

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۴/۲۳

(صفحه ۸۷-۱۰۲)

گوناگونی برداشت‌های عرفانی در ترجمه‌های فارسی بهگودگیتا

گلاره هنری*

چکیده

بهگودگیتا، ششمین کتاب از مجموعه حماسی مهابهات، به مبانی آیین هندو اختصاص دارد. صوفیان مسلمان با توجه به اهمیت عرفانی این بخش، به آن مستقل از مهابهات پرداخته‌اند. تعدد ترجمه‌های منثور و منظوم این اثر نشان از اقبال بسیار این متن عرفانی در میان فارسی‌زبانان هند دارد. در این میان پیشوایان سلسله‌های گوناگون صوفیه هرکدام بنا بر باورها و اعتقاداتشان به این اثر نگریسته و آن را به زبان خود برگردانده‌اند که بی‌شک تفاوت جهان‌بینی و اعتقاداتشان در حاصل کار آنها انعکاس یافته است. در این مقاله به بررسی تطبیقی سه ترجمه از این اثر به نام‌های سرود الهی ترجمه داراشکوه (مقتول: ۱۰۶۹ق) و مرآت الحقایق ترجمه عبدالرحمان چشتی (وفات: ۱۰۹۴ق) و ترجمه فیضی دکنی (وفات: ۱۰۰۴ق) پرداخته شده است. داراشکوه از پیروان سلسله قادریه، عبدالرحمان چشتی از بزرگان سلسله چشتیه و فیضی دکنی حکیمی اشراقی است و رویکردهای عرفانی متفاوت بر ترجمه آنها بی‌تأثیر نبوده است.

کلیدواژه‌ها: مهابهات، بهگودگیتا، داراشکوه، عبدالرحمان چشتی، فیضی دکنی.

مقدمه

تبادل فرهنگی میان دو کشور ایران و هند پیشینه‌ای هزارساله دارد. از آمیختگی‌ها و تأثیر و تأثرهای این رابطه فرهنگی که بگذریم، این ارتباط فرهنگی در دوران حکومت سلاطین مسلمان در اوج بوده است. اغلب این حکمرانان یا اصلیت ایرانی داشتند یا به شدت وامدار فرهنگ ایرانی بودند. در این میان با صرف نظر کردن از حکومت‌های محلی همچون قطب‌شاهیان (حکومت: ۹۱۸-۱۰۹۸ ق/ ۱۵۱۲-۱۶۸۷م)، که دوره آنها برای زبان و ادب فارسی در محدوده حکمرانی‌شان دوره‌ای طلایی بوده است، متنفذترین و قدرتمندترین حکومتی که امور دولتش بر پایه زبان فارسی اداره می‌شد، سلسله گورکانی (حکومت: ۹۳۲-۱۱۷۴ ق/ ۱۵۲۶-۱۷۶۰م) بود.

از آنجا که زبان دیوانی و فرهنگی بسیاری از این حکومت‌ها فارسی بود، طبیعتاً نفوذ این زبان در میان هندوان چشمگیر بوده، تأثیر فرهنگ هندی بر فرهنگ ایرانی نیز کاملاً مشهود بوده است. از نمونه‌های این تأثیر می‌توان ترجمه متون اغلب مذهبی هندی به زبان فارسی را نام برد (برای فهرستی از این آثار نک: مجتبیایی ۱، ص ۶۶-۹۰). نهضت ترجمه از سنسکریت به فارسی به صورت هدفمند بنابر دستور اکبر گورکانی (حکومت: ۹۶۳-۱۰۱۴ ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) آغاز شد. متونی که عمدتاً در دوره او به فارسی ترجمه شده از دو منظر حائز اهمیت است؛ نخست اینکه دیدگاه حاکمان وقت و نیز چگونگی ارتباط آنها با بومیان هند را مشخص می‌کند و دیگر اینکه بخشی از این آثار امروزه فاقد نسخه سنسکریت است و تنها ترجمه فارسی باقی مانده از آنها در دست است.^۱

به نظر می‌رسد در دوره اکبر و پس از او داراشکوه با رویکرد تقریب میان مذاهب اهتمام برای ترجمه آثار مقدس هندوان در دستور کار قرار گرفت. فرمانروایان گورکانی برای حکومت بر سرزمینی با فرهنگ‌های مختلف که از جدشان، بابر (حکومت: ۹۳۲-۹۳۷ ق/ ۱۵۲۶-۱۵۳۰م)، به ارث برده بودند، با هوشمندی طرح صلح کلی^۲ را پیش گرفتند و برای به دست آوردن تفاهم لازم بدین منظور سعی در شناخت فرهنگ هند و به ویژه ادیان

۱. برای نمونه، راگ درین رساله‌ای است درباره موسیقی که اصل سنسکریت آن، مانکتوهل، باقی نمانده است (نک: هنری، ص ۴۲۰-۴۲۱).

۲. صلح کل نام نظریه اکبر گورکانی برای تقریب مذاهب است که به ابداع دین جدیدی به نام دین الهی انجامید.

جاری در آن داشتند. ترجمهٔ متون مقدس هندوان کوششی در این راستا محسوب می‌شده است. ارنست^۱ (ص ۱۰۹) بر آن است که ترجمه‌های دورهٔ اکبر بیشتر حماسه‌های هندی را در بر می‌گرفته و جنبهٔ سیاسی داشته و ترجمه‌های عصر داراشکوه غالباً متون الهی و عرفانی را شامل می‌شده است. او همچنین بیان می‌کند در این میان علاقهٔ سیاسی و فکری مترجمان متون مقدس، طرز برخورد آنها را با این متون و مذاهب هندی مشخص می‌کند و این امر در ترجمه‌های آنها منعکس شده است. در واقع این ترجمه‌ها مذهب هندویی را آن‌گونه که ما امروز درک می‌کنیم نشان نمی‌دهد بلکه متأثر از جهان‌بینی مترجمانشان است (همان‌جا).

در این میان این ترجمه‌ها به‌ویژه ترجمه‌های موجود از بهگودگیتا، که در این مقاله به آن می‌پردازیم، حائز اهمیت است. با نظر به اینکه افرادی با پیشینه‌های اعتقادی گوناگون به این ترجمه‌ها اقدام کرده‌اند، این پرسش مطرح است که میان این نمونه‌ها، چه تصویری از مباحث کلانی چون مرگ، تجلی ذات الهی و فنا ارائه شده است؟ در این مقاله میان سه ترجمه از بهگودگیتا مقایسهٔ کلی صورت گرفته است: ۱. ترجمهٔ منسوب به شاهزادهٔ مقتول گورکانی به نام سرود الهی؛ ۲. ترجمهٔ عبدالرحمان چشتی با نام مرآت الحقایق؛ ۳. ترجمهٔ منظوم فیضی دکنی از گیتا.

پیشینهٔ ترجمه‌های مه‌ابهارت و بهگودگیتا

ترجمهٔ فارسی بخشی از مه‌ابهارت متعلق به قرن ۱۱ م به‌دست آمده است (Vassie, p. 11). مجتبیایی به ترجمهٔ عربی به فارسی بخشی از مه‌ابهارت در زمان یکی از سپهبدان دیلمی (۴۱۷ق) اشاره کرده است. احتمالاً ترجمهٔ فارسی به‌دست‌آمده از قرن ۱۱ م همان ترجمه است (مجتبیایی ۲، ص ۱۰۷)، می‌دانیم آنچه در مجمل‌التواریخ و القصص (تألیف: ۵۲۰ق) به‌عنوان تاریخ هند آمده نیز بخشی از این ترجمه است (Chatterji, Vol. 1, P. 313-324). به‌نظر مجتبیایی تغییرات در ضبط اسامی هندی در این متن مؤید آن است که اصل داستان ابتدا از سندی به پهلوی و سپس از پهلوی به تازی نقل شده است. اشاره به این

داستان در نامهٔ تنسر که در نیمهٔ اول سدهٔ دوم هجری به‌دست عبدالله ابن مقفع (مقتول: ۱۴۲ق) از پهلوی به عربی ترجمه شده بود، این نظر را تأیید می‌کند.^۱ همچنین ترجمهٔ آن بخش از مه‌ابه‌ارت و گیتا که ابوریحان بیرونی (وفات: ۴۴۲ق) در دست داشته و در تحقیق مالله‌ند او مضبوط است نیز شایان توجه است (مجتبایی ۲، ص ۱۰۹).

از میان پادشاهان مسلمان هند نخست زین‌العابدین کشمیری (حکومت: ۸۲۷-۸۷۸ق / ۱۴۲۴-۱۴۷۳م) به حمایت از مطالعات متون سنسکریت پرداخت و مرکزی برای ترجمهٔ این آثار تأسیس کرد (همو ۱، ص ۵۶). و در همین راستا دستور ترجمهٔ کتاب مه‌ابه‌ارت را نیز صادر کرد؛ اما اکبر گورکانی بود که ترجمهٔ حماسه‌ها و دیگر آثار سنسکریت را در قالب یک جنبش اجتماعی و فکری پیش برد و از آن به‌عنوان نیروی محرک دستگاه عظیم فکری خود بهره جست. به گفتهٔ شایگان: «روح تلفیق و کنجکاو علمی و فلسفهٔ تطبیقی از وجوه شاخص دوران اکبر» بود (شایگان ۲، ص ۱۹۷). گرچه در مقدمه‌ای که بر ترجمهٔ مه‌ابه‌ارت به زبان فارسی به نام رزم‌نامه به قلم وزیر او، ابوالفضل علامی (وفات: ۱۰۱۱ ق)، نوشته شده است، هدف اکبر، از میان بردن تعصبات و خصومت‌های هندوان و مسلمانان عنوان شده است (ابوالفضل علامی، ج ۱، ص ۱۸-۱۹)، نباید از نظر دور داشت که او اهداف مشخص سیاسی را نیز در نظر داشته است. ارنست (ص ۱۲۰) بر آن است که یکی از اهداف اکبر مصادرهٔ سنت‌های پادشاهی هند و بهره‌برداری از آنها بوده است. شماری از کتاب‌های تاریخ هند، سلسلهٔ هندی-ایرانی گورکانیان را ادامهٔ گروهی از شاهان هند می‌دانند که با یودیشترا، پدر کوروان و عموی پاندوان در داستان مه‌ابه‌ارت، آغاز می‌شود (Storey, Vol. I, p. 133, 442). فرشته (ج ۱، ص ۱۱-۲۹) نیز در مقدمهٔ تاریخ خود گزارشی از تاریخ حماسی هند برگرفته از مه‌ابه‌ارت آورده که با داستان‌هایی از شاهنامه درآمیخته است.

اکبر برای این منظور مرکز منظمی برای ترجمه با نام «مکتب‌خانه» در دیوان‌خانهٔ خاص تأسیس کرد (رضوی، ص ۱۴۰). به تصریح ابوالفضل درمی‌یابیم ترجمه‌های صورت‌گرفته در دربار اکبر به‌کوشش گروهی از برجسته‌ترین شخصیت‌های ادبی و فرهنگی دربار و شماری

۱. امروزه ترجمهٔ عربی ابن مقفع و نیز اصل پهلوی این اثر در دست نیست و تنها ترجمهٔ ابن اسفندیار (زنده در ۶۱۳ق) مؤلف تاریخ طبرستان، موجود است (نک: مجتبایی ۲، ص ۱۰۹).

سنسکریت‌دان انجام یافته است که از تعصب به‌دور بودند و به صفات انصاف و اعتدال مزین. افرادی چون فیضی، ملک الشعراى دربار، ابوالفضل علامی، وزیر و مورخ، عبدالقادر بداؤنی، و ابن عبداللطیف حسینی معروف به نقیب‌خان (ابوالفضل علامی، ج ۱، ص ۲۰). ترجمه نقیب‌خان از مهابهارت در ۹۹۰ ق آغاز شد و افرادی چون مولانا شیرى، حاجی سلطان تنسورای و عبدالقادر بداؤنی در این کار او را یاری رساندند. در ۹۹۵ ق ابوالفضل علامی مقدمه‌ای بر مهابهارت نوشت که در واقع معرفی‌نامه کاملی از این کتاب برای خوانندگان غیرهندو بود و روند ترجمه کتاب را نیز توضیح می‌داد.^۱

نبیره اکبر، داراشکوه، از ترجمه آثار سنسکریت بهره‌ای دیگر می‌طلبید. او که گرایش‌های عرفانی داشت و پیرو قادریه به‌شمار می‌رفت، معتقد بود اختلافات عرفانی میان دو آیین هندو و اسلام تنها جنبه لفظی دارد (شایگان ۳، ص ۹). وی سرانجام جان بر سر این اعتقاد نهاد و توسط برادرانش به جرم ارتداد به قتل رسید. در زمان او مجموعه به‌نسبت کاملی از متون سنسکریت ترجمه شد. داراشکوه خود بر ترجمه فارسی اوپانیشادها به نام سر اکبر نظارت داشت. او افزون بر فارسی و عربی به‌خوبی سنسکریت می‌دانسته است و ترجمه‌ای فارسی از بهگودگیتا به او منسوب است. درباره صحت انتساب این اثر به داراشکوه آرای مختلفی وجود دارد. برخی این ترجمه را قطعاً از داراشکوه می‌دانند و برخی بر آن اند که او ترجمه خود را با کمک پاندیت‌ها انجام داده و نقش خودش در آن بسیار اندک بوده است (همان، ص ۱۸). اته نظر کسانی که ابوالفضل علامی، مترجم مهابهارت در دوره اکبر را مترجم بهگودگیتای منسوب به داراشکوه می‌دانند رد کرده و بر آن است روایت ابوالفضل علامی از گیتا در رزم‌نامه خلاصه‌ای از گفت‌وگوی طولانی میان کریشنا و ارجونا است که در چند صفحه گنجانده شده است (Ethe, Vol. I, p. 1085, 1087).^۳ کتاب مجمع البحرین^۴ داراشکوه مطالعه‌ای تطبیقی درباره

۱. ترجمه نقیب‌خان به کوشش محمد رضا جلالی‌نایینی در ۴ جلد در انتشارات طهوری به چاپ رسیده است.

۲. معلمان علوم قدیم و سنتی هندو Pandit 2.

۳. نه خود ابوالفضل در کتاب آیین اکبری از این ترجمه جزو آثارش نام برده و نه بداؤنی این کتاب را در فهرست آثار او گنجانده است.

۴. این اثر در آیین هندو و عرفان اسلامی نوشته داریوش شایگان و با ترجمه جمشید ارجمند (تهران، ۱۳۸۷) آمده است.

مفاهیم فلسفی هند و اسلام است و مجموعه اصطلاحات دو دین را شرح داده و برای ایجاد همسانی میان آن دو کوشش کرده است. اگر انتساب ترجمه بهگودگیتا را به داراشکوه قطعی بدانیم، با توجه به این اثر و نیز کتاب مجمع‌البحرین و توجه به برابرتهادهای داراشکوه برای تبیین مفاهیم عرفان هندی، به تسلط وی بر دو زبان فارسی و سنسکریت و مفاهیم دینی آنها پی می‌بریم.

بهگودگیتا

بهگودگیتا جزئی از حماسه عظیم مهابهارت است. موضوع این حماسه جنگ بر سر فرمانروایی کشور بهارت میان فرزندان دو برادر به نام‌های پاندو^۱ و دریتراشتر^۲ شهریار نایبناست که پاندوان و کروان خوانده می‌شوند. دریتراشتر^۳ صد فرزند دارد که بزرگ‌ترین آنها دریودهن^۴ است و پاندو پنج فرزند به نام‌های یودهشتر، بهیشم، نکل، سهدیو و ارجونا^۵ دارد. پاندوان در این حماسه نیروی خیر و پسران دریتراشتر^۶ به سرکردگی دریودهن نماد شر هستند که با نیرنگ موجب رانده شدن پاندوان از سرزمینشان می‌شوند. در نهایت پس از جنگ سختی که ۱۸ روز طول می‌کشد پاندوان به‌رهبری یودهشتر پیروز شده و دریودهن را از پا درمی‌آورند^۷. در میان برادران پاندو، ارجونا برجسته‌تر است و با داشتن ویژگی‌هایی خارق‌العاده چون رستم^۸ پهلوان قوم محسوب می‌شود^۹.

مهابهارت از ۱۸ بخش (پروّه^۸) به‌علاوه یک بخش اضافه تشکیل شده است. فصول ۲۵ تا ۴۳ بخش ششم آن به نام «سرگذشت بهیشم^۹» یا «کتاب درون»، گفت‌وگو و پرسش و پاسخ میان کریشنا (در داستان ارابه‌ران ارجونا) و ارجونا است که سنجایا، راننده گردونه دریتراشتر^{۱۰}، آن را برای شهریار نایبنا بازگو می‌کند. این بخش نیز دارای اهمیت و ارزش

1. Pandu

2. Drita-Rastra

3. Dur-Yodhana

4. Yudhisthir, Bhism, Nakula, Sahdeva, Arjuna

۵. داستان کشتن دریودهن به دست یودهشتر را مشابه داستان نبرد کیخسرو با افراسیاب دانسته است، برای آن نک: دارمستتر، ص ۱۷-۳۳.

۶. از ویژگی‌های ارجونا که او را به رستم مانند می‌کند می‌توان این موارد را برشمرد: ۱. ارتباط با خدایان؛ ۲. ازدواج در شهر بیگانه؛ ۳. جنگ با حاصل این ازدواج؛ ۴. آگاهی از وجود دارویی زندگی بخش؛ ۵. کشتن برادر.

۷. به‌نظر می‌رسد برخی از ویژگی‌های رستم به برادر دیگر بهیشم رسیده است.

8. Parva

9. Bhisma parva

جداگانه‌ای است و به‌صورت اثری مستقل درآمده است و به‌گونه‌ی گیتا نامیده می‌شود. تعلیم کریشنا به ارجونا در گیتا جوهر مذهب هندورا در بر دارد و از این نظر حائز اهمیت است. در هنگامه جنگ پاندوان و کوروان آنجا که دو سپاه در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند ارجونا دچار دودلی و تشویش می‌شود و از اینکه باید به مصاف پسرعموهای خود برود و به جنگ و خونریزی بپردازد احساس ناراحتی می‌کند تا آنجا که قصد انصراف از جنگ دارد؛ اما کریشنا با برشمردن وظایف او و پاسخ دادن به سؤالاتش او را به ماندن در جنگ ترغیب می‌کند. پرسش و پاسخی که میان این دو رد و بدل می‌شود مشتمل بر بخش اعظم اعتقادات آیین هندو همچون سانکھیا^۱، یوگا^۲ و طریقت بهکتی^۳ است. بخش بزرگی از متن دربارۀ عمل بدون چشمداشت و چگونگی رسیدن به این توانایی است و تمام راهکارها برای رسیدن به این مقام به‌خاطر یک هدف، رهایی از چرخۀ تولد و مرگ یا همان سامسارا است.

گیتا دارای ۱۸ گفتار است که نخستین آن لحنی حماسی دارد، و دیگر گفتارهای آن دارای بافتی شاعرانه است. گفتار اول در بیان بیم و ناامیدی ارجونا است و در گفتار دوم و سوم کریشنا ارجونا را به جنگ تشویق می‌کند و مبنای یوگا را توضیح می‌دهد که همان عمل به وظیفه، بدون چشمداشت است. در گفتار چهارم راه علم و معرفت بررسی می‌شود و در گفتار پنجم کریشنا به ارجونا راه نجات را نشان می‌دهد. گفتار ششم دربارۀ مراقبه است و در گفتار هفتم، هشتم و نهم کریشنا دربارۀ خداوند بزرگ صحبت می‌کند. در گفتار دهم از وحدت وجود بحث شده است و در گفتار یازدهم کریشنا شکل واقعی خود را به ارجونا نشان می‌دهد. گفتار دوازدهم به بیان طریق محبت یا بهکتی اختصاص دارد. در گفتار سیزدهم فلسفۀ ویدانتا تعلیم داده می‌شود. گفتار چهاردهم در مورد بی‌تعلقی است و در گفتار پانزدهم جهان آفرینش به درخت کهنی تشبیه شده است. گفتار شانزدهم در مورد ایزدیان و اهریمنیان نگاشته شده است. در گفتار هفدهم انواع ریاضت برشمرده می‌شود و فصل آخر به بیان عقاید فلسفۀ سانکھیا اختصاص دارد.

۱. در گیتا به‌معنی خرد و دانش، برای آگاهی دربارۀ آن در گیتا، نک: شایگان، ۱، ج ۱، ص ۳۰۱.

۲. برای آگاهی دربارۀ طریق یوگا در گیتا، نک: همان، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۴.

۳. طریق عشق، برای آگاهی دربارۀ آن، نک: همان، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۴۲.

تاریخ نگارش گیتا مشخص نیست و آن را از سدهٔ پنجم یا میانه‌های سدهٔ دوم پیش از میلاد تخمین زده‌اند (موحد، ص ۱۵). میان محققان عرفان هندو آرای مختلفی دربارهٔ زمان و چگونگی تألیف آن وجود دارد. برخی معتقدند گیتا بعد از پیدایش آیین بودا نگاشته شده است و گروهی بر آن‌اند که این اثر نمودار یک دستگاه فکری دیرینه است که در آن مبانی ابتدایی سانکھیا با معتقدات مکتب ودانتا تلفیق شده است (برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ آرای مختلف نک: شایگان ۱، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۸). با توجه به غرابت گیتا نسبت به بخش‌های دیگر مهابهارت گروهی آن را جدا از حماسهٔ بزرگ می‌دانند و از الحاق آن به اصل داستان خبر می‌دهند.

مترجمان فارسی به‌گودگیتا و نسخه‌های استفاده‌شده

فیضی دکنی، برادر ابوالفضل علامی تاریخ‌نگار و مؤلف آیین اکبری است. او در ۹۵۴ ق در آگره متولد شد. در ۹۷۴ ق به دربار اکبر گورکانی پیوست و در ۹۹۷ ق به لقب ملک‌الشعرایی دربار رسید. فیضی به همراه برادرش عضو انجمنی بود که اکبر برای تدوین «دین الهی» تشکیل داد. او اهل تشیع و نیز دارای گرایش‌های عرفانی بود. از شارح‌المعرفت او که دربارهٔ پیوند آموزه‌های اشراقی و مکتب ودانتا است، به گرایش‌های اشراقی اش پی می‌بریم (نک: کریمی‌زنجانی اصل، ص ۳۳-۳۹).

ترجمهٔ منظومی از گیتا به نام اوست (برای آرای مختلف در انتساب این ترجمه به فیضی، نک: Truschke, p. 614) که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ هند^۱ و میکروفیلم آن به شمارهٔ ۱۷۶۶ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است.^۲

داراشکوه دیگر مترجم گیتا، در ۲۹ صفر ۱۰۲۴ ق زاده شد. او نخستین پسر شاه جهان بود. ملا عبداللطیف سلطان‌پوری، از عالمان و حکیمان حنفی‌مذهب هند، معلم خصوصی و مسئول ارتقای روحی شاهزاده بود و همو بود که نخستین بار تمایل به

1. India office library

۲. در این مقاله از این نسخه استفاده شده است. این ترجمهٔ منظوم با این مشخصات تصحیح و چاپ شده است: «گیتا، کتاب مقدس هندوها منظومهٔ منسوب به فیضی فیاضی»، به کوشش یونس جعفری، ارمغان ادبی پژوهش‌های ادبی در ادبیات فارسی هند، تهران، ۱۳۷۶.

الهیات را در وجود این شاهزاده برانگیخت. داراشکوه با عضویت در حلقهٔ مریدان ملاشاه بدخشانی به‌طور رسمی به سلسلهٔ قادریه پیوست. البته او تحقیق و جست‌وجو در دیگر ادیان را نیز رها نکرد. او همانند اکبر به فلسفهٔ تطبیقی علاقه‌مند بود. داراشکوه در مقدمهٔ خویش بر ترجمهٔ اوپانیشادها می‌گوید تورات، انجیل و مزامیر را خوانده و به این نتیجه رسیده است که نظریهٔ توحید در این متون نیز مانند قرآن مخفی است. او سرانجام بیان می‌کند که نظریهٔ توحید را به‌روشنی در متون مقدس هندی یافته است (شایگان ۳، ص ۱۱). داراشکوه پس از آنکه به‌عنوان ولیعهد برگزیده شد، با شکست‌های متعدد در اردوکشی‌های نظامی، و سرانجام پس از بیماری شاه جهان (حکومت: ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق/ ۱۶۲۸-۱۶۵۸ م) به تهمت ارتداد به‌سبب قرابت با آیین هندو به دست برادرانش به قتل رسید. محققان معتقدند شاهزاده داراشکوه شهید اندیشهٔ روادارانهٔ خود شد. به‌نظر برخی شکست داراشکوه و اندیشهٔ آشتی‌جویانه‌اش، سبب تجزیه هندوستان در آینده شد (همان، ص ۱۳). داراشکوه آثاری ارزشمند در عرفان اسلامی و هندی تألیف کرده و افزون بر آن در ترجمهٔ آثاری از سنسکریت به فارسی دست داشته است. ترجمه‌ای فارسی از به‌گودگیتا براساس دست‌نوشتهٔ شمارهٔ ۱۹۴۹ در کتابخانهٔ هند منسوب به اوست^۱.

عبدالرحمان چشتی به شاخهٔ صابریهٔ چشتیه تعلق دارد. پس از مرگ برادرش حمید در ۱۰۳۲ ق شیخ این طریقت شد. از بزرگان صوفیه که چشتی از آنها تأثیر پذیرفته یا در محضرشان بوده به‌تصریح خودش در مرآت‌الاسرار می‌توان غازی میان (وفات: ۴۲۴ ق)، عبدالقادر جیلانی (وفات ۵۶۱ ق)، احمدجان (وفات: ۵۳۷ ق) و بهاء‌الدین نقشبند (وفات: ۷۹۱ ق) را نام برد. واسی احتمال داده است که عبدالرحمان کمی با زبان سنسکریت آشنا بوده است. ترجمهٔ عبدالرحمان چشتی از گیتا، مرآت‌الحقایق نام دارد. این ترجمه به‌کوشش رادریک واسی^۲ ضمن رسالهٔ دکتری ایشان در مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن^۳ در ۱۹۸۸ م تصحیح شده است^۴.

۱. در این مقاله از این نسخه، که به کوشش محمد رضا جلالی‌نایینی تصحیح شده، استفاده شده است.

2. Roderic Vassie

3. The School of Oriental and African Studies University of London.

۴. در این مقاله از این تصحیح استفاده شده است. پس از دریافت این پایان‌نامه دریافتیم واسی در بخشی از آن (p. 0)

44-35) یک بررسی کوتاه واژگانی روی سه ترجمهٔ مورد نظر در این مقاله انجام داده است.

تفاوت‌های ظاهری سه ترجمه

فیضی دکنی و داراشکوه متن خود را از آغاز کتاب یعنی با پرسش درینشتارا از سنجایا شروع کرده‌اند؛ اما عبدالرحمان داستان را از جایی آغاز می‌کند که ارجونا از جنگیدن سر باز می‌زند (فیضی، برگ ۱؛ داراشکوه، ص ۳۵؛ موحد، ص ۶۱). او به جای بخش نخست، مختصری در مدح پیامبر^(ص) و در بیان توحید آورده و پس از آن دلایل خود را از انجام دادن این ترجمه ذکر کرده است (عبدالرحمان، ص ۱۳۷-۱۴۰). او با آوردن این جمله «به اعتبار وحدت وجود حضرت راجا^۱ می‌فرماید...» (ص ۱۴۰) تکلیف خواننده را روشن می‌کند و جهت‌گیری خود را آشکار می‌سازد. همچنین با حذف بخش‌های آغازین کتاب توقع مواجه شدن با ترجمه‌ای وفادار به متن را از میان می‌برد. مرآت الحقایق چشتی سرشار از استشهدادات قرآنی و ابیات پراکنده از شاعرانی چون حافظ، عطار، مولوی، عراقی و جز آنهاست که تسلط مترجم آن را به ادبیات فارسی آشکار می‌کند. از دیگر ویژگی‌های قابل تأمل آن قامت ادهیها یا همان بخش‌های گیتا است که هرچه به پایان اثر نزدیک می‌شود، کوتاه‌تر خواهد شد؛ برای مثال در ترجمه او ادهیای پانزدهم که در ترجمه داراشکوه دو صفحه و نیم را به خود اختصاص داده، در یک پاراگراف آن هم بسیار کوتاه گنجانده شده است. عبدالرحمان در بخش‌هایی به‌طور کلی محتوای گیتا را تغییر داده است؛ برای نمونه در ادهیای شانزدهم که در متن اصلی سخن از تقسیم مردم به دو دسته اهریمنیان و ایزدیان و بیان ویژگی‌های آنهاست، در مرآت الحقایق (ص ۱۷۸) گفته شده انسان دو قسم عقل دارد؛ روحانی و نفسانی.

ترجمه فیضی دکنی از آنجا که منظوم است در بسیاری از موارد تحت تأثیر محدودیت‌های وزن درآمده؛ با این حال ترتیب و تأخر مطالب و میزان آنها در آن تقریباً قابل قبول است. در این ترجمه به رغم افتادن برخی اشلوک‌ها، فیضی توانسته به فهم اثر و دریافت حال عرفانی آن نزدیک شود (کریمی‌زنجانی اصل، ص ۳۴).

ترجمه داراشکوه در ظاهر بسیار وفادار به متن اصلی صورت گرفته است. مترجم

۱. منظور سید راجا (وفات: ۷۳۱ ق)، پدر سید محمد گیسو دراز است.

تقریباً در موارد بسیاری از اصطلاحات متن اصلی بهره برده و معادل فارسی برای واژه‌های پرکاربرد سنسکریت در نظر نگرفته است. همین موضوع ما را بر آن می‌دارد که با توجه به آثار دیگر داراشکوه یعنی مجمع البحرین و سُرّ اکبر، در صحت انتساب این ترجمه به وی اندکی شک کنیم؛ زیرا در آن آثار داراشکوه نهایت استعداد و ذوق خود را در انتخاب برگردان‌های فارسی به خرج داده است (نک: واسی، ص ۴۶۱).

تفاوت‌های سه ترجمه در انتقال مفهوم تناسخ

یکی از مباحث کلانی که فیضی و داراشکوه در بیشتر موارد با تسامح یا به راحتی آن را پذیرفته و با رعایت امانت منتقل کرده‌اند مبحث باززایی و قرار گرفتن انسان در چرخه زندگی‌های متوالی است که در اندیشه هندو بسیار اهمیت دارد. اما، عبدالرحمان چشتی این بخش را به گونه‌ای دیگر آورده است. نظریه سامسارا یا تناسخ را بیرونی در تحقیق ماللهند (ص ۳۹) به‌عنوان برجسته‌ترین ویژگی آیین هندو برمی‌شمرد و آن را معادل توحید در میان مسلمانان می‌داند^۱.

در گفتار دوم کریشنا خطاب به ارجونا می‌گوید: «... نباید که اندوهگین باشی چه آن را که بزاید مرگ ناگزیر باشد و آن که بمیرد ناگزیر باز آید...» (موحد، ص ۷۳). این بخش در ترجمه داراشکوه به این صورت آمده است: «هرکسی که می‌میرد البته پیدا می‌شود و هرکس که پیدا می‌شود به تحقیق می‌میرد» (ص ۴۷). فیضی این قسمت را با آوردن این بیت ترجمه کرده: «ز ملک عدم ما همه آمدیم / دمی چند از زندگانی زدیم / به آخر به سوی عدم می‌رویم / به کام اجل یک قلم می‌رویم» (برگ ۴) و از بازگشت دوباره سخنی به میان نیاورده است. عبدالرحمان با این مقوله بسیار جالب است. او برای هر دو جمله مردن و باز زاده شدن آیه قرآن را استشهاد و این جمله گیتا را مصادره به مطلوب کرده است. او می‌گوید: «... هرکه وجود گرفته است فنا خواهد شد قوله تعالی: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (آل عمران، ۱۸۵). و ای ارجن هرکه فنا شده است باز وجود خواهد گرفت قال علیه السلام و البعث بعد الموت از این معنی است: یُخْرَجُ الْخَبِيُّ

۱. بیرونی در این قسمت (بخش مربوط به تناسخ) برای بیان تناسخ بخشی از گیتا را که گفت‌وگوی ارجونا درباره جوانی و پیری و مرگ است می‌آورد (نک: ص ۳۹-۴۱).

مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجِ الْمَيِّتِ مِنَ الْخَيْ (انعام، ۹۵)». چنان‌که گذشت فیضی این بخش را لابه‌لای اشعار خود پنهان ساخته و داراشکوه با آن با تسامح کنار آمده است؛ اما عبدالرحمان نه آن را نادیده گرفته نه با آن کنار آمده، بلکه حرف خودش را زده است.

در گفتار ششم ارجونا از کریشنا می‌پرسد کسی که یوگا را در زندگی به‌صورت کامل انجام ندهد و از دنیا برود تکلیفش چیست و کریشنا پاسخ می‌دهد چنین شخصی به جهان نیکوکاران می‌رود و سپس در خاندانی پاک و توانگر یا در نسل یوگی خردمند دیگر باز به دنیا می‌آید (موحد، ص ۱۱۸). داراشکوه (ص ۷۳) همین مضمون را منتقل می‌کند با این تفاوت که توانگر را دولتمند ترجمه می‌کند که با توجه به شاهزاده بودن او حائز اهمیت است. فیضی (برگ ۱۰) نیز همین معنی را رسانده و او هم بازآمدن یوگی ناتمام را به‌صورت پور سلطان یا زهد کیش دانسته است؛ اما عبدالرحمان (ص ۱۶۲) با بیان این اندیشه اسلامی که اندک کسبی در درگاه حق ضایع نمی‌شود، عنوان می‌کند این شخص به دوزخ نمی‌رود و با آوردن آیه وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ دیگر سخنی از تولد دوباره به میان نمی‌آورد. در پایان همین بخش کریشنا می‌گوید یوگی با پیدایش متعدد کسب کمالات می‌کند تا به مقام خلاصی برسد (موحد، ص ۱۱۹؛ داراشکوه، ص ۷۳). فیضی و عبدالرحمان این قسمت را در ترجمه خود نیاورده‌اند.

این نمونه‌ها به همراه نمونه‌های دیگر بر ما مشخص می‌کند عبدالرحمان با توجه به نگاه عرفانی خود و عدم قبول مسئله باززایی و تناسخ، یا بخش‌های مربوط به این موضوع را به‌طور کلی ترجمه نکرده یا در ترجمه آن دست برده و آن را تحریف کرده است و نیز درمی‌یابیم میزان رواداری داراشکوه و فیضی از عبدالرحمان چشتی بسیار بیشتر است.

مسئله رؤیت و تجلی در سه ترجمه

ادهیای یازدهم، حدیث تجلی نام دارد. در این بخش ارجونا از کریشنا، که در قالب ارباب‌ران اوست، می‌خواهد صورت الهی خود را نشان دهد. کریشنا به او می‌گوید که با چشم معمولی قادر به دیدن صورت او نیست و باید به او دیدگانی غیب‌بین داده شود تا بتواند جلال او را مشاهده کند. از میان ترجمه‌ها، این بخش برای عبدالرحمان که در تمام اثرش تکلیف خود را با ماهیت کریشنا روشن نکرده است، سخت‌تر می‌نماید. چراکه

کریشنا در کلام داراشکوه و تا حدی فیضی همان قدر مقدس و الهی است که برای هندوان، و البته نباید بی‌طرفی نسبی این دو در ترجمه را نیز در پذیرش نقش کریشنا در داستان نادیده گرفت؛ اما عبدالرحمان برای پذیرش جنبه قدسی کریشنا از خود انعطافی نشان نمی‌دهد. در سراسر اثر او شاهد تغییر جایگاه گوینده سخنان کریشنا هستیم؛ برای نمونه او گاهی سخنان کریشنا را همان‌طور که در اصل داستان است از زبان کریشنا می‌گوید و در مواردی او را در نقش حامل پیام حضرت حق قرار می‌دهد. واسی بر آن است عبدالرحمان کریشنا را موحدی واقعی می‌داند، یعنی کسی که اسرار وحدت وجود را دریافته است (واسی، ص ۴۵۵). او با پیروی از این شیوه ترجیح می‌دهد ادعای الوهیت کریشنا را نادیده بگیرد و در مواردی که قابل پرستش بودن کریشنا مطرح می‌شود، واژه برهمن را به جای کریشنا قرار می‌دهد؛ ولی عبدالرحمان در دو مورد به این شیوه عمل نمی‌کند که یکی از آن دو مسئله تجلی کریشنا است^۱. عبدالرحمان در آغاز این بخش ارجونا را در توصیف صحنه‌ها آزاد می‌گذارد و او کریشنا را چنین توصیف می‌کند: «پس کشن دهان خود را وا کرد و در میان دهان کشن چند هزار صورت غیرمکرر ارجن مشاهده کرد هر یک صورت چنان جمال داشت که اگر چندان هزار آفتاب یکی شوند برابر روشنی یک صورت نخواهد شد و هر سه عالم نیز در دهان [او] دید یعنی افلاک و تحت الثری و این عالم که ظاهر است» (ص ۱۷۱). این تصویر از کریشنا برای هندوان آشناست و با اندیشه چشتیه ناسازگار. عبدالرحمان برای اینکه متن را به سمت و سوی اعتقادات خود بکشاند، ابیاتی از نظام‌الدین اولیا، عبدالقادر گیلانی و مولوی می‌آورد و سعی دارد این تجلی کریشنا را به نوعی حل شدن در ذات یگانه حق نشان دهد. واسی معتقد است عبدالرحمان با آوردن این بیت: «پیر من و مرید من درد من و دواي من / راست بگفتم این سخن شمس من و خدای من» در انتهای این بخش (ص ۱۷۳) قصد دارد رابطه کریشنا و ارجونا را در سطح رابطه معنوی مرشد و مریدی چون رابطه شمس با مولانا قرار دهد و از این طریق سخنان ارجونا را با برداشتی صوفیانه قابل پذیرش کند (واسی، ص ۴۵۸). تصویر ارائه‌شده از دهان باز کریشنا تقریباً با اندکی تفاوت در

۱. صرف‌نظر از اهمیت مسئله رؤیت و تجلی که یکی از دغدغه‌های حل‌ناشدنی ادیبان است و پرداختن به آن در حوصله این مقاله نیست در اینجا تنها به تصاویری که ارجونا با دیدن کریشنا توصیف می‌کند، پرداخته می‌شود.

دو ترجمه دیگر نیز چنین است و بخش پایانی آن مشاهده کل جهان هستی در دهان کریشنا است و فیضی به زیبایی آن را بیان کرده است: «پس آنکه دهان را چو گل باز کرد / جهان را در او جلوه‌پرداز کرد» (برگ ۱۷). داراشکوه نتیجه مشاهده‌اش را چنین گزارش می‌کند: «... ارجونا جمله جهانیان را به صورت‌های مختلف - منفصل و غیرمنفصل - در قالب او دید» (ص ۹۵). در این جملات توصیف زیبایی از نظریه کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت دیده می‌شود.

مفهوم نیروانا یا فنای فی الله در سه ترجمه

مقام نیروانا یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفان هندو است و در اصطلاح به حالت بی‌مرگی و بی‌تغییری گفته می‌شود که مقام فرزندگان است و معادل آن را در عرفان اسلامی می‌توان فنای فی الله دانست. هر یک از مترجمان یادشده به جای استفاده از این واژه به توصیف کسی پرداخته که به این مقام رسیده است. در ترجمه موحد از گیتا این مرحله مقام وصول به حق نامیده شده و داراشکوه بیان کرده است که صاحب این مقام آفریدگار را بیابد. فیضی شخص رسیده به نیروانا را کسی می‌داند که هوا و حرص را از دل بیرون کند و از دام تمنا بپرد (پانویس ۷۵)؛ اما توصیف عبدالرحمان نزدیک‌ترین تصویر به مفهوم عرفانی فنای فی الله در نزد صوفیه است: «ای ارجن چون خودی و خودنمایی تو نماند، جمعیت دست دهد» (ص ۱۴۹).

نتیجه‌گیری

تفاوت عقیدتی و جهت‌گیری فکری در این سه ترجمه که مترجمان آن اشرافی (فیضی)، قادری (داراشکوه) و چشتی (عبدالرحمان) هستند، بیش از همه در ترجمه عبدالرحمان به چشم می‌خورد. دو ترجمه دیگر به خوبی در جهتی حرکت کرده‌اند که سیاست کلی زمان آنها با آن همسو بوده است. فیضی که خود از نظریه‌پردازان التقاط مذاهب اکبر است با ترجمه خود کاملاً در راستای سیاست‌های تسامح دینی عصر اکبری پیش می‌رود و داراشکوه نیز توقع ما را با توجه به گرایش عرفانی‌اش برآورده می‌کند؛ با اینکه ترجمه

سرود الهی از نظر فنون ترجمه و انتخاب لغت با سز اکبر بسیار متفاوت است. عبدالرحمان چشتی خوانش اسلامی با چاشنی صوفیانه از گیتا ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد کارکرد ترجمه او بسیار وابسته به خوانندگان آن است. ترجمه عبدالرحمان چشتی از گیتا همچون ترجمه داراشکوه متحمل تهمت تضعیف کردن اسلام به سبب آشنا ساختن مسلمانان با آداب و آرای شرک‌آمیز هندوها نیست بلکه به نظر واسی عبدالرحمان چشتی به نیابت از خوانندگان زبده‌اش، جلوه‌های شرک هندویی را از صافی می‌گذراند تا از این طریق تعالیم اصیل اسلامی را که در این اثر به صورت تحریف‌شده وارد شده بود، نمایان سازد (واسی، ص ۴۶۴).

منابع

- ابوالفضل علامی، مقدمه بر مه‌بهارت، ترجمه نقیب‌خان، به کوشش محمدرضا جلالی‌نایینی، طهوری، تهران، ۱۳۵۸.
- ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی‌سها، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۱.
- ارنست، کارل، «ترجمه متون دینی هند به زبان‌های پارسی و عربی»، اندیشه ایرانی و فرهنگ هندی، ترجمه مهدی حسینی‌اسفیدواجانی، علم، تهران، ۱۳۹۱.
- داراشکوه، محمد، به‌گودگیتا (سرود الهی)، به کوشش محمدرضا جلالی‌نایینی، طهوری، تهران، ۱۳۵۹.
- رضوی، س. الف، «دارالترجمه اکبر یا مکتب‌خانه»، ترجمه سید حسین رئیس‌السادات، مشکوه، ش ۱۴، بهار ۱۳۶۶.
- شایگان (۱)، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، فرزان روز، تهران، ۱۳۶۲.
- _____ (۲)، «محمد داراشکوه بنیانگذار عرفان تطبیقی»، ایران‌نامه، ش ۳۰، بهار ۱۳۶۹.
- _____ (۳)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، ۱۳۸۷.
- فرشته، محمد قاسم هندوشاه، تاریخ فرشته، تصحیح و تعلیق و توضیح و اضافات محمدرضا نصیری، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
- فیضی، ابوالفضل، ترجمه به‌گودگیتا، دست‌نویس (میکروفیلم) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران،

۱. حجم بسیار زیاد اصطلاحات صوفیانه که عبدالرحمان استفاده کرده جالب توجه است برای مثال او به جای «اوم» از «هو» استفاده کرده است (ص ۱۶۳) و شیوه‌ای که در گیتا برای تمرکز و مراقبه بیان شده با چله مربع نشستن صوفیان جایگزین کرده است (ص ۱۵۹).

ش ۱۷۶۶.

- کریمی‌زنجانی اصل، محمد، حکمت اشراقی در هند، اطلاعات، تهران، ۱۳۸۷.
- مجتبایی (۱)، فتح‌الله، «ادبیات دینی هندوان به زبان پارسی»، پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی، ترجمه ابوالفضل محمودی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۹.
- _____ (۲)، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلام تا سده پنجم هجری»، بنگاله در قند پارسی، به کوشش شه‌ریار شاهین‌دژی، سخن، تهران، ۱۳۹۲.
- موحد، محمدعلی، مقدمه بر ترجمه گیتا، خوارزمی تهران، ۱۳۸۵.
- واسی، رادریک، «عبدالرحمان چشتی و به‌گودگیتا: نظریه وحدت مذاهب در عمل»، میراث تصوف، ج ۲، به کوشش لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۴.
- هنری، گل‌اله، «راگ درین»، دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره، ج ۳، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۹۱.

Ethe, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.

Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972-1994.

Truschk, A., "The Mughal Book of War: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Duke University Press, 2011, vol. 31, no. 2.

Vassie, R., *Persian Interpretations of the Bhagavad gita in the Mughal Period*, Thesis Submitted for the Degree of the PhD at the School of Oriental and African Studies University of London, 1788.