مسلم است که دل حساس حافظ با مرگ دیگران جریحه‌دار داشته است که در ۷۷۵ (۱۳۷۳ - ۱۳۷۴م) وفات یافته است (ص ۵۲۹، قطعه ۲۰ = ص ۳۶۸، قطعه اول قزوینی). از یک غزل (غزل ۱۰۰، صص ۱۰۳ - ۱۰۴ = غزل ۹۹ قزوینی) و دو معمای او (ص ۵۵۲ - ۵۵۳، معمای ۱ و ۲ = ص ۴۷۹ رباعی سوم قدسی؛ نسخه مرحوم قزوینی این ابیات را ندارد) نشان می‌دهند که او به دو جوان به نامهای احمد و فرخ علاقه‌مند بوده است. اساساً در غزلیات او نظیر همه شاعران مشرق‌زمین نوعی عشق یونانی به چشم می‌خورد. حافظ نظیر شاعران کهن غنایی یونان و اولین شاعران ایرانی، ساز می‌زده است و این نکته را هم از اشعار او درمی‌یابیم. سودی به استناد یکی از ابیات غزلی از وی، استدلال می‌کند که حافظ صدای بسیار خوشی داشته است. (غزل ۳۲۲، بیت ۲۶۹۵ = غزل ۳۴۲، بیت ۲ قزوینی)

حافظ از قدرت شاعری خود کاملاً مطمئن است. می‌گوید:

استاد سخن سعدی است پیش همه کس اما دارد سخن حافظ طرز سخن خواجه (این بیت در نسخه مورد استناد ما نیامده است). می‌گوید که غزل‌های عراقی را می‌خواند و به طور مبالغه‌آمیز سلمان را می‌ستاید (قطعات مشکوک، ص ۶۳۲، قطعه ۹ = حافظ قدسی، ص ۴۷۲، قطعه اول). اما حقاً ادعا می‌کند که اشعار او حلاوتی دیگر دارد، اشعارش عراق و فارس را به تصرف درآورده، نوبت تصرف بغداد و تبریز است حتی به سرزمین‌های مصر و چین و روم هم رسیده است (ص ۴۸۸، بیت ۴۱۲۸ = غزل ۴۲۹، بیت ۱۲ قزوینی) و مدّعی است که در شعر بر نظامی سبقت می‌گیرد. (ص ۴۹۲، بیت ۴۱۵۶ = غزل ۴۶۹، بیت ۱۰)

* * *

حافظ نیز مانند انوری، ظهیر، سلمان و دیگر شاعران بزرگ به عادی‌ترین وسایل برای کسب صله قصایدی سروده است. در قبال غزلیات وی که مجموعه‌ای بزرگ تشکیل می‌دهند، حافظ بیش از چند قصیده ندارد. در غزلیاتش گاهی برای خالی نبودن عریضه پادشاهان و بزرگان را، که در سطور بالا از آنان یاد کردیم، مدح می‌کند. او همه ویژگی‌های روحی خود را در غزل‌های خود بیان می‌کند. مرحوم براون نظریات میس گرتروود لوتیان بل^۱ را که بسیار ماهرانه دیوان حافظ را ترجمه کرده است، در مقایسه حافظ و دانته تقریباً به این صورت بیان کرده است: «درباره حافظ، عرصه زمان تاریخ معاصر او کوچک‌تر از آن است که حاوی و شامل افکار بلند وی تواند شد. چه آن شهری که سراسر عمر در آنجا زندگی کرد و آن را به همان اندازه که دانته فلورانس را عزیز می‌شمرد، دوست می‌داشت، پنج یا شش بار به بلیه محاصره و آفت جنگ دچار گردید و بارها از دستی به دستی دیگر انتقال یافت. یک بار لشکرکشی فاتح آن را با خون سیراب کرد، دیگری آن را طعمه آتش غارت و یغما ساخت و دیگر بار پادشاهی متعصب و ریاکار مردمان ظریف خوش‌مشرّب آن دیار طرب‌انگیز را مقهور احکام سخت و زهد خشک و ریاکاری خود قرار داد. حافظ می‌دید

^۱ Miss Gertrude Lowthian Bell .

که چگونه ستاره بخت سلاطین و ملوک یکی بعد از دیگری طلوع کرده به اوج عزت می‌رسد و سپس در حضيض ذلت فرومی‌افتد و مانند دانه‌های برف در آفتاب تموز محو و نابود می‌شود. پیوسته حوادث فرح‌انگیز از پس اتفاقات حزن‌آور روی می‌داد، سقوط سلطنتها و وقوع رزمها، در برابر دیده شاعر پیاپی جلوه‌گر می‌شد. لیکن از همه این وقایع در اشعار او کمتر انعکاسی دیده می‌شود. تنها گاهی اشارتی اتفاقی به پاره‌ای حوادث سیاسی زمان مورد توجه مفسران دیوان او واقع شده یا بیتی چند در مدح پادشاهی یا امیری اتفاقاً از نظر خواننده می‌گذرد. نه ذکری از فتح پادشاهی است، نه تحسینی از شجاعت امیری، همان‌قدر که یک تن شاعر عزیزالنفوس را سزاست همین اندازه را بر قلم خود روا داشته و از این بیش سخنی نگفته است.

بعضی به خوبی درک کرده‌اند که همان بی‌اعتنایی حافظ است که فلسفه او را مرتبه‌ای چنان ارجمند داده که دانتته فاقد آن است. شاعر ایتالیایی در حدود فلسفه خود متحجر و جامد بود و نظریه او در باب جهان همان نظریه عمومی عصر و زمان اوست و آنچه در نظر وی حقیقت واقع جلوه‌گر شده است، نزد بسیاری از اهل زمان ما شبیحی زشت و ناپسند بیش نیست. ولی دورنمایی که حافظ طراح کرده منظری دلگشا تر است که زمینه مقدم آن چندان واضح و روشن نیست، گویی نیروی خرد او چنان به شدت نظر و حدت بصر موصوف بوده که در جهان پهن‌اور خیال حتی به منزلگاه آیندگان نفوذ کرده است...»^۹

درواقع بازتاب آن عصر پراضطراب در غزلیات حافظ تنها شبیه سایه‌روشن‌هایی کم‌رنگ که با قلم‌مو ترسیم شده باشد، به چشم می‌خورد. اما گهگاه آن دوران پرآشوب در قالب یک غزل با بیانی پرمغز و اندوه‌بارترین زبان و موشکافانه‌ترین وجه نقل شده است. (مثلاً غزل ۴۸۰ = غزل ۴۷۷ قزوینی؛ و غزل ۴۸۲ = غزل ۴۷۰ قزوینی)

پیش از حافظ در غزل پیوسته عشق را ترنم می‌کردند. خواجو تصوف و حکمت را با غزل درآمیخت. سلمان هم با فنّ زیبایی‌شناسی خود را نشان داد. حافظ مزایای همه این استادان را در وجود خویش جمع کرده بود. غزلهای او - ولو به صورت مبهم - که به سبب فنّی ممکن نیست که طور دیگری باشد، ویژگیها و حوادث زمان خود را به طور

۹. این بخش با تغییر اندک و تبدیل «جرترو» به «گرترو» از تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ترجمه ۳۸۹ - ۳۹۰ نقل شده است. مرحومعلی‌اصغر حکمت، صص ۳۸۹ - ۳۹۰ نقل شده است.

فوق‌العاده به ما ابلاغ می‌کند؛ به ویژه با آن بیان رندانه که می‌توان گفت تقریباً منحصر به اوست. در اشعار خود از شراب و میخانه بسیار زیاد بحث به میان می‌آورد، تا بدان حدّ که چون خیّام انسان را به ستوه می‌آورد. برخی، به مقتضای مقام، شراب را عشق، نشئه و نماد وحدت تلقّی می‌کنند، برخی میخانه را جهان، خانقاه یا دل می‌دانند، بگذارید که است که کهنه و خالص است و حافظ این شراب را چون تسنیم و سلسبیل نوش می‌کند. در شعر حافظ تنها مدح شراب نیست، ستایش «سبزک» هم آمده است (ص ۵۳۲، قطعه ۲۶ = ص ۳۶۸ قزوینی). احتمالاً شاعر در آن ایامی که شراب ممنوع بوده به این «هوش‌ربا» روی می‌آورده است. دنباله‌روی در اعتیاد به باده نقش عمده‌ای دارد. در مشرق‌زمین هر آن کس که در هوای رندی باشد، هر حکیم که در دام رندی بیفتد، بی‌تردید از الگوهای پیش از خود تقلید می‌کند؛ اما عامل در این علاقه، تنها همین نیست. کسی که در میان انسانهایی گیر کند که از هنر و معرفت چیزی نمی‌دانند، کسی که به هیچ وجه نتواند خود را اقناع کند، مخصوصاً شاعری اندیشمند چون حافظ که در روزگاری بسیار پراشتهاب زندگی کند، تردید نیست خواهد کوشید که همه آلام خود را درون قدحی ذوب کند و صراحی می‌تاب و سفینه غزل را انیس و مونس خود سازد و صدر مجلس عشرت را عالی‌ترین و امن‌ترین جایگاه ببیند و خلاصه خود را در استغنای مستانه درپیچد.

* * *

حتّی کسانی که حافظ را صوفی متعصّب تلقّی می‌کنند، نمی‌توانند درباره طریقت و مرشد او اطلاعات قاطع به دست دهند. در تذکرها نوشته‌اند که او از محضر علمای صوفی چون شمس‌الدین عبدالله شیرازی (۷۷۳ ه / ۱۳۷۱-۱۳۷۲ م) و سید شریف جرجانی (۵۱۶ ه / ۱۴۱۳-۱۴۱۴ م) بهره‌مند شده، و با مشایخی نظیر سید شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۲ ه / ۱۴۳۱-۱۴۳۲ م) و باباکمال خجندی (۷۹۲ ه / ۱۴۸۶-۱۴۸۷ م) دیدار کرده است. از میان آنان در قبال شاه نعمت‌الله ولی که غزلی به مطلع زیر ساخته :

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم هر درد را به گوشه چشمی دوا کنیمغزلی ساخته و از او طلب همت کرده است (غزل ۱۲۲، صص ۱۲۴ - ۱۲۶ = غزل ۱۹۶ قزوینی). در غزلی دیگر با احترام از ابوالوفا یاد کرده است (غزل ۱۰۳، صص ۱۰۵ - ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۱-۱۱۴۲ م) که با القاب پیر جام، شیخ جام و شیخ الاسلام یاد می‌شد، اظهار احترامی می‌کند. (غزل ۳، صص ۳ - ۴، بیت ۴ = غزل ۷، بیت ۸ قزوینی)

طبعاً ابراز احترام به صوفی اخیر غیابی است. نمی‌دانیم که به یکی از آن دیگران انتساب جسته است؟ حافظ که می‌گوید راه حقیقت را بی‌همرهی خضر نمی‌توان پیمود و حال و هوای تصوف بر اندیشه او حاکم است، غیرممکن است که به یکی از مشایخ روزگار خود انتساب نجسته باشد.

سودی در شرح بیت :

غلام همت دژدی کشان یک رنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه‌اند (بیت ۱۰۷۶ = غزل ۲۰۱، بیت ۷ قزوینی) در غزلی به مطلع :

شراب بی‌غش و ساقی خوش دو دام رهند که زیرکان جهان از کمندشان نرهند (غزل ۱۲۵، صص ۱۲۸ = غزل ۲۰۱ قزوینی)

می‌نویسد که حافظ مرید محمود عطار بوده، منظور او از «گروه ازرق‌پوش»، شیخ حسن ازرق‌پوش است که خود و مریدان وی معارض حافظ بودند. (ج ۱، صص ۴۰۳) در غزل :

روشنی طلعت تو ماه ندارد پیش تو گل رونق گیاه ندارد (غزل ۱۸۲، صص ۱۸۳ - ۱۸۴ = غزل ۱۲۷ قزوینی) در شرح بیت :

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه نداردافزوده است که در اینجا هم منظور از شیخ بدون خانقاه، محمود عطار است که خانقاه نداشته و با عطاری یعنی فروش عطر گل سرخ و دیگر مواد خوشبو امرار معاش می‌کرده است. (ج ۱، صص ۴۷۶)

در غزلی به مطلع :

سالها دفتر ما در گرو صهبا بود رونق میکده از درس و دعای ما بود (غزل ۱۳۰، صص ۱۸۶ - ۱۸۷ = غزل ۲۰۳ قزوینی)

در شرح بیت :

پیر گل‌رنگ من اندر حق ازرق‌پوشان رخصت خبث نداد ار نه حکایتها بود (بیت ۱۱۸۶ = بیت ۸ قزوینی)

می‌نویسد: در مناقب خواجه نوشته‌اند که «نسبت خرقة خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی به پیر ارشاد و بیعت او به شیخ محمود عطار شیرازی است که مشهور است به پیر گل‌رنگ و او مرید شیخ عبدالسلام است و او مرید شیخ فخرالدین احمد ولد شیخ روزبهان بقلی و او خرقة از پدر خود شیخ شطّاح دارد، والله اعلم.» (ج ۱، ص ۴۸۰). دریغ که سودی ننوشته است که این مطالب را از کدام کتاب مناقب برداشته، کتاب به چه کسی تعلق داشته و در چه زمانی تألیف شده است، در این باب هیچ مطلبی نگفته است. سودی در سال ۱۰۰۰هـ (۱۵۹۱ - ۱۵۹۲م) وفات یافته است. در نجف اقامت کرده، از محضر بسیاری از علما بهره‌مند شده است (ج ۱، صص ۵۵۵ - ۵۵۶)، بعضی ابیات را بسیار دقیق‌تر از فارسی‌زبانان تحلیل کرده است (ج ۱، صص ۶۵۴ - ۶۵۵). در میان غزلیات، آنهایی را که از حافظ نبوده‌اند، با نظری صائب یافته، حتی گویندگان آنها را معین کرده است. همانند دیگر شارحان به تأویل نپرداخته، بررسی جدی انجام داده است. اگر همه این نکته‌های مثبت مد نظر قرار گیرد و توجه شود که این کتاب مناقب، طبعاً پیش از زمان وی نوشته شده و متن آن به زبان فارسی بوده، درباره قدمت روایت و حتی صحّت آن می‌توان نظری ابراز داشت. به نظر ما هیچ دلیلی موجود نیست که نتوان این روایت را باور کرد. سودی نمایند که می‌گوید حافظ از خلوتیه بوده، روشن می‌کند که مرشد او پیر گل‌رنگ هم خلوتی بوده است (ج ۲، ص ۴۲۴، غزل ۴۰۸، صص ۴۰۵ - ۴۰۶ = غزل ۳۸۲ قزوینی). حافظ در بسیاری از اشعار خود قلندران و قلندریه را می‌ستاید. احتمالاً پیر گل‌رنگ که خانقاه ندارد یک شیخ قلندری است و یا قلندریه را پذیرفته است. اساساً دشوار است حکم شود که سودی که قید کرده است این شخص از خلوتیه بوده، منسوب به پیر ابراهیم زاهد گیلانی (۷۰۵/ ۱۳۰۵-۱۳۰۶م) بوده است، یا

عمر خلوتی (۸۰۰ هـ / ۱۳۹۷-۱۳۹۸م) که خلوتیه را به صورت طریقت درآورد و یا خلوت را به عنوان اساس سلوک پذیرفت و «پیر» شناخته شد. پیش از تأسیس این طریقت به وسیله عمر خلوتی، صوفیانی بودند که خلوت را اساس سلوک قرار داده بودند. احتمالاً پیر گل‌رنگ هم یکی از آنان بود. با عنایت به شیوه بیان رندانه حافظ و آزاد بودن گهگاه او از همه قیود، او و مرشد او را نه وابسته به طریقتی چون خلوتیه که قیود و شروطی بسیار چون خلوت، اسما، ذکر و تاج دارد، بلکه به قلندریه نزدیک‌تر می‌بینیم که حافظ دوستشان دارد و آنان را می‌ستاید.

اما باید این نکته را علاوه کنیم که ما حافظ را صوفی‌ای نمی‌بینیم که کاملاً وابسته اساسهای تصوف باشد. او نه مانند حکیم سنایی، عطار صوفی پر جوش و خروش و نه مانند عبید زاکانی یک ملحد است...^{۱۰} به اقتضای حال از روزگار شکوه کرده، دردهای خود را بر زبان آورده، حتی لزوم آن را احساس کرده است که در این عالم خاکی که آدمی به دست نمی‌آید، باید از نو عالمی دیگر و آدمی دیگر آفرید (غزل ۴۵۲، ص ۴۸۲، بیت ۴۰۷۴ = غزل ۴۷۰، بیت ۷ قزوینی). حتی پیچ و تاب او با تردیدهای پرمغز (غزل ۳۳، صص ۳۶ - ۳۷، بیت ۲۹۵ و ۲۹۷ = غزل ۶۵، بیت ۲ و ۴ قزوینی)، تصمیم او بر اینکه تا نقد هست به نسیه نباید قانع بود (غزل ۳۴، ص ۳۷، بیت وسیله‌ای است اکثر اوقات برای آرام کردن خود، تشر زدن بر زاهدان و سر به سر گذاشتن با ریاکاری آنان، و پناه بردن به استغنا رندانه‌ای که از دل برخاسته پدید آمده است. شاعر که توصیه می‌کند در موسم بهار دفتر اشعار بخواه و راه صحرا درپیش بگیر، این موسم وقت نشستن در مدرسه و بحث کشف و کشف^{۱۱} نیست (غزل ۲۶، ص ۲۸، بیت ۲۳۱ = غزل ۴۴، بیت ۲ قزوینی)، به صوفی هم سفارش می‌کند که گلی بچیند و خرقة خود را به خار ببخشد و زهد خشک خود را بر می خوشگوار بدهد، بحثهای صوفیانه را

^{۱۰} . تعبیری است که مرحوم مؤلف به کار برده، به احتمال زیاد سهوالقلم است. - مترجم.

^{۱۱} . نام این کتاب در کشف‌الظنون فقط به لفظ «الکشف» مذکور شده نه کشف کشف، به هر حال الکشف عن مشکلات الکشاف شرحی یا «حاشیه‌ای بوده است بر کشف معروف زمخشری، تألیف سراج‌الدین عمر بن عبدالرحمن فارسی قزوینی، متوفی در ۷۴۵ هـ از معاصران دوران جوانی حافظ» (یادداشت مرحوم قزویندر زیرنویس صفحه ۳۹۷).

به نوای چنگ و تسییح و طیلسان را به می و ساقی نثار کند (غزل ۲۷۹، ص ۲۷۷، بیت ۲۳۳۶-۲۳۳۵ = غزل ۲۷۹، ابیات ۱ و ۲ قزوینی). آماده است که مباحث صوفیانه را به بازار خرافات ببرد و خرقة بسطامی را با باده عوض کند (غزل ۳۷۴، ص ۳۷۱، بیت ۳۱۱۳ = غزل ۳۷۳، بیت ۱ قزوینی). چون قدح لاله پر از می شد، حافظ که از جان دوستدار حیات و لذت است، بی‌درنگ به ساقی می‌گوید: «ساقی بیا، تا کی باید به طامات مشغول شویم و تا چند باید به خرافات پردازیم» (غزل ۴۷۷، ص ۴۸۷، بیت ۴۱۱۷ = غزل ۴۲۹، بیت ۱ قزوینی). پافشاری می‌کند که به جای تأمل در آفرینش و راز نهفته در آن و اندیشیدن در آغاز و انجام جهان، از مطرب و می باید سخن گفت زیرا هیچ‌کس تاکنون با دانایی این معما را نگشود و بعد از این هم نخواهد گشود (غزل ۸، ص ۹، بیت ۷۳ = غزل ۳، بیت ۸ قزوینی). در واقع حافظ را صوفی متعصب پنداشتن و حتی چنان‌که بعضی می‌گویند او را فردی انگاشتن و پذیرفتن که حقیقت را با زبان مجاز بیان می‌کند و در همه اشعار و به تأویل شراب و معشوق برخاستن بیش از حد ساده‌دلی است. چنان نیست که حافظ از تصوّف بحث نکرده باشد، اما تصوّف را هرگز با زبان مجاز بیان نکرده است، نظرهای خود را در این باب آشکار بر زبان آورده است. اما چقدر عجیب است، حافظ که صمیمی‌تر از آن است که به شیوه نهفته و پوشیده بیان میل کند و شراب و عیش نهان را کاری بی‌بنیاد می‌داند و بر زبان می‌آورد (غزل ۱۶۷، صص ۱۶۸ - ۱۶۹، بیت ۱۴۱۸ = غزل ۱۰۰، بیت ۱ قزوینی)، برخی به تعبیرات غریب افتاده و گفته‌اند که از «می دوساله» نمی‌دانم فلان چیز و از «محبوب چارده‌ساله» حضرت محمد(ص) را قصد کرده است. چارده‌ساله... یعنی چهار بار ده، یا چهار ده که چهل می‌شود... حضرت محمد(ص) در چهل سالگی به پیامبری مبعوث شده است و مقصود حافظ از «محبوب چارده‌ساله» همین بوده است! به ثقه الاسلام نوری (وفات: ۱۳۲۰ هـ / ۱۹۰۲ - ۱۹۰۳ م)، از مجتهدان دوره اخیر در ایران، این توضیح را عرضه کردند و نظر او را پرسیدند. ملّا نوری با نظری کاملاً صائب گفت: «می دوساله، شراب خالص کهنه، و محبوب چارده‌ساله هم محبوب چارده‌ساله است، حافظ چیزی جز این را بیان نکرده است (قصص‌العلماء، بخش دوم، ص ۱۷۵). در زمان سلطان سلیمان قانونی، شیخ الاسلام ابوالسعود در یکی از فتاوی خود نوشته است: «در مقالات (یعنی مقولات = اشعار)

حافظ، اکثر حکم ذائقه و نکت فائده غیبی حقا واقع شده است. اما در تضاعیف آن خرافات بیرون از شریعت شریفه آمده است. مذاق صحیح آن است بیتی را از بیت دیگر فرق گذارند، سم افعی را تریاق نافع نپندارند...» (کشف‌الظنون، ج ۱، بند ۷۸۴)

خلاصه، به نظر ما تصوف حافظ در مرحله دوم هم نیست. اساساً در آن عصر در حال و هوای صوفیانه بودن و به یکی از مشایخ بزرگ انتساب جستن رایج بود و طبیعی است که حافظ هم نتوانسته است خود را از این اصل رایج و این عادت شایع رها کند. تصوف هم که نهایتاً رهاسازی انسان از قیود گوناگون را به عهده گرفته است، نتوانسته است روح آزاده او را مقید کند. طرح پرطول و تفصیل درباره مذهب حافظ را که دارای چنین مشربتی است، غیر ضروری می‌دانیم. او به هنگام سرودن بیت زیر:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است (غزل ۲۱، ص ۲۲، بیت ۱۷۹ = غزل ۳۷، بیت ۲ قزوینی)

اندیشه آزاد و انسانی خود و آزادگی روح خود از هر بندی را بیان کرده است. رباعی زیر که شاه سنجان (رکن‌الدین محمود) درباره قطب‌الدین حیدر سروده است:

رندی دیدم نشسته بر خشک زمین نی کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دینی حق، نه حقیقت نه طریقت نه یقین اندر دو جهان که را بُود زهره این

(حبیب‌السیر، جزء سوم از مجلد دوم، ص ۷۶)

به گمانم درباره حافظ هم صدق می‌کند.

حافظ که از سعدی، ریاضی، نزاری، عضدالدین، شمس‌الدین محمود، عراقی، ظهیر فاریابی، جلال، افتخار دامغانی^{۱۲} و بسیاری دیگر از شاعران متأثر شده، اگرچه برای همه آنان به نظیره‌سازی برخاسته، اما در شیوه بیان به ویژه از خواجه و سلمان پیروی کرده و مضامین آنان را بر زبان آورده است. در اینجا اشاره خواهیم کرد خیام هم بر حافظ تأثیر عظیمی داشته است. هنگامی که حافظ از باده و قدح سخن می‌گوید، انسان پیوسته خیام را به خاطر می‌آورد و در بسیاری از ابیات او مضامین رباعیات خیام را می‌یابد. مسلم است که حافظ با رباعیات خیام بسیار مانوس بوده است. مرحوم پروفیسور براون در تاریخ

۱۲. معلوم نشد مقصود از شمس‌الدین محمود، جلال، عضدالدین و افتخار دامغانی که حافظ از آنان متأثر شده‌است، کدام شاعران‌اند.

ادبی ایران به نقل از شعرالعجم شبلی نعمانی که به زبان اردو نوشته است، نمونه‌های بسیار جاننداری آورده است که همانندی‌های موجود میان حافظ، خواجه و سلمان را نشان می‌دهد. سید عبدالرحیم خلخالی هم در پیشگفتار خود بر دیوان حافظ، اشعار مربوط به دیگر شاعران را که به دیوان حافظ راه پیدا کرده با مطلع اشعار شاعران پیش از حافظ یا معاصر با او را که از نظر وزن و قافیه شباهتهایی دارند، قید کرده است (کح - له). ما را بیش از اینان تأثیر حافظ بر ادبیات کلاسیک ترک جذب می‌کند، لذا به ویژه روی این نکته کمی درنگ خواهیم کرد :

تأثیر حافظ در ادبیات ترک بسیار پر دامنه و بسیار مداوم بوده است. به هنگام بررسی بسیاری از شاعران کلاسیک ادبیات ما، مطلقاً لازم است که آنان را با حافظ مقایسه کنیم. مخصوصاً در سده‌های چهارده و پانزده تأثر از حافظ تقریباً ماهیتی ترجمه‌گونه عرضه می‌کند. این مسئله در «شیخی» بسیار بارز است. نمونه‌هایی از دیوان شیخی را که بر سبیل اتفاق از نظر گذرانده‌ایم، نتایج آشکار آن را به ترتیب قید می‌کنیم :

حافظ :

جز آستان توام در جهان پناهی نیست سر مرا به جز این در حواله‌گاهی نیست... عنان کشیده رو ای پادشاه کشور
حسن که نیست بر سر راهی که دادخواهی نیستزمانه گر بزند آتشم به خرمن عمر بگو بسوز که بر من به
برگ کاهی نیستغلام نرگس جمّاش آن سهی سروم که از شراب غرورش به کس نگاهی نیست... (غزل ۲۴،
ص ۲۶، ابیات ۱، ۷، ۴، ۵ = غزل ۷۶، همان ابیات، قزوینی)
شیخی :

قپوندان ئوزگه بولونمادی چون پناه بکا اوش ایشیغون توزودور یینه سجده‌گاه بکانظر حقیره قیل ای پادشاه حسن و
جمال که رحمتک گونیدور سایه اله بکادین ایمدی دانه حسنک که عمر خرمنی دگل یقارسه جفاک اودی
برگ کاه بکا

فغان که نرگس مستی بو سرو لاله رخک ایچوب شراب غرور ایلمز نگاه بکا (۳۶)

حافظ :

خفته بر سنجاب شاهی نازنینی را چه غم گر ز خار و خاره سازد بستر و بالین غریبگفتم ای شام غریبان طره
شبرنگ تو در سحرگاهان حذر کن چون بنالد این غریب (غزل ۱۳، ص ۱۴ - ۱۵، ابیات ۳ و ۷ = غزل ۱۴، همان ابیات، قزوینی)

شیخی :

شاه گل رخ فرش دولته خبردار اولامی یاستانوب دوشندیغندن خاک ایله خارا غریبزلفنی شام غریبان گوردو
شیخی دولاشوب قالدی ییلاردیمدی بیرگون که مسکین یا غریب (ب ۳۸)

حافظ :

مژده ای دل که مسیحانفسی می آید که ز انفاس خوشش بوی کسی می آید... دوست را گر سر پرسیدن بیمار غم
است گو بران خوش که هنوزش نفسی می آیدخبر از بلبل این باغ می رسید که من نفسی می شنوم کز قفسی
می آیدکس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می آیدیار دارد سر آزدن حافظ یاران
شاهبازی به شکار مگسی می آید (غزل ۱۸۸، صص ۱۹۰ - ۱۹۱، ابیات ۱، ۷، ۸، ۵ و ۹ قزوینی ندارد، خانلری، غزل ۲۳۵)

شیخی :

ئولمه گوکل فراق ایله عیسی نفس گلور یانمه جگر فغان ایله فریادرس گلوراول عزت ایسی خواجه یه آیدون وقتدور
خسته قولون صورار که داخی نفس گلورجان بلبللی تفرج دیدار قیلماسه فردوس بوستانی گؤزیمه قفس گلوربیلیمز
کیمنه قافله دوستدان خبر که گه بودور قولاغیمه بانگ جرس گلور

ای شاهی قو بو پشه‌یی شهباز قیل شکار
سیمرخ همت اولانه عالم مگس گلور (۴۳آ)
حافظ :

هر نکته‌ای که گفتم در وصف آن شمائل هر کو شنید گفتا لله درّ قائلت تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
جانم بسوخت آخر در کسب این فضایل حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی میرسید امثال این
مسائل گفتم که کی ببخشی بر جان ناتوانم گفت آن زمان که نبود جان در میانه حائل... در عین گوشه‌گیری عشقم ز
ره بینداخت اکنون شدم چو مستان بر ابروی تو مائل... ای دوست دست حافظ تعویذ چشم زخم است آیا
بود که بینم در گردنت حمائل (غزل ۳۰۷، صص ۳۰۵ - ۳۶، ابیات ۱، ۲، ۴، ۳، ۶ و ۸ = غزل ۳۰۷، ابیات مختلف قزوینی با اختلاف)
شیخی :

پری صفات نه یوزدهر بو شکل و بو شمائل که اولور گورن کیشی نین البته عقلی زائلت تحصیل علم عشقی آسان
بیلردوک اول عمر آخر اولدی اولم از حاصل بو خوش فضائل عقدهنده صلاحلارینک مشکل حسابیه گلمز عقل
و قیاس الیه حل اولماز او مسائل دیدیم که جان سینکله بی پرده صحبت ایستر آیدور بو شرط ایله کم اولمایه جسم
حائل

باد صبا بویوندان سروه خبر یترمیش اول معتدل هوا یه جان ایله اولدی مسائللوحنیده سینه سنیک یوزدعوت
اوقویایدم هیکل یرینه بیرکز قیلسا قولون حمائلقولالِ مجلس شه شیخی سؤزوننی آیدور کیم قوپدی هر
طرفدن لکه ذر قائل (ب۶۳)
احمد پاشا^{۱۳} هم از حافظ بهره مند شده است. اینک چند نمونه :

حافظ :

بس غریب افتاده است که مور خطت گرد ماه گرچه نبود در نگارستان خط مشکین غریبای که در زنجیر زلفت
جای چندین آشناست خوش فتاد آن خال مشکین بر رخ نسرين غریب (غزل ۱۳، صص ۱۴ - ۱۵، ابیات ۶ و ۴ = غزل
۱۴، همان ابیات قزوینی با اختلاف)

احمد پاشا :

خط مشکین دوشسه حدنده نگارین تان دگل چون نگارستاندا اولماز خط عنبرسا غریب زلفی یوزنده غریب
اولمازمی یارک کیم اولور دامن گلده طراز سنبل رعنا غریب (ب۴۹)

*

حافظ :

گر چنین جلوه کند مغبچه باده فروش خاک روب در میخانه کنم مژگان را (غزل ۶، ص ۷، بیت ۳ = غزل ۹، بیت ۲
قزوینی)

۱۳ . احمد پاشا از شاعران دوره سلطان محمد فاتح و معلم آن سلطان بود. بی اختیار از شاعران ایران تقلید می کرد. بعضی^{۱۲}
اشعار او ترجمه از فارسی است. (قاموس الاعلام، شمس الدین سامی، ج ۱، ص ۷۹۵)

احمد پاشا :

بو قانلو یاشیم یولآرینه آبزن اولوب
کپریکلریم ایشیگینه جاروب اولاجقدر (آ۴۹)

حافظ :

روضه خلد برین خلوت درویشان است
مايه محتشمی خدمت درویشان است... (غزل ۲۳، ص ۲۵ = غزل ۴۹ قزوینی)

احمد پاشا :

جنتک قاپوسیدور خلوتی درویشانک
یر و گوک تاپوسیدور خدمت درویشانک (آ۷۰ب-۷۰)

*

حافظ :

منم که گوشه میخانه خانقاه من است
دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است... (غزل ۴۱، ص ۴۴ = غزل ۵۳ قزوینی)

احمد پاشا :

منم که میکده عشق خانقاه من است
رموز جام جم اسرار بزمگاه من است... (آ۱۱۰)

حافظ :

زبان خامه ندارد سر بیانِ فراق
وگرنه شرح دهم با تو داستان فراق... (غزل ۳۰۲، صص ۳۲۲-۳۲۳ = غزل ۲۹۷ قزوینی)

احمد پاشا :

زبان خامه جگر سوزد از بیان فراق
به دوستان چه نویسم ز داستان فراق (ب۱۱۰)

حافظ :

ای قباى پادشاهی راست بر بالای تو
زینت تاج و نگین از گوهر والای تو... (غزل ۴۱۲، صص ۳۰۱-۳۰۰ = غزل ۴۱۰ قزوینی)

احمد پاشا :

ای قبای ناز و عشوه راست بر بالای تو کز کلاه عافیت خاک ره سودای تو... (۱۱۱آ)

در دیوان فضولی هم همانندی با حافظ وجود دارد. اما این شباهت در فضولی، همان‌گونه که در شیخی و احمد پاشا دیدیم نیست که مضامین حافظ را به مقدار بسیار جزئی تغییر دهد یا به شیوه ترجمه مستقیم از دیوان حافظ باشد. ما این شباهتها را تواردهایی ناشی از وحدت احساس نام خواهیم داد. اگر فرضاً فضولی بعضی مضمونها هم از حافظ گرفته باشد، با یافته‌های خارق‌العاده خود به آنها صبغه خاص خود و ویژگی شعر خویش را داده و آنها را به نام خود ثبت کرده است. با توجه به آنکه زیر گنبد کبود کلام گفته نشده نمانده است، در این باب فضولی معذور است. اگر این عذر پذیرفته نشود، همان اعتراض بر شخص حافظ هم وارد است. زیرا که او هم مثلاً از خواجه و سلمان عیناً بر همان شیوه مضامینی اتخاذ کرده است.

در مورد شباهتهای موجود میان حافظ و فضولی چند نمونه قید می‌کنیم :

حافظ :

دو چشم شوخ تو بر هم زده خطا و حبش
به چین زلف تو ماچین و هند داده خراج (غزل ۹۸، ص ۱۰۰، بیت ۲ = غزل ۹۷، بیت ۲ قزوینی)

فضولی :

بیر پری زلفون دوتوپ حالندن آلان کام دل
دوت کی چین ملکنی دو تدون هنددن آلدون خراج (ص ۱۳۴)

*

حافظ :

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
کنایتی است که از روزگار هجران گفت (غزل ۱۰۸، ص ۶۸، بیت ۶۱ = غزل ۸۸، بیت ۲ قزوینی)

فضولی :

واعظ بیزه دون دوزخی وصف ایتدی فضولی
اول وصف سنک کلبه احزانک ایچوندور (ص ۱۴۳)

حافظ :

روزگاری است که سودای بتان دین من است
غم آن کار نشان دل غمگین من است (غزل ۱۱۳، صص ۶۷ - ۶۸ = غزل ۵۲ قزوینی)

فضولی :

سجده در هر کانه بیربت گورسم آیینیم بنم
خواه مؤمن خواه کافر دوت بودور دینیم بنم (ص ۱۷۷)

*

حافظ :

ره نبردیم به مقصود خود اندر شیرازخرم آن روز که حافظ ره بغداد کند (غزل ۲۱۷، ص ۲۱۹، بیت ۱۸۴۳ = غزل ۱۹۰، بیت ۸ قزوینی)

فضولی :

فضولی ایلدی آهنگ عیشخانه روم
مقیم محنت بغداد گوردوگون گوکلم (ص ۱۷۹)

* * *

«باقی» هم دیوان حافظ را بسیار مطالعه و تقدیر کرده است. غزلهای حافظ به مطلع‌های :

جز آستان توام در جهان پناهی نیست
سر مرا بجز این در حواله‌گاهی نیست

(غزل ۱۹، ص ۲۶ = غزل ۷۶ قزوینی)

تو را که هرچه مراد است در جهان داری
چه غم ز حال ضعیفان ناتوان داری

(غزل ۴۴۶، صص ۴۳۶ - ۴۳۷ = غزل ۴۴۵ قزوینی)

نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی

(غزل ۴۱۵، صص ۴۶۲ - ۴۶۳ = غزل ۴۵۶ قزوینی)

را به فارسی تخمیس کرده (آب ۳۰-آب ۳۱)، غزل وی به مطلع :

قصه عشق دگرگونه زبانی دارد آن نه سرّی است که تقریر او [بیانی دارد (ب ۳۱آ)

نظیره‌ای است که به غزل زیر از حافظ ساخته است :

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد (غزل ۱۸۱، صص ۱۸۲ - ۱۸۳ = غزل ۱۲۵

قزوینی)

احتمالا غزل فضولی به مطلع :

گلرخان سوی چمن عزم تماشا می‌کنند بلبل شوریده را سرمست و حیران می‌کنند (کذا)

(۳۲آ)

نظیره‌گویی است بر همان وزن و به قافیه دیگر بر غزل زیر از حافظ :

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند، آن کار دیگر می‌کنند (غزل ۱۱۱، صص ۱۱۳

- ۱۱۴ = غزل ۱۹۹ قزوینی)

* * *

«نفعی» هم با آن غرور به حق خود، با آنکه می‌گوید :

نفعی نه سؤز اداسنه عرفی و حافظک اما بنم سرآمد و ممتازدور سؤزوم (غزلیات، ص ۲۴)

اما در بیت زیر حق‌شناسی عظیمی از خود ابراز می‌کند :

بویله خوش طبعانه رندانه غزل می‌دردی اول صونماسا گر جام فیضی حافظ شیرازه دست (غزلیات، ص ۶)

* * *

«ندیم» در یکی از زیباترین غزل‌های خود به مطلع :
تا کمرگاهنه دک غمزه‌سی خواب‌آلوده تا گریباننه دک چشمی شراب‌آلوده
(ص ۱۷۷)

شیوه بیان، وزن و قافیه غزل زیر از حافظ را به مطلع :
دوش رفتم به در میکده خواب‌آلوده خرقة تر دامن و سجاده شراب‌آلوده (غزل ۴۲۳، صص ۴۲۱ - ۴۲۲ = غزل ۴۲۳ قزوینی)

به کار برده و شیفتگی خود را به حافظ نشان داده است. گذشته از آن، به مناسبت بیماری عزت‌علی پاشا غزل حافظ به مطلع زیر را به فارسی تسدیس کرده است (صص ۲۱۶ - ۲۱۷) :
تنت به ناز طبیبان نیازمند مباد وجود نازکت آزرده گزند مباد (غزل ۲۲۹، صص ۲۳۰ - ۲۳۱ = غزل ۱۰۶ قزوینی)
در غزل خود به مطلع :

گلبرگ را ز سنبل مشکین نقاب کن یعنی که رخ بپوش و جهان را خراب کن (غزل ۳۴۵، ص ۳۹۴)
نظیره‌ای به غزل زیر حافظ ساخته :
صبح است ساقیا قدحی پر شراب کن دور فلک درنگ ندارد شتاب کن (غزل ۴۰۵، ص ۴۰۳ = غزل ۳۹۶ قزوینی)
همچنین غزلی به فارسی با مطلع زیر نظیره‌ای بر حافظ است :
لعلت چو غنچه بر سر جام شراب کن خطاً دمیده سرمه چشم حباب کن (صص ۲۲۱ - ۲۲۲)

* * *

شیخ غالب هم که بیش از حافظ شیفته شوکت بخاری است، با آنکه گفته است :
کلکم به بزم چون غزل عاشقانه گفت از سوز و اشک خاطر حافظ فگار کرد (قصاید، ص ۲۶)
اما با تخمیس غزل زیر از حافظ به ترکی (قصاید و ترکیبات، صص ۹۱ - ۹۲) :

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست (غزل ۴۸، ص ۵۱ - ۵۲ = غزل ۲۶ قزوینی)

و نظیره‌سازی به هریک از غزل‌های زیر از حافظ به فارسی تأثیر او را نشان داده است :
آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است یارب این تأثیر دولت در کدامین کوب است
(غزل ۳۹، صص ۴۲ - ۴۳ = غزل ۳۱ قزوینی)

و :

بر نیامد از تمنای لب‌ت کامم هنوز بر امید جام لعلت دردی‌آشامم هنوز (غزل ۲۶۰، صص ۲۵۹ - ۲۶۰ = غزل ۲۶۵ قزوینی)

این نمونه‌ها را که از شاعران عمده به دست دادیم، می‌توانیم به دیگر شاعران هم تعمیم دهیم و بسیار گسترده‌تر کنیم. اما گمان می‌کنیم که همین مقدار برای نشان دادن تأثیر حافظ کافی است.

* * *

دیوان حافظ پس از مثنوی و گلستان در ترکیه از آن متون فارسی است که مورد مطالعه قرار می‌گیرد. حافظ همان‌گونه که برای تعلیم زبان فارسی خوانده شده، برای ارتقای فن شعر و دانش زیبایی‌شناسی نیز تدریس شده است. صوفیه هم که حافظ را از عارفان و عاشقان شمرده‌اند و در هر شعر او معانی صوفیانه و طبعاً ساختگی کشف می‌کنند، به دیوان حافظ علاقه بسیار زیادی دارند. با آنکه بسیار نادر بوده، اما بعضی از مشایخ دیوان حافظ را در مساجد هم تدریس کرده‌اند. کهن‌ترین شرح بر دیوان حافظ از سروری، شارح مثنوی درگذشته ۹۶۹ هـ (۱۵۶۱ - ۱۵۶۲ م) است. پس از این شرح، باز هم شمعی، شارح مثنوی (درگذشته بعد از ۱۰۰۶ هـ / ۱۵۹۷ - ۱۵۹۸ م) دیوان حافظ را شرح کرده است. اما شمعی، همان‌گونه که در مثنوی، در شرح دیوان حافظ هم خطاهای زیادی مرتکب شده است. بسیاری از مضامین حافظ را درست درنیافته، برای یافتن معانی صوفیانه خود را خسته کرده است. اما تردید نیست که

عجیب‌ترین و ساده‌لوحانه‌ترین شرح دیوان حافظ، شرح وهبی است. این کتاب که به وسیله شخصی به نام محمد وهبی از مولویه از مردم قونیه، در زمان سلطان محمود دوم (۱۸۰۸ - ۱۸۳۹م) یعنی در دوره بسیار متأخر تدوین شده است، از سر تا پا یاوه، زورکی و سرشار از تعبیرات خنده‌آور است. به نظر وهبی، حافظ از مولویه است و هر کلمه او معنای عرفانی دارد^{۱۴}؛ کامل‌ترین شرح دیوان حافظ هم شرح شمعی و شرح معاصر او سودی است. سودی در شرح خود به خطاهای سروری و شمعی با لحنی طنزآلود و طبق عادتش اندکی هم تعرض آمیز جای‌جای اشاره دارد. سودی کتب مناقب مربوط به حافظ را مطالعه کرده (ج ۱، ص ۶۷ و ۴۸۰)، روایات شفاهی را ثبت کرده (مثلاً ج ۱، صص ۱۴۴ - ۱۴۵)، غزلهای آمیخته به غزلیات حافظ را که از حافظ نبوده با رأی صائب یافته است. سودی که به زبان فارسی بسیار خوب واقف بوده، از تاریخ هم به خوبی آگاه بوده است... از پادشاهان و وزیران که در آن دوره در شیراز سلطنت می‌کردند یا وزارت داشتند، از معاصران آنان و از شعرای هم‌زمان حافظ به تناسب مقال بحث کرده است. سودی به مناسبتی قید کرده است که با استادش ملا حلیمی [شروانی] و ملا محمدامین، خواهرزاده جامی، و مولانا صبوحی بدخشی، که صاحب دیوان بود، ملا احمد قزوینی و شیخ حسین خوارزمی، که هم ملا و هم شیخ بود، ملا مصلح‌الدین لاری و مولانا افضل‌الدین، که در نجف مجاور بود، با علمای بزرگ زمان خود درباره مشکلات ابیات حافظ مذاکره داشته است (ج ۱، صص ۶۵۴ - ۶۵۵). سودی در واقع اشعار حافظ را به طور کامل دریافته بود. شرح سودی خلاصه‌ای هم داشته است. علاوه بر اینها رساله کوچکی هم به نام لطائف الغیبیه را شرح کرده و به ویژه انتقادات مربوط به حافظ را گردآوری کرده است. این کتاب را محمد بن محمد دارابی نوشته و در ۱۳۰۴ هـ (۱۸۸۶ - ۱۸۸۷م) در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

«فضلی‌درگذشته ۹۸۲ هـ (۱۵۴۷ - ۱۵۷۵م) به صرافت افتاده‌اند که با شاعری چون حافظ که

۱۴. مترجم این سطور درباره محمد بن وهب قونیوی و شرح او مقاله‌ای در سخن اهل دل، مجموعه مقالات تکنگره بین‌المللی^{۱۴} بزرگداشت حافظ، کمیسیون ملی یونسکو، ۱۳۷۱، ص ۵۱۱ و بعد ارائه کرده است.

حقیقتاً زبان فارسی را بسیار زیبا به کار می‌برد و در اسلوب بیان رندانه یگانه بوده است، دست و پنجه نرم کنند. این دو تن بیهوده وقت خود را ضایع کرده‌اند و بر دیوان حافظ از آغاز تا انجام نظیره گفته‌اند. سرانجام شخصی به نام امین یمنی از مردم سلیمانیه نیز همه غزلیات حافظ را تخمیس کرده و اثر خود را به نام کتاب جذبه عشق در مطبوعه عامره در ۱۳۳۹هـ ق به چاپ سنگی رسانده است. طبیعی است که درباره ارزش ادبی این گونه آثار نیازی به بحث و تفصیل نیست. سالیان سال است که با دیوان حافظ که به لسان‌الغیب معروف است، فال می‌گیرند. به روان حافظ فاتحه‌ای می‌خوانند و قطعه زیر را قرائت می‌کنند:

ای حافظ شیرازی بر من نظر اندازی

من طالب یک فالم تو کاشف هر رازی

دیوان را می‌گشایند، بیت اول صفحه یا غزل را می‌خوانند و با توجه به نیت معنی می‌کنند. اشعار حافظ چنان‌که گل‌اندام هم می‌گوید، در وادیهای گوناگون و موافق ذوق هر طایفه است، چون امکان آن وجود دارد که می‌توان نسبت به نیت معنایی قائل شد، و سرانجام تصادفهای عجیب، سبب می‌شود کسانی که از حافظ فال گرفته‌اند، موافق با نیت خود با بیتی یا غزلی مواجه شوند. مؤلف کشف‌الظنون می‌نویسد که شخصی به نام محمد بن حسین الهروی رساله‌ای درباره تغال از دیوان حافظ در گذشته ۱۰۱۰هـ (۱۶۰۱ - ۱۶۰۲م) در مکه هنگامی که ملای آن شهر بود، کتابی به نام رازنامه در همان موضوع دارد (ج ۱، بند ۷۸۴)^{۱۵}. در نسخه‌هایی از کتاب دوم که در

کتابخانه ما موجود است، تغال‌هایی از قرآن، مولانا جلال‌الدین رومی، جامی و دیگران به عمل آمده و بیت‌های مناسب از آنها، به ویژه نمونه‌هایی از تغال‌های دیوان حافظ به دست داده شده است.

دیوان حافظ در استانبول، مصر، کلکته، ممبئی^{۱۶} و دهلی از شهرهای هند، تهران بارها چاپ شده است. چاپ‌های دیگری هم دارد که به نظر ما نرسیده است. اما

۱۵. سال وفات کفوی در کشف‌الظنون بعد از ۹۸۰هـ قید شده، نام کتاب او بدون قید تاریخ فوت مؤلف در بند ۸۳۰ آن^{۱۵}

کتاب آمده است. - مترجم.

۱۶. ممبئی: تلفظ دیرینه بمبئی است که هندیان از چند سال پیش دوباره به جای بمبئی به کار می‌برند. - مترجم.

نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های خصوصی کشور ما و کتابخانه‌های عمومی شهرهای مختلف در این مملکت موجود است که اکثر آنها مذهب و زیبا و ارزشمندند. تردید نیست که همیشه نسخه‌های خطی، به ویژه نسخه‌های کهن، نسبت به چاپی‌ها صحیح‌ترند.

دیوان حافظ، به جز شرحهایی که در سطرهای بالا عرض کردیم، شرحهای زیر را هم دارد :

مؤلف نامعلوم: اردو، هندوستان، ۱۸۷۴.

محمداسماعیل خان: گلبانگ معرفت، اردو، ترجمه و شرح، مرادآباد،

۱۹۰۴/۱۳۳۲.

بدرالدین اکبرآبادی: بدرالشروح، فارسی، دهلی، ۱۳۲۱.

میر ولی‌الله: لسان‌الغیب، اردو، لاهور، ۱۹۱۶ - ۱۹۱۸.

جی، ریچاردسون: ترجمه و شرح، خریداری شده از: Bacron Roweski.

لندن، ۱۷۷۴.

محمدصادق علی لکنهویی: لکنهو، ۱۸۷۶/۱۲۹۳.

محمدیوسف علی‌شاه: اردو، لکنهو، ۱۸۹۳.

از ترجمه‌های دیوان حافظ به زبانهای مختلف و از گزیده‌های دیوان او هم این فهرست را قید می‌کنیم :

میرزاجان: اردو، دهلی، ۱۹۰۷.

حبيب‌الله قریشی و چهو توبهایب. ابوالوای: متن، ترجمه و یادداشت‌ها، احمدآباد، ۱۹۱۳.

غلام حیدر: تحفه بی‌نظیر، هندی، لاهور، ۱۸۹۵.

؟: آینه معرفت، اردو و پنجابی، لاهور، ۱۹۱۱.

ک.ب. و د.ج. ایرانی: ممبی، ۱۹۱۷/۱۳۳۵.

غلام محمد عبد: منتخبات، در پایان اشعار اردوی مؤلف، امریتسر، ۱۹۲۱.

محمدباقر: پنجابی، منظوم، لاهور، ۱۹۲۰.

مولوی محمد شاه‌الدین: پنجابی، لاهور، ۱۹۲۳-۱۹۲۵.

خواجه محمد عبدالله: اردو، لاهور، ۱۹۲۴.

د.ج. ایرانی: ۷۵ غزل، ممبئی، ۱۳۴۵.

د.ج. ایرانی: ۷۵ غزل، ممبئی، ۱۹۳۱.

توماس هاید: لاتین، ۱۶۷۶.

مینسکی: لاتین، ۱۶۸۰.

کنت سی.ای. رابینسکی: Vidobonae، لاتین، منتخب، ۱۷۷۱.

سر ویلیام جونز: ۱۷۹۲ انگلیسی، ۱۷۹۹ فرانسوی.

سی. دوپلرز: غزلیات، فرانسوی، پاریس، ۱۹۲۲.

آرتورگوی: فرانسوی، منظوم عروضی، پاریس، ۱۹۲۷.

واهل: آلمانی، ۱۷۹۱.

جی.فون. هافر: آلمانی، توپینگن - اشتونگارت، ۱۸۱۲ - ۱۸۱۳.

جی.ف. دائومر: آلمانی، هامبورگ، ۱۸۴۶.

و چندین کتاب دیگر که طبعاً امروز بسی بیشتر از این مقدار است. اکنون می‌پردازیم به آنکه ترجمه خود را چگونه فراهم کردیم:

نسخه‌ای که اساس ترجمه خود اتخاذ کرده‌ایم، نسخه ایاصوفیه و نسخه چاپی سید عبدالرحیم خلخالی است. نسخه شماره ۳۹۴۵ در کتابخانه ایاصوفیه به ابعاد ۱۹×۸/۲۷ سانتی‌متر است. مجموعه‌ای است که به نام اسکندر پسر عمرتدوین شده است. این مجموعه که ۶۴۸ برگ دارد، حاوی قصاید خاقانی دیوانهای انوری، کمال اصفهانی، ظهیر فاریابی، قطعات منتخب از عبدالواسع جبلی، قصاید اثیرالدین اخسیکتی، غزلیات عطار و مولانا، بسیاری از آثار سعدی، اشعار منتخب از عراقی، اشعاری از عماد فقیه، دیوانهای سلمان، خواجو و حافظ و اشعار سید جلال، نزاری، خجندی، نصر بخاری، حسن دهلوی و امیر خسرو دهلوی است. ابعاد متن ۱۲×۱۸/۳ سانتی‌متر است. مجموعه با پارچه‌ای سبز پوشیده است، جلد مقوایی دارد. از ظهیریه آن معلوم می‌شود که به کتابخانه فاتح متعلق بوده است. در درون دوایر کوچک کنار ظهیریه نام بیست شاعر آمده است که اشعارشان در مجموعه جای دارد. هر صفحه چهارستونی است، اکثر ۳۳ سطر و در هر سطر دو بیت نوشته شده است. جدولها طلائی

و آغاز شعرها به سرخ نوشته شده، ابتدای دیوانها و نام شاعران مذهب است. خط نستعلیق خوانا است. درمی یابیم که کاتب شخصی به نام حسن بن نصرالله الحافظ شیرازی است (ب ۱۵۵، ب ۵۱۱).
از مدیحه پایان مجموعه :

کتاب خسرو عالم مجرد ختم از آن کردم که ختم خسروان او شد به عزّ و نام اسکندر... به سال صاد و یا و جیم
نصفی از رجب رفته نوشته شد خداوندا بده تو کام اسکندر معلوم می شود که کاتب شاعر هم بوده، و در عین حال
مجموعه در روز پانزدهم رجب ۸۱۳ هـ (۱۴۱۰م) به پایان رسیده، اما در دهمین لوحه آغاز مجموعه که مربوط به قصاید
سعدی است، در پایان این فراغنامه آمده است: «فی شهر ذی قعدة لسنة اربع و عشر و ثمانمائه الهجرية.» این فراغنامه
ذی قعدة سال ۸۱۴ هـ (۱۴۱۲م) را نشان می دهد. برای تطبیق این دو تاریخ باید پذیرفت که آخرین بخش مجموعه در
۸۱۳ هـ به پایان رسیده، در این بین قصاید سعدی در ۸۱۴ هـ نوشته شده، خلاصه مجموعه در مدتی بیش از یک سال پایان
یافته و جلد شده است. دیوان حافظ در میان اوراق ب ۴۰۱ تا ۴۳۹ آمده است. ابتدا دیوان به ترتیب الفبایی به پایان رسیده،
اما بعد زیر عنوان «تتمه» باز به ترتیب الفبایی اشعار حافظ که در بخش اول فراموش شده آمده است. مثلا در حرف «د»
قطعه ای است که در میان قطعات پایانی تتمه جای دارد. در تتمه در میان قطعات، دو غزل که ابتدا در حرف «د» نوشته
شده، آمده است. چون مجموعه در سالهای ۸۱۳ - ۸۱۴ هجری مدون شده، دیوان بیست و یک و بیست و دو سال پس
از وفات حافظ کتابت شده است. اگر توجه کنیم که کاتب، شاعر و اهل شیراز بوده، گمان می کنیم اگر حکم کنیم که با
حافظ آشنایی داشته، حکمی چندان من در آوردی نخواهد بود. اگر دقت شود که دیوان از آغاز تا انجام به ترتیب الفبایی
کتابت شده، بعد در بخش دیگر تحت عنوان «تتمه» بار دیگر باز به ترتیب الفبایی اشعاری که در بخش اول نبوده، علاوه
شده و دیوان به اتمام رسیده است، روشن می شود که حسن بن نصرالله شیرازی به کتابت اشعاری که خود در دست
داشته یا به دست آورده، بسنده نکرده، اشعار موجود نزد دیگران را هم جستجو

کرده، یافته و آنها را هم چونان که دیوانی را مرتب کنند مرتب کرده و بدین سان اشعار حافظ را گرد آورده و صورت دیوان به آن داده است. در اکثر نسخه‌های خطی دیوان مقدمه‌ای به فارسی از دوست حافظ به نام محمد گل‌اندام آمده است. این شخص می‌گوید که حافظ در زمان حیات به ترتیب دیوان خود نپرداخت و وی به جمع دیوان او اقدام کرد. آیا دیوان حافظ را تنها محمد گل‌اندام جمع‌آوری کرد؟ به عنوان مثال آیا حسن بن نصرالله الحافظ دیوانی از وی گرد نیاورد؟ یا پس از گردآوری اشعار خود، یا اشعاری که نزد این و آن بود، دیوان فراهم آورده محمد گل‌اندام به دستش آمد و «تتمه» را به این صورت کتابت کرد؟ در این باب قاطعانه نمی‌توان سخنی گفت. اما این دیوان که مقدمه گل‌اندام را ندارد، کهنه‌ترین و از نظر متن صحیح‌ترین نسخه‌ای است که دیده‌ایم، گذشته از آن با نسخه‌های خطی حاوی مقدمه نیز مطابقت دارد. کاتب منتخباتی هم پدید آورده است که نسخه آن در کتابخانه ایاصوفیه است.

کهنه‌ترین دیوان حافظ بعد از این نسخه، نسخه محفوظ به شماره ۹۴ در کتابخانه موزه قونیه است و درون مجموعه‌ای است. این مجموعه به ابعاد $۲۴/۵ \times ۱۶/۳$ سانتی‌متر، با جلد میشن شیرازه‌دار، شمشه و ترنج و لولادار، هر دو درون سوی جلد شمشه دست‌ساز و مشبک و بسیار زیبا تجلید شده است. در این مجموعه رساله‌ای از امیر سید قاسم انوار (صص ۱ - ۵۰)، شرح رباعی مشهور ابوسعید ابوالخیر (صص ۵۰ - ۸۱)، و دیوان قاسم انوار (صص ۸۲ - ۴۸۵) موجود است. در هامش زادالمسافرین (صص ۲ - ۸۱)، دیوان حافظ (صص ۸۲ - ۳۵۶)، گلشن راز (صص ۳۵۶ - ۳۷۶) و مقطعات ابن یمین (صص ۳۷۶ - ۴۸۵) جای دارد. کاغذ ضخیم زردرنگ، مجدول طلایی و لاجوردی است. جدولها طلایی باریک سایه‌دار است. ظهریه کتاب به شیوه مکتب هرات تذهیب شده در میانه و بالای صفحه به رنگ سفید «دیوان امیر سید قاسم نور قبره» نوشته شده است. در کنار این نوشته، ستاره‌وار و روی متن سرخ باز به رنگ سفید نام کتابهای فوق را نوشته‌اند. دومین صفحه ورق اول و صفحه ۸۲ که دیوان حافظ آغاز می‌شود مذهب است. شماره ورق که از سوی مدیریت موزه طبق معمول افزوده می‌شود، ندارد و بدون رعایت اصول شماره صفحه داده شده است. روی برگ اول و پایانی نوشته‌های غیرضروری، حتی مهرها، نشانها و اتیکتها برگها را خراب کرده است.

با توجه به فراغنامه، مجموعه روز ۱۷ جمادی‌الآخره سال ۸۱۹هـ (۱۴۱۶م) به خط حسن الغیث الجوهری، دقیقاً در بیست و هفتمین سال وفات حافظ به پایان رسیده است. متأسفانه دیوان حافظ موجود در این مجموعه بسیار ناقص است. مثلاً در حرف «الف» سه غزل اصیل و هیچ‌کدام از غزل‌های تردیدآمیز نیست. در حرف «ب» غزل‌های شبه‌ناک و یک غزل موجود در متن ما نیامده، در قبال آن غزلی منسوب به سلمان با تخلص حافظ در میان غزل‌های وی آمده است. در حرف «ت» تنها ۳۵ غزل آمده، دو غزل هم دو بار نوشته شده که اگر شمرده شود، به ۳۷ غزل می‌رسد. در حروف «ث، ج و ح» هیچ غزلی نیامده است. همه حروف بدین‌سان ناقص است. در پایان فقط ۲۸ رباعی و ۲ قطعه آمده است. طبیعی است که از این دیوان آشفته و پرغلط و هم بسیار بسیار ناقص، هیچ بهره‌ای نبرده‌ایم. اما به هر حال آن نسخه را هم دیدیم و به اختصار ویژگی‌های آن را هم برشمردیم.

نسخه‌ای بدون فراغنامه، به خط بد ولی صحیح و کهن هم در اختیار ما بود. این نسخه خطی که جلدی معمولی داشت و به ابعاد $20/2 \times 12/2$ سانتی‌متر بود، به رائف یلکنجی متعلق بود. در آغاز یکی دو شعر از خسرو آمده. در کناره قسمت پایین ۲۱ به فارسی یادداشتی نوشته‌اند. در زیر آن «یوم احد ۶ شوال سنه ست و اربعین و ثمانمائه...» دیده می‌شود. در ب ۷۷ هم به همان خط این نوشته را می‌بینیم: «لمحرره: خیالش گر نباشد پیش چشمم / فراقش یک زمان جانم برآرد. فی یوم الاربعاء ۲۸ جمادی‌الاولی عمّت میامنه سنه ۸۴۶... فی بلده هرات... حرره طاهر الباخرزی.» نسخه که شامل ۱۱۶ برگ است با توجه به یادداشت‌های مزبور در ۸۴۶ یعنی پنجاه و چهار سال بعد از وفات حافظ، طبق نوشته کناره ب ۱۰۰ دیوان «بدل اوقاف باجهای تخاقوئیل» که مربوط به باجهای سال مرغ می‌شود، به دست طاهر الباخرزی مقیم هرات که ظاهراً در دوره مغول به امور مالیات مشغول بوده افتاده است. اگر فرض کنیم که کتاب دست‌کم بیست سی سال قبل از این تاریخ کتابت شده است، به نسخه ایاصوفیه نزدیک می‌شود. در ترجمه خود از این نسخه هم استفاده کردیم. به جز اینها از دو نسخه خطی موجود در کتابخانه خود هم بهره‌مند شدیم. یکی از آنها با توجه به کاغذ آن حداکثر به سده نهم هجری منسوب است. فراغنامه ندارد. در ۳۶۱ در

حاشیه نوشته‌اند: «فال الماس آقا برآمده است ذی‌الحجه ۹۸۰». دومی روی کاغذ نشان‌دار (فیلی گران‌دار) نوشته شده و نسبت به نسخ دیگر متأخرتر است. این نسخه مقدمه محمد گل‌اندام را هم دارد. از نسخ چاپی هم از چاپ ۱۳۱۰ هجری (در متن ۱۱۸۱۰!) که در تبریز به خط نستعلیق زیبا به صورت سنگی چاپ شده بود، استفاده کردیم.

اما نسخه اصلی که پس از نسخه ایاصوفیه اساس اتخاذ کردیم، نسخه‌ای است که سید عبدالرحیم خلخالی به سال ۱۳۰۶ هجری در تهران به چاپ رسانده است. سید خلخالی این نسخه را بر اساس نسخه‌ای که سی و پنج سال پس از وفات حافظ استنساخ شده بود، فراهم کرده است. اشعار شبه‌ناکی را که در این نسخه نبوده، ولی در دیگر نسخه‌های کهن موجود بوده، تابع ترتیب دیگری قرار داده (۸۵ غزل، ۱۵ قطعه، ۲۷ رباعی: صص ۶۷ - ۸۵)، اشعار موجود در این نسخه را با دیگر نسخه‌ها مقایسه کرده، جدولی از ابیاتی را که در دیگر نسخه‌ها بوده، در نسخه او وجود نداشته، ترتیب داده است (بخش دوم، صص ۴۴ - ۶۰). مقدمه‌ای جدی و علمی بر دیوان نوشته، اختلاف نسخه‌ها را ثبت کرده، خلاصه دیوانی کامل پدید آورده است. خلخالی در این دیوان، ۴۹۶ غزل، ۱ مثنوی، ۱ ساقی‌نامه، ۲۹ قطعه، ۴۲ رباعی و ۵ قصیده را که در انتساب آنها به حافظ تردیدی نبوده، و در بخش دوم چنان‌که در سطور بالا عرض کردیم، ۱۲۷ شعر که تردیدآمیز به نظر می‌رسیده، و به‌جز آنها یک مخمس، یک ترکیب‌بند و یک ترجیع‌بند عرضه کرده است. نسخه ایاصوفیه که کهنه‌تر و ارزشمندتر از نسخه خلخالی است، با نسخه خلخالی اختلاف عمده‌ای نشان نمی‌دهد.

ما در ترجمه خود ترتیب نسخه ایاصوفیه را رعایت کردیم، اگر با نسخه خلخالی از نظر بیت و یا از نظر متن اختلافی موجود بود، از نسخه ایاصوفیه پیروی کردیم. ابیاتی را که در نسخه ایاصوفیه بود، نسخه خلخالی آنها را نداشت، با دو ستاره، و ابیاتی را که در نسخه خلخالی آمده بود ولی نسخه ایاصوفیه فاقد آن ابیات بود، با یک ستاره مشخص کردیم، اشعاری را هم که در یکی از این دو نسخه بود، در نسخه دیگر نبود، با همان علامت نشان دادیم. در کنار اشعاری که در «تتمه» نسخه ایاصوفیه آمده بود، حرف «ت» قرار دادیم. بهره‌مند شدن، از نسخه‌های دیگر که جنبه فرعی داشته به اختلاف با نسخه

اصلی در پانوشت اشاره کرده‌ایم. مشکلاتی را که در ترجمه با آنها مواجه می‌شدیم، کوشیدیم که با مراجعه به شرح سودی حل کنیم. بیت مطلع هر غزل و مصراع اوّل هر قطعه و رباعی را در پایین ترجمه به صورت آوانویسی افزودیم تا کار کسانی را که در صدد مقایسه یا بررسی برآیند، آسان کرده باشیم. ابیات را پنج بیت به پنج بیت، بیت‌شمار گذاشتیم. با مشخص کردن صفحه و شماره بیت «توضیحاتی» بر دیوان علاوه کردیم. سلسله انتشارات وزارت معارف، بی‌تردید به صورتی کلی است. از این جهت توضیحاتی را که در ترجمه مثنوی آمده بود، در اینجا تکرار نکردیم و به آن ترجمه ارجاع دادیم. مقدمه گل‌اندام را که در چاپ تبریز و یکی دو نسخه خطی آمده بود، آوردیم. بخشهایی را که در چاپ تبریز بود و در نسخه ما نبود، با قرار دادن ستاره‌ای در آغاز و انجام نشان دادیم. در اینجا تشکر از استاد ارجمند و عالی‌مقام پروفیسور ریتز که بدون معطلی عکس نسخه ایاصوفیه را به سرعت و سهولت برای بررسی در دسترس ما قرار دادند و از استاد بخش شرقیات دانشگاه آنکارا پروفیسور نجاتی لوغال که در مورد حلّ یک معما سه بار پیاپی از راه لطف به من نامه نوشتند و از دانشجوی ارجمند خود، شناسی سبیر، مترجم انگلیسی وزرات امور خارجه، که فصل مربوط به حافظ در تاریخ ادبی ایران، تألیف پروفیسور براون، را برای ما خلاصه کردند، بر خود فرض می‌دانیم.

آخرین کلام ما درباره ترجمه‌ای که پدید آورده‌ایم، این است :

وَعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي الْمَسَاوِيَا

عبدالباقی گولپینارلی