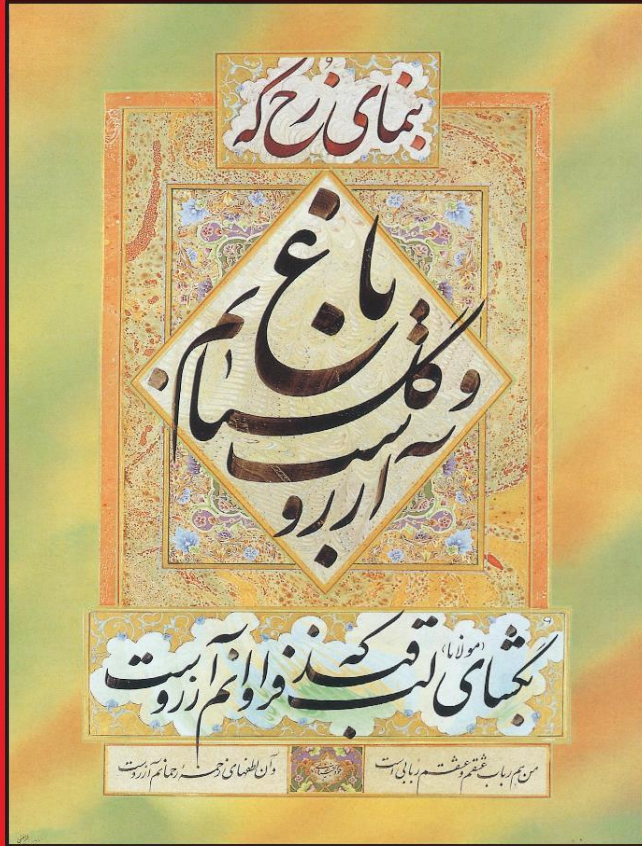




۱۲۵
تابستان
۱۳۹۵

دانش

فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام‌آباد





۱۲۵

تابستان

۱۳۹۵

فصل‌نامه‌ی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

دارای درجه‌ی علمی - پژوهشی (ISI) از کمیسیون آموزش عالی پاکستان

عیسی کریمی

سید مرتضی موسوی ، سید مهدی حسینی

اقبال ثاقب (دانشگاه جی‌سی لاهور)، ایران‌زاده، نعمت‌الله (دانشگاه علامه طباطبایی)، بزرگ‌بیگدلی، سعید (دانشگاه تربیت مدرس)، تسبیحی، محمدحسین (پژوهشگر و فهرست‌نگار)، تفهیمی، ساجدالله (دانشگاه کراچی)، تمیم‌داری، احمد (دانشگاه علامه طباطبایی)، توسلی، محمد مهدی (دانشگاه سیستان و بلوچستان)، ثبوت، اکبر (بنیاد دایرةالمعارف اسلامی)، رادفر، ابوالقاسم (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سلطان‌الطاف‌علی (دانشکده دولتی کوئته)، سلیم‌مظهر (دانشگاه پنجاب)، صافی، قاسم (دانشگاه تهران)، صغری بانو شگفته (دانشگاه نمل)، عابدی، محمود (دانشگاه تربیت‌معلم)، قاسمی، شریف‌حسین (دانشگاه دهلی)، کریمی، عیسی (پژوهشگر نسخ خطی فارسی)، کلثوم ابوالبشر (دانشگاه داکا)، مصطفوی سبزواری، رضا (دانشگاه علامه طباطبایی)، معین‌نظامی (دانشگاه پنجاب)، موسوی، مرتضی (پژوهشگر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان)، مهرنور محمدخان (دانشگاه نمل)، میرزایی، پدram (دانشگاه پیام نور)، نقوی، علی‌رضا (دانشگاه بین‌المللی اسلامی)، نوشاهی، عارف (دانشکده‌ی گوردن)، نوشاهی، گوهر.

حروف‌نگار و صفحه‌آرا : محمد عباس بلتستانی

نشانی دانش : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، خانه ۴۹، کوچه ۲۶، ایف ۶ / ۲ ،

اسلام‌آباد ۴۴۰۰۰، پاکستان

دورنگار: ۲۲۷۰۳۸۲

تلفن: ۲۲۷۰۳۸۳

نشانی اینترنتی : daneshper1@yahoo.com & thedanesh.com

بها : ۳۰۰ روپیه

وبگاه مرکز : <http://ipips.ir>

چاپ : آرمی پریس - اسلام‌آباد

روی جلد :

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
صد نشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره ازان چکید و نامش دل شد
« مولانا »

پدید آورنده : استاد جواد بختیاری

دانش ، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی ویژه‌ی نسخ خطی ، تاریخ و ادبیات فارسی ایران ، شبه‌قاره (پاکستان، هندوستان ، بنگلادش) ، افغانستان و آسیای میانه است.

نوشتار باید :

۱. دارای نام و نام خانوادگی، دانشنامه و جایگاه علمی، رایانامه (ایمیل)، نشانی و شماره تلفن نویسنده باشد.
 ۲. دارای روش علمی و منابع معتبر و دست اول باشد.
 ۳. نام منابع در متن و در پایان آن به این شیوه آورده شود:
۳-۱. در متن: نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ: ش جلد، ش صفحه. مانند: رضوی، ۱۹۷۴، ج. ۱، ص. ۱۱۰.
۳-۲. در پایان:
- ۳-۱-۲. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام ناشر، نام شهر.
مانند: رضوی، سبط حسن، ۱۹۷۴، فارسی‌گویان پاکستان ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
- ۳-۲-۲. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام مصحح، نام ناشر، نام شهر .
مانند: جمالی دهلوی، ۱۹۷۴، مثنوی مهروماه، حسام‌الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
- ۳-۳. استناد به مقاله: نام خانوادگی، نام ، سال چاپ، «نام مقاله»، نام پایبند، دوره یا سال و شماره ، نام شهر.
- ۳-۴. استناد به منابع اردو ، انگلیسی و زبان‌های دیگر نیز به همین شیوه است.
۴. دارای این بخش‌ها با ساختاری پیوسته و هماهنگ باشد: نام، چکیده (فارسی)، واژگان کلیدی (فارسی)، پیش‌گفتار، متن، نتیجه‌گیری، کتاب‌نامه، چکیده (انگلیسی)، واژگان کلیدی (انگلیسی).
۵. روان ، شیوا و بر پایه‌ی آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
۶. از ۲۰ صفحه - ۳۰۰۰ واژه - بیش‌تر نباشد و چکیده و واژگان کلیدی آن نیز از ۲۰۰ واژه نگذرد.
۷. با قلم نازنین در *word.doc* حروف‌چینی و به *daneshper1@yahoo.com* فرستاده شود و چاپی یا دست‌نویس آن نیز با امضای نویسنده در پای هر برگ، به نشانی دفتر **دانش** ارسال گردد.

یادآوری

- (آ) نوشتار غیر قابل چاپ، بازپس فرستاده نمی‌شود.
- (ب) **دانش** در ویرایش نوشتار دریافتی آزاد است.
- (پ) نوشتاری که برای **دانش** فرستاده می‌شود، نباید در پیاپی دیگری چاپ شده باشد.
- (ت) هر نوشتار نشانگر دیدگاه نویسنده‌ی آن است.
- (ث) اگر پس از چاپ مقاله، آشکار شود که نویسنده‌ی آن کسی دیگر است، **دانش** برای پاس راستی و درستی و جایگاه خود و حقوق نویسندگان ، آن کژی را در شماره‌ی آینده به آگاهی خوانندگان می‌رساند و فرستنده‌ی مقاله - که نام خود را بر آن نهاده - نیز باید پاسخ‌گوی کار خویش باشد.
- (ج) ریزنگاره‌ی شماره‌های **دانش** در نشانی <http://ipips.ir> در دسترس پژوهشگران می‌باشد.
- (چ) بهره‌گیری از نوشتارهای **دانش** در کتاب‌ها و پیاپی‌ها با آوردن نام فصل‌نامه ، آزاد است.



فهرست مطالب

- سخن دانش ۵
- نسخه شناسی
- نسخه‌ی کلیات میرزا محمد ارشد برنابادی، خلیل الله افضلی ۷
در انجمن ترقی اردو - کراچی
- ادب و فرهنگ
- میرسید علی همدانی؛ آورنده و نهادینه‌ساز احمد رضا بهنیاfer ۲۱
فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در کشمیر
- بررسی مفاهیم عرفانی شعر فارسی امیر علی شیر نوایی فایزه زهرا میرزا ۳۵
- همانندی‌های اقبال لاهوری و امیر علی شیر نوایی کمیل قزلباش ۵۱
- تاجیکستان در ایران باستان فلیحه زهرا کاظمی ۶۹
- نشانه‌شناسی فرهنگی شاهنامه فردوسی؛ رضا مراد صحرايي / الهام خیاطان ۸۵
جنگ‌افزارها در داستان رستم و سهراب
- زندگی و آثار غزالی مشهدی امجد جاوید ۱۱۱

- بازخوانی مناسبات سیاسی شاه تهماسب اول صفوی رضا دشتی ۱۲۳
با سه پادشاه گورکانی هند
- دیدار شمس با مولوی محمد نور عالم ۱۳۷
- خانقاه بهاءالدین زکریا ملتانی؛ محمد اختر چیمه ۱۵۱
مهم‌ترین تبلیغ‌گاه عرفان اسلامی
- شعر فارسی امروز شبه قاره ۱۷۵
ظفر عباس، رئیس احمدنعمانی، سید وحید اشرف
یاد رفتگان
- خاموشی دکتر نجم‌الرشید در لاهور سید مرتضی موسوی ۱۷۷
- تازه‌های نشر سید مرتضی موسوی ۱۷۹

چکیده مطالب به انگلیسی
Abstracts of Contents in English
A Glimpse of Contents of this issue Syed Murtaza Moosvi 1 – 8

سخن دانش

نام تو آریه‌ی هر نلمه‌یی
یاد تو آرمه‌ی هر زنده‌یی

نخستین دیدار خود از سرزمین آرام ، زیبا و رؤیایی پاکستان را هیچگاه فراموش نمی‌کند. هفته‌ی آغازین شهریور ماه ۱۳۷۲ خورشیدی برابر روزهای پایانی آگست ۱۹۹۳م و حضور در «نخستین سمینار پیوستگی‌های فرهنگی ایران و شبه‌قاره» ، آشنایی نزدیک با ده‌ها تن از فرزندگان و افروزندگان چراغ زبان و ادبیات فارسی در پاکستان ، هندوستان ، بنگلادش و سریلانکا . در آسیب‌شناسی زبان فارسی شبه‌قاره ، استادان پاکستانی بیش از دیگران نگران بودند و این نگرانی ریشه در دستور سپهبد ضیاءالحق داشت که دامن زبان فارسی را از آموزش‌های پیش دانشگاهی نظام آموزشی کشور برچیده و بوستان فارسی را از سرسبزی و خرمی انداخته بود.

در آن همایش، سرمست از سخنان شورانگیز پیران پخته‌کار فارسی، گمان می‌کردم گنجاندن آن دل‌شوره‌ها و آرزوها در پیام‌ها و قطعنامه‌های انجمن‌های فارسی راه‌گشا است و نظام سیاسی کشور سخن دل و خواست فرزندگان خود را می‌شنود و می‌پذیرد!

از آن همه، چکیده‌ی «قطعنامه‌ی انجمن فارسی پاکستان» را بازنویسی می‌کند تا بیم و امیدها را نشان می‌دهد:

«... هشت صد سال ، زبان فارسی، زبان رسمی و فرهنگی این سرزمین شد و نیاکان ما مردم پاکستان تقریباً تمام آثار ارزشمند علمی، ادبی، دینی، اخلاقی و عرفانی خود را به زبان فارسی به یادگار گذاشتند که امروز میراث گرامی و گران‌مایه‌ی ملت پاکستان است. حفظ این میراث ارزنده‌ی بزرگ و انتقال آن به دست نسل‌های آینده وظیفه‌ی هر پاکستانی باشعور و متعهد است. ... شاعر ملی و مؤسس معنوی پاکستان علامه محمد اقبال قسمت اعظم افکار خود را به زبان فصیح فارسی بیان داشته است ... زبان فارسی زبان کشورهای

همسایه‌ی دیوار به دیوار پاکستان چون ایران و افغانستان و تاجیکستان و غیره است و برای برقراری و تحکیم روابط سیاسی و فرهنگی و بازرگانی یادگیری زبان فارسی امری ناگزیر است. ... اعضای انجمن فارسی پاکستان ... با کمال احترام از دولت جمهوری اسلامی پاکستان تقاضا دارند که با در نظر داشتن حقایق تاریخی مزبور اقدامات لازم به عمل آورد تا زبان فارسی در دبیرستان‌ها با شرایطی که قبل از سال ۱۹۸۵م تدریس می‌شد، دوباره تدریس گردد.» (مجموعه سخنرانی‌های نخستین سمینار پیوستگی‌های فرهنگی ایران و شبه‌قاره، ج ۱، ص ۱۵)

نگویم از فر و فالی که بگذشت
چراغی داشتیم در سینه‌ی خویش
چه سود از شرح احوالی که بگذشت
فسرد اندر دو صد سالی که بگذشت
(اقبال لاهوری، ارمغان حجاز)

بیست و چهار سال از آن روزها گذشته و روزگار فارسی روز به روز بدتر و تلخ‌تر شده است. دولت‌ها آمده و رفته و ناله‌های زبان فارسی را ناشنیده گرفته و بسیاری از آن پیران فرزانه در خاک خفته‌اند. چه رازی است که تیزی تیغ آن ژنرال هنوز بر گلوی فارسی است و از کسی کاری برنمی‌آید؟!

خدایا چنان کن سرانجام کار
تو خشنود باشی و ما رستگار

عیسی کریمی

مدیر مسئول

شهریورماه ۱۳۹۵ / سپتامبر ۲۰۱۶

نسخه‌ی کلیات میرزا محمد ارشد برنابادی در انجمن ترقی اردو - کراچی

خلیل الله افضلی*

چکیده

میرزا محمد ارشد برنابادی هروی (۱۰۲۵-۱۱۱۴ق.) از شاعران حلقه‌ی ادبی هرات در سده‌ی یازدهم تحت سرپرستی ملک الشعرا فصیحی هروی است. میرزا ارشد که با شاهان وقت ربط و پیوندی داشته، علی‌رغم آن که در برخی قالب‌ها به ویژه مثنوی و قصیده شعر پخته‌ای دارد و نسخه‌هایی از آثار وی در کتاب‌خانه‌ها و مجموعه‌های شخصی در گوشه و کنار دنیا، موجود است، کلیاتش به چاپ نرسیده و نسبتاً گمنام مانده است. نسخه‌ای ارزشمند از کلیات این شاعر در مجموعه‌ی انجمن ترقی اردو و اکنون سپرده شده به موزه ملی پاکستان در شهر کراچی نگهداری می‌شود که با کمک پژوهشگران ارجمند دکتر عارف نوشاهی و دکتر فائزه زهرا میرزا به دست نگارنده رسید و در این جستار به معرفی و بازگویی ویژگی‌های آن می‌پردازد.

کلید واژه: میرزا ارشد، برناباد، حلقه‌ی ادبی سده‌ی یازدهم هرات، سعدالدین راقم، عباسقلی خان شاملو.

پیش‌گفتار

پس از انقراض تیموریان و استیلای صفویان بر هرات، در نیمه‌ی سده‌ی یازدهم هجری، یک حلقه‌ی ادبی، به حمایت حسن خان شاملو (د. ۱۰۵۰ق.) بیگلربیگی خراسان و پس از وی فرزندش عباس‌قلی خان در هرات شکل گرفت که ملک الشعرا

فصیحی هروی آن حلقه را رهبری می‌کرد. این انجمن که یکی از مهم‌ترین انجمن‌های ادبی خراسان بود و سبکی بین خراسان و هند را در طرز شعری خود پیروی می‌کردند، به سبب عدم انتشار آثار بسیاری از شاعران این حلقه، تاکنون نتوانسته جایگاه خود را در جریان شعر سبک هندی باز نماید. از شاعران برجسته این سبک باید به درویش حسین واله هروی، میرزا جلال اسیر، ناظم هروی، میرزا ملک مشرقی، بهشتی هروی، میرزا اوجی نطنزی و میرزا محمد ارشد برنابادی اشاره کرد.

احوال شاعر

میرزایان برناباد^۱ که میرزا ارشد نیز به آن خانواده تعلق دارد، از سده نهم تا اوایل سده سیزدهم خاندانی مطرح در ادبیات و سیاست هرات و مناطق همجوار بوده‌اند. این خانواده که چندین شاعر و ادیب بزرگ از جمله میرزا محمد ارشد (۱۰۲۵-۱۱۱۴ق.)، ابوطالب مایل^۲ (۱۰۵۱-۱۳۰ق.)، محمد رضا برنابادی (۱۱۶۴-۱۲۲۰ق.) به ادب فارسی تقدیم کرده که از دو فرد نخستین دیوان شعر و از آخرین تذکره‌ای ادبی بر جای مانده است. این خانواده در عین حال روابط گسترده‌ای با حاکمان وقت صفوی، قاجاری و دولت سدوزایی هرات داشته‌اند. برخی از افراد این خانواده چون میرزا محمد رضا و پدرش میرزا محمد کاظم خود عهده‌دار مناصب بلند حکومتی نیز بوده‌اند.

میرزا ارشد به سال ۱۰۲۵ق. در برناباد به دنیا آمد. آموزش‌های نخستین را نزد پدرش خواجه علی‌اکبر فرا گرفت. با وجود توانایی طبع، ذکر این شاعر در تذکره‌ها جز قصص‌الخاقانی ولی قلی شاملو نیامده است. احمد گلچین معانی (۱۳۴۴: ۴۹۰) و نجیب مایل هروی طبع میرزا ارشد را ستوده‌اند و این دومین حتی مثنوی ابر گهربار او را شاعرانه‌تر و پخته‌تر از تحفه الاحرار جامی خوانده است (نجیب مایل، ۱۳۷۸: ۲۸۹). ولی قلی شاملو در ۱۰۷۶ق. ضمن ستایش فراوان از قابلیت و استعداد ادبی میرزا ارشد، شمار اشعار او را در چهل سالگی، متجاوز از ده هزار بیت خوانده است (شاملو، ۱۳۷۴: ۱۷۳/۲). میرزا ارشد در تمام قالب‌های شعر اعم از قصیده،

غزل، ترجیع‌بند، رباعی و مثنوی دستی داشته است. در علم موسیقی آشنا، در تیراندازی و اسب‌سواری مهارت و در انواع خط از قبیل نسخ، نستعلیق و شکسته زبردست بوده است. او آثار خویش را چندین بار خود کتابت کرده و هشت بار کلام الله مجید را نیز به خط نسخ نوشته بود. بر اساس محتویات دیوان وی، زندگی را با سختی و مشقت پشت سر گذاشته است. میرزا ارشد در ذی الحجه سال ۱۱۱۴ق. در برناباد درگذشت و در گورستان خانوادگی خود در طرف شمال مزار خواجه وحیدالدین به خاک سپرده شد.^۳ متأسفانه اکنون صورت قبر و کتیبه گور وی از میان رفته است.

از معاصرین میرزا ارشد باید به ناظم هروی (د. ۱۰۶۸ق.)، فصیحی هروی (د. ۱۱۰۰ق.) اشاره کرد که با یکدیگر دوستی و روابط نزدیک داشته‌اند. او سخت معتقد طرز فصیحی در شعر بوده و خود را پیرو و تالی وی می‌دانسته است.

سر ما و قدم طرز فصیحی ارشد
در سخن کوش که بر طبع تو زیور بستند
(ارشد، کراچی: ۱۴۴)

و

امروز از فروغ فصیحی در این دیار
چون سایه آفتاب رود در پناه ما
(ارشد، کابل: ۶۶)

در کلیات او از چندین شاعر برجسته از جمله کمال اصفهانی، حسن غزنوی، انوری، حافظ شیرازی نام برده شده که نشان‌دهنده پسند شعری میرزا ارشد است. بر اساس دیباچه کلیات میرزا محمد ارشد، او پس از آن که هفت هشت هزار بیت خود را در راه سفر به مکه از دست می‌دهد، در بازگشت و مقارن چهل سالگی خویش تصمیم به تدوین دیوان خویش گرفته و آن‌ها را در یک‌جا گرد می‌آورد. در دیوان وی، قصایدی در نعت و ستایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت علی، حضرت رضا و حضرت صاحب الزمان علیهم‌السلام دیده می‌شود. او همچنین قصاید و قطعاتی را در مدح حسین خان، حسن خان، عباسقلی خان، علی‌قلی خان، شاه صفی، میرزا سعدالدین محمد راقم و برخی

دیگر از شخصیت‌های سیاسی عصر خود سروده است. از میان این شخصیت‌ها، عباسقلی خان شاملو بیش‌ترین قصاید و قطعات مدحی را به خود اختصاص داده است. از رجال دربار با میرزا سعدالدین محمد راقم وزیر خراسان و حسن خان شاملو والی هرات رابطه ادبی نزدیکی داشته است. این در واقع یکی از موارد اهمیت کلیات میرزا ارشد است که از طریق آن با شخصیت‌های سیاسی و نیز معضلات اجتماعی عصر آشنا می‌شویم. به طور مثال در قطعه‌ای «میرزا محمد» نامی که وزیر بوده را نکوهیده و در قطعه‌ای دیگر از مردم غوریان سخت شکایت کرده است. این قطعات حاوی نکات برجسته‌ای در شناخت معضلات اجتماعی آن روزگار هرات و غوریان است.

نسخه‌های آثار میرزا ارشد

اندک نسخه‌های بازمانده از آثار میرزا ارشد، عمدتاً در زمان حیات وی و یا اندکی پس از آن کتابت شده‌اند. به نظر می‌رسد دو علت عمده در نبود نسخه‌های بیش‌تر آثار میرزا ارشد مؤثر بوده است؛ نخست این که می‌دانیم خانه احفاد و نوادگان میرزا ارشد بارها در دوره‌های بعدی از سوی افراد مختلف تاراج و غارت شد و بسیاری از اموال و اسباب آنان از جمله نسخه‌های آثار شاعران و نویسندگان این خانواده از جمله میرزا ارشد از بین رفت و یا پراکنده شد. عامل دوم روی کار آمدن حکومت سدوزایی‌ها پس از صفویان در هرات است که به لحاظ سیاسی و مذهبی با حکومت صفویان اختلاف نظر بسیار داشتند. آنان علاقه‌مند تکثیر و انتشار آثار شاعرانی چون میرزا ارشد که با حکومت صفوی ارتباط نزدیک و حسنه داشته‌اند، نبوده‌اند.

در مجموع و بر پایه جست‌وجوهای ما تاکنون پنج نسخه از آثار میرزا ارشد در گوشه و کنار کتاب‌خانه‌های شخصی و دولتی دنیا شناسایی شده است. از این پنج نسخه، چهار نسخه کلیات آثار این شاعر و یک نسخه مثنوی ابرگه‌ربار او را شامل می‌شود. در ذیل به معرفی این نسخه‌ها به صورت مختصر می‌پردازیم.

نسخه مثنوی ابرگهر بار - آستان قدس رضوی - مشهد

نسخه‌ای از مثنوی ابرگهر بار میرزا ارشد با ۲۷۹۵ بیت و ۹۷ برگ (بدون اضافات که مجموعاً ۱۳۸ ورق است) به شماره ۶۵۴۶ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی در مشهد محفوظ است که به خط نستعلیق در نیمه شعبان ۱۰۹۱ ق. و بیست و سه سال قبل از مرگ میرزا ارشد کتابت شده است. خط کاتب این نسخه بسیار به خط محمود بن عبدالصمد برنابادی شبیه است. محمود برنابادی مثنوی مولانا را در ۲۵ شعبان المعظم سال ۱۱۱۵ هـ ق کتابت کرده که اکنون این نسخه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ثبت ۶۱۹۰۵ نگهداری می‌شود. در پیش و پس مثنوی مزبور، ابیاتی از خسرو و شیرین نظامی، و چندین غزل و قطعه و رباعی از ارشد هروی به خط کاتب دیگری همزمان با کتابت مثنوی ابرگهر بار نوشته شده است. نجیب مایل هروی در سال ۱۳۸۷ ش این نسخه را در برگ بی برگی یادنامه استاد غلام رضا مایل هروی به چاپ رسانید (صص ۲۹۱-۴۳۴).

نسخه کلیات - آرشو ملی افغانستان - کابل

این نسخه که اکنون در آرشیف ملی افغانستان به شماره مسلسل ۷۸۷ ثبت است، دیوان نسبتاً کاملی (تا سال کتابت نسخه) از میرزا محمد ارشد است که خلیل‌الله خلیلی شاعر برجسته معاصر در روزگار اقامت در هرات در اوایل سده کنونی آن را از فردی به نام محمد اسماعیل منشی از فضلی وقت هرات ایتیاع کرده است. در پشت صفحه نخست، یک یادداشت تملک از محمد اسماعیل منشی و یادداشتی دیگر از خلیل‌الله خلیلی دیده می‌شود. نسخه را به تاریخ ۹ محرم الحرام سنه ۱۳۵۰ ش محمد اسماعیل منشی به قیمت هشتاد روپیه کابلی به خلیلی فروخته و پول آن را نایب سالار عبدالرحیم خان حاکم وقت هرات، پرداخته است. این نسخه را بعدها خلیلی در بدل ۵۰۰۰ افغانی به وزارت اطلاعات و فرهنگ سپرده است.

بر اساس اطلاعات ثبت شده در صفحات بدرقه این نسخه، به تاریخ اول شهریور/سنبله ۱۳۶۶ از آن میکروفیلم تهیه گردیده است. یکی از یادداشت‌های مالکان نسخه در صفحه آغازین، تاریخ ربیع الثانی ۱۲۹۳ق. را نشان می‌دهد. نسخه، دارای ۲۷۰ برگ ۱۵ سطری در ابعاد ۲۳/۵ . ۱۶ سانتی‌متر است که صفحات آغازین آن به صورت ناشیانه‌ای مرمت شده است. نسخه با یک صفحه از دیباچه کلیات ارشد آغاز شده و پس از آن چند برگ افتاده است. قصاید مفقوده، سه قصیده در نعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. ترتیب کتاب به صورتی است که پس از دیباچه، ۲۶ قصیده، دو ترکیب‌بند و یک ترجیع‌بند قرار گرفته است. بخش‌های بعدی کلیات را مقطعات (۲۸ قطعه)، غزلیات (۶۱۰ غزل)، رباعیات (۱۰۳ رباعی)، مثنوی ابرگهربار با ۱۲۵۵ بیت که به نظر می‌رسد خلاصه‌ای از این اثر باشد، در بر گرفته است. در صفحات پایانی که سفید بوده، غزلی با تاریخ ۱۱۱۰ق. درباره حضرت علی از شاعری که مقطع غزل «جامی» تخلص کرده، سه بیت شعر به قلم خلیلی با تاریخ ۲۲ میزان ۱۳۱۰، غزلی از میرزا محمد میرک کلانتر دارالسلطنه هرات و یادداشتی از «العبد الاقل زین العابدین» دیده می‌شود. در صفحات بعدی نیز رباعیاتی پراکنده از ارشد دیده می‌شود. در برگ ماقبل آخر نسخه، در حاشیه سمت راست صفحه، امضای میرزا محمد ارشد با این عبارت «تحریر بتاريخ شهر جمادی الاول سنه ۱۱۱۰ بنده محمد ارشد» درج شده است. لذا این نسخه بدون تردید به ملاحظه میرزا ارشد رسیده و اصلاحات در حواشی صفحات، به احتمال زیاد کار اوست. در پایین صفحه‌ای که یادداشت میرزا ارشد در حاشیه صفحه دیده می‌شود، رباعی ماده تاریخی نیز درج شده که اشاره به سال ۱۱۰۷ و درگذشت فردی به نام «قاضی محمود» دارد:

چون طایر روح قاضی از دار وجود

پرواز فضای عالم قدس نمود

تاریخ وفاتش از خرد می‌جستم

گریان شد و گفت حیف قاضی محمود

در آخرین صفحه کتاب، این یادداشت با تاریخ ۱۱۰۸ق. به خط «رشید» نامی کتابت شده که به نظر می‌رسد همان کاتب نسخه است:

هو [الله]

مبدعی که نقطهٔ خال و سواد دیباچهٔ حُسن خوبان را به قلم صنع نگاشته، شاهدست که گوشه‌نشینان زاویهٔ محنت را امیدی که زنگ مرآت دل به صیقل بکایی برد، گرم‌تر از سفینه و بیاض نیست چرا که شاهد سفینه و بیاض رفیق بی‌مانند کان (؟) وادای (؟) شوق بی‌قراری‌های محبت نمی‌گردند که قلم اخلاص‌رقم، رشحه‌ای از تفسیر آیات بینات به تارک فارغ کشد و تمام عبارت‌های ادب به نمی‌بسته که هر اندیشه نباشد، زمزمه‌ای بهتر از این شرار خصوصاً این بیاض فیاض. تحریراً فی تاریخ سنهٔ ۱۱۰۸ فقیر حقیر رشید.

در پایین این صفحه، دو مهر یکی مدور و دیگری مستطیل شکل دیده می‌شود. در مهر مدور نام «مصطفی» خوانده می‌شود.

لذا با این تفصیل، نسخه در شهر سنهٔ ۱۱۰۸ احتمالاً توسط یکی از اعضای خانوادهٔ میرزا ارشد با نام «رشید» کتابت شده و او نسخه را در سال ۱۱۱۱ق و سه سال پیش از مرگ ارشد در اختیار وی گذاشته تا ضمن مقابله، اصلاحات لازم و برخی غزلیات نوسرودهٔ خود را به آن بیافزاید. در هر دو مورد که تاریخ تحریر و مقابله درج شده، عدد هزارگان به نظر نمی‌رسد.

نسخهٔ عبدالصمد مجددی (کالیفرنیا)

این نسخه همان نسخه‌ای است که غلام‌رضا مایل هروی بر اساس آن، منتخب اشعار میرزا ارشد هروی را در سال ۱۳۴۸ش در تهران و از طریق انتشارات صهبا منتشر کرده است. این نسخه را ابوتراب ابن محمد مهدی برنابادی هفتاد و یک سال پس از مرگ ارشد، در محرم الحرام سنهٔ ۱۱۸۵ق. در برناباد کتابت کرده است. این نسخه متعلق به عبدالصمد مجددی شهردار وقت هرات بوده است و اکنون در کالیفرنیا ایامریکا نزد فرزند ایشان عبدالغفار مجددی نگهداری می‌شود. این نسخه، با توجه به توصیفات مایل هروی در مقدمهٔ منتخب اشعار میرزا ارشد هروی، نسخه‌ای اصیل از کلیات ارشد و دارای

سقطات و پریشانی‌هایی بوده که برخی اوراق آن را حوادث روزگار از بین برده است. علی‌رغم تلاش فراوان ما و همچنین وعده‌های داده شده تا کنون ما نتوانستیم به تصویری از این نسخه دست پیدا کنیم. به هر روی با توجه به منتخب برگرفته شده از این نسخه به کمتر از نیمی از غزلیات ارشد ۲۶۶ غزل (از مجموع ۶۱۰ غزل) از این نسخه دسترسی داریم.

نسخه کلیات - بریتیش موزیم - لندن

نسخه‌ای از دیوان میرزا ارشد در موزه بریتانیا در شهر لندن به شماره 3541 or. نگهداری می‌شود که در مجموع دارای ۷۶۵۰ بیت و ۵۰۲ صفحه است. این نسخه که در آغاز سده چهاردهم (۱۳۰۵ ق.) کتابت شده، جز مثنوی ابر گهربار میرزا ارشد، دیگر قالب‌های شعری وی را در بر گرفته است. تصویری از این نسخه در سال ۱۳۶۶ خورشیدی در اختیار محمدحسین بهروز پژوهشگر برجسته افغانستان قرار داشته و او در مقاله‌ای، کوتاه به ذکر توصیفات این نسخه پرداخته است (بهروز، ۱۳۶۶: ۱۶).

نسخه کلیات - انجمن ترقی اردو - کراچی

از کلیات میرزا محمد ارشد، نسخه‌ای متعلق به انجمن ترقی اردوی پاکستان، کراچی (شماره ۳ ق ف ۱۸۳) بوده است که به نقل از **فهرست مخطوطات انجمن ترقی اردو** تالیف سید سرفراز علی در **فهرست نسخه‌های خطی فارسی** تالیف احمد منزوی، ج ۳، ص ۱۸۴۶ زیر عنوان **کلیات ارشد** از محمد ارشد بسیار گذرا ذکر شده است. بعداً عارف نوشاهی این نسخه را در **فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی اردو کراچی**، صص ۱۲۸ - ۱۲۹ با تفصیل و با شناخت هویت شاعر معرفی کرد. اکنون انجمن ترقی اردو تمام نسخه‌های خطی را به موزه ملی پاکستان در شهر کراچی سپرده است و نسخه کلیات ارشد نیز در این موزه نگهداری می‌شود. این نسخه به خط نستعلیق خوش، ۱۶ سطری بدون تاریخ و دارای ۵۰۸ صفحه است. از برگ ۱۶۱ نسخه، خط نستعلیق به شکسته تبدیل شده است و نوع خط بسیار شبیه به خط کاتب نسخه کابل است. قصاید و مقطعات در نسخه کراچی بدون عنوان است. از

تفاوت‌های نسخه کابل و کراچی باید به تعداد ابیات، نظم دیوان، شمار بیش تر غزل، قطعه و قصیده در نسخه کراچی اشاره کرد. در مجموع به جز غزلیات حاشیه نسخه کابل، نسخه کراچی ۶۰ غزل، ۱۰ قطعه و ۱۶ قصیده بیشتر از نسخه کابل دارد. اما نسخه کابل نیز ۲۵ رباعی، دو ترکیب‌بند و خلاصه‌ای از مثنوی ابرگهر بار را نسبت به نسخه کراچی افزون دارد. تفاوت در تعداد ابیات و نظم ابیات در قالب‌های مختلف بین این دو نسخه مشهود است و به نظر می‌رسد که تحریر ابتدایی اشعار ارشد نسخه کابل است و در نسخه کراچی ما شاهد تحریر دوم و اصلاح‌شده اشعار هستیم. به طور مثال یک قطعه که میرزا ارشد آن را برای ملک الشعراء عصرش سروده در نسخه کراچی ۱۲ بیت و در نسخه کابل ۱۰ بیت دارد. جز این، دست کم در پنج بیت مصرع‌ها در دو نسخه با یک‌دیگر تفاوت دارند. جهت آشنایی بیشتر تر با میزان تفاوت‌های دو نسخه این دو قطعه را از دو نسخه در این جا نقل می‌کنیم.

نسخه کراچی:

از حب جاه و خواهش راحت سرشته‌است صدگونه
 ترهات به هر سو نوشته‌است راه نجات
 جسته اگر خود فرشته است
 بی شبهه همچو قهوه در آتش برشته است تار و پد و
 کلابه اندیشه رشته است از روی
 مصلحت به بیاضی نوشته است آن را
 شمرده شارع و واجب نوشته است
 تخمی از آن به مزرع هر سینه کشته است افراشته است و
 شیوه انصاف هشته است این عشوه را که کرده و
 بر من گذشته است خواهد درود حاصل تخمی که کاشته‌است

ای ناظم زمانه، شناسی که آدمی
 هر جا فتاده در وحلی از پی خلاص
 هر مشکلی که بسته سرره بر آدمی هر
 کس که اوفتاده ز ایران به ملک روم داغی ز بهر
 حفظ بدن در ره حجاز بهر خلاص
 خویش و رفیقان قصیده‌ای سرمایه
 قصیده چو در نعت مصطفاست
 دانی که در شرایط و ملت بقیه را
 اکنون ربوده نقد توان را و از نفاق
 بی‌موجب و کدورت و رنجش لوای کین گر
 می‌پسندی از ره آداب اتحاد من
 هم تسلی‌ام به رهش واگذاشتم

الشعرايي «نسخه کابل با عنوان» ايضاً در خطاب ملک

ای منصف زمانه، شناسی که آدمی
هرجا فتاده در وحلی از پی نجات
هر مشکلی که بسته سر ره بر آدمی
دانی که هرکه رفت ز ایران به ملک روم
مخلص برای حفظ بدن در ره حجاز
بهر خلاص خویش و رفیقان قصیده‌ای
اکنون ر بوده نقد تو آن را و از نفاق
بی‌باعث کدورت و رنجش لوای کین
گر می‌پسندی از ره آداب و اتحاد
من هم تسلی‌ام به رهش واگذاشتم

از حفظ نفس و پاس سلامت سرشته‌است
صد گونه ترهات به هر سو نوشته‌است
راه خلاص جسته اگر خود فرشته‌است
پیوسته همچو قهوه در آتش برشته‌است
تاری به دوک لابه اندیشه رشته‌است
از روی مصلحت به بیاضی نوشته‌است
تخمی از او به مزرع هر سینه کشته‌است
افراشته‌است و شیوه انصاف هشته‌است
این عشوه را که کرده و بر من گذشته‌است
خواهد درود حاصل تخمی که کاشته‌است

ترتیب اشعار در نسخه کراچی این گونه است: قصاید (۲ قصیده هر کدام با یک بار تجدید مطلع)، غزلیات (۶۷۰ غزل)، رباعیات (۷۷ رباعی)، قصاید (۳۲ قصیده)، ترجیع‌بند (یک ترجیع‌بند با ۵۲ بیت)، قطعات (۳۵ قطعه)، مثنوی (یک مثنوی)، قطعه (۳ قطعه)، قصیده (۸ قصیده)، در این نسخه دست کم در سه مورد مشاهده می‌شود که برگ یا برگ‌هایی از کتاب افتاده است (رک. بین صفحات ۴۴۸ و ۴۴۹؛ بین صفحات ۴۹۴ و ۴۹۵؛ صفحه ۵۰۸ به بعد).

با توجه به مطالب طرح شده در خصوص نسخه‌های آثار میرزا ارشد، نگارنده که از چند سال بدین سو با تهیه نسخه‌های آثار این شاعر شروع به تصحیح کلیات وی نموده است، نسخه کراچی را اساس کار قرار داده و با نسخه کابل و همچنین نسخه چاپی مایل هروی مقابله کرده است. با توجه به همسنجی بین این دو کلیات و نسخه چاپی، متن اشعار ارشد در دو نسخه کراچی و نسخه چاپی مایل هروی به هم بسیار نزدیک هستند و ممکن است از روی یکدیگر کتابت شده باشند. اما تفاوت‌ها هم در ضبط ابیات و نیز ترتیب و تعداد آنها این دو نسخه با نسخه کابل بسیار است. روشن است که میرزا ارشد در اشعار خود، بعد از سرودن تصرف می‌کرده و بارها آن را اصلاح کرده است و حتی در

خود نسخه کابل در حاشیه صفحات، بسیاری از ابیات را تصحیح و یا ضبط دیگری از آن‌ها را قید کرده است.

مقاله را با چند بیت منتخب از اشعار این شاعر کمتر شناخته شده هرات به پایان

می‌برم:

در بستر راحت، دلم از سینه به جان است آرامگه اهل جنون ریگ روان است

ص ۵۰۶

و

دست غضبش ریخت چنان تیغ بر اعدا کز طبل و علم نعره احسنت بر آمد

ص ۵۰۵

و

هستی ام چون در جهان قدری نداشت از وجود خویش حاشا می‌کنم

ص ۵۰۱

و

دل جراحت‌زار و مژگان خون عاشق ریختن تا چه آرد بر سرم چشم جگریمای من

ص ۴۹۷

یادداشت‌ها

۱- برناباد، روستایی سرسبز در جنوب هری‌رود و از قرای فوشنج قدیم است. اکنون این روستا در شش کیلومتری شهرستان غوریان در غرب شهر هرات واقع است.

۲- محمدحسین بهروز با در دست داشتن دیوانی از ابوطالب مایل، وی را قوی‌ترین شاعر این خانواده خوانده است (رک. بهروز، محمدحسین، «گزینه دیوان مایل برنابادی»، شماره ۴-۶، سال ۷، میزان-حوت ۱۳۶۶، ص ۲). ابوطالب مایل، برادرزاده و داماد میرزا محمد ارشد برنابادی بوده است.

رضامایل هروی به اشتباه در رساله میرزایان برناباد و نیز مقدمه منتخب اشعارمیرزا ارشد، گور این میرزا را درخانه‌ای که از جنوب به ایوان خواجه محمد طاهر چسپیده است و در غرب مزار خواجه وحیدالدین واقع شده، خوانده است. این خانه که در آوان نگارش این دواثر، مشرف به خرابی بوده، اکنون ویران شده است. اما باتوجه به قول میرزا محمد رضا در

تذکره‌اش، مدفن میرزا ارشد در شمال قبرخواجه وحیدالدین بوده که اکنون در آن ساحه

صورت قبری دیده نمی‌شود.

۳ - «از جمله صاحب‌کمالان دارالارشاد رشد و رشاد و شاربین رحیق سداد که به عین عنایت و داد نظر فرخنده‌فر بکار شاهد قابلیت و استعداد انداخته و در نفس‌الامر به قدر طاقت بشریت به اکتساب کمالات صوری و معنوی پرداخته‌اند، ارشد بلندخیالان دارالسلطنه دانش، حضرت میرزا محمد ارشد «ارشاد» تخلص، خلف میرزا علی‌اکبر برنابادی هراتی است که به غواصی فکر از بحر مخزن اندیشه، درهای آبدار اسرار به کف کفایت درآورده و به همدستی بخت ارجمند، گوی سعادت به چوگان دانش از بیش اقران و امثال برده ...» (شاملو، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۷۲ و ۱۷۳).

۴- ارادت و احترام میرزا ارشد به فصیحی را از این قطعه او به خوبی می‌توان دریافت:

شکر کز گلشن دل‌ها گل اندیشه شکفت	بلبل طبع به صد رنگ غزل‌خوان آمد
غوطه زد نخل هنر در ثمر امروز که باز	باغبان چمن فضل به بستان آمد
شد ز تشریف کسی کوبه شعر بلند	که چو عیسی ز دمش ناطقه را جان آمد
خسرو کشور ادراک، فصیحی که چو بحر	طبع پاکش بری از وصمت نقصان آمد
آن‌که در انجمن معرفتش جوهر کل	بی‌خودافتاده‌تر از دیده حیران آمد
ریخت از بس که لبش نکته رنگین در گوش	مغز ارباب هنر، کوه بدخشان آمد
دانش از مقدم او عام چنان شد به هرات	کز رَحِمِ طفل به گهواره سخن‌دان آمد
صاحباً فیض‌شعارا که تو را جوهر ذات	گل روی سبب گلشن ایران آمد
غنچه قدر تو گر درخور ذات بشگفت	تو میندار که در شأن تو نقصان آمد

گنج قارون چه زند ملک فریدون چه کند
 به وجودی که دلش بحر و کفش کان آمد

دور نبود همه کس را سفر کشور فضل
 می توان رفت ولی همچو تو نتوان آمد

می زند پا به کله گوشه قیصر از ناز
 ارشد امروز که در پیک غلامان آمد

این قطعه بار دیگر در حاشیه صفحه ۵۷ نسخه کابل و این بار بسیار نزدیک به ضبط و برابر باشماراییات قطعه در نسخه کراچی نقل شده است.

۵ - این قطعه در کلیات کابل میرزا ارشد موجود است اما از کلیات کراچی به دلیل که برای ما روشن نیست، حذف شده است.

کتاب نامه

- ابونصری هروی، قاسم بن یوسف، (۱۳۴۶)، **ارشادالزراعه**، به اهتمام محمد مشیری، تهران: دانشگاه تهران.
- ارشد برنابادی، میرزا محمد، (۱۱۰۸ق.)، **کلیات**، آرشیف ملی افغانستان، شماره مسلسل ۷۸۷، کابل.
- ارشد برنابادی، میرزا محمد، (بی تا)، **کلیات**، انجمن ترقی اردو، سپرده به موزه ملی پاکستان، کراچی شماره ۳ ق ف ۱۸۳
- ارشد برنابادی، میرزا محمد، (۱۰۹۱ق.)، **مثنوی ابرگه‌ریار**، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۶۵۴۶، مشهد مقدس.
- ارشد برنابادی، میرزا محمد، (۱۳۰۵ق.)، **کلیات**، بریتیش موزیم، به شماره 3541 or. لندن.
- برنابادی، محمدرضا، (۱۹۸۴)، **تذکره**، به سعی و اهتمام ن.ن. تومانوویچ، مسکو: اداره انتشارات دانش.
- خلیلی، خلیل الله؛ ۱۳۸۳، **آثار هرات**، تهران: انتشارات عرفان.
- خیام پور، عبدالرسول؛ ۱۳۶۸، **فرهنگ سخنوران**؛ جلد اول، تهران: انتشارات طلایه.

- شاملو، ولی‌قلی، (۱۳۷۴)، **قصص الخاقانی**، به تصحیح سیدحسن سادات ناصری، جلد دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صغری بانو شگفته، ۱۳۸۴، **زندگانی میرعلیشیر نوایی**، تهران: الهدی.
- فخری هروی، **تحفه الحبيب**، دستنویس محفوظ در دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ثبت ۷۷.
- فکری سلجوقی، عبدالرئوف، (۱۳۶۲)، **بخشی از تاریخ هرات باستان**، به کوشش مسعود رجایی، اکادمی علوم: کابل.
- گلچین معانی، احمد، (۱۳۴۴)، **«اپر گهربار» مجله دانشکده ادبیات تبریز**، دوره ۱۷، صص ۴۹۰-۵۰۰.
- گلچین معانی، احمد، (۱۳۴۶)، **فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی**، جلد ۷، مشهد.
- مایل هروی، غلام‌رضا، (۱۳۴۸)، **منتخب اشعار میرزا ارشد هروی**، تهران: انتشارات صهبا.
- مایل هروی، غلام‌رضا، (۱۳۶۴)، **«تذکره نویسی در هرات و تذکره نگاری میرزا رضا برنابادی»**، مجله **هرات باستان**، شماره ۲، سال ۶، صص ۴۹-۶۲.
- مایل هروی، غلام‌رضا، (۱۳۴۶)، **«میرزایان برناباد»** مجله **آریانا**، دوره ۲۵، شماره ۵ و ۶، صص .
- مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۸)، **برگ بی‌برگی (یادنامه استاد رضا مایل)**، تهران: طرح نو.
- منزوی، احمد، (۱۳۵۰)، **فهرست نسخه‌های خطی فارسی، جلد ۳**، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- نوشاهی، عارف، (۱۳۶۳)، **فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی اردو کراچی**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و اداره معارف نوشاهی.
- هروی، ناظم، (۱۳۷۴)، **دیوان**، به تصحیح محمد قهرمان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

کارنامه‌ی میرسید علی همدانی در بردن و استوار کردن نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در کشمیر

دکتر احمد رضا بهنیاfer*

چکیده

ایرانیان مسلمان با پی ریزی تمدن ایرانی - اسلامی و انتقال آن به دیگر جوامع مانند هند نقش موثری در پیش‌برد فرهنگ و تمدن داشتند. نخبگان ایرانی که با توجه به عوامل دافعه موجود در ایران و عوامل جاذبه آفرین در هندوستان به این سرزمین مهاجرت کردند، به دلیل شایستگی‌های فراوان توانستند منشا خدمات موثر در حوزه‌های مختلف فرهنگی و تمدنی شوند. میر سید علی همدانی یکی از این نخبگان است که پس از یورش تیمور راهی کشمیر شد. این پژوهش با روش بررسی توصیفی - تحلیلی استوار بر منابع تاریخی و کتابخانه‌ای در پی پاسخ به این پرسش است که نقش میر سید علی همدانی در بردن و نهادینه ساختن نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی به شبه قاره به ویژه کشمیر چه بوده است؟ پاسخ آن که؛ میر سید علی همدانی در این زمینه نقش پررنگی دارد. از این رو مهاجرت این عارف به شبه قاره زمینه‌ساز رفتن شمار بیش‌تری از ایران به هند را فراهم کرد و با تبلیغ و ترویج اسلام به زبان فارسی، به عنوان گستراننده‌ی فرهنگ ایرانی - اسلامی در فرهنگ و جامعه‌ی کشمیر جایگاهی والا و گران سنگ دارد. راهبرد اصلی مقاله آن است که توجه ویژه به اقدامات و سیاست‌های کسانی چون میر سید علی همدانی در ترویج و تثبیت فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی می‌تواند امروز هم سیاست ایران هراسی و اسلام هراسی دشمنان ایران را به شکست کشاند. زیرا آشنایی جوامع دیگر با فرهنگ و تمدن دیرینه ایرانی - اسلامی آن هم با زبان فارسی در گرایش آنان به نمادهای این فرهنگ و تمدن بسیار کارآمد است. از سوی دیگر، پیامدهای خطرناک تفکرات تندروانه در آسیای باختری و نفوذ آن در کشمیر، نیاز به خردورزی همراه ارج نهادن به کارنامه‌ی درخشان بزرگانی چون

* - استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی - دامغان

امیرکبیر ، برای بازگرداندن آرامش به این سرزمین و پابرجا ماندن ایران صغیر را دو چندان می-کند.

کلیدواژه‌ها: میرسیدعلی همدانی، هند، کشمیر، فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی، ایران صغیر

۱. پیش‌گفتار

اسلام از دو راه فرهنگی و نظامی به شمال شبه قاره‌ی هند پا نهاده که ورود فرهنگی و غیر نظامی آن به سرزمین کشمیر چشمگیرتر از دیگر جاها است . کوچ نخبگان و دانشمندان ایرانی به هند در گسترش و پیشرفت فرهنگی و تمدنی این سرزمین بسیار موثر بود؛ به گونه‌ای که توانستند با کاراترین شیوه‌ی انتقال مفاهیم فرهنگی و شاخصه‌های تمدنی، پیکره‌ی حاکمیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هند را دگرگون سازند. بسیاری از این مهاجران به خاطر صلاحیت و شایستگی توانستند خدمات موثری در ابعاد مختلف فرهنگی و تمدنی در شبه قاره هند انجام دهند. یکی از این فرهنگ‌سازان میر سید علی همدانی بنیادگذار سلسله‌ی صوفیانه‌ی همدانی در هند است که در بردن و نهادینه کردن نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در این سرزمین به ویژه در گرایش مردم و فرمانروایان کشمیر به اسلام نقش بی‌مانندی داشته است.

امیرکبیر این هدف را با روش‌هایی مانند ترویج هنرها و صنایع ایران مانند قالی- بافی، ابریشم بافی، سنگ‌تراشی و معماری، ساخت اماکن فرهنگی و مذهبی، پرورش شاگردان فراوان ، آموزش‌های قرآنی در کنار گسترش زبان و ادبیات فارسی در سرزمین پهناور کشمیر پیش برد.

بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد که در باره‌ی نقش میرسید علی همدانی در بردن و نهادینه کردن نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی به شبه قاره هند پژوهشی فراگیر و روش‌مند انجام نشده است و بیش‌تر آثار منتشره به زندگی و آثار او یا نقش وی در ترویج تشیع در کشمیر پرداخته‌اند، گر چه نباید مقاله‌ی «نقش میرسیدعلی همدانی در توسعه هنر و صنایع دستی در کشمیر» از عبدالله عطایی را نادیده گرفت ، بایسته است نقش میر سید علی همدانی به عنوان یک ایرانی مهاجر و تأثیرگذار در موضوع این نوشتار واکاوی شود. برای این هدف با روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از منابع معتبر کتابخانه‌ای

کارنامه‌ی وی در راستای بردن و نهادینه کردن نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی بررسی خواهد شد.

۲. زندگی میر سید علی همدانی از آغاز تا آمدن به کشمیر

میرسید علی همدانی نامور به شاه همدان، امیرکبیر و علی ثانی از علویان همدان بود. ولادت او در روز ۱۲ رجب سال ۷۱۴ هجری قمری اتفاق افتاد. سید شهاب الدین پدر میر سید علی از اولاد امام سجاد(ع) و بر اساس برخی روایات والی همدان بود. (همدانی، ۱۹۹۵: ص ۱۲) میر سید علی تحصیلات ابتدایی را از سید علاءالدین دایی خود فرا گرفت (بدخشی، ۱۳۷۴: ص ۱۳) و او نیز خواهر زاده‌ی خود را در دوازده سالگی به شیخ ابوالبرکات تقی‌الدین علی دوستی مرید خویش سپرد. سپس در خدمت شیخ محمود مزدقانی حاضر شد و برای تهذیب نفس شروع به ریاضت نمود و پس از شش سال مجدداً به خدمت شیخ ابوالبرکات رسید. (همان، ص ۴۳) میر سید علی همدانی علم حدیث را از محضر شیخ نجم‌الدین آموخت و زمانی که دفعه دوم به خدمت شیخ محمود مزدقانی رسید از وی حکم سیاحت گرفت و بیست و یک سال (۷۳۳-۷۵۳ هجری قمری) به مناطق مختلف از جمله ماوراءالنهر، چین، سرانندیب و ترکستان سفر کرد و دوازده مرتبه نیز عازم مکه گردید. (ریاض، ۱۹۹۱: ص ۲۸) در سال ۷۵۳ پس از اتمام سیر و سیاحت به همدان بازگشت و در زادگاه خود در سن ۴۴ سالگی ازدواج نمود. پس از آن از همدان به ماوراءالنهر رفت و در شهر ختلان اقامت کرد. علت سفر وی به این دیار را هرج و مرج سیاسی و اجتماعی سال‌های بعد از فروپاشی حکومت ایلخانان دانسته‌اند. وی در ماوراءالنهر مریدان زیادی پیدا کرد به طوری که تیمورلنگ که در این زمان بر ماوراءالنهر سلطه داشت، از نفوذ او به وحشت افتاد. (هالیستر، ۱۳۷۳: ص ۱۶۳-۱۶۴)

گروهی از علما نیز آزاده خاطر از محبوبیت وی، قصد جانش کردند و به او زهر خوراندند (بدخشی، ۱۳۷۴: ص ۲۶۸) و نزد سلطان از او بدگویی کردند. برخی از پژوهشگران این بدگویی‌ها را با تشیع او بی‌ارتباط نمی‌دانند. (اذکایی، ۱۳۷۰: ص ۷۸) اندرز دادن او به تیمور در سال ۷۷۳ ه.ق، به رنجش تیمور و مهاجرت امیرکبیر و مریدانش به کشمیر انجامید. (بدخشی، ۱۳۷۴: ص ۲۶۹-۲۷۰)

۳. میر سید علی همدانی در کشمیر

امیر کبیر در گشت و گذار بیست و یک ساله‌ای که به سفارش مرشدش آغاز کرده بود، از محضر عالمان و عارفان بسیاری بهره برد چنان که گویند: «شاه همدان سه مرتبه دور دنیا سیاحت نمود و با هزار و چهارصد درویش ملاقات کرد، سپس به وطن خود بازگشت». (جامی، ۱۳۷۵: ۴۴۹؛ گلسرخ، ۱۳۷۳: ۴۶)

مولانا جعفر بدخشی شاگرد میر سید علی، از قول سید می گوید: «من سه بار از شرق به غرب سفر کردم و حوادث و افکار عجیبی را در دریا و خشکی ملاحظه کردم و زمانی که به شهری وارد می‌شدم به بررسی افکار، عقاید و سنن مردم می‌پرداختم و اختلافات زندگی آنان را با دیگران مشاهده می‌کردم». (بدخشی، ۱۹۹۷: ص ۲۵؛ شوشتری، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۱۳۸)

درباره‌ی چرایی انتخاب کشمیر برای ترویج اسلام گفته شده است: «سید علی همدانی رو به قبله نشست بود که پیامبر اسلام ﷺ حاضر شدند و گفتند: یا ولدی در کشمیر رو و مردم آن جا را مسلمان کن، اگر چه بعضی به اسلام مشرف شدند ولی آنان از کافر بدترند. هنگام صبح، سید فرمود در کشمیر خواهیم رفت. پس در سال ۷۷۴ هجری قمری با عده‌ای از مریدان و منصوبان خود به کشمیر عزیمت فرمود و مردم آن سرزمین را به اسلام دعوت کرد. آنان نیز دعوتش را پذیرفتند و بتخانه‌ها را ویران کردند». (استخری، ۱۳۸۰: ص ۲۹۳)

میر سید علی همدانی سه بار به کشمیر سفر کرد. دفعه اول در سال ۷۷۴ ق/ ۱۳۷۲م در زمان فرمانروایی سلطان شهاب‌الدین به آن دیار رفت. (حسین، ۱۳۷۲: ص ۴۴؛ کاشمیری، بی تا: ج ۱، ص ۵۱) در این سفر تنها چهار ماه در کشمیر ماند و سپس عزم انجام فریضه حج کرد. دفعه دوم در سال ۷۸۱ ه. ق/ ۱۳۷۹م در روزگار سلطان قطب‌الدین به کشمیر مهاجرت کرد و در محله‌ای به نام علاء‌الدین پوره در شهر سرینگر کنونی درکنار رود جهلم ساکن شد. (رضوی، ۲۰۰۱: ص ۲۳-۳۲۲) و پس از دو سال و نیم اقامت در آن جا برای تبلیغ اسلام به ترکستان و منطقه لداخ رفت. (میر احمدی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۰؛ کاشمیری، بی تا: ج ۱، ص ۵۱؛ حسین، ۱۳۷۲: ص ۴۵) و سرانجام بار سوم در سال ۷۸۵ ه. ق/ ۱۳۸۲م به کشمیر رفت و بعد از یک سال اقامت آن جا را به قصد ترکستان ترک کرد اما در «پاخلی» - میان

اسلام آباد و پیشاور پاکستان - درگذشت و پیکرش را به محلی به نام «کولاب» (در کشور تاجیکستان) بردند و در آن جا دفن نمودند. علت سفر سوم میر سید علی به کشمیر آن بود که تیمور در یورش سوم خود به ایران در سال ۷۸۶ ه.ق قصد داشت سادات علویه همدان را که در آن زمان نفوذ و قدرت زیادی داشتند قلع و قمع کنند، از این رو میر سید علی و بیش تر سادات علوی راه مهاجرت را در پیش گرفتند. (حکمت، ۱۳۳۰: ۸، ص ۳۴۱؛ سید ناصری، ۱۳۸۰: ۳۷)

۰۴ ابزار و برنامه های امیرکبیر برای نهادینه سازی فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در کشمیر

۴-۱. گسترش زبان و ادب فارسی :

زبان فارسی در دوران گذشته بهترین وسیله برای ترویج و تبلیغ اسلام و موثرترین عامل برای تزکیه و تذهیب اذهان، عقول و نفوس ممالک شرق اسلامی به ویژه شبه قاره هند محسوب می شد. زبان فارسی نیرومندترین و مستحکم ترین پایه - ی اتحاد دینی و ارتباط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بسیاری از ممالک در طول تاریخ اسلام بود و همواره غنی ترین سرمایه را برای تربیت فکری، اخلاقی و معنوی مردم در اختیار داشت.

زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره هند چهار قرن قبل از ورود میر سید علی همدانی به کشمیر به سایر مناطق راه پیدا کرده بود ولی با کوشش و تلاش زیاد او و نیز به علت وضع خاص جغرافیایی کشمیر ادبیات فارسی در این ناحیه از سایر نقاط شبه قاره بیشتر توسعه یافت. پس می توان باور داشت که پایه گذار زبان و ادب فارسی در کشمیر میر سید علی همدانی بود. (ریاض، ۱۹۹۱: ۵۷) خطابه ها و مواعظ و اشعار و بیش تر آثار او به زبان فارسی بود و همه آنها نیز با استقبال و عنایت مردم منطقه مواجه شد ، چنان که تعداد زیادی از کتاب های وی جزء متون درسی به حساب می آمد. سید و همراهانش در کشمیر با استفاده از زبان مادری شان به ترویج احکام اسلام می پرداختند و این امر سبب شد تا در کنار ترویج اسلام زبان فارسی نیز رواج یابد و فرهنگ ایرانی - اسلامی در این منطقه از شبه قاره هند نمود بارزتری پیدا کند.

باید گفت تمام فعالیت‌های پر دامنه اجتماعی، دینی و فرهنگی موثر و سازنده میر سید علی که با کمک نزدیک به هفتصد سید، درویش، صنعتگر و هنرمند ایرانی انجام گرفت، محتوا و روح اسلامی و ظرف و کالبد فارسی و ایرانی داشت (امیری، ۱۳۷۴:ص ۱۲۲) و موفقیت او در ایجاد ارتباط میان این روح و کالبد در کشمیر به اندازه‌ای زیاد بود که خود وی حواری کشمیر نامیده شد و این سرزمین به ایران صغیر ملقب گردید. (همان، ص ۱۲۲؛ ریاض، ۱۹۹۱: ۱۰-۹) فعالیت‌های فوق‌العاده میر سید علی همدانی و همراهان و مریدان او باعث شد که هر چند مردم کشمیر دیرتر از غالب نقاط شبه قاره هند با زبان فارسی آشنا شدند و از مهد این زبان یعنی ایران دورتر بودند، اما نویسندگان و شاعران پارسی زبان که از میان ایشان برخاسته از سایر مناطق هند بیش‌تر بوده است. با تلاش‌های او و یارانش در کشمیر زبان فارسی و عربی برای تدریس علوم دینی و دنیوی جای زبان سانسکریت را گرفت و در کم‌ترین مدت فرهنگ و تمدن ایرانی در کشمیر گسترش بی سابقه‌ای پیدا کرد و این خطه به درستی ایران صغیر نامیده شد. علامه اقبال در ذکر مناقب و خدمات علمی میر سید علی همدانی می‌نویسد:

آفرید آن مرد ایران صغیر با هنرهای غریب و دل پذیر
خطه را آن شاه دریا آستین داد علم و صنعت و تهذیب و دین

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۶: ص ۸۴)

۴-۲. برنامه‌ها و کارنامه‌ی قرآنی :

یکی از مهم‌ترین اقدامات میر سید علی همدانی در تثبیت فرهنگ اسلامی کارنامه‌ی قرآنی وی در شبه قاره به ویژه کشمیر بود. او آثار قرآنی گوناگونی نگاشته که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از :

- ۱- **اسرار وحی** ؛ رساله‌ای است صوفیانه در بیان مکالمات پیامبر ﷺ با خدا با استفاده از آیات و احادیث . (انواری، ۱۳۵۳: ش ۱۲۳، ص ۳۴۴)
- ۵ تا ۲ - **ذخیره الملوك و فتوتیه و مکتوب حضرت میر**؛ سه رساله در تفسیر سوره‌ی فاتحه‌اند که گویا **مکتوب حضرت میر** نگاشته‌ی مریدان و پیروانش باشد.
- ۶- **ذکریه**؛ رساله‌ای است در فضیلت ذکر لاله‌الاله الله ، با استناد به آیات قرآن .

۷- **موجله**؛ رساله‌ای است در تفسیر آیه «ومن آیاته خلق السماوات والارض واختلاف السننکم والوانکم» با استناد به حدیث «ما من حرف من القرآن الا وله ستون الف فهم». (همان، ۲۲۸-۲۲۷)

در باره‌ی ویژگی‌های آثار قرآنی و تفسیری میر سید علی همدانی باید گفت :

۱- به جای آن که مانند پیشینیان ، تفسیری جدا و کامل قرآن بنگارد، در خلال آثار و رسائل اخلاقی و عرفانی به استناد آیات و روایات به این کار پرداخته است.

۲- شرایط اجتماعی روزگارش در آثار قرآنی و تفسیری وی نمایان است. زیرا جریان فتوت در این زمان رشد چشمگیری داشت و این فضای فرهنگی و اجتماعی در جهت گیری آثار مکتوب او به طور عام و نوع نگرش و گرایش فتوت منشانه او در برخورد با آیات قرآنی تأثیر گذار بوده است.

۳- با توجه به رشد آیین فتوت در عصر میر سید علی روش او در مواجهه با مسائل اجتماعی، اخلاقی و مذهبی تسامح و عدم سختگیری با مردم در تبلیغات دینی در شکل عملی بود، هر چند که در اجرای احکام شریعت به هیچ وجه اهل تسامح و تساهل نبود. در نتیجه می‌توان پی برد که میر سید علی همدانی به عنوان یک ایرانی مسلمان فرهنگ اسلامی را در غالب آثار قرآنی و تفسیری به مردم کشمیر عرضه داشت، آثاری که به زبان فارسی نوشته شده بود و در واقع فعالیت‌های قرآنی او جهت تثبیت فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی محتوا و روح اسلامی و ظرف و کالبد فارسی و ایرانی داشت.

۴-۳. آموزش و گسترش هنرها و پیشه‌های ایرانی :

بر پایه‌ی گزارش منابع، حدود هفتصد نفر از سادات، هنرمندان، علماء و صنعتگران همراه میر سید علی همدانی به کشمیر آمدند و همراه خود هنرها و صنایع دستی بومی خویش را به کشمیر آوردند و با پیروی از تعلیمات میر سید علی در بایستگی کار و تلاش و کسب روزی حلال، این هنرها و صنایع را در سرزمین کشمیر آموزش دادند و ماندگار کردند. (مفتی، ۱۹۸۹: ص ۱۰؛ عطایی، ۱۳۸۷: ش ۴۳، ص ۲۱۰)

این وضعیت شرایط اقتصادی و اجتماعی کشمیر را تغییر داده و پیشرفت چشمگیری در این سرزمین ایجاد کرد.

میر سید علی همدانی زندگی خود را از طریق کلاه بافی تأمین می‌کرد و از این طریق کار و کوشش و کسب روزی حلال را تعلیم می‌داد. این اقدام او چنان در جامعه‌ی کشمیر رسوخ و نفوذ پیدا کرده بود که حتی پس از درگذشت میر سید علی همدانی صنعت کلاه بافی به عنوان حرفه‌ای که ممر درآمد برخی از مردم کشمیر گردید، تداوم یافت. از طرف دیگر میر سید علی همدانی صنعت شال بافی را نیز در کشمیر تشویق و ترویج نمود. (صوفی، بی تا: ص ۵۶۳) و این صنعت با ورود وی و تحت تأثیر اقدامات و تعلیمات او احیا گردید. صنعت شال بافی به عنوان منبع درآمد مردم و رونق اقتصادی این سرزمین با اندیشه‌ی میر سید علی همدانی مبنی بر تلاش و کوشش جهت تأمین معاش و اهمیت و ارزش کار و نیز حمایت سلاطین و حکام از وی و اقداماتش تنوع و کیفیت عالی پیدا کرد. اندیشه و عمل میر سید علی همدانی باعث شد که بعدها شخصی به نام حاجی مختار شاه از نوادگان سید در قرن نوزده میلادی به عنوان ملک‌التجار شال مطرح گردید و نوشته‌ای تحت عنوان «**رساله‌ای در فن شال بافی**» به رشته تحریر در آورد و به خوبی تأثیر شاه همدان و یاران و میردانش را بر توسعه شال بافی بیان نمود. (عطایی، ۱۳۸۷: ش ۴۳، ص ۲۱۲)

بنابراین توسعه‌ی انواع هنر و صنایع ایرانی توسط میر سید علی و همراهانش فضای متفاوتی را در کشمیر ایجاد کرد و منجر به شهرت و رونق اقتصادی این منطقه از شبه قاره هند گردید به طوری که انواع هنرها و صنایع در طول قرون متوالی (حدوداً ۶ قرن) در کشمیر رایج گردید و تا کنون نیز ادامه دارد.

بافت فرش‌های نفیس و پارچه‌های ابریشمی و پشمی با رنگ آمیزی زیبا و طرح‌های تازه و رنگ‌کاری روی چوب و کاغذ و کنده‌کاری روی چوب از هنرها و صنایع مهمی بود که با مهاجرت میر سید علی همدانی و میردانش در کشمیر رونق گرفت. یکی از مورخان بزرگ **تاریخ کشمیر** در این رابطه می‌نویسد:

«صنعت شال‌بافی در سال ۱۳۷۸م به وسیله‌ی میر سید علی همدانی به وجود آمده است زیرا هیچ سند و مرجع موثقی وجود ندارد که ثابت کند صنعت شال‌بافی قبل از قرن سیزده میلادی وجود داشته باشد. این صنعت تحت حمایت سلطان کشمیر و با کمک بافنده‌های ایرانی که همراه شاه همدان به کشمیر مهاجرت کردند، تأسیس و رونق یافته است.» (محب‌الحسن، ۱۹۷۴: ص ۲۶-۲۸)

براساس گزارش مورخان در زمان ورود میر سید علی به کشمیر تعداد دوازده هزار نفر پیکر تراش به شغل بت‌سازی اشتغال داشتند و بسیاری از آنان بت‌سازی را به عنوان حرفه و شغل پذیرفته بودند. اما میر سید علی همدانی با دقت نظر و نگرشی جامع مشاغل و صنایع جدید را در کشمیر فراگیر کرد و با تلاش او و همراهانش سنگ‌تراشان بتگر به تراش سنگ با خطوط زیبا برای مساجد، کاخ‌ها، خانقاه‌ها و آرامگاه‌ها پرداختند و این گونه هنر معماری ایرانی - اسلامی در این سرزمین رواج یافت.

نتیجه‌ی این که مهاجرت میر سید علی همدانی و همراهانش به کشمیر آمیزه‌ای از هنرها و صنایع گذشته کشمیر و ایران را پدید آورد که به دلیل کیفیت بالای این هنرها و صنایع تلفیقی زمینه‌ی مناسبی برای گسترش و نفوذ فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در شمال هند به ویژه کشمیر فراهم آمد.

۴-۴. ساخت اماکن فرهنگی و مذهبی :

از مهم‌ترین اقدامات میر سید علی همدانی در کشمیر بنای اماکن فرهنگی و مذهبی با هدف تثبیت فرهنگ ایرانی - اسلامی در کشمیر بود. از جمله این اقدامات بنای کتابخانه‌ای در سرزمین کشمیر بود که کتب عربی و فارسی خود را که به این منطقه آورده بود یا در آن جا تدوین نمود در این کتابخانه گذاشت. (شیروانی ، ۱۹۷۰: ص۱۰۲) مجموعه آثار او را حدود صد و هفتاد رساله و کتاب نوشته‌اند. (رضوی ، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۲۶۴) او بیشتر آثار خود را که در کشمیر تألیف نمود میان مریدان و نو مسلمانان پخش می‌کرد و این اقدام در تنویر افکار مردم و تهذیب اخلاق آن‌ها سهم به‌سزایی داشت.

از دیگر اقدامات شاه همدان در کشمیر ساخت مسجد و خانقاه بود که هرچند بر اثر گذر زمان از بین رفته است ولی چون اماکن مزبور به عنوان مراکز علمی و روحانی در اختیار عموم مردم قرار می‌گرفت در آشنایی مردم کشمیر با فرهنگ ایرانی - اسلامی سهم به‌سزایی داشت. فرزندش میر سید محمد همدانی نیز راه پدر را ادامه داد و او که در سال ۷۹۶ هجری قمری / ۱۳۹۳ میلادی با سیصد تن از همدان به کشمیر مهاجرت کرد و رهبری مریدان پدرش را برعهده گرفت در

کنار رود جهلم^۱ مسجدی ساخت که به نام خانقاه معلی مشهور است و امروزه نیز مرکز روحانی مسلمانان کشمیر محسوب می‌شود. خانقاه اعلی، خانقاه والا، خانقاه کبرویه در سرینگر از مهم‌ترین مراکز علمی و روحانی کشمیر است که در دوران اقامت میر سید علی و فرزندش توسط آن‌ها و مریدانشان بنا گردید. مهم‌ترین اثر خانقاه‌ها کشاندن مردم غیر صوفی به محافل سماع و مجالس مشایخ و متمایل کردن آنان به صوفیه بود. (انواری، ۱۳۵۶: ش ۱۲۳، ص ۱۳۵)

۴-۵. پرورش شاگردان و مریدان:

یکی از مهم‌ترین اقدامات میر سید علی همدانی در تثبیت فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در کشمیر تربیت شاگرد و مرید بود. تعداد همراهان میر سید علی که از همدان به کشمیر مهاجرت کردند را هفتصد نفر نوشته‌اند که اینان با خود زبان فارسی، علوم، هنر و صنعت را به این سرزمین انتقال دادند و نقش بسیار مهمی در فعالیت‌های تبلیغی او ایفا نمودند. لازم به ذکر است که تعداد بسیار زیادی از این مهاجران برای همیشه در کشمیر اقامت گزیدند و به مناصب بالایی در دستگاه‌های حکومتی رسیدند.

علاوه بر این میر سید علی همدانی به تربیت شاگردان زیادی در کشمیر پرداخت و از این طریق به تعمیق و تثبیت فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی در آن سرزمین همت گمارد. شهید مطهری می‌نویسد: « یکی از کسانی که در کشمیر به اسلام خدمت کرد میر سید علی همدانی بود. این مرد بزرگ که از مفاخر اسلامی است هزاران شاگرد در کشمیر تربیت کرد که هر کدام برای خود استاد شدند. » (مطهری، ۱۳۶۴: ص ۳۹۳). شاه همدان با تأثیر گذاری بر مریدان موفق به تربیت شاگردانی فرهیخته گردید که نورالدین جعفر بدخشی، خواجه اسحاق ختلانی و میر سید حسین سمنانی از معروف‌ترین آنان هستند. رواج اخلاق و آیین فتوت توسط میر سید علی و مریدانش، هم در ابعاد نظری به شکل نشر آموزه‌های قرآنی و سنت معصومین علیهم‌السلام هم در بعد عملی، با الگو قرار گرفتن در نزد مردم به ویژه در جنبه تحمل روحيات و سلايق مختلف مردم، بستر وحدت اجتماعي و زندگي بدون تنش مردم با حاکمیت و بین خودشان را فراهم

کرده بود به گونه‌ای که تا ۲۰۰ سال (از حدود سال‌های ۷۰۵ تا ۹۰۵ ه.ق.) آرامش در سایه همزیستی مسالمت آمیز در کشمیر را می‌توان از برکات حضور چنین رهبران اخلاقی در آن به شمار آورد.

۴-۶. رابطه‌ی دوستانه و نزدیک با فرمانروایان کشمیر :

میر سید علی همدانی چنان رابطه‌ای با فرمانروایان کشمیر مانند شهاب‌الدین و قطب‌الدین شاهمیری داشت که آن‌ها خود را از مریدان وی می‌دانستند و به آن افتخار می‌کردند. سیاست شاه همدان آموزش قوانین اسلامی به روش‌های گوناگون به فرمانروایان و پیروان آن‌ها بود. او آن‌ها را از اعمال غیر اسلامی باز می‌داشت و خواهان تجدید نظر در اقدامات و رفتارهای غیر اسلامی سلاطین و حکام بود به طوری که سلطان را برخلاف قوانین اسلام با دو خواهر ازدواج کرده بود از این کار بازداشت. میر سید علی تلاش نمود با راهنمایی حکام زمینی اصلاح امور جامعه را فراهم نماید چون معتقد بود که دولت نقش محوری در این رابطه دارد. (عطایی ، ۱۳۸۷: ۴۳، ص ۲۱۶)

یکی از مهم‌ترین آثار او که تنها اثر سیاسی‌اش محسوب می‌شود، کتاب ذخیره الملوک است که بنا به درخواست بسیاری از سلاطین و حکام در شیوه‌ی مملکت داری و وظایف دولت تألیف نمود. او هیچ‌گاه مستقیم در سیاست و حکومت وارد نشد اما به وضعیت سیاسی جامعه نیز بی‌تفاوت نبود چون اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر قرآن و سنت وی ، بر اصلاح جامعه در همه ابعاد تأکید داشت. از این رو اصلاح دولت و مصلحت ملت در دین و دنیا را یک جا مدنظر داشت.

در نتیجه می‌توان پی‌برد که میر سید علی همدانی نه تنها از طریق ارتباط نزدیک با عموم مردم بلکه از راه ایجاد رابطه‌ای صمیمانه با حکام و سلاطین نیز آنان را با شریعت اسلام آشنا نمود و تأثیر عمیقی بر تفکر، مذهب، سیاست و شیوه‌ی زندگی آن‌ها برجای گذاشت.

۵. پی‌آمد:

- میر سید علی همدانی اولین مبلغ اسلام در حوزه‌ی شمالی هندوستان به ویژه کشمیر بود و او به عنوان یک ایرانی مسلمان فرهنگ ایرانی - اسلامی را به زبان

فارسی و عربی به مردم کشمیر آموخت و آنان را با تفکر ایرانی - اسلامی آشنا کرد. بنابر این اثرگذاری او در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی کشمیر تأثیری والا و گران سنگ است و از این جهت وی را به عنوان یک عارف، انتقال‌گر و نهادینه‌ساز فرهنگ ایرانی - اسلامی در کشمیر معرفی نموده است و نتیجه آن انقلابی در فکر، فرهنگ و زندگی اقتصادی مردم کشمیر بود.

- همراهان و مریدان میر سید علی همدانی نه تنها تعدادی صوفی و عالم نبودند که از ایران به کشمیر رفتند بلکه آنان مجاهدان گسترش فرهنگ و زبان فارسی محسوب می‌شدند به طوری که در تثبیت و تعمیق ادبیات فارسی، معماری ایرانی - اسلامی و قضاوت نقش بارزی ایفا نمودند. در نتیجه باید تأثیرگذاری مستقیم میر سید علی همدانی را همراه با نقش غیر مستقیم وی از طریق فعالیت‌های تبلیغی مریدان و شاگردانش مورد عنایت جدی قرار داد.

- ماندگار شدن همراهان شاه همدان در کشمیر، ماندگاری همیشگی فرهنگ ایرانی - اسلامی در آن سرزمین و شهرت آن به ایران صغیر را در پی داشت .

- کمک به ارتقای معنوی عموم مردم از طریق نشر آموزه‌های قرآنی و ترویج زبان و ادب فارسی، احداث مراکز آموزشی و مدارس قرآنی، همکاری با حکام و پادشاهان جهت اقتدار سیاسی حاکمیت در کشمیر و توسعه‌ی عدالت اجتماعی، نشر اصول اخلاقی، توسعه‌ی فرهنگ فتوت و جوانمردی و تلاش در جهت حفظ اعتبار تصوف و صوفیان با تأکید بر تقید به شریعت همراه با سلوک در آیین فتوت و طریقت، انتقال و توسعه‌ی مصادیق هنر و صنعت ایرانی از مهم‌ترین خدمات و اقدامات میر سید علی همدانی در جهت انتقال و تثبیت فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی به کشمیر بود.

- شیوه‌ی مدبرانه میر سید علی همدانی تعاملی سازنده میان مردم کشمیر با فرهنگ و تمدن ایرانی ایجاد کرد. چون او هر موضوعی که نفی می‌کرد جایگزینی را برای آن اثبات می‌نمود و به دلیل آن که فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی از عمق و استحکام بیشتری برخوردار بود، بنابراین داشته‌های فرهنگی و تمدنی سرزمین کشمیر در مقابل این فرهنگ و تمدن رنگ باخت. موضوعی که فاتحان مسلمان در طول هفتصد سال گذشته که این سرزمین را بارها فتح کرده بودند

نتوانستند به آن جامه‌ی عمل بپوشانند. اما این مرد بزرگ با ارتش فرهنگی هفتصد نفره خود به بهترین وجه آن را عملی ساخت.

- فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی توسط میر سید علی همدانی و همراهانش به کشمیر معرفی شد و در آن سرزمین تعمیق، تثبیت و گسترش یافت. او فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی را چنان به اهالی کشمیر تعلیم داد که تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها را متأثر نمود و وظیفه‌ی آیندگان را در حفظ دستاوردهای این مهاجرت بسیار سنگین کرد. بنابراین هر یک از ما نیز در عصر حاضر باید همانند میر سید علی همدانی یک سرباز فرهنگی باشیم تا فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی را به اوج شکوه و اقتدار پیشین برسانیم.



کتاب نامه

- اذکایی، پرویز (۱۳۷۰)، **مروج اسلام در ایران صغیر، احوال و آثار میر سید علی همدانی به انضمام رساله همدانیه**، همدان: انتشارات دانشگاه بو علی سینا با همکاری انتشارات مسلم

- استخری، احسان الله (۱۳۸۰)، **اصول تصوف**، تهران: انتشارات معرفت

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۶)، **کلیات اشعار فارسی**، تهران: کتابخانه سنایی

- امیری، کیومرث (۱۳۷۴)، **زبان و ادب فارسی در هند**، تهران: شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

- انواری، سید محمود (۱۳۵۶)، **میر سید علی همدانی و تحلیل آثار او**، تبریز: مجله دانشکده ادبیات، ش ۱۲۳

- بدخشی، جعفر (۱۳۷۴)، **خلاصه المناقب**، تصحیح سیده اشرف ظفر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

- حسین، الطاف (۱۳۷۲)، **کشمیر بهشت زخم خورده**، ترجمه فریدون دولتشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات

- حسن، محب (۱۳۵۹)، **کشمیر در عهد سلاطین**، دهلی نو، بی تا

- حکمت، علی اصغر (۱۳۳۰)، **از همدان تا کشمیر**، مجله یغما، سال ۴، شماره ۸

- رضوی، سید عباس اطهر (۱۳۷۶)، **شیعه در هند**، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تحقیقات اسلامی حوزه علمیه قم
- رضوی، سید عباس اطهر (۱۳۸۰)، **تاریخ تصوف در هند**، ترجمه منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- رضوی، علی حسین (۲۰۰۱)، **تاریخ شیعیان علی (ع)**، لکهنو : مطبوع عباس بک ایجنسی رستم نگر
- ریاض، محمد (۱۹۸۵)، **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی**، اسلام آباد : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
- سید ناصری، حمید رضا (۱۳۸۰)، **کشمیر ؛ گذشته ، حال ، آینده**، تهران : موسسه نشر و تحقیقات ذکر
- شوستر، نورالله بن شریف الدین (۱۳۹۱)، **مجالس المومنین**، تهران : کتابفروشی اسلامیه
- شیروانی، ریاض احمد (۱۹۷۰)، **غنی کشمیری**، سرینگر : آکادمی هنر ، **فرهنگ و زبان جامو و کشمیر**
- صوفی، غلام محی الدین (بی تا) ، **تاریخ کشمیر**، لاهور : بی تا
- عطایی، عبدالله (۱۳۸۷)، **نقش میر سید علی همدانی در توسعه هنر و صنایع دستی در کشمیر**، آینه میراث، ش ۴۳
- کاشمیری، عاشق (بی تا)، **تاریخ تحریک اسلامی جمون و کشمیر**، لاهور : اداره معارف
- کاشمیری، حاجی مختار شاه، **رساله در فن شالبافی**، به تصحیح عبدالله عطایی ، آینه میراث ، ش ۴۱
- مجهول المؤلف (۱۹۸۲)، **بهارستان شاهی « تاریخ کشمیر »**، تنظیم دکتر اکبر حیدری، جامو و کشمیر : انجمن شرعی شیعیان
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، **خدمات متقابل ایران و اسلام**، تهران : انتشارات صدرا
- مفتی، محمد مقبول (۱۹۸۹)، **شاه همدان**، سرینگر : بخش تحقیقات و انتشارات دولتی جامو و کشمیر
- هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳)، **تشیع در هند**، ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدانی ، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- همدانی، سید حسین شاه (۱۹۹۵)، **شاه همدان میر سید علی همدانی**، ترجمه محمد ریاض خان، اسلام آباد : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

بررسی مفاهیم عرفانی شعر فارسی امیر علی شیر نوایی

دکتر فائزه زهرا میرزا*

چکیده

امیر علی شیر نوایی (و: ۸۴۴ق/۱۴۴۱م، ف: ۹۰۶ق/۱۵۰۱م)، متخلص به «فانی» و «نوایی»، شاعر و نویسنده دو زبان فارسی و ترکی و از امرای نامور عهد سلطان حسین بایقرا (حکومت: ۱۴۶۹م-۱۵۰۶) است. دیوان فارسی او شامل مفاهیم عرفانی، اخلاقی، حکمی و... متأثر از اندیشه‌های عرفانی نامدارانی چون حافظ و جامی و... است. این مقاله با بررسی رنگ و معانی عرفانی اشعار نوایی و سنجش آن با اشعار حافظ و جامی، کوشیده است که جایگاه عرفانی او و مفاهیم عرفانی اشعار وی را نشان دهد.

کلیدواژه ها: امیر علی شیر نوایی، فانی، هرات، مکتب هرات

پیش‌گفتار:

ورود اشعار عارفانه به زبان فارسی از اوایل سده‌ی پنجم، روح تازه‌ای در کالبد شعر فارسی دمید و از برکت آن، کم‌کم دامنه معنی در این زبان چنان گسترش یافت که با بار معانی دقیق عرفانی و آسمانی، زبانی مقدس و ژرف شد و تا سده‌ی نهم اخترانی چون باباطاهر عریان، ابوسعید ابوالخیر، سنایی غزنوی، نظامی گنجوی، عطار نیشابوری، مولوی بلخی، حافظ و جامی این گونه از شعر را به اوج کمال رسانیدند.

*. استاد یار بخش فارسی دانشگاه کراچی

در قرن نهم گرایش و علاقه به بینش و تفکر صوفیانه در میان مردم رواج داشت و بازار عرفان و تصوف نسبت به دوره‌های قبل از رونق بیش‌تری برخوردار بود. (اردستانی، ۱۳۸۷: مقدمه ۶) پدید آمدن شخصیت‌های بزرگ صوفی و نهضت‌های صوفیه در این دوره واکنش عملی نسبت به واقعیت‌های تلخ تاریخی، و نشانه عصیان و سرکشی و ستیز قوم ایرانی در برابر سلطه اقوام بیگانه است. (همان . مقدمه ۶-۷)

در همین سده، نظام‌الدین علی‌شیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ق / ۱۵۰۱-۱۴۴۱م) از امرای سلطان حسین بایقرا (۱۴۶۹-۱۵۰۶م) ظهور کرد که افزون بر پشتیبانی از شاعران و نویسندگان و عارفان روزگار خویش، خود نیز در عرفان و ادب و دانش‌های روز جایگاه بلندی داشت و بیش از سی کتاب نظم و نثر به زبان‌های فارسی و ترکی به جای نهاد که غزلیات دیوان فارسی وی دارای مفاهیم عرفانی و صوفیانه در پیروی از سعدی، امیر خسرو دهلوی، سلمان ساوجی، کمال خجندی و حافظ و جامی سروده شده است.

نوایی بیش از همه به حافظ توجه داشته و از غزل‌های وی الهام گرفته و از این رو اندیشه‌اش بلند و مضامینش شیوا و دل‌نشین است. همچنین تأثیر عبدالرحمن جامی بر وی نیز روشن است. این مقاله به چند و چون پیوند سخن و معانی عرفانی شعر نوایی با شعر حافظ و جامی می‌پردازد.

نوایی و شعر گویی او :

نوایی به خانواده اشرف هرات و در کودکی، هم درس و هم مکتب سلطان حسین بایقرا (متوفی: ۹۱۲ق) و در دوران پادشاهی وی مصاحب او بود. (جامی، نجات‌الانس، ۱۳۷۰: ۶۳۸) او مانند سلاطین تیموری دوستدار و مشوق شاعران و هنرمندان بود و به مشایخ نقشبندیه ارادت می‌ورزید و از آن میان جامی را پیوسته بزرگ می‌داشت و در کار تصنیف و تألیف همواره او را تشویق می‌کرد. چنان که به درستی گفته‌اند: سبب به ظهور رسیدن بیش‌تر آثار جامی در ربع اخیر او (۸۷۵-۸۹۸ق) نفوذ تشویق و اثر تجلیل وی بود. (حکمت، ۱۳۲۰: ۳۰-۳۱)

از این نویسنده‌ی نامی نزدیک به سی مجلد کتاب و رساله فارسی و ترکی به جای مانده است. نوایی در زبان ترکی چغتایی شاعری بی‌مانند است و به این زبان چهار دیوان غزلیات و پنج مثنوی مفصل به تقلید **خمسه‌ی نظامی** و یک مثنوی به پیروی عطار به

نام **لسان الطیر** نوشته است. افزون بر این، یک **دیوان فارسی** نیز از وی به یادگار مانده که در آن «فانی» تخلص کرده است.

دیوان فارسی نوایی دارای ۴۸۵ غزل، یک مسدس (در تضمین غزل جامی)، یک ترکیببند (در رثای جامی)، ۳۲ قطعه، ۵۹ رباعی و ۱۰ ماده تاریخ می باشد و بررسی این دیوان نشان می‌دهد که در غزل بیش‌تر از گویندگان ادوار متقدم و میانه تتبع نموده است. البته غزل‌های ابتکاری نو و بدیع نیز دارد که بیانگر افکار عارفانه و عاشقانه‌ی او می‌باشد و خود در در باره‌ی اشعار فارسی و ترکی خویش چنین گفته است:

معنی شیرین و رنگینم به ترکی بی حد است	فارسی هم لعل و درهای ثمین گر بنگری
گویا در راست‌بازار سخن بگشوده‌ام	یک طرف دگان قنّادی و یک سو زرگری
زین دکان‌ها هر گدا کالا کجا داند خرید	زان که باشند اغنیا این نقدها را مشتری

(علی‌شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۲۱۲)

بسیاری از شاعران از حافظ و مولوی و سعدی و جامی پیروی کرده‌اند و این شیوه را نه تنها زشت و ننگین ندانسته که به پیروی از این ستارگان ادب و سخن‌وران برجسته افتخار کرده‌اند. نوایی نیز در این باره چنین گفته است:

تتبع کردن فانی در اشعار	نه از دعوی و نی از خود نمایی است
چو ارباب سخن صاحب دلانند	مرادش از در دل‌ها گدایی است

(همان: ۲۱۲)

از بررسی اشعار امیر علی‌شیر درمی‌یابیم که وی تربیت یافته‌ی مکتب عرفانی خواجه حافظ می‌باشد و نه تنها در اندیشه که در کاربرد ترکیبات، اصطلاحات و تعبیرات همواره اشعار او را سرمشق و راهنمای خود می‌سازد و در غزل‌های خود او را به بزرگی یاد می‌کند و می‌ستاید:

اگر تو حافظ فانی شوی از سهو در حمدت	در اقلیم سخنرانی کنم صاحب‌قرانی‌ها
-------------------------------------	------------------------------------

(علی‌شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۹)

مفاهیم عرفانی در شعر نوایی:

سده‌ی نهم گرایش مردم به تصوف و عرفان به اوج رسیده بود و هرات که از زمان شاهرخ میرزا (۸۱۷-۸۵۶ق/۱۴۱۴-۱۴۵۲م) پایتخت تیموریان شده بود، مرکز شعر و ادب و فرهنگ و هنر گردید. (شکفته، ۲۰۰۵: ۷۶) نظم غزلیات و قصاید عرفانی به شیوه صوفیان خانقاهی و یا به آیین قلندران ... به وسیله عارفانی نظیر سید نعمت الله ولی و قاسم انوار، و غزل‌هایی که به مشرب عرفا ساخته شده باشد، به وسیله عده کثیری از شاعران از آغاز این عهد به بعد بلا انقطاع معمول بود. (صفا، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۹۲)

بررسی دیوان امیر علی شیر نوایی نشان می‌دهد که وی بیش‌تر غزلیاتش را به تقلید حافظ شیرازی و مخدوم خود عبدالرحمن جامی سروده و این غزل‌ها پر از معانی و ترکیبات و اصطلاحات عارفانه و تعالیم صوفیانه است. وی مانند حافظ محرم سرّ عشق و رند خرابات است و هر دم مست شراب یا غرق بحر شراب است. ذکر شراب و میخانه و درد در همه غزل‌های وی موجود است و عشق و ترکیبات گوناگون آن غزل‌های او را رنگ عرفانی بخشیده است. او هرگز از فنا روی نمی‌گرداند بلکه آن را برای وصل و حاصل مراد یک عمل پی هم می‌داند. اکنون به شماری از مفردات، ترکیبات و اصطلاحات عرفانی غزلیات نوایی می‌پردازد.

عشق:

نوایی واژه‌ی عشق و ترکیب‌های فراوان آن مانند آتش عشق، اهل عشق، بنده عشق، بادیه عشق، جرم عشق، درد عشق، درس عشق، ره عشق، زور عشق، سرّ عشق، کفر عشق، میکده عشق، وادی عشق، عشق ازل، عشق مغبچگان، عشق و جام، عشق و می و... را فراوان به کار برده است و مانند حافظ، نگاهش به عشق بیش‌تر رنگ حقیقی دارد تا مجازی.

حافظ:

حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست که آشنا سخن آشنا نگه دارد
(حافظ، ۱۳۸۵: ۹۶)

نوایی:

حدیث دوست به رندان بگوی نی به ملک که اهل عشق بود سرّ عشق را محرم

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۳۸)

نوایی مانند بسیاری از شاعران ایرانی و انیرانی (رک: گرجی، ۱۳۹۰: ۷۹ - ۸۷) نخستین بیت دیوان حافظ را پسندیده و از آن پیروی کرده است:
حافظ:

الا يا ايها الساقى ادر كاساً و ناولها كه عشق آسان نمود اوّل ولى افتاد مشكلها
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳)

نوایی:

رموز العشق كانت مشكلاً بالكأس كه آن ياقوت محولت نماید حل مشكلها
حللها

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۲)

امیر علی شیر به عنوان یک عارف صادق از سختی های عشق آگاه است و از این رو، به سالکان هشدار می دهد که پیش از درآمدن در وادی عشق اندیشه کنند، چون این کار بازی نیست:

در بادیة عشق، به بازی نتوان رفت کانجاست بسی صدمت و بسیار مهابت
(همان: ۳۲)

وی صوفیان نو وارد را به درس عشق دعوت می دهد و بر آن ها حقیقت عشق را عیان می کند که مطلوب و مقصود خودتان را با خواندن کتاب هایی مانند **مفتاح التفسیر** (رشیدالدین فضل الله، ۶۴۵- ۷۱۸ق) و **الكشاف عن حقيقة التنزيل** (زمخشری) نمی یابی بلکه عشق شما را به مقصد اصلی تان می رساند:

به درس عشق در آ، صوفیا چو مطلوبت نگشت فتح ز مفتاح و کشف از کشف
(همان: ۱۲۶)

و می نماید که اصطلاح درس عشق و مفهوم آن را از حافظ و جامی گرفته باشد:
حافظ:

سرّ درس عشق دارد دل دردمند حافظ كه نه خاطر تماشا نه هوای باغ دارد
(حافظ، ۱۳۸۵: ۹۳)

جامی:

گر مددگار من شود توفیق كه کنم درس عشق را تحقیق

(جامی (مثنوی هفت اورنگ)، ۱۳۳۷: ۱۸۳)

از اشعار نوایی نمئنه‌هایی را می‌توان آورد که اگر چه از دیدگاه وزن و ردیف و قافیه با اشعار حافظ متفاوتند، از دیدگاه محتوی همانندند. مانند این بیت در سفارش عاشق به خو کردن با درد عشق :

حافظ:

به درد عشق بساز و خموش کن حافظ
رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول
(حافظ، ۱۳۸۵: ۹۳)

نوایی :

ای دل به دوست رو کن، جان را فدای او کن
با درد عشق خو کن، لیکن مجو دوا را
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۰)

به اقرار همه عرفا، عشق با رنج و دردِ توان‌فرسایی همراه است که سراپا آتش است و آتش‌افروز و مایه‌ی حیرت و سرگردانی. بسا مردان که در نیمه راه سلوک، به خاطر همین دشواری‌ها، از راه وامانده و به مقصد نرسیده‌اند. تصویری از این واماندن را درسفر مرغان به راهنمایی هدهد در **منطق‌الطیر** عطار می‌توان دید. از این روی، عرفا عشق مجازی را تمرینی برای تحمل عشق حقیقی می‌دانند.

حافظ:

سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت
آتشی بود در این خانه که کاشانه بسوخت
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۷)

جامی:

حسن ز هر چهره که رخ بر فروخت
عشق، ازان شعله دلی را بسوخت
(جامی (مثنوی هفت اورنگ)، ۱۳۳۷: ۳۹۶)

نوایی :

عشق در سینه ام افتاد، کز آن سوخت دلم
آتش افتاد به ویرانه که دیوانه بسوخت
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴۳)

حافظ ::

سر به آزادگی از خلق برآرم چون سرو
گر دهد دست که دامن ز جهان برچینم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۷۸)

نوایی :

دامن از خار تعلق رهد، اندر ره عشق
گر دهد دست که دامن ز جهان برچینم
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۳۹)

حافظ:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریده عالم دوام ما
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۱)

نوایی :

به درس عشق آن شد نکته دان کاو لوح شست از غیر
درین ره ساده لوحی ها به است از خرده دانی ها
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۹)

وصل:

وصل در اصطلاح عرفانی یعنی اتصال یافتن، و عبارت است از فنای اوصاف عبد
در اوصاف حق. (بیات، ۱۳۴۷: ۱۶۱) طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا
به دیدار و وصل محبوب نائل شود. (سجادی، ۱۳۳۹: ۴۱۷)
مولوی :

بر امید وصل تو مردن خوش است
تلخی هجر تو فوق آتش است
(مولوی، ۱۹۷۸: ۴۱۲)

حافظ :

ما را که درد عشق و بلای خمار کشت
یا وصل دوست یا می صافی دوا کند
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

جامی :

خوش آن عاشق که چون جانش برآید
به بوی وصل جانانش برآید
(جامی (مثنوی هفت اورنگ)، ۱۳۳۷: ۷۳۵)

نوایی :

وصل اگر بایدت، از خود بگذر ای فانی
بین، که چون قصه مشکل به تو آسان گردد
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۴۰)

نیز :

آن کاو، متاع هر دو جهان داد، وصل یافت گفتن توان، که درّ ثمین رایگان گرفت

(همان: ۳۲)

در چشم نوایی رسیدن به طوبی و چشمه کوتر هم در برابر وصل محبوب هیچ
است :

عاشقان را هیچ جنت نیست چون گلزار وصل کوثر و طوبی مثال لعل و قدّ یار نیست

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴۸)

دیرمغان:

دیر مغان در اصطلاح عرفان کنایه از مجلس عرفا و اولیا ست. (سجادی، ۱۳۳۹: ۱۴۸)
این اصطلاح را شعرا فراوان به کار برده اند. امیر علی شیر هم چون در شعر گویی از
شعرا متقدم و متوسط تقلید کرده است و چون وی خود از سلسله نقشبندیه بود و
به عبدالرحمن جامی بسیار تعظیم می کرد و او را مخدوم خود می دانست. بنا بر این
اصطلاح پیر مغان در اشعار وی با ترکیبات گوناگون دیده می شود؛ مانند: درگه پیر
مغان، دامن پیر مغان، سجده پیر مغان، کوچه پیر مغان، کوی مغان، خرابات مغان و
دیر مغان را در اشعار آورده است. وی به تقلید غزل حافظ "دل می رود ز دستم
صاحب دلان خدا را" چنین می گوید:

پیر مغان گردون، عمرش کناد افزون دارد همیشه ممنون، رندان بینوا را

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۰)

نیز در غزلی که به پیروی وزن و قافیة غزل جامی سروده، دیر مغان را آورده:
جامی ::

تا دست بر آوردی زان غمزه به خونریزی بر چرخ رود هر دم از دست تو یاربهها

(جامی دیوان، ۱۳۴۱: ۱۳۸)

در دیر مغان فانی یک جام خورد اکنون یک جام دگر خواهد با ناله یا ربهها

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۸)

اکنون ابیاتی چند از نوایی را می آورد که نشان ارادت وی به پیر و مرشد خویش
است :

خرابات مغان:

از ره عشق گذشتن نشد ای پیر طریق
تا که شد کوی خرابات مغان منزل ما
(همان: ۳)

کوی مغان:

دم نقد است، مرا کوی مغان باغ بهشت
می کوثر به کف مغبچه حور سرشت
(همان: ۳۵)

سجده پیر مغان:

سجده پیر مغان، پیش بت و جام صبح
در مقامات طریقت همه تلقین منست
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۵۰)

درگه پیر مغان:

مرا که جز به خرابات عشق، راهی نیست
به غیر درگه پیر مغان، پناهی نیست
(همان: ۴۰)

دامن پیر مغان:

امیر علی شیر اهمیت اتصال به پیر و مرشد را می شناسد و از مقام والای آن خبر دارد. بنا بر این او به دیگران توصیه می کند که هر که به مرشد و راهنمای حقیقی خود پیوست، در روز رستاخیز نجات خواهد یافت:
در دهر هر که دامن پیر مغان گرفت
بهر نجات، دامن او می توان گرفت
(همان: ۳۲)

فنا:

فنا در لغت به معنی نابودی و بقا به معنی پایداری است و به اصطلاح صوفیان فنا عبارت از این است که انسان خود و بندگی خویش را در برابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را به چیزی نشمارد و همه جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نپندارد و بقا که نتیجه چنین فنايي است پایداری است در برابر حق.
(خرمشاهی، بخش ۲، ۱۳۶۶: ۹۷۵)

تخلص دیگر امیر علی شیر - «فانی» - خود نشان فکر عارفانه و صوفیانه وی می باشد. فانی به آن کسی گفته می شود که در راه شناخت حق و وصال معشوق از خود در گذرد و در معشوق فنا شود تا بدو بقا پذیرد. برای این عمل مجاهده سختی لازم است و راهبر قوی. امیر علی شیر می گوید:

بی راهبری دشت فنا طی نتوان کرد کافزونست در او از حد و اندازه خطر ها
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۳)

بیت مذکور در تتبع این بیت حافظ سروده شده:
در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است تا نگوئی که چو عمرم به سر آمد رستم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۵)

نوایی :
فانیا گر قطع صحرای فنا را طالبی بایدت از باطن پیر مغان شد مکتسب
(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۲۲)
ترکیبات گوناگون با لفظ 'فنا' در دیوان وی آمده است که فکر عارفانه وی را جلوه می دهد.

راه فنا:
فانیا راه فنا هر چند مشکل بود، شد قطع آن ز افکندن بار خودی آسان مرا
(همان: ۱۱)

خرابات فنا:
در آمد در خرابات فنا ای دل دگر فانی ز اهل توبه و تقوی نگوئی بعد از این او را
(همان: ۵)

صحرای فنا:
رست فانی ز خود و رفت به صحرای فنا این که می بینمش از دیده خودبین منست
(همان: ۵۰)

دیر فنا:
مجو به خانقه زاهدانم ای فانی که من به دیر فنا خاک پای رندانم
(همان: ۱۳۴)

حافظ نیز اشعاری دارد که در آن به فنای عرفانی اشاره کرده است:
در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۹۲)

نوایی در غزل‌های خود همین ترکیب "بیابان فنا" را با می و میخانه و رهایی از فکر هستی و وجود خود چنین به کار برده است:

زان روی به میخانه کنم، عزم که یک دم از رنج خودی خاطر خود را برهانم
فانی به بیابان فنا رفت چو شد مست امید؛ از او چونکه شوم مست نمام

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۳۵)

"دارالسلام" نام یا صفتی از بهشت است و در دو آیه از قرآن نیز به آن اشاره شده است. (سوره انعام، ۱۲۷؛ سوره یونس، ۲۵).

حافظ ::

بزمگاهی دل‌نشان چون قصر فردوس برین گلشنی پیرامنش چون روضه دارالسلام

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۱)

نیز:

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

(همان: ۶۸)

نوایی :

فانی بنوش جام فنا تا نمایمت در کنج دیر روضه دار السلام را

(علی شیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۲)

فقر:

در لغت به معنی احتیاج و تنگدستی است و در اصطلاح صوفیان نیازمندی به خدا و بی نیازی از غیر اوست. این یک اصل قرآنی و اسلامی و عرفانی است که همه ما سوی الله نیازمند به خدا یا فقیر الی الله اند. در سوره فاطر ارشاد خداوند است: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** (فاطر: ۱۵) حضرت رسول ﷺ فرمودند: "الفقر فخری."

فقر دو نوع است: مادی و عرفانی. اما فانی بیشتر از فقر معنوی حرف زده است و به نظر وی رسیدن به دوست یعنی سرّ حقیقت یا خدای مطلق به جز فقر میسر نیست. او عقیده دارد که راه فقر گرچه دراز است اما بیشتر از دو گام نیست و طالب رسیدن به حق، باید در راه فقر بکوشد و از خود گذشتن دریغ نکنند:

از خویش برون رفتن و در دوست رسیدن فانی ره فقر ار چه دراز است دو گام است
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴۴)

نیز می گوید که در راه فقر خودی و خود بینی پذیرفته نمی شود و فروتنی و
عاجزی شرط اول این وادی می باشد :
مرو ببار خودی فانیا به وادی فقر که اندرو، به چنین بار نیست بار تو را
(همان: ۱۴)

نوایی سالک طریقت و عارف حقیقت بود و با اندک مایه پوشاک و خوراک می-
ساخت و مانده درآمد خود را صرف امور خیریه و بنای بقاع می نمود. (شکفته: ۲۰۰۵،
۱۸۴) وی خواهان دلق فقر و گوشه میخانه است :

کی به چشم آرم لباس و مسند شاهانه را من که خواهم دلق فقر و گوشه میخانه را
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۶)

نیز :

فانی به ره فقر در آ نکته مگو بیش گر مرد رهی بیش میار این همه فن را
(همان: ۱۴)

می و متعلقات آن:

از مطالعه شرح احوال میر علی شیر نوایی معلوم می گردد که وی مرد درست کار
و دارای فضایل عالی انسانی بود. نوایی میخانه ها و قمار و جاها و محافل خوشگذرانی
را بسته بود. (شکفته: ۲۰۰۵، ۱۸۴) اما در تمام دیوان نوایی ذکر شراب و می، میخانه و
میکده، جام و باده فراوان دیده می شود. دو غزل در دیوانش با ردیف شراب آمده
است. به نظر می رسد که امیر علی شیر در بیشتر غزلیات به پیروی شعرای متقدم و
متوسط مخصوصاً خواجه حافظ می و شراب را بیشتر اهمیت داده و بعضی جاها
شراب را با عشق باهم ربط داده و هر دو را عامل تیره بختی خود می داند؛ چنانکه:

شراب و عشق سیه کرد، روزگار مرا که روز عشق سیه باد و روزگار شراب
(همان: ۲۴)

در اصطلاح عرفانی می و شراب غلبات عشق را گویند و ذوقی بود که از دل
سالک برآید و او را خوشوقت گرداند. (سجادی: ۳۹۲) ذکر شراب در اشعار خواجه حافظ

شیرازی هم از همه شعرا بیشتر آمده است. امیر علی شیر هم، چون بیشتر از حافظ پیروی کرده است بنا بر این می و جام و باده محور غزلیات وی است. وی جام می را باعث سرخ رویی خود می‌داند؛ چنانکه در این شعر ملاحظه شود:

پیش رندان سرخ رو شد فانی از یک جام می گرچه در میخانه آب روی ننگ و نام ریخت

(همان: ۵۶)

اکنون ابیاتی چند ذکر می شود که دارای مفاهیم می، شراب، باده، جام، میخانه و میکده است تا افکار عرفانی امیر علی شیر روشن شود.

می / شراب:

سبو کشان می عشق را چو اشتر مست به راه دیر، کف انداز بین ز بار شراب

(همان: ۲۵)

باده:

نهاد پیر مغان بر گفت چو باده صاف به عذر توبه، دگر خویش را مدار معاف

(همان: ۱۲۶)

جام:

بیا ای ساقی مهوش، بده آن جام چون آتش بدینم سوز چو در هجر، می سوزاندم تبه

(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴)

میخانه و میکده:

در اصطلاح عرفانی میخانه باطن عارف کامل نیز خانه پیر و مرشد کامل را می‌گویند. (سجادی، ۱۳۳۹: ۳۹۲ و ۳۹۴) و میکده محل مناجات بنده با حق را گویند به طریق محبت. (همان: ۳۹۴) این یکی از کلمات کلیدی متواتر و از موجودات شعری دیوان حافظ است که ابعاد اساطیری یافته است و به اسامی دیگر هم خوانده شده، از جمله: میکده، خمخانه، کوی مغان، سرای مغان، و از همه مهمتر دیر مغان و خرابات و خرابات مغان. (خرمشاهی، بخش اول، ۱۳۶۶: ۳۰۷)

امیر علی شیر نوایی چون پیرو حافظ است و در عرفان و معنویت با وی یک رنگ می‌باشد. کلمات میخانه و میکده و خرابات و دیر مغان را در اشعار خود علم کرده و میکده و میخانه را پناه گاه غم و دافع گناهان می‌داند.

حافظ :

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه این جا به پناه آمده‌ایم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۸۶)

نوایی :

ما سوی میکده از غم به پناه آمده‌ایم
رسته از بی رهی، این لحظه به راه آمده‌ایم
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۱۵۰)

حافظ :

ثواب روزه و حج قبول آن کس برد
نماز در خم آن ابروان محرابی
که خاک میکده عشق را زیارت کرد
کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۰۴)

نوایی :

فانی نشده غرقه به می، بت چه پرستی
در میکده ناکرده طهارت، چه نماز است
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴۶)

رند و رندی:

رند در اصطلاح متصوفان و عرفا کسی است که جمیع کثرات و تعینات وجوبی ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرافراز عالم و آدم است که مرتبت هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی‌رسد. (سجادی، ۱۳۳۹: ۱۹۹) رند کسی را می‌گویند که از ظاهر شریعت و طریقت راه به باطن حقیقت بیابد. (خرمشاهی، بخش ۴۰۸: ۱، ۱۳۶۶) بهاء‌الدین خرمشاهی در **حافظ نامه** پانزده صفت رند را شمرده است که از شعر حافظ بر می‌آید. چون امیر علی‌شیر نیز این واژه را به کار برده، اشعار وی را با افکار حافظ می‌سنجد.
ویژگی‌های رند در نگاه حافظ :

۱. می‌خواره و اهل خرابات است :

من اگر رند خراباتم و گر زاهد شهر
این متاعم که همی بینی و کمتر زینم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۷۸)

نوایی :

من آن رند خراباتم که پیش همتم در دیر
عوض یک جرعه می را گنج افریدون نخواهد شد
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۶۳)

۲. همیشه عاشق است :

من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه
هزار شکر که یاران شهر بی گنهند
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۵۸)

نوایی :

به طوف گلشن و گل، رند عاشق را کجا جویی
که جز با روی گلرنگ و می گلگون نخواهد شد
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۶۳)

۳. در باطن مقام والا و افتخار آمیزی دارد :

خست زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
دست قدرت نگر و منصب صاحبجاهی
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۸۳)

نوایی:

عرش پروازند رندان همایون فر ز عشق
شیخ در خلوت فرو رفته چو مرغ خانگی است
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۲۸)

۴. سرانجام اهل نیاز و رستگاری است :

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
(حافظ، ۱۳۸۵: ۶۸)

علی شیر :

حدیث رند خرابات نیست جز تسلیم
که اهل خانقه است آنکه سر به سر جدل است
(علیشیر نوایی، ۱۳۴۲: ۴۲)

پی آمد:

امیرعلی شیر را تنها به حوزه‌های سیاست و فرهنگ محدود نمی‌توان داشت. وی برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین پشتیبان فرهنگ اسلامی در روزگار تیموریان بود. او تنها فردی دیندار و مبادی آداب بود که سرشت اندیشه‌اش به دور از هرگونه عامی‌گری و آمیخته‌ای از تشیع، تسنن و تصوف بود و به تمامی گروه‌های یاد شده به یک چشم می‌نگریست. از مطالعه اشعار فارسی امیر علی شیر نوایی به این نتیجه می‌رسیم که وی در سرودن شعر فارسی از شعرایی مانند حافظ (ف. ۷۹۱ق)، سعدی (ف. ۶۹۱ق)، جامی (ف. ۸۹۸ ق) ، امیر خسرو دهلوی (ف. ۷۲۵ق)، و شعرای دیگر پیروی کرده است. و خود این شعرای مذکور از غواصان دریای عرفان و تصوف بودند. فانی فریفته و شیفته خواجه شمس الدین حافظ شیرازی بود و در مکتب عرفانی و ادبی خواجه سیر می‌کرد. بنا بر این علاوه بر

جنبه های ادبی، اجتماعی، حکمی و اخلاقی، اشعار وی دارای مضامین بلند عرفانی و غزلیاتش تبلوری از افکار و اندیشه های صوفیانه و عارفانه می باشد. خود تخلص شاعر "فانی" بیانگر فکر عارفانه و صوفیانه وی می باشد.



کتاب نامه :

- اردستانی، پیر جمالی، ۱۳۸۷ش، **کشف الارواح**، با تصحیح طاهره خوشحال دستجردی، تهران، انتشارات کنکاش
- بیات، محمد حسین، ۱۳۷۴ش، **مبانی عرفان و تصوف**، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی
- جامی، نور الدین عبد الرحمن، ۱۳۳۷ق، **مثنوی هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی و مدرس گیلانی، تهران، کتابفروشی سعدی
- جامی، نور الدین عبد الرحمن، ۱۳۴۱ش، **دیوان کامل جامی**، با تصحیح هاشم رضی، تهران، چاپخانه پیروز
- جامی، نور الدین عبد الرحمن، ۱۳۷۰ش، **نفحات الانس من حضرات القدس**، تهران، انتشارات اطلاعات
- حافظ، خواجه شمس الدین محمد، ۱۳۸۵ش، **دیوان حافظ**، با مقدمه علامه دهخدا، تهران، دفتر خدمات فرهنگی مرندی
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۲۰ش، **جامی**، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۶۶ش، **حافظ نامه ۲** جلد، تهران، انتشارات سروش
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۳۹ش، **فرهنگ مصطلحات عرفا و منصوفه**، تهران، چاپخانه مصطفوی
- شکفته، صغری بانو، ۲۰۰۵م، **شرح احوال و آثار فارسی امیر علیشیر نوایی** متخلص به فانی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
- صفا، دکتر ذبیح الله، ۱۳۷۳ش، **تاریخ ادبیات در ایران جلد ۴**، تهران، چاپخانه رامین
- علیشیر نوایی، امیر نظام الدین، ۱۳۴۲ش، **دیوان امیر نظام الدین علیشیر نوایی فانی**، به سعی و اهتمام رکن الدین همایون فرخ، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا
- گرجی، خسرو بیگ، ۱۳۹۰ش، **محک خسروی**، به تصحیح فائزه زهرا میرزا، تهران، میراث مکتوب
- مولوی، جلال الدین، ۱۹۷۸م، **مثنوی مولوی معنوی دفتر ۵ و ۶**، سجاد حسین، لاهور، الفیصل

هماندی‌های اقبال لاهوری و امیر علی شیر نوایی

دکتر علی کمیل قزلباش *

دکتر یوسف حسین **

پیش‌گفتار

در گستره‌ی تاریخ ادبیات، بزرگان و نام‌دارانی دیده می‌شوند که گر چه از دو روزگار تاریخی و دو جغرافیای جدا از یک‌دیگرند، نه تنها در اندیشه و پندار، که در تجربه‌های انسانی و اجتماعی به هم نزدیک و خویشاوند شمرده می‌شوند. علامه اقبال لاهوری و امیر علی شیر نوایی را باید از این دسته بزرگان شمرد.

امیر علی شیر نوایی «فانی»، بزرگ‌مرد میدان سیاست و ادب فارسی و ترکی از نمونه‌های تاریخی است که به آسانی می‌توان درخشش اندیشه و قلم وی را در افکار و اشعار شعرای فارسی هر مرز و بوم دید. «فانی» هم در زمین سیاست، ارجمند و خوش‌نام است و هم در ادبیات جایگاهی والا دارد.

علامه اقبال لاهوری نیز از نام‌دارانی است که افزون بر میدان سیاست، از ستارگان درخشان آسمان دانش و ادب است. هر چند در شعر «فانی»، عشق و وصف معشوق و در شعر «اقبال»، موضوعات جهانی و جامعه‌ی انسانی چشم‌گیر است

* . مدیر: پیغام آشنا - اسلام آباد .

* . استاد فارسی دانشگاه پیشاور - پیشاور .

، زمینه‌های همانندی نیز در سخن این دو فرزانه می‌توان دید که نشان از هم‌فکری و هم‌دلی آنان دارد.

نگاهی شتاب‌زده به زندگانی «نوایی»

امیرعلی‌شیر نوایی سال ۸۴۴ ه.ق در هرات زاده شد و پس از فراگیری آموزش‌های دبستانی نزد پدر، برای آموختن پیش‌تر به سمرقند رفت. در خردسالی هم‌شاگردی سلطان حسین میرزا بود. از نوایی، اشعار بسیاری به دو زبان فارسی و ترکی جغتایی به جا مانده و از این رو «ذوللسانین» خوانده شده است. تخلص شعری او در فارسی «فانی» و «فنائی» و در ترکی «نوایی» است. (شرح احوال و آثار امیرعلی‌شیر نوایی، صص ۱۱۱ - ۱۱۳) نوایی به اسرار و رموز موسیقی و فن نوازندگی آگاهی کامل داشت و افزون بر تشویق هنرمندان، با ساخت برخی آهنگ‌ها و پرده‌ها به پیش‌برد این هنر کمک کرد. سبک «یدی بحر» در موسیقی خراسانی ساخته‌ی او و برگرفته از نوای پرندگان است. (همان، ص ۳۴۶)

سلطان حسین میرزا پس از نشستن بر تخت، امیرعلی‌شیر را از سمرقند به هرات خواند و به مهرداری و سپس به صدارت برگزید. نوایی در کنار این کار بزرگ، از آموختن و نوشتن باز نماند و رهبری مکتب هرات را داشت و نام‌داران روزگار از پزشکان، ریاضی‌دانان، معماران، ستاره‌شناسان، سراینده‌گان، خنیاگران، خوش‌نویسان، نگارگران، کتاب‌آرایان و پهلوانان گرد او انجمن بودند. وی در علوم قرآنی هم جاراالله زمخشری را استاد خود می‌نامد. (همان، صص ۳۲۱ - ۳۵۷) نوایی پس از مدتی از کارهای دیوانی کناره گرفت (همان، ص ۱۴۴) و مرید و همنشین ملا عبدالرحمان جامی شد و درویشی پیشه کرد و در این گوشه نشینی هم مورد توجه پادشاه بود و شاهزادگان موظف به آموختن از مجالس وی بودند. سرانجام «در روز یک‌شنبه یازدهم جمادی‌الآخر ۹۰۶ ه.ق در هرات درگذشت. وی را در عیدگاه هرات در گنبدی در

شمال مسجد جامع دفن کردند و مزار او هنوز در آن شهر معروف است.» نفیسی، ص

۱۵۶

نگاهی شتاب زده به زندگانی « اقبال »

علامه محمد اقبال شاعر، نویسنده، حکیم و اندیشه‌مند نام‌دار و نواندیش جهان اسلام، در سال ۱۸۷۷ م. در شهر سیالکوت - نزدیک لاهور - چشم به جهان گشود. آموزش‌های دبستانی و دبیرستانی را در زادگاهش گذراند و دانشنامه‌ی کارشناسی ارشد فلسفه را با رتبه‌ی نخست از دانشگاه پنجاب گرفت و در همان دانشگاه به استادی برگزیده شد.

اقبال نخستین کتاب خود را سال ۱۹۰۱ م. به زبان اردو در اقتصاد نگاشت. سال ۱۹۰۵ م. راهی اروپا شد و در دانشگاه کمبریج رشته‌ی فلسفه‌ی اخلاق را به پایان برد و پایان‌نامه‌ی دکترای خود را با نام «سیر فلسفه در ایران» در دانشگاه مونیخ گذراند. (مرادی، ص الف)

به باور بسیاری از اندیشه‌مندان، اقبال را باید از نخستین منادیان وحدت اسلامی شمرد. چون وی پس از بازگشت به لاهور همه‌ی اندیشه، توان و زبان آتشین شعر خود را برای همبستگی اسلامی نهاد و کم‌کم از یک شاعر ملی، به چهره‌ای اسلامی - جهانی رسید. در گیرودار جنگ اول جهانی، نخستین منظومه‌ی فارسی و شهرآشوب خود به نام **اسرار و رموز** را چاپ کرد و رینولد نیکلسون - استاد فلسفه‌اش - با ترجمه و چاپ آن به انگلیسی، آوازه‌ی اقبال در انگلستان را از شهرتش در شبه قاره افزون ساخت. (مرادی، ص ب)

عشق به آزادی و اندیشه‌ی رهایی مسلمانان و هندوها از چنگال انگلیس و کشمکش‌های درونی، اقبال را به سیاست کشاند. سال ۱۹۲۰ م. به کنگره‌ی ملی هند و سال ۱۹۲۶ م. به مجلس قانون‌گذاری پنجاب راه یافت و سال ۱۹۳۰ م. بایستگی

پایه‌گذاری پاکستان را به نشست سالیانه‌ی «مسلم لیگ» در الله‌آباد، پیشنهاد کرد. (همان). گر چه چندان نزیست که پیدایش پاکستان را ببیند، به نام پدید آورنده و مفکر پاکستان زنده‌ی جاوید است و در دل شهروندان این سرزمین جایگاهی بسیار والا و ارجمند دارد.

هم‌زبانی و هم‌آهنگی «اقبال» و «نوایی»

عشق به فارسی :

زبان مادری «اقبال» اردو و پنجابی و زبان مادری «نوایی» ترکی است. اما هر دو شیفته‌ی فارسی‌اند و به شعر فارسی خود می‌بالند. نوایی امیری است از امیران ایران بزرگ در پهنه‌ی میان چین و روم با نژادها و زبان‌های گوناگون زیر چتر فراگیر زبان و فرهنگ فارسی. از این رو نیازی نمی‌بیند که هر دم شیفتگی خود به زبان فارسی را یادآوری کند. اما جغرافیای سیاسی روزگار اقبال چنین نیست. هر پاره‌ی ایران، کشوری جداگانه با سیاستی ایران‌گریز و فارسی‌ستیز شده است. استعمار انگلیس، پیوند فرهنگی هندوستان با زبان و فرهنگ فارسی و ایرانی را سست کرده و نفس فارسی را به شماره انداخته است. از این رو اقبال به بازسازی آن پیوندها نیز می‌اندیشد و این شیفتگی چنان پررنگ می‌شود که کلیات اردوی او نیز سرشار از مصرع‌ها، ابیات و قطعات فارسی است و در هر دو دیوان از ستایش اختران آسمان ادب فارسی مانند سنایی، حافظ، سعدی، امیرخسرو، بیدل و غالب به ویژه جلال‌الدین مولوی فروگذار نمی‌کند.

نوایی :

معنی شیرین و رنگینم به ترکی بی‌حد است
فارسی هم لعل و درهای تمین، گر بنگری
گویا در راست‌بازار سخن بگشوده‌ام
یک طرف دکان قنادی و یک سو زرگری
زین دکان‌ها هر گدا کالا کجا داند خرید

زان که باشند اغنیا این نقدها را مشتری

(شگفته ، ص ۲۳۱)

اقبال :

عطا کن شور رومی ، سوز خسرو
عطا کن صدق و اخلاص سنایی
(اقبال اکادمی، ص ۷۷۷)

گهی شعر عراقی را بخوانم
گهی جامی زند آتش به جانم
(همان ، ص ۷۸۶)

می روشن ز تاک من فروریخت
خوشا مردی که در دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم که اول
سنایی از دل رومی برانگیخت
(همان ، ص ۸۱۹)

چو رومی در حرم دادم اذان من
ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه‌ی عصر کهن او
به دور فتنه‌ی عصر روان من
(همان ، ص ۸۰۳)

شمع خود را همچو رومی برافروز
روم را در آتش تبریز سوز
(همان ، ص ۳۸)

این بیت نظیری نیشابوری را بر پیشانی کلیات فارسی نشانده :

نیست در خشک‌وتر بیشه من کوتاهی
چوب هر نخل که منبر نشود ، دار کنم
(اقبال ، ص ۲۵)

و در آستان زبان فارسی، تهی‌دستی خود در سنج با سخنوران و سراینده‌گان این زبان شیرین و پر بار را با فروتنی یادآور می‌شود و سپس سرافرازانه می‌سراید که تنها زبان فارسی است که می‌تواند اندیشه‌ی او را چنان که باید به مخاطبان امروز و آینده‌اش برساند:

هندی‌ام ، از پارسی بیگانه‌ام
ماه نو باشم ، تهی پیمان‌ام

حسن انداز بیان از من مجو
گرچه هندی در عذوبت شکر است
فارسی از رفعت اندیشه‌ام

خوانسار و اصفهان از من مجو
طرز گفتار دری شیرین تر است
درخورد با فطرت و اندیشه‌ام

(همان ، صص ۳۱ و ۳۲)

عشق به پیامبر و خاندان او :

«اقبال» و «نوایی» شیفته‌ی پیامبر گرامی و خاندان ارجمند او هستند و این ویژگی از منش ، کنش آنان به شعرشان راه یافته است. امیرعلی شیر برای آبادانی سرزمین خراسان از هیچ کوششی دریغ نورزید. ایوان جنوبی صحن کهنه‌ی آستان فرشته پاسبان امام رضا - علیه‌السلام - ، سامانه‌ی آب‌رسانی «مشهد مقدس»، بند آجری روستای «طُرُق» و کاروان‌سراهای «رباط سنگ» و «رباط دیزباد» در نزدیکی مشهد و ... از ساخته‌های آن وزیر دانشمند برای آسایش و آرامش زائران این پیشوای ارجمند است. (شرح احوال و آثار امیر علی‌شیر نوایی ، صص ۱۷۸ و ۱۷۹) نیز اشکی که اقبال با هر بار نام بردن از پیامبر به چشم می‌آورد، گواه شیفتگی او به سرکار دو جهان است.

نوایی :

زهی بنشانده آب ابر رحمت گرد راحت را
ملایک رفته از بال و پر خود گرد راحت را
به سالی گر شب قدری ست در یک مه دو شام قدر
بود از گیسوان عنبرین ، روی چو ماهت را

(همایون فرخ ، ص ، ۲)

تویی بی سایه لیکن عالمی در آفتاب حشر
پنه سازند هر سو سایه‌ی عالم پناحت را

{همان ، ص ، ۲}

زدی چون بارگاه قرب خود چون عرش اعظم شد
فلک یک تکمله فیروزه شادروان عامت را
سپاه فتح و نصرت چون کشیدی هر طرف بردند

ز بهر توتیای روشنان گرد سپاهت را
از آن دیدار حق دیدی که هم نور الهی کرد
منیر از سرمه‌ی ما زاغ چشمان سپاهت را

(همان، ص، ۲)

چو هرسوچشم رحمت افکنی از گوشه‌ی چشمی
به فانی بین که او هم چشم دارد یک نگاهت را

(همان، ص، ۲)

خشت خورشید زراندودی که بر سقف سما است
بهر فرش روضه‌ی سلطان علی موسی الرضا است

(شگفته، ص ۱۸۰)

و به ابوحامد غزالی در پرهیز از نفرین بر یزید بن معاویه^۱، چنین پاسخ ماندگاری
داده است :

ای که گفتی بر یزید و آل او لعنت مکن زان که شاید کرده باشد حق تعالی رحمتش
آن چه با آل نبی او کرد گر بخشد خدای هم ببخشد ترا گر کرده باشی لعنتش!

(شهبیدی، صص ۱۹ و ۲۰)

اقبال :

گر ترا ذوق معانی رهنماست نکته‌یی پوشیده در حرف شماست
یعنی آن شمع شبستان وجود بود در دنیا و از دنیا نبود
جلوه‌ی او قدسیان را سینه سوز بود اندر آب و گل آدم هنوز
من ندانم مرز و بوم او کجاست این قدر دانم که با ما آشناست

(اقبال، ص ۱۲۳)

هرکه عشقِ مصطفی سامانِ اوست بحر و بر در گوشه‌ی دامانِ اوست

^۱ ابوحامد غزالی : «لعن مسلمان جایز نیست و یزید مسلمان است و نسبت قتل یا امر یا رضای او به قتل حسین علیه- السلام سوءظن به مسلمان و به حکم کتاب و سنت حرام است. ... ترخم بر یزید جایز، بلکه مستحب است و شاید او داخل در عموم «اللهم اغفر للمؤمنین والمؤمنات» و مؤمن بوده است.» (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۰۶)

... روح را جز عشق او آرام نیست عشق او روزی است کو را شام نیست

(همان ، ص ۲۰۳)

در دل مسلم مقام مصطفی است آبروی ما ز نام مصطفی است

(همان ، ص ۳۸)

اقبال در کلیات اردو نیز به دو زبان فارسی و اردو برای محبوب حجازی نغمه‌ها دارد که این بیت فارسی از کلیات اردو زمزمه‌ی هر مسلمان شبه قاره‌ای است:

به مصطفی برسان خویش را که دین همه اوست
اگر به او نرسیدی تمام بولهبی است

(اقبال ۱۹۹۴ ، ص ۷۵۴)

و این بیت اردو بدین چم ؛ «ای شاه عرب و عجم، ببخش بر گدایانی که چشم به بخشش تو دارند، گدایانی که به آنان اندیشه‌ی سکندری داده‌ای» :

کرم ایے شہ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظر کرم
وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنہیں دماغ سکندری

(همان ، ص ۲۸۰)

اقبال در ستایش خاندان پیامبر نیز زبانی دلکش دارد ، زبانی که شاید مانند آن را نتوان در کام هیچ شاعر و سخنور شیعی مذهبی یافت. مثنوی بلند و نغز «در شرح اسرار اسمای علی مرتضی» را هزاران هزار مسلمان در شبه‌قاره زمزمه می‌کنند و چیده‌ی آن برای خوانندگان گرامی نیز شورانگیز است :

مسلم اول شه مردان علی عشق را سرمایه‌ی ایمان علی
از ولای دودمانش زنده‌ام در جهان مثل گهر تابنده‌ام
نرگسم وارفته‌ی نظاره‌ام در خیابانش چو بو آواره‌ام

می اگر ریزد ز تاک من ازوست
ملت حق از شکوهش فر گرفت
کائنات آیین پذیر از دوده اش
حق «یدالله» خواند در امّالکتاب

زمزم ار جوشد ز خاک من ازوست
... از رخ او فال پیغمبر گرفت
قوّت دین مبین فرموده اش
مرسل حق کرد نامش بوتراب

هر که دانای رموز زندگی‌ست
...مرتضی کز تیغ او حق روشن است
...زیر پاش این جا شکوه خیر است
از خود آگاهی یداللهی کند
ذات او دروازه‌ی شهر علوم

سر اسمای علی داند که چیست
بوتراب از فتح اقلیم تن است
دست او آن جا قسیم کوثر است
از یداللهی شهنشاهی کند
زیر فرمانش حجاز و چین و روم

(اقبال ، صص ۶۲ - ۶۶)

و مثنوی «در معنی این که سیده‌الآنساء فاطمة‌الزهراء اسوه‌ی کامله‌ای است برای
نساء اسلام» در ستایش پنج تن پاک علیهم‌السلام :

مریم از یک نسبت عیسی عزیز
نور چشم رحمة للعالمین
آن که جان در پیکر گیتی دمید
بانوی آن تاجدار «هل اتی»
پادشاه و کلبه‌ای ایوان او
مادر آن مرکز پرگار عشق
آن یکی شمع شبستان حرم
تا نشیند آتش پیکار و کین
وان دگر مولای ابرار جهان
در نوای زندگی سوز از حسین
سیرت فرزندها از امّهات
مزرع تسلیم را حاصل بتول
بهر محتاجی دلش آن گونه سوخت
نوری و هم آتشی فرمان‌برش
آن ادب پرورده‌ی صبر و رضا
گریه‌های او ز بالین بی نیاز

از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
آن امام اولین و آخرین
روزگار تازه آیین آفرید
مرتضی مشکل گشا شیر خدا
یک حسام و یک زره سامان او
مادر آن کاروان سالار عشق
حافظ جمعیت خیر الامم
پشت پا زد بر سر تاج و نگین
قوت بازوی احرار جهان
اهل حق حریت آموز از حسین
جوهر صدق و صفا از امّهات
مادران را اسوه‌ی کامل بتول
با یهودی چادر خود را فروخت
گم رضایش در رضای شوهرش
آسیا گردان و لب قرآن سرا
گوهر افشاندی به دامان نماز

اشک او برچید جبریل از زمین
رشته‌ی آیین حق زنجیر پا است
ورنه گرد تربتش گردیدمی

همچو شب‌نم ریخت بر عرش برین
پاس فرمان جناب مصطفی است
سجده‌ها بر خاک او پاشیدمی

(اقبال، صص ۱۵۹ و ۱۶۰)

و گزیده‌ی مثنوی بلند «در معنی حریت اسلامیّه و سرّ حادثه‌ی کربلا»
... آن شنیدستی که هنگام نبرد
آن امام عاشقان پور بتول
الله الله بای بسم الله پدر
بهر آن شهزاده‌ی خیر الممل
سرخ رو عشق غیور از خون او
در میان امت آن کیوان جناب
موسی و فرعون و شبیر و یزید
زنده حق، از قوّت شبیری است
چون خلافت رشته از قرآن گسیخت
خواست آن سر جلوه‌ی خیرالامم
بر زمین کربلا بارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد
بهرحق درخاک و خون غلتیده است
... خون او تفسیر این اسرار کرد
تیغ لا چون از میان بیرون کشید
نقش الّا الله بر صحرا نوشت
رمز قرآن از حسین آموختیم
شوکت شام و فر بغداد رفت
تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز
ای صبا ای پیک دور افتادگان

عشق با عقل هوس پرور چه کرد
سرو آزادی ز بستان رسول
معنی ذبح عظیم آمد پسر
دوش ختم المرسلین نعم الجم
شوخی این مصرع از مضمون او
همچو حرف قل هو الله در کتاب
این دو قوّت از حیات آید پدید
باطل آخر داغ حسرت میری است
حریت را زهر اندر کام ریخت
چون سحاب قبله، باران در قدم
لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت
موج خون او چمن ایجاد کرد
پس بنای لاله گردیده است
ملت خوابیده را بیدار کرد
از رگ ارباب باطل خون کشید
سطر عنوان نجات ما نوشت
ز آتش او شعله‌ها اندوختیم
سطوت غرناطه هم از یاد رفت
تازه از تکبیر او ایمان هنوز
اشک ما بر خاک پاک او رسان

(اقبال، صص ۱۲۰ - ۱۲۲)

عشق و خرد :

عشق واژه‌ای است که خواندن و شنیدنش نیز دل و جان آدمی را برانگیزد، اگر با زندگی درآمیزد، چه شود! به فرموده‌ی لسان‌الغیب :

از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر یادگاری که در این گنبد دوآر بماند

(حافظ ، ص ۲۰)

و انسان با عشق، سربلند و بلندپرواز است و بی عشق پرنده‌ای پر و بال شکسته، که به فرموده‌ی مولوی وای بر او :

چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی پر، وای او

(مثنوی ، ج ۱، ص ۲۰)

عشق در هر سرزمین و نژادی ، مایه‌ی ماندگاری و شیرینی ادبیات جهان است و از آن میان شاید بتوان گفت که در ادبیات هیچ زبانی به اندازه و نیکویی و رنگارنگی ادبیات فارسی به عشق پرداخته نشده و چنان است که بی عشق هیچ خواهد بود. در ادبیات زبان‌های آمیخته با فارسی یا خویشاوند آن نیز رنگ و ژرفای عشق چشم‌گیر است.

«اقبال» و «نوایی» از این عشق بهره‌ی فراوان دارند و هست و بود آدمی را با آن آمیخته می‌دانند و جایگاه عشق و خرد را پیش چشم خواننده می‌نهند.

نوایی :

به زان که به عقل و هش مقید باشد

ور دعوی نیکویی کند، بد باشد

(همایون فرخ ، ص ، ۲۱۶)

نقد دین بی قیمت افتاده‌ست در بازار عشق

دین همی بر باد باید داد در اطوار عشق

در هجوم این شدی آن هر دو یغما کاشکی

(همان ، ص ، ۲۰۵)

مگر از خویش برون آیی و آن جا بررسی

(همان ، ص ، ۱۹۵)

در عاشقی آن کس که مجرد باشد

آن کو ز قبول دم زند، رد باشد

نیست اهل عقل را ، آگاهی از اسرار عشق

از طریق عاقلی بیزار باشد ، زار عشق

با وجود عقل و دین سامان نگیرد کار عشق

کی ره عشق توان شد ز سر بلهوسی

عاشق و معشوق و عشق جمله خودی و بس
هر نفس از یک لباس گشته هویدا

(همان ، ص ، ۱)

اقبال :

بازتاب رنگ و بوی عشق در شعر اردو و فارسی اقبال، خواننده را جادو می‌کند تا
دریابد که او جز عشق حکایتی ندارد.

جز عشق حکایتی ندارم پروای ملامتی ندارم
از جلوه‌ی علم بی‌نیازم سوزم ، گریم ، تیم ، گدازم

(اقبال ، ۱۹۹۰ ، ص ۲۷۶)

تهی از های و هو میخانه بودی گل ما از شرر بیگانه بودی
نبودی عشق و این هنگامی عشق اگر دل چون خرد فرزانه بودی

(همان ، ص ۲۱۰)

بگذر از عقل و در آویز به موج یم عشق که در آن جوی تنک مایه گهر پیدا نیست

(همان ، ص ۳۰۹)

در عشق و هوسناکی دانی که تفاوت چیست
آن تیشه‌ی فرهادی این حیل‌ی پرویزی

(همان ، ص ۳۰۳)

میرس از عشق و از نیرنگی عشق به هر رنگی که خواهی سر بر آرد
درون سینه بیش از نقطه‌ای نیست چو آید بر زبان پایان ندارد

(همان ، ص ۲۲۰)

عقل چون پای‌درین راه‌خم‌اندرخم زد شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد
کیمیاسازی او ریگ روان را زر کرد بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد
وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم رهزنی بود کمین کرده ره آدم زد
هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ باز آن خاک به چشم پسر مریم زد
شرری کاشتن و شعله درودن تا کی عقده بر دل زدن و بازگشودن تا کی

چاره این است که از عشق گشادی طلبیم

پیش او سجده گذاریم و مرادی طلبیم

(همان ، ص ۳۲۲)

می و می پرستی :

در می نویسی و فتوی فروشی نیز هر دو نکته های نغز و نادر دارند که نشانی دیگر در موضوع سخن است.

می باید بدیر مگان آی و نوش کن
دارم سخن به گوش تو پنهان ز مدعی

ایمان فدای مغبچه می فروش کن
های ای جوان نصیحت این پیر گوش کن
(همایون فرخ ، ص ۱۵۶)

اقبال :

پیاله گیر که می را حلال می گویند

حدیث اگر چه غریب است راویان ثقه اند

(اقبال ، ۱۹۹۰ ، ص ۳۸۸)

بیا به مجلس اقبال و یک دو ساغر کش

اگر چه سر نتراشد قلندری داند

(همان ، ص ۳۱۲)

صوفی و ملا :

در ادبیات عرفانی فارسی، راستی، درستی و صفای باطن جایگاه ارجمنندی دارد و ریا و دورویی نکوهیده و زشت است و در این ادبیات، آن که رخت دین در بر، کارنامه ای ناسازگار با زهد و پرهیز دارد، «ملا» است با نام های گوناگون؛ گهی واعظ، گه زاهد، گاه عابد، گهی شیخ و گاه فقیه و گاهی صوفی. این بیماری در همه ی ادیان دیده می شود و این کس در همه ی روزگاران از جایگاه خود برای کام خود بهره برده است. در اسلام نیز از آغاز تا خلافت امویان و عباسیان تا امروز، بازار این گروه همواره گرم بوده است و نادانی مردمان گرمی بخش بازارشان. امروز کم به چشم خویش از این فریب کاران ندیده ایم که به نام مجاهد اسلام و امیرالمومنین، چه سپاه ها که از ساده دلان انگیزخته و چه آبروها و خون ها از مسلمانان ریخته اند.

خوش بختانہ در برابر این گروه، همواره عارفان و مصلحان راستینی بوده‌اند کہ زبان فارسی سرشار از آموزہ‌های آنان است. سنایی ، عطار ، نظامی، فردوسی ، مولوی ، حافظ ، سعدی ، خواجه عبدالله ، جامی ، نوایی و اقبال از این گروه‌اند. در اندیشہ‌ی امیر علی‌شیر نوایی و علامہ اقبال جایی برای ریا کاری و دورویی نبود. زیرا در پیروی دین ناب محمدی ، صادق و با اخلاص و صدق علوی آشنا بودند و مانند مولوی بہ پیام « از علی آموز اخلاص عمل » باور داشتند و پیچہ از رخ ریاکاران برمی‌داشتند.

نوایی :

واعظ و طامع گدای نان بود فرقی ہم است
کین بہ زیر منبر آمد آن فراز منبر است
فقه را چون دام مکر و حیلہ می‌سازد فقیہ
نی فقیہ است او کہ حرف علّت فقه اندر است

جوزجانی ، ص ، ۱۱۴

اقبال :

واعظان ، ہم صوفیان منصب پرست
واعظ ما چشم بر بت‌خانہ دوخت
اعتبار ملت بیضا شکست
مفتی دین مبین فتوی فروخت
رخ سوی می‌خانہ دارد پیر ما
چیست یاران بعد از این تدبیر ما

اقبال ، ۱۹۹۰، ص ۸۴

نوایی :

تا بود شیخ ریایی نکتی گوم زوراست رنج
تاشتا رایج بود ، عریان زسر ما مضطر است
تخم رسوایی دہد بر دانہی تسبیح رزق
آری آری دانہ جنس خویش را بار آور آست
(جوزجانی ، صص، ۱۱۴، ۱۱۳)

اقبال :

یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام

(اقبال، ۱۹۹۴، ص ۷۰۳)

فارسی : این زاده‌ی کوشش پی‌هم ما است که امروز صوفی و ملا بندگان
ملوکیت شده‌اند.

شیخ ما از برهمن کافرتر است زان که او را سومنات اندر سر است
(اقبال، ۱۹۹۰، ص ۱۷۲)

آزادگی :

اقبال و نوایی پیروزی و سربلندی هر کشور و مردمی را در گرو داشتن رهبر ،
پادشاه، سالار و سرداری خردمند و دل‌سوز می‌دانند که دل به تخت و جاه خویش
نداشته باشد . روزگار نوایی و اقبال همانند نیست. از این رو اقبال در این زمینه
بسیار بیش از نوایی داد سخن داده است.

نوایی :

آتشین لعلی که تاج خسروان را زیور است
اخگری بهر خیال خام پختن در سر است
شه که یاد مرگ نارد زو است ویرانی ملک
خسرو بی عاقبت خسر بلاد و کشور است
(جوزجانی ، ص ۱۱۳)

اقبال :

خوشا وه قافله جس کے امیر کی ہے متاع
تخیل ملکوتی و جذبہ‌های بلند

(اقبال، ۱۹۹۴، ص ۶۶۹)

ره و رسم فرمان‌روایان شناسم خران بر سر بام و یوسف به چاهی
(اقبال، ۱۹۹۰، ص ۳۹۱)

قناعت و منت‌ستیزی :

نگاه به زندگانی نوایی و اقبال گویای قناعت و منت‌ستیزی آن دو است. برای
بهبود زندگی دیگران از کوشش و گذشت دریغ نکرده و خود نیز زیر بار منت دیگران
نرفته‌اند.

نوایی :

با دهان خشک و چشم تر قناعت کن از آنک
هر که قانع شد به خشک و تر، شه بحر و بر است

(جوزجانی، ص، ۱۱۳)

اقبال :

در جوی روان ما بی منت طوفانی
یک موج اگر خیزد آن موج ز جیحون به

(اقبال ۱۹۹۰، ص ۳۶۳)

گر چه باشی مور و هم بی بال و پر حاجتی پیش سلیمانی مبر
راه دشوار است سامان کم بگیر در جهان آزاد زی آزاد میر

(اقبال ۱۹۹۰، ص ۱۶۴)

جوانمردی :

جوانمردی در هر آیینی پسندیده و بلندجایگاه است و دشمن آن نیست مگر کسی
که به آیین و کیشی پای بند نباشد. اقبال و نوایی هر دو به جوانمردی شناخته می-
شوند و در این باره نیز سخن نغز دارند .

نوایی :

مرد ره بین راز دل مخفی نماند ان جام جم
خضر را آب حیات آینه‌ی اسکندر است
مرد را حرز نجات اموج خوناب دل است
رند را حرز قدم ارقام دور ساغر است
اهل همّت را ز ناهمواری گردون چه باک
سیر انجم را چه غم کاندز زمین جوی و جر است

(جوزجانی، صص، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۵)

مرد را یک منزل از ملک فنا دان تا بقا
مهر را یک روزه راه از باختر تا خاور است
مرد کاسب ز رنج دست بر کف آبله
شد دلیل گوهر مقصود کش دست اندر است

(همایون فرخ، ص، ۵۰)

اقبال :

چه باید مرد را، طبع بلندی، مشرب نابی
دل گرمی، نگاه پاک بینی، جان بیتابی
(اقبال ۱۹۹۰، ص ۳۰۲)

مرد حقّ از کس نگیرد رنگ و بو
مرد حق از حقّ پذیرد رنگ و بو
هر زمان اندر تنش جانی دگر
هر زمان او را چو حقّ شانی دگر
(اقبال ۱۹۹۰، ص ۳۱۴)

به کیش زنده دلان زندگی جفاطلبی است
سفر به کعبه نکردم که راه بی خطر است
(اقبال (فارسی)، ص ۳۹۸)

کاربرد نمادهایی از پرندگان برای رساندن پیام نیز در شعر نوایی و اقبال درخور نگاه است.

نوایی :

پیش تردامن بود هر موی مرد گرمرو
جان بط را هر پری از بال شاهین خنجر است
(همایون فرخ، ص ۵۱)

اقبال :

عقل خود بین دگر و عقل جهان بین دگر است
بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است
دگر است آن که برد دانه‌ی افتاده ز خاک
آنکه گیرد خورش از دانه‌ی پروین دگراست
(اقبال، ۱۹۹۰، ص ۳۲۲)

پی آمد:

باید گفت، علامه اقبال و امیرعلی شیر نوایی؛
- به گواهی آن چه از اندیشه و منش آنان در آثارشان پیش روی ما است، امروز هم
زنده، آموزنده و سازنده‌اند.

- در آفرینش آثار ادبی خود از سخن‌وران نامی تاریخ ادبیات فارسی بهره برده‌اند.
- افزون بر موضوعات سنتی رایج در ادبیات فارسی، به سیاست و اجتماع نیز پرداخته‌اند و خود از بزرگ‌مردان عرصه‌ی سیاست روزگار خویش بوده‌اند.



کتاب نامه

- ۰۱ اقبال، محمد (علامه)، ۱۹۹۰، کلیات اقبال - فارسی، اقبال آکادمی، لاهور
- ۰۲ اقبال، محمد (علامه)، ۱۹۹۴، کلیات اقبال - اردو، اقبال آکادمی، لاهور
- ۰۳ خرمشاهی، قوام الدین - مثنوی معنوی، انتشارات دوستان، چاپ پنجم ۱۳۸۰ تهران.
- ۰۴ راز، الرحمن - راز اقبال، اردو بک ریویو، نئی دهلی، مارچ ۲۰۰۳
- ۵ - شاهین، محمد اعظم، - ایران و بر صغیر مین فارسی شاعری کا ایک جائزہ، خاورستان، لاهور، مئی ۱۹۹۹
- ۶ - شگفته، صغرای بانو، دکتر - شرح احوال و آثار فارسی امیر علی شیر نوایی (فانی)، مرکز تحقیقات فارسی، ایران و پاکستان اسلام آباد، ۱۳۸۴
- ۷ - مینوی، مجتبیٰ - اقبال لاهوری، (شاعر پارسی گوی پاکستان)، انتشارات مجله «یغما» دیماه ۱۳۲۷، طهران
- ۸ - هاشمی، رفیع الدین، دکتر، عمر، محمدسهیل - عشرت، وحید، داکتر. اقبالیات کے سوسال، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد ۲۰۰۲
- ۹ - همایون فر، رکن الدین - دیوان امیر نظام الدین علیشیر نوایی، انتشارات کتابخانه ابن سینا، تهران - چاپ اول، فروردین ماه ۱۳۴۲
- ۱۰ - شهیدی، سید جعفر، آتشکده آذر، موسسه نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۷
- ۱۱ - نفیسی، سعید، تاریخ نظر و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران ۱۳۴۴

تاجیکستان در ایران باستان

دکتر فلیحه زهرا کاظمی*

چکیده

تاجیکستان امروزی در شرقی ترین بخش در ورای مرزهای کنونی ایران واقع است و از ترکیب بخشهایی از سرزمین باستانی سُغدیانه و باختریه تشکیل شده است. سغدیانه و باختریه در دوران هخامنشی دو کشور خود مختار واقع قلمرو شاهنشاهی بزرگ پارس بوده‌اند و نامشان در سنگ نبشته داریوش بزرگ در کنار شش کشور دیگر واقع در نیمه شرقی ایران زمین آمده است. این کشورها عبارت اند از هیرکانیه، پرت آوه، مرغیانه، هریوه و درنگیانه.

از زمانی که لفظ "تاجیگ" پدید آمد تا هنگامی که روسها نام ساختگی تاجیکستان را به هدف خاصی بر این کشور تازه ساز نهادند هیچ سرزمینی نام تاجیکستان نداشته است. روسها نام تاجیکستان را در برابر نام ترکستان متداول کردند. در این مقاله بیان گردیده که "تاجیکستان" به معنای سرزمینهای ایرانی زبان در شرق ایران زمین است، سمرکند و بخارا تا ترمذ و سرزمینهای پشت مرزهای شمالی افغانستان در کشور کنونی تاجیکستان در کشور کنونی اوزبکستان نیز به لحاظ تاریخی و تبارشناسی نیز شامل این سرزمین (تاجیکستان یعنی سرزمین تاجیکان) است نه همین کشور کنونی تاجیکستان.

کلید واژه ها: تاجیکستان، اوزبکستان، هخامنشی، سغدیانه، باختریه

*. رئیس گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ال. سی. بانوان - لاهور

سرزمینی که روسها چندی پس از اشغال سرزمینهای شرقی و شمالی ایران نام کشور "تاجیکستان" بر آن نهادند در شرقی ترین بخش ایران زمین واقع است و جایگاه نژاده ترین و دیر پا ترین مردمان از قوم ایرانی (آریایی) است. کشور تاجیکستان از ترکیب بخشائی از دو سرزمین باستانی سغدیانَه (سغد) و باختریه (بلخ) تشکیل شده است. از سغدیانَه سرزمین اُسروشِنَه و نیمی از فرغانَه را دارد، و از باختریه بخش عمده بدخشان و نیمی از ختلان را دارد. (انوش رواید ۱۳۸۴، ص: ۱۵۰)

سُغدیانَه و باختریه در دوران هخامنشی دو کشور خود مختار واقع در قلمرو شاهنشاهی بوده‌اند، و نامشان در سنگ نبشته داریوش بزرگ در کنار شش کشور دیگر واقع در نیمه شرقی ایران زمین آمده است. این کشورها عبارت‌اند از: هیرکانیه که بعدها گرگان شده است و اکنون بیشینه آن در کشور تُرکمَنستان است، پَرت آوَه که بعدها پارت شده است و اکنون بیشینه آن در کشور تُرکمَنستان است و بخشی از جنوب آن نیمه شمالی خراسان ایران کنونی است، مَرغیانَه که بعدها مرو شده است و اکنون بیشینه آن در کشور تُرکمَنستان و نواری از جنوب آن در کشور افغانستان است، هر یوَه که بعدها هرات شده است و اکنون در کشور افغانستان است و پاره کوچکی از غرب آن در خراسان ایران کنونی است، درنگیانَه که بعدها سَکستان و سَزستان و سجستان شده است و بیشینه آن در کشور افغانستان است و نواری از غرب آن در ایران کنونی است، سغدیانَه که بعدها سغد شده است و اکنون بخش عمده آن در کشور اوزبکستان و بخش کوچکی از آن در تاجیکستان است، هوا رَزَمیه که بعدها خوارزم شده است و بخش عمده آن در کشور اوزبکستان و پاره کوچکی از جنوب آن در شمال کشور تُرکمَنستان است، باختریه که بعدها باختر و سپس بلخ شده است و بخشی از آن در افغانستان و بخشی از شرق آن در تاجیکستان است. (زی، امان الله احمد ۱۹۹۸، ص: ۴۱)

این را نیز یاد آور می‌شویم که این سرزمینها همگی سرزمینهای قوم آریه بوده است. داریوش بزرگ نیز خودش را آریایی نامیده و در همان سنگ نوشته تاکید

کرده است که من ”هخامنشی، پارسی فرزندِ پارس، آریایی از ذاتِ آریا“ استم (هخامنشی، پارسه یَ پَتر، آریه یی از ذاتِ آریا“ استم (هخامنشِ پارسه یی پارسه یَ پَتر، آریه یَ چَتر).

در این دفتر دو سرزمینِ سغد و باختر موردِ سخنِ ما است.

سرزمینِ سغد پس از فروپاشیِ شاهنشاهی ساسانی تبدیل به چهار کشورِ کوچک شد که هرکدام شاه خودش را داشت: بُخارا که شاهش ”بخارا خدا“ نامیده می‌شد، سمرکند که شاهش ”آخساید“ نامیده می‌شد، فرغانه که شاهش آخساید نامیده می‌شد، و أُسروشَنه که شاهش آفشین نامیده می‌شد.

آخساید واژه‌ی خالصاً ایرانی است و تلفظِ دیگرِ خَشایته است که در سنگ نبشته‌های هخامنشی به شکل ”خَشایتیه“ آمده است. آفشین نیز شکلِ دیگرِ واژه‌ی آخساید است. خَشتر تلفظِ کهنِ ترِ این واژه است که در گاتهای زرتشت آمده است سپس ”آرته خَشتر“ از آن ساخته شده است که بعدها ما اردشیر تلفظ کرده‌ایم. واژه ”شاه“ نیز از تغییرِ تلفظِ خَشایته و خَشتر آمده است. (خنجی، امیر حسین ۱۳۸۴، ص: ۵۴)

اُسروشَنه و فرغانه در همسایگی هم بوده اند. همه‌ی اُسروشَنه اکنون در بخش غربی شمال کشور تاجیکستان است. فرغانه بخش غربی و نواری از جنوبِ آن در شمال تاجیکستان، بخشی در کشور کرخیزستان (قرغیزستان)، و بخشی در شرقِ کشور اوزبکستان است. شهرِ خُجند که روزگاری مرکز فرغانه بوده اکنون در شمال تاجیکستان است. به نظر می‌رسد که فرغانه تلفظِ عربی ”پَرگانه“ باشد یعنی سرزمینِ پَرت اُفتاده؛ زیرا در آخرین حدودِ شرقی ایران زمین و در همسایگی توران زمین واقع می‌شده است. داستان‌های تاریخیِ ساختنِ شهرِ خُجند را به کی خسرو نسبت داده‌اند. به نظر می‌رسد که اسطوره‌ی سیاوش از داستان‌های مردمِ همین منطقه بوده است.

زمینی در فرغانه که همسایه ترکستان بوده نام ”سامان“ داشته (یعنی مرز). حاکمِ سامان را ”سامان خدا“ می‌نامیده‌اند (یعنی حاکمِ مرز). ”خدا“ در زبانِ ایرانی

معادلِ حاکم در زبانِ کنونی ما بوده است. شاه را "خدای" می‌نامیده‌اند، و شاه شاهان که شاهنشاه بوده را خدایان خدای می‌گفته‌اند. آن ذاتِ مقدسِ غیبی که در زبانِ کنونی مان "خدا" می‌نامیم در زبانِ ایرانی "بگ" نامیده می‌شده است. مثلاً، اهرامزد "بگ" بوده، ولی خسرو پرویز "خدا" بوده است (دارویش نوشته: بگَ آءَ وُزَرَکَ آهورمَزدا (خدا است بزرگ است اهورا مزدا). در زبانِ ایرانی "خدا" فقط به آدمها می‌گفته‌اند و معادلِ دقیقِ حاکم در زبانِ کنونی ما بوده است. در زبانِ ایرانیان شرقی که مؤنث و مذکر داشته به حاکمِ مادینه (زنِ حاکم/ حاکمِ زن) "خدایین" می‌گفته‌اند، و این را ما در گزارشی می‌بینیم که مربوط به آخرین سالِ سدهٔ نخستِ خورشیدی است، و یکی از کلانِ ترانِ مرو دربارهٔ فرماندار عربِ خراسان از خاندانِ اموی به کار برده زیرا آن عرب رختی پوشیده بوده که او را همشکلِ "خدایین" کرده بوده است. به حاکمِ بخارا نیز "بخارا خدای" می‌گفته‌اند. آخرین بخارا خدا در دهه ۱۲۰ هجری توسط نصر سیار. والی عربِ خراسان. به غداری ترور شد و داستانی دارد. شاه اسروشنه نیز توسط کدخدایانِ محلی اسروشنه "خدایان خدا" نامیده می‌شده است، و این را پایین تر در سخن از افشینِ اُسوشنی خواهیم دید. (خنجی، امیر حسین ۱۳۹۲، ص: ۷۸)

آخرین سامان خدای دوران ساسانی نیای سامانیان است. سامانیان به همان سرزمینی در فرغانه منسوب شده‌اند که سامان نامیده می‌شده است. پس، سامانیان از مردمِ کشورِ تاجیکستانِ کنونی بوده‌اند. رودکی که از افتخارات تاریخ است نیز از مردمِ همین سرزمین بوده است.

باختریه (بلخ):

در اساطیر و داستان های تاریخی ایران که بازماندهٔ بسیار دورِ تاریخِ سرزمین ایران است "شاهانِ بلخ" جایگاه ویژه‌ئی دارند. هیچ کس نیست که شاهنامهٔ فردوسی را خوانده باشد و گشتاسپ و لهراسپ را نشناسد. گشتاسپ صاحب اسب رزمنده تلفظِ نو برای وشتِ اَسپه، و لهراسپ تلفظِ برای او رونتِ اَسپه است (هاشم رضی ۱۳۴۶، ص: ۲). زرتشت که زیر فشارِ کاویان و گرپنان و او سیجان از سرزمینِ

خودش هجرت کرده در دنباله هجرتش به بلخ رسیده و مورد حمایت گشتاسپ و لهراسپ و دو وزیر فرزانه شان جاماسپ و فرشوشتر (در ستش: گا و ماه آسپه و فرش اُشتره) قرار گرفته و در بلخ مانده و دین مزدایسنی را از آنجا گسترش داده است. جاماسپ نیز در اساطیر و داستان های تاریخی ما از فرزندان بزرگ ایران زمین شمرده شده است.

اوستا:

اما نام زرتشت و پیدایش آیین مزدایسنه که دین ایرانی بوده است در همه نوشته ها و کتاب ها با نام بلخ گر خورده است. آیین زرتشت در منطقه ای پرورش و انتشار یافت که اکنون تاجیکستان و بخش شرقی شمال افغانستان است. گویشی که زرتشت کتاب "گاته" را با آن نگاشت. حتماً گویش باختریه یی (باختری/ بلخی) بوده، و همان گویشی بوده که مردم باختریه از جمله مردم باستانی تاجیکستان کنونی به آن سخن می گفته اند. (برتلس ۱۳۸۵، ص: ۵۵) شاید هم به زبانی بوده که داریوش بزرگ در سنگ نوشته اش "زبان آریایی" نامیده و گفته که نسخه این سنگ نوشته به زبان آریایی نیز بر روی چرم و روی پوست نگاشته شده است تا به سرزمینها برده شود. (فردریچ نیچه ۱۳۵۷، ص: ۱۱۸)

داستان های تاریخی می گویند که مردم بلخ از زرتشت حمایت کردند ولی آریان سرزمین های همسایه این منطقه از مخالفان آیین زرتشت بودند، هر چند به گفته برخی محققان عرصه تاریخ که بنظر می رسد تحت تاثیر شرایط سیاسی حاکم قرار گرفته بودند، به ویژه طی تحقیقات میدانی وسیع در زمان حاکمیت کمونیزم در منطقه، بر این پندار بودند که خاستگاه زرتشت و تدوین در آذربایجان کنونی تحقق یافته است (م. رفیعی ۱۹۴۳، ص: ۴ - ۸). چنان که در اوستا و داستان های تاریخی می خوانیم، بلخ زیر یورشهای کاویان همسایه واقع شد، و زرتشت در یکی از این جنگها به دست جنگجویان یک کاوه به نام ارجاسپ کشته شد (در ستش: ارجت آسپه) کشته شد. کاویان شاهان دیرینه سرزمین های ایرانی

در دوره‌های پیش از شاهنشاهی ماد در مناطق گوناگون ایران زمین بوده اند. جمشید که تلفظ درست نامش "یمه خَشایته" بوده نیز کاوه بوده است و نامش در گاتَه‌ی زرتشت و ریگ و دای آریان مهاجر به شمال هند آمده است. زرتشت از او به بدی یاد کرده و آریان هند از او به نیکی یاد کرده اند.

باز هم این مردم باختریه بودند که از آیین زرتشت پاس داری کردند، و در آینده اندک اندک در سراسر ایران زمین گسترش دادند. از اینجا است که نقش مردم باختریه از دیرترین دوران تاریخ در فرهنگ ایرانی و دین ایرانیان (یعنی دین مَزدایسنه) نمایان می‌شود. سهمی از این نقش از آن مردم تاجیکستان است. (انوش رواید ۱۳۸۴، ص: ۲۱۷)

روایت‌های اساطیری و داستان‌های تاریخی هم ریشه شاهنشاهان هخامنشی و هم ریشه شاهنشاهان ساسانی را از بلخ (باختریه) دانسته‌اند. این داستان‌ها پس از آن که درباره لهراسپ و گشتاسپ و اسپندیار و بهمن سخن گفته‌اند که شاهان بلخ (باختر) بوده‌اند، به دارای بزرگ می‌پردازد که در تاریخ واقعی شاید داریوش بزرگ باشد، و در ادامه به دارای دوم می‌رسد که در تاریخ واقعی داریوش سوم است (و.و. استرووه ۱۹۵۷، ص: ۲۰) و چون به ساسانیان می‌رسد می‌گوید که ساسان بزرگ پسر بهمن پسر اسفندیار پسر گشتاسپ پسر لهراسپ بود و در اواخر عمر پدرش به پارس هجرت کرده پیشه چوپانی گرفت؛ و این ساسان بزرگ برادر دارای اول بوده و ساسانیان از دودمان او هستند. چنین است که داستان‌های اساطیری ما، هم ریشه هخامنشان و هم ریشه ساسانیان را از مردم باختریه شمرده است. به عبارت دیگر، شاهنشاهان بزرگ ایران زمین که از پارس برخاستند. از ریشه باختری (بلخی) بوده‌اند.

هرچند که این داستان‌های اساطیری را به دشواری می‌توان باور کرد، ولی چون که بازنمای یادهای جمعی قوم آریایی‌اند می‌توانند که حقایقی را در درون خویش نهفته داشته باشند؛ یعنی شاید خاندانهای حکومت گر پارس که هم هخامشیان و هم ساسانیان از آنها بودند از ریشه ایرانیان شرقی و از منطقه باختریه بوده‌اند که در زمانی در ادامه مهاجرتشان به پارس رسیده بوده‌اند. از

کجا معلوم که اصل این داستانها روزگاری توسط خودِ پارسیانِ باستان. مثلا در زمان هخامنشی. رواج نداشته است؟ در مَزدایسن بودنِ (پیروانِ آیینِ زرتشت بودن) قبایل پارس نیز جای جدال نیست، و گزارشها، به ویژه سنگ نبشته‌های بازمانده از داریوشِ بزرگ، مَزدایسن بودنِ هخامنشیان را بازتاب می دهد. (آن میری شمل ۱۹۸۱، ص: ۷۶) اگرچه استرووه خاور شناس شوروی به گونه‌ای روشن می‌کند که هخامنشیان زرتشتی نبودند. (و.و.استرووه ۱۹۴۸، ص: ۳۴ - ۵)

منظور آن که روایت‌های اساطیری و داستان‌های تاریخیِ دیرینه هم پرورندگان و گسترندگانِ آیینِ مَزدایسنه را به باختیه نسبت داده‌اند هم ریشهٔ خاندانیِ هخامنشیان و ساسانیان که هر دو پارسی بوده‌اند. در اینجا در صددِ کَند و کاو دربارهٔ درستی یا نادرستی این روایت‌ها نیستم، بل که باوری را آوردم که ایرانیانِ دورانِ ساسانی دربارهٔ ریشهٔ خاندانیِ ساسانیان داشته‌اند و آنها را به باختیه منسوب می‌کرده‌اند. بر اساس این باورهای بازمانده از دورانِ دیرینه، اگر تاجیکان بگویند که هخامنشیان و ساسانیان از ما بوده‌اند کسی با آنها جدال نتواند کرد. زرتشت هم که البته از آنها بوده است. پرورندگانِ اساسی دینِ زرتشت نیز آنها بوده‌اند. پس، تاجیکان اگر ادعا کنند که هم دینِ ایرانی در سرزمینِ ما پدید آمده است و هم ریشه‌های شاهنشاهانِ بزرگِ ایران زمین به ما می‌رسد، کسی با آنها جدال نمی‌کند. این ادعاها اگر هم به کلی عاری از حقیقت باشد ولی موضوعی که بازتاب می‌دهد پیوندهای بسیار دیرینهٔ قوم و فرهنگیِ ناگسستنیِ پارسیان و باختریان است که اکنون تاجیک نامیده می‌شوند.

از باز خوانی گذشته‌های دیرینهٔ مردمِ سغد و باختر است که همخون و هم ذات بودنِ "پارسی" و "تاجیک" اثبات می‌گردد. از این رو است که ما می‌گوئیم تاجیکستان به همان اندازه پارهٔ تنِ ایران باستانی است که آذربایجان و سیستان و پارس و کرمان و مَک گران (بلوچستان) و کردستان. و تاجیکان به همان اندازه برادران و خواهرانِ ایرانیان استند که پارسیان و بلوچان و گُردان و گیلکان. و یک تاجیک به همان اندازه ایرانی است که یک کرمانی یا همدانی یا مَک گران. گویشی

که تاجیکان با آن سخن می‌گویند به همان اندازه زبان ایرانی است که گویش مردم پارس یا اسپهان. (خنجی، امیر حسین ۱۳۸۵، ص: ۶۵)

تاجیکستان، سرزمین خسروان

گفتیم که کشور تاجیکستان از بخشهایی از دو سرزمین باستانی باختریه و سغدیانته تشکیل شده است. و گفتیم که باختریه بعدها باختر و سپس بلخ، و سغدیانته سغد شد. نامهای نوین بلخ و سغد را ما از گزارشهای مربوط به تلاشهای عربهای حاکم شده بر خراسان برای تسخیر این سرزمینها می‌دانیم.

گفتیم که سرزمین سغد پس از حمله عرب و ورافتادن شاهنشاهی ایران تقسیم به چهار پاره شد (بخارا و سمرکند و فرغانه و آسروشینه). سرزمین بلخ نیز سه پاره شد، یکی بدخشان در شرق، دیگر ختلان درمیانه، و سوم بلخ در غرب. هر کدام از این سه پاره از سرزمین باختریه نام شهر مرکزی خویش را گرفت. نام بلخ برای منطقه غربی ماند زیرا شهر بلخ در مرکز آن بود.

روایتی می‌گوید که یزدگرد سوم ساسانی در گریز از برابر عربها از مرو به بلخ و فرغانه رفت و با خاقان کاشغر در ارتباط شد شاید به کمک او با عربها مقابله کند. گزارشی از کمک خاقان به او به دست داده نشده است. و می‌گوید که او سپس به مرو برگشت، و در مرو بود که ماهو سورن (افسر پارتی مدعی سلطنت) او را ترور کرد. (تاریخ طبری ص: ۲۰۱)

سرزمینهای باختر و سغد در دهه های چهل و پنجاه و هفتاد و هشتاد هجری به طور پیوسته زیر یورشهای مداوم عربهای اشغال گر حاکم شده بر خراسان بودند، ولی دلیر مردان باختریان و سغدیان مانع از آن بودند که این سرزمینها به تسخیر عرب درآید. بزرگان این سرزمینها هر بار پس از مقاومتهای جانانه با سردار عرب مذاکره می‌کردند و تعهد می‌دادند که باج به عربها بپردازند، ولی به زودی از زیر بار این تعهد بیرون می‌شدند. سپس در سال ۸۹ خورشیدی خبر یورش بزرگ عرب به بلخ را می‌خوانیم بی آن که خبر سقوط بلخ به دست داده شود. (همان، ص: ۳۱۹)

بخش غربی بلخ با مرکزیت شهر بلخ در سال ۹۱ - ۹۲ خورشیدی به دست عرب‌ها افتاد. فاتح بلخ اسد قسری فرماندار وقت خراسان بود. در پایان سده نخست هجری، در همه گزارشها، فرماندار منطقه بلخ را عرب و بلخ را در درون قلمرو عرب می‌بینیم. در گزارش‌های سال ۱۰۱ خورشیدی می‌خوانیم که اسد قسری هزاران خانواده‌ی عرب را در - [منطقه‌ی پراوگان] - بلخ اسکان داد و اداره شهر بلخ را به بزرگ مردی از خاندان حکومت گر بلخ سپرد که نامش را به عربی برمک نوشته‌اند؛ و اجازه داد که برمک باج و خراج مردم بلخ را برای بازسازی و اقدامات عمرانی در شهر بلخ به کار گیرد. در این زمان هنوز عرب‌ها به شرق بلخ و مرزهای کشور کنونی تاجیکستان نزدیک نشده بودند.

پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، در تاجیکستان کنونی کشوری جدا به نام اُسروشَنه پدید آمده و پادشاه آن "خَورخُورَه" (شکوه خورشید) و در این زمان نیای بزرگ افشین معروف دوران مامون و معتصم عباسی بود. پایتخت او نیز شهر اُسروشَنه در کشور اُسروشَنه بوده است. یعنی اُسروشَنه همچون بلخ هم نام سرزمین بوده است هم نام شهر. (خنجی، امیر حسین ۱۳۹۲، ص: ۵۹)

اُسروشَنه را باید تلفظ هسروشَنه، خوانش دیگر خسروشَنه دانست که عرب‌ها اُسروشَنه گفته‌اند. (جانشین "خ" و "ه" در بسیاری از واژگان ایرانی معمول است و این جا جای توضیح آن نیست). دو لفظ هسرو و خسرو روشن است، زیرا هر ایرانی معنای خسرو را می‌داند. شنه نیز اکنون ما در زبان پارسی دری آشیانه گوئیم، ولی در برخی گویش‌های زبان ایرانی با همین تلفظ "شنه" مانده است. در گویش لارستانی‌ها نیز "شنه" است. عبارت "اِشَنه شَسْتَن" (یعنی به آشیانه نشستن) در گویش لارستانی‌ها یک عبارت معمولی و روزانه است. پس اُسروشَنه در زبان پارسی "آشیانه خسرو" به معنای "سرزمین خسروان" است.

اُسروشَنه و فرغانه تا پایان سده دوم هجری در بیرون از قلمرو دولت عربی و در دست شهریاران بومی خودشان بودند.

شاه اُسروشَنه در نیمهٔ دومِ سدهٔ دومِ هجری تا پایانِ این سده نامش کاووس خورِ خوره بوده است، و او آخرین شاه اُسروشَنه است. او مزدایسنِ پیروِ مذهبِ میترایِ بوده، پدرش و خودش نیایشگاه بزرگی برای مهر (میترا) ساخته بوده‌اند. به نوشته‌ی مسعودی، نیایش گاه مهر در اسروشَنه نامش کاووسان و تا زمان خلیفه معتصم برپا بوده، سپس به فرمان وی، عبدالله طاهر پوشنگی آن را ویران کرده است. (خنجی، امیر حسین ۱۳۹۲، ص: ۸۵)

چنان که می‌دانیم، دین مزدایسنه در زمان ساسانی سه مذهب داشته، یکی مذهب میترایِ، دیگر مذهب آذری، و سوم مذهب ناهیدی. پیروانِ این سه مذهب پیرو آیین زرتشت بوده‌اند و دینشان مزدایسنه بوده است. در جاهائی از ایران زمین این سه مذهب در هم ادغام شده بوده و یکی از آنها دستِ برتر را داشته است؛ و در جاهائی نیز یکی از این سه مذهب رواج داشته است. مثلاً، در سیستان هر سه مذهب در هم بوده‌اند و در دورانِ دیرینه دستِ برتر از آن مذهبِ میترایِ بوده و در اواخرِ دورانِ ساسانی دستِ برتر از آن مذهبِ آذری بوده است (آن میری شمل ۱۹۸۳، ص: ۸۳). این را ما از اهمیتِ آذرگاهِ گرکویه می‌دانیم. در پارس دو مذهبِ ناهیدی و آذری درهم بوده‌اند، و چنان که می‌دانیم خاندانِ اردشیر بابکان متولی نیایش گاه ناهید بوده‌اند و مذهبِ آذری نیز داشته‌اند. در آذربایجان و آلان (آران) تنها مذهبِ آذری رواج داشته است و از دو مذهبِ دیگر خبری نیست.

بخشی دیگر از کشورِ تاجیکستان، سرزمینِ فرغانه بوده که امروز پاره‌ای از آن بیرون از تاجیکستان است. در فرغانه نیز همچون اُسروشَنه پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی پادشاهیِ جداگانه‌ای پدید آمد و شاه فرغانه "آخساید" خوانده می‌شد و تا پایانِ سدهٔ سومِ هجری تلاش عرب‌ها برای دستیابی بر این سرزمین ناکام مانده بود.

عبدالله پسرِ طاهر پوشنگی (معروف به طاهر ذوالیمینین) که در زمان مامون جانشین پدرش و فرماندار ایران شد تلاشهای پی گیری برای تصرفِ فرغانه و اسروشَنه به کار برد. او از خاندانی از منطقه هرات بود و پیشینه چهار نسل مسلمان

و مولاگری برای عربهای خراسان را در کارنامه داشت. او اندک اندک از اطرافِ غربی فرغانه و اسروشنه می کاست و به قلمرو خودش می افزود تا سرانجام در در دهه نخست سده سوم هجری توانست که هردو کشور را ضمیمه حاکمیت اسلامی خویش کند. کاووس خور خوره در آخرین لشکر کشی بزرگ او شکست یافت و دستگیر و به بغداد فرستاده شد (فریدون آژند ۱۳۸۹، ص: ۳۰۲).

ریشه لغوی نام تاجیکستان

تاجیکستان نامی نوین و ساختگی است که روسها چندی پس از اشغال این سرزمین بر روی این کهن دیار نهادند. "تاجیکستان" هیچ گاه نام یک سرزمین نبوده است. ولی این نام را روسها از کدام گنج تاریخ و ناشناخته بیرون کشیدند و بر این سرزمین نهادند؟

تاجیکستان یعنی "سرزمین قوم تاجیک". تاجیک تلفظ ترکی واژه "تازیگ" (باگ) است. تازیگ که اکنون "تازی" گوئیم معادل واژه عربی "غازی" است. غازی کسی است که برای تاراج گر به آبادیها می تازد (حمله می کند). ایرانیان در آغاز های تاخت و تاز عربهای مسلمان به قلمرو شاهنشاهی ساسانی در عراق به آنها "تازیگ" گفتند، زیرا برای تاراج گریه آبادیهای عراق می تازیدند (حمله می کردند). این نام باگسترش تازش های عربها به درون ایران زمین فراگیر شد و ایرانیان به عربهای جهادگر "تازیگان" می گفتند (باگ). نخستین خبر مکتوب درباره به کار برده شدن این نام توسط ایرانیان درباره تازش عربها به سال ۸۵ خورشیدی به شهر بلخ است که در عبارت "ای مرد تازیگ" می بینیم. این عبارت در تاریخ طبری که به زبان عربی نوشته شده است به شکل "ای مرد تازی" آمده است و از زبان یک زن از اشرافی ترین خاندان بلخ است که مجاهدان عرب پس از تصرف شهر به همراه زنان و دختران بسیاری از خانه ها بیرون کشیده و کنیز خویش کرده و مورد تجاوز قرار داده اند، و داستانی دارد. (زرین کوب ۱۳۳۰، ص: ۱۱۸)

با این تعبیر لفظ "تازیگ" معنای "دشمن متجاوز به ایران و ایرانی" را می‌دهد. ولی چرا و چه زمانی این لفظ به شکل "تاجیگ" و "تاجیک" بر ایرانیان شرقی اطلاق شد و سپس عمومیت یافت؟ برای پاسخ به این پرسش، ما گزارش تاریخی در دست نداریم تا با تکیه بر آن سخن بگوئیم. ولی چون که می‌دانیم که ترکان بعدها این لفظ را بر ایرانیان اطلاق کردند، می‌توانیم که از گزارشهای مربوط به رخدادهای دیگر تاریخ ایران شرقی مدد بگیریم.

عربها تا سال ۹۴۹۳ خورشیدی فتوحاتشان در ایران شرقی را به پایان رساندند و دامنه قلمروشان از یک سو در منطقه بلخ تا نزدیکی مرزهای غربی تاجیکستان کنونی رسید و از سوی دیگر زمینهای شرقی سمرکند در بیابانهای غربی سیر دریا، و از سوی دیگر تا خوارزم. اکنون سراسر سغد و خوارزم از نظر اسمی در قلمرو عرب قرار می‌گرفت. آخساید سمرکند (شاه نیمه شرقی سغد) و بخارا خدا (حاکم نیمه غربی سغد) و خوارزم شاه در پیمانهای که با فرماندار عرب خراسان بسته بودند باج گزاری به عرب را پذیرفته بودند. اگرچه هنوز سغد و خوارزم ضمیمه قلمرو عربی نشده بودند بل که امورشان در دست حکومت گران ایرانی (آخساید و بخارا خدا و خوارزم شاه) بود ولی قلمرو اسمی حاکمیت عربی در شرق سمرکند در آن سوی رود سیردریا و نیز در بیابانهای غربی خوارزم در فراسوی غربی رود آمودریا با ترکستان همسایه می‌شد. در آن سال برای نخستین بار میان حاکمیت عرب در ایران و پادشاهی کاشغر رابطه سفارت برقرار شد و این در آخرین سال عمر حجاج ثقفی. فرماندار وقت عراق و ایران بود. این رابطه نیز به توسط قتیبه ابن مسلم باهلی برقرار شد که فرمان ده جهاد گران عرب در ایران شرقی با مرکزیت مرو بود و عنوان فرماندار خراسان (والی خراسان) را داشت. (زرین کلک ۱۹۶۳، ص: ۴۰۱) درباره اعضای هیات سفارت که از جانب قتیبه برای مذاکره با شاه کاشغر فرستاده شدند گزارشی در دست نیست، ولی توان پنداشت که از ایرانیان شرقی و عربهای دوزبانه بوده اند. عربهای دوزبانه عربهایی بودند که زبان ایرانی می‌دانستند و از نسلهای دوم و سوم عربهای جاگیر شده در ایران شرقی بودند، و چون که در شهرها و

آبادیه‌های ایرانی به دنیا آمده و در کنار ایرانیان بزرگ شده بودند زبان ایرانی را به روانی می‌دانستند. این موضوعی است که ما از باز خوانی لابه لای سطور گزارشهای تاریخی می‌توانیم بیرون بکشیم. مثلاً، درباره فارسی زبان شدن عربهای جاگیر شده در ایران شرقی، از گزارشی که مربوط به سال ۱۰۵ خورشیدی است می‌بینیم که اسدِ قسری، فرماندار وقت ایران شرقی با مرکزیت بلخ، باشکست از ختلان برگشته است، و بچه های عربهای بلخ به پیشواز آنها رفته‌اند و تصنیفی به زبان فارسی می‌خوانند که در آن می‌گویند “از ختلان آمدی، بروتابه آمدی، زارونزار آمدی”. این عبارت را طبری به شکل اصلی آورده است. این را بچه‌های عربهای بلخ به پدران و خویشان خودشان می‌گفته اند زیرا برای تاراج گری رفته بوده و با دست خالی برگشته بوده‌اند. نزد عربها عیب بزرگی بوده که عرب جهادگرِ مسلمان برای تاراج به سرزمینی که “دیار کافران” می‌نامیدند لشکر بکشد و با دست خالی برگردد و کالاها و زنان بچه های تاراج شده را با خودش نه آورد.

در گزارش دیگری که مربوط به جشن مهرگان سال ۱۱۷ خورشیدی در شهر بلخ است می‌بینیم که کلانتر هیات دهگانان (یعنی اشراف) خراسان در حضور اسد قسری. فرماندار وقت خراسان. سخن رانی می‌کند بی آن که سخنرانی او برای اسد قسری یا عربهای مجلس او ترجمه شود (ترجمه عربی این سخن را نی در تاریخ طبری آمده است). (تاریخ طبری، ص: ۴۹)

سپس در گزارش رخدادهای ده سال بعد می‌بینیم که عربهای خراسان که در نهضت ضد اموی ابو مسلم خراسانی شرکت دارند همگی شان به زبان ایرانی سخن می‌گویند و لقب “ابناء” (یعنی فرزندان) دارند که به معنای “عرب زادگان” است. “ابناء” به عرب‌هایی در خراسان گفته می‌شد که زبان پارسی دری را به روانی سخن می‌گفتند و انتسابشان نه به قبیله پدر بل که به زیست‌گاهشان بود، مانند بخاری، بلخی، توسی، ترمذی، مروودی، مروی، نیشابوری و هروی.

منظور آن که در دهه پایانی سده نخست هجری ترکان همسایه شرقی و شمالی ایران زمین با مردمی روبه رو شدند که با آنها به زبان ایرانی سخن می‌گفتند ولی ایرانی

نبودند و ترکان می دانستند که "تازیگ" استند زیرا نام تازیگ را از ایرانیان همسایه شان یا از بزرگان ایرانی که به ترکستان می گریختند شنیده بودند. در آینده که عموم عربهای جاگیر شده در این سرزمینها ایرانی زبان شدند رخدادها به گونه ئی به پیش رفت که ترکان اطراف مرزهای شرقی و شمالی ایران زمین به همه کسانی که به زبان ایرانی سخن می گفتند "تاجیک" گفتند.

در نیمه دوم سده چهارم هجری به سبب ناتوان شدن سامانیان، ترکان اطراف مرزهای شرقی و شمالی ما سرزمینهای ایرانی سغد و خوارزم را مورد تاخت و تاز قرار دادند، و سرانجام در اواخر دهه ۳۷۰ خورشیدی سغد در یک خزش بزرگ صد هزاره ترکان به اشغال ترکانی درآمد که امارت سامانی را ورانداختند و در سغد تشکیل نوعی سلطنت ترکی دادند. این ترکها ایرانیان در سغد و خوارزم و سرزمینهای همسایه جنوبی و غربی خویش را تاجیک نامیدند. از آن زمان بود که "ترک و تاجیک" متداول شد که تا امروز مانده است. (فلاح نژاد ۱۳۷۲، ص: ۱۲۳)

این را نیز بگویم که لفظ "تاجیک" در پیوند نیست با "تات" و "چیک" که. گویا. دو لفظ مغولی است و بعدها در میان ترکان جاگیر شده در اناتولی رواج یافت و "تات چیک" و "تات چیک لر" را از آن ساختند. "تات چیک" یک لفظ اهانت آمیز است، ولی در لفظ "تاجیک" هیچ اهانتی نهفته نیست و لفظ معمولی بوده است که ترکان حاکم شده بر ایران در دوره های گوناگون برای ایرانیان به کار بردند و ایرانیان نیز در پیوندشان با این ترکان درباره خودشان به کار بردند و گفتند و نوشتند، حتا لفظ "تاجیکیه" را از آن ساختند و نوشتند و در کتابها برای ما مانده است. "تات" و "تات چیک" تا پیش از وارد شدن قزلباشان صفوی از اناتولی به درون ایران شناخته نبوده است و ما هیچ اثری از آن در ایران نمی بینیم. یعنی این واژه با آنها به ایران آورده شده ولی در ایران عمومیت نیافته و فقط بر مردمانی اطلاق شده است که توسط قزلباشان زیر فشارهای سخت بوده- اند و از سرزمینهای بومی خودشان تارانده می شده اند. مردمی که بانام قوم تات در کشور آذربایجان کنونی و جاهائی از خراسان پراکنده استند ایرانی اند و زبان ایرانی دارند. همین سبب شده که کسانی دو لفظ تاجیک و تات را یکی بپندارند؛ ولی این خطا است. کسانی که پنداشته اند تاجیک به معنای غیر ترک زبان است

و بر ایرانی و غیر ایرانی اطلاق می شود نیز پندارشان خطا است؛ زیرا ما در جایی ندیده‌ایم که ترکها مردمی غیر ایرانی را تاجیک نامیده باشند. هیچ نامی را نمی‌شود که بی تکیه بر داده های تاریخی و بر اساس پندار معنا کرد. مردمی که بانام قوم تات در کشور آذربایجان می‌زیند تنها بومیان آن سرزمین هستند که ترکان جاگیر شده در آن سرزمین هنوز پس از چند صد سال نتوانسته‌اند که آنان را ترک کنند در حالی که عمده بومیان آذربایجان را ترک کرده اند.

روند ترک زبان شدن مردم آذربایجان نیز همچون روند ترک زبان شدن بومیان سرزمین‌های سغد و خوارزم داستان درازی دارد که زیر فشار ترکان حاکم شده بر این سرزمین‌ها انجام گرفته است و هنوز هم روند ترک سازی سازمان یافته‌ی بازمانده‌ی ایرانیان بومی در کشورهای آذربایجان و اوزبکستان توسط دولت‌های آن کشورها دنبال می‌شود. هنوز هم بومیان ایرانی در کشورهای آذربایجان و اوزبکستان هستند که هویت ایرانی خویش را در شرایط سخت و دشواری نگاه داشته‌اند، همچنان که گردان ایرانی در کشورهای ترک‌تبار در کشورهای سخت و دشوار برنامه ترک سازی دولت‌تبارک از هویت خودشان جانانه و با دادن خون خویش پاس-داری کرده‌اند و می‌کنند و خواهند کرد.

به هر روی، از زمانی که لفظ "تاجیک" پدید آمد تا هنگامی که روسها نام ساختگی تاجیکستان را به هدف خاصی بر این کشور تازه ساز نهادند هیچ سرزمینی نام تاجیکستان نداشته است. روسها نام تاجیکستان را در برابر نام ترکستان متداول کردند. مجال سخن در این باره در این گفتار نیست؛ ولی همین اندازه اشاره کنم که، از آنجا که "تاجیکستان" به معنای سرزمینهای ایرانی زبان در شرق ایران زمین است، سمرکند و بخارا تا ترمذ و سرزمینهای پشت‌مرزهای شمالی افغانستان در کشور کنونی تاجیکستان در کشور کنونی اوزبکستان نیز تاجیکستان (یعنی سرزمین تاجیکان) است نه همین کشور کنونی تاجیکستان. در این مفهوم، "تاجیکستان" بخش ایرانی زبان مانده نیمه جنوبی کشور اوزبکستان در منطقه بخارا و سمرکند و ترمذ را نیز در بر می‌گیرد.

کتاب نامه :

- آن میری شمل ، ۱۹۸۱م، بازخوانی کتیبه های هخامنشی عهد داریوش ، گوتنبرگ
- آن میری شمل ، ۱۹۸۳م، تاریخ ساسانیان ۳ جلد گوتنبرگ
- انوش راوید ، ۱۳۸۴ش، تاریخ و جغرافیایی تاریخی ایران نشر قلم
- برتلس، یوگنی ادواردیچ ، ۱۳۸۵ش، تاریخ ادبیات فارسی . تاجیکی مترجم دکتر سیروس ایزدی، تهران
- برجیان ، حبیب ، ۱۳۷۵ش، جمعیت شناسی جمهوری تاجکستان مقاله ای در ایران شناخت، انجمن ایران شناسان کشورهای مشترک المنافع و قفقاز، تهران
- خنجی، امیر حسین ، ۱۳۸۴ش ، پژوهشی در روند مهاجرت آریانیان نشر لار
- خنجی، امیر حسین ، ۱۳۹۲ش ، داستان مازیار و مردادیچ نشر لار
- خنجی، امیر حسین ، ۱۳۸۵ش، بازخوانی تاریخ ایران ۳ جلد، نشر لار،
- زرین کلک، ، محی الدین، ۱۹۶۳م مرو و خراسان انتشارات کابل
- زرین کوب، ، عبد الحسین، ۱۳۳۰ش، دو قرن سکوت امیر کبیر
- زی، امان الله احمد ، ۱۹۹۸م، تاریخ در آینه افغان نشر کابل
- طبری
- فردریچ نیچه ، ۱۳۷۲ش ، زرتشت و تاریخ امیر کبیر
- فلاح نژاد، رضا ، ۱۳۷۲ش ، تاریخ سامانیان و غزنویان نشر ققنوس
- فریدون آژند ، ۱۳۸۹ش ، تاریخ هرات انتشارات آژ
- م. رفیعی، موختصر ۱۹۴۳م، آذربائجان ادبیاتی تاریخی، بیرینجی، جلد ۶:، باکو
- هاشم رضی ، ۱۳۴۶ش، فرهنگ نامهای اوستا (فرهنگ اعلام اوستا) تهران، فروهر، ۳ج،
- و.واسترووه ، ۱۹۴۸م، زادگاه دین زرتشت تهران
- و.واسترووه ، ۱۹۵۸م، اخبار تاریخ باستان تهران

نشانه‌شناسی فرهنگی شاهنامه فردوسی؛ جنگ‌افزارها در داستان رستم و سهراب

دکتر رضا مراد صحرايي*

الهام خیاطان**

چکیده

آموزگاران پیشرو شیوه سنتی برای رسیدن به خوانش شعر، چند بیت از آن را می‌خوانند و مانند یک متن بیگانه شروع به ترجمه یا معنی کردن آن می‌کنند و به بیان معنی چند واژه و ذکر آرایه‌های ادبی موجود در آن بسنده می‌کنند. پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا تحلیل نشانه‌های فرهنگی موجود در متن نمی‌تواند به خوانش بهینه‌ای از شعر بیانجامد. بررسی‌های نشان می‌دهد که تحلیل نشانه‌های فرهنگی یک اثر، روشی کارآمد در تحلیل متن است که مورد غفلت واقع شده است. در **شاهنامه** فردوسی، جنگ‌افزارها و دیگر نشانه‌های مرتبط با رزم ابژه‌هایی نهفته در این اثر هستند که ساختاری نشانه‌ای پدید می‌آورند و چینش آن‌ها در متن برای آفرینش معنی است. می‌کوشد تا با روش کتابخانه‌ای و آوردن شواهدی از داستان رستم و سهراب و لحاظ این نشانه‌های فرهنگی در تحلیل اشعار، نشان دهد که توسل به این گنجینه ابزاری چه بینش عمیق‌تری به ما در ارتباط با تعبیر معنا می‌بخشد و نشان می‌دهد که کدامیک از الگوهای نشانه‌شناسی فرهنگی برای آموزش شعر کارآمدتر است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه فردوسی، رستم و سهراب، نشانه‌شناسی فرهنگی، جنگ‌افزارها.

* . دانشیار رشته زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی به غیرفارسی زبانان دانشگاه علامه طباطبایی

** . دانشجوی دکتری زبان‌شناسی همگانی دانشگاه علامه طباطبایی، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد

۱. پیش‌گفتار

در این پژوهش «رستم و سهراب» که از داستان‌های حماسی شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی است، بررسی می‌شود. آشنایی با «گونه‌ی حماسی» برای درک درست‌تری از این ژانر ادبی بایسته است. سپس نظام‌های نشانه‌ای به طور اعم و نظام نشانه‌ای جنگ‌افزارهای داستان رستم و سهراب به طور اخص به عنوان بخشی از نشانه‌های فرهنگی، معرفی می‌شوند. آنگاه جنگ‌افزارها و دیگر نشانه‌های فرهنگی را بررسی می‌کند. پی بردن به نقش این نشانه‌های فرهنگی می‌تواند راهگشای ما در رسیدن به تحلیل‌های دقیق‌تری در آثار ادبی باشد.

۲. گونه حماسی زبان ادب

منظور از حماسه^۱ از نظر لغوی چیست و نیز در پژوهش‌های ادبی چه کاربردی دارد. به گفته کزازی حماسه واژه‌ای تازی، به معنی تندی و تفتی در کار و دلاوری است. حمیس و حمس به معنی دلیر و تحامس و احتماس به معنی در هم آویختن و کشتن به کار برده شده است. (۱۳۹۰: ۱۸۳).

شمیسا حماسه را قدیمی‌ترین و مهیج‌ترین نوع ادبی می‌داند (۱۳۷۵: ۴۷) و بنا به گفته مختاری، حماسه یک شعر بلند روایی درباره‌ی رفتار و کردار پهلوانان و رویدادهای قهرمانی و افتخارآمیز آنها در حیات باستانی یک ملت است. چشم‌انداز حماسه وسیع، سبکش عالی و پرآب و تاب، و ساختش دارای تفسیر و تفصیل ماهرانه است (۱۳۶۸: ۲۱). کزازی حماسه را زاده‌ی اسطوره می‌داند که تنها در فرهنگ و ادب مردمانی پدید می‌آید که دارای تاریخی کهن و اسطوره‌ای دیرینه‌اند (۱۳۹۰: ۱۸۲). هر مردمی که دارای فرهنگی دیرینه و پیشینه‌ای اسطوره‌ای هستند، می‌توانند حماسه نیز داشته باشند (همان، ۱۸۸). کزازی حماسه را از دید «سرشت و ساختار» سه گونه می‌داند (همان، ۱۹۱-۱۹۴):

(۱) حماسه‌های راستین یا حماسه‌های اسطوره‌ای

۲) حماسه‌های دروغین یا حماسه‌های تاریخی

۳) حماسه‌های دینی یا حماسه‌های میانین

حماسه‌های نوع اول در این طبقه‌بندی پیشینه‌ای باستانی دارند و از درون اسطوره برآمده‌اند. این نوع حماسه تنها سروده می‌شود و سراینده‌ی آن آفریننده‌اش نیست (همان، ۱۹۱). پس جای دارد که حماسه‌سرای راستین را راوی اسطوره‌ها بدانیم. به گفته ذبیح‌الله صفا، در یک منظومه حماسی شاعر هیچ‌گاه عواطف شخصی خویش را در اصل داستان وارد نمی‌کند و آن را به پیروی از امیال خویش تغییر نمی‌دهد و به شکلی تازه چنان که خود بپسندد یا معاصران او بخواهند در نمی‌آورد و به همین منوال هرگز در سرگذشت و یا شرح قهرمانی‌های پهلوانان و کسانی که توصیف می‌کند دخالتی نمی‌ورزد و به نام خود و آرزوی خویش در باب او داوری نمی‌کند، چنان که در **شاهنامه** و دیگر منظومه‌های حماسی می‌بینیم (۱۳۹۲: ۴). وی می‌افزاید که یکی از خصائص منظومه‌های حماسی، همه جا و در هر زمان، آن است که مدت‌ها پس از حوادثی که از آن‌ها سخن می‌گویند، پدید می‌آید.

به عنوان مثال منظومه فرانسوی رلاندا^۱ متعلق به اواخر قرن یازدهم میلادی است ولی مربوط به حوادثی می‌شود که در حدود سال ۷۷۸ میلادی روی داد (همان، ۷-۸). و یا این‌که سایر حماسه‌های فارسی جملگی به قرن‌های بسیار کهن که از دوره‌های پیش از اوستا تا اواسط عهد اشکانی ممتد است مربوط می‌شود. پس می‌بینیم که منظومه‌ی حماسی پهلوانی هیچ‌گاه در حین جریان حوادث پهلوانی پدید نمی‌آید بلکه دوره‌ی ظهور و طلوع آن، همیشه قرن‌ها پس از وقوع آن حوادث است (همان، ۸). پس حماسه‌های راستین یعنی بیان شاعرانه اسطوره‌های یک قوم.

دومین مقوله در دسته‌بندی کزازی حماسه‌های دروغین یا حماسه‌های تاریخی است که از دل اسطوره برنیامده است و زمینه‌ی آن را تاریخ می‌سازد،

مثل **ظفرنامه** حمدالله مستوفی قزوینی، **تَمْرنامه** هاتفی خرجردی، خواهرزاده جامی و **شهنشاهنامه** فتحعلی‌خان صبای کاشانی، سخن‌سالار دربار فتحعلی‌شاه قاجار، درباره نبردهای عباس میرزا با سپاه روس (۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۳). سومین مقوله در دسته‌بندی کزازی حماسه‌های دینی یا حماسه‌های میانین است، مانند: **خاوران‌نامه** ابن‌حسام، **حمله‌ی حیدری** محمدرفیع‌خان باذل، **خداوندنامه** فتحعلی‌خان صبای کاشی و **اردیبهشت‌نامه** سروش اصفهانی (همان، ۱۹۴).

شمیسا نیز از دو جهت مختلف دست به مقوله‌بندی حماسه زده است، یکی «بر حسب قدمت» و دیگری «بر حسب موضوع». به باور شمیسا از نظر «قدمت» می‌توان حماسه را به سه دسته تقسیم کرد:

(۱) حماسه‌های سنتی^۱ (حماسه‌های ابتدایی، حماسه‌های نخستینه^۲ یا حماسه‌های شفاهی^۳)

(۲) حماسه‌های ثانوی^۴ (یا حماسه‌های ادبی^۵)

(۳) حماسه‌های متأخر (یا حماسه‌های سومین^۶)

دسته اول را اصیل‌ترین نوع حماسه دانسته‌اند. حماسه‌های **ایلیاد و اودیسه**، **مهابهاراتا**، **رامایانا**، **ایاتکار زیریران**، **شاهنامه** فردوسی، **گرشاسب‌نامه** اسدی، **بهم‌نامه** حکیم ایران‌شاه و **برزونامه** در این دسته‌اند.

دسته دوم حماسه‌هایی هستند که استادانه بر پایه‌ی حماسه‌های قدیمی ساخته شده‌اند، مثل **آنه‌نید و یرژیل** که بر مبنای **ایلیاد و اودیسه** ساخته شده است و **بهشت گمشده** میلتن که حماسه‌ای مسیحی است.

دسته سوم حماسه‌هایی هستند که از روی حماسه‌های ثانوی در ادوار متأخر ساخته شده است، مثل **رستم و سهراب** ماتیو آرنولد^۷، شاعر انگلیسی، بر پایه‌ی

- traditional epics^۱
- primary epics^۲
- folk epics^۳
- secondary epics^۴
- literary epics^۵
- tertiary epics^۶
- Mathew Arnold^۷

رستم و سهراب که حسین کاظم‌زاده بر مبنای **شاهنامه** نوشت و در سال ۱۳۰۱ هجری شمسی در برلن به طبع رساند و یا داستان‌های عامیانه موسوم به **رستم‌نامه** که به نثری ساده در مورد قصص رستم نوشته شده است (۱۳۷۵: ۵۲).

شمیسا بر حسب «موضوع» نیز، چهاردسته حماسه برشمرده است: «حماسه اساطیری»، «حماسه پهلوانی»، «حماسه دینی یا مذهبی» و «حماسه عرفانی» که حماسه اساطیری قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین نوع حماسه است. **گیل‌گمش** و بخش اول **شاهنامه** فردوسی (تا داستان فریدون) در این تقسیم‌بندی می‌گنجد. در حماسه پهلوانی نیز از زندگی پهلوانان سخن به میان می‌رود. در این نوع حماسه، قهرمان معمولاً یک پهلوان مردمی است و برای او مرگ بهتر از ننگ است.

در حماسه دینی یا مذهبی، قهرمان از رجال مذهبی و ساخت داستان آن بر پایه‌ی اصول یکی از مذاهب است. در حماسه عرفانی نیز قهرمان پس از شکست دادن دیو نفس و طی سفری مخاطره‌آمیز در جاده طریقت در نهایت به پیروزی که همانا حصول به جاودانگی از طریق فنای فی الله است دست می‌یابد. (حماسه حلاج در **تذکره الاولیاء**) **منطق الطیر** یک حماسه عرفانی است (۱۳۷۵: ۵۲ و ۵۳).

نوع حماسه اقوام متأثر از جهان‌بینی و پیوند آنان با دنیای پیرامون است. به باور شمیسا اقوام دارای زندگی فعال و در پس ماجراجویی دارای حماسه پهلوانی هستند، مانند یونانیان و ایرانیان باستان. وی اقوام فاقد فعالیت برون مرزی را واجد حماسه دینی و فلسفی برمی‌شمارد؛ چینیان، مصریان و هندیان باستان اینگونه‌اند. تحت تأثیر حملات غزان، مغولان و تیموریان زندگی درونی و درونگرایی جایگزین زندگی بیرونی و برونگرایی در میان ایرانیان شد و حماسه‌های پهلوانی جای خود را به حماسه‌های عرفانی دادند (همان، ۵۳).

در هر حماسه وجود چند مؤلفه مشهود است: این مؤلفه‌ها عبارتند از: وجود یک هیأت مرکزی پهلوانی، یک عنصر نیرومند ذهنی، وجود سفرهای مخاطره‌آمیز و وجود رویدادهای ناگوار.

حماسه از ایجاد استقلال ملی، دفع دشمنان و بداندیشان و تحکیم مبانی ملیت می‌گوید. به گفته کزازی، **شاهنامه** هم ادب ما را ساخته است، هم منش ما را. اگر **شاهنامه** را بشناسیم، خود را شناخته‌ایم (۱۳۹۰: ۲۰۱) پس همانطور که شمیسا گفته است لازمه‌ی یک منظومه حماسی تنها جنگ و خونریزی نیست، بلکه منظومه‌ی حماسی کامل آن است که در عین توصیف پهلوانی‌ها و مردانگی‌های قوم نماینده‌ی عقاید و آراء و تمدن آن نیز باشد و این خاصیت در تمام منظومه‌های حماسی جهان موجود است. به عنوان نمونه، در **شاهنامه** فردوسی تنها از جنگ‌های ایرانیان و تورانیان و نبرد و ستیز آدمیان و دیوان سخن نمی‌رود بلکه این منظومه جامع جمیع خصائص مدنی و اخلاقی و فرهنگی ایرانیان قدیم نیز هست (۱۳۷۵: ۹) به علاوه فردوسی با آفرینش **شاهنامه** نشان داد که فرهنگ و هویت بومی ما، هر چه که هست، با فرهنگ و هویت اسلامی ما همراستاست؛ چرا که این هر دو در پی آرمان‌هایی یگانه‌اند، و هر دو صلاح و سعادت آدمی را می‌خواهند (حق‌شناس، ۱۳۷۰: ۱۱۹).

۳. نظام نشانه‌ای

سوسور الگویی «دو وجهی» از نشانه ارائه می‌کند. از دید او نشانه از «دال^۱» و «مدلول^۲» (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۸) و رابطه بین این دو «دلالیت^۳» نام دارد (همان، ۱۹). دال را می‌توان «نشانگر» و مدلول را «نشانه» نیز نامید. به گفته علوی مقدم دال همان رویه‌ی محسوس هر نشانه و مدلول رویه‌ی پنهان آن است (۱۳۷۷: ۱۷۷). به گفته نرسیسیانس، امروزه نشانگر یا دال به طور عام به شکل مادی یا فیزیکی نشانه مربوط می‌شود و آن چیزی است که می‌توان آن را دید، شنید، لمس کرد، چشید یا بوید. نشانه یا مدلول دارای ساخت ذهنی و غیرمادی است (۱۳۸۷: ۲۸). به علاوه وی می‌افزاید که نشانه دارای ویژگی‌های زیر است:

-
- signifier^۱
 - signified^۲
 - signification^۳

- (۱) چیزی نشانه خوانده می‌شود که دارای شکل یا فرم باشد.
- (۲) نشانه باید به چیزی غیر از خودش ارجاع دهد.
- (۳) نشانه باید توسط استفاده کنندگان یک نظام (فرهنگی، زبان‌شناختی) به صورت یک نشانه خاص قابل شناسایی باشد.

به گفته نرسیسیانوس، در حالت کلی، هیچ‌گونه رابطه‌ی ذاتی، طبیعی و درونی بین نشانگر و نشانه نیست و رابطه بین آن‌ها قراردادی^۱ است (همان، ۳۱). این ما هستیم که به آن‌ها معنی می‌دهیم. به همین خاطر است که به انسان «انسان معنی‌ساز»^۲ گفته‌اند (همان، ۲۷). سوسور به مفهومی تحت عنوان ارزش^۳ نشانه اشاره می‌کند. به گفته‌ی سجودی، مفهوم ارزش به رابطه بین نشانه‌ها با یکدیگر در درون نظام مربوط می‌شود (۱۳۸۷: ۲۳). به گفته نرسیسیانوس، چارلز ساندرز پیرس تقسیم‌بندی سه گانه‌ای به دست داده است که در آن سه مؤلفه «ابژه»^۴ (یا شیء یا چیزی که مربوط به عین است)، «نشانه» و «تفسیر»^۵ وجود دارد. معنی از اختلاط این سه گانه‌ها تشکیل می‌شود. ابژه نه فقط می‌تواند جنبه‌ی مادی داشته باشد بلکه می‌تواند جنبه‌ی ذهنی در حد یک تفکر و یا ایده را نیز داشته باشد. نشانه چیزی است که عمل بازنمایی چیز دیگر را صورت می‌دهد. نشانه بازنماگر ابژه است. نشانه پیشنهادی از سوی پیرس معادل دال یا نشانگر سوسوری است. تفسیر نیز تأثیر روانی یک نشانه و یا تفکر وابسته به یک نشانه است که از آن نشانه نشأت گرفته است. به صورت مجازی تفسیر پیرس مشابه با مدلول پیشنهادی سوسور است.

عین یا ابژه	از <----->	نشانه	به <----->	تفسیر
-------------	------------	-------	------------	-------

-
- conventional^۱
 - homo significance^۲
 - value^۳
 - object^۴
 - interpretant^۵

نشانه چه بودن خود را از ابژه می گیرد و موضوعی برای تفسیر میشود. درخت در باغچه یک ابژه و واژه‌ی درخت نشانه است، و تصور و ذهنیت ما از این نشانه تفسیر می باشد (۱۳۸۷ : ۳۲ - ۳۵). رمز گشایی و پیدا کردن رابطه بین نشانه و معنی دل مشغولی یک نشانه شناس است (همان ، ۱۷).

۳-۱. نظام نشانه‌ای جنگ‌افزارها

آنچه در رزم‌های پهلوانی **شاهنامه** فردوسی به چشم می‌آید چنین است «جنگ‌افزار واژه‌ها» در متن است. سراینده شاهنامه ابژه‌هایی در ذهن داشته است، مثل شمشیر، تیغ، خشت، نیزه، ژوبین، عمود، کمان، گرز، خنجر و ... که آن‌ها را در سروده‌های حماسی خود رمزگذاری نموده است. اگر این «جنگ‌افزار واژه‌ها» را نشانه تلقی کنیم، باید به یک نظام نشانه‌ای متعلق باشند و این نظام نشانه‌ای را «نظام جنگ‌افزارها» نام‌گذاری می‌کنیم. در چنین نظامی هر یک از این جنگ‌افزارها برای انتقال یک معنی خاص به کار می‌رود یعنی هر یک ارزش خاصی دارد. در این صورت باید توجه داشت که این معانی ریشه فرهنگی دارند. باید از خود پرسید چرا از میان نشانه‌های ممکن الوقوع (حوزه جنگ‌افزارها) فردوسی یکی را در یک وضعیت برمی‌گزیند و درتقابل با سایر نشانه‌ها قرار می‌دهد. چرایی گزینش یک جنگ‌افزار خاص و تقابل آن با سایر نشانه‌ها می‌تواند دارای اهمیت و در تفسیر ما روشن‌گر باشد. در این جا جای دارد این باور سوسور مطرح شود که فرآیند ادراک شنونده، آینه‌ای از فرآیند بیان گوینده است (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۵۸). به گمان نگارنده ، فرآیند درک ما از جنگ‌افزارها آینه‌ای از فرآیند بیان اندیشه‌هایی از سوی فردوسی است و دریافت ما از مفهوم جنگ‌افزارها با اندیشه‌های رمزگذاری شده‌ی فردوسی نمی‌تواند بی‌ارتباط باشد. از سوی دیگر، سوسور تمایزات بین نشانه‌ها را مهم‌تر از شباهت آن‌ها می‌پنداشت، پس تمایزات بین جنگ‌افزارها مهم‌تر از شباهت آن‌هاست. نشانه‌ها به تنهایی معنادار نیستند؛ وقتی در ارتباط با هم می‌آیند تفسیرپذیر می‌شوند. «جنگ‌افزار واژه‌ها»ی به کار رفته در شاهنامه هم با هم و در کنار هم معنادار و تفسیرپذیر می‌شوند.

حوزه‌های مختلفی از رمزگان‌ها یا نشانه‌ها وجود دارند که با هم نیز تعامل دارند. هر جامعه می‌تواند با لحاظ رمزگان‌ها به گروه‌های اجتماعی گوناگون تقسیم شود. جنگ‌افزارها رمزگان‌هایی ویژه گروه جنگجویان و پهلوانان در شاهنامه می‌باشند و از بسامد بالایی نیز برخوردار هستند. به گفته‌ی معین، انتخاب یک رمزگان نشانه‌ای خاص، ما را به یک گروه اجتماعی نزدیک و از سایر گروه‌ها جدا می‌سازد. با انتخاب چنین رمزگان نشانه‌ای، طبقه اجتماعی و فرهنگی خود را تعریف می‌کنیم. به عنوان مثال، با پوشیدن نوعی لباس تعلق خود را به گروهی مشخص تعریف می‌نماییم (۱۳۹۰: ۱۶۴).

باور نگارنده نیز این است که هر شاعری با انتخاب رمزگان‌های نشانه‌ای خاص خودش، نشان می‌دهد که به کدام گروه اجتماعی نزدیک است یا به آن تعلق خاطر دارد و یا از نظر فرهنگی شبیه آن است، یا خود را به آن گروه نزدیک می‌کند تا به مخاطب توصیف بهتری از طبقه مذکور ارائه دهد. به عنوان نمونه، فردوسی نیز با به کار بردن نشانه‌های رمزگانی خاص در حوزه جنگ‌افزارها به گروه‌های اجتماعی خاص نزدیک می‌شود، مثل گروه پهلوانان، جنگاوران، گوان و جز آن. این نکته درباره سایر سرایندهگان نیز صدق می‌کند.

۲-۳. نقش کاربردی جنگ‌افزارها در شاهنامه

همانطور که در آغاز کلام ذکر آن رفت، سوسور در مورد نشانه‌ها بر مفهوم ارزش تأکیدی خاص دارد. در نگاه او تشابه در مقابل تفاوت رنگ می‌بازد. تشابه جنگ‌افزارها حکم می‌کند که همه آن‌ها را ابزاری برای مبارزه در نظر بگیریم؛ با این حال نباید از تقابل و تفاوت واژگانی و به خصوص تفاوت فرهنگی آن‌ها غافل شد. خشت، نیزه و ژوپین به تنهایی ارزش مستقل ندارند ولی وقتی در کنار سایر نشانه‌ها هستند و از جنبه‌هایی تفاوت‌های آن‌ها بروز می‌کند ارزش می‌یابند. شمشیر به تنهایی فقط یک سلاح است اما در کنار نشانه‌هایی مثل تیغ، عمود، کمان و نیزه متفاوت می‌شود یعنی نشانه‌ی آن است که رزم‌آوران هر دو قدرتمندند به گونه‌ای که در رزم با شمشیر گویی از آهن آتش فرومی‌ریزند:

به شمشیر هر دو برآویختند همی ز آهن آتش فروریختند
تیغ هم به خودی خود نوعی سلاح است، اما در کنار شمشیر و در تقابل با آن
از بار معنایی ضعیف‌تری برخوردار است. یا خنجر نشانه‌ی آن است که به
کارگیرنده‌اش در نبرد به حریف خود خیانت کرده است. عمود نیز به عنوان یک
سلاح تنها در یک نظام نشانه‌ای و در همکناری با دیگر جنگ‌افزارهاست که ارزش
خود را بروز می‌دهد. عمود سلاح منحصر به پهلوانان قدرتمند است، نه هر پهلوانی!
پهلوانان یا کنش‌گرهای شاهنامه آن‌گاه قوی پنجه‌اند که عمود به دست می‌گیرند. در
کنار سایر نشانه‌ها مثل بازوان آن هم بازوانی که خسته شده ارزش می‌یابد؛ با خسته
شدن بازوی کنش‌گران (رستم و سهراب) عمود هم ارزش خود را از دست می‌دهد،
گویی برای دو کنش‌گر عمود هم هیچ است و آنان باید به جنگ‌افزاری دیگر متوسل
شوند. این جایگزینی پیوسته‌ی جنگ‌افزارها و حضور جدید کنش‌گرها در صحنه‌ی
نبرد با سلاحي جدید موضوعی در خور توجه در شاهنامه است. فردوسی ارزش هر
جنگ‌افزاری را با رمزگذاری و قرار دادن کدهایی در متن یا ژانر حماسی‌اش به نوعی
روشن می‌کند. شاید این رمزگذاری جنگ‌افزارها به کمک نشانه‌های فرهنگی دلیل
اثرگذاری ابیات شاهنامه باشد.

۴. جنگ‌افزار در حکم نشانه فرهنگی (دیگر نشانه‌های فرهنگی)

به گفته یوهان سون، انسان‌ها بر شرایط طبیعت تکیه دارند (۱۳۸۸: ۲۶۲). پس
می‌توان نتیجه گرفت که ما با الهام از طبیعت دست به ایجاد فرهنگ می‌زنیم.
یوهان سون می‌افزاید که طبیعت یکی از عوامل اساسی هر فرهنگ است (همان،
۲۶۰). پس، فرهنگ و طبیعت دو پدیده هستند که وابسته به یکدیگرند (همان،
۲۶۳). و از طرفی، فرهنگ دنیاهای نشانه‌ای را مشخص می‌کند، به طوری که ما
می‌توانیم در مجموع آن‌ها زندگی کنیم (همان، ۲۷۲). فرآیندهای نشانه‌ای
پدیده‌های مادی هستند که به یک واقعیت عینی قلاب شده‌اند (همان، ۲۶۲).
نشانه‌شناسی فرهنگی عمدتاً و یا منحصراً با اُبژه‌های فرهنگی و معانی و ارتباط

بین آنها سر و کار دارد و به بررسی آنها می‌پردازد (همان، ۲۶۴). به گفته نرسیسیانس، نشانه‌شناسی فرهنگی سعی در تجزیه و تحلیل کدهایی دارد که در متن یا ژانر نهفته است (۱۳۸۷: ۸۳). فردوسی نیز بنا بر آنچه که ذکر آن رفت با الهام از عناصر طبیعت از هر پدیده طبیعی یک أبژه فرهنگی می‌سازد. جنگ‌افزارها یک دسته از عناصر طبیعی هستند؛ فردوسی عناصر طبیعی دیگری را نیز در فرهنگ رزم رمزگذاری کرده است. نشانه‌شناسی فرهنگی رویکردی نوین است که می‌تواند با تجزیه و تحلیل کدهای نهفته در اثر به ناگفته‌هایی موثق دست یابد و تحلیلی بهینه در مقایسه با تحلیل‌های سنتی مبتنی بر حدس و گمان فردی مفسر به دست دهد. در نشانه‌شناسی فرهنگی مفهوم «نظام الگوساز»^۱ یکی از مفاهیم اساسی برای تشخیص فرهنگ تلقی می‌شود (تورپ، ۱۳۹۰: ۱۲۷؛ به نقل از میردهقان، ۱۳۹۲: ۳۹). به باور نگارنده، فردوسی با ایجاد یک نظام الگوساز متشکل از جنگ‌افزارها مفاهیمی را خلق کرده است که می‌توان با تکیه بر آنها به بسیاری از موضوعات فرهنگی از جمله فرهنگ خاص پهلوانی در آن زمان دست یافت. تکیه بر چنین نظام نشانه‌ای درک متن را برای ما مطلوب‌تر می‌سازد. متعلق دانستن جنگ‌افزارها به یک نظام نشانه‌ای که در آن هرکدام از نشانه‌ها به مفهومی فرهنگی گره خورده باشد، به دریافت بهتری از داستان رستم و سهراب و کشف پیام‌های پنهان در لایه‌های آن کمک می‌کند.

دال و مدلول از طریق یک رمزگان قراردادی با هم مرتبط‌اند. به عنوان مثال، شکل چاقو دلالت بر عمل بریدن دارد. ابزار مصنوعاتی هستند که در هر فرهنگ یک عملکرد و یک پیام رمزگذاری شده دارند، پس جزئی از متن هستند. جنگ‌افزارها هم نوعی از مصنوعات به شمار می‌روند و در فرهنگ شاهنامه یک عملکرد و یک پیام رمزگذاری شده دارند، پس جزئی از متن هستند. در نبردها، شمشیر به عنوان یک جنگ‌افزار با مفاهیم فرهنگی آمیخته می‌گردد و به نوعی رمزگذاری می‌شود. شمشیر در بیت زیر به معنی سیاست و خدعه به کار رفته؛ شیر در مفهوم خامی و سادگی:

گر ایدونک شمشیر با بوی شیر چنین آشنا شد تو هرگز ممیر

(محبتی، ۱۳۸۱: ۵۲)

پس در این جا شمشیر منحصرأ یک جنگ‌افزار نیست بلکه یک نشانه‌ی فرهنگی است. اگر خواننده مفهوم فرهنگی آن را لحاظ نکند نمی‌تواند درکی درست از نقش آن داشته باشد.

از سوی دیگر، آن جا که کنش‌گر قدرتمند و سال‌خورده داستان (رستم) جان کنش‌گر جوان (سهراب) را در نهایت به نامردی می‌ستاند، جنگ‌افزارهایی با بار معنایی منفی نمایان می‌شوند، جنگ‌افزارهایی مثل تیغ و خنجر که ارزش آن‌ها کمتر از شمشیر و گرز است و در نبرد نامردانه به کار می‌آید. رستم کنش‌گر منفی می‌شود و سهراب کنش‌گر مثبت. بزرگ پهلوانی رستم مفهوم ارزشی خود را از دست می‌دهد و او به چهره‌ای ناخوشایند بدل می‌شود؛ در این جا فردوسی از سهراب با تعبیر شیر بیدار دل یاد می‌کند:

سبک تیغ تیز از میان برکشید بر شیر بیدار دل بردید

(همان، ۱۵۸)

دشنه نشانه‌ای دیگر در نظام نشانه‌ای جنگ‌افزار است که بار معنایی منفی دارد و نشانگر پذیرش خیانت و ناجوانمردی است. دشنه جنگ‌افزاری است که تا این مرحله از داستان یعنی نقطه اوج تراژدی رستم و سهراب نامی از آن برده نشده است. رستم پس از مرگ سهراب آن گاه که می‌خواهد خود را بکشد دست به دشنه می‌برد. عذاب وجدان کشتن سهراب باعث می‌شود وی دست به این تصمیم بزند که بخواهد خود را نیز آن‌گونه بکشد:

یکی دشنه بگرفت رستم به دست ببرید از تن سر خویش پست

(همان، ۱۶۰)

آن گاه به کاووس پیغام دهد:

به دشنه جگرگاه پور دلیر دریدم که رستم مماناد دیر

(همان، ۱۶۱)

پس از کشته شدن ناجوانمردانه سهراب، فردوسی می‌کوشد تا با انتخاب یک رمزگان نشانه‌ای خاص، تلخی این واقعه را بیشتر خاطرنشان سازد، پس در جهت بیان این مقصود پی در پی از خنجر، دشنه و تیغ یاری می‌گیرد:

به مادر خبر شد که سهراب گرد به تیغ پدر خسته گشت و بمرد

(همان، ۱۶۵)

جنگ‌افزارها با ساخت یک نظام نشانه‌ای دیگر، برای زنده کردن یاد فرزند در کنار هم آمده‌اند. این‌جا دیگر جنگ‌افزارها در دست کنش‌گران نیست و فردوسی به آن‌ها بار فرهنگی خاصی بخشیده است. (حالت تهمینه در سوگنامه سهراب):

بیاورد خفتان و درع و کمان	همان نیزه و تیغ و گرز گران
به سر بر همی زد گران گرز را	همه یاد کرد آن بر و برز را
بیاورد زین و لگام و سپر	لگام و سپر را همی زد به سر
کمندش بیاورد هشتاد یاز	به پیش خود اندر فکندش دراز
همان تیغ سهراب را برکشید	بش و دمش از نیمه اندر برید

(همان، ۱۶۶)

البته پیش از وقوع این تراژدی غمین در سرآغاز ماجرا از قوی بودن سهراب سخن می‌گویند؛ در وهله اول این سهراب بود که می‌خواست رستم را سر ببرد، اما دست تقدیر به میان می‌آید. سهراب رستم را رها می‌کند و رستم جان دوباره می‌یابد. اگر در این نظام نشانه‌ای نشانه‌های فرهنگی را نادیده بگیریم نمی‌توانیم به درکی مناسب از ابیات برسیم. فردوسی به این نبرد، جلوه‌ای فرهنگی بخشیده، تا جایی که دو پهلوان هر دو رزمی را می‌آزمایند و سرانجام هیچ‌کدام نمی‌تواند بر دیگری چیره گردد. نبرد از شمشیر آغاز می‌شود، سپس به تیغ متوسل می‌شوند، در مرحله‌ی بعد عمود گران به کار می‌گیرند و ناچار نیزه به دست می‌جنگند. در مراحل بعد کمان و کمند و جز آن به میان می‌آید. پس از کارگر نبودن هیچ‌یک از سلاح‌ها، فردوسی یک مفهوم فرهنگی را یادآور

می‌شود: نبردی جوانمردانه بی جنگ‌افزار و دور از نامردی! از دیرباز در ایران زمین کشتی افزون بر زورآزمایی و نبرد، هنرنمایی شمرده شده است، چنان‌که پهلوانان بزرگ همگی فن کشتی را می‌دانستند و از آن در جهت مثبت و برای دفاع از میهن یا مبارزه شرافتمندانه استفاده می‌کردند. فردوسی دو کنش‌گر را متصف به یک ارزش فرهنگی می‌کند. پهلوانان تصمیم به کشتی می‌گیرند و سلاح‌ها را کنار می‌گذارند. در این جا دوال کمر یا کمر بند چرمی پهلوانان هنگام رزم نام برده می‌شود و این یک پوشاک جنگی است تا سلاح.

غمی شد دل هر دو از یک دیگر گرفتند از آن پس دوال کمر

(همان، ۱۵۱)

اما فضای داستان کم‌کم رنگ دیگری می‌گیرد. فردوسی می‌خواهد ذهن مخاطب را برای یک اتفاق تلخ که در پایان رخ می‌دهد آماده کند؛ اتفاقی که شاید به نوعی ناجوانمردانه باشد. یعنی مردانگی اندک اندک به نامردی تبدیل می‌شود. نشانه‌ها یکی پس از دیگری تغییر می‌کنند. بعد از کشتی گرفتن و مساوی شدن نتیجه‌ی آن، دو کنش‌گر دوباره دست به گرز می‌برند:

دگر باره سهراب گرز گران ز زین برکشید و بیفشارد ران

(همان، ۱۵۱)

گرز گران نشانه قدرت کنش‌گر است. پهلوان باید یکه‌تاز نبرد باشد، پس محکم روی اسب می‌نشیند و برای کوبیدن گرز آماده می‌شود.

فردوسی بارها تبدیل نشانه‌ای به نشانه دیگر را می‌آزماید تا با جابجایی مفاهیم مختلف فرهنگی بار معنایی مثبت و منفی نشانه‌ها را جابجا کند تا بلکه این تراژدی اتفاق نیفتد و با تأسف می‌سراید:

به گرز و به تیغ و به تیر و کمند ز هر گونه‌ای آزمودیم چند
گرفتم دوال کمر بند اوی بیفشاردم سخت پیوند اوی

(همان، ۱۵۳)

البته نشانه‌هایی وجود دارد که همیشه هیبت رستم را برجسته می‌کند. اسب رستم همانند اژدهای ژیان است و رستم برای قدرت‌نمایی و خفیف کردن حریف بر

آن می‌نشیند. در کنار آن و در همین نظام نشانه‌ای، کمند و تیغ هندی^۱ قرار دارد. چرا باید کمندی بلند به فتراک بر بندد و تیغی که به دست دارد از نوعی خاص باشد یعنی تیغ هندی. روشن است که هندی بودن تیغ ارزش فرهنگی دارد و این ویژگی تیغ را ارزشمندتر و خاص‌تر جلوه می‌دهد. هر پهلوانی تیغ هندی ندارد، مگر رستم! این تیغ از قدیم به برندگی معروف بوده و جزء ضرب‌المثل‌ها نیز محسوب می‌شده است. پس فردوسی تیغ را با نشانه‌ای فرهنگی رمزگذاری می‌کند و یک عملکرد و پیام رمزگذاری شده را در پیش روی مخاطب قرار می‌دهد؛ آن پیام چیزی نیست جز پیروزی رستم در پایان نبرد! فردوسی با انتخاب واژه‌هایی که به نوعی نشانه‌های قدرت و بزرگی به شمار می‌روند، رستم را بزرگ و نیرومند می‌نمایاند:

به رستم دهم تخت و گرز و کلاه نشانمش بر گاه کاووس شاه

(حمیدیان، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

در بیت بالا، گرز در کنار تخت و کلاه بار معنایی مثبت دارد و مفهوم بزرگی و قدرتمندی را می‌رساند و گزینش این نشانه مفهومی فرهنگی به همراه دارد و به مخاطب نشان می‌دهد؛ پادشاهان و بزرگان گرز داشته‌اند و رستم از نظر طبقه و رتبه اجتماعی با این گروه خاص برابری می‌کند.

در آن هنگام نبرد که سهراب به ظاهر برنده شده بود و می‌خواست سر رستم را ببرد، رستم به ظاهر شکست خورده کنش‌گری جوانمرد نشان داده می‌شود و با کنش فرهنگی خاصی وارد عمل می‌شود؛ کنش او جنگیدن و حمله کردن در میدان نبرد نیست بلکه نصیحت کردن پدران و با متانت است:

کسی کاو به کشتی نبرد آورد سر مهتری زیر گرد آورد
نخستین که پشتش نهد بر زمین نبرد سرش، گرچه باشد به کین

(محبّتی، ۱۳۸۱: ۱۵۷-۱۵۶)

^۱. تیغ هندی در زبان تازی به سیف مهند معروف است.

در تقابل با این بزرگ‌نمایی‌های رستم، سهراب خوار و خفیف‌تر جلوه داده می‌شود. در برابر اسب رستم که اژدهای ژیان است، شاعر مرکب سهراب را یک اسب سفید معمولی توصیف می‌کند:

بپوشید سهراب خفتان جنگ نشست از بر چرمه‌ی خوب رنگ

(همان، ۱۷۷)

در مرحله اول نبرد که سهراب به ظاهر برنده روی سینه حریف نشست است، شاعر او را با یک کنش ناجوانمردانه به تصویر می‌کشد. این کنش‌گر با نشستن روی سینه حریف قصد بریدن سر وی را با خنجر دارد. خنجر جنگ‌افزاری است که بار معنایی منفی دارد و نشانه نامردی و بیانگر ضعف جنگجویی است که به آن متوسل می‌شود:

یکی خنجر آگون برکشید همی خواست از تن سرش را برید

(همان، ۱۵۷-۱۵۶)

علاوه بر جنگ‌افزارها نشانه‌های فرهنگی دیگری نیز در این اثر وجود دارد که با نظام نشانه‌ای جنگ‌افزارها ترکیب شده، یا مستقل از آن به کار رفته‌اند. به عنوان نمونه فردوسی عناصر طبیعی را به صورت نشانه‌های فرهنگی رمزگذاری می‌کند. خورشید، آتش، چوب و حیوانات از عناصر طبیعی هستند. در جاهایی فردوسی می‌کوشد چهره عناصر طبیعی را نیز به عنوان کنش‌گرانی که در صحنه رزم حاضرند مثل جنگجویان نمایش دهد. کمند نیز به تنهایی فقط یک ریسمان است اما در نظام نشانه‌ای که فردوسی ایجاد کرده علاوه بر این که یک جنگ‌افزار است مفهوم و ارزش جدید پیدا می‌کند. خورشید در بیت زیر پهلوانی است که کمند افکنی می‌کند:

چو خورشید بنداخت زرین کمند زبانه برآمد به چرخ بلند

(همان، ۱۷۷)

در بیت بالا طلوع خورشید و فرارسیدن صبح به شکلی حماسی به وقوع می‌پیوندد یعنی یک پدیده طبیعی، فرهنگی می‌شود.

آتش نیز در فرهنگ رزم جای داده شده است تا جایی که خواننده اثر حماسی برای آتش بار معنایی خاصی در فرهنگ رزمی قائل می‌شود، گویا اگر آتش نباشد قدرت پهلوان هم نمایش داده نمی‌شود.

درخشیدن خشت و ژوپین ز گرد چو آتش پس پرده‌ی لاژورد

(همان، ۱۷۶)

به شمشیر هر دو برآویختند همی ز آهن آتش فروریختند

(همان، ۱۵۱-۱۵۰)

چوب عنصری از عناصر طبیعی است که از درخت به دست آمده است. منبر و دار هر دو از چوب هستند که هر یک کاربرد متفاوتی دارند و ارزش آن‌ها وابسته به تفاوتشان با یکدیگر است. منبر نشانه خیر و دار نشانه شر است.

حیوانات نیز یکی از مؤلفه‌های طبیعی به شمار می‌روند. حیوان‌واژه‌ها بار معنایی فرهنگی می‌یابند، یعنی در فرهنگ رزمی در یک نظام نشانه‌ای در کنار هم ارزش می‌یابند. گاو و ببر حیواناتی بیش نیستند، اما همکناری این حیوان‌واژه‌ها و جنگ‌افزارها به جنگ‌افزارها ارزشی متفاوت و جدید می‌بخشد، به عنوان مثال فردوسی بین گاو و گرز نوعی ارتباط فرهنگی ایجاد می‌کند. این همان موضوعی است که نشانه‌شناسان سوسوری به آن معتقدند.

پپوشید سهراب خفتان رزم سرش پر ز رزم و دلش پر ز بزم

بیامد خروشان بدان دشت جنگ به چنگ اندرون گرزهی گاو رنگ

(همان، ۱۷۷)

فردوسی نه تنها از خود عناصر طبیعی بهره نشانه‌ای می‌برد، بلکه از مشخصه‌های عناصر طبیعی نیز در آبژه‌سازی فرهنگی بهره می‌جوید. به عنوان مثال می‌توان زبانه، درخشیدن، حرارت، سوزاندگی، سرخی و مانند این‌ها را از مشخصه‌های آتش دانست.

شب تیره از تیغ رخشان کنم بر آوردگه بر سر افشان کنم

(همان، ۱۷۵)

رخسندگی صفت آتش است. تیغ یک جنگ‌افزار است و برای این‌که هیبتی را در خواننده پدید آورد آنقدر درخسندگی پیدا می‌کند که شب تاریک از نور آن روشن می‌گردد.

بدو گفت رستم که شد تیره روز
بر این دشت هم دار و هم منبر است
چو پیدا کند تیغ گیتی فروز
روشن جهان زیر تیغ اندر است

(همان، ۱۵۲)

«اشعه خورشید» به تیغ مانند شده که یک جنگ‌افزار است یک‌بار در نظام نشانه‌ای به عنوان اشعه‌ی خورشید کاربرد دارد و بار دیگر به عنوان پوششی است که راه و روش جهان را برای ما پنهان می‌دارد.

زیر تیغ اندر بودن به مفهوم پوشیده و مخفی کردن است، پس راه و روش جهان برای هیچ‌کس پیدا نیست بلکه پنهان است. در فرهنگ دینی و مذهبی ما، فقط خدا بر همه چیز آگاه است. پس فردوسی در این نظام نشانه‌ای یک موضوع فرهنگی را هم مطرح می‌کند و می‌کوشد رستم را بزرگ جلوه دهد. کنش‌گری که همانند یک پیر با تجربه نصیحت می‌کند و حریف مقابل را از خیر و شر آگاه می‌نماید و چه بسا خیر را از آن خود و شر را از آن حریف تلقی می‌کند.

نشانه‌های رمزگذاری شده دیگری در یک نظام نشانه‌ای ظاهر می‌شوند، همانند بوق، کوس و غیره. وجود چنین نشانه‌هایی نشانگر آن است که گویا اتفاق ناگواری رخ داده است. خبری از کنش‌گر سالخورده نیست؛ لحظه‌ای از دید همگان پنهان می‌شود. به کاووس خبر داده می‌شود که گویا رستم کشته شده است؛ کاووس دستور می‌دهد تا پی رستم به میدان بروند:

بفرمود کاووس تا بوق و کوس
دمیدند و آمد سپهدار توس

(همان، ۱۵۹)

یک عملکرد نشانه‌ای متفاوت دیگر جنگ‌افزارها برقراری ارتباط با مخاطب و دادن اطلاعات به آن‌ها در خصوص کنش‌گرها است. گاهی کنش‌گرها با خواننده اثر ارتباط مستقیم ندارند بلکه نشانه‌هایی مثل جنگ‌افزارها به جای آن‌ها جلوه‌گر

می‌شوند و با مخاطب ارتباط برقرار می‌کنند؛ کنش‌گرها در لایه‌ی مخفی‌تری حضور دارند.

به شمشیر هر دو برآویختند همی ز آهن آتش فروریختند

(همان، ۱۵۱-۱۵۰)

شمشیر در این‌جا نشانه‌ای است که نشان می‌دهد هر دو حریف نیرومندند.

به زخم اندرون تیغ شد ریز ریز چه زخمی که پیدا کند رستخیز
گرفتند از آن پس عمود گران غمی گشت بازوی کند آوران
نماند ایچ با نیزه بند و سنان به چپ باز بردند هر دو عنان

(همان، ۱۵۱-۱۵۰)

حتی مفاهیم خاصی نیز ممکن است کاربرد نشانه‌ای داشته باشند. «خشم» یک مفهوم است که در فرهنگ بار معنایی منفی به همراه دارد. پیل مست نشانه‌ای است که فردوسی آن را در یک نظام نشانه‌ای در کنار سهراب قرار می‌دهد. سهراب از داشتن حریفی نیرومند چون رستم مثل پیل مست برآشفته است و نمی‌تواند با یک جنگ‌افزار به جنگ حریف برود، پس به جنگ‌افزاری دیگر متوسل می‌شود و با دو جنگ‌افزار به میدان می‌رود. در این نظام نشانه‌ای همه این نشانه‌ها با مفاهیم فرهنگی دست به دست هم داده تا سهراب را در برابر رستم ضعیف نشان دهد، پس متنی داریم که یک پیام رمزگذاری شده به همراه دارد.

همی تاخت سهراب چون پیل مست کمندی به بازو کمانی به دست

(همان، ۱۵۷)

به عنوان نمونه‌ای دیگر «روی زین نشستن» نشانگر قدرت حریف است. «زین» نشانه‌ای برای بالا بودن و در جایگاهی بلند نسبت به حریف قرار گرفتن است. سکویی که در کلاس درس وجود دارد و معلم یا استاد بر روی آن می‌ایستد تا نسبت به دانش‌آموزان یا دانشجویان تسلط بیشتر داشته باشد از نظر فرهنگی مفهومی است که در ذهن شکل گرفته، مفهومی که ارزش بالاتر یا برتر

بودن را تداعی می‌کند؛ بر روی زین نشستن هم همین حکم را دارد. حریف قدرتمند است ولی باید پهلوان روی زین بنشیند تا قدرتش از قدرت حریف بیشتر شود، یا نیروی خود را به رخ حریف بکشد. در بیت زیر فردوسی حالت سهراب را از زبان گیو برای رستم وصف می‌کند:

که او بود بر زین و نیزه به دست چو گرگین فرود آمد او بر نشست
عمودی شتابان بزد بر برش ز نیرو بیفتاد ترگ از سرش

(همان، ۱۵۳)

در جای دیگر در وصف رستم می‌سراید:

تہمتن بیوشید ببر بیان نشست از بر اژدهای ژیان
کمندی به فتراک بر بست شست یکی تیغ هندی گرفته به دست

(همان، ۱۵۵)

۴-۱ نظام نشانه‌ای جنگ‌افزارها در ترکیب با سایر نشانه‌ها

فردوسی، با لحاظ عناصر فرهنگی حاکم در عصر خود، به رستم احترام می‌گذارد. گویا شخصیت رستم باید قوی‌تر به نظر برسد. با این هدف، در کنار کنش‌گرها نشانه‌هایی قرار می‌گیرد که انتخاب و خواسته‌ی فردوسی است. او با انتخاب واژه‌هایی نظیر ببر، اژدها و مانند آن به نوعی ابهت و قدرت را ابراز می‌نماید. شاید بتوان ادعا نمود که بار معنایی ببر و اژدها مثبت است و این نوع واژه‌ها نماد پیروزی به شمار می‌روند، یعنی از همین ابیات می‌توان استنباط کرد که شاعر بنا را بر پیروزی رستم در پایان نبرد گذاشته است. سهراب مغلوب، خفتان می‌پوشد و رستم فاتح ببر بیان به تن دارد. پس آگاهی شاعر در گزینش لباس‌های جنگی در کنار جنگ‌افزارها و ترکیب آن‌ها با هم درخور توجه است. اسب رستم مثل اژدهای ژیان است و وی تیغ هندی دارد، اما سهراب گرز گاو رنگ به دست دارد؛ گویا نیازمند است تا برای قدرت‌نمایی گرژی خاص به دست

بگیرد یا به عبارتی به کمک جنگ‌افزارش قدرتی پیدا کند. از مرکب سهراب خبری نیست؛ فقط می‌خروشد و به میدان می‌آید:

پوشد سهراب خفتان رزم سرش پر ز رزم و دلش پر ز بزم
تہمتن بپوشید ببر بیان نشست از بر اژدهای ژیان
(در وصف سهراب)

بیامد خروشان بدان دشت جنگ به چنگ اندرون گرزہ گاو رنگ
(همان، ۱۵۵)

از نمونه‌های دیگر که نشانگر تأثیر و آگاهی فردوسی در گزینش واژه‌ها به شمار می‌رود آن است که نشانه‌هایی را در کنار برخی جنگ‌افزارها قرار می‌دهد تا آن نوع سلاح خاص را ابتدایی‌تر نمایش دهد. به عنوان مثال چوگان و تیر جنگ‌افزارهایی ابتدایی‌ترند یعنی هنوز پهلوانان به آن مرحله از قدرت نرسیده‌اند که سلاح‌های قوی‌تری به دست بگیرند. در بیت زیر با گزینش واژه‌هایی خاص جمله‌ای به وجود آمده که بوی شیر از دهان پهلوان را به مشام خواننده می‌رساند و برای چنین نوپهلوانی تیر و شمشیر مناسب‌تر است:

هنوز از دهان بوی شیر آیدش همی رای شمشیر و تیر آیدش

(حمیدیان، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

و با آوردن نشانه‌هایی چون سال پهلوان نوجوان، از جنگ‌افزار وی می‌گوید:

چو سه ساله شد زخم چوگان گرفت به پنجم دل تیر و پیکان گرفت

(همان، ۱۷۵)

۲-۴. تأثیر نشانه‌های فرهنگی در آموزش شعر

نشانه‌شناسی فرهنگی رویکردی الگومند در زمینه فرهنگ و تعاملات بین فرهنگی می‌باشد. اگر هر نظام نشانه‌ای را دارای الگویی بدانیم می‌توانیم برای هر کدام از نظام‌های نشانه‌ای الگوی فرهنگی هم بیابیم، چرا که هیچ الگویی در هیچ نظام نشانه‌ای بدون مفهوم فرهنگی شکل نمی‌گیرد. سوسور معتقد بود که

نشانه‌ها ارزش مستقل ندارند (نجومیان، ۱۳۹۰: ۲۳۸)، بلکه ارزش آن‌ها در کنار سایر نشانه‌های موجود در نظام ایجاد می‌شود. این تعریف را می‌توان به الگوی موجود در نشانه‌شناسی فرهنگی ربط داد. نظام الگوساز مطرح شده در این رویکرد، همان نظام نشانه‌ای است که ارزش هر نشانه به نشانه دیگر گره می‌خورد. به کمک نظام الگوساز می‌توان به مفاهیم فرهنگی دست یافت و حتی مفاهیم فرهنگی تازه‌ای را پیدا کرد. به باور نگارنده اگر شعری را با این دیدگاه بررسی کنیم شاید به نکاتی دست یابیم که در خوانش‌های پیشین با رویکردهای سنتی به دست نیامده است. برای نمونه، داستان «رستم و سهراب» را نباید تنها یک تراژدی دید و فقط به چند شخصیت داستانی، فضای متنوع داستانی، حادثه یا حادثه‌هایی دست یافت. اگر با یک رویکرد تازه به تحلیل آن پردازیم، لایه‌های پنهان بسیاری بر ما آشکار می‌گردد. این جاست که پرسش مهمی در ذهن پژوهشگر پدید می‌آید و آن پرسش این است که کدام یک از الگوهای مطرح شده در نشانه‌شناسی فرهنگی برای آموزش آثار ادبی از جمله شعر کارآمدتر است.

در الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی در آموزش زبان و فرهنگ دو «سپهر نشانه‌ای»^۱ داریم: سپهر نشانه‌ای زبان آموز و سپهر نشانه‌ای زبان مقصد یا تدوینگر متن آموزشی که این دو با هم مواجه هستند (ضیاء حسینی، ۱۳۸۵: ۱۹-۱۷).

به نظر نگارنده، با تأثیر از چنین الگویی، شاید بتوان در این پژوهش دو سپهر نشانه‌ای جدید متصور شد:

(۱) سپهر نشانه‌ای شعرآموز

(۲) سپهر نشانه‌ای خود شعر یا شاعر

شعرآموز با قرار گرفتن در معرض نشانه‌ها و رمزگان‌های گوناگون فرهنگی و جذب این رمزگان‌ها و غنی‌تر شدن خزانه‌ی این رمزگان‌ها به یک سپهر نشانه‌ای تازه می‌رسد که در دل سپهر نشانه‌ای اول ایجاد شده و استقلال نسبی دارد. شاید

بتوان ادعا کرد که این سپهر نشانه‌ای جدید بسته به شرایط هر شعرآموز و دیدگاه‌های فرهنگی او می‌تواند نزدیک‌تر به فرهنگ خود شعرآموز باشد یا نه به فرهنگ خود شاعر در عصر آفرینش اثر ادبی نزدیک باشد.

حال باید پرسید شرایط شعرآموز چیست. عوامل متعددی که به عنوان متغیرهای مؤثر در یادگیری شعر نقش دارند عبارتند از سن، علاقه، استعداد، سطح تحصیلات، نگرش، انگیزش، شیوه یادگیری، شخصیت و جز آن. در آموزش شعر باید برای یکایک این عوامل راهبرد آموزشی مناسب طراحی گردد.

۵. پی‌آمد:

تحلیل نشانه‌های فرهنگی موجود در متن می‌تواند به خوانش بهینه‌ای از شعر بیانجامد. پی بردن به این نشانه‌ها ما را به تحلیلی می‌رساند که بازتابی دقیق از آن نوع است که آفریننده یک اثر آگاهانه در آن نشانه‌گذاری کرده است. آیا جایی برای چشم‌پوشی از چنین گنجینه‌ی ابزاری می‌ماند که بخواهیم با توجه به منویات درونی خود دست به تحلیل اثر بزنیم؟ فردوسی با ایجاد یک نظام الگوساز مفاهیمی آفریده است که می‌توان با تکیه بر آن به بسیاری از موضوعات فرهنگی در آن زمان پی برد، موضوعاتی که در سپهر نشانه‌ای خود شعر و یا شاعر نهفته هستند. بنابراین اگر به عنوان مثال «جنگ‌افزار واژه‌ها» را نشانه تلقی کنیم، باید به یک نظام نشانه‌ای متعلق باشند و این نظام نشانه‌ای را نظام جنگ‌افزارها نامگذاری می‌کنیم و نباید از معانی جنگ‌افزارها که ریشه‌ی فرهنگی دارند غافل ماند؛ زیرا فرآیند درک ما از جنگ‌افزارها آینه‌ای از فرآیند بیان اندیشه‌هایی از جانب فردوسی است و درک ما از مفهوم جنگ‌افزارها با اندیشه‌های رمزگذاری شده‌ی فردوسی نمی‌تواند بی‌ربط باشد. «جنگ‌افزار واژه‌ها»ی به کار رفته در شاهنامه (از جمله داستان رستم و سهراب) در کنار هم و با هم معنادار و تفسیرپذیرند. در نهایت می‌توان باور داشت که هر شاعری با انتخاب رمزگان‌های نشانه‌ای خاص خویش، نشان می‌دهد که به کدام گروه

اجتماعی نزدیک است و یا از نظر فرهنگی شبیه آن است، فردوسی نیز با به کار بردن نشانه‌های رمزگانی خاص در حوزه‌ی جنگ‌افزارها به گروه‌های اجتماعی خاصی مثل پهلوانان، گوان و جز آن نزدیک می‌گردد.

نکته‌ی دیگر تقابل و تفاوت واژگانی و اهمیت تفاوت فرهنگی آن‌ها است. خشت، نیزه و ژوپین به تنهایی ارزش جداگانه ندارند اما در کنار سایر نشانه‌ها و هنگامی که تفاوت‌هایشان بروز می‌کند ارزشمند می‌شوند. به همین دلیل است که جنگ‌افزاری مثل تیغ در کنار شمشیر و در تقابل با آن از بار معنایی ضعیف‌تری برخوردار است یا خنجر نشانه‌ی خیانت به کار گیرنده‌ی آن به حریف می‌باشد، پس فردوسی هر جنگ‌افزار را با رمزگذاری ارزش می‌نهد و شاید این رمزگذاری به کمک نشانه‌های فرهنگی دلیل تأثیرگذاری ابیات **شاهنامه** باشد.

نکته‌ی مهم دیگر توجه به پیوند عمیق طبیعت و فرهنگ است، زیرا طبیعت یکی از عوامل اساسی هر فرهنگ است و این دو به هم وابسته‌اند. نشانه‌شناسی فرهنگی با اَبژه‌های فرهنگی و معانی و ارتباط بین آن‌ها سر و کار دارد و آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. فردوسی نیز چنان چه پیشتر ذکر شد با الهام از عناصر طبیعت، از هر پدیده‌ی طبیعی یک اَبژه‌ی فرهنگی می‌سازد. جنگ‌افزارها یک دسته از عناصر طبیعی هستند؛ فردوسی عناصر طبیعی دیگری را هم در فرهنگ رزم، رمزگذاری کرده است. نشانه‌شناسی فرهنگی به عنوان رویکردی نوین قابلیت دارد با تجزیه و تحلیل کدهای نهفته در اثر به ناگفته‌هایی موثق دست یازد و تحلیل بهینه در قیاس با تحلیل‌های سنتی مبتنی بر حدس و گمان فردی تفسیرگر به دست دهد. فردوسی با ایجاد یک نظام الگوساز متشکل از جنگ‌افزارها مفاهیمی را به وجود آورده که می‌توان با تکیه بر آن‌ها به بسیاری از موضوعات فرهنگی مانند فرهنگ خاص پهلوانی در آن زمان دست یافت و تکیه بر چنین نظام نشانه‌ای درک متن را برای ما مطلوب‌تر می‌سازد. پس تعلق داشتن جنگ‌افزارها به یک نظام نشانه‌ای که در آن هر کدام از نشانه‌ها به مفهوم فرهنگی پیوند می‌خورد به ما کمک می‌کند درک بهتری از داستان رستم و سهراب داشته باشیم و پیام‌های پنهان در لایه‌های داستان را کشف کنیم. در نتیجه به کمک

نظام الگوساز می‌توان به مفاهیم فرهنگی دست یافت و حتی مفاهیم فرهنگی تازه‌ای را پیدا کرد.

نگارنده باور دارد اگر شعری را با این دیدگاه مورد تحلیل قرار دهیم شاید به نکاتی برسیم که تا کنون در خوانش‌های پیشین بر اساس رویکردهای سنتی به دست نیامده است. پس داستان رستم و سهراب را فقط نباید یک تراژدی دانست زیرا در این صورت، فقط به چند شخصیت داستانی، فضاهای متنوع داستانی، حادثه یا حادثه‌هایی دست می‌یابیم، اما اگر با رویکردی نو به تحلیل بپردازیم، بسیاری از لایه‌های پنهان برای ما روشن می‌شود. پرسشی در این جا به وجود می‌آید که کدام یک از الگوهای مطرح شده در نشانه‌شناسی فرهنگی برای آموزش آثار ادبی از جمله شعر کارآمدتر است. با توجه به وجود دو سپهر نشانه‌ای در الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی می‌توان نتیجه گرفت که دو سپهر نشانه‌ای جدید پدیدار می‌شود:

(۱) سپهر نشانه‌ای شعرآموز

(۲) سپهر نشانه‌ای خود شعر و یا شاعر

در این میان باید به شرایط شعرآموز، دیدگاه‌های فرهنگی او و متغیرهای مؤثر در یادگیری شعر (مانند سن، علاقه، استعداد و جز آن) نیز توجه داشت.



کتاب نامه

- چندلر، دانیل، ۱۳۸۷، **مبانی نشانه‌شناسی**، (ترجمه مهدی پارسا)، تهران: انتشارات سوره مهر.
- حق‌شناس، علی محمد، ۱۳۷۰، **مقالات ادبی، زبان‌شناختی**، (در حکمت چاره‌ساز فردوسی)، تهران: انتشارات نیلوفر.
- حمیدیان، سعید، ۱۳۸۷، **شاهنامه فردوسی** (به کوشش دکتر سعید حمیدیان)، تهران: نشر قطره.

- سجودی، فرزانه، ۱۳۸۷، **نشانه‌شناسی کاربردی**، تهران: نشر علم.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۵، **انواع ادبی**، تهران: انتشارات فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۹۲، **حماسه‌سرایی در ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ضیاء حسینی، سید محمد، ۱۳۸۵، **اصول و نظریه‌های آموزش زبان فارسی**، تهران: نشر سخن.
- علوی مقدم، مهیار، ۱۳۷۷، **نظریه‌های نقد ادبی معاصر**، تهران: انتشارات سمت.
- کزازی، میر جلال‌الدین، ۱۳۹۰، **رؤیا، حماسه، اسطوره**، تهران: نشر مرکز.
- محبتی، مهدی، ۱۳۸۱، **پهلوان در بن‌بست**، تهران: نشر سخن.
- مختاری، محمد، ۱۳۶۸، **حماسه در رمز و راز ملی**، تهران: نشر قطره.
- معین، بابک، ۱۳۹۰، **نشانه‌شناسی فرهنگ (ی)**، مجموعه مقالات، «بررسی پدیده‌های عدم امنیت و امنیت نشانه‌ای و عکس‌العمل در مقابل عدم امنیت نشانه‌ای در فیلم "اخراجی‌ها"»، (۱۷۴-۱۵۹)، (به کوشش امیرعلی نجومیان)، تهران: انتشارات سخن.
- میردهقان، مهین‌ناز، ۱۳۹۲، **پژوهش‌نامه‌ی آموزش زبان فارسی به غیر فارسی‌زبانان**، سال دوم، شماره -نخست، «تحلیل مجموعه کتاب‌های زبان فارسی از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی».
- نرسیسیانس، امیلیا، ۱۳۸۷، **انسان، نشانه، فرهنگ**، تهران: نشر افکار.
- یوهان سون، یورگن دینس، ۱۳۸۸، **نشانه‌شناسی چیست؟**، (ترجمه علی میرعمادی)، تهران: انتشارات ورجاوند.

زندگی و آثار غزالی مشهدی

دکتر امجد جاوید*

چکیده

غزالی مشهدی از مشاهیر دانشمندان و شاعران عارف و از پیشوایان سبک هندی سده‌ی دهم هجری است و هنگامی که معاصر خود «نوری دندانی» را هجو گفت، مشهورتر شد. در خدمت جلال الدین اکبر (۹۶۳هـ - ۱۰۱۴) نیز مقام بلند یافت. او نخستین شاعری است که در دولت گورکانی هند مرتبه‌ی ملک‌الشعرایی یافت در شب جمعه بیست و هفتم رجب ۹۸۰ ق در احمدآباد گجرات درگذشت. شماره‌ی ابیات کلیاتش را تا پنجاه هزار بیت نوشته‌اند. برخی از این فراتر رفته و شمار ابیاتش را تا نودهزار و یکصد هزار هم گفته‌اند.

کلیدواژه‌ها : سبک هندی، غزالی مشهدی .

زندگی‌نامه غزالی مشهدی

نامش علی‌رضا و غزالی تخلص می‌کرد، (اخلاص ، ۱۹۷۳ ، ۱۸۰؛ سندیلوی، ۱۹۹۴، ۱۹۲). از مشاهیر شعرای عرفان پیشه و دانشمند و از پیشوایان سبک هندی قرن دهم هجری است. (آذر، ۴۷۱، حاشیه ۱) که به زیور فضل و کمال آراسته بوده و در

* - گروه فارسی دانشکده دولتی علوم، خیابان وحدت، لاهور

نظم و نثر دستی به سزا داشته است. اسم پدرش عبدالله بود. ولادت غزالی به سال نهصد و سی و شش ، ۹۳۶ هـ در مشهد اتفاق افتاد. (۱) و همان جا به تحصیل ادب پرداخت، و دیری نگذشت او از آغاز جوانی به شاعری شهرتی یافت. (آذر ، ۴۷۱ ، حاشیه ۱.) و چون یکی از معاصرین خویش بنام «نوری دندانی» را هجو گفت، (۲) مشهورتر شد. غزالی در جوانی به قزوین رفت و چندی در اردوی شاه تهماسب اول صفوی (۹۳۰ هـ - ۹۸۴) به سر بُرد . در ۹۵۸ هـ که خواجه امیر بیگ کججی (۹۸۳ هـ) وزیر خراسان در شیراز به تهمت تسخیر کواکب مغضوب شد و او را در صندوقی کرده، دست هایش را از سوراخ صندوق بیرون آورده بند زدند تا نتواند با انگشتان خود سحر کند، شاه تهماسب غزالی را به شیراز فرستاد تا اشعاری در هجو و نکوهش وی بگوید. غزالی نیز بدان شهر رفت و هجویه‌ای در وصف او سرود. (گلچین ۱۳۶۹، ۹۳۳؛ سعید نفیسی، ۱۳۴۴، ۴۱۴.)

آصف ایام ، منظور سلاطین آنکه بود	چون نظام الملک در فلک وزارت بی بدل
بس کزو اعمال ناشایسته آمد در وجود	رفته رفته قبر او صندوق شد پیش از اجل
عاقبت حب سلاطین خورد و در صندوق آید	آری آری گفته اند: القبر صندوق العمل

(همان ، ۹۳۴)

در همین سفر شعرای شیراز که در دکان میر محمود طرحی شیرازی گرد می آمدند، غزلی طرح کردند و چون غزالی به سبب درد در دندان سرودن غزل طرحی تأخیر کرد، عالمی شیرازی (۹۷۵ هـ) در هجو وی چنین سرود:

غزالی آن غزل پرداز کاندنر شاعری خود را	چنان داند که شاگردند خاقانی و سلمانش
به شیراز آمد و ناگاه شعری درمیان اُفتاد	برای امتحان تکلیف چون کردند یاراناش
پهانه درد دندان کرد و درمانش بود کندن	اگر خواهی که گوید شعر ، باید کند دندانش

(همان ، همانجا)

آذر بیگدلی به خطا این قطعه را به بیکسی شوستری شیرازی نسبت داده است. (انوشه حسن، ۱۳۷۵، ۱۸۶۵) پس از آن به تهمت بد مذهبی گرفتار شد و چون در پی آزارش بودند، به هندوستان گریخت. (سعید نفیسی ، ۱۳۴۴ ، ۴۱۴) نخست در

دکن اقامت گزید، و در آنجا نیز اختر مرادش چنانکه باید درخشندگی نیافت. تا آنکه حاکم جونپور به نام علی قلی خان پسر حیدر سلطان ازبک شیبانی، مشهور به خان زمان، که از اکابر اعیان اکبری و صوبه دار جونپور بود. قدر او بدانست و مردی را با چند سر اسب و هزار روپیه خرج راه با قطعه‌ای که خود به مناسبت این دعوت سروده بود، به وی فرستاد و مصاحبتش را آرزو نمود. اینست آن قطعه

ای غزالی بحق شاه نجف که سوی بندگان بیچون آی
چونکه بیقدر گشته‌ای آنجا سر خود گیر و زود بیرون آی (۳)

غزالی دعوت خان را پذیرفت و چند سال در ملازمتش به سر برد و از منظومه‌های خود «نقش بدیع» را که در ایران بنام شاه تهماسب (مدرس، ۱۳۲۶، ۲۳۶) آغاز کرده بود، در هزار بیت بنام خان زمان پایان داد، و نوشته‌اند که در برابر هر بیت یک سکه طلاء صلّه یافت. (آذر، ۴۷۱، حاشیه ۱؛ گوپاموی، ۱۳۳۶، ۵۱۰؛ مدرس، ۱۳۲۶، ۲۳۶)

در ایامی که غزالی با خان زمان به سر می برد، قاسم کاهی میانکالی کابلی (م ۹۸۸هـ) سفری به جونپور کرد و خان زمان از وی پرسید که آیا راستست که درمیانه شما و غزالی شکر آبی هست؟ و او فی البدیّه گفت:

گاهی چو غزالی شه ملک سخنم ز آنروی ستایند به هر انجمنم
گویند که جامی و علیشیر که بود جامیست غزالی و علیشر منم
(گلچین، ۱۳۶۹، ۹۳۵)

و غزالی در جواب سرود:

گاهی به جهان نکته سرایی چو تو نیست کس را به سخن حسن ادایی چو تو نیست
کردی به سخن ربوده خویش مرا کاهی چو من و کاهربایی چو تو نیست
(همان، همانجا)

علی قلی خان و برادرش محمد سعید خان پسران حیدر سلطان ازبک شیبانی و از مادری اصفهانی بودند، فارسی نیک می دانستند و هر دو شعر می‌سرودند و به شاعران پارسی گوی ارادت می‌ورزیدند. جانفشانی‌ها و رشادتشان در رکاب

همایون پادشاه سبب ترقی آن دو گردید و در خدمت جلال الدین اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴هـ) نیز مقام بلند یافتند. علی قلی خان خطاب «خان زمان» یافت و محمد سعید خطاب «بهادر خان». صوبه داری جونپور به عهده خان زمان بود ولی با همه این سوابق مودت، هر دو برادر به جلال الدین اکبر خروج کردند و کارشان در ۹۷۴هـ به جنگ کشید، و هر دو منکوب و مقتول شدند. (گوپاموی، ۱۳۳۶، ۵۱۰؛ آذر، ۴۷۱) شماری از ملازمان خان زمان، از جمله غزالی را به اسیری نزد اکبر بردند، اما پادشاه به سبب آن که غزالی در ۹۶۶هـ دیوان «آثار الشباب» خود را به نام او مصدر ساخته و به خط خوش نوشته و به کتابخانه شاهی تقدیم داشته بود، او را بخشید. از آن پس غزالی به شعرای دربار اکبر پیوست و پس از چندی به مقام «ملک الشعراء» منصوب گردید. (خوافی، ۱۹۵۷، ۴۱۱؛ گوپاموی، ۱۳۳۶، ۵۱۱؛ سامی، ۱۳۱۶، ۲۳۷۸؛ اخلاص، ۱۹۷۳، ۱۸۱؛ لچهمی نراین، ۱۹۵؛ آذر، ۴۷۱) و شش سال آخر عمر را در دربار آن پادشاه مقتدر ادب دوست با سربلندی به سر برد. او نخستین شاعریست که در دولت گورکانی هند مرتبه ملک الشعراء (گلچین، ۱۳۶۹، ۹۳۶، نقل کرده از منتخب التواریخ، ۱۷۲.۱۷۶/۳) یافت و با شاعران بلند پایه دربار اکبری معاشر و مجالس بود. بالخصوص با شیخ فیضی دکنی صحبت همی داشت. (مدرس، ۱۳۲۶، ۲۳۵؛ آذر، ۴۷۱) غزالی در سفر نخست جلال الدین اکبر به گجرات (۹۸۰هـ) (۴) در شب جمعه بیست و هفتم رجب در احمد آباد گجرات درگذشت و به فرمان جلال الدین اکبر در «سرگنج» احمد آباد گجرات (آذر، ۴۷۱؛ گوپاموی، ۱۳۳۶، ۵۱۱) که آرام گاه مشایخ بزرگ و پادشاهان نام دار است. به خاک سپرده شد. در تاریخ مرگ غزالی قاسم ارسلان از زبان قاسم کاهی این گفت:

بود گنجی غزالی از معنی مدفنش خاک پاک سر گنج است
 بعد یک سال، سال تاریخش "احمد آباد و خاک سر گنج است"
 فیضی در تاریخ مرگ غزالی قطعه زیر را سرود که در آن عبارت «سنه نهصد و هشتاد» بحساب ابجدی نیز ۹۸۰ است.

قدوه نظم غزالی که سخن همه از طبع خداداد نوشت
 نامه زندگی او ناگاه آسمان با ورق باد نوشت

عقل تاریخ وفاتش بدو طور "سنه نهصد وهشتاد" نوشت

(صفا، ۱۳۷۳، ت، ۷۰۳)

نگاهی به آثار غزالی مشهدی

غزالی شاعری بود توانا، فصیح، پرکار و با حال. قصیده های غزالی او که در مدح شاه تهماسب، خان زمان، جلال الدین محمد اکبر و بعضی دیگر از بزرگان عهد سروده شد، همراهست با هنر نمایی‌هایی که قصیده گویان سده هشتم و نیمه اول سده نهم بسیار به آنها دل بسته بودند، و به همین سبب است که در آنها بالتزام ردیف‌های گوناگون و گاه دشوار باز می‌خوریم و تجدید مطلع‌های متعدد در آنها می‌بینیم که گاه به هفت و هشت بار در یک قصیده می‌رسد. مثلاً در قصیده طولانی به مطلع ذیل:

باز دست فتح شاهنشاه گردون اقتدار کوس دولت زد بر اوج قبه نیلی حصار

(صفا، ۱۳۷۳، ت، ۷۰۳، حاشیه)

بعد از مطلع اول هفت بار دیگر تجدید مطلع شده است و تمام قصیده هشت مطلع دارد و چنین کاری را با قافیه های دیگر چند بار در قصیده هایش تکرار کرده است. در همه این چکامه‌ها توانایی شاعر در سخنوری هویداست، هم توانایی طبیعی و قریحی و هم نیرویی که از راه کسب ادب و دانش برایش حاصل شده بود، و در سراسر آنها سخنش استوار و جزیل و در همان حال روان و صریحست و او چنانکه در مقدمه منثور دیوان خود گفته با آوردن واژه‌ها و ترکیب‌های دشوار مخالف و معتقدست که با «اغلاق در لفظ» آوردن معنی مشکل می‌شود:

صورت حجاب چهره معنیست کاشکی یکبارگی خراب شود هرچه صورتست

(صفا، ۱۳۷۳، ت، ۷۰۴)

می‌گوید «و هر کس معنی بیشتر داشت رعایت تکلف اصلاح و آرایش لفظ کمتر کرده و هر کس معنی کمتر داشته برگرد تکلفات صورت گردیده...» این استحکام و انسجام همراه با روانی کلام و صراحت معنی از ویژگی‌های سخن

غزالی و همهٔ اقسام شعر اوست با این تبصره که قصیده‌ها و ترکیب‌ها و ترجیع هایش جزالت و فخامت را که لازمهٔ این دسته از انواع شعرست به خاطر عذوبت و روانی از دست نداده ، در حال که در غزل‌هایش با لطافتی که خواننده از غزل توقع دارد همراه شده است. وی در این نوع از شعر پا برجای پای «فغانی» گذاشته و همان سادگی و روانی ، سوز و حال ، و فصاحت او را تکرار کرده است. بیت‌های منتخب بسیار بلند و زیبا درین غزل‌ها فراوان و تعبیرها و ترکیب‌های استعاری دلنشین در آنها زیادست و نکته‌یی که دربارهٔ آنها قابل ذکرست آمیخته بودن غالب آنهاست با اندیشه‌های عرفانی که بنا بر عادت غزل سرایان عارف پیشه به طریق رمز و کنایه بیان می‌شود:

پیش آن عاشق که او را با فراغت کارنیست	محنت هجران کم از خوشحالی دیدارنیست
کام خود دیگر نمی‌خواهیم از دور فلک	کآنچه در کارست رندان را، درین پرگارنیست
کار ما دوریست از کار جهان در عاشقی	هر که از کار جهان دورست، دور از کارنیست
محتسب تا چند گیرد نکته برمستان عشق؟	ما اگر مستیم، او هم آنقدر هشیار نیست
مردم رندیم و کار ما غزالی عاشقیست	هر که او رندست وعاشق ، منکر این کارنیست

(کلچین ، ۱۳۶۹، ۹۴۲)

غزالی در سخن‌گویی و سخن‌شعر صاحب قدرت بود، و از مذاق اهل توحید آگاه و از اشعار متقدمین و متاخرین آن قدر یاد داشت که شرح آن نتوان داد. (اخلاص، ۱۹۷۳، ۱۸۰) با فیضی دکنی صحبت و با روغنی استرآبادی (۹۸۰هـ) روزی در مجلس محمد صادق نامی این بیت از خواجه میر جان سیاقی ، بخشی بیرم خان سپه سالار را.

سینهٔ تنگم که جا دارد غم جانان درو	جای آن دارد که از شادی ننگجد جان درو
------------------------------------	--------------------------------------

(انوشه حسن ، ۱۳۷۵، ۱۸۶۶)

خواندند و گفتند که کسی مطلعی در پاسخ آن نگفته است. ملا قاطعی پاسخ داد که ملا غزالی مشهدی این مطلع گفته که در رتبه و معنی به از آن است.

چرخ فانوس خیال وعالم حیران درو مردمان چون صورت فانوس سرگردان درو

(همانجا)

ابوالفضل در «آئین اکبری» درباره او می گوید . «به بلند فهمی و شیوا زبانی طراز یکتایی داشت و از دلایز گفتار صوفی بهره مند». عبدالقادر بدایونی ، صاحب منتخب التواریخ چندان به شعر او اعتقاد ندارد و می گوید.

«اگرچه سخن او رتبه عالی چندان ندارد، اما در کمیت و کیفیت اشعار، او زیاده از همه اقران است، به زبان تصوف مناسبت تمام دارد.» (همانجا)

غزالی شاعر شیرین زبان و بلند پرواز و در حقایق فن تصوف ماهر بود، مثنوی- های غزالی همه خاصه «نقش بدیع» در زمره بهترین اثرهاست که از دوران صفوی داریم و نحوه بیانش در آنها همان ویژگیهای عمومی شعر وی را به همراه دارد. روان و پخته و منتخب و صریحست و مضمون یابی های استادانه یی که در آنها می بینیم، ما را بیاد هنر نمایی های ساحرانه نظامی می افکند. او درین راه بیشتر به **مخزن الاسرار** آن استاد بزرگ نظر داشته و چنانکه خواهیم دید چندبار به جواب گویی آن برخاسته است. ابیات جسته جسته از مثنوی «نقش بدیع» در زیراست.

از پس این پرده سیماب گون	آنچه نبایست نیامد برون
هر سر موی که درین رشته است	از سر یک رشته جدا گشته است
تا نشوی خوار ، مشو خود پرست	هست به صد خوبی ما هر که هست
پای عزیزان ز سر ما بهست	عیب کسان از هنر ما بهست
بی هنری ، ز آن شده ای عیبجوی	بی هنر البته بود عیبجوی

(گلچین ، ۱۳۶۹ ، ۹۴۶)

نالۀ بی درد نباشد پسند	چند دل و دل؟ چو نیی دردمند
سبحة شماران ثریا غسل	مهره گل را نشمارند دل
دل که ز عشق آتش سودا دروست	قطره خونبست که دریا دروست
به که نه مشعوف بدین دل شوی	کش ببرد گربه چو غافل شوی
نیست دل آن دل که درو داغ نیست	لاله بی داغ درین باغ نیست

تیز نگه کردن خوبان بلاست	دل نه به هر چشم سیه مبتلاست
یا قدم دل بکش از رستخیز	یا منگر سوی بتان تیز تیز
سهل مبین در مژه های دراز	ایکه به نظاره کنی دیده باز
خون دل از دیده تراوش کند	آن مژه در سینه چو کاوش کند
بلبل دلسوخته را آتشت	چهره گل گرچه ترا دلکشست

(همان، ۹۴۷)

سبک شناسی شعر غزالی مشهدی

با این تفصیل‌ها باید گفت که غزالی بر رویهم شاعریست که در تمام سده دهم کمتر نظیر یافته است تا چه رسد به سده‌های یازدهم و دوازدهم، و از کسانیست که گویندگان بزرگ عهد پیش از خود را در همه قسم از اشعار زنده و مرتبه بلند شان را در سخنوری تجدید کرده است. از مقدمه‌هایی که بر اجزاء مختلف کلیات خود نوشته و از دیگر اثرهای منثورش توانایی وی در نثر، مرسل و مصنوع آن، نیز هویداست.

شماره ابیات کلیاتش را تا پنجاه هزار بیت نوشته اند و محمد امین رازی مجموع آنها را از غزل و قصیده و مثنوی هفتاد هزار بر شمرده و بعضی دیگر مانند شاهنواز خان میر عبدالرزاق خوافی در بهارستان سخن همین معنی را تکرار کرده و برخی نیز ازین حد فراتر رفته و عدد بیت‌های او را تا نود و یکصد هزار هم گفته‌اند. (۵)

کلیات او مشتمل است :

۱. غزلهایی است که به استقبال از بیست غزل حسن دهلوی سروده است با مقدمه ای کوتاه.

۲. گنج اکبری درستایش جلال الدین اکبر که مجموعه ای از چند قصیده ، یک مثنوی و چند قطعه است.

۳. آثار الشباب که دیوان او است با مقدمه ای از غزالی آغاز می شود باین بیت:

ای عقل بخوان خطبه حمدی و ثنایی بر ذات خدایی که جز او نیست خدایی

(صفا، ت ۱۳۷۳، ۷۰۵)

از مقدمه این بخش دریافته می شود که شاعر آن را به سال ۹۶۶هـ که سی سال تمام از عمرش می گذشت، به نظم الفبایی آخر ابیات در آورد و به جلال الدین اکبر تقدیم داشت و آن چند سال پیش از تاریخی بود که خان زمان کشته و غزالی نهایتاً به دربار اکبر منتقل شود. این دیوان مشتمل است بر مقدمه با قصاید، ترکیب بند، ترجیع بند، غزل به نظم الفبایی، مثنوی، قطعات، رباعیات. نمونه رباعی اوست:

در عشق نه جاه و نه حسب می باید نه علم و نه فضل و نه نسب می باید
این واقعه را کسی عجب می باید معشوق غیور است، ادب می باید

(آذر، ۴۷۳)

۴. اسرار مکتوم مثنویست (۶) درباره عشق عرفانی.

۵. «سنت الشعراء» که مجموعه ای است از قصاید به نظم الفبایی با مقدمه‌ای به نثر بیشتر قصیده های این مجموعه در ستایش شاه تهماسب، برخی در مدح خان زمان و اندکی در ستایش منعم خان و برخی امیران دیگر هندست و بدین بیت شروع می شود:

ما به حریمان گذاشتیم جهان را دور فگندیم نیم‌خورد سگان را

(صفا، ت ۱۳۷۳، ۷۰۶)

۶. «نقش بدیع» مثنویست در حکمت و عرفان به پیروی از **مخزن الاسرار** نظامی با مقدمه یی کوتاه به نثر و آغاز می شود به :

بسم الله الرحمن الرحيم نقش بدیع است ز کلک قدیم

(صفا، ت ۱۳۷۳، ۷۰۶)

۷. یکی مثنوی در ذم یکی از عالمان دین که فتوا به بد مذهبی غزالی داده بود.

۸. مثنوی در ذم قلیچ خان، متخلص به الفتی از امیران دوره جلال الدین اکبر.

۹. «آیینة خیال» که مجموعه ای کوچک از غزل ها، قطعه‌ها، رباعی ها به نظم الفبایی آخر بیت ها است با مقدمه ای به نثر.

علاوه بر این‌ها در «هفت آسمان» اثر مولوی احمد علی «منظومهٔ مثنوی دیگر از غزالی ذکر شده». (صفا، ۱۳۷۳، ت، ۷۰۶) اول مرآت الصفات که بنام اکبر شاه سروده شده و دوم قدرت آثار که اسپرنگر از آن در فهرست کتابخانهٔ اوده یاد کرده و هر دو به پیروی از مخزن الاسرار فراهم آمده است. «از منشوراتش اسرار مکتوم و رشحات حیات و مرآت کاینات امروز متداول است» (امین رازی، ۲۱۲/۲) مثنویهای دیگر هم به اقتضاء از اجراء خمسۀ نظامی داشت.

یادداشت‌ها

۱. صفا، ت، ۷۰۱، انوشه حسن، ۱۸۶۵، (درباب تولدش شاعر دوگونه سخن رانده است. در جایی گوید:

دربین مدینه پس از هجرت رسول امین
به شهر بند حدوث آمدم ز ملک قدم
گذشته نه صد و سی سال از شهر و سنین
بدین حسیض حوادث ز اوج علیین

(انوشه حسن، ۱۸۶۵)

و نیز در مقدمۀ دیوانش “آثار الشباب” آورده که این دیوان در ۹۶۶هـ به سی سالگی به انجام رسید.“ بدین حساب سال تولدش ۹۳۶هـ می شود. (صفا، ت، ۷۰۱؛ انوشه، ۱۸۶۵)

۲. نوری دندانی نبیرهٔ ملا حسن شاهرودی شاعر قرن نهم است، وی بسیار بدهیات بوده و در هزل و هجو زبان طرفه ای داشت، هجوی که میانهٔ غزالی و او رد و بدل شد میر علاء الدولهٔ کامی قزوینی قابل ذکر ندانسته. و امین رازی گوید.“ از غایت طرفگی انصاف را به کار برده هجو خود نموده.“

بزرگوار خدایا بسی پریشانم
یقین شدم چو در آئینه روی خود دیدم
مرا نه صورت حیوان نه سیرت انسان
وصیتی است که بعد از وفات من یاران
دو کفش من چو دو کشتی بود ولی سی سال
سخن چگونه کنم پیش خلق، کاین دولبم
که وضع صورت خود را نکو نمی دانم
که کس به بنده و بنده به کس نمی دانم
چه مظهرم که نه انسانم و نه حیوانم
کنند لوح مزارم ز هر دو دندانم
بود زیاده که کشتی به خشک می رانم
به یکدیگر نرسد گر به لب رسد جانم

(گلچین ، صفحه ۹۳۳، حاشیه ۱؛ نقل کرده از مجمع الشعراء جهانگیر شاهی، ۱۲۲- وهفت اقلیم ،

۱۶۰/۱۶۱/۲)

۳. گویاموی ، ۵۱۰؛ آذر ، ۴۷۱. واین که سر خود گرفتن یعنی به میل و به اراده خودکاری کردن و بجایی رفتن. اما این تعبیر در خطاب به غزالی متضمن معنی دیگریست. سر واژه غزالی حرف (غ) است که به حساب ابجدی هزار است و آن اشاره

است بهزار روپیه یی که خان زمان برای شاعر فرستاده بود. (صفا، ت، ۷۰۲، حاشیه، ۱)

۴. صفا، ت، ۷۰۳؛ بنا بر نقل بدایونی در منتخب التواریخ، آذر، ۴۷۱؛ علی قلی خان، ۴۶۴؛ نفیسی ، ۴۱۵؛ دهخدا ، ۲۰۵؛ واین که اسماعیل پاشا در هدیه العارفین سال مرگش ۹۸۸ ضبط کرده اند و غلط است (صفا، ت، ۷۰۳) ، و در ”ریاض العارفین“ آمده است ”وفات شاعر غزالی ، به سال نهصد و پنجاه و هفتم هجرت در آگره به وقوع یافته“، صفحه ۱۸۶.

۵. صفا، ت ، ۷۰۵. مزید این که تعداد ابیات غزالی، هدایت در ، ر ، ۱۸۶ و دهخدا، ۲۰۵ و معین، ۱۲۵۲؛ و مدرس ، ۲۳۶؛ هفتاد هزار واله داغستانی ، ر ، ۴۶۴؛ هفتاد هزار بیست نوشته اند. آذر ، در آتشکده، ۴۷۲؛ از هفت اقلیم و شمع انجمن نود هزار نقل کرده است. و نفیسی ، ۴۱۵؛ تعداد ابیات غزالی صد هزار نوشته است.

۶. صفا، ت، ۷۰۶؛ مزید این که تذکره های ”هفت اقلیم“ و ”عرفات العاشقین“ آن را آثار منشور وی بر شمرده اند.

کتاب نامه

- آذر ، لطف علی بیگ، (تالیف در حدود ۱۱۹۲هـ) **'آتشکده'**، باتصحیح وتحشیه حسن سادات ناصری ، تهران.
- همو ، (۱۲۷۷هـ)، **'آتشکده'**، بمبئی.
- همو (۱۳۵۴هـ)، **'آتشکده'**، بمبئی.
- اخلاص، کشن چند، (۱۹۷۳م) **همیشه بهار**، کراچی.
- رازی ، امین احمد ، (تالیف ۱۰۰۲، ۱۹۳۹)، **هفت اقلیم**، جلد اول ، کلکته.
- انوشه حسن، (۱۳۷۵)، **دانشنامه ادب فارسی آسیای مرکزی**، موسسه فرهنگی وانتشاراتی دانشنامه، ۱۳۷۵، تهران.
- انوشه ، حسن، (۱۳۸۴ش.۲۰۰۵م) **دانشنامه زبان وادب فارسی درشبه قاره**، جلد اول، تهران.
- بدایونی ، عبدالقادر، (۱۸۶۵م.۱۸۶۹م)، **منتخب التواریخ**، در سه جلد ، کلکته.
- خوافی، عبدالرزاق، ۱۹۵۷م ، **بهارستان سخن**، کتابخانه نسخه های دستنویس، مدراس.
- دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه**، مؤسسه لغت نامه دهخدا، تهران.
- سامی ، شمس الدین، (۱۳۰۶.۱۳۱۶هـ)، **قاموس الاعلام**، جلد ۱ تا ۶، استانبول.
- سندیلوی، شیخ احمد علی خان هاشمی، ۱۹۹۴م، **تذکره مخزن الغرایب**، به کوشش محمد باقر ، ج۵، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.
- صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۳ش)، **'تاریخ ادبیات در ایران** ، ۵جلد ، انتشارات فردوس، تهران.
- گلچین معانی، احمد، (۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰م)، **کاروان هند**، (جلد اول و دوم)، مشهد.
- گوپاموی، قدرت الله، (تالیف در ۱۲۵۶)، (۱۳۳۶ش، ۱۹۵۷م) ، **نتایج الافکار**، ناشر اردشیر بن شاهی، چاپ خانه سلطانی، بمبئی.
- مدرس، محمد علی تبریزی خیابانی، (۱۳۳۳.۱۳۲۶ش)، **ریحانة الادب**، چاپ اول، تهران.
- معین ، محمد، ۱۳۷۵، **خورشیدی**، **فرهنگ معین** ، انتشارات امیر کبیر ، تهران.
- نفیسی ، سعید، (۱۳۴۴هـ) ، **تاریخ نظم و نثر در ایران**، انتشارات فروغی، (دوجلد) ، تهران

- واله، علی قلی داغستانی، ۲۰۰۱م، ریاض الشعراء، مقدمه تصحیح و ترتیب، شریف حسین قاسمی، کتابخانه رضا، رامپور، اترپردیش هند.

بازخوانی مناسبات سیاسی شاه تهماسب اول صفوی با سه پادشاه گورکانی هند

دکتر رضا دشتی *

چکیده

پا گرفتن تقریباً همزمان شاهنشاهی صفوی در ایران و پادشاهان گورکانی در هند و حوادث و وقایعی که باعث تعامل پایه‌گذاران این دو امپراتوری گردید، به پیدایش پیوندی استوار و دوستانه میان پادشاهان صفوی و گورکانی انجامید. گرچه این روابط گاه‌گاهی - و بیش‌تر بر سر قندهار - دچار فراز و فرودهایی می‌شد، روی هم رفته، خلل کلی در مناسبات سیاسی این دو دولت برای مدت طولانی پدید نیامده است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، مناسبات سیاسی ایران و هند در دوره طولانی پادشاهی تهماسب اول صفوی در ایران با سه پادشاه گورکانی هند - بابر، همایون و اکبر شاه را بازخوانی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مناسبات سیاسی، شاه تهماسب صفوی، گورکانیان هند، بابرین.

پیش‌گفتار

آغاز مناسبات سیاسی خاندان صفوی و گورکانیان هند را منابع با روایاتی ساختگی تا روزگار امیر تیمور گورکانی و خواجه علی سیاه‌پوش صفوی رسانده و گفته‌اند: زمانی که امیر تیمور برای تصرف خراسان از رود جیحون می‌گذشت، تازیانه اش در آب افتاد و تیمور آن را به فال بد گرفت و خیال بازگشت داشت که ناگهان عارفی روحانی به نام خواجه علی در پیش او ظاهر شد و دست در آب فرو برد و تازیانه را بیرون آورد و به امیر تیمور داد. تیمور از این رویداد شگفت زده شد و خواجه علی دیدار بعدی را در دزفول پیش بینی کرد. هنگامی که امیر تیمور به دزفول رفت، خواجه علی بار دیگر بر او ظاهر شد و سه پاره آجر به تیمور زد. تیمور پاره آجر دیگری طلب کرد و خواجه علی پاسخ داد که سه چهارم دنیا را به تیمور داده و او نباید بیشتر طمع کند!؟ بار سوم امیر تیمور، خواجه علی را در اردبیل ملاقات کرد و به خواهش او اسرای رومی (عثمانی) آزاد شدند و در اردبیل اسکان داده شدند (پیرزاده، ۱۳۴۴ق، صص ۴۸-۴۵).

بدیهی و آشکار است که چنین روایاتی با واقعیت تاریخی بسیار فاصله دارد (درباره نقد این ملاقات‌ها ببینید: غفاری فرد، ۱۳۸۷، صص ۱۰-۱ و غفاری فرد، ۱۳۸۶، صص ۸۴-۷۵) آنچه که به این روایات مجعول تا حدی اعتبار بخشیده است متوسل شدن هر دو سلسله گورکانیان هند و صفویان ایران به این روایات در مواقع مقتضی و صرفاً برای بهره برداری سیاسی از این روایات بوده است (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، صص ۲۸۵-۲۷۸).

اما در خصوص مناسبات سیاسی واقعی و نه جعلی این دو سلسله باید گفت که «ظهیرالدین بابر» بنیانگذار سلسله گورکانی هند که پسر عمر شیخ بن سلطان ابو سعید تیموری است پس از آنکه بر سر سمرقند چندین بار با ازبکان جنگید و در نهایت شکست خورد و ازبکان نهایتاً سمرقند را اشغال کردند (Mahagan, 1985, p. 11) و بابر که به حصار شادمان گریخته و در آنجا به محاصره ازبکان در آمده بود به پیشنهاد شیبک خان خواهرش خانزاد خانم را به شیبک خان داد و از محاصره خلاصی یافت و پس از آن بابر به کابل رفت و پس از آنکه شاه اسماعیل در جنگ مرو در سال ۹۱۶ ق بر ازبکان پیروز شد خواهر بابر را با احترام به نزد برادرش فرستاد و بابر ضمن سپاسگذاری از شاه اسماعیل برای باز پس گیری سمرقند

استمداد کرد و این درخواست آغاز شکل گیری مناسبات حسنه سیاسی بین بنیانگذار سلسله بعدی گورکانیان هند و سلسله صفوی گردید (see Yusuf-Jamali, 1998, p.220).

به دنبال درخواست بابر، شاه اسماعیل نیرویی به کمک بابر فرستاد و او توانست بار دیگر به سمرقند دست یابد (خواندمیر، ۱۳۸۰، صص ۲۷۶-۲۲۷، جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، صص ۲۲۳ و وقایع شرف الدین، ۱۳۵۹، صص ۱۱۵-۱۱۴) اما پس از شکست از ازبکان در نبرد نخجروان (غفاری فرد، ۱۳۷۶، صص ۱۴۶-۱۳۹)، بابر به کابل گریخت و چون از فتح ماوراءالنهر ناامید شده بود، درصدد فتح ممالک هند برآمد و در سال ۹۳۲ ق یعنی دو سال پس از مرگ شاه اسماعیل صفوی و در زمان سلطنت شاه تهماسب، در جنگ پانی پت (واقع در پنجاب شرقی) سلطان ابراهیم را شکست داد و سلسله گورکانیان هند را تأسیس کرد و در سال ۹۳۷ ق درگذشت (مبارک، ۱۳۷۲، صص ۱۸۴). شاه تهماسب در دوره طولانی سلطنتش با سه تن از امپراتوران گورکانی هند یعنی بابر، همایون و اکبر شاه هم عصر بوده و مناسبات سیاسی داشته است. آنچه به عنوان سوال تحقیق ذهن را مشغول می کند این است که، شاه تهماسب صفوی که به گواهی تاریخ شیعه ای متعصب بوده است، چگونه با امپراتوران سنی مذهب گورکانی هند تعامل داشته است؟ مهمترین مسائل و دل مشغولی طرفین در این مناسبات چه بوده است؟ و در نهایت چه عوامل و ضرورت هایی باعث نزدیکی و تعامل پادشاه شیعی مذهب و متعصب ایرانی با امپراتوران سنی مذهب هندی می شود؟

در این مقاله سعی خواهد شد تا با بازخوانی مجدد مناسبات شاه تهماسب صفوی با هر یک از سه تن از امپراتوران گورکانی هند یعنی بابر، همایون و اکبر شاه گورکانی که هم عصرش بودند، پاسخ مناسبی برای این تعاملات ارائه گردد.

مناسبات شاه تهماسب با بابر گورکانی

شاه اسماعیل پایه گذار شاهنشاهی صفوی که همواره حامی و دوست بابر گورکانی بود و آغاز مناسبات سیاسی حسنه ایران و گورکانیان هند به دوره او برمی گردد، سال ۹۳۰ ق درگذشت و پسرش ده سال اش تهماسب پادشاه شد. مدتی پس از جلوس تهماسب به تخت سلطنت بابر که اکنون امپراتور هندوستان

شده بود به پاس حقوق دیرین، سفیری به نام خواجگی اسد را برای تبریک جلوس شاه تهماسب به ایران فرستاد. سفیر بابر در اواخر صفر ۹۳۳ ق / دسامبر ۱۵۲۶م همراه سلیمان آقا ترکمن نماینده شاه تهماسب، با هدایای وی از جمله دو کنیز گرجی - که در ردیف زنان حرم درآمدند - بازگشت. بابر بازگشت وی را این گونه شرح می‌دهد: «در اواخر ماه صفر خواجگی اسد که به عراق پیش تهماسب صفوی به ایلچی گری رفته بود، با سلیمان نام ترکمانی آمده سوغاتها آورده از جمله آن دو دختر چرکسی بود.» (بابر نامه، ۲۰۲، ۱۸۸۷).

دو سال پس از پادشاهی تهماسب، بابر به یادبود فتح دهلی و آگره، تحف و هدایای گرانبهایی برای طرفداران خود به ایران فرستاد چرا که بابر هنوز به یاد سمرقند و بخارا و خراسان بود و دوست داشت که با دولت صفوی روابط نزدیک خود را حفظ کند و به همین جهت همواره مراقب اخبار ایران بود چنان که از خبر حمله شاه تهماسب به ازبکان در صفر سال ۹۳۵ ق / ۱۵۲۸م شاد شد و سه هفته بعد از پیروزی بزرگ شاه تهماسب در نبرد جام آگاه گردید. شاه تهماسب شرح فتوحات خویش را با پیکی به نام حسین چلبی به دربار بابر فرستاد اما این فرستاده دیر به هندوستان رسید و زودتر از او دو برادر که گویا عنوان سفارت هم داشتند به هندوستان رسیدند و ۶ جمادی‌الثانی ۹۳۵ ق / ۱۸ دسامبر ۱۵۲۸م در جشن بزرگ بابر شرکت کردند و چلبی هم در ۱۵ جمادی‌الاول ۹۳۶ ق / ۲۵ ژوئن ۱۵۲۹م به خدمت بابر رسید. بابر دو هفته بعد از ورود او نامه ای به شاه تهماسب نوشت و عذر تأخیر حسن چلبی را نیز پذیرفت. در دو سال آخر عمر بابر ظاهراً سفیر دیگری بین ایران و هند آمد و شد نکرده است چرا که در بابر نامه هم اشاره ای بدین امر نشده است و کلیه منابع دیگر آن عصر هم در این مورد ساکتند (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، صص ۴۸-۴۷ و نوایی، ۱۳۸۷، ص ۴۴).

در مورد اهمیت روابط و مناسبات حسنه سیاسی در این دوره از طرف بابر گورکانی باید گفت که بابر طی نامه و دستوری که به فرزندش کامران میرزا که از طرف پدر حاکم کابل و قندهار بود می‌نویسد که در روابط و مراودات سیاسی با شاه تهماسب بیشترین دقت را به عمل آورد. هرچند که علت صدور این حکم و دستور کاملاً روشن نیست اما ظاهراً آنچه که بابر را وادار به صدور این حکم کرد

بروز شکی در ذهن وی نسبت به عقیده کامران میرزا نسبت به شیعیان بود چرا که کامران میرزا تا مدتها بعد هم نسبت به داشتن اعتقادات افراطی معروف بود و شاید که دستور و اندرز بابر به کامران میرزا از نظر فرقه گرایی مذهبی حائز اهمیت نبوده و وی قصد داشته کامران میرزا را وادارد تا در حفظ روابط حسنه با همسایه نیرومند خود دقت کافی به عمل آورد (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، ص ۴۶).

مناسبات شاه تهماسب با همایون شاه

مناسبات سیاسی ایران و هند در این دوره در دو بخش قابل بررسی است. در بخش اول که از مرگ بابر تا ده سال پس از آن است که روابط ایرانیان در این مقطع بیشتر با کامران میرزا برادر ناتنی همایون و حکمران کابل و قندهار است که هم مرز ایران نیز بوده است. در این بخش باید اشاره شود که با مرگ بابر در جمادی الاول سال ۹۳۷ق/دسامبر ۱۵۳۰م پسر بزرگش همایون به تخت نشست اما ایالات هم مرز کابل و قندهار در دست کامران میرزا ماند. او حوزه قدرت خود را تا لاهور گسترش داد و خود را فرمانروایی جدا از دربار هند خواند و در کابل به نام خود سکه زد و همسایه‌ی ایران شد و ایرانیان تا ده سال پس از مرگ بابر ناچار بودند با وی برخورد کنند نه با همایون شاه. بودن کامران میرزا با این ویژگی را می‌توان برای شاهنشاهی مغول یک بخت بزرگ دانست (همان، ص ۴۹). چون در مدتی که امپراتوری هند با رهبری نامناسب همایون رو به پراکندگی بود، کامران میرزا بر خلاف دستور و سفارش پدر برای رعایت جانب پادشاه صفوی در مناسبات و روابط سیاسی، قویاً سیاستی ضد ایرانی در پیش گرفت (ریاض الاسلام، همان جا، نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷).

در سال ۹۴۱ ق / ۵-۱۵۳۴م سام میرزا برادر شاه تهماسب، نایب السلطنه خراسان بود البته باید گفت که آغزیور خان شاملو، لئاً او حاکم واقعی ایالت محسوب می‌شد و در حالی که نسبت به شاه تهماسب و دولت صفوی سرکشی و شورش کرد و به همراه سام میرزا به طرف قندهار تاخت با این هدف که آنجا را تصرف نماید و از آن به عنوان قلعه نظامی و پناهگاه خود در برابر شاه ایران استفاده کند اما از سوی حاکم قندهار یعنی خواجه کلان نماینده کامران میرزا و بعداً خود کامران میرزا شکست خوردند و مجدداً به هرات بازگشتند. با آنکه

تصمیم سام میرزا و آغزیور خان برای حمله به قندهار، در واقع یک اقدام شورشگرانه بود شاه تهماسب از شکست آنان به دست گورکانیان (مغولان هند) ناراحت شد و آنها و همن و توهینی به قدرت ایران تلقی کرد و تصمیم گرفت مغولان را به خاطر جسارتشان تنبیه کند (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۵۱-۱۴۸، روملو، ۱۳۵۷، ج ۲، صص ۳۶ و نوایی، ۱۳۵۰، صص ۴۵) پس: «به جنوب قندهار در حرکت آمده، در عین تابستان بدان جا فرمودند ... قندهار مسخر گشته کین بیچارگان رفیق سام میرزا و آغزیور [خان را] که در آن جا به قتل آمده بودند خواسته آن جا را با زمین داور به حوزه دیوان اعلی درآورده به تیول بوداق خان قاجار ارزانی داشتند» (شیرازی، ۱۳۶۹، صص ۸۸). البته اندکی بعد با بازگشت کامران میرزا قندهار بار دیگر به دست مغولان هند افتاد

همایون پادشاه سال ۹۵۱ق/۱۵۴۴م در کنار رود گنگ از شیرخان افغان و به دلیل مخالفت برادرانش کامران میرزا و عسکری میرزا با او، شکست خورد و همه چیز را از دست داد و چون برادرانش در تعقیب او و درصدد دستگیریش بودند خود را در پناه دولت قزلباش صفوی قرار داد (نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸ و جعفریان، ۱۳۸۵، صص ۹۲-۹۱). به گفته عبدی بیگ شیرازی: «محمد همایون پادشاه به سرحد قندهار و کابل آمد که از برادران مدد یابد. کامران برادرش سر راه بر او گرفته شکست بدو رسانید» (شیرازی، ۱۳۶۹، صص ۱۴۸).

بنابراین «آن حضرت از اطوار روزگار حیران کارخانه تقدیر گشته، چاره کار منحصر در آمدن ایران و توسل جستن بدین دودمان ولایت نشان دانسته..» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۵۸) و چون به سیستان وارد شد حاکم ولایت سیستان، احمد سلطان شاملو با بزرگان و اشراف به استقبال او شتافتند. همایون طی نامه ای از شاه تهماسب اجازه خواست که به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شود و شاه با تقاضای او موافقت کرد. (نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸) اسکندر بیگ منشی در این خصوص می نویسد: «بالجمله چون آن حضرت به سیستان قریب شدند احمد سلطان شاملو حاکم آنجا برادر خود را با بارخانه های لایق به استقبال فرستاده خود نیز با اشراف و اعیان سیستان استقبال کرده سعادت ملازمت دریافت و حقیقت تشرف قدوم پادشاهی را به امیر الامراء خراسان محمد خان شرف الدین

اوغلی اعلام نمود و او قاصدی سبک سیر همعنان صبا و شمال به پایه سریر اعلیٰ فرستاده ... نامه صداقت آیین آن حضرت به نظر کیمیا اثر رسید. آن مظهر شیوه فتوت و ... جواب رقعہ از فرط انبساط و اشتیاق و خواهش ملاقات به خط اشرف قلمی نموده این بیت در آن مندرج گردید:

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر تو را گذری در مقام ما افتد»

(منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۶۰).

بدین ترتیب شاه ایران به گرمی به نامه همایون پاسخ گفت و به وسیله احمد سلطان شاملو حاکم ایرانی سیستان وی را به پایتخت دعوت نمود و ضمناً طی نامه- ای مفصل به محمدخان شرف الدین اوغلی تکلو حاکم خراسان و للہ سلطان محمد میرزا درباره نحوه پذیرایی از شاه گورکانی هند را گوشزد کرد که در جای خود بسیار شگفت انگیز است (نویس، ۱۳۸۷، ص ۴۶) و گویای نهایت سخاوت و پذیرایی و احترام شاه تهماسب صفوی به پادشاه سرگردان و آواره گورکانی هند است. سپس همایون پادشاه عازم هرات شد و محمد خان تکلو، حاکم آنجا او را پذیرفت و سرانجام، سلطان محمد میرزا پسر شاه تهماسب و حکمران خراسان در باغ زاغان با همایون پادشاه ملاقات کرد و نیز او وارد مشهد شد. این وقایع تا رسیدن همایون به قزوین پایتخت دولت صفوی به شرح زیر در کتاب عالم آرای عباسی منعکس گردیده است: «مجملاً آن پادشاه عالیجاه از سیستان سیرکنان به آهستگی طی مسافت نموده به دارالسلطنه هرات رسیدند ... محمد خان شرف الدین اوغلی به نوعی که در فرمان واجب الاذعان اشاره شده بود در سر پل مالان سعادت ملازمت دریافت و روزی که به باغ شهر تشریف می آوردند شاهزاده عالمیان سلطان محمد میرزا به آیینی که مأمور بود استقبال نموده... رسم تحیت به جای آوردند ... و آن حضرت چندگاه در منزلهات آن خطه دلگشا و باغات و بساتین فرح بخش به تخصیص باغ مراد و باغ زاغان و باغ جهان آرا عیش پیرا بوده مسرت بخش خاطر اندوهگین بودند ... چون روزی چند در هرات اقامت نموده ... عنان عزیمت به صوب عراق و ادراک صحبت خسرو آفاق معطوف داشته... در دارالسلطنه قزوین منازل خواجه عبدالغنی جلاوتی کلانتر آن ملک محل اقامت آن حضرت گشته... و از آنجا بیرام خان به خدمت فرستاده اظهار خواهش ملاقات نمودند...» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۱).

محل ملاقات همایون شاه گورکانی هند و شاه تهماسب صفوی را اسکندر بیگ منشی، بیلاق سوزلق (همان، ج ۱، ص ۱۶۲) یا سوزلق ذکر کرده اما بوداق منشی و نیز عبدی بیگ شیرازی محل این ملاقات را چمن ابهر می دانند (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵-۱۹۳ و شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۹۳). در هنگام ملاقات ابتدا همایون شاه هدایای خود را تقدیم کرد که به قول بوداق منشی و سایر مورخان آن عهد هدایای همایون عبارت بود از: «الماسی از چهار مثقال و چهار دانگ و یاقوتی از سه مثقال و نیم و لعلی از پنج مثقال و یک قطعه زمرد و یک قطعه عین البقر به تحفه گذرانیدند...» (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵-۱۹۳ و منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۱ و...).

شاه تهماسب به افتخار همایون، مهمانی باشکوهی ترتیب داد و هدایای گرانبهایی از جمله جواهر و تاج کمر و مرصع، پارچه های زرنگار عراقی و رومی و فرنگی و چینی و خطایی و اسلحه ویراق و تفنگهای جواهر دار و... به او ارزانی داشت. (روملو، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۰۱-۳۹۸، منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۱، مبارک، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۰ و خواندمیر، ۱۳۷۰، ص ۳۹۱).

با وجود این مهمان نوازی باشکوه، شاه تهماسب نمی خواست به همایون شاه که شیعه نبود کمک کند و این در حالی بود که همایون در هند به علت تمایل فراوانش به تشیع مورد انتقاد اهل تسنن قرار داشت (نوابی، ۱۳۸۷، ص ۴۶) پس کوشید که همایون و سردارش بیرام بیگ را به مذهب شیعه جلب کند اما آنان از این امر ناراضی بودند (نوابی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۱). و وی گر چه دارای تساهل مذهبی بود و شماری از ایرانیان شیعی مذهب مانند خواندمیر نویسنده **حبیب السیر** به او پیوسته بودند، مایل به تغییر یک باره مذهب خود نبود و از پیش نهاد شاه تهماسب سخت تکان خورد و اما سرانجام تحت تأثیر شرایط و به دلایل سیاسی، تغییر مذهب داد اما پس از بازگشت به هند دوباره به آیین نخست بازگشت (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، ص ۲۹۲). پیش نهاد تغییر مذهب همایون از سوی شاه تهماسب و رفتار سرد و تهدید آمیز بعدی وی، همایون را در سرگردانی و حیرت کامل نهاد و بیش از یک سال در واقع خود را زندانی می پنداشت اما در طی این مدت حامیان قدرتمندی مانند قاضی جهان قزوینی ناظر دیوان و حکیم نورالدین از

محرمان شاه و سلطانه بیگم خواهر شاه نیز یافت که تلاش آنان و ظاهراً شهرت ضد شیعی کامران میرزا برادر ناتنی همایون، شاه تهماسب را واداشت تا علی رغم میل باطنی به همایون مدد رساند (نویسی، غفاری فرد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). در تاریخ ایلچی نظام شاه آمده است: «در این اوقات سلطانه بیگم خواهر شاه تهماسب و قاضی جهان قزوینی ناظر دیوان و حکیم نورالدین که از محرمان بودند اتفاق نمودند در صدد آن شدند که غبار کلفت از صفحه خاطر حضرت شاه بزدایند بنا براین روزی در خلوت، سلطانه بیگم تقریبی انگیخته این رباعی جنت آشتیانی را به حضور حضرت شاه خواند:

هستیم ز جان بنده اولاد علی هستیم همیشه شاد با یاد علی

چون سر ولایت از علی ظاهر شد کردیم همیشه ورد خود « ناد علی »

حضرت شاه از شنیدن این رباعی خوشحال گشته گفت: اگر همایون پادشاه عهد کند که رؤوس منابر ممالک محروسه خود را به ذکر اسامی معصومین - علیهم الصلوه والسلام - مزین و مشرف گرداند، من امداد نموده روانه ممالک موروثی خواهم کرد» (الحسینی، ۱۳۷۹، صص ۳۳۲-۳۳۱) به دنبال این وساطت و تلاش های حامیان درباری همایون شاه میان شاه تهماسب و همایون شاه توافق هایی صورت گرفت که از جمله مسأله قندهار بود. همچنین قرار شد که همایون و دربارش در زمینه امور و مسائل مذهبی تابع فتاوی قاضی جهان قزوینی وزیر شاه تهماسب باشند (بوات، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

در واقع موافقت های میان دو طرف علیرغم میل باطنی همایون شاه بود و او به ناچار با آنها موافقت می کرد (نویسی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۱). در نتیجه موافقت های یادشده شاه تهماسب «در همان مجلس مقرر کرد که شهزاده مراد ولد خود را که طفل گهواره ای بود به اتابکی بداغ خان قاجار که از امرای عمده بود با دو هزار سوار [همراه همایون به هند بفرستد] تا تأدیب برادران نموده و قندهار و بدخشان را مسخر سازد» (الحسینی، ۱۳۷۹، صص ۳۳۲-۳۳۱). به نوشته ی اسکندر بیگ منشی، در مجلس مذکور، شاه تهماسب «به بیرام خان نیز علم و نقاره شفقت فرموده به منصب ارجمند خان خانانی آن سلسله علیه اختصاص یافت» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۴) همچنین او سلطان مراد میرزا را فرزند سوم شاه تهماسب را دانسته [امر کرد] که با دوازده هزار نفر از طوایف قزلباش به سرکردگی بوداقخان قاجار و

شاهقلی سلطان افشار حاکم کرمان و احمد سلطان شاملو حاکم سیستان و حسین قلی سلطان برادر او و سایر امرا و لشکریان با سیصد نفر قورچیان خاصه شاهی و ملازمان به ریش سفیدی کچل شاهویردی استاد جلو، به ملازمت همایون گورکانی به هند فرستاده شد» (همان، ج. ۱، ص ۱۶۴). در **تذکره شاه تهماسب** نیز به این کمک شاه تهماسب به پادشاه گورکانی هند، اشاره گردیده است (الصفوی، ۱۳۶۳، ص ۸۰). کتاب **شناسایی منابع و مأخذ تاریخ ایران**، نگارش **تذکره شاه تهماسب** را تقلید از **بابرنامه** نگاشته است. (بیات، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲) که این نیز می‌تواند گواهی بر تأثیرات دو سویی این دو خاندان بر هم باشد. «همایون پادشاه به رفاقت قاضی جهان و سایر ارکان دولت و اعیان حضرت از اردوی اعلی جدا شده به طرف اردبیل رفتند و بعد از وصول به آن مقام محمود شرف زیارت مشرف گشته روانه تبریز شدند» (الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰).

همایون پس از زیارت بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی به قزوین بازگشت و از آنجا روانه هند شد و در ۷ محرم ۹۵۲ ق/ ۱۵۴۵ م قندهار را گرفت و قلعه آن را در اختیار قزلباش‌ها قرارداد که این امر باعث ناخشنودی سرداران‌ش شد و با مکر و حيله قلعه را از قزلباشان گرفتند. قزلباشان بر خلاف نظر و دستور شاه، بدون عکس العمل به ایران بازگشتند. به این ترتیب، قندهار که کلید مملکت هند بود به دست همایون شاه افتاد و او نیز بیرام خان را به حکومت قندهار منصوب کرد (نویایی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۱ و ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، ص ۷۹).

پس از آن که همایون کابل را گرفت، شاه تهماسب بی آن که خیانت و پیمان شکنی وی و هندیان را به روی خود آورد ولدبیک تکلو را با شماری از گرجیان برای تبریک فتح کابل به هند فرستاد (نویایی، ۱۳۸۷، ص ۹۷) که در جنگ بدخشان به همایون پیوست و گرجیان، هم دلیرانه وی را در این جنگ یاری کردند. ولدبیک در بازگشت نامه‌ای از همایون برای شاه تهماسب و دعوتنامه‌هایی برای عبدالصمد نقاش و دیگران آورد. (همان، همان جا). سال ۹۵۵ ق/ ۱۵۴۸ م همایون خواجه جلال - الدین محمود، را به عنوان سفیر به ایران فرستاد اما او به دلایلی مجبور به اقامت در قندهار گردید و سال بعد به کابل فراخوانده شد (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، ص ۸۲).

همایون بی تردید بر آن بود که دل شاه تهماسب را از این که خلف وعده کرده و قندهار را به او باز پس نداده بود به دست آورد (بوات، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲).

همایون سال ۹۵۶ یا ۹۵۷ ق / ۵۰-۱۵۴۹م قاضی شیخعلی وزیر مالیه خود را با نامه‌ای حاوی شرح کامل شورش کامران میرزا و تسلیت و تعزیت مرگ بهرام میرزا فرستاد و شاه تهماسب نیز به دست کمال‌الدین الغ بیگ عربگیرلو پاسخ دوستانه‌ای برای او فرستاد. همایون در سال ۹۵۸ ق / ۱۵۵۱م خواجه غازی را به عنوان سفیر کبیر به ایران فرستاد که پس از دو سال به دهلی بازگشت. در طول اقامت او در ایران، شاه تهماسب یک بار نامه کوتاهی با دستخط خود به همایون شاه فرستاد نامه به فرونشاندن شورش القاص میرزا در ایران اشاره می‌کند. آخرین سفیر و هیأت اعزامی شاه تهماسب به دربار همایون الغ بیگ بود که در اوایل تابستان ۹۶۰ ق / ۱۵۵۳م با هدایایی برای همایون و خلعتی برای بیرام خان نزد وی رسید و این روی‌داد را همایون که عازم فتح هند بود به فال نیک گرفت (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، صص ۸۳-۸۲ و نوایی، غفاری فرد، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

مناسبات شاه تهماسب صفوی با اکبر شاه گورکانی

همایون شاه در سال ۹۶۳ ق / ۱۵۵۶م هنگام دیدن سیاره زهره از پلکان بام کتابخانه‌اش در دهلی افتاد و در سن پنجاه سالگی درگذشت (تهامی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۳۳) و پسرش جلال‌الدین محمد، ابوالفتح اکبر که متولد ۴ شعبان ۹۴۹ ه. ق / ۲۳ نوامبر ۱۵۴۲م (پرسیوال، ۱۳۸۷، ج ۲، ۳۲) از مادری ایرانی به نام حمیده بانو بود به تخت نشست (همان، ج ۱، ص ۵۲۰). در این زمان گرچه دو کشور روابط بسیار دوستانه‌ای داشتند، برای شاه تهماسب بدپیمنی همایون شاه و تصرف قندهار به دست سپاه هند پذیرفتنی نبود و سال ۹۶۷ ق / ۱۵۵۹م سپاهش به آسانی قندهار را بازپس گرفت. (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، صص ۸۶-۸۵)، که به سردی روابط دوستانه دربار هند با دربار صفویه انجامید. شاه تهماسب در سال ۹۶۹ ق / ۱۵۶۲م یکی از سرداران خاندانی خود به نام «سید بیگ صفوی» را در رأس هیأتی با هدایایی برای تسلیت مرگ پادشاه رفته م شادباش تخت‌نشینی پادشاه تازه و دلجویی از برخورد پیش آمده بر سر قندهار و از سرگیری روابط سیاسی، به دهلی فرستاد.

گوبا همین چالش مانع تأثیر فرستاده‌ی ایران بر اکبرشاه بود و او پاسخی برای شاه ایران نفرستاد. با وجود این چند سال بعد به طور غیر مترقبه شاه تهماسب هیأت دیگری به هند اعزام نمود که توسط این هیأت تهماسب نامه توصیه آمیزی در مورد یکی از درباریان اکبر به نام سلطان محمود بهکری به او نوشت. فرستاده‌های ایران در سال ۹۷۲ق/۱۵۶۴م مرخص شدند و از پذیرش توصیه آنها به نحو شایسته‌ای عذرخواهی شد (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳، صص ۸۸-۸۶). آزرده‌گی اکبر شاه بر سر قندهار چنان بود که مناسبات خود با دربار ایران را کاملاً قطع کرد و نه تنها در برابر هیأت‌های ایرانی سفیری به دربار ایران نفرستاد، که پس از مرگ شاه تهماسب هم از فرستادن سفیر برای عرض تسلیت خودداری کرد. (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۵، صص ۳۶-۳۷).

پی آمد

آغاز مناسبات سیاسی دو صفویان ایران و گورکانیان هند، هرچند بر پایه‌ی روایات ساختگی به زمان امیر تیمور و سلطان علی سیاه‌پوش صفوی می‌رسد، باید گفت مهمترین عامل پیدایش این مناسبات نیک، داشتن دشمنی مشترک به نام ازبکان و سپس بود و باش شاهزادگان شورشی گورکانی در مرزهای ایران بوده است، شورش آنها بر دربار دهلی و پناهنده شدن همایون شاه به دربار ایران و کمک شاه تهماسب صفوی به وی در بازستاندن تاج و تخت، را باید در این چارچوب دید. گر چه بدپیمانی دهلی در واگذاری قندهار به ایران و دست به دست شدن آن میان سپاه دو دربار، این روابط را به چالش می‌کشید، از دو سو چنان رفتار می‌کردند که روابط دوستانه تیره نشود. این موضوع، در پایان زندگانی شاه تهماسب، اکبرشاه گورکانی را چنان آزرده ساخت که از گسیل فرستاده به دربار ایران در برابر فرستاده‌ی ایران نشد، با این همه تا مرگ شاه تهماسب، برای بازپس گیری قندهار نیز گامی برنداشت.

کتاب نامه

- بابر ظهیرالدین محمد، محرم ۱۳۰۸ هـ ق / ۱۸۸۷ م، **بابرنامه**، طبع میرزا محمدملک الکتاب.
- بوات لوسین ؛ ۱۳۸۲، **تاریخ مغول تیموریان** ؛ زیر نظر کاوینیاک ، ترجمه محمود بهفروزی ، تهران ، انتشارات آزادمهر .
- بیات، عزیزالله ؛ ۱۳۷۷، **شناسایی منابع و مأخذ تاریخ ایران از آغاز تا سلسله صفوی** ، تهران ، انتشارات امیر کبیر .
- پرسیوال اسپیر، ۱۳۸۷، **تاریخ هند**، ترجمه همایون صنعتی زاده، نشر ادیان، تهران، چاپ اول.
- پیرزاده زاهدی ، ۱۳۴۴ ش حسین پسر شیخ ابدال ؛ ، **سلسله النسب صفویه** ، برلین ، انتشارات ایرانشهر.
- تهامی ، غلامرضا ؛ **فرهنگ اعلام تاریخ اسلام**، جلد ۲، تهران ، شرکت سهامی انتشار .
- **جهانگشای خاقان** ؛ ۱۳۸۵، مؤلف مجهول ، مقدمه و پیوست الله دتامضطر ، اسلام آباد ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، ۱۴۰۶ ق .
- جعفریان ، رسول ؛ ۱۳۸۵، **صفویه از ظهور تا زوال** ؛ تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان
- خورشاه بن قباد الحسینی ؛ ۱۳۷۹، **تاریخ ایلچی نظام شاه**، تصحیح و تحشیه و اضافات : محمدرضا نصیری و کوئچی ها نه دا ، تهران ، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ، .
- خواند میر ؛ ۱۳۸۰، **حبیب السیر** ؛ به کوشش دبیرسیاقی ، محمد ؛ تهران، انتشارات خیام .
- خواند میر ، امیر محمود ؛ ۱۳۷۰، **ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی**، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد ، تهران ، انتشار بنیاد موقوفه دکتر محمود افشار .
- روملو، حسن بیگ ؛ ۱۳۵۷، **احسن التواریخ**، به اهتمام عبدالحسین نوایی ، جلد دوم ، تهران ، انتشارات بابک ، .
- ریاض الاسلام ؛ ۱۳۷۳، **تاریخ روابط ایران و هند در دوره صفویه و افشاریه**، ترجمه محمد باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد ، تهران، انتشارات امیر کبیر ، .
- شیرازی ، عبدی بیگ ؛ ۱۳۶۹، **تکملة الاخبار**، با مقدمه و تصحیح دکتر عبدالحسین نوائی ، تهران ، نشر نی ، .
- صفوی ، تهماسب بن اسماعیل حیدری ؛ ۱۳۶۳، **تذکره شاه تهماسب**، با مقدمه و فهرست اعلام امرالله صفوی ، تهران ، انتشارات شرق ، چاپ دوم ، .

- غفاری فرد ، عباسقلی ؛ ۱۳۷۶، **روابط صفویه و اوزبکان**، تهران ، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی (وزارت امور خارجه) ، .
- غفاری فرد ، عباسقلی ؛ شماره ۳۴ ، بهار ۱۳۸۷ **خواجه علي و امير تيمور گورکاني**، فصلنامه تاريخ روابط خارجی وزارت امور خارجه ، .
- غفاری فرد ، عباسقلی ؛ شماره پنجم ، تابستان ۱۳۸۶، نگاهی به روابط دیپلماتیک صفویان و گورکانیان هند ؛ فصلنامه تاريخ روابط خارجی وزارت امور خارجه ، .
- قاضی شرف الدين الحسينی القمی؛ ۱۳۵۹، **خلاصه التواريخ**، جلد اول ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ، .
- مبارک ، شيخ ابوالفضل ؛ ۱۳۷۲، **اکبرنامه**، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد ، ج ۱ ، تهران ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ، .
- منشی ، اسکندر بیگ ؛ ۱۳۷۷، **تاریخ عالم ارای عباسی**، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی ، ج ۱ ، تهران ، انتشارات دنیای کتاب ، .
- منشی قزوینی ، بوداق ؛ ۱۳۷۸، **جواهرالخبار**، (بخش تاريخ ايران از قراقویونلو تا سال ۹۸۳ق) ، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محسن بهرام نژاد ، تهران ، مرکز نشر میراث مکتوب.
- نوائی عبدالحسین ؛ ۱۳۸۷، **روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه**، تهران، انتشارات سمت .
- نوائی ، عبدالحسین ؛ ۱۳۵۰، **شاه تهماسب صفوي**، تهران ، بنیاد فرهنگ ایران ، .
- نوائی ، عبدالحسین و غفاری فرد عباسقلی ، ۱۳۸۱، **تاریخ تحولات سیاسی ، اجتماعی ، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره صفویه**، تهران ، انتشارات سمت ، .
- نوائی عبدالحسین ؛ ۱۳۶۶، **ایران و جهان**، جلد ۱، تهران ، موسسه نشر هما ، .
- هوشنگ مهدوی ، عبدالرضا ؛ ۱۳۷۵، **تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوره صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم**، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، .

1 -Yusuf-Jamali M.K, 1998”The Life and Personality of Shah Ismail (907-930/1489-1524),Esfahan:Amir Kabir Publication,.

- Mahagan V.D , 1985 History of India . Chand Publication , New Dehli.

دیدار شمس با مولوی

دکتر محمد نورعالم *

چکیده

داستان و حکایت دیدار شمس با مولوی در روایت‌ها و کتاب‌ها به صورت‌های مختلف آمده و با کرامت‌های شکست اعتقاد و باور نکردنی آمیخته است. این دیدار و ملاقات چگونه بود، چه اتفاق افتاد، چه گفتند و چه شنیدند، جزئیات آن دقیقاً مشخص نیست. نخستین دیدار شخصیت مولانا، شمس را متأثر نمود و شمس نیز مولانا را اینقدر تشویق و مجذوب کرد که کار دوستی وی به شیفتگی انجامید و مولوی که مرد درس و وعظ بود و تا سی و هشت سالگی گرد شاعری نمی‌گشت. در حقیقت از همنشینی این درویش شوریده انقلابی در درون مولوی پدید آمد که وی درس و وعظ را برکنار نهاد. ساعت‌ها و روزها با شمس خلوت می‌کرد و به سماع و رقص می‌پرداخت. این کار مولوی، خشم و نارضایتی مریدان وی را برانگیخت. همه مریدان شمس را سرزنش کردند و جادوگر خواندند. در این مقاله دیدار شمس با مولوی از دیدگاه روایت مختلف بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شمس تبریزی، مولوی، دیدار، مریدان، سماع

پیش‌گفتار

روزی «شمس تبریز» که به علت جهانگردی‌های خویش، «شمس پرنده» خوانده می‌شد، در سال ۶۳۸ هجری قمری توجه مولانا را از استغراق در بحث و درس به استمرار در ذوق و کشف کشانید و حقیقت قیل و قال مدرسه را بر وی نمایان کرد. در چهل سالگی پرتوی از عشق این درویش شوریده، چنان آتش عشق در درون مولوی زد و دریای شوق و شور او را به تلاطم آورد که مولانا مسند تدریس و فتوا را وداع گفت و به سماع و رقص و وجد پرداخت. (قند پارسی، ۱۳۸۳: ۹۱)

Juel Waizlal بر مورد شمس تبریزی گفت:

He was also influenced a good deal by SHAMS-I-TABRIZ, a Mystic of the extreme type, and a most aggressive and domineering character. (Juel Waizlal, 2nd Edition : 131)

شمس در یک ستیز تعصب آمیز که از سوی مریدان مولوی روی داده است، کشته شد و بعد از آن مولوی چندی صلاح الدین فریدون قونیوی و یک چند حسام‌الدین چلبی را خلیفه‌ی خویش ساخت و **مثنوی** را به خواست این «حسام‌الدین» سرود. آقای مه‌بود فاضلی می‌نویسد:

بنا به درخواست و پیشنهاد حسام‌الدین، مولانا سرودن مثنوی را آغاز کرد و سال‌های سال، حسام‌الدین پای سخن مولانا می‌نشست و آنچه را مولانا می‌سرود می‌نوشت. آفرینش مثنوی چندی پس از درگذشت صلاح‌الدین زرکوب (اواخر سال ۶۵۷هـ/۱۲۵۹م.) آغاز شد و پایان آن هم در سال ۶۶۸هـ. بود (مه‌بود فاضلی، ۱۳۸۰: ۷۷)

در سال ۶۴۲ هـ ق، رویارویی مولوی، با شمس تبریزی انقلابی در احوال او پدید آورد. (کاسب، ۱۳۸۱: ۱۵۰) در این رویارویی بود که شمس تبریزی تصرفی شگرفت در احوال مولوی کرد، که به گفته‌ی خود مولوی «بی‌سر و دستار» شد. بعد از آن، مولوی مقامات دنیوی پشت سر گذاشت و متفکر شمس شد. اندیشه‌های انسانی مولوی فوران کرد و بزرگترین تفکرات را به عالم اندیشه عرضه داشت. این رویارویی بوده است که دریچه‌هایی از عالم

غیب بر دل و جان مولوی گشوده است و از تأثیر آن هفتاد و پنج هزار بیت شعر، دو کتاب عظیم «مثنوی» و «دیوان شمس» آدیان را به رموز عالم انسانی آگاه کرد. دکتر رضا زاده شفق گفته است:

از شمس الدین بن علی بن ملک داد تبریزی که ژولیده پیری از پیروان صوفیه بود و نفسی گرم و جاذبه‌ای بزرگ و بیانی مؤثر داشت و از شهری به شهری راه می‌پیمود و با اهل راز و ریاضت و درویشان و عارفان بنای انس و الفت می‌نهاد، تا اینکه در این موقع که سال ۶۴۲هـ.ق. باشد به سراغ جلال الدین به قونیه آمد و در اول نظر بارقه عشق و حقیقت را در چهره او دید و او را شیفته معنوی خود کرد و در بقیه عمر مرشد و قائد روحانی او گردید. (شفق، ۱۳۵۲: ۴۴۵)

از تعظیم و احترامی که مولوی در اشعار و اقوال خویش نسبت به شمس ابراز کرده نیک پیداست که تأثیر نفس او در دل جهانگیر او بس عمیق بود. چنانکه ابیات ذیل که از دفتر نخستین مثنوی انتخاب شده بهترین شاهد این دعوی تواند بود:

شمس تبریزی که نور مطلق است	آفتابست و ز انوار حق است
این نفس جان دامنم برتافته است	بوی پیراهان یوسف یافته است
کز برای حق صحبت سالها	باز گو حالی از آن خوش حالها
من چگویم یک رگم هشیار نیست	شرح آن یاری که آنرا یار نیست
خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست	کاین دلیل مستی و مستی خطاست
شرح این هجران و این خون جگر	این زمان بگذار تا وقت دگر
گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار	خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سر دلبران	گفته آید در حدیث دیگران

ای. ز. اربرری (A.J. Arberry) بر مورد دیدار شمس با مولوی گفت:

The meeting took place in 1244 when Shams al-Din a wandering dervish to some sixty years, arrived in Qonia. 'Jalal-Din found in the stranger that perfect image of the Divine Beloved which he had long been seeking,' writes R.A. Nicholson. 'He took him away to his house, and for a year or two they remained inseparable.' What passed between the older and the younger mystic during their close association is not recorded, but all ancient sources agree that thenceforward Rumi was a changed man. (A.J. Arberry, 1958: 215)

شمس‌الدین محمدبن علی بن ملک‌داد تبریزی سال ۶۴۲ به قونیه آمد و پس از شانزده ماه ناچار شهر را ترک کرد و مولوی را به درد فراق گرفتار ساخت و از تمام وجود او غزل‌های شورانگیز جوشیدن گرفت. (مه‌بود فاضلی، ۱۳۸۰: ۷۶) پس از مدتی مولوی آگاه شد که شمس در دمشق است. پیام‌ها و نامه‌های مولوی شمس را به قونیه باز نیاورد. مریدان و یاران از ملال خاطر مولوی ناراحت و از رفتار خود با شمس پشیمان بودند.

مولوی، فرزندش سلطان ولد را به جستجوی شمس به دمشق فرستاد. شمس پس از حدود پانزده ماه در سال ۶۴۴ به قونیه باز آمد. (مه‌بود فاضلی، ۱۳۸۰: ۷۶) ولی دیری نگذشت که باز کینه شمس در دلها زنده شد و شمس به ناگاه از قونیه ناپدید شد. غیبت ناگهانی شمس، مولوی را بیش از پیش به دنیای عشق و هیجان کشانید و دیگر جز غزل گفتن و رقص و سماع به کاری نمی پرداخت. بسیاری از غزل‌های دیوان شمس یادگار این شور و هیجان روحانی و در حقیقت گزارش همین روزها و لحظه‌های شیدایی است. مولوی شمس را برای رسیدن به راه خدا رحمت و خورشید می دانست. وی در **غزلیات شمس** چنین می گوید:

ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه ها	ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی منتها
بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا	امروز خندان آمدی، مفتاح زندان آمدی
مطلب تویی، طالب تویی، هم منتها، هم مبتدا	خورشید را حاجب تویی، امید را واجب تویی
هم خویش حاجت خواسته، هم خویشتن کرده روا	در سینه ها برخاسته، اندیشه را آراسته

(غزل شماره ۱، دیوان شمس، ۱۳۷۴: ۱)

مولوی برای جستجوی شمس دوبار به دمشق سفر کرد، اما از گمشده خود نشانی نیافت. رابطه دمشق با تاریخ زندگانی مولوی بسیار است و غزلیات و ابیات مولوی در وصف شام می‌رساند که مولوی را این ناحیه تابشگاه جمال شمس تبریزی و چنان که باید اولین نقطه‌ای بوده است که با این یار دمساز با یکدیگر دیدار کرده اند. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۴۰)

از جستجو دست کشید و به قونیه بازگشت. مریدان باز به دنبال او آمدند و این بار، مجالس درس و ارشاد با رقص و سماع صوفیانه در آمیخت. ولی مولوی همچنان به خلوت‌های خود ادامه می‌داد و همیشه در جمع مریدان نبود. باید خلیفه‌ای بر می‌گزید تا در این ساعات خلوت پاسخگوی یاران باشد. دو خلیفه‌ای که بعد از آشنایی شمس کارگزار مولوی شدند، صلاح الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی هر دو از مریدان جوان مولانا بودند که به دلیل اظهار علاقه و محبت مولانا در حق آن‌ها از حسادت و سرزنش دیگر مریدان در امان نبودند.

مولانا در **دیوان شمس** مکرر از لفظ پری و پریخوان و شاه پریان یاد کرده و هر کجا به حسب حال کلام مقصودی دارد. گاه مقصود از پری همان شمس تبریزی است که چون پادشاه بر تخت دل او تکیه می‌زند و فرمان می‌راند، در عین حال شامل هر پیرِ طریقت و هر انسان کامل مکمل نیز می‌شود. (قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۳)

ورود شمس به قونیه و دیدار وی با مولوی

شمس تبریزی بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخر ۶۴۲ به قونیه وصول یافت و به عادت خود که در هر شهری که رفت در خانه شکر فروشان نزول کرده حجره بگرفت و بر در حجره اش دو سه دیناری با قفل بر در می‌نهاد و مفتاح برگوشه دستارچه بسته بر دوش می‌انداخت تا خلق را گمان آید که تاجری بزرگ است. خود در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه و بالشی از خشت خام نبود. مدت اقامت شمس در قونیه تا وقتی که مولانا را منقلب ساخت به تحقیق نپیوسته و چگونگی دیدار وی را با مولانا هم به اختلاف نوشته اند. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۴۸)

معمولاً بسیار نادر است که تاریخ دقیق روز و ماه و سال در حوادث زندگی بزرگان قید شود. ولی این تاریخ ورود شمس در قونیه هم در **مناقب افلاکی** و هم در نسخه‌های خطی **کهن مقالات شمس**، به فارسی و عربی، دقیقاً ضبط شده است. عبارت یکی از نسخه‌ها (ولی‌الدین) چنین است:

قدوم مولانا شمس الدین تبریزی دام برکاته بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخر سنه اثنی و اربعین (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶) سال تولد و سال وفات شمس مشخص نیست.

از روایت افلاکی نقش شده بود که روزی مولانا از مدرسه پنبه فروشان در آمده بر استری راهوار نشسته بود و طالب علمان و دانشمندان در رکابش حرکت می‌کردند. ناگاه شمس تبریزی بوی بار خورد و از مولانا پرسید که بایزید بزرگتر است یا محمد؟ مولانا گفت این چه سؤال باشد! محمد ختم پیمبران است وی را با بایزید چه نسبت! شمس تبریز گفت پس چرا محمد می‌گوید ما عرفناک حق معرفتک و بایزید گفت سبحانی ما اعظم شانی. مولانا از هیبت این سؤال بیفتاد و از

هوش برفت، چون بخود آمد دست مولانا شمس الدین بگرفت و پیاده به مدرسه خود آورد و در حجره در آورد و تا چهل روز به هیچ آفریده راه ندادند.

جامی در **نفحات الانس** نیز همین روایت را نقل کرده با این تفاوت که گوید سر کلام محمد و بایزید را که اولین از سر شرح صدر و استسقای عظیم و دومین از کمی عطش و تنگی حوصله ناشی شده بود بیان کرد «مولانا شمس الدین نعره بزد و بیفتاد، مولانا از استر فرود آمد و شاگردان را فرمود تا او را برگرفتند و به مدرسه بردند تا به خود باز آمد سر مبارک او را بر زانو نهاده بود. بعد از آن دست او را بگرفت و روانه شد و مدت سه ماه در خلوتی لیلاً و نهاراً به صوم وصال نشستند که اصلاً بیرون نیامدند و کسی را زهره نبود که در خلوت ایشان درآید. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۴۸-۴۹)

محمی الدین عبدالقادر (۶۹۶-۷۷۵) که اوایل عمر خود با سلطان ولد فرزند مولوی معاصر بوده حکایت آشفته‌گی مولانا را بیان کرد که روزی مولوی در خانه نشسته بود و کتابی چند گرد خود نهاده و طالب علمان و دانشمندان بر وی گرد آمده بودند. شمس الدین تبریزی در آمد و سلام کرد و بنشست و اشاره به کتب نمود و پرسید این چیست؟ مولانا گفت تو این ندانی، هنوز مولانا این سخن به تمام نکرده بود که آتش در کتب و کتابخانه افتاد. مولانا پرسید این چه باشد، شمس الدین گفت تو نیز این ندانی و برخاست و برفت. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۴۹)

مولوی مجرد بر آمد و به ترک مدرسه و کسان و فرزندان گفت و در شهرها بگشت و اشعار زیادی به نظم آورد و به شمس تبریزی نرسید و شمس پیدا نشد. قریب بدین روایت است آنچه جامی و دیگران به تبع وی در کتب خود نوشته اند که: چون خدمت مولانا، شمس الدین به قونیه رسید و به مجلس مولانا در آمد خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده پرسید: این چه کتابهاست، مولانا گفت این را قیل و قال گویند ترا با این چه کار، خدمت مولانا شمس الدین دست دراز کرد و همه کتابها را در آب انداخت، خدمت مولانا به تأسف تمام گفت هی درویش چه کردی بعضی از آنها فوائد والد بود که دیگر یافت

نیست، شیخ شمس الدین دست در آب کرد و یکان یکان کتابها را بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده، خدمت مولانا گفت این چه سرّ است، شیخ شمس الدین گفت این ذوق و حال است ترا از این چه خبر بعد از آن با یکدیگر بنیاد صحبت کردند. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۴۹-۵۰)

دولت‌شاه در باب دیدار شمس با مولوی گوید:

روزی شیخ رکن‌الدین سنجابی، شیخ شمس‌الدین را گفت که تو می‌باید رفت به روم و در روم سوخته‌ای است، آتش در نهاد او می‌باید زد. شمس به اشارت پیر روی به روم نهاد و در شهر قونیه دید که مولانا بر استری نشسته و جمعی موالی در رکاب او روان، از مدرسه به خانه می‌رود. شیخ شمس‌الدین از روی فراست مطلوب را دید بلکه محبوب را دریافت و در عنان مولانا روان شد و سؤال کرد که غرض از مجاهدت و ریاضت و تکرار و دانستن علم چیست؟ مولانا گفت روش سنت و آداب شریعت. شمس گفت این‌ها همه از روی ظاهر است. مولانا گفت وراى این چیست؟ شمس گفت علم آن است که به معلوم رسی و از **دیوان سنایی** این بیت بر خواند:

علم کز تو ترا بنستاند جهل از آن علم به بود بسیار

مولانا از این سخن متحیر شد و پیش آن بزرگ افتاد و از تکرار درس و افاده باز ماند. (مولوی، ۱۳۷۴: دیباچه ص ۵۰)

سپهسالار گفت که ابتدای سخن از طرف شمس بود و او پرسید: «مولانا رحمک الله، چه گویی در حق بایزید که آورده‌اند در همه عمر خربزه نخورد چرا که می‌گفت روایت درباره خربزه خوردن پیغمبر به دستش نرسیده و مطمئن نیست که پیغمبر خربزه خورده باشد. این وسواس عظیم در متابعت پیغمبر کجاست و آن کجا که گفته‌اند بایزید دم از سبحانی ما اعظم شأنی می‌زد و خود را سلطان‌السلطین می‌خواند. آخر این همه دعوا با آن وسواس که می‌گویند در متابعت از پیغمبر داشت چگونه سازگار در می‌آید؟ مگر نه پیغمبر با آن جلالت قدر همواره می‌گفت که «خدایا، بندگی درخور تو نکردیم و تو را چنان که درخور

توست نشناختیم» مگر نه او می‌فرمود: «گاهی غباری در فضای دل خویش می-
یابم و روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم تا از آن تیرگی بیرون‌آیم؟» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۹)

پرسشی بود که از سوی شمس مطرح شد و مولانا در پاسخ گفت که بایزید در سیر خود تا جایی پیش رفت که دامن از دست داد و در برابر شکوه و عظمت آن خیره ماند. برای بایزید شکوهی برتر و کمالی فراتر متصور نبود. اما پیغمبر هرگز در مقامی متوقف نماند. او هر روز بر هفتاد پله از نردبان کمال بالا می‌رفت و در هر پله که فروتر می‌نگریست آن را خوار و بی مقدار می‌یافت و استغفار می‌کرد. این بود خلاصه پاسخ مولانا.

سپه‌سالار می‌گوید: شمس و مولانا پس از این گفت و شنود با هم مصافحه کردند و یکدیگر را در آغوش کشیدند و آن گاه در حجرهٔ شیخ صلاح‌الدین زرکوب درآمدند و تا شش ماه به خلوت و گفتگو نشستند و در این مدت هیچ کس را اجازه نمی‌دادند که در صحبت آنان وارد شود. (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۰)

ابن بطوطه که نیمهٔ اول سده‌ی هشتم به قونیه رفته، در باره‌ی مولوی و پیروان او نوشته است: مولانا در آغاز کار فقیهی، مدرس بود که طلاب در یکی از مدارس قونیه بر وی گرد می‌شدند. یک روز مردی حلوافروش که طبقی حلوی بریده بر سر داشت و هر پاره‌ای به فلسی می‌فروخت به مدرسه درآمد. چون به مجلس تدریس رسید شیخ (مولانا) گفت طبق خویش را بیار، حلوافروش پاره‌ای حلوا برگرفت و به وی داد، شیخ بستاند و بخورد، حلوایی برفت و به هیچ کس از درس باز نیامد و طلاب دراز مدتی انتظار کشیدند. سپس به جستجوی او برخاستند و آرامگاه او نشناختند تا پس از چند سال برگشت و جز شعر پارسی نامفهوم سخنی نمی‌گفت. طلاب از پیش می‌رفتند و آن چه می‌گفت می-
نوشتند، و از آن ها کتابی به نام **مثنوی جمع** کردند. (مولوی، ۱۳۷۴: دیپاچه ص ۵۰-

از دقت به این روایات، روشن می شود که افلاکی و دولت‌شاه همداستانند که علت انقلاب مولانا برخورد با شمس و پرسش شمس از وی هنگام بازگشت از مدرسه و اختلاف آن‌ها در پرسش شمس است. ولی روایت دولت‌شاه ضعیف‌تر از روایت افلاکی می باشد. مولانا در مهد تصوف و کنار پدری صوفی مسلک و با داعیه‌ی ارشاد تربیت شده و سال‌ها در خدمت برهان محقق مدارج سلوک گذرانیده بود. در پاسخ پرسش درویش جوانی بدان سستی ایراد کند و از جواب دومین شمس از دست برود و نیز روایت محی‌الدین عبدالقادر با روایت جامی در این اشتراک دارد که آشفته‌گی و میل مولوی به تجرید و ترک ظاهر به سبب کرامت شمس پس از بی‌اعتنایی مولانا به وی دست داده و این هر دو روایت هر چند ممکن است برای ارباب حالت که دیده به کحل مازاغ بینا کرده و این آثار عجیب را کم‌ترین اثر از وجود اولیاء می‌دانند، درست باشد، در نظر ارباب تاریخ که چشم بر حوادث و اسباب ظاهری دارند به هیچ روی پذیرفته نیست. روایت ابن بطوطه نیز آشکارا با عقل ناسازگار و از هر سو باطل است. چه گذشته از آن که این خبر در هیچ یک از کتب متقدمین و متأخرین نیست و با هیچ یک از روایات اندک مناسبتی هم ندارد به حکم خرد و اندیشه‌ی درست پیدا است که پاره‌ای حلوا سبب آشفته‌گی و انقلاب مرد دانا و سرد و گرم روزگار چشیده و به خدمت بسیاری از ارباب معرفت رسیده نتوان بود. ناپدید شدن مولانا نیز هیچ اصل تاریخی ندارد در **مثنوی ولدی و مناقب افلاکی** که مأخذ قدیمی و معتبر تاریخ مولانا است ذکر آن نیست و گمان می‌رود که ابن بطوطه آن را از دشمنان خاندان مولانا یا از افواه عوام بی اطلاع شنیده و بی مطالعه و تحقیق روایت کرده باشد. (مولوی، ۱۳۷۴، دیباچه ۵۱)

دقت بیش‌تر ایراد روایت افلاکی و دولت‌شاه را هم آشکار می‌کند. پرسش شمس چنان ساده است که کودکی هم در پاسخ آن در نمی‌ماند، چه رسد به مولانا که از آغاز زندگانی با حقایق عرفان آشنا و در مهد تصوف تربیت شده بود. می‌توان تصور کرد که مولوی با شمس در حلب یا شام دیدار کرده و دست در دامن عشق و ارادت زده و پرسش شمس یادآور آن دیدار باشد و مؤید این سخن

روایت افلاکی از دیدار مولانا با شمس در دمشق است . تنویر احمد در این موضوع گفت:

Rumi also passed a few years at Damascus in pursuit of Knowledge. It was here, he met his great friend شمس تبریزی who was also his spiritual guide. He became a Sufi under the influence of Shams Tabriz for whom he showed great regard by paying tributes and putting the name of "Shams" as تخلص at the end of his each poem. (Tanwir Ahmad, 1991: 174)

به نظر می‌رسد که این داستان دیدار برای مولوی خارق العاده و آشفته‌گی نشان می‌دهد. اگر به دنبال مأخذ قدیم‌تر و صحیح‌تر بمانیم، و **ولدنامه** بنگریم می‌بینیم که اینها همه شاخ و برگ‌هایی است که تذکره نویسان این حکایت دیدار داده اند و این حادثه تغییر حال و تبدیل جمع شئون زندگی مولانا غیر عادی است، شاید این روایات از خود ساخته و یا شنیده‌های خویش را بدون تحقیق در کتاب مختلف نوشته شده بود.

از لحاظ روایات سلطان ولد پسر مولوی در **ولدنامه** عشق مولانا به شمس مثل جستجوی موسی است از خضر که با مقام نبوت و رسالت و رتبه کلیم الهی باز هم مردان خدا را طلب می‌کرد و مولوی نیز با همه کمال و جلالت در جستجوی اکملی روز می‌گذاشت تا این که شمس را که از مستوران قباب غیرت بود به دست آورد و مرید وی شد و سر در قدمش نهاد و یکباره در انوار او فانی گردید و او را به خانه خویش خواند. در **ولدنامه** می‌بینیم:

خضرش بود شمس تبریزی	آنکه با او اگر در آمیزی
جسم جان را کجا تواند دید	راه جان را به جان توان ببری
شمس تبریز را نمی‌دیدند	در طلب گر چه بس بگردیدند
شد بر او عاشق و برفت از دست	گشت پیشش یکی بلندی و پست

دعوتش کرد سوی خانه خویش	گفت بشنو شها از این درویش
خانه‌ام گر چه نیست لایق تو	لیک هستم به صدق عاشق تو
بنده را هر چه هست و هر چه شود	بی گمان جمله آن خواجه بود
پس از این روی خانه خانه تست	به وثاقت همی روی تو درست
بعد از آن هر دو خوش روانه شدند	شاد و خندان به سوی خانه شدند

از ابیات مذکور بر می‌آید که مولوی از آغاز عاشق و به جان جویان مردان حق بود و نشانه‌های کاملان داشت و مغز را از پوست باز می‌دانست. چون جان که بر تن پرتو می‌افکند، چون شمس را دریافت آن نشان‌ها و تازگی‌ها که علامت دیدار و اتصال به دریای بی کرانه جمال آن معشوق لطیف است در چهره جذب و دل فریب او دید و از گرمی و گیرایی نفس او دانست که با معدن دل فریبی و دل‌ربایی پیوند دارد و هم به جذب جنسیت دست از دل و جان برداشت و سر در قدمش نهاد. مولوی آن روز نیازمندوار به دامن شمس در آویخت و با وی به خلوت نشست، دل وی بر خیال غیر دوست شد، خانه‌اش برای آشنا و بیگانه قفل شد، آتش استغنا در محراب و منبر زد و مسند تدریس و کرسی وعظ ترک کرد و جلوی استاد عشق (شمس) زانو زد و از لحاظ روایت افلاکی مدت این خلوت به چهل روز یا سه ماه کشید. مولوی گفت:

بنشسته ام من بر درت تا بوک بر جوشد وفا	باشد که بگشایی دری، گویی که بر خیز اندرا
غرقست جانم بر درت، در بوی مشک و عنبرت	ای صد هزاران مرحمت بر روی خوبت دایما
ماییم مست و سرگران ، فارغ زکار دیگران	عالم اگر بر هم رود عشق ترا بادا بقا
عشق تو کف بر هم زند، صد عالم دیگر کند	صد قرن نو پیدا شود، بیرون ز افلاک و خلا

پی آمد

با توجه به مباحثه روایت‌های دیدار شمس با مولوی نتیجه می‌گیریم که با دیدار شمس و مولوی، مولوی در انوار شمس مستغرق شد، از همه چیز و همه کس صرف نظر کرد، از یاران منقطع گردید. بعد از این خلوت روش خود را بدل ساخت و به جای اقامت نماز و مجلس و عظمی به سماع نشست و چرخیدن و رقص بنیان کرد. بعد از این مولوی هر سه روز یکبار روزه گرفت، شب و روز نماز خواند به سماع و رقص در نیامده بود و در صورت عبادت و تقوی مشغول بود و از تجلیات خدا برخوردار می‌گشت. چون پرتوی حقیقت شمس بر جان مولوی افتاد، عشق در دل وی کارگر افتاد و شمس را به عنوان راهنمایی برگزید به اشاره او به سماع درآمد و بیش از آن حالات و تجلیات که از پرهیز می‌دید، در صورت سماع بر او جلوه گر گردید.



کتاب نامه

- قرآن مجید
- الهی قمشه ای، حسین محی الدین (۱۳۸۶) **در صحبت مولوی**، تهران، انتشارات سخن.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۵۲): **تاریخ ادبیات ایران**، تهران، انتشارات دانشگاه پهلوی، شماره ۳۹
- کاسب، عزیز الله (۱۳۸۱): **زندگی نامه شاعران ایران**، تهران، انتشارات گلی.
- قند پارسی (۱۳۸۳)، **فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی**، شماره ۲۷، پاییز.
- معین محمد (۱۳۸۱) **فرهنگ فارسی**، جلد اول-ششم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- موحد، محمد علی (۱۳۷۵) **شمس تبریزی**، تهران، انتشارات طرح نو.

- مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۴) : **دیوان جامع شمس تبریزی**، تهران، انتشارات فردوسی.

- مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۷۳) : **مثنوی معنوی**، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران.
- مہیود فاضلی (۱۳۸۰) : **آشنایی با شاعران کلاسیک ایران**، تهران، انتشارات بین المللی الہدی.

- A. J. Arberry (1958) : *Classical Persian Literature*, London, George Allen and Unwin Ltd.

- Juel Waizlal : *An introductory History of PERSIAN LITERATURE*, Lahore, ATMA RAM & SONS.

-Tanwir Ahmad (1991) : *A Short History of Persian Literature*, Calcutta-700073, Naaz Publishing Centre.

خانقاه بهاءالدین زکریا ملتانی مهم‌ترین تبلیغ‌گاه عرفان اسلامی

دکتر محمد اختر چیمه *

چکیده

در سده‌های ششم و هفتم هجری در خراسان ، افغانستان ، عراق ، شام ، ترکستان و هندوستان خانقاه‌های طریقت سهروردیه پر شمار بود. چون شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی بغدادی سر سلسله سهروردیه برای گسترش اسلام ، خلفا و جانشینان بسیاری را به این سرزمین‌ها به ویژه هندوستان فرستاده بود. نامورترین این فرستادگان شیخ الاسلام بهاء‌الدین زکریا ملتانی (۵۵۶ – ۶۶۶ق) است که در ملتان خانقاه و مدرسه بهائیه را ساخت و در تبلیغ دین اسلام و تعالیم عرفان سهمی بزرگ و تأثیری عمیق داشت. او خود نیز خلفای بسیاری داشت مانند لعل شهباز قلندر ، شیخ فخرالدین عراقی ، سید جلال‌الدین بخاری ، سید امیر حسینی و خواجه حسن افغان که از جاهای گوناگون ایران پهناور برای کسب فیض به ملتان آمده بودند و پس از تربیت باطنی و گرفتن خرقه‌ی خلافت به دستور شیخ بهاء‌الدین رهسپار سرزمین‌های دیگر شدند و طریقت عرفانی سهروردیه را در هر جا پراکندند.

کلیدواژه‌ها : خانقاه ، زکریا ملتانی ، سهروردیه ، تصوف

سرزمین پهناور ایران سرزمین علم و عرفان است. میان ایران و شبه‌قاره پاکستان و هند از زمان قدیم روابط دوستانه و مراسم علمی و عرفانی و تاریخی و فرهنگی متداول است. مطابق برخی آثار و اسناد از اواخر قرن دوم هجری بزرگانی از ائمه شریعت و پیران طریقت برای نشر دعوت اسلام، همچنان مجاهدان و غازیان مسلمان به سرحدات سرزمین‌های شبه‌قاره به خصوص در مناطق غربی آن دیار قدم نهادند. مشایخ صوفیه و بزرگان عرفا در تبلیغ دین اسلام و اشاعت تعالیم عرفان سهمی زیاد و تأثیری عمیق داشته‌اند. از قرن سوم و چهارم هجری به بعد متوالیا صوفیة طبقات عالیه و سافله مردم را زیر نفوذ خود قرار داده‌اند. چنانکه در کتاب سرزمین هند به استناد از مقدمه الطواسین مرقوم است که حضرت حسین بن منصور حلاج بیضاوی (م. ۳۰۹ هـ ق) از طریق دریا به نواحی هندوستان آمده و از راه خشکی، از راه پنجاب و آسیای مرکزی به عراق باز گشته است (حکمت، ۱۳۳۷، ۶۳ - ۶۴)

در قرن پنجم هجری سید علی بن عثمان هجویری معروف به داتا گنج بخش لاهوری صاحب **کشف‌المحجوب**، از غزنی به لاهور آمد و ماندگار شد و پیش آهنگ و مبلغ تصوف در آن مناطق گردید و از آن پس تا امروز تصوف و عرفان اسلامی - ایرانی در هندوستان و پاکستان زنده و شورانگیز مانده است. در قرن ششم هجری خواجه معین‌الدین چشتی سجزی اجمیری از چشت خراسان به این سامان آمد و طریقت چشتیه را بنیاد نهاد. وی چندی معتکف مزار هجویری ماند، بعد به اجمیر رفت و مریدان و معتقدان را گردآورد. در **سیر الاولیا** نگاشته است: «به وصول قدم مبارک آن آفتاب اهل یقین که به حقیقت معین‌الدین بود، ظلمت این دیار به نور اسلام روشن و منور گشت» (کرمانی، ۱۳۹۸ق، ۵۷)

در قرن هفتم هجری، ایران گرفتار یکی از بزرگ‌ترین مصایب تاریخی یعنی حمله مغولان خون‌خوار شد. ولی با همه کشتارها و غارت‌ها و ویرانی‌ها در این روزگار تصوف اسلامی بازار گرم‌تری یافت. چنان‌که فزونی آلام و مصایب، مردان صوفی مشرب را به تعلیم و هدایت آن خون‌خواران متمایل می‌کرد، و نه فقط در ایران بلکه در بسیاری از ممالک اسلامی چون هندوستان، ترکستان، روم، شام،

مصر و افریقا نیز دوران شگفتگی تصوف بود (زرین کوب، ۱۳۴۴، ۹۴) به نوشته‌ی ذبیح الله صفا: «مشایخی که در هندوستان اجتماع کردند متعدد بودند، ولی از آن میان دو سلسله شهرت یافت که نسب تعلیم غالب سلسله‌های صوفیان هندوستان بدان دو می‌رسند. سلسله چشتیه اجمیر و سلسله سهروردیه ملتان» (صفحات ج ۳، ۱۶۹)

در **اخبار الاخیار** قول شیخ الشیوخ شهاب‌الدین عمر سهروردی سر سلسله سهروردیه منقول است: «خلفایی فی الہند کثیره» (محدث دهلوی، ۱۳۰۹ق، ۳۶) که از همه نامورتر شیخ الاسلام بهاء‌الدین زکریا ملتانی است که در تبلیغ و نشر اسلام خدمات ارزنده‌ای انجام داده است. وی در ملتان خانقاه و مدرسه بهائیه را بنا نهاد و مؤسس و مورث اعلا‌ی سهروردیه هند به شمار می‌رود. از وجود شریفش طریقہ سهروردیه در هند شهرت فراوان گرفت.

در سوانح عمری فخرالدین عراقی و **نفحات الانس** جامی مرقوم است: «شیخ بهاء‌الدین زکریا ملتانی مدت پانزده سال به درس و افادۀ علوم مشغول بوده و هر روز هفتاد تن از علما و فضلا از وی استفاده می‌کردند» (آبروی، ۱۳۵۷ق، ص ۱۰)

شیخ شهاب‌الدین سهروردی پس از تربیت باطنی و انتقال فیض روحانی در هفده روز، خرقه و سجاده خود را با محبت بسیار به بهاء‌الدین زکریا داد و وی به دستور آن مرشد معنوی ملتان را مرکز رشد و هدایت ساخت. در **فوائد الفواد** از زبان شیخ نظام‌الدین اولیا چشتی آمده که وقتی جوالقیان به خانقاه حضرت زکریا آمدند و به خصومت و عربده گستاخی‌ها کردند، شیخ زکریا این قوم را نمی‌پسندید، به آن‌ها به بانگ دهل فرمود: «من نشاندۀ شیخ شهاب‌الدین ام، من از خود ننشسته‌ام، مرا مردی این جا نشاندہ است» (امیر حسن دهلوی، ۱۹۹۱م، ۸۱) جوالقیان چون این کلمات حضرت شیخ را شنیدند، سر بر زمین نهادند، معافی‌ها خواستند و باز گشتند.

بی گمان شیخ بهاء‌الدین زکریا ملتان را مرکز و محور فعالیت‌های تبلیغی و تربیتی ارادتمندان خود ساخت و همه عمر را صرف تدریس و تبلیغ دین اسلام نمود. مردمان زیادی با هدایت و ارشاد او به دین عرفان اسلام مشرف شدند در قرون

متممادی ملتان انقلابات و تحولات بیشتری را تحمل کرده بود. شیخ زکریا در عوام و خواص نفوذ می‌داشت. حتی سلاطین و حکام وقت هم به او ارادت داشتند و نسبت به او احترام زیاد قایل می‌گشتند. و می‌بینیم که در این قرن ملتان به صورت مرکز اسلامی و روحانی مسلمانان شبه قاره درآمد. چون حضرت شیخ وعظ و تذکیر را آغاز می‌کرد و برای شنیدن آن، خلائق جوق در جوق از گوشه و کنار مملکت می‌آمدند، و سراسر شبه قاره پاکستان و هند از انوار فیوض و برکات او بهره ور شد. چنان که عهد او را «عهد خیر الاعصار» گفته اند (هندوشاهت ج ۱، ۱۲۸۱، ۱۸۳)

به قول شاعر و به روایتی به قول خود حضرت زکریا ملتانی :

ملتان ما به جنت اعلیٰ برابر است آهسته پا بنه که ملک سجده می‌کنند

(فریدی، ۱۹۸۰، ۹۶)

سید محمد نوربخش - سر سلسلهٔ نوربخشیه - در کتاب **سلسلهٔ الذهب** در مناقب و فضائل حضرت زکریا ملتانی به الفاظ مختصر و جامع چنین اظهار ارادت می‌کند: «شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی قدس سره در هندوستان رئیس‌الاولیا بودند. وی عالم علوم ظاهری و کامل در احوال و مقامات و مکاشفات و مشاهدات بودند. از وی اکثر سلاسل اولیاء الله منشعب شدند. وی رشد و هدایت به مردم فرمودند، و آنها را از کفر به ایمان، از معصیت به طاعت و از نفسانیت به روحانیت آوردند. و حامل شان عظیم بودند» (محدث دهلوی، ۱۳۰۹ق، ۲۷)

حضرت زکریا بالعموم بعد از نماز بر بالای منبر می‌رفت و تفسیر قرآن و حدیث رسول ﷺ را تدریس می‌کرد و گاه گاه از اشعار و حکایات شیرین و نقل قول بزرگان پیشین استفاده می‌کرد. وی وقت معینی برای وعظ و تذکیر انتخاب نموده بود و آنوقت مردم همه کارهای شخصی خود را واگذشته در آنجا جمع می‌شدند و کسب فیض می‌کردند.

مردمانی که برای دیدن شیخ و شنیدن وعظ وی می‌آمدند از طبقات مختلف از قبیل علما و زهاد و فقها و مشایخ و مجذوبین و عامهٔ خلائق بودند. شیخ گروه-های متعددی از واعظان و مبلغان دینی را تحت برنامه‌ای منظم به طرف سند و مکران و سایر هندوستان گسیل می‌داشت، برخی را به طرف کشمیر و دهلی، و

بعضی را به جانب افغانستان می فرستاد. در اواخر هر سال این گروه های تبلیغی به خدمت شیخ حاضر می شدند و از نتیجه فعالیت های خویش گزارشی تهیه کرده گوش گزار می ساختند. و هر جا که ایشان با اشکالی برخورد می نمودند. شیخ عالی مرتبت به آنان راهنمایی می کرد. امر جالب اینست که این گروه ها زندگانی خود را از پول شیخ که به صورت کالاهای تجارتي به آنها داده می شد، تأمین می کردند (زیدی ۱۳۵۳ ش، ۳۶ - ۳۷)

ارشاد و هدایت شیخ زکریا برای خواص و عوام یکسان بود. وی سعی می کرد که هر دو طبقه از تعلیماتش به نحوه احسن مستفیض شوند. شیخ به خداوند قدوس عشق می ورزید و به خاطر رضای او به بندگانش محبت می کرد. حضرت شیخ به خاطر اینکه به عموم مردم کمک کرده باشد به امور کشاورزی و بازرگانی توجه خود را معطوف می داشت و هر جا در اطراف ملتان جایی مناسب پیدا می کرد به این کارها مریدان و ارادتمندان را مشغول می نمود. و برای سرسبزی و شادابی زمین های ناقص، چاه ها و قنات های متعددی را احداث کرد. به خاطر امور بازرگانی حضرت شیخ از راه های زمینی و دریایی محصولات کشور را از قبیل صنایع دستی به جانشینان و شاگردان خویش می سپرد، تا آنها را به ممالک خارجی و نقاط دور دست ببرند، و همواره به آنها توصیه می کرد که در داد و ستد درستکاری را رعایت بکنند. بدین طریق در اشغال تجارت، وی تا حدی توسعه پیدا کرده بود که کشتی های تجارتي وی از عربستان گرفته تا روم و چین می رفتند و عده زیادی از مردم از این رهگذر سود برده و امرار معاش می ساختند. حضرت شیخ در ملتان در خانقاه خود علاوه بر مدرسه بهائیه، یک مرکز خیریه دایر کرده بود که هزاران غریب و مسکین و مسلمانان فقیر و ثروتمند همه بر حسب مراتب در آنجا روزانه غذا می خوردند (همو، همان ۳۷ - ۳۸)

چنانکه خانقاه حضرت زکریا ملتانی در هندوستان قرون وسطی به شکل یک مرکز بزرگ تلقین فقر و تصوف اسلامی به معرض وجود آمده بود. سالکان طریقت و طالبان حقیقت از ممالک مختلف مثل چین و ترکستان و خراسان و

افغانستان و ماوراء النهر و شام و مصر اینجا وارد شده برای تکمیل سلوک در اذکار و تعلیمات روحانی مشغول می ماندند.

پس از پوشیدن خرقة‌های خلافت بنا به منشاء مرشد معنوی به خاطر نشر دعوت اسلام و عرفان سهروردیه به جاهای دور دراز متعین می گشتند. بسیاری از قبایل غیر مسلمان به سعی و کوشش حضرت زکریا به اسلام گرویدند و به وی پیوستند. در مدت کوتاه عدّه مریدان وی از ملتان تا کاتیاوار، و از دکن تا سنده، و از پنجاب تا دهلی به هزارها رسید. به روایتی تعداد وابستگان و متوسلان وی به میلیون‌ها نفر رسیده بود (همو، همان، ۱۴۱ - ۱۴۲) این کامرانیه‌های وسیع در امور تبلیغ عرفان اسلامی از بابت منهج تربیت خاص و طریقه تعلیم جالب صوفیانه وی است. حضرت شیخ الاسلام زکریا در ملتان خودش وعظ می گفت و خلفا و مریدان و واعظان را بعد از تربیت باطنی به منظور تبلیغ و اشاعت تصوف و عرفان اسلام به مناطق و ممالک مختلف می فرستاد. مهم ترین و معتبرترین و معروفترین خلفای پنجگانه حضرت شیخ که خدمات به سزایی در این مورد انجام داده، به قرار زیراند.

۱ - حضرت لعل شهباز قلندر سهروردی (م. ۶۷۳ هـ. ق)

۲ - حضرت شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی سهروردی (م. ۶۸۸ هـ. ق)

۳ - حضرت خواجه حسن افغان سهروردی (م. ۶۸۹ هـ. ق)

۴ - حضرت سید جلال الدین میر سرخ بخاری سهروردی (م. ۶۹۰ هـ. ق)

۵ - حضرت سید امیر حسینی هروی سهروردی (م. ۷۲۹ هـ. ق ببعده)

اکنون در مورد حیات و خدمات تبلیغی و عرفانی خلفای معتبر نامبرده مطالبی مختصر ضبط تحریر می شود.

۱ - لعل شهباز قلندر سهروردی

شیخ عثمان مروندی معروف به لعل شهباز قلندر سهروردی از خلفای نامبردار حضرت زکریا ملتانی بود. وی در ده مروند - از نواحی تبریز (آذربایجان - ایران) تولد یافت. و در اوان جوانی به ملتان رسیده، بیعت بر دست حق پرست

جناب شیخ زکریا کرده، به سیر و سلوک مشغول شده بود. مؤلف معارج الولاية در احوال و مقامات او چنین نوشته است:

« وی صاحب کمالات ظاهری و باطنی و تصرفات صوری و معنوی بود، خوارق و کرامات بی اختیار از وی به ظهور می آمدند. اصل وی از سنده است و از سادات عظام حسینی است. نام نامی وی سید عثمان، مرید و خلیفه شیخ الاسلام بهاء الدین زکریا ملتانی است. چون جذب و مستی به غایت داشت، پابند احکام شرع نبود. لباس سرخ داشتی و خطاب لال شهباز از پیشگاه پیر روشن ضمیر به وی عطا شده بود» (معین الدین، معارج الولاية، ن ح ۲۶۸۱)

تذکره نگاران حضرت لال شهباز را یکی از چهار یار: شیخ زکریا، حضرت بابا فرید، سید جلال الدین بخاری و لال شهباز قلندر شمرده‌اند که برای مکاشفات در شهر سهوان می‌نشستند (فریدی، تذکره، ۱۵۳) چنانکه بعد از اخذ خرقه خلافت حضرت لال شهباز قلندر به همین جا خانقاهی ساخته و فرقه‌ای تازه در طریقت به نام « لال شهباز» بنیان نهاد و آنرا به طرز قلندریه و ملامتیه راند و به انداز مخصوص خود به نشر و اشاعت اسلام و عرفان مشغول گردید. هندوان و غیر مسلمانان به او ارادت داشتند و به حلقه مجالس او شمولیت می نمودند و به دایره اسلام دخول می یافتند.

حضرت لعل شهباز درس خوانده و شاعر هم بود. کتاب معروف « عشقیه » به او منسوب است و این کتاب مملو از اشعار نغز و افکار عرفانی است. شیخ لعل شهباز به حضرت صدرالدین عارف فرزند عالی مرتبت حضرت زکریا - روابط دوستانه داشت. آنها اغلب به یک دیگر دید و بازدید می‌کردند و در مجالس محمد خان شهید - پسر غیاث الدین بلبن و حکمران ملتان باهم شرکت می جستند. محمد خان شهید معتقد آنان بود. حضرت لال شهباز قلندر واقعاً قلندر وارسته بود. وی تا آخر عمر عزب ماند. همواره در حال جذب و مستی و عشق الهی مستغرق بود. در ۶۷۳ هـ. ق از این جهان فانی رخت برپست و در سهوان در خانقاه خویش مدفون شد. بر مرقد او مقبره با شکوهی بنا شده که محل

زیارت خاص و عام است (زیدی، ۱۳۵۳ ش، ۶۷ - ۶۸) حضرت لعل شهباز به سماع و قوالی رغبت داشت. بر عرس سالیانه او بخصوص قافله های زائرین از سراسر شبه قاره پاکستان و هند روانه گشته جوش می زنند و با ذوق و شوق در انعقاد رسوم عرس سهوان شرکت می نمایند و موجب برکت می دانند.

۲ - شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی سهروردی

شیخ فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر بن عبدالغفار جوالقی (مستوفی، ۱۹۱۰، ۱ / ۸۲۲) متخلص و مشتهر به عراقی یکی از ستارگان درخشان آسمان تصوف اسلامی و ادب فارسی است که در حدود سال ۶۱۰ هجری در قریه کمجان از نواحی همدان چشم به این جهان گشود. او در بچگی در مدت نه ماه تمام قرآن حکیم را حفظ نمود و به خوش الحانی و دلسوزی تلاوت می فرمود. در سن هفده سالگی بر جمله علوم از معقول و منقول مهارت تامه یافته در مدرسه شهرستان همدان مدرس گردیده به تدریس علوم و معارف اسلامی پرداخت. روزی گروه قلندران در مدرسه او آمده سماع آغاز کردند. شیخ عراقی به نظاره حسین و جمال قلندر پسر در دام عشق او گرفتار شد. در حالت اضطراب همانوقت عراقی لباس و عمامه عالمانه فرو گذاشت و با رفاقت قلندران راه هندوستان در پیش گرفت بالاخر ملتان به خانقاه شیخ الاسلام حضرت بهاء الدین زکریا ملتانی سهروردی رسید و مراحل سلوک و تصوف را آغاز کرد. بقول خود شیخ عراقی در مکتوب هفده سال (خزاعی، ۱۳۷۲ ش، ۵۳۶) و به روایت مقدمه دیوان بیست و پنج سال (نفیسی، ۱۳۳۸ ش، ۶۷) در خدمت پیر بزرگوار ملتانی بسر برد.

پس از وصال مرشد طریقت، شیخ عراقی از دست حسودان تنگ آمده، ملتان را ترک گفته به عربستان هجرت نمود. از سعادت حج و زیارت روضه نبی ﷺ بهره ور شد. بعد از فراغت، به آسیای صغیر رفت و در قونیه به صحبت شیخ صدرالدین قونیوی نایل آمد و در مجالس سماع مولانا جلال الدین بلخی رومی شرکت جست (افلاکی، مناقب العارفین ۱ - ۳۹۹). سپس به مصر و شام سفر کرد و در هر دو جا به پایه شیخ الشیوخی فایز گردید. سرانجام در دمشق به سال ۶۸۸

هجری از دنیا رخت بربست و در پهلوی مرقد شیخ اکبر محی الدین ابن عربی به خاک سپرده شد.

روزگار طولانی عین شباب زندگانی خود را که حضرت عراقی در خانقاه سهروردیه ملتان گذاشت، و به خلافت و شرف دامادی مراد و مرشد هم سرفراز شد، شیخ زکریا هیچ وقت از شعر گفتن و سماع کردن - که بر خلافت سنت سهروردیه است، او را منع نمی کرد بلکه آخرین بیت غزل معروف چله کشی

چو خود کردند راز خویشتن فاش عراقی را چرا بد نام کردند

(نفیسی، ۱۳۳۸ - ۱۹۳)

شنیده، حضرت زکریا اظهار خوشنودی کرد. همان لحظه خرقة از تن مبارک خویش کشید. و درو پوشانید و دخترش را به عقد نکاح او در آورد که کبیرالدین فرزند ازش تولد یافت.

به علت هم نشینی حضرت زکریا با عراقی علاقه وی به سماع بیشتر شد. باوجود حسد و بغض بعضی‌ها، عراقی در ملتان با هم نشینان و پیر برادران و قرابتداران و عزیزان گرمی روابط خوبی داشت که گاه گاه در دیوان اشعار در قصاید او اظهار عقیدت به چشم می خورد. چون عراقی رخت از ملتان بر بست و به سوی عمان روانه گردید، در مقدمه دیوان ثبت است :

« جمعی از اخوان با صفا و خلان با وفا کمر موافقت بستند » (همو، همان ۵۳)

در دوران اقامت قونیه، شیخ عراقی در خانقاه حضرت صدرالدین محمد بن اسحاق قونیوی - خلیفه و شارح مکتب شیخ اکبر ابن عربی - تحصیل معارف اسلامی می کرده و در مدرسه حضرت مولانا جلال الدین بلخی رومی هم رفت و آمد داشته بود. در «عراقی نامه» مرقوم است:

« عراقی در شهر قونیه و در مکتب شیخ صدرالدین قونیوی بود که ضمن استماع درس «فصوص الحکم»، بزرگترین کتاب منشور خود را موسوم به لمعات تألیف و

تقدیم شیخ کرد» (طیبیان، ۱۳۷۴ ش، ۶)

شیخ صدرالدین قونیوی آنرا مطالعه کرده و بر دیده نهاد و کلمات جالب فرمود: «فخرالدین عراقی سرّ سخن مردان آشکارا کردی، لمعات به حقیقت لب فصوص است (سید صباح الدین ۱۹۸۸ م، ۱۵۹) مشایخ ایران و شبه قاره در ادوار مختلف شروح متعدد بر آن کتاب پر مغز نوشته‌اند (اختر چیمه، دانش ش ۴۳، ۱۳۷۴ ش، ۱۲۴ - ۱۴۶) دکتر نسرین محتشم خزاعی می نگارد: «هنگامیکه فخرالدین عراقی به روم وارد می شود، معین الدین پروانه او را چندی بعد یا در مدرسه مولانا جلال الدین و یا در خانقاه صدرالدین قونیوی ملاقات می کند و بسیار شیفته او می گردد (خزاعی، ۱۳۷۲ ش، ۲۲)

در مقدمه دیوان آمده که شیخ فخرالدین عراقی روم را تسخیر کرد و در آن جا بسیار کس مرید و معتقد او گشتند و از جمله معتقدان یکی امیر معین الدین پروانه بود که محب عظیم شیخ بود. عاقبه الامر او برایش خانقاهی در دوقات (توقات) ساخت (نفیسی، ۱۳۳۸، ۵۵) به روایت افلاکی در **مناقب العارفین**: «آخر الامر (عراقی) منظور نظر (مولانا) گشت، باجارت آن حضرت معین الدین پروانه شیخ فخرالدین را به جانب توقات دعوت کرده، خانقاه عالی جهت او عمارت فرموده، در آن جایگاه شیخ خانقاه شد (چاپ انقره، ۱ / ۴۰۰)

خزاعی در باره‌ی درس **لمعات** در آن خانقاه نوشته: شیخ فخرالدین عراقی بیش از ده سال صاحب خانقاه بوده و به تدریس و تعلیم و تربیت طالبان حق تعالی اشتغال داشته و نباید از نظر دور داشت که این دوره که حتی بعد از تصنیف اثر پر ارزش او **لمعات** است، دوره کمال و پربراری این عارف خوش ذوق و پر شور است « (خزاعی، ۱۳۷۲، ۵۹)

جمالی دهلوی در باره‌ی سخنی از خاوری شارح **لمعات** می گوید: «خاوری که شارح **لمعات** است او در شرح خود مسطور ساخته که شیخ عراقی **لمعات** را در صحبت شیخ صدرالدین قونیوی نبشته است ... و لیکن پیش ارباب نظر و اصحاب بصر مخفی نیست که **لمعات** قطره سحاب فیض است که از دریای

معرفت حضرت شیخ الاسلام بهاءالدین قدس سره روحه در کام روحش چکیده
(سیر العارفین ن خ ۱۷۲۸ ، ۱۵)

به نوشته‌ی دولت‌شاه سمرقندی : «شیخ عراقی چندین تصنیف مرغوب در تصوف دارد» و امروز افزون بر **لمعات، دیوان اشعار و مثنوی عشاقنامه و اصطلاحات تصوف و مکتوبات** و چند رساله‌ی دیگر از وی یادگار مانده است.

از لحاظ ترویج و نشر عرفان الهی کوشش‌های عراقی درخور ستایش است : «عراقی در آسیای صغیر از شهرت به سزایی برخوردار می‌گردد، و مریدان زیادی گرد او جمع می‌شوند ... تا سال ۶۸۱ در خانقاه توقات مریدان و ملازمانی گرد عراقی را فرا می‌گیرند.» (خزاعی ، ۱۳۷۲ ، ۲۱ ، ۳۲)

کوتاه سخن آن که فخرالدین عراقی در قرن هفتم هجری بهترین نماینده پیوندهای ادبی و عرفانی ایران و هند و روم و مصر و شام می‌باشد که در همدان زاده شده و زندگانی را در سیر و سلوک و تبلیغ و تلقین معرفت در سرزمین‌های اسلامی گذرانده است. وی شیخی غرق سماع و وجد و ترانه و شعر، و صوفی قلندر بود. رکن اصلی و اساس عرفان عراقی عشق است. وی عرفان سهروردیه و معتقدات و تعلیمات وحدت وجودی محی‌الدین بن عربی و شیخ صدرالدین قونیوی را با زبان شیرین و شیوای فارسی گسترش داده است.

۳ - **خواجه حسن افغان سهروردی**

شیخ حسن افغان سهروردی از مقبول‌ترین و محبوب‌ترین خلفای شیخ الاسلام بهاءالدین زکریا ملتانی ، اهل کوه سلیمان بود. در جوانی به خانقاه حضرت زکریا رسید. مدتی در خدمت پیر و مرشد ریاضات و مجاهدات کشید. در زهد و عبادت و ورع و ذوق و شوق و عشق و محبت و الفت نظیر نداشت. در ملتان بسر برد تا آن که به مرتبه ولایت نایل شد، خرقة خلافت پوشید و در زمرة مشایخ معروف سلسله سهروردیه ملتان بشمار می‌رفت (زیدی ۱۳۵۳ ش ، ۷۰)

سلطان المشايخ خواجه نظام‌الدین اولیا محبوب الهی چشتی در **فوائدالنفواد** فرموده است: «حسن افغان ... صاحب ولایت بود در غایت بزرگی چنان که شیخ بهاء‌الدین زکریا می‌فرمود که اگر فردا مرا گویند که به درگاه ما چه آوردی؟ من گویم حسن افغان را آورده‌ام (چاپ دهلی، ۱۹۹۱، ۱۵).

خواجه حسن افغان دارای کشف و کرامات بوده است و از وی حکایات شگفت‌انگیز آورده‌اند: «می‌گویند که خواجه حسن اصلاً امی بود، سواد نداشت و علوم ظاهری را به درس نخوانده بود ولی به رحمت ایزدی به علم لدنی سرفراز بوده و در علوم باطنی به منتهای رتبه فایز گردیده بود. روزی مردم به نزد او آمدند و چند سطر بر کاغذ نوشته روبروی او کردند که بعضی نظم و بعضی نثر و بعضی عربی و بعضی فارسی بود. درمیان آن سطرها یک سطر از آیت قرآن هم نوشتند. آنگاه ازو پرسیدند که درمیان این سطرها سطر قرآن کدام است؟ او اشاره به آیت قرآن کرد که اینست. مردم گفتند که تو قرآن نخوانده‌ای چگونه آیت قرآن را شناختی؟ خواجه فرمود: «نوری که در این سطرها می‌بینم در سطرهای دیگر موجود نیست.» (همان، ۱۵-۱۶)

خواجه نظام‌الدین اولیا در شرح بزرگی خواجه حسن فرمود: «وقتی در موضعی مسجد بنا می‌کردند، اتفاقاً خواجه حسن آن جا رسید، اهل عمارت را گفت که محراب همچنین راست کنید که قبله این طرف است. دانشمندی آن جا حاضر بود، نزاع به حواله سمت قبله درمیان آورد. خواجه حسن او را برای تشفی او کعبه‌الله معاینه کنانید تا در مسجد سمت محراب درست باشد. پس دانشمند گفتار خواجه را درست تسلیم کرد و همه حاضرین و اهلیان از حضرت خواجه تشکر و امتنان نمودند.» (همان، ۱۵)

روزی خواجه حسن در مسجدی در اقتداء پیش امام نماز مغرب با جماعت بگزارد. بعد از نماز خواجه به پیش امام گفت: ای حضرت تو نماز شروع کردی و من به تو پیوستم، تو از این جا به دهلی رفتی و بردگان خریدی و بازگشتی، و آن بردگان را به خراسان بردی، و از آن جا به ملتان باز آمدی و از آن جا به مسجد آمدی. من به دنبال تو سرگشته شده می‌گشتم. آخر این چه نماز است؟ خواجه به

علم نوری و باطنی خود از احوال پراگنده خیالی پیش امام آگاهی یافت و از غفلت و لا پروایی او، او را مطلع ساخت و تنبیه کرد.

بر زبان تسبیح و در دل گاو خر این چنین تسبیح کی دارد اثر

(همان)

از نظر تبلیغ و ترویج دین مبین اسلام و تصوف خدمات خواجه حسن افغان اینطور است که وی بعد از تربیت روحانی و حصول خلافت به افغانستان برگشته بود. در کتاب «مخزن افغانه» نوشته است که خواجه حسن قوم غرغشتیان را هدایت فرمود. و بنابه دستور مرشد خویش که به او گفته بود: «حسن برو اقوام افغانه را هدایت به حق کن» به ارشاد آنها پرداخت (زیدی، ۱۳۵۳ ش، ۷۱) و در افغانستان به نمایندگی وی نور عرفان سهروردیه شیوع یافته بود. وی در سال ۶۸۹ هجری قمری به رحمت باری تعالی پیوست و در همان دیار مدفون شد.

۴ - سید جلال الدین میر سرخ بخاری سهروردی (م ۶۹۰ هـ)

مخدوم سیدالسادات جلال الدین میر سرخ بخاری خلیفه اعظم حضرت شیخ الاسلام بهاء الدین زکریا ملتانی و مؤسس خانواده سهروردیه بخاریه اوچ بود. از زمان بچگی آثار ولایت از جبین او هویدا بود. والد گرامی حضرت سید علی ابوالمؤید بن جعفر حسینی از خاندان معزز سادات بخارا می‌باشد. بسلسله نسب به حضرت امام علی نقی علیه السلام می‌پیوندد. زمانیکه حضرت زکریا برای تحصیل علوم و معارف اسلامی در بخارا سکونت داشت، با فامیل سادات سید جلال الدین بخاری روابط دوستانه و مخلصانه استوار شده بود. سید علی بن جعفر در مدح حضرت زکریا ملتانی رطب اللسان می‌بود. چنانکه سید جلال الدین بخاری هم تحت تاثیر وی قرار گرفت. چون حضرت زکریا از بخارا فارغ التحصیل گردیده به مولدش ملتان باز گشت. در دل سید جلال الدین نیز اضطراب و بیقراری پدید آمد لذا برای تسکین خاطر و سیر و سلوک به خانقاه ملتان رسید (فریدی، تذکره

۱۹۸۰، ۱۴۳) مطابق بعضی روایات سید بخاری مدتی در بهکر رحل اقامت افگند، آنجا ازدواج کرد و بعد به ملتان ورود یافت.

سید جلال الدین تحصیلات مقدماتی را در خدمت پدر بزرگوار در بخارا آغاز نموده و بقیه علوم و اخلاقیات و ادبیات ظاهری و معارف باطنی را در خانقاه زکریا ملتان به پایه تکمیل رسانید. و بقول معروف مدت سی سال در صحبت مرشد حقیقی بسر برد. ایشان فقط مراد و مرید نبودند بلکه به رشته دوستی و مؤدت منسلک شده بودند که بعضی تذکرها آن دو را همراه بابا فرید چشتی و لعل شهباز قلندر چهار یار شمرده‌اند که باهم چله‌ها می‌کشیدند، ریاضت‌ها می‌کردند و به سیر و سیاحت می‌پرداختند. بدین طریق سید جلال الدین از یاران با صفا و مریدان با وفای حضرت زکریا ملتانی بود (شهاب مسعودحسن، ۱۹۸۲م، ۳۰۳)

حضرت سید جلال بخاری عالم، عارف، فقیه، عابد، زاهد و صالح مردی بود. خلق کثیر از وی استفاده علمی و روحانی کرده بودند. علاوه بر کمالات علمی و عملی، وی با تصرفات باطنی هم برخوردار بود. دوران قیام ملتان در حجره عبادت سید، کاسه چوبین وی مدام در ذکر حق تعالی مشغول می‌ماند و گاهی رقص می‌کرد. حضرت مخدوم جهانیان جهانگشت در موقعی فرمود:

«آن کاسه هنوز بطور تبرک نزد ما محفوظ است» (همو، همان ۳۹)

در **سیر العارفین** است: چون که سید جلال از شهر سرد بخارا به ملتان آمده بود، روزی در گرمای کشنده ملتان به یاد یخ بخارا افتاد و گفت: «آه یخ بخارا در چنین حرارت کجا یابم». مرشد کریم از کشف حالات درونی او درک کرد و دعا فرمود. همان لحظه آسمان ابری شد و ژاله باری شروع گردید و تگرگ‌های درشت در حیاط خانقاه جمع شدند، در حالی که بیرون همه جا آفتاب بود. مرشد ملتانی از سید بخاری پرسید که چونست یخ ملتان؟ سید جواب داد: «ژاله ملتان از یخ بخارا به هزار درجه بهتر و اولی‌تر است» (فریدی، ۱۹۸۰، ۱۴۴-۱۴۵)

چنانکه سید بخاری از فیوضات معنوی و برکات روحانی مرشد خوب مستفیض شد. پس از رحلت حضرت زکریا ملتانی، سید بخاری در زمان جانشین وی جناب صدرالدین عارف هم مدتی در ملتان ماند. چون سید جلال الدین به

اوچ نزول اجلال فرمود و خانقاه سهروردیه بخاریه را در آنجا بنیاد نهاد، در آن نواحی هندوان غلبه و تسلط بسیار داشتند، به مساعی جمیله وی هندوان و مشرکان اطراف و اکناف و بسیاری از قبایل راجپوت، چدهر، داهر و سیال حلقه بگوش اسلام گردیدند. صاحب **خزینة الاصفیا** می نویسد :

« هزارها مخلوق خدا به هدایت هادی حقیقی به راه راست آورد و شهر جهنگ سیالان که در پنجاب مشهور و معروف است، بنا فرمود (شهاب ۱۹۸۲م، ۲۱۰) از برکت اسفار تبلیغی وی به بیکانیر و جیسلمیر و مقامات مختلف دیگر، دین اسلام فروغ یافت. راجکمار چنن پیر فرزند راجه جیسلمیر نه فقط اعتقاد به سید داشت بلکه بطور مبلغ اسلام فرایض را بخوبی انجام می داد. در چولستان قلعه جات دراور و بهاگله به تصرف هندو راجپوتها بودند که بر دست حق پرست سید بخاری ایمان آوردند و از حقانیت اسلام مستفید گشتند. آرنلد مشتشرق درباره وی اظهار کرده که « وی ولی مادر زاد بود و یکی از موفق ترین مبلغان اسلام بوده است» (زیدی، ۱۳۵۳ش، ۷۱ - ۷۲) بوسیله کامرانی‌های سید بخاری اوچ به صورت مرکز اسلامی در آمد.

سید جلال‌الدین از سوی پدر، بزرگ «خاندان حسینییه بخاریه» نیز بود اما از علاقه به بهاء‌الدین زکریا و تعلق به «سهروردیه ملتان» شهرت به سزایی یافت. وی «سلسله سهروردیه جلالیه» را پایه نهاد که مریدانش پای‌بند شریعت‌اند. وصال سید به سال ۶۹۰ هجری در ۹۵ سالگی بود و تا امروز آرامگاهش در اوچ مرجع خلائق است. پس از وی فرزندش سید احمد کبیر بخاری سهروردی بر مسند ارشاد نشست و طریقتش را دوام بخشید. پوشیده نماند که بخش نخست **خلاصه العارفین** (ملفوظات بهاء‌الدین زکریا) از سید جلال‌الدین بخاری نقل است.

۵ - سید امیر حسینی سادات هروی سهروردی

سید امیر حسینی سادات غوری هروی سهروردی از بزرگان عرفای سهروردی خراسان و از جمله نویسندگان و شاعران فارسی گوی ایران است. کتاب **گلشن راز**

شیخ محمود شبستری در پاسخ به پرسش‌های او است. به پژوهش نجیب مائل هروی، سید امیر حسینی در قریه‌ای از کوهستان غور در ۶۴۱ هجری به دنیا آمد و زندگانی خود را در تحصیل علوم و آداب و سلوک و تصوف و عرفان گذراند. او مرید شیخ زکریا و فرزندش صدرالدین عارف بود، چنان که خود در **کنز الرموز** آن دو را ستوده است:

شیخ هفت اقلیم قطب اولیا	واصل حضرت ندیم کبریا
مفخر ملت بهاء شرع و دین	جان پاکش منبع صدق و یقین
از وجود او به نزد دوستان	جنت الماوی شده هندوستان
صدر دین و دولت آن مقبول حق	نه فلک بر خوان جودش یک طبق

(هروی، امیر حسینی، ۱۱)

جامی می‌گوید: «امیر حسینی جامع علوم صوری و معنوی، و حاوی فضایل ظاهری و باطنی بود و در کشف حقایق و شرح دقایق ید بیضا می‌نمود.» (توحیدی پور، نفحات الانس، ۶۰۵) جامی اشعار **کنز الرموز** را گواه بر این می‌داند که حسینی مرید بی واسطه‌ی شیخ بهاء‌الدین زکریا ملتانی بوده، سپس می‌افزاید: «اما در بعضی کتب نوشته یافته‌م که وی مرید رکن‌الدین ابوالفتح است.» (همان)

در لطایف اشرفی از خویشاوندی امیر حسینی با بهاء‌الدین زکریا آمده است: «از بعض مردم ملتان چنین استماع افتاد که حضرت میر حسینی را نیز حضرت شیخ (زکریا) یک دختر خود را به عقد نکاح درآورده‌اند» (بمنی، ۱۲۹۸ق، ۲/۳۶۶)

در مورد سفر امیر حسینی سوی ملتان و تربیت یافتن او به خانقاه زکریا در **سیر العارفین** ضبط تحریر است که یکبار وی همراه پدر خود سید نجم‌الدین به غرض تجارت به ملتان رفت، به خدمت حضرت زکریا حضور یافت، ولی بدون بیعت به وطن خویش بازگشت. پس از درگذشت والد دوباره به ملتان رفت و مرید حضرت گردید سه سال در ملتان مشغول ریاضات شاقه ماند، و از برکت صحبت ایشان صاحب کرامت گشت. (جمالی دهلوی، ترجمه اردو، ۱۵۴)

از سید امیر حسینی آثار متعدد به نظم و نثر باقی مانده که در اصول تصوف و معرفت و طریقت نگارش یافته‌اند. اسامی آنها بدین منوال است: **نزهت الارواح**،

صراط مستقیم، سی نامه، زاد المسافرین، کنزالرموز، سنوالات گلشن راز
شبستری و **دیوان اشعار**. جمالی دهلوی می نگارد: «سید امیر حسینی عالی مرتبت بود، در عهد و کسی در نواحی خراسان در علم و معرفت و روش مشیخت همتای او نبود و ریاضتی عظیم و عبادتی مستقیم داشت» (همان).
چنانکه حضرت امیر حسینی در خانقاه حضرت زکریا ملتانی تربیت باطنی یافت. مراحل سلوک و منازل طریقت را پیمود و بعد از عطای خرقه خلافت در سلسله عالیه سهروردیه به حکم پیر روشن ضمیر به جانب وطن مألوف هرات روان گردید. در آنجا خانقاه ساخت و بساط ارشاد گسترد. همه اهل هرات و افغانستان و خراسان معتقد و مرید وی شدند و وی طالبان حق را به حق رسانید. به دلیل بیتی از **زادالمسافرین**:

در هفت صد بیست و نه ز هجرت گشت آخر این کتاب ختمت

(سید صباح الدین، ۱۹۸۸م، ۱۵۳)

امیر حسینی تا سال ۷۲۹ هجری زیسته و آرامگاهش در شمال هرات زیارتگاه هر دوشنبه‌ی اهل دل است.

بعد از وصال حضرت زکریا ملتانی، پسرش حضرت صدرالدین عارف ونوه اش جناب رکن الدین عالم یکی بعد دیگری ریاست سهروردیان ملتان را به عهده گرفتند و نظام خانقاه و مدرسه بهائیه و اداره خیریه را به نحوه احسن انجام دادند که در اینجا به معرفی آنها می پردازیم.

شیخ صدرالدین عارف ملتانی سهروردی

شیخ ابوالمغانم صدرالدین محمد عارف ملتانی فرزند ارجمند حضرت زکریا، جانشین مسند پدر بزرگوار و سر حلقه اولیا و مشایخ صوفیه بود. او تحصیلات اولیه را در محضر والد گرامی به اتمام رسانید و علوم و آداب و رسوم خانقاهی، و تعلیمات روحانی و عرفانی و باطنی را هم در خانقاه خانوادگی ملتان یاد گرفت. وی در استغنا و زهد و فقر و پارسایی و فیاضی معروف زمانه شد، و همه عمر در ملتان

به خدمت عوام بسر برد و به ارشاد و تربیت سالکان و طالبان حقیقت اشتغال می-ورزید، خاصیتی عالی داشت که هر بار چون ختم قرآن حکیم می کرد، با معانی تازه رو برو می گردید، لذا به اسم و لقب « عارف » نامبردار شد. (جمالی دهلوی ، ترجمه اردو، ۱۸۰)

شیخ صدرالدین عارف و شیخ فخرالدین عراقی باهم مکاتبه می کردند و به احتمال قوی شیخ عارف از مشایخ شبه قاره اولین کسی به شما می رود که تصانیف شیخ اکبر ابن عربی را مورد مطالعه قرار داده و از نظریات وی آگاهی پیدا کرده و در دیار شبه قاره هند آنها را انتشار داده بود. بنا به گفتار صاحب **سیر العارفین** حضرت عراقی نسخه لمعات را در قونیه تصنیف کرده و از آنجا کتابتی متضمن کلمات و نکات به جانب حضرت سلطان العارفین شیخ صدرالدین عارف ملتانی نوشته است که ما را الآن به صوفی صحبت افتاده است که کلماتش اینست (جمالی دهلوی ، خطی ، ۱۴)

شیخ عارف مانند پدر گرامی قدر پس از فراغت از اوراد و اذکار به درس و تدریس مشغول می گردید. به همین جهت برای مبتدیان رساله ای بنام «تصریف جدولی» نگاشت که در مدارس آن زمان شامل نصاب بود. «**کنز الفوائد**» مجموعه ملفوظات جمع کرده ضیاءالدین اکرم هم منسوب به اوست. قسمت هایی از وصایای شیخ عارف هم در بعضی کتب تذکره نقل شده است. تاثیر تربیت و صحبت وی باعث شده که بسیاری از ارباب کمال در سلک ارادت او منسلک گشتند و به منظور تبلیغ اسلام و هدایت مردم در نواحی مختلف شبه قاره پراکنده شدند. معروف ترین آنها عبارتند از : شیخ جمال الدین خندان رو اوچی ، شیخ احمد معشوق بن محمد قندهاری، مولانا علاءالدین خجندی و شیخ حسام الدین ملتانی (زیدی، ۱۳۵۳ش ، ۵۲ - ۵۳) شیخ عارف در سال ۶۸۶ هجری واصل حق گشت و در کنار والد بزرگوار در قبه او در ملتان مدفون شد.

شیخ ابوالفتح رکن الدین عالم ملتانی سهروردی

شیخ المشایخ حضرت ابوالفتح رکن الدین عالم ملتانی سهروردی از مشاهیر اولیاء هند، جانشین و خلیفه پدر خود شیخ صدرالدین عارف و مرید مستقیم جد بزرگوار شیخ الاسلام بهاءالدین زکریا بود که مدتی بر سجاده پدر و جد خویش نشست به ارشاد طالبان حق و اشاعت تعالیم اسلام پرداخت. وی در خانقاه سهروردیه در ملتان چشم به جهان گشود. والده محترمه بی بی راستی حافظه و ولیه و تهجد گزار خاتون بود. بی وضو به فرزند ارجمند شیر نمی داد و به وقت شیر دادن به تلاوت قرآن مشغول می ماند (فریدی، ۱۳۸۰ ق، ۱۸- ۱۹)

در **سیر العارفین** مبسوط است که در عمر چهار سالگی شیخ رکن عالم، روزی دوران بازی دستار پدر بزرگ حضرت زکریا را بر سر گذاشت. شیخ عارف او را ازین کار منع کرد ولی شیخ زکریا آن دستار را به او بخشید و پدرش پیش خود نگهداشت. پس از رحلت پدر روز مسند نشینی و سجادگی، شیخ رکن عالم آن دستار جد خود بر سر نهاد و خرقة خلافت عطا کرده حضرت شیخ الشیوخ سهروردی به حضرت زکریا را هم به تفاخر آمیزی بر تن پوشید. آنوقت شیخ رکن عالم ۳۶ ساله جوان بود و بحمد الله تا ۵۳ سال در خدمات تبلیغ و ترویج و توسیع اسلام و طریقه سهروردیه اشتغال داشت و به حسن و خوبی فرایض منصبی را ارزانی فرمود. مخلوق خدا وی را « قبله حاجات » می گفت و این روش وی همانند حضرت سلطان ابو سعید ابوالخیر بود (جمالی دهلوی ترجمه اردو، ۲۰۰)

شیخ رکن عالم تحصیل ظاهری را پیش پدر و تربیت روحانی و معنوی و عرفانی را در خدمت جد بزرگوار خود گرفته بود و در آن زمان وی شخصیت بسیار ارجمندی محسوب می شد. سلطان علاء الدین خلجی (۶۹۵ - ۷۱۵ ق) و پسرش قطب الدین خلجی (۷۱۶ - ۷۲۰ ق) احترام زیادی برای او قائل بودند. همچنین سلاطین تغلق نیز روابط خوبی با وی استوار ساخته بودند و حضرت شیخ این روابط دوستانه را به نفع مردم به کار می برد. شیخ رکن عالم و خواجه نظام الدین اولیا چشتی هم عصر بودند و باهم صحبت و هم نشینی مخلصانه داشتند. حتی در ۷۲۵ هجری قمری بر موقع وفات خواجه نظام چشتی در دهلی

امامت نماز جنازه به حضرت رکن عالم محول شد. عینا ده سال بعد در ۷۳۵ قمری سانحه ارتحال وی هم روی داد و جسد وی را در مقبره عالیشان که سلطان غیاث الدین تغلق برای خودش ساخته بود، دفنش کردند که در قاسم باغ ملتان زیارتگاه خواص و عوام است (اختر چیمه، ۱۹۹۴م، ۱۸۶)

شیخ رکن عالم چون صاحب فرزندی نبود، بعد از او سلسله فیض روحانی او به وسیله خلفا و مریدان او رواج پیدا کرد. از مریدان نامدار وی سلطان التارکین حمیدالدین حاکم، شیخ عثمان سیاح سنامی، قوام الدین کازرونی، مخدوم سید جلال الدین جهانیان جهانگشت و سید امیر حسینی را می توان اسم برد. حقیقتاً با درگذشت حضرت رکن عالم ملتانی، سلسله سهروردیه از ملتان به اوچ منتقل شد. اکنون اینجا از خلفا شیخ رکن الدین ملتانی، به لحاظ اختصار فقط حضرت حمیدالدین حاکم و مخدوم سید جلال الدین جهانیان جهانگشت را معرفی می کنیم و به خدمات دینی و عرفانی آنها اشاره می نماییم.

حضرت شیخ حمید الدین حاکم قریشی هاشمی سهروردی

حضرت سلطان التارکین حمیدالدین حاکم بن سلطان بهاءالدین حارثی قریشی هکاری از نژاد ابی سفیان بن حارث قریشی و از مریدان شیخ رکن الدین ابو الفتح عالم ملتانی سهروردی است (عبدالحی ۱۳۶۶ق، ۲ / ۳۸) شیخ حاکم در ۵۷۰ قمری ولادت یافت. در دوران جوانی به ایالت کیچ مکران حکمرانی داشت. چون عشق الهی غالب آمد، سیاست و حکومت را پشت پا زده زندگی درویشی اختیار نمود، در بیابان رفت، به عبادت و ریاضت پرداخت و خواجه خضر علیه السلام را دیدار کرد. در بغداد به خدمت شیخ الشیوخ شهاب الدین عمر سهروردی رسید و به فرمان وی ملتان رفته به شیخ الاسلام بهاء الدین زکریا پیوست. شیخ حاکم همیشه مورد الطاف حضرت زکریا بود. روزی شیخ زکریا گلیم پاک خود - که در سفر و حضر همراه داشت. و خرقة پاک خود از تن در آورده به شیخ حمید الدین حاکم پوشانید ولی باوجود آن همه عنایات، شیخ حاکم مرید و خلیفه واقعی

حضرت رکن الدین عالم بود و بیعت بر دست وی کرده و تا حین حیات حضرت رکن الدین عالم زنده بود (اختر چیمه، ۱۹۹۴م)

به حواله تذکره حمیدیه که در شرح احوال و افکار وی به نگارش در آمده، کتب و رسائلی چند در نظم و نثر از او باقی مانده است (تاریخ ادبیات مسلمانان، ۳ / ۲۱۱ - ۲۱۲) وفاتش را به سن کهولت در ۷۳۷ قمری ضبط تحریر نموده‌اند. روایت است که پس از درگذشت همسر شیخ عراقی، برعکس خواست حضرت زکریا، دختر دیگرش فاطمه بی بی، به سفارش شیخ صدرالدین عارف به حباله نکاح شیخ حاکم آمد.

می‌گویند که دوران مسافرت زمانی حضرت حاکم از شهر مو مبارک - واقع بهاولپور - گذر کرد، از شادابی و رونق آن شهر این قدر متأثر شد که همانجا اقامت افگند. سپس تحت تأثیر اخلاق حسنه و رفتار محبانه حضرت حاکم، راجه هندوی آن دیار مع برادران و فرزندان و خانواده خویش مسلمان گردید، و انتظام و انصرام ایالت مو و قلعه مو را به تحویل حضرت حاکم داد. وی فریضه امر بالمعروف و نهی عن المنکر را با هدایات مرشد رکن عالم بجا آورد و این نواحی را با ذوق فراوان مانند شیراز سرسبز و شاداب ساخت و تا آخر زندگی در تبلیغ و ترویج عرفان مکتب سهروردیه مشغول ماند (فریدی، ۱۳۸۰ق، ۱۶۵ - ۱۶۸)

سید جلال الدین جهانیان جهانگشت سهروردی (م ۷۸۵ ق)

مخدوم سید جلال الدین جهانیان جهانگشت سهروردی از محتشمان روزگار و عارفان صاحب اسرار بود. وی نوه سید جلال الدین میر سرخ بخاری، فرزند دلبند سید احمد کبیر بخاری و خلیفه معظم حضرت رکن الدین عالم سهروردی بود. او را **خلاصه الابرار و زبده الاخیار** می‌توان گفت (جمالی، ترجمه اردو، ۲۲۳). در ۷۰۷ هجری قمری در اوچ بدنیا آمد. تحصیلات مقدماتی را در مولد خویش آغاز نمود بعد برای تحصیلات عالی به مرکز علم و عرفان ملتان رفت و در خانقاه حضرت رکن عالم مقیم شد. صاحب خانقاه به وی شفقت خصوصی می‌فرمود. سلسله

تحصیل علوم و معارف دینی و عرفانی در زندگانی حضرت مخدوم تا عرصه دراز جاری و ساری ماند. در اثنای حصول تعلیم **قرآن کریم** را با هفت قرأت یاد گرفت. (سید صباح الدین ، ۱۹۸۸م، ۳۹۷)

در بدو امر حضرت مخدوم، از والد خویش تعلیم تصوف و معرفت گرفت. و بر دست حق پرست حضرت رکن عالم بیعت کرد. در مرآة الاسرار چنین مسطور است:

« مخدوم جهانیان اول به خدمت شیخ رکن الدین ابوالفتح بن شیخ صدرالدین بن شیخ بهاءالدین زکریا قدس الله تعالی ارواحهم تربیت یافت و از دست وی خرقة پیران سهروردیه پوشید (همان، ۴۰۰) و

مخدوم جهانیان به مصداق «سیروافی الارض» پر سفر بود. به نوشته‌ی محدث دهلوی: «سیاحت بسیار کرد و از بسیاری از اولیا نعمت و برکت یافت» (محدث دهلوی، ۱۹۳۲م، ۱۴۲) و به نوشته‌ی **مرآة الاسرار**: «اکثر سفر ربع مسکون نموده و جمیع مشایخ چهارده سلسله چهل و یک گروه را دریافت ... شیخ راجو قتال نقل می کند که او از سی صد و چند مشایخ صاحب ارشاد، نعمت یافته و خرقة اجازت از دست ایشان پوشیده بود» (سید صباح الدین؛ ۱۹۸۸م، ۴۰۰) در دوران قیام مکه معظمه و مدینه منوره از شیخ مکه حضرت عبدالله یافعی و شیخ مدینه حضرت عبدالله مطری چندین کتب احادیث و برخی دروس **عوارف المعارف** سهروردی را به درس خواند، و خرقة‌ها از دست آنان پوشید. چنان که حضرت مخدوم هفت سال در مکه مجاور بود و دو سال در مدینه در خدمت و صحبت حضرت عبدالله مطری اکتساب فیض کرده بود. به نسبت ظهور کرامات عجیب و غریب وی را «مظهرالعجائب» و «مصدرالغرائب» می گفتند (همان، ۳۹۷ - ۴۰۰)

در زمانه حیات حضرت مخدوم هفت شاهان خلجی و تغلق بر تخت دهلی نشستند حضرت مخدوم باهمه آنها روابط خوبی داشت. بخصوص شاهان تغلق حضرت را بسیار محترم می شمردند. وی را بر منصب شیخ الاسلامی هم مأمور کردند ولی وی بزودی بیزار شده به سفر حج مکه معظمه روانه شد (قادی مخدوم جهانیان جهانگشت) وی در برای تبلیغ تصوف اسلامی «سلسله سهروردیه مخدومیه» را پایه نهاد .

«مدرسه جلالیه» خانقاه سهروردیه بخاریه در اوچ اهمیت بسیار داشت و حضرت مخدوم در آن مدرسه افزون بر تدریس، رموز و اسرار و غوامض باطنی را نیز حل می‌فرمود و از دیار و امصار دوردست، طالبان علم و سالکان طریقت می‌آمدند و از فیوض و برکات حضرت مخدوم سرفراز می‌گشتند. آن‌ها بعد از کسب فیض، رشد و هدایت، تعلیم اخلاق و آداب و معارف روحانی، به اجازت و خلافت حضرت والا، به مقامات مختلف هند و مناطق دور دراز دنیا به خاطر تبلیغ به اقوام غیر مسلم و کفار و مشرکین منتشر می‌شدند. صاحب **ثمرات‌القدس** از نظر وسعت بیعت و ارشاد، و خدمات و تبلیغات، حضرت مخدوم را به این الفاظ خراج تحسین تقدیم می‌کند: «وی را یک لک و هفتاد هزار و دویست و هشتاد و شش مرید بود، وی حنفی المذهب بود، مریدان نیز تمام مذهب وی را داشتند (همو، همان، ۲۳۵)

پی آمد

در قرن هفتم هجری حضرت شیخ الاسلام بهاءالدین زکریا ملتانی سهروردی، سنگ بنیاد خانقاه سهروردیه را در ملتان نهاد. خانقاهی که بهترین پیوندهای تاریخی و فرهنگی و ادبی و علمی و عرفانی میان ایران و شبه قاره پاک و هند را پدید آورد. پرآوازه‌ترین خلفای بهاءالدین زکریا، از سرتاسر ایران پهناور - خراسان، افغانستان، ترکستان و ماوراءالنهر - به ملتان آمده و پس از تربیت باطنی در سلوک و عرفان اسلام، برای هدایت مردمان و تبلیغ عرفان و تصوف اسلامی به سرزمین‌های دیگر رفته‌اند. فخرالدین عراقی همدانی و امیر حسینی هروی شاعران و نویسندگان نامبردار تاریخ ادبیات ایران، پرورش یافتگان این خانقاه پر شکوه ملتان هستند.

کتاب نامه

- تتوی ، علی شیر قانع، ۱۹۵۹م، تحفه الکرام، سند ادبی بورد ، کراچی جلد سوم ؛ نقل از فریدی ، نور احمد خان، **تذکره حضرت بهاء الدین زکریا**، اوقاف لاهور ، ص ۱۵۳
- جعفری، رئیس احمد، ۱۹۸۵م ، **انوار اولیا**، شیخ غلام علی پبلشرز لاهور
- چیمه ، اختر، **مقام عراقی در تصوف اسلامی ۱۹۹۴ م**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد
- حکمت ، علی اصغر ، ۱۳۳۷ ش ، انتشارات دانشگاه تهران
- خزاعی ، دکتر نسرین محتشم، ۱۳۷۲ ش ، **مجموعه آثار فخرالدین عراقی**، انتشارات زوار تهران
- زرین کوب ، عبدالحسین، ۱۳۴۴ ش ، **ارزش میراث صوفیه**، تهران
- زیدی ، شمیم محمود، ۱۳۵۳ش ، **احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی و خلاصه العارفین**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد
- سعید نفیسی، ۱۳۳۸ م ، **کلیات عراقی**، کتابخانه سنائی تهران چاپ چهارم مقدمه دیوان
- شهاب ، مسعود حسن، ۱۹۸۲ م ، **خطه پاک اوچ**، اردو اکادمی ، بهاولپور
- صفا ذبیح الله، **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد سوم حصه اول ، انتشارات ابن سینا ، تهران
- عبدالرحمن ، سید صباح الدین، ۱۹۸۷م ، **بزم صوفیه**، نفیس اکیدمی ، کراچی
- فریدی ، نور احمد خان، ۱۹۸۰م ، **تذکره حضرت بهاء الدین زکریا ملتانی**، محکمه اوقاف پنجاب لاهور
- کرمانی ، سید محمد بن مبارک علوی، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد، موسسه انتشارات اسلامی لاهور
- محدث دهلوی ، شیخ عبدالحق ، ۱۳۰۹ ق ، **اخبار الاخیار**، دهلی
- مستوفی ، حمد الله، **تاریخ گزیده**، به اهتمام ادوارد براون ، لندن ۱۹۱۰م ، ۱ / ۸۲۲
- **ملفوظات نظام الدین اولیا**، جمع کرده امیر حسن دهلوی ، ۱۹۹۱م ، اردو اکادمی دهلی
- هندو شاه ، محمد قاسم، **تاریخ فرشته**، ۱۲۸۱ق ، نولکشور لکهنو ج ۱

شعر فارسی امروز شبه قاره

ظفر عباس*

سیل شاعری

که سیل شاعری را باز در دانش روان کردی
ستاره های شعر و شاعری بر آسمان کردی
فروغ ماه و انجم را سراپا کهکشانشان کردی
عروج فارسی در این زمانه بی گمان کردی
چه خوش کردی «ظفر» درد خودت در دل نهان کردی

مدیر مهربان، احسان برما، بی کران کردی
ادب بی شاعری چون آسمانی بی ستاره است
در این تاریک و تیره شب به فکر روشن دانش
عروج فارسی را در جهان نزهت فشان خواهیم
ندارد، هیچ سودی درد خود با دیگران گفتن

رئیس احمد نعمانی^۱

ماده تاریخ درگذشت عرفان عباسی تذکره نویسی برجسته کشور

آن	شناسنده	عیار	سخن	آن	نویسنده	بلند	آوا
آنکه	با	همت	خدا	دادش	تالیف	خیلی	تذکره
نسبتاً	آنکه	بود	عباسی	نام	عرفان	بوده	است او را
تا	نود	سال	زیست و	بالاخر	کرد	قالب	تهی به امر خدا
رخت	بربست	زین	سرای	سپنج	به	سوی	آخرین
سال	فوتش	به	ارتحال	«رئیس»	گفت:	»	های مورخ شعرا»

۱۴۳۳هـ

راستی پیشه ام

وفا	دوستدارم	وفا	پیشه	ام	سرشته	به	الفت	رگ	و	ریشه	ام
فروزان	تر	از	ماه	و	هم	آفتاب	چراغی	است	روشن	در	اندیشه
خدایا،	چه	سازم،	کجایی	روم	نه	در	خانه	امن	ونه	در	بیشه
چه	سود،	از	خم	و	جام	بزم	جهان	چو	روزی	اجل	بشکند
کس	ار	راستی	را	خریدار	نیست	چرا	تاکنون	راستی	پیشه	ام؟	

*. سراینده ساکن بهنگر (پنجاب)

^۱. سراینده مقیم علیگر (هند)

بلاغت مآبان و کینه‌وران چه فهمند اشعار و اندیشه ام
نگردیدی فرهاد خایب «رئیس» به دستش اگر داشتی تیشه ام
دکتر سید وحید اشرف*

چند رباعی

با کار نشاط کار هم می‌باید
خواهی تو اگر قرار در دل ای دوست
با سعی یقین استوار هم می‌باید
اول دل بیقرار هم می‌باید

دیدیم رخت پس از آن مه را بینیم
از دید رخ تست چسان ماه خجل
ما تابش روی تو مه آرا بینیم
داغ دل ماه را هویدا بینیم

گفتم دل من برده به که ساخته‌ای
گفتا که چو آموخته‌ای گفتن شعر
چون یک تن بی جان مرا داشته‌ای
هم عشق پیاموخته دل باخته‌ای

آب و گل من نیست در آب و گل تو
گویی ندهم دل به کسی ای ناصح
این عشق نیرزد دل بی حاصل تو
در سینه من هست دلم یا دل تو؟

خوب است بود هوش و خرد رهبر تو
عقل تو ولی مکر بود وقت جنون
در کار جهان عقل بود یاور تو
عشق است کنون یاور و بختاور تو

گفتم دهم این دل عوض یک بوسه
گفتم که دهم جان هم ، آیا کم هست ؟
گفتا که من ارزان ندهم این حاشا
گفتا که چه داری که بود جان شما

با عشق بسازد به جهان جوش جنون
چون تو نتوانی که فلاطون باشی
با عشق ستیزد خرد مکر و فسون
بگذار خرد، باش همه تن مجنون

دانید نشد جمع خرد با زر و مال
این تاج سخنوری نزیبد سر شاه
مال است همیشه دشمن اهل کمال
چون بر سر شاهان بود تاج زوال

یاد رفتگان

خاموشی دکتر نجم الرشید در لاهور

آقای دکتر نجم الرشید، دانشیار و محقق گرانمایه، عضو هیأت علمی گروه فارسی دانشکده خاورشناسی دانشگاه پنجاب در تاریخ پنجم ژوئیه ۲۰۱۶م در لاهور به لقاء الله شتافت.

وی در اوایل دهه ۱۹۹۰م از دانشگاه پنجاب تحصیلات کارشناسی ارشد را در رشته زبان و ادب فارسی پایان داد و چندی در اسلام آباد در دفتر فصلنامه علمی پژوهشی «دانش» اشتغال داشت. سپس به عنوان مربی زبان و ادبیات فارسی به دانشگاه بلوچستان کوئته، پیوست. آنگاه با استفاده بورس تحصیلی دولت جمهوری اسلامی ایران در دانشگاه تهران دوره دکتری زبان و ادب فارسی را با موفقیت گذراند. پس از مراجعت به موطن به امر تدریس در گروه فارسی دانشگاه پنجاب مشغول شد. در سال ۲۰۱۵م برای گذراندن دوره فوق دکتری به انگلستان رفت و در آوریل ۲۰۱۶ پس از تکمیل، به میهن بازگشت.

از آثار دکتر نجم الرشید اولی «غنیمت کنجاهی، مجموعه مقالات فارسی و اردو» در موضوع شرح حال و شعر غنیمت کنجاهی، با همکاری دکتر محمد صابر ترتیب و تدوین گردید و در ژانویه ۲۰۰۹م از مرکز تحقیق و تالیف، المیر ترست لائبریری، گجرات انتشار یافت.

دومین اثر «دیوان یکتا خوشابی - شاعر و ادیب فارسی پاکستان»، با همکاری دکتر محمد سلیم مظهر و دکتر محمد صابر در ۲۰۱۰م از طرف دانشکده خاورشناسی، دانشگاه پنجاب لاهور، منتشر گردید. هر دو کتاب در سری های معرفی کتابهای تازه و تازه های نشر به موقع در شماره های ۹۹ و ۱۰۰ فصلنامه

دانش به نحو شایسته ای معرفی گردیده است و علاقه مندان می توانند برای اطلاعات بیشتر به آن ارجاع فرمایند.

دکتر نجم الرشید یکی از نویسندگان صدیق فصلنامه دانش بود که از نهمین دوره تا بیست و هشتمین دوره فصلنامه با تهیه مقاله های علمی پژوهشی همکاری می فرمود. بیشتر به موضوعات تذکره نویسی فارسی، نقد ادبی و معرفی نسخ خطی توجه داشت. اولین مقاله وی در شماره پیاپی ۳۵ و یازدهمین و آخرین مقاله در شماره مشترک ۱۱۲ - ۱۱۳ منتشر گردیده است.

در سالهای اخیر ، نشریه سالنامه گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه پنجاب «سفینه» به سردبیری دکتر نجم الرشید منتشر می گردید. همچنین برخی مدخلهای پژوهشی آن فقید سعید در دانشنامه زبان ادبیات فارسی در شبه قاره تهران در دهه اخیر منتشر می شد.

ما فقدان دکتر نجم الرشید را به خانواده داغ دیده ، استادان گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پنجاب و شاگردان سوگوارش صمیمانه تسلیت می گوئیم و از قادر متعال بخشایش فقید سعید را مسئلت می نمائیم.

مدیر فصلنامه ی دانش

تازه های نشر

۱- فهرست کتب ذخیره پروفسور محمد اقبال مجددی

مخزونه پنجاب یونیورسٹی لائبریری - لاهور (اردو) (فہرست کتابہای اہدایی پرفسور محمد اقبال مجددی بہ کتابخانہ دانشگاه پنجاب- لاهور)
تدوین : محمد اقبال مجددی (معطی)
معاون : حامد علی انصاری ، کتابدار ارشد کتابخانہ دانشگاه پنجاب
جلد اول و دوم

ناشر : کتابخانہ دانشگاه پنجاب - لاهور ، تاریخ نشر ۲۰۱۶م
شمارگان ۲۰۰ نسخه ، ۱۴۲۳ص ، بہای ۲ جلد ۱۵۰۰ روپیہ
پژوہشگر نامی و استاد تاریخ پرفسور محمد اقبال مجددی در سال ۲۰۱۴ م ،
کتابخانہ شخصی خود را بہ دانشگاه پنجاب اہداء کردند و فہرست کتابہای اہدایی
کہ توسط شخص معطی تدوین گردیدہ از طرف کتابخانہ دانشگاه پنجاب در دو
مجلد منتشر شدہ است.

سرکتابدار آقای حسیب احمد پراچہ در « پیش لفظ» کتاب تاکید نموده است کہ در
«ذخیرہ»، کتابہای متعددی در موضوع تاریخ و تصوف موجود است کہ در کتابخانہ های
بزرگ دیگر یافت نمی شود. از فہرست کتابہای مزبور کہ در وبگاہ
www.pulibrary.edu.pk بارگذاری شدہ است ، علاقہ مندان می توانند بہرہ ببرند.

آقای مجددی کہ یکی از مدخل نویسان دانشنامہ زبان و ادب فارسی شبہ قارہ و
دانشنامہ جہان اسلام - تہران می باشد، در پیشگفتار فہرست با عنوان «سرمایہ
عمر» در ضمن شرح چگونگی گردآوری کتابہای ابتیاع شدہ از کشورہای مختلف از

جمله ایران ، یادآور می شود که این مجموعه بالغ بر ده هزار کتاب - دوره های ۲۵۰ مجله ، ۲۲۶ نسخه خطی، ۴۲۵ روتوگراف ، ۸۰ میکروفیلم و ۴۸ لوح فشرده اشتمال دارد. فهرست مطبوعات به اردو ترتیب یافته و منتشر شده و فهرست «مخطوطات و کتابهای مصور» به انگلیسی به زودی زیر چاپ می رود. در تاریخ ۲۶ مارس ۲۰۱۵م این ذخیره علمی توسط رئیس دانشگاه رسماً گشایش یافته است.

فهرست مندرجات این فهرست شامل در حدود دویست موضوع می باشد که عمده ترین آنها بر کتابهای تاریخ و سلسله های متصوفانه و آثارشان مشتمل است. کتابهای تاریخ ایران ، تذکره های فارسی و ادبیات فارسی به تعداد زیادی در این فهرست بر شمرده شده است. همچنین ده ها مجله های علمی و ادبی ایران از جمله آینده - تهران ، آئینه میراث - تهران، بررسی های تاریخی - تهران، سخن (تهران)، فرهنگ ایران زمین (تهران)، فصلنامه دانش اسلام آباد و سایر نشریات ادواری دوره های کامل و یا ناقص آن در این مجموعه موجود است . در پایان جلد دوم فهرس سه گانه ۱ - فهرست مولفان، مرتبان و مترجمان (صص ۱۰۰۹ - ۱۱۷۰) ۲ - فهرست عنوانات (صص ۱۱۷۱ - ۱۴۰۸) ۳ - فهرست موضوعی (صص ۱۴۰۹ - ۱۴۲۰ آمده است . اقدام معطی محترم شایان ستایش می باشد.

۲- دیوان فارسی امیر مینایی

مرتب : دکتر تحسین فراقی

ناشر : شعبه فارسی دانشکده خاورشناسی ، دانشگاه پنجاب ، لاهور

تاریخ نشر ۲۰۱۵م ، شمارگان ۵۰۰ نسخه ، بها ۶۰۰ روپیه ، ۳۳۵ ص

امیر احمد مینایی (۱۸۲۹ - ۱۹۰۰م) شاعر دو زبان اردو و فارسی ، فرهنگ نویس ، تذکره نگار ، شارح و مترجم برجسته قرن نوزدهم میلادی از اخلاف متصوف ممتاز لکهنو حضرت شاه مینا بود که نورالدین جامی در بیتی اشارت می کند:

هرکه خواهد چشم را بینا کند سرمه خاک در مینا کند

با وصف این که اغلب آثار امیر مینایی به زبان فارسی می باشد ، ازین که شعر اردوی او پس از نشر مورد تحقیق و تحلیل قرار گرفته بود، او در قرن بیستم اغلب در اردو سرایان برجسته به شمار می رفت.

دکتر تحسین فراقی استاد و رئیس متقاعد گروه زبان و ادبیات اردو، دانشکده خاور شناسی دانشگاه پنجاب بذل همت کردند و نسخهٔ منحصر به فرد دیوان فارسی امیر مینایی را که نزد اسرائیل احمد مینایی نبیرهٔ امیر مینایی محفوظ بود، برای اولین دفعه به حلیهٔ طبع آراستند. مرتب محترم در مقدمه ی ۵۵ صفحه‌ای به اردو ، سوابق هزار ساله زبان و ادب فارسی در شبه قاره را بر شمرده است، و شرح حال و آثار امیر مینایی را مجملاً متذکر گردیده و اما شعر فارسی امیر مینایی، دقیقاً مورد تحلیل و تجزیه قرار داده است. دیوان فارسی امیر مینایی بر ۸۶ غزل ، ۲ غزل قصیده گونه ، پنج قصیده ، یک مرثیه ، یک قطعۀ وفات ، دو رباعی اشتمال دارد ، یک مثنوی فارسی با عنوان « درخشان » سروده وی با وصف این که در نسخه خطی مشمول نیست در این دیوان نشر گردیده است. قدرت کلام سراینده را در مطلع های غزل می توان مشاهده نمود.

اگر آن برق عالم سوز، لختی می	ز هر نخلی چو نخل طور، آتش می
طپید	چکید
این جا	این جا
یاد ایام که این عالم پندار نبود	غیر حق شور انالحق به سر دار

نبود

از خود گذشتیم شد قصه کوتاه الملك لله و الحكم لله

امیر مینایی در پیروی غزلهای استادان سخن نظیر امیر خسرو ، حافظ ، نظیری، بیدل و غالب ده ها غزل سروده است. این دیوان سال گذشته از طرف گروه فارسی دانشکده خاور شناسی دانشگاه پنجاب لاهور نشر گردیده است . دکتر محمد ناصر استاد گروه با عنوان « سخنی چند » به فارسی مجملاً سراینده را معرفی نموده است. ابتکار مرتب محترم در نشر دیوان فارسی امیر مینایی شایان تحسین دوایر نقد شعر و سخن می باشد.

۳ - مجموعه مقالات فارسی کنفرانس بین المللی میر سید علی همدانی

ترتیب و تدوین : دکتر محمد ناصر ، ناشر کرسی فردوسی دانشگاه پنجاب / خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران - لاهور، تاریخ نشر ۲۰۱۶ م / ۱۳۹۵ هـ . ش ، ۳۵۶ ص.

در تاریخ ۱۴ و ۱۵ دسامبر ۲۰۱۶ کنفرانس بین المللی میر سید علی همدانی به اهتمام مشترک کرسی فردوسی دانشگاه پنجاب و خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران - لاهور در دانشگاه پنجاب برگزار شده بود ، اینک مجموعه مقالات آن از چاپ درآمده است . نگاهی به فهرست مطالب می اندازیم .

حرف آغاز توسط مرتب ، سخنرانی دکتر مجاهد کامران رئیس دانشگاه پنجاب، پیام آقای اکبر برخورداری رئیس خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران - لاهور در پی آن نوزده مقاله نوشته نویسندگانی از جمله یکی از تاجیکستان ، یکی دیگر از بنگلادش ، نه مقاله از ایران و بقیه از پاکستان درج گردیده . موضوعاتی گونه گون درباره شخصیت ، آثار ، تعلیمات تاثیر و نفوذ و جایگاه میر سید علی همدانی در این مقاله ها مورد بحث قرار گرفته است. این مجموعه مقالات « به دوستداران امیر کبیر میر سید علی همدانی تقدیم گردیده است.» برخی از مندرجات این مجموعه در راستای «همدانی شناسی» گامی موثر محسوب می شود.

۴ - مجموعه مقالات اردو و انگریزی (انگلیسی) میر سید علی همدانی بین

الاقوامی کانفرس

ترتیب و تدوین : دکتر محمد ناصر ، ناشر : کرسی فردوسی پنجاب یونیورسٹی / خانه فرهنگ ج.ا.ایران - لاهور ، تاریخ نشر : ۲۰۱۶ م ، ۲۲۴ص.

در گردهم آیی علمی میر سید علی همدانی بمناسبت هفتصدمین سالروز « شاه همدان » برخی از مقالاتی که بزبان اردو و انگلیسی ارائه گردیده بود در مجلد جداگانه به گردآوری شده ، به « محبان » امیر کبیر سید علی همدانی پیشکش گردیده است.

در این مجموعه حرف آغاز ، سخنرانی رئیس دانشگاه و رئیس خانه فرهنگ ج.ا.ایران به اردو درج شده . سپس شانزده نوشتار به اردو و چهار نوشتار به انگلیسی

دربارهٔ احوال و افکار میر سید علی همدانی گرد آوری شده است ، نویسندگان نوشتار های این مجموعه شامل استادان ، محققان و معلمان پاکستانی و هندی می باشند. مساعی برگزار کنندگان همایش در این زمینه در خور قدردانی می باشد.

Abstracts of Contents in English

(چکیده‌ی مطالب به انگلیسی)

A Glimpse of Contents of this Issue

1 - Mirza Mohammad Arshad Bornabadi and Introduction of his *Kulliyat* Manuscript in Anjuman-e Tarraqi Urdu library-Karachi

Khalilullah Afzali

Mirza Arshad was born in Bornabad village west of Herat in 1616. He had a close relation with his period Safavid officials in Khorasan Specially in Herat. Mirza Arshad was one of the Well-known poets and Calligraphers in his geography and also a member of Mirza Fasihi Poetic circle in the mid of 17th Century. This circle was vanguard of Indian style in Persian poem. He finally passed away in 1702 in his village and had buried there. Although his grave yard is specified in his family tomb but there is no his grave stone any more.

His legacy is a *kulliyat* that has not published yet. I have edited this *Kulliyat* through preparing 3 manuscripts including 2 *Kulliyats* and one *Mathnavi* and 2 printed editions including a *Mathnavi* and a selection of his sonnets. One of

his priceless *kulliyat* manuscript is now maintaining in Anjuman-e Tarraqi Urdu collection of National Museum of Pakistan in Karachi. In this research i have focused on introduction and discuss of its characteristics

2 - The Role of Syed Ali Hamadani in transference and consolidating of impact of Islamic Iranian Civilization and Culture in Kashmir.

Dr.Ahmed Reza Behniafar

Iranian Muslims after founding of an Islamic Iranian civilization had transfered it to neighbouring communities, including the Indian sub-continent. Hence they played an important role in the development of civilization and culture in these lands. Mir Syed Ali Hamadani is one of the elite migrants, who after the invasion of Teimur, traveled to Kashmir. The aim of this study is by using cross – sectional method based on an analysis of historical and library recources, for finding answers to these questions, Mir Syed Ali Hamadani’s role in the transition and consolidation of the Islamic Iranian civilization and culture to Indian sub-continent particularly in Kashmir Region in response to the question of Mir Syed Ali Hamadani, it has been hypothesized that manifestations of the transference and consolidation of Islamic Iranian civilization and culture played an important role in the Indian sub-continent. Resultant to Mir Syed Ali Hamadani’s many travels to the sub-continent, impact in the social and cultural spheres of Kashmir is noteworthy and precious. For the other communities familiar with Islamic Iranian civilization and culture, Persian language also played

effective role in consolidating civilization and culture in these ancient lands.

3 - Amir Ali Shir Nawai's mystical thoughts in Persian Poetry: A Critical Study

Dr. Faiza Zahra Mirza

Amir Ali Shir Nawai (b: 844 A.H / 1441 A.D, d: 906A.H / 1501 A.D) was a renowned minister at the court of Sultan Husain Mirza Bayaqla and a committed divine Muslim scholar. He was a close favorite courtier of Sultan Husain Mirza Bayaqla (1469 – 1506) and a bilingual poet and writer of Persian and Turkish languages, and a patron of poets and scholars. Amir Ali Shir used his pen name '*Nawai*' in Turkish poetry and '*Fani*' in Persian poetry.

A critical study of Amir Ali Shir's Persian poetry brings us to the conclusion that he followed Hafiz, Saadi, Maulana, Jami, Amir Khosrau Dehlavi and many other poets, whose poetry was an inspiration and motivation for his soul and literary pursuits. All the above mentioned poets are considered to be the great mystics of the Muslim world.

Amir Ali Shir Nawai 'Fani' himself was a great admirer of Hafiz and he adapts his mystical thoughts. Thus Amir Ali Shir's poetry contains not only of social, moral, educational and philosophical aspects, but also mystical and sufistic thoughts. Moreover his pen name '*Fani*' itself is a Sufistic term which means '*Annihilation of the Soul*'.

In this article a critical study and survey of Amir Ali Shir's mystical thoughts has been conducted highlighting his position among other mystics and his knowledge of mysticism.

4 - Simultaneous Co-ordination between Iqbal Lahori and Ameer Ali Sher nawayee “Faani”

Dr.Ali Kumail Qazalbash / Dr. Yousaf Hussain

In the ambit of history and especially in the history of literature, most of the intellectuals and scholars have had common mutual understanding. Their common thoughts are matching by their social, human, historical, geographical and political experiences.

The legend of the field of politics and literature of Persian and Turkish, Ameer Ali Shernawayee “Fani” is one of the famous figure of the history who’s poetic and intellectual glances are found in the Persian poetry of most of poets of the world. Fani was the man of politics in his time and Allama Iqbal was also a Persian poet and at the same times a political figure of his time. Both Ali Shernawayee and Iqbal had some common contemplative and intellectual approach. Ali shernawayee’s common poetic subject matter was love and describing the attributes of beloved while Alama Iqbal’s subject matter had a world view and human society. Beside these we can find some mutual understanding between these two legends.

In this research article it has been endeavored to find those common points. This article also describes the proportionality coherence of ideas among these two poets and politicians.

5 - Role of Tajikistan in Ancient Persia

Dr. Faleeha Zahra Kazmi

In the atlas today Tajikistan is situated in the North east of Iran. It is made by the merger of old cities of Baktaryana (Bactra) and Soghtiana(Sighed). The areas were two independent states under the Achaemenian Empire. The names of their two states have been mentioned in the inscriptions of Daryush period. The other six states mentioned in these inscriptions are Hearken, Partava, Marghowara (Marv), Kharyva(Chive) and Darnagyana which were well known Persian cities.

There was no country called Tajikistan, though the word Tajik was coined since long but it was first used by Soviet Union, when they named their occupied state as Tajikistan. Russian named it in line with Turkistan. This article brings to light the lands like Samarkand, Bukhara and Tirmaz, which are situated in the North of Afghanistan and were once part of Tajikistan.

6 – Cultural Semiology of Ferdousi’s Shahnamah weaponry of Rustum and Sohrab’s Story : A Study.

Dr. Reza Morad Sahraie / Ilham Khayyatan

Traditional teachers while teaching poetry , after reading a few couplets, like a foreign text, start to translate or to explain its meaning in a few words and literary formation. The question arises of cultural semiology’s analysis present in the text being beneficial process in analysing the text, has been ignored.

We have tried by using library method by referring to testimonies in story of Rustum and Sohrab of Shahnameh in context of cultural semiology of verses’ analysis, pinpoint that by resorting to this depository, we may have deep insight in

respect of comprehension . It may also be shown which model of cultural semiology is more beneficial in teaching poetry.

7 - An Introduction of Ghazali Mashhedi's Life and Works :

Dr. Amjad Javaid

Ghazali Mashhedi was a well-known mystic poet and intellectual of *Sabk-e-Hindi*, during the 10th century A.H. He had great knack both in poetry and prose. He composed a diatribe for his contemporary poet Noori Dandani, which earned him a great fame. He was quite close to Jalal-u-Din Akber and got the title of first poet laureate in the sub-continent. He died in Ahmedabad(Gujrat) on 27th Rajab 980 A.H. Ghazali was a melodious and meritorious poet and had great vision in the mysticism. As recorded, the number of his composed verses was at least 50 thousand.

8 - Refreshing the Shah Tahmasb Safavi's Political Relations with three Indian Mughal Emperors (930-984 AH / 1524 -1576AD)

Dr. Reza Dashti

Nearly simultaneous establishment of the Safavid dynasty in Iran and the Mughals in India and a series of events that make the interaction in between founders of two dynasties having means of formation of strong and cordial relationships between Safavid kings and Gurkani Emperors of India. However, these relations have occasionally been experiencing ups and downs - of which the city of Kandahar, a rather

important role in this political volatility – but, in general, any effect on the overall political relations between the two states for a long time was not felt. The present study, trying to recall the political relations between Iran and India during the long reign of Shah Tahmasb Safavi's era in Iran and India's three Gurkani Emperors Babur, Humayun and Akbar Shah .

9 – Meeting of Shams with Maulana

Dr. Mohammed Noor Alam

Meeting of Shams Tabriz with Maulana Rumi was a interesting and spiritual history. It was from different sources and different kinds. Maulana Rumi was the greatest and prominent sufi, savant, gnostic and philosopher-poet that the world has ever produced. He met his great friend 'Shams Tabriz' who was also his spiritual guide. He became a sufi and wrote *masnavi* under the influence of Shams Tabriz. Masnavi was not composed only for Iranians, but for all those who are in love with Allah. The meeting took place in 1244 when Shams al-Din, a wandering dervish of some sixty years, arrived in Qonia. Rumi found in the stranger that perfect image of the divine beloved which he has long been seeking. He took him away to his house, for a year or two; they remained inseparable, what passed between them during their close association is not recorded, but all ancient sources agree that thenceforward Rumi was a changed man. This article focuses on 'Meeting of Shams Tabriz with Maulavi' in the light of the different sources.

10 – Monastery of Zakarya Multani Soharvardi- Important centre of Islamic Mysticism’s propagation.

Dr. Mohammad Akhtar Cheema

During 6th & 7th Century A.H, a large number of Monasteries were established in Khorasan, Afghanistan, Iraq, Syria Turkistan and India. Sheikh Shahabuddin Omar Soharvardi Baghdadi deputed many caliphs for propagation of Islam in Pak-India Sub-Continent. Most famous of them was Sheikhu Islam Bahauddin Zakarya Multani (556 – 666 A.H), who established *Bahai Madressa* and Monastery, which contributed in propagation of Islam and Mysticism immensely. We have noted that numerous of Zakarya’s caliphs like Lal Shahbaz Qalander, Fakhruddin Iraqi Khawja Hasan Afghan , Syed Jalaluddin Bokhari and Syed Amir Hussaini traveled a long way from Iran and Khorasan to Multan for attaining spiritual heights and then shifted to various countries and regions to blossom Islam and mystic orientation of Soharvardia lineage.

Syed Murtaza Moosvi

ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)



DANESH

*Quarterly Research Journal
of the*
**IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD**

**SUMMER 2016
(SERIAL No. 125)**

**A Collection of Research articles
With background of Persian Language
And Literature and common cultural heritage of
Iran, Central Asia, Afghanistan and Indo-Pak Subcontinent**